

## MISKEVEYH'İN 'ADALET ÜZERİNE' ADLI YAYINLANMAMIŞ RİSALESİ\*

MISKEVEYH/M. S. KHAN

Çev. Semra TÜFENKÇİ\*

### 1- Giriş

Bu kitabın konusu Miskeveyh'in<sup>1</sup> (öl. 420/1030) az bilinen fakat önemli olan ve şimdiye kadar neşredilmeyen eserini dünyaya takdim etmektir. Bu eser, adalet konusuyla alakalıdır ve Miskeveyh'in arkadaşı ve çağdaşı Sûfî Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin<sup>2</sup> (öl. 413/1023) Miskeveyh'e yönelttiği soruya onun mektup formunda yazdığı cevabıdır. Miskeveyh'in ortaçağa ait biyografilerinde bu risalenin ihmal edilmesi ve onun çalışmaları arasında zikredilmemesi şaşırtıcı değildir. Çünkü bu kısa bir risaledir ve onun çalışmalarının listesi zaten yeterince uzundur. Miskeveyh'in diğer bir çağdaşı Ebû Süleyman es-Sicistânî el-Mantıkî<sup>3</sup> (öl. 375/985) onun çalışmalarının listesinin uzunluğundan dolayı bütün başlıkları sıralamanın mümkün olmadığını söyler.<sup>4</sup> Dokuz başlık vermesine ve bu listenin de ortaçağdaki Miskeveyh biyograficileri arasında en geniş olmasına rağmen, Yâkût'un bu eseri Miskeveyh'in

\* Miskeveyh, *Risale fi Mahiyeti'l-Adl*, Ed. M. S. Khan, E. J. Brill, Leiden, 1964.

Arkhoum tarafından yayımlanan risale Muhammed Salim Khan tarafından *Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fi Mahiyat al-Adl li Miskawaih* adıyla İngilizceye tercüme edilmiş ve 1964 yılında Arapça metinle birlikte neşredilmiştir. M. S. Khan risaleye yazdığı girişte eserin Miskeveyh'e aidiyeti ve eserle ilgili bir takım teknik konuları tartışmıştır. Risale ile birlikte bu girişin tercümesine de yer verdik. Risaleyi tercüme ederken de Muhammed Salim Khan'ın Arapça neşrini kullandık.

\* İstanbul Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

<sup>1</sup> C. Brockelmann, *GAL I*, 342, 510, 525; SI, 582; Abdurrahman Bedevî, Miskeveyh'in *Câvidan-hired'*ine yazdığı giriş, Kahire, 1952, 14-25. Abdülazîz İzzet, *İbn Miskawaih*, Kahire, 1946, 16-141, "İbn Miskawaih" *Encyclopedia of İslam*, (eski baskı), II, 404. Bkz. Yazarın basılmak üzere olan kitabı, *Miskawaih: His Life and Works*.

<sup>2</sup> Brockelmann, *GAL I*, I, 244, SI, 435, 436; S. M. Stern, "Abû Hayyân at-Tawhîdî, *Encyclopedia of İslam*, (yeni baskı), I, 126, 127; Abdürezzak Muhyî'l-Din, *Abû Hayyân at-Tawhîdî*, Kahire, 1949; İbrâhim el-Kîlânî, *Abû Hayyân at-Tawhîdî*, Beyrut, 1950; Ahmed Emîn, *Zuhr al-İslâm*, Kahire, 1957. II, (Eserin birçok yerinde geçiyor). İbn Hallikân, *Wafayât al-A'yân*, II, 470; Yâkût, *İrshâd*, ed. Margoliouth V, 381.

<sup>3</sup> Ahmed Emîn, *Zuhr al-İslâm*, II, (Eserin birçok yerinde geçiyor); Abdülvahhâb Kazvînî, *Abu Sulaimân Mantıqâ Sijistânî*. Chalon-sur-Saone, 1933; Brockelmann, *GAL I*, I, 213; SI, 377 vd.; S. M. Stern, "Abû Hayyân at-Tawhîdî, *Encyclopedia of İslam*, (yeni baskı), I, 151.

<sup>4</sup> Bkz. *Muntakhab Siwân al-Hikmah*, Leiden MS Revised Catalogue No. 1061, fol. 71R.

çalışmaları arasında zikretmemesi dikkat çekicidir.<sup>5</sup> Bu Yâkût'un öncelikle tarih, edebiyat ve coğrafya ile ilgilenmesiyle açıklanabilir. Yâkût'un zamanında hatta şimdi bile İslam ahlak felsefesinin önemli bir çalışması olarak kabul edilen Miskeveyh'e ait *Tehzîbü'l-ahlâk*'tan bile bahsetmemesi onun felsefeyle ilgilenmemesinin bir kanıtıdır.<sup>6</sup> Ancak gerçekten şaşırtıcı olan şey, Meşhed Kütüphanesi Katalog'unun yazarının bu eseri Miskeveyh'in bir çalışması olarak zikretmesine<sup>7</sup> ve diğer modern biyografi yazarları Brockelmann<sup>8</sup>, Abdülazîz İzzet<sup>9</sup> ve Abdurrahman Bedevî'nin<sup>10</sup> de bu eseri onun bir çalışması olarak değerlendirmelerine rağmen, bu çalışmanın orijinalitesi ve önemi bağlamında şimdiye kadar hak ettiği ilgiyi görmemesidir. Muhtemelen nüshanın yalın halinin alışılmış olan hareketleri taşıyor olması ve teorik konusu güçlükler içermiştir. Arapça metni tek bir nüshadan redakte etmeye kalkışanın karşılaşılabileceği tehlikeyi ifade etmeye ve vurgulamaya gerek yoktur.

## 2- Risalenin Tam Başlığı

İlk olarak yazmanın fiziki özelliklerini vermeyi teklif ediyorum.

Risalenin tam başlığı şudur: "*Risalat el-Şaik Ebî 'Ali Ahmed b. Muhammed Yakub Miskeveyh İla 'Ali b. Muhammed Ebî Hayyân es-Sufî fî Mahiyeti'l el-Adl*"<sup>11</sup> Risalenin Brockelmann, Abdülazîz İzzet ve Abdurrahman Bedevî tarafından verilen başlığı yukarıda zikredilenden kısmen farklıdır.<sup>12</sup> Fakat gerçekte onlardan hiç birinin risalenin orijinal elyazmasını, mikrofilm ya da fotokopisini görmemeleri nedeniyle bu farklılık önemli değildir. Meşhed Kütüphanesi kataloğu Farsça'dır ve bütün modern bilim adamları katalokta Arapça başlığın Farsça telaffuzuyla verilen ismini Arapça'ya çevirmişlerdir. Yukarıda verilen başlık fotokopisi bende mevcut olan elyazmasınının 1-R varlığında açıkça yazılıdır.

## 3- El Yazması

Risale, Meşhed Âsitane-i Kudsi Rezevi Kütüphanesi'nde 137 numarada kayıtlı elyazmasıdır. Bu risalenin bilinen mevcut tek yazması olup sadece 15 yazılı sayfadan oluşan 8 varak ihtiva eder. 8-V varak boştur. Eser iyi korunmuş tam bir elyazmadır. Her sayfa üzerinde 12 satır ve sonraki sayfaya atıf kelimesi vardır fakat varak numaraları verilmemiştir. Nüsha siyah mürekkeple uzun bir paragraf halinde yazılıdır. Metin kenarında ne her hangi bir not vardır, ne de bir başka el yazmasıyla mukayese edildiğine dair bir işaret vardır. Varak 1-V'de Şiiler'in İsna Aşeriye kolunun 8. imamı Ali b. Musa Rıza<sup>13</sup>

<sup>5</sup> *Muntakhab Siwân al-Hikmah*, II, 91

<sup>6</sup> Cara de Vaux, "Akhlaq" in the *Encyclopedia of Islam*, (eski baskı), I, 231; R. Walzer, "Philosophical Ethics" in *Encyclopedia of Islam*, (yeni baskı), I, 328; D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953, 121-133. Abdülazîz İzzet, *İbn Miskawaih*, 221 vd.

<sup>7</sup> *Fihrist Kutub, Kitâbkhana Âstana Muqaddasa Ridwîyya*, Mashhad, I, 43, 44, MS No. 137.

<sup>8</sup> *Fihrist Kutub, SI*, 584.

<sup>9</sup> *Fihrist Kutub*, s. 131, al-Makhtût min Mu'allafât Miskawaih içinde. Dr. İzzet bütün çabasına rağmen bu risalenin mikrofilm ya da fotokopisini elde edemediğini ifade eder ve "Abû Hayyân as-Sûfî yerine açık bir şekilde hatalı olan "al-Sûlî" yazar.

<sup>10</sup> *Fihrist Kutub*, Giriş, 24.

<sup>11</sup> MS Fol. I Recto.

<sup>12</sup> Onlar tarafından başlık şöyle verilmiştir: *Risâla fî Jawab li Su'âl Ali bin Mohammad Abî Hayyân as-Sûfî fî Haqîqat al-Adl*.

<sup>13</sup> Kashshî, *M'arifat Akhbâr ar-Rijâl*, Ashâb Mûsa bin Ja'far ve Alî bin Mûsâ bölümü, Bombay, 1317; Yakûbî, *Ta'rikh*, ed. Houtsma, II, 544-545, 551; İbn Hallikân, *Wafayât al-A'yân*, I, 577; Ali Asghar bin Alî Ekber, *Aqâ'id ash-Shî'a*, Persia, ts. *Mishkât*, IV, 45-71. Brockelmann, *GAL I*, SI, 414. Mesudî, *Murûj adh-Dhahab...* Paris, VII, 61.

(203/818'de Tus'ta zehirlenmiş) Kütüphanesi'nin mührü görülmektedir. Bu nedenle elyazmasının yaklaşık beş satırının okunması zorlaşmıştır. 2-V sayfasının üst boşluğunda vakfiye kaydı olmakla beraber bizi açıkça çok fazla bilgilendirmemektedir. Kataloğun yazarı bu risalenin İbn Hatun<sup>14</sup> vakfı olarak 1067/1657 yılında bağışlandığını yazar.

Risale Nesih stiliyle Fars tarzı ve harekesiz olarak yazılmıştır. Hem Arapçayı hem de felsefi metinleri iyi bilen uzman bir el tarafından yazılmamış görülüyor. Metin her ne kadar profesyonel bir hattat tarafından yazılmış görünmüyorsa da, uzman Arapça bilgisine veya bu tarz felsefi metinlere aşina biri tarafından yazılmadığı da kesindir. Metin temel Arapça gramer hataları, hatta 3-V ve benzeri yerlerde olduğu gibi elletî ellezî gibi ismi mevsullerin kullanımı dahil pek çok hatalar içeriyor. Metni okuyan kişi bazı yerlerde katibin hiçbir şeyi anlamaksızın kopya ettiği izlenimi edinir. Yazı güzeldir ancak seçkin Arap hattı örneği sunmaz. Harekeler verilmemiş, noktalarda nadiren doğru kullanılmıştır. Noktanın olmayışı birçok cümleyi anlaşılmasız kılmaktadır ve yazmanın bilinen başka bir kopyası olmadığı için metinle ilgili birçok probleme neden olmaktadır. Harflerin biçimi bütünüyle standart ve tekdüze olup sondaki lam'ın kuyruğu da uzatılmıştır. Katip eski Arap yazısında bulunan alışılmış imla kurallarını kullanmamıştır. Nasb, kesere, damme gibi harekeler ve sükun ve şedde gibi imla işaretleri genel olarak ihmal edilmiştir.

Elyazmasının künyesine dair bilgi yoktur; risale ne zaman nerede ve kim tarafından kopya edildiğine dair bilgi vermez. Risalenin yazıldığı nesih tarzı da özel bir tarihe, döneme ve yere atfedilemez. Sanırım metin, 6./12. asırdan önce yazılmamıştır. Bu görüş Arap yazısının yukarıda tartışılan belli formlarına dayanır. Ancak bu sorun aynı tarzda yazılan eski yazmalarla kıyaslanarak doğrulanmadıkça tartışmaya açık olarak kalacaktır.

#### 4. Miskeveyh ve Tevhîdî

Miskeveyh ve Tevhîdî hakkında eleştirel ve detaylı biyografik izahlar iki modern bilim adamının çalışmalarında ortaya çıkar. Bunlar sırasıyla Abdülazîz İzzet ve Abdürezzak Muhiddîn'dir. Miskeveyh 4./10 yy filozofu ve tarihçisi olup, 369/980 yılına kadar gelen genel bir İslam tarihi olan 6 ciltlik<sup>15</sup> –üç cildi henüz basılmamış- *Tecâribü'l-ümem* yazarı olarak bilinir. Onun *Tehzîbü'l-ahlak'ı* İstanbul, Kahire ve başka yerlerde birkaç defa yayımlanmıştır.<sup>16</sup> Diğer çalışmalarından *Lağz Kabis*<sup>17</sup>, *Câvîdân-hired*<sup>18</sup>, *el-*

İbn Babeveyh, *Uyûnu'l Ahbâril Rida*, Chaps. LIX, LXI, II vd. Muhammed Bakır Meclisi, *Bihâr al-Anwâr*, c. XII, 3 vd.: D. M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, Luzac, London, 1933, 161-170.

<sup>14</sup> Meşhed Kütüphanesi Katalok'u 4. bölümün girişi (Meşhed basımı, 1325/1908), İbn Hatun kütüphanedeki yazmaları hibe eden kişilerden biri olarak zikredilir. İbn Hatun Âmilî'nin iyi tanınmış bir aileye mensup olduğu belirtilir. Tam ismi İbn Hatun Şeyh Asadullah bin Şeyh Muhammed Mü'min olarak verilir. "Tarjuma ash ba nazar narasidah" notu eklidir. Ben bütün çabama rağmen onun hakkında daha fazla bilgi edinemedim.

<sup>15</sup> *Tajârib al-Umam*, reproduced in Fascimile by Leo Caetani. Gibb Mem. Series., Leiden, 1909-17, 3 c. *The Eclipse of the Abbasid Caliphate*. İndeksle beraber metin ve çeviri H. F. Amedroz ve D. S. Margoliouth, Oxford, 1920-21, 7 c.

<sup>16</sup> İstanbul, 1298 ve 1299 A. H.; Kahire 1305, 1307, 1317, 1322 ve 1329 A. H.

<sup>17</sup> Çeşitli yerlerde basılmıştır: Wien, 1822, Madrid, 1793, Leiden, 1640 ve Algeria, 1898 v.d.

<sup>18</sup> Nşr. Abdurrahman Bedevî, *Câvîdan-hired*. Fakat o, Miskeveyh'in ölümünden birkaç yıl sonra kopya edilen Oxford (Bodleian)'daki yazmayı kullanmamıştır. İnanıyorum ki metnin bu yazması çok güvenilirdir. Eğer Bedevî neşrinde bu yazmayı temel aldıysa metinde önemli bir düzeltme yapması mümkündür.

*Hevâmil ve’ş-şevâmil*<sup>19</sup>, *el-Fevzü’l-asgar*<sup>20</sup> ve *Tertîbü’s-sa’adât*<sup>21</sup> yayımlanmış olmakla beraber, metinlerin çoğu kritik edilmemiştir, otantik değildir ve kusursuz olmaktan çok uzaktır. Pek çok kısa risale ise el yazmalarda olup yayımlanmayı beklemektedir. Çalışmalarından bazısı kaybolmuştur. Fakat şans ki; ilgilendiğimiz bu risale eşsiz bir nüshada muhafaza edilmiştir.

4/10. yüzyılın yetenekli bir filozofu, hukukçusu ve sufisi olan Ebu Hayyân et-Tevhîdî ise akıcı kalemli olan çok yönlü bir dahidir. Çalışmaları yavaş yavaş yayımlandıkça yazılarının önem ve değeri de tedricen takdir edilmektedir. Çalışmaları arasında *es-Sadâka ve’s-sadîk*,<sup>22</sup> *Kitabü’l-ımtâ ve’l-mu’ânese*,<sup>23</sup> *el-Mukâbesât*,<sup>24</sup> *el-Besâir ve’z-zekâir*,<sup>25</sup> *Risâle fi ilm el-kitâbe*,<sup>26</sup> *el-İşâretü’l-ilâhiye*<sup>27</sup> ve üç küçük risale<sup>28</sup> yayımlanmış olup diğerleri hala yayımlanmayı beklemektedir. Miskeveyh’in çalışmaları gibi onun çalışmalarından bazıları da kayıp görünmektedir.

Bu risalenin Miskeveyh’in bir çalışması olarak sahipliğini kanıtlamak için harici ve dâhili deliller ortaya konulmadan önce Tevhîdî’nin Miskeveyh’e soru sormasının mümkün olup olmadığı araştırılmalıdır. Her ikisi de çağdaş ve ortak ilgileri olan arkadaşlıklar. Tevhîdî, *Kitabü’l-ımtâ*’da arkadaşları arasında iki defa Miskeveyh’in ismini zikretmekte olup<sup>29</sup> kendisinin Rey’deki arkadaşlarından biri tarafından Porphyry’nin *İsagocî*’sine ve Aristo’nun *Kategoriler*’ine yazılan bir şerhini Miskeveyh’e verdiğini ifade eder.<sup>30</sup> Bu dostça bir ilişkiyi ve beklide edebi bir işbirliğini göstermektedir. Herkesten yakınma alışkanlığına sahip birisi olarak Tevhîdî<sup>31</sup> beş yıl Rey’de yaşayan ancak, Ebü’l-Hasan el-Amiri’nin<sup>32</sup> (öl.

<sup>19</sup> Abû Hayyân at-Tawhîdî ile ortak yazar. Eds. Ahmet Emîn ve Ahmet Sakar, Kahire, 1370/1951, s. 400.

<sup>20</sup> Kahire, 1325 A. H.

<sup>21</sup> Nşr. Şeyh Ali es-Süyûtî, Kahire, 1346/1928.

<sup>22</sup> İstanbul, 1301/1884, 1323/1906.

<sup>23</sup> Nşr. Ahmed Emîn-Ahmed ez-Zeyn, Kahire, 1373/1953 ve 3 c.

<sup>24</sup> Nşr. Hasan es-Sandûbî, Kahire, 1929 ve 1939.

<sup>25</sup> Nşr. Ahmed Emîn ve Seyd Ahmed Sakar, Kahire, 1956.

<sup>26</sup> Nşr. F. Rosenthal, *Ars Islamica* içinde basılmış. XIII-XIV, Michigan; 1948, s. 1-30.

<sup>27</sup> Nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1951.

<sup>28</sup> *Thalâtha Rasâ’il*, nşr. İbrahim el- Kîlânî, Damascus, 1951, i.e. *Risâlat al-İmâma*, *Risâlat al-Hayât* ve yukarıdaki *Risâla fi Ilm al-Kitâbah*.

<sup>29</sup> *Kitâb al-İmtâ wal-Mu’ânasa*, I, 31, 134.

<sup>30</sup> *Kitâb al-İmtâ wal-Mu’ânasa*, I, 35. O Ebu’l Ferac Abdullah bin Tayyip (öl. 435/1043)’tir. For Bodelian ve India Office MSS of his Commentary on the *Isagoge* bkz. *Bulletin of London School of Oriental and African Studies*, Vol. XIX, pt. 3. 1957, 419 vd. (a tefliğ by M. S. Stern); Beyhakî, *Tatimmah Siwan al-Hikmah*, nşr. Muhammed Şafî, Lahor, 1351/1933, 27 vd.; İbnü’l-Kiftî, *Tarîkh al-Hukamâ*, nşr. Lippert, Leipzig, 1903, 233; İbn Ebû Useybia, *Uyûn al-Anbâ*... nşr. August Muller, Kahire, 1882, 2 c. I, 239; Brockelmann, *GAL I*, I, 482; SI, 884; Abdurrahman Bedevî, neşredenin girişi, 93, 94, 99; Şehristânî, *Kitâb al-Milal*. Bulâk, 1263, II, 49. Bkz. A. F. El-Ehvenî (nşr.), *Porphyrius Isagoge, Anancient Arabic translation form the Syriac* çev. Ed-Dimeşkî, Kahire, 1952. Tevhîdî’nin burada şerhlerden biri olarak zikrettiği yazma: *Tafsîr Kitâb al-Qâtegorias li Aristutalis fi’l Mantiq* mevcuttur. İzzet, *İbn Miskawaih*, 88.

<sup>31</sup> *Kitâb al-İmtâ*’... I, 36.

<sup>32</sup> Miskeveyh, *Tecâribü’l-ümem*, nşr. Margoliouth ve Amedroz, II, 227. Tam ismi Ebu’l Hasan Muhammed bin Ebî Dar Yusuf el-Amiri. Beyhaki, *Tatimmah Siwan al-Hikmah*, 186; Tevhîdî, *Kitâb al-İmtâ*’ I, II, (bir çok yerde geçiyor), III, 94; M. Minovi’s, el-Amiri’nin *As-sa’adah wa’l Is’ad*’ın editorü., ( Wiesbaden; 1957-58), s. IV; Abdürezzak Muhyî’l-Din, *Abû Hayyân at-Tawhîdî*, 173, 228, 243; Brockelmann, *GAL I*, SI, 175; İbn Ebû Useybia, *Uyûn al-Anbâ* , II, 20; Abdurrahman Bedevî, *et-Turat el-Yunanî*... (Kahire, 1940), 90; Abdülazîz İzzet, *İbn Miskawaih*, (Eserin bir çok yerinde geçiyor.), Franz Rosenthal, ‘State and Religion according to Abu’l Hasan al-Âmirî, *Islamic Quarterly*, III, (London, Nisan, 1956), 42-52. İstanbul Koca Ragıp Paşa Kütüphanesinde 1463 numarada kayıtlı *el-İlam bi*

381/992) verdiği felsefe derslerine katılmayan Miskeveyh'i eleştirir. Bu kanıtlamaktadır ki ikisi bir süre Rey'de bulunmuşlardır. Miskeveyh Rey'in Büveyhî emiri Rüküddevle'nin veziri Ebü'l-Fazl el-Amîd'in<sup>33</sup> (260/970) arkadaşı ve kütüphanecisiydi. Tevhîdî'de Ebü'l-Fazl'ın arkadaşıydı. Her ikisi de 358/971'de Ebu'l-Fazl'ın meclisinde bulunmuşlardır.<sup>34</sup> Onlar Büveyhî Samsâmüddeve'nin öldürülen veziri İbn Sa'dân'ın (375/986) da meclisinde onun arkadaşları olarak bulunmuşlardır. Bunun kanıtı Tevhîdî'nin *Kitabü'l-İmtâ*'da ki kendi ifadesidir.<sup>35</sup> Fakat Rey'e gelmeden önce her ikisinin Bağdat'ta yaşamaları nedeniyle çok daha önceden orada tanışmış olmaları gerektiği söylenebilir. Miskeveyh Muizuddevle'nin veziri Muhallebî'ye 341/953'den 352/964'ye kadar 12 yıl hizmet etmiştir. 352/964'de Tevhîdî sapkın olarak damgalanmış ve Mühellibî tarafından Bağdat'tan sürülmüştür.<sup>36</sup>

Ebû Süleyman es-Sicistânî Miskeveyh ve Tevhîdî'nin birbirleriyle mektuplaştıklarını<sup>37</sup> söyler ve bu *el-Hevâmil ve's-Şevâmil*'de şüpheye yer bırakmayacak şekilde doğrulanmıştır.<sup>38</sup> Eser Tevhîdî'nin Miskeveyh'e farklı konularda yönelttiği soruları ve Miskeveyh'in bunlara verdiği ayrıntılı cevapları içerir. Miskeveyh'in cevapladığı bu soruların bir kısmının Tevhîdî tarafından Rey'de sorulması, diğerlerinin beklide mektupla sorulması gayet muhtemeldir.<sup>39</sup>

## 5. Risalenin Sıhhati

Bu risalenin Miskeveyh'e ait olduğu sonucuna götüren harici deliller arasında yazma metnin başında yazarın adının verilmesi ve araştırmacılar arasında bu konuda görüş farklılığının olmaması zikredilebilir. Meşhed Kütüphanesi kataloğu yazarı, Brockelmann, Abdülazîz İzzet ve Abdurrahman Bedevî bu risalenin Miskeveyh'in kendi çalışması olduğunu kabul ederler. Burada *el-Hevâmil* kitabının bu soruya ilişkin kesin kanıtlar içerdiği vurgusu tekrarlanabilir. Diğer sorulara ilaveten Tevhîdî'nin soruları arasında ilim, hak, batıl, haset, zulüm, düşmanlık, öfke, cömertlik, sevgi, ruh, feraset, korku, kader, insanın özgürlüğü (ihtiyar) gibi soyut konular da vardır. Şayet Miskeveyh Tevhîdî'nin bu konulardaki sorularına cevap verdiyse, adalete ilişkin sorusunu da cevap vermiş olmalıdır. Açıktır ki Miskeveyh adaletin önemli bir konu olduğunu düşünmüştür ve bu nedenle ona müstakil bir risalede detaylı bir şekilde cevap vermeyi tercih etmiştir. Son olmakla beraber önemsiz olmayan bir husus da Miskeveyh'in kendisinin *el-Hevâmil*'de en az üç yerde adalet üzerine yazdığı bu risaleye atıfta bulunmasıdır. Tevhîdî'nin zulümle ilgili sorusuna cevap verirken, Miskeveyh bu konunun temel olarak

*Menakibi'l-İslam*'ın bir bölümünün incelenmesi, V. 1-28a. Ayrıca bkz. Boleian MS Marsh., 539, V. 124a vd.; el-Siczi, *Muntakhab Sivan el-Hikme*, MS Murad Molla (İstanbul), No. 1408, 67B-68B; Ayrıca bkz. A. J. Arberry, "An Arabic Treatise on Politics", *Islamic Quarterly*, II, (London, 1955), s. 9-22.

<sup>33</sup> Brockelmann, *GAL I*, SI, 153; *Encyclopaedia of Islam*, (eski baskı), II, 360; Miskawaih, *Tecâribü'l-Ümem*, II, 275-282; Halil Mardum Bek, *İbn al-Amîd*, Damascus, 1350/1931

<sup>34</sup> Yâkût, *Irshâd*, ed. Margoliouth, II, 292.

<sup>35</sup> Bkz. No. 13, s. 5.

<sup>36</sup> S. M. Stern, "Abû Hayyân at-Tawhîdî, *Encyclopedia of Islam*, (yeni baskı), I, 126, es-Sübkî, es-Safadî, ez-Zehabî ve İbn Hacer'den alıntı. Bkz. *J.R.A.S.*, London, 1905, 80 vd.

<sup>37</sup> Abdurrahman Bedevî, neşreden giriş, s. 90.

<sup>38</sup> Bu eser, Miskeveyh'in güncel felsefi, toplumsal, ahlaki ve edebi konulardaki görüşlerini içeren değerli bir kaynak kitaptır. Ayrıca eser, onun fikirlerinin çok yönlülüğünü ve geniş bilgisini yansıtır. "Montaigne'nin denemelerini anımsatan eserin tamamı büyüleyicidir." Sohail M. Afnan, Abdurrahman Bedevî, neşreden giriş, s. 53.

<sup>39</sup> Krş. Ebü'l-Hasan el-Âmiri tarafından İbn Sina'ya onun memnuniyetle cevap verdiği on dört soru yöneltilmiştir. İbn Ebi Useybia, *aynı yer*.

adaletle ilişkili olduğunu, yer darlığından dolayı da bu konuyu burada ele alamayacağını belirtmekte, fakat adaletle dair müstakil bir risale yazacağını vaat etmektedir.<sup>40</sup> Bu vaadini gerçekleştirmek için konu ile ilgili bizim elimizdeki eseri yazmıştır. Üstelik *el-Hevâmil*'in son bölümünde Tevhidî'nin simyanın değerine dair sorusuna vermiş olduğu cevapta Miskeveyh şöyle yazar: “*Daha önce adalet meselesinde yaptığımız gibi bu konuya da müstakil bir makaleye ayıracağız*” sözü, adalet risalesini daha önce yazmış olduğunu kanıtlar.<sup>41</sup> Harici kanıtlar ile ilgili bu kadar yeterlidir.

Dahili kanıtlara gelince, bu risalenin konusu, yani adalet önemlidir. Bu konu Miskeveyh'in ilgilendiği ve eserlerinin çoğunu tahsis ettiği türden bir konudur. *el-Fevzü'l-asgar*'da Allah, ruh ve peygamber konularından bahseder. *Câvîdan-hired* ise Müslüman olan veya olmayan bilgelerin ahlaki özdeyişlerinin koleksiyonudur. İyi bilinen eseri *Tehzîbü'l-ahlâk*'da ahlaki görüşlerini açıklar. *Lağz Kabis* ya da *Tabula Cebetis* de Stoacı okulun bir eseri gibi görülen ahlaki bir eserdir. Felsefi çalışmalarında Farabi ve diğer Yeni Eflatuncular gibi Platon ve Aristo'yu uzlaştırmaya çalışır.<sup>42</sup> Bu nokta en azından onun şu üç önemli çalışması, yani *Câvîdan-hired*, *el-Fevzü'l-asgar* ve *Tehzîbü'l-ahlâk* için doğrudur. Adalet Platon'un *Devlet*'i<sup>43</sup> (Kitap IV) ve Aristo'nun *Nikomokhos'a Etik*'inde<sup>44</sup> (Kitap V, Bölüm II) ele alınmış olup, Miskeveyh'in *Tehzîb*'inde bir bölümün en önemli kısmı<sup>45</sup> da sırf bu konuyu tartışmaya ayrılmıştır. Miskeveyh *Tehzîb* ve *Risale*'nin her ikisinde de adaletle mutlak iyi (hayru'l mahz) demektedir ki bu Platonik görüştür.<sup>46</sup> Ardından *Tehzîb* ve *Risale*'de iki aşırılık arasındaki altın orta (itidal) şeklindeki gelen adalet tanımı ise Aristocu'dur.<sup>47</sup> Buna ilaveten Pisogaryan ve Neopisogaryan matematik ve düşünceler *Risale*'de olduğu kadar *Câvîdan-hired*'de de tartışılmaktadır.<sup>48</sup> Bu yüzden bu risalenin yazımında Miskeveyh tarafından kullanılan sayısız kaynağı bulmak zor değildir. Dolayısıyla bu metnin eleştirel bir analizi onun görüşlerinin temel kaynaklarının aynı olmasa da aşağı yukarı *el-Fevzü'l-asgar*, *Tehzîbü'l-ahlâk* ve *Câvîdan-hired*'deki kaynaklar olduğunu ortaya koyacaktır. Burada genel hatlarıyla şu ifade edilebilir: Miskeveyh'in bu çalışmalarının temel yapısı Aristo, Galen, Stoa ve çeşitli kaynaklardan yapılan alıntılarla birlikte Yeni Platoncu'dur ve bu eserler Miskeveyh'in kendi karakteristik görüşlerinden güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Hatta bu çalışmaların çoğunda kendi teorilerini Yunan diyalektik tartışma metodu bağlamında önermeler formunda kullanmıştır. Miskeveyh'in felsefi eserlerinin önemli özelliği İslam'la Yunan felsefesini, sünnet ve şeriat ile de Yunan

<sup>40</sup> Miskeveyh ve Tevhîdî, *el-Hevâmil ve's-şevâmil*, s. 85. Bu sayfa *Risâle*'de iki kez zikredilir.

<sup>41</sup> *el-Hevâmil ve's-şevâmil*, s. 327.

<sup>42</sup> Farabi, *Kitâb al-Jam bayna ra'y al-hakîmayn Aflâtun al-ilâhi wa Aristotalis*, (Die Harmonie zwischen Plato and Aristoteles) in *Philosophische Abhandlungen*, nşr. Fr. Dieterici, Leiden, 1959, 1-34; cf. İbn Rüşd, *Fasl-al maqâl fi muvâfaqat al-hikmatî wal-sharî'a*, French, trc. L. Gauthier, Accord de la religion et de la Philosophie, Tradie d'Ibn Rochd, Algerie, 1905. bkz. Arapça metin, Leiden, 1959 ve G. F. Hourani, İngilizce çeviri, London, 1961.

<sup>43</sup> Platon'un *Devlet*'in'in İshak bin Huneyn tarafından Arapça'ya yapılan erken bir çevirisi için bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Kahire, 1348, s. 343. *Devlet*'in ikinci kitabı çoğu Miskeveyh'in çağdaşı olan İhvan'î Safa'nın çalışmalarında tartışılmıştır. Bkz. Resâil, nşr. Zarkalî, c. 4, Kahire, 1928.

<sup>44</sup> A. J. Arberry, “The Nichomachean Ethics in Arabic”, *BSOAS*, London, 1955, XVII, s.1-9.

<sup>45</sup> *Tehzîbü'l-ahlâk*, Kahire, 1329/1911, al-Maqâlat ar-râbi'a veya bölüm IV, ayrıca bkz. 18-24, 86-112.

<sup>46</sup> Adalet en yüce iyidir, Platon, *Devlet*, II, 46. *Risâla* Fol. I, Verso; Aristoteles, *Nikomokhos'a Etik*, 1155-1177-9. Platon'un *Devlet*'i II, 38; (B. Jowett, *The Dialogues of Plato*, c. III, Oxford, 1931) ve *Tehzîbü'l-ahlâk*'da adalet, kötülüğü yapmak ve ona maruz kalmak arasında bir uzlaşma olarak tanımlanır. Aşağıdaki dipnota bkz.

<sup>47</sup> Aristoteles, *Nikomokhos'a Etik*, kitap V, bölüm 1-6.

<sup>48</sup> MS vr. 7a; *Câvîdan-hired* nşr. Bedevî, 225-228

düşüncesini uzlaştırma teşebbüsüdür. O bunu *Tehzîbü'l-ahlâk* ve *el-Fevzü'l-asgar*'da başarılı bir şekilde uygulamıştır. Dolayısıyla bu risaledeki adalet tartışması edebi veya hukuki olmayıp, felsefidir.<sup>49</sup>

Burada bir ilave içsel kanıt daha verilebilir. Tevhîdî, Miskeveyh'in zamanını ve enerjisini simya yolunda harcadığını ifade etmektedir. Eğer bu doğruysa bu *Risale*'de bu bilimdeki yetkinliğini ortaya sermektedir. Gerçekten simyada uzun zaman çalışan uzman bir kimse gibi onun en zor bilimlerden biri olduğunu beyan etmektedir.<sup>50</sup>

## 6. Eserin Üslubu

Dahili kanıtlarla ilgili tartışmayı sona erdirmeden önce eserin yazıldığı Arapça üslubu analiz edilmeli ve Miskeveyh'in diğer felsefi çalışmalarının üslubu ile mukayese edilmelidir. Eser felsefi Arapça nesriyle yazılmış olup tarzı anlatımının kolaylığı ve berraklığı ile vasıflandırılabilir. Yazar kafiyeli bir nesirle ve süslü bir tarzda yazmaz. Adl isim-fiili (adale'den türemiş isim) felsefi bir terim ve zulmün karşıtı olarak tartışılır. *His, nefis, adem, vücut, küre, heyula, el-ecrâmü's-süfliyye, araz, cevher, keyfiyet, kemiyet, tabî, el-ecrâmü'l-ulviyye* gibi terimler *Risale*'de felsefi anlamda kullanılmıştır. Miskeveyh'in en az dört çalışması, yani *el-Fevzü'l-asgar, el-Hevâmil ve's-şevâmil, Câvîdan-hired, ve Tehzîbü'l-ahlâk* da felsefi Arapça nesriyle yazmıştır. Bu çalışmalardaki ifadeler de kolay, doğal ve açık olup, çok süslü ve anlaşılmaz değildir. *Risale*'de yeni sözcükler ve anlaşılmaz ifadeler de yoktur. Yukarıda zikredilen terimlerin hepsi Miskeveyh tarafından felsefi anlamda kullanılmıştır. Eser 4/10. yüzyılda yaygın olduğu gibi fıkıh ve kelamın teknik dilinden çok fazla etkilenmemiş görünüyor. Farabi'nin aksine Miskeveyh kısa cümlelerle yazar, fakat Farabi gibi o da kendi bulgularına sonunda ulaşır. Miskeveyh'in Grek eserlerinin Arapça'ya çevirilerinin tamamlanmasından sonra, dolayısıyla da Arapça felsefi terminolojinin tespit edilip belli oranda gelişmesinin ardından yazması onun açısından bir şansıdır.<sup>51</sup> Bu yüzden risalenin üslubunun Miskeveyh'in diğer çalışmalarının üslubundan farklı olmaması anlaşılır bir şeydir.

Risale'nin Miskeveyh'e ait olduğu hususunda kimsenin şüphesi yoksa da, burada eserin ona ait bir eser olduğuna dair bazı müspet deliller ortaya koyduğumu umuyorum.

Her yazma gibi bu yazmada kendine has metinsel problemler içerir. Metin, *Risale*'nin dünyadaki tek yazması olduğundan onu diğer risalelerle karşılaştırma ve temel farklılıkları not etme imkanı yoktur. Kritik edilmiş metin önemsiz düzeltmelerle aşağıda neşredilmiştir. Risale üç paragrafa ayrılır. Harfin fonotik değerini bildiren işaretler ve hareketler mümkün olduğu kadar konulmuştur. Belirli kelimeyi diğer kelimeye tercih ettiğimizde bunu risalenin diğer bölümlerindeki veya Miskeveyh'in diğer eserlerindeki benzer kelimeler ve benzer yapılarla karşılaştırmalara dayanarak yaptık.<sup>52</sup> Anlam ya da pasajın bütünlüğündeki bağlam dikkate alınarak bazı kelimeler bazı yerlerde eklendi ya da çıkarıldı. Düzeltmeler metnin gövdesinde ve kâtibin aşikâr hatalarında yapıldı. Kâtip tarafından yazılan asıl kelimeler dipnotta aynen gösterildi. Böylece okuyucunun kendi kararını verebileceği bir ortamı sağlayan eleştirel bir metin sunulmuş oldu.

<sup>49</sup> Krş. Bodleian MS Marsh 539 vr. 133a.

<sup>50</sup> MS vr. 6b.

<sup>51</sup> Bkz. R. Walzer, "Some Aspect of Miskawaih's *Tahdhîb al-Akhlâq*" *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida* içinde, c. II, Rome, 1956.

<sup>52</sup> Bkz. Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgar*, risalenin editörünün ileride yayımlanacak çalışması.

## RİSALE FÎ MAHİYET'İL-ADL İSİMLİ RİSALENİN TERCÜMESİ

Ebu Ali Ahmet b. Muhammed b. Yakup Miskeveyh'in Ali b. Muhammed Ebu Hayyan es-Sufi'ye adaletin doğası üzerine risalesi.

Miskeveyh –Allah yardımını ona daim kılın- dedi. Adalet doğal, geleneksel (vad'i) ve ilahi olmak üzere üç kısma ayrılır. Bir de insana has olan, bu üç tür adaletin içinde bulunduğu için ayrı bir şekilde zikretmediğimiz ihtiyari adalet vardır. Adalet türlerinden her birinin mahiyetini, özelliklerini, arazlarını ve eklerini (levâhık) açıklamak istiyoruz. Bu adalet türlerinin nispet yönleri farklı olmasına rağmen her biri, iyinin tabiatından kaynaklanır. Adalet türlerini incelemeğe, kaynağı duyu olup bize en yakın olduğundan doğal adaletle başlayacağız. Sonra bize en uzak olan ilahi adaleti inceleyeceğiz. Bu aynı zamanda en açık öğretim yolu, en kolay bilgi aktarma yöntemi ve filozofların metotlarıyla en uyumlu olan yaklaşımdır.

Doğal adaletle ilgili olarak kabul edilmiş iki önerme ileri sürüyoruz: Bu önermelerden birincisi; gerçeğin herhangi bir yol veya sebeple *Mutlak Birin* dışında olmadığıdır. O şeylerin en şerefli, en üstünü ve en mükemmelidir. Bu yüzden varlığın kemali ve bolluğu (teveffür) ondandır. Buradan hareketle, Mükemmel Varlık ve Gerçek Bir'in aynı şey olduğu anlaşılır. Çünkü onlar farklı iki doğaya değil, nefsin doğasına işaret ederler. Onda herhangi bir çokluk görülmediğinden ve başkasına ilave edilmediğinden dolayı onu bir olarak anlamak ve öyle isimlendirmek gerekir. Bu durumda, Mükemmel Varlık ve Gerçek Bir aynı şey ise ve onun karşıtlığı bir olmamak ise çokluk, ihtilaf ve farklılıkların sebebidir. Çokluk bu haliyle varlığın noksanlık bakımından en aşağısı ve en rezilidir. Ancak bu çoklukta herhangi bir şekilde onu birleştiren bir sebep bulunduğu, onda şereften bir parça bulunur ve birliğe nispet edilir. Çokluktaki birleşmenin gücü ne kadar fazlaysa varlık o kadar güçlü; ne kadar zayıfsa varlık da o kadar zayıf olur. Bu manada birleştirici unsurun gücü bakımından onların bazısı bazısına üstün kabul edilir

İkinci önerme ise: Mükemmel Varlık olan Mutlak İyi'nin mükemmelliğinin *birlikte* olduğudur. Çünkü iyinin doğası varlığın doğasıdır ve ikisi arasında bir farklılık yoktur. Fakat *iyi* terimi, bütün varlıklar onu istediği ve ona eğilim gösterdiği zaman, Mükemmel Varlık için kullanılır.

Eğer Mutlak İyi'nin mükemmelliğinin *birlikte* olduğu önermesi doğru ise, "iyi"nin karşıtı kötü, mevcut ve bir olmayandır. Kısaca ifade edersek, "kötü" çoklukta bulunan yokluktur. -Önceki iki öncülde iyiliğin varlıktaki birlik, kötülüğün de çokluktaki yokluk olduğu ifade edilmiştir.- Asıl madde bütün formların dışında olduğu halde bütün formları kabul etme gücüne sahip olduğundan o, birçok yokluk ile bağlantılıdır. Bu yüzden de madde kötünün menbaı ve kaynağıdır. Maddeye herhangi bir şeyde vücut veren ve ona form kazandıran karşıtı ise iyinin menbaı ve kaynağıdır. Bu genel prensiptir.

Bu bağlamda, aslında bir şeyin var olması, var olmamasından daha üstündür. Fakat bu söz seni hastalığın, zulmün ve ölümün var olmasının, var olmamasından daha iyi olduğu sonucuna götürmemelidir. Çünkü hastalık, zulüm ve benzerleri asıl değildirler, aksine onlar yoklukturlar. Bu isimler ancak var olması gereken bir şeyin yokluğuna işaret etmek için kullanılırlar. Yokluğun yokluğu yoktur.

Hastalık, fiziki bünyede dengenin yitilmesi; zulüm, adaletin olmayışı; ölüm, bedende ruhsal aktivitenin ortadan kalkmasıdır. Bu kavramlar, onları birbirlerine zıt olarak düşünen, yani bu



kavramların ikisi arasında büyük farklılığa sahip iki uca işaret ettiğini zanneden birçok kişi tarafından yanlış anlaşılmıştır. Bu kavramların bazıları siyah-beyaz ve benzerleri gibi aynı cinstir. Fakat durum onların zannettiği gibi değildir. Bununla birlikte bu problemi daha derine götürmenin ve üst düzeyde ele almanın yeri burası değildir. Fakat kısaca bilmemiz gerekir ki, zıttın yerine geçen mütekebil (karşılık gelen) şeyler vardır. Her mütekebil şeyin de varlığı vardır. Diğer şeyler arasında birine karşılık gelen yokluktur. Birbirine karşılık gelen iki şey beraber mevcut değil, yalnız başına mevcuttur. Karşılık gelen diğer şey, özü itibarıyla var olan şeyin yokluğudur. Buna bir isim konulması diğerine karşılık gelmesi sebebiyledir. Var, var olmayan; gören, görmeyen; konuşan, dilsiz vb. böyledir.

Şimdi ilk sözüme dönüyor ve diyoruz ki: Varlık kendisini oluşturan üç boyuttan meydana geldiği için bir vücutta birlik olma (bir arada bulunma) mümkün olmadığından, onu farklı bireylere ayıran doğanın etkilerini ve farklı bireylere ayıran özellikleri kabul ettiği zaman o, zıt bölümlere ve çeşitli karakterlere sahip bir çokluğu (kesret) geliştirir. Bunlar -en az farklılıklar, arazlar ve zıtlık barındırdığı zaman varlığa en yakındırlar- bir'e en çok benzeyen ve diğer cisimlerden daha üstün olan varlıklardır. Burada bahsedilen cisimler, kendilerinde bulunan terkip, çeşitlilik ve arazlar dolayısıyla çokluk durumunda olanlardır. Fakat (terkip, farklılık, araz barındıran) cisimler kesret durumunda olduklarında onları birleştirecek bir sebep bulunması gerekir. Bu durumda hepsi için tek bir kural geçerli olur ki, bu da yukarıda zikrettiğimiz gibi onları yükseltir. Ulvi (göksel) varlıklar beşinci elementten meydana geldikleri için (yersel olanlardan) daha şerefli ve daha üstündürler; onlardaki varlık daha mükemmeldir ve onlar bakidirler. Beşinci elementte çokluk ve zıtlık yoktur, bunun delili hareketinin dairesel ve bir; doğasının da tek olmasıdır. Zıtlıklar, bir birine zıt olan dört elementten oluşan bu dünyamızdaki şeylerde söz konusu olduğundan, elementin bir olduğu ulvi varlıklarda doğaların zıtlaşması yoktur. Zıtlığın olmadığı yerde üstünlük çatışması yoktur. Üstünlük için çatışmanın olmadığı yerde de dönüşme yoktur; dönüşmenin olmadığı yerde oluş yoktur, oluşun olmadığı yerde de bozulmuş yoktur. Doğal cisimlerden farklı oldukları için ulvi (göksel) varlıklarda birlik süreklilik kazanmaktadır (yani onlarda bir değişme söz konusu değildir).

Bizim yanımızdaki sülfi varlıklara gelince; onların birlikleri kaybolduğuna ve onlar birbirine zıt dört unsurdan meydana geldiklerine göre, aralarında eşitlik dışında birliğe benzeyen bir şey yoktur. Bunun için eşitlik eşyada onları birleştiren güçlü bir sebeptir. Bu eşitlik cevherde, nitelikte, nicelikte, bütün ve ortaklaşa olarak da on kategorinin geri kalanında bulunur. Eşitlik ne zaman daha çok olursa varlık, varlığın birliğine o kadar yakın olur, onun üstünlük oranı da o kadar yüksek olur. Cevherdeki eşitlik suyun bir bölümünün diğer bir bölümüne, toprağın bir parçasının diğer parçasına, altının bir parçasının diğer parçasına eşitliği gibidir. Bu cevherde eşit olmaktır. Şimdi onlar kemiyette de eşit olsalar, hatta bir parça kemiyet itibarıyla benzer bir parçaya eşit olsa, bir duygu için doğal adalet açıkça meydana gelmiş olur. Ufukta belli bir noktada iki eşit parçaya bölünmüş yatay veya dikey paralel bir çizgi hayal ettiğinde, çizginin iki parçası eşit olur. Bahsi geçen çizginin üzerinde bir askı olduğunu düşündüğünde, onun durumunda değişiklik olmaz ve bir taraf diğerine ağır basmaz, işte bu itidâl ve adaletin sebebi olan eşitliktir. Sonra bu iki parçadan birine bir toprak parçası konulur, karşı tarafa da cevher ve ölçü itibarıyla eşit bir parça konulursa çizgi olduğu gibi ufka paralel kalır. Konumunda bir değişiklik olmaz. Bu durum, altın ve altında, demir ve demirde, cam ve camda, aynı türden olan bütün cisimlerde aynıdır.

Eğer farklı özler aralarında denge oluşacak şekilde keyfiyette eşit olursa bu açıdan varlığın birliği için uygun olurlar. Mesela su ve toprak farklıdır. Eğer aralarında ağırlıkta eşit olurlarsa –ki ağırlık onların keyfiyetindedir- yine aralarında adalet ve birlik meydana gelir. Dikey iki taraftan birine bir parça toprak konulursa, diğer tarafına da toprakla ağırlığı eşit olan su konulursa özde ve kemiyette farklı olsalar da (ölçüyü kastediyorum) eşitlik meydana gelir ve çizgi ufka paralel kalır. Bu durum altın, demir, kurşun ve cam söz konusu olduğunda da böyledir. Her birindeki eşit ağırlık, aralarındaki dengeyi muhafaza eder. İşte bu doğal adalettir.

Toprak, hava, ateş ve suda olduğu gibi cevherler farklı da olsa özde, nitelikte, nicelikte ve izafette (nispette) eşitlik olursa, aralarında bu açıdan yine denge meydana gelir. Bu durum özde, nitelik ve nicelikte farklı olsalar da aynıdır. Kuvvetler arasındaki güçler eşit olduğu takdirde aralarında bulunan varlık ve denge korunur. Bu kuvvetler arasında bulunan zıtlıkla, birlikte (eşitlik bakımından) izafette bu oran olmasaydı, biri diğerine dönüşürdü ve galip gelirdi. Âlem tamamen bozulurdu. Sen bunu gözle de görürsün. Toprak parçası (küraten), hava parçasından ve ateş parçasından öz, nitelik ve nicelik olarak farklıdır. Geri kalanların her biri de eşlerinden bu açıdan farklıdır. Toprağın kuruluk oranıyla suyun rutubet oranı dengede olmasaydı, izafet anındaki kuvvette biri diğerine galip gelirdi. Suyun soğukluğuyla, havanın sıcaklığının durumu ve bu ikisinin ateş karşısındaki durumu da aynıdır. Onlar arasındaki dengeyi oluşturan oran öz, nitelik ve nicelik açısından değildir. Çünkü onlar bu yönden farklıdır. Bu, ancak izafetteki orandır. Bununla, bir miktar sıcaklığın gücünün, kendisinden fazla olan soğukluğa mukavemet göstermesini ve ona denk (yuâdilü) olmasını kastediyorum. Bu durum kuvvetler arasında denge meydana gelinceye kadar bu şekilde devam eder. Aralarında denge meydana gelinceye kadar geri kalanların oranı da böyledir. Hayvanlar, bitkiler ve taşlar gibi mürekkep varlıkların oranı bu şekildedir. Bu oran ne zaman daha adil olursa, onlardan oluşanlar daha kalıcı olur, daha az zıtlık ve mücadele barındırır. Dönüşmesi ve formunun değişmesi de daha yavaş olur. Bu yüzden bu oranın gerçekleştiği ve sihate yakın olan altın mürekkep madenlerin en mükemmelidir.

Bu oranın (gerçekleştirmek) istenmesi kimyacıları çok yordu. Bu konuda pek çok kitap yazıldı. Bu ilim de *mevâzin* ilmi olarak isimlendirildi. Burada benim işim de gerçekten zor. Bu konuda insanla ilgili şöyle bir soru sorulabilir: İnsan en çok terkip barındıran bir varlık olmasına rağmen, nasıl oluyor da kâinattaki varlıkların en şerefli oluyor. Bu konuda çok şey söyleyebiliriz ama biz, kısaca şu hükme vardık: İnsan içinde bulunan ve ondaki çokluğu birleştiren bir şeyle şerefli oldu. İnsanın içinde bulunan o şey, ortak duyu diye isimlendirilen kuvvete yükseliş esnasında insanın bütün kısımları için tek bir hüküm oldu. Bu tek hakim insanın içinde bulunan cüzler arasında yalancı olanları iptal eder, doğru onları da sabit kılar. İnsanda bulunan kısımları ve güçleri ondaki birliğin doğruluğu ve şerefinden olan tek bir şey birleştirdiğinden dolayı bu durum, insanın bütün kısımları ve güçleri için geçerlidir. Çokluklar insanda birleştikleri zaman, o çokluklar tek bir şey olur. Diğer canlılarda olmayan sadece insana ait olan bu büyük fazilet olmasaydı insan o canlıların en düşüğü ve en rezili olurdu. Hatta bütün kâinattan daha düşük olurdu. Ancak insan bu özel mertebededir. Gerçekten şereflidir ve büyüktür. Özellikle ona bahşedilmiş olan bu yüce kuvvet sayesinde insan en büyük saadete, dünya ve ahirette de hayra ulaşır.

*Geleneksel adalete* gelince o, özel ve genel olmak üzere ikiye ayrılır. Genel adalet altınla alışveriş yapılması gibi bütün insanların üzerinde anlaştıkları ve üzerinde bütün dünyanın ittifak ettiği adalettir. Çünkü altın bütün meslek ve işler için değerlidir ve bütün madenlere bedel olarak kullanılabilir.

İnsanlık farklı olmasına rağmen rastlantısal olarak değil uzun bir tefekkür ve araştırma sonucu, altının bu dünyadaki varlıkların en kalıcısı, taşınması bakımından en hafifi, nefis üzerinde en tesirli, en göz alıcı, en değerli ve bozulmadan en uzak olan şey olduğu kanaatine varmıştır. Doğrusu kim bir şey değiştirmek ister ve onun karşılığında altın alırsa isabet etmiş olur. Çünkü onunla dilediğini dilediği zaman bulur. Altın dışındaki varlıkları, var oldukları sürece etkileyen fesat türlerinin altını etkilemediğinden de emindir. Eğer birisi altını kendisi ve ardından gelenler için biriktirirse bilir ki su, hava, ateş ve toprak onu değiştirmez. Altının ardından, onun onda bir değerinde olan gümüş gelir. Çünkü gümüş de altın için zikredilen üstünlüklere sahiptir.

Geleneksel adaletin diğer kısmı olan *özel adalet*e gelince o, tek bir milletin tek bir şehrin üzerinde anlaştığı ve en küçük sayıya, tek bir eve ve iki kişi arasındaki anlaşmaya kadar inebilen adalettir. İnsanlar üzerinde anlaştıkları bu şeyin bağlayıcı olduğunu ve bu şeyin onlara eşit haklar verdiğini kabul ederler ve bu şeyden ayrılmazlar. Araştırıldığında bu konuda pek çok örnek bulunabilir. Adetleri ve özel anlaşmaları tek bir kişi kontrol edemediğinden özel adalet yaygın değildir (anlaşılan bölge için geçerlidir). Sünen kitaplarında bu manada pek çok örnek bulunur ve bu örnekler inkar edilemeyecek kadar yaygındır. Sünetin sahibi, şeraitin açıklayıcısı kanun koyarken o zamanki şartları, yönetenin karakterini ve toplumda mevcut olan uygulamaları dikkate aldığından dolayı bu kurallar, sonsuza kadar olduğu gibi kalmaz. Şartların, durum ve adetlerin değişmesiyle değişir. O kanunların her biri kendi zamanında adil iken, yine kendi zamanlarında bu kuralların terk edilmeleri adaletsizlik ve zulümdür.

Sadece insanlarda bulunan ve insanı onurlandıran *ihtiyari adalet*e gelince o, nefsin güçlerinin birbirine denk oluncaya kadar birbirleriyle uyum içinde olmasıdır. Ruhun bu uyuma olan ilgisi bedenın sağlığa olan ilgisi gibidir. Orta bir mizaçta güçler dengelendiği zaman çatışma olmaz. Ruhun bedenden daha faziletli ve şerefli olması sayesinde (bedende de) fazilet ve şeref meydana gelir. Ruh sağlıklı olursa bedende sağlıklı olur.

*İlahi adalet*e gelince, o metafiziksel ve sonsuz nesnelere bulunur. İlahi adalet ile ezeli ve ebedi olan doğal adalet arasındaki fark ise şudur: İlahi adalet maddi olmayan şeyde bulunurken, doğal adalet sadece maddede bulunur. Pisagor'u takip edenler bu anlamı sayılarla açıkladılar. Çünkü sayı sayılandan soyutlandığında, onun zatında değişmesi mümkün olmayan zorunlu nitelikler ve bir düzen gerçekleşir. Bu örnek, bu konuda bir şeye varmak isteyenler için en güzel destektir. Kişi sayıların bir özelliğinde zamanla bir takım değişikliklerin ol(ma)dığından şüphe etmez. Ta ki çift sayıların özelliklerinin değişebileceğini ve gelecek zamanda şu an ki durumundan değişik bir hal alacağını ve geçmişte şimdi olduğundan farklı olduğunu zannetsin. Ama kişi sayıların eskiden bugün olduğundan farklı olduğunu söyleyemez. Aritmetikte de bu manada pek çok şey açıkça bulunur. Geometride olduğu gibi, cisimlerden soyutlanmış olan miktarların özelliklerinde de bu şeyler vardır. Aritmetik ve geometride uzman olan kişilerin maddeden türetilmeyen ve maddeden soyutlanmış olan hususlara da vakıf olması mümkündür. Bu konuda bu kadar konuşmak yeterlidir. Ve bu konuda derinleşmek ve görüş sahibi olmak için kâfidir. Allah'ın yardımıyla risaleyi tamamladık. Övgü âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur. Salât ve selam peygamberimiz, Hz. Muhammed'e, onun aile fertlerine ve bütün arkadaşlarına olsun. Allah ne güzel yardımcıdır! Bize Allah yeter.