

# El-Fârâbî'ye

## atfedilen

### Yeni-Eflatuncu

### bir eser: *Risâle*

### *fi'l-İlmi'l-İlâhî*

Fehrullah TERKAN

#### I. Giriş

İslam felsefesinin gelişim tarihinde, antikitede rağbet görmüş olan Yeni-Eflatuncu felsefenin paradigmatic bir etki icra ettiğini tekrar etmek yerinde olacaktır. Bu etki, önde gelen Müslüman filozofların felsefi sistemlerinin, Aristo metafiziğinden

yer yer kopuş arzemesinden bazen tamamen terkine kadar geniş bir yelpazede tezahür etmiştir. Yeni-Eflatuncu metafiziğin İslam felsefesinde bıraktığı etkinin en mühim kaynağı, başka mümkün nedenlerin yanında, Aristoteles'e atfedilen, fakat gerçekte Plotinus'in (Eflütin) *Enneadlar* kitabının bir özeti ve şerhi olduğu ortaya çıkan *Teoloji* (*Utbûlüjyâ=Usûlücyâ*) isimli bir eserdir. Bu eserin bir Arapça (kısa versiyon), bir de bazı araştırmacıların, bu versiyondan alınarak yapıldığına inandıkları Latince (uzun versiyon) olmak üzere iki elyazması bulunmaktadır. Kısa versiyonun başlığında, el-Kindî'nin bu eserin editörü olduğu belirtilmekte ve eseri *Enneadlar*'dan özetleyerek tercüme eden kişi olarak da bir Hıristiyan olan 'Abdu'l-Mesîh el-Hımsî'nin ismi yer almaktadır.<sup>1</sup>

İslam felsefe geleneğinde *Aristo'nun Teoloji*'si, el-Fârâbî'nin, Aristoteles ve Plato'nun metafiziklerini telif etme amacı güderek yazdığı *el-Cem' Beyn Re'ye'yi'l-Hakîmeyn* adlı eseri söz konusu edildiğinde bilhassa önemlidir. Bir asırdan fazla bir süredir, özellikle Kraus'un, bu makalenin konusu olan "İlahi İlim Risalesi"ni keşfinden sonra yaptığı, "bu risale, *Enneadlar*'ın Doğu'ya geçişini ve Arap dünyasındaki Plotinusçu akımın tarihini yeniden incelemeye davet etmektedir" şeklindeki çağrısından sonra, Batıda Aristoteles'in *Teoloji*'si üzerine yapılan çalışmalar, bu ve benzeri eserlerin mahiyeti ve tahlili açısından

<sup>1</sup> Kaynaklar için bir sonraki dipnota bakınız.

önemli mesafeler katetti.<sup>2</sup> Aristoteles'e atfedilen *Teoloji*, hakkında daha çok araştırma gerektiren bir konudur; ancak ülkemizde bu eser de dahil olmak üzere İslam felsefesinin bu döneme ait tarihi, hâlâ İslam felsefesi tarihçilerinin ilgisini beklemektedir. Ancak sözkonusu mesele bu makalenin sınırlarını aşacağı için, biz burada *Teoloji* ile aynı formata sahip olup aslında onun bir parçası olma ihtimali olan, ancak *Teoloji*'de bulunmayan, ne amaçla yazıldığı konusunda henüz son sözün söylenmediği bir risale hakkında yapılan araştırmaların vardıkları sonuçlardan bahsedip risalenin tercümesini sunacağız.

### I.a. *Risale fî'l-İlmi'l-İlâhî* <sup>3</sup>

İslam Yeni-Eflatunculuğu üzerine çalışan araştırmacıların çok ilgisi- ni çeken bu eser, oryantalist Paul Kraus tarafından Kahire Teymuriy-

2 Son dönem çalışmalardan sadece birkaçı: A. Bedevî, *Aristoteles apud Arabes*, Kahire 1947; F. Rosenthal, "Aş-Şayh al-Yünânî and the Arabic Plotinus Source," *Orientalia*, 21 (1952), ss. 461-492; 22 (1953), ss. 370-400; 24 (1955), ss. 42-66; S. Pines, "La longue recension de la Théologie d'Aristote dans ses rapport avec la Doctrine ismaélienne," *Revue des Etudes Islamique*, 22 (1954), ss. 7-20; Bedevî, *Plotinus apud Arabes*, Kahire 1955; P. Henry ve H. Schwyzer (ed.), *Plotini Opera*, Paris-Bruxelles 1959; J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt (ed.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts* (London, 1986); bu son eser içinde yer alan ve oldukça uzun ve teferuatlı bir tahlil sunan F.W. Zimmermann'ın "The Origins of the so-called Theology of Aristotle" (s. 110-240) isimli makalesi; yine aynı eserde P.B. Fenton, "The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle," ss. 241-264; "Indices porphyriens dans la Théologie d'Aristote," *Le Néoplatonisme* (Paris, 1971) içinde, ss. 293-302; P. Adamson, *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, London 2002. Ayrıca bkz. Burhan Köroğlu, *Yeni-Eflatunculuk ve İslam Felsefesine Etkisi* (basılmamış doktora tezi) Marmara Üniversitesi, 2001.

3 Risale'nin adının ne anlattığı konusu muğlak gözüküyor: İlahi İlim, Tanrı Bilimi=Teoloji. Zimmermann'a göre, *Theology*'de (ve ayrıca bu risalede) kullanılan *rububiyye* kelimesi, daha önce Grekçe *theologia* karşılığı olarak kullanılıyordu; fakat daha sonra *el-ilmu'l-ilâhî* ifadesi, o kelimenin yerine felsefi teoloji ve metafizik için kullanılan bir terim haline geldi. Ona göre, bu başlık el-Fârâbî'nin ölümünden sonra yanlışlıkla verilmiş olmalıdır. Eğer bu risaleye kaynaklık eden elyazmasının baş tarafından birkaç satır düşmemiş olsaydı, başlık, *Enneadlar*'daki ilgili pasajla uygun olarak "Akıl, Formlar ve Varlık" olacaktı. Zimmermann'ın argümanları için bkz. "Origins," ss. 214-6. Eğer onun argümanları doğruysa, o zaman risalenin başlığındaki *el-ilmu'l-ilâhî* ifadesi, ilk bakışta zihnin çağrıştırdığı "Allah'ın ilmi" anlamından ziyade, "ilahi olan hakkında bilgi" anlamında ilahiyat veya teoloji demek olacaktır. Buna karşın, risale boyunca, başlıkta mezkur ifadeyi ilahi ilim olarak anlamamıza dayanak teşkil edecek şekilde 'Bir'in nasıl bildiği veya bilmediği hususunda çok sayıda ifade bulunmaktadır.

ye'de Mısır Kütüphanesi Ahmed Teymur Paşa koleksiyonunda keşfedildi. Bulunan elyazmasında, *Risâle fî'l-İlmi'l-İlâhî* şeklinde kısa bir başlık taşıyan ve “faziletli, bilge, zahid üstad” (*el-şeyb el-fâdul el-âlim el-zâhid*) Ebû Nasr el-Fârâbî'ye atfedilen kısa bir risale vardı.<sup>4</sup> Anlatığına göre, Kraus ilk okuyuşta risalenin el-Fârâbî'ye atfedilmesini şüpheyle karşılamıştı. Ancak bu, risalede sunulan düşüncelerin el-Fârâbî'ye ait olamayacağından değildi, çünkü el-Fârâbî'nin kesinlikle otantik olan bazı eserlerinde, mesela *el-Medînetu'l-Fâdile*'de, Bir ve kesret problemi, varlıkların sudûru ve Yeni-Eflatuncu hipostazlar, risalenin genel içeriğinden fazla uzak olamayan bir tarzda ele alınmıştır. Kraus şüphesini şöyle ifade eder: “El-Fârâbî'nin tarzı daha kısa ve öz, süslemesi ve tekrarı olmayan bir tarzdır ve bu risalenin maruz kaldığı muğlaklığa sahip değildir. Bu risalede ayrıca, el-Fârâbî'de bulmak için beyhude aranacak çok sayıda teknik terim vardır, [yani] garip bir şekilde Aristoteles'in *Teoloji*'sinin kullandığı kelimeleri hatırlatan terimler.”<sup>5</sup> Yakından inceleyince Kraus, el-Fârâbî'ye atfedilen bu risalenin Plotinus'un 5. *Ennead*'ının, ona az çok sadık kalınarak çıkarılmış bir özetinin şerhinden başka bir şey olmadığını fark etmişti. *Enneadlar*'ın metni ile karşılaştırıldığında, “İlahi İlim Risalesi”nde kaynağa az çok sadık kalınarak yapılan tercümenin yanı sıra, Grekçe metnin kısa özetiyle sınırlı pasajların, sadece şarih tarafından yapıldığı ortaya çıkan açıklayıcı izahlar, keyfi yorumlar ve eklemelerin bulunduğu<sup>6</sup> konusunda Kraus'a hak verilecektir.

Ortaya çıkan bir başka ilginç durum, *İlahi İlim Risalesi*'ndeki Plotinus'a ait fragmanların hiç birinin *Aristo Teoloji*'sinde bulunmamasıydı.<sup>7</sup> Ancak, *Risale*'deki detayların, yani hem üslup özelliklerinin hem de her iki eserde kullanılan terminolojinin aynılığının, *Teoloji* ile uyum içinde olduğu kanaatine varan Kraus, risaledeki Plotinusçu özetlerin müterciminin, *Teoloji*'ninkiyle aynı olduğu sonucuna ulaştı: ‘Abd al-Mesîh b. Nâ'ima el-Hımsî. El-Hımsî, el-Kindî'nin çağdaşıydı ve risalenin yazarı olduğu iddia edilen el-Fârâbî'den yaklaşık bir asr önce yaşamıştı.<sup>8</sup>

4 Paul Kraus, “Plotin chez les Arabes: Remarques sur un Nouveau Fra.g.m.ent de la Paraphrase Arabe des *Ennéades*,” *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 23 (1941), s. 279.

5 Kraus, a.g.m., s. 280.

6 Kraus, a.g.m., s. 289.

7 Georges Anawati, “Le Néoplatonisme dans la Pensée Musulmane: État Actuel des Recherches,” (*Études de Philosophie Musulmane*, Paris, 1974 içinde), s. 157.

8 Aynı yer.

Her halukârda, *Teoloji* ve *İlahi İlim Risalesi*'nin metinlerinin, *Enneadlar*'ın metinlerinin ya doğrudan veya yorum katılarak yapılan tercümelemleri olduklarında şüphe yoktur. Ancak, bu noktadan sonra bizce önemli olan husus, Kraus'un yönelttiği ve müstakil bir araştırmayı gerektiren şu sorudur: "Hangi nedenden ötürü, *Teoloji* Aristoteles'e ve bu risale el-Fârâbî'ye atfedildi?"<sup>9</sup> Makalenin amacı ve sınırları dışında olduğu için burada bu meseleyi ele almayacak ve araştırmacıların sadece birkaç yorumunu ve risalenin tercümesini vermekle yetineceğiz.

Kraus'a göre, *Teoloji*'de olduğu gibi *Risale*'de de öne çıkan teolojik ve hatta Hıristiyan eğilimler bulunmaktadır ve Hıristiyan şarih kendi inancıyla çeliştiği zaman, asıl anlamı kasden değiştirmiştir.<sup>10</sup> Örneğin, Nôus'un yaratıcı veya yarı-tanrı olduğu düşüncesi ve pagan veya pan-teist bir ton taşıyan veya böyle bir yoruma elverişli olan pasajlar elimine edilmiştir. Daha belirgin olarak, "İlklerin İlki," "Hayatların Hayatı," "İyilerin İyisi," vb. gibi en-yücelik bildiren ilave ifadeler, Bir'in aşkınlığını ve ifade edilemez karakterinin altını çizmek için kullanılmıştır. Bu ve benzeri sıfatlar, metinde görüleceği gibi, *Risale*'nin yazarı tarafından Tanrı'ya atfedilmektedir. Kraus, bu sıfatlarda Plotinusçu düşünceye oldukça yabancı bir din anlayışı ve Aristocu bir ilhamın etkisini görmektedir. *Teoloji* için geçerli olmak üzere, bunlar, *Teoloji*'nin, Aristo'nun bir eseriymiş gibi kabul göreceği iddiasına destek sunmuş olacaktır. Bu türden rötuşlamaların, Plotinusçu fikirleri ve monoteist dogmayı birbirine yakınlaştırmak için kullanıldığı kanısında olan Kraus, bunun, *Enneadlar*'ın şerhinin Müslüman düşüncede rağbet bulmasının ana sebeplerinden birisi olduğunu düşünmektedir.

Zimmermann, risalede Hıristiyan eğilimlerin bulunduğunu kabul etmesine rağmen, bu yöndeki yorum ve değişikliklerin, el-Hımsî tarafından bizatihi Hıristiyanlık adına yapılmadığını, sadece Müslüman okuyucuların risalede Plotinus'u okurken rahat olmalarını sağlamak amacıyla yapıldığını ve Kraus'un dikkat çektiği Hıristiyan eğilimleri bu gözle okumak gerektiğini ifade etmektedir.<sup>11</sup> Mesela, el-Hımsî risalede Plotinusçu *hypostasis*'leri Arapça'ya aktarırken (bkz. aşağıda *Risale*, 47. cümle), bu kelimeyi *şahs* kelimesiyle karşılamıştır. Zimmermann'a

9 Kraus, a.g.m., s. 294. Zimmermann, *Kitâb fî'l-İlmi'l-İlâhî* isimli bir eserin 1234 yılında İbn el-Kıftî tarafından ve *Kalâm fî'l-İlmi'l-İlâhî* isimli bir eserin de 1268 yılında İbn Ebî Usaybi'a tarafından el-Fârâbî'ye atfedildiği ve bu risalenin 1478 ve 1529 tarihli ve birbiriyle yakından ilişkili iki elyazması bulunduğuna işaret etmektedir; bkz. a.g.m., s. 214.

10 Kraus, a.g.m., s. 292-293.

11 Zimmermann, "Origins", s. 142.

göre, el-Hımsî, kasıtlı olarak Grek Hıristiyanların Teslis'teki 'kişi'leri tanımlamak için kullandıkları *hypostasis* kelimesinin Hıristiyan Araplar tarafından kullanılan karşılığı olan *'uqnûm* kelimesini kullanmaktan kaçınmış ve *şahs* kelimesini tercih etmiştir. Bu kelime, Kraus'un ima ettiği gibi, onun Hıristiyanlığına işaret etse de el-Hımsî'nin buradaki amacı, Plotinus'u bir Hıristiyan gibi göstermemektir.<sup>12</sup>

Konuyu Kraus'un hala karşımızda duran ve müstakil bir araştırmayı gerektiren sorusuyla noktalayalım: Bu risale neden el-Fârâbî'ye atfedildi?

### I.b. Metin ve Çeviri Hakkında

Kraus, bu risalenin tahkikini yaparken, metni, cümle veya paragraf şeklinde olmak üzere numaralandırarak 239 parçaya böldü. Risalenin metni, tercümede verilen karşılaştırmalarda görüleceği üzere,<sup>13</sup> *Enneadlar* metnindeki sırayı takip etmemektedir.<sup>14</sup> Arapça metnin paragrafları arasında anlamsal ve konusal boşluklar bulunmaktadır ki bunlar dipnotlarda belirtilmiştir.

Kendi yaptığı çalışmasında Kraus'un söz konusu risaleyi keşfedişini ve metin hakkındaki analizini anlatan Anawati, risalenin çok fazla yazım yanlışları içeren tam metnini ve hem de kısmî Fransızca çevirisini yayınladı.<sup>15</sup> Metin ayrıca A. Bedevî tarafından tahkik edilmiştir.<sup>16</sup> Bedevî tahkikinde Kraus'un numaralandırma sistemini kullanmamıştır ve bazı kelimelerin okunması noktasında Kraus'dan ve Anawati'den ayrılmaktadır.<sup>17</sup>

Bu risalenin tercümesinde, Bedevî'nin tahkik ettiği Arapça metni ve onun paragraflandırma sistemini esas aldım; ancak dipnotlarda belirttiğim üzere bazı yerlerde Kraus ve Anawati'nin okuyuşunu tercih ettim. Ayrıca, Bedevî'nin metninde cümleler numaralandırılmamış olduğu için, burada metnin takibi ve *Enneadlar*'ın pasajlarıyla karşılaştırılması kolay olsun diye Anawati'nin makalesinde görülen numara-

12 Zimmermann, aynı yer.

13 Karşılaştırma tablosu için, bkz. Kraus, a.g.m., s. 281.

14 Zimmermann'ın bunun muhtemel nedeni hakkındaki açıklaması için bkz. "Origins," s. 214-215.

15 Anawati, a.g.m., s. 182-221.

16 A. Bedevî, *Aflûtin 'inde'l-'Arab (Plotin apud Arabes)*, Kuveyt 1977, s. 167-183.

17 Kraus'un ve Bedevî'nin tahkikleri arasındaki okuyuş farklılıkları, Anawati'nin mezkur eserinde bir tablo olarak sunulmuştur, a.g.m., s. 202-203.

landırma sistemini olduğu şekliyle muhafaza ettim. Tercüme sırasında, Geoffrey Lewis'in yaptığı İngilizce tercüme<sup>18</sup> ve Anawati'nin kısmen yaptığı Fransızca tercüme<sup>19</sup>yi mukayeseli bir şekilde takip ettim.

Arapça'dan yaptığım tercümenin sonunda verilen küçük puntolu pasajlar, Plotinus'un *Enneadlar* isimli eserinden tercüme edilerek alınmıştır. Pasajların önünde belirttiğim bütün referans bilgileri, Arapça metinde numaralandırılmış satırlara *Enneads* metinlerinde karşılık gelen pasajları belirtmek içindir. *Enneads*'dan yapılan iktibasların en başında köşeli parantez içinde verilen numaralar, Kraus'un Arapça metnindeki numaralandırılmış satır veya pasajları belirtmektedir. Bunu takip eden referans bilgilerinin tamamı, Stephen MacKenna'nın *Plotinus: the Enneads*<sup>19</sup> adlı eserine işaret etmektedir. Bu türde bir referans örneği ve nasıl okunması gerektiği şu şekildedir:

*Referans:* [1] E5.9.3, s.435 (20-23)

*Okunuşu:* Arapça metindeki [1] numaralı cümle, 5. Ennead, 9. Risale, 3. Bölüm; sayfa 435, (satır: 20-23).

Tercüme içinde satır altlarına yanaşık köşeli parantez içindeki sayfa numaraları (örneğin, [188]), Bedevî'nin, *Eflûtin 'inde'l-Arab* isimli eserinin sayfalarına işaret etmektedir. Ayrıca, metinde <abc> şeklinde verilen eklemeler Arapça metnin editörü tarafından yapılmıştır. Metin içinde köşeli parantez içinde verilen yorumsal ifadeler [abc] bana aittir.

## II. Arapça Metnin Tercümesi

[177]

### İLÂHÎ İLİM HAKKINDA RİSALE

Şeyh, fazıl, alim, zahid Ebû Nasr El-Fârâbî

O, (Allah ona rahmet etsin), şöyle dedi:

<sup>1</sup>Aklı, ve kıyasın<sup>20</sup> delalet ettiği İlk İlke'yi (*el-mebde' el-ervel*), ki o

18 "Epistola de Scientia Divina," *Plotini Opera, II, Plotiniana Arabica* (ed. P. Henry ve H.-R. Schwyzer) içinde, s. 298-361 ve s. 410-427. İngilizce tercüme, *Enneadlar*'daki sıralama dikkate alınarak Grekçe metinle birlikte verilmiştir. Ayrıca, numaralandırma sistemi bazı yerlerde Kraus'tan ayrılmaktadır.

19 (3rd ed.) London: Faber and Faber Ltd., [1962], repr. 1966.

20 Aklı delil.

gerçek rubûbiyettir,<sup>21</sup> araştırmamız uygun olur. Ancak bunu yapmadan önce başka bir yol takip etmek istiyoruz.<sup>2</sup>Ve diyoruz ki: bütün formları (suretleri) mürekkebe olarak görüyoruz; ne sanatsal ne de tabii hiçbir formu tekil (*müfred*) [ve] basit olarak görmüyoruz.<sup>3</sup>Sanatsal formlar, [örneğin] bronzda, ahşap/tahtada veya taşta sabit olur;; sanatkârın onu bazı maddelerde şekillendirmesinden önce sanatsal bir formun var olması mümkün değildir.<sup>4</sup>Dolayısıyla sanatkâr, bronzda insan formunu, ahşapta yatak formunu<sup>22</sup> tasvir eder. Onun bu formlardan hiçbirini, madde olmaksızın bizatihi kaim olarak tasvir etmesi mümkün değildir.<sup>5</sup>Tabiat da aynı şekilde [178] formları bazı maddelerde yapar ve hiçbir formu, madde olmaksızın bizatihi kaim olarak ortaya koyamaz; ancak o, formları çeşitli şeylerden mürekkep olarak yapar ve sonra onları kendilerini oluşturan şeylere ayırıştırır.<sup>6</sup>Örneğin, insan formu; cisim ve ruhtan mürekkeptir; ve [başka] bir örnek cismin formudur; zira cisim, dört [ana] unsurdan oluşur ve ayırıştırıldığı zaman o dört maddeye geri döner.

<sup>7</sup>Özetle şunu söylüyoruz: Gördüğün her şey bir madde ve bir formdan mürekkebtir. Madde, [dört] unsur türündendir ve form ise madde üzerinde [bir şeyden] mürekkebdir.<sup>8</sup>Sonra şunu da araştırırız: ruh (*nefs*) basit midir yoksa madde ve formdan mı mürekkebtir? Madde (heyûlâ), [o ana] unsurdur; ve form, onların içinde yer alan akıldır.<sup>9</sup>Bu bağlamı şöyle söyleyerek devam ettirebiliriz: bütün her şey, heyûlâ ve formdan terki edilmıştır ve yapılmış. Ancak şunu söylemek gerekir ki burada formları yapan bir fail ve formları taşıyan bir *hâmil* (taşıyıcı)<sup>23</sup> vardır.<sup>10</sup>Dolayısıyla, *hâmil*, formlardan birini kabul ettiği zaman (aldığı zaman) [örneğin] ateş olur ve başka bir form aldığı anda su olur; başka bir formla hava olur ve bir diğeriyle toprak olur.<sup>11</sup>Ama bu formlar heyûlâdan değil de başka bir şeyden gelir, zira heyûlâ yalnızca alıcıdır ve form, heyûlâya başka bir şeyden gelir.<sup>12</sup>Dolayısıyla akıl, ruh için bir form olur ve onu [ruhu] değişik form-

21 Kraus' göre: " Akıl, ve kıyasın, < ... > ve gerçek rububiyet olduğuna delalet ettiği İlk İlke'yi ...". Ayrıca, Kraus'a göre, (ve Anawati'nin uygun gördüğü, a.g.m., s. 182) ve metinde bir kopukluk olduğu izlenimi veren bu boşlukta < ... >, Grekçe orijinaldeki 'Hakîkî varlık olduğuna' (*ennehu el-enniyyetu'l-hakk*) ifadesinin yer aldığını düşünmektedir. Bedevî bu tür eklemelerin ancak risalenin müterciminin, *Enneadlar*'dan harfiyyen tercüme yaptığı varsayımına dayandığı için zorunlu olmadığını söylemektedir, a.g.m., s. 177, dn. 1, 4. Metinler mukayese edilince görülecektir ki harfiyyen tercümenin yanı sıra yorumsal ifadeler oldukça çoktur.

22 Kraus: + "ve taşta bir evin formunu".

23 Mahal, *substrate*.

larda biçimlendiren şey odur; tıpkı ruhun, bedenleri farklı formlarda biçimlendirdiği gibi. Bu şekilde Allah akla bütün formların kuvvesini (potansiyelliğini) yerleştirmiştir. <sup>13</sup>Aklın ruhta biçimlendirdiği formlar, hakikî formdur. [Fakat] ruhun, bedende biçimlendirdiği formlar, imgeler ve temsiller (*emsâl*) gibidir. <sup>14</sup>Ruh, akıldan başka bir şeydir ve akıl ondan üstündür. Üstün olan şey daha aşağıda olan şeyden evladır ve ondan önce gelir. <sup>15</sup>Bazılarının, ‘ruh, kemale erdiği zaman akılı doğurur’ şeklindeki düşünceleri doğru değildir. Bunun doğru olmamasının delili şudur: kuvve, ancak bilfiil olarak o kuvve gibi [olan] bir illet sayesinde fiili alana çıkar. <sup>16</sup>Bu sebeple, eğer bir şey başka bir şeyde bilkuvve olarak bulunursa, <sup>17</sup>duyusal şeylerin ilklerinin/prensiplerinin (*evâ’il*) ruhta bulunması mümkün değildir. Zira ondan ortaya çıkan şeyler, öncelikle onda bilkuvve olarak bulunur ve bu sebeple fiili alana çıkar. <sup>18</sup>Akıl, bütün her şeydir ve her şey ondadır. Ancak o şeylerin akılda bulunması, sanki akıl onların mahalli (*mevdû’*) imiş gibi değildir; fakat o şeylerin faili gibidir ve onlar içerisinde bir illet gibidir. Bütün şeyler o akılda bir aradadır –bunun illeti odur– fakat onlar birbirlerinden farklıdır. <sup>19</sup>Nasıl ki tek bir ruhta birçok ilim bulunur ve bu ilimler birbirine karışmaz, bilakis her ilim kendi filini yapar ve biri diğerinin işini yapmazsa [169] <sup>20</sup>aynı şekilde akıl da şeylerin hepsidir ve bu niteliğe sahip olmaya ruhtan daha layıktır. Ancak şeylerin tümü —yani bütün şeyler— onda ise de, onda beraber değildirlir. <sup>21</sup>Çünkü her akıl, bir diğer [akılın] kuvvesinden farklı olan özel bir kuvveye sahiptir ve sadece tek bir şey ihata eder. Ancak, küllî akıl bütün kuvveleri ve bütün şeyleri ihata eder, tıpkı cinsin<sup>24</sup> formu, küllînin cüz’îyi ihata etmesi gibi. <sup>22</sup>Duyusal ilimlere gelince, bunlar nefsi-natika (akleden ruh)’dadır; nefsi-natika duyusal formları bilir ve bu duyusal formlar, kendilerini taşıyan<sup>25</sup> şeylerden sonra gelirler ve onlar hakikî formların imgeleridir.<sup>26</sup> <sup>23</sup>Aklî ilimlere gelince, bunlar hakikî ilimlerdir ve bunlar nefsi-natika’ya ancak akıldan gelir ve duyusal hiçbir şeyi içermezler; onların [aklî ilimlerin] içerdiği her şey, onların ilim olması hasebiyledir. <sup>24</sup>Akledilen şey (*ma’kûl*) ve akleden (*âkul*), onlarda içsel olarak bulunur <<sup>27</sup>> ve o [akıl], ilk şeylerdir; çünkü onlar da-

- 24 Bedevî’nin “el-hiss” ifadesi yerine Anawati’deki “el-cins” okuyuşunu tercih ederek.
- 25 Bedevî’nin “*el-hâsile*” ifadesi yerine Anawati’deki “*el-hâmile*” okuyuşunu tercih ederek.
- 26 Bedevî’deki “*ve fî esnâm el-suvar el-hakkıyye*” yerine Anawati’deki “*ve biye esnâm el-suvar el-hakkıyye*” ifadesini tercih ederek.
- 27 Kraus: “çünkü akıl onların içindedir,” –ek.



ima onunla<sup>28</sup> birliktedir. <sup>25</sup>O, bilfiil akıldır, şeyleri araştırmaz; çünkü şeylerin hepsi ondadır ve onlar onda müstefâd (kazanılmış) olarak bulunmazlar. <sup>26</sup>Ve [bu akıl] şeyleri ne tefekkür eder ve ne de onların bilgisine ulaşmak için aranıp durur; çünkü araştırma, tefekkür ve aranıp durma (*cevelân*) ancak nefs-i natîka'da bulunan emarelerdir. Halbuki İlk Akıl, bizatihi kaimdir ve O, şeylerin tümüdür.

<sup>27</sup>Şeylerin, ilk akıl için bir düşünce (malzemesi) olduğunu söyleyen kimse hata etmiştir, doğru bir şey söylememiştir. Çünkü bu düşünceden önce, hakkında düşünülen bir şey<sup>29</sup> gereklidir ki akıl, hakkında düşünceye bir şey bulsun. Aksi takdirde bir düşünenin, bir şey hakkında düşünmesi, eğer o şey henüz var olmamışsa, nasıl mümkün olabilir?

<sup>28</sup>[Şunu] bilmek istiyoruz: *o alemde*<sup>30</sup> bulunan formların sayısı *bu alemdeki* formların sayısı kadar mıdır yoksa buradakilerden fazla mıdır? <sup>29</sup>Fakat bu konuyu özetlemeden önce, sanatsal formları araştırmak istiyoruz: Acaba onların hepsi mi *orada* yoksa sadece bir kısmı mı *orada*? <sup>30</sup>Yani kötülük (şer), *orada* değildir, çünkü kötülük, ancak bir noksanlık, yokluk ve zayıflık [sebebiyle] olur. O, heyûlânın emarelerinden birisidir; ve bir hata ona dahil olduğu zaman, kötülük işte bundan çıkar. <sup>31</sup>Bu alemde gördüğümüz duyusal formlar, uyumlu ve dengeli (oranlı) hareketler, bunların hepsi kesinlikle *orada* değildir, insanın sıfatları hariç,<sup>31</sup> yani hayat ve akıl gibi. <sup>32</sup>Ve eğer<sup>32</sup> insanda, canlı bir [şeyin] (*hayy*) hallerinden bir hal varsa, insan o hal içinde ilintiseldir (*'aradî*). <sup>33</sup>Fakat canlı olan bir şeyin uyumlu/orantılı (*i'tidâl*) oluşu yönüyle var olan hal, *orada* mevcuttur –yani aklî alemde; zira dengeli/orantılı olmak ancak aklî kuvveden gelen bir kuvvedir. <sup>34</sup>İşte bu illetten dolayı [170] müzik sanatı, o alemdeki şeylerin bir misali

28 “*li-ennehû ma‘abâ dâ‘imen*” ifadesindeki zamirlerin delaletleri açık değildir. Muhtemelen “*ma‘abâ*” ifadesi “*ma‘abu*” şeklinde okunarak bu zamirin akla delalet ettiği söylenebilir.

29 Bedevî’deki “*el-mufekkir*” yerine “*el-mufekker*” tercih ederek.

30 Metinde sürekli olarak *zâlika'l-‘âlem* (o alem) ile yüce aklî alem, *hâza'l-‘âlem* (bu alem) ile bu fiziksel alem kastedilmektedir. Dolayısıyla yine metinde kısaca *hunâke* (orada) ve *hunâ* (burada) ifadeleri sırasıyla yüce alem ve fiziksel aleme işaret etmektedir. *Orada* ve *burada* kelimelerindeki ita-lik vurgusu bana aittir.

31 Bedevî’deki “... leysset hunâke el-bettete: *immâ* sifetu'l-insân ...” yerine Anawati’deki “... leysset hunâke el-bettete *illâ* sifetu'l-insân ...” (*a.g.e.*, s. 185) okuyuşunu tercih ederek.

32 Bedevî’deki “ve *immâ*” yerine Anawati’deki “ve *emmâ*” (*a.g.e.*, s. 185) okuyuşunu tercih ederek.

olur ve müzik bu şeyi, o aklî alemde elde eder, o aklîdir, duyusal değildir. <sup>35</sup>Aynı şekilde, Aritmetik (*'ilmu'l-'aded*) de ancak o [alemden]ki sayının bir misalidir; yalnız, o aklîdir, duyusal değildir. <sup>36</sup>Duyusal [ve] aklî<sup>33</sup> sanatlara gelince —mesela, mimarlık ve marangozluk—bunlar arasından, uyumlu/dengeli ilk [prensip]leri güzel bir nizam ve terki için kullanan sanat, aklî alemde olanın bir<sup>34</sup> misalidir.<sup>35</sup> Çünkü onlar iyi/güzel dengeyi (*i'tidâl*), *oradan* saçılan hikmetlerden [veya, o alemde]<sup>36</sup> idrak eder. <sup>37</sup>Fakat onlardan, duyusal<sup>37</sup> bir [186] unsur (madde) kullanıp onu bu güzel itidal ile karıştıran sanatın *o alemde* bir misali bulunmaz. O zaman, mimari ve marangozluğun hepsi *orada* değildir, sadece iyi itidal (dengelik/orantılık) ve biçimde olanlar hariç. <sup>38</sup>*Oradaki* tıp<sup>38</sup> *bu[radaki]* sıhhaten başkadır ve *oradaki* kuvve *bu[radaki]* kuvveden farklıdır. Zira *oradaki* şeylerin<sup>39</sup> hepsi sükun içindedir<sup>40</sup> ve tek bir hal üzere sabittirler; onlara hiç bir hastalık bulaşmaz ve içinde buldukları durumlara bir zeval gelmez. <sup>39</sup>Geometri sanatına gelince, o aklî olduğu için, kesinlikle *oradadır*. Bu bilgiye burada *oradan* erişilir; zira o, İlk Zat'ın varlığının (*huviyye*) bilgisi hakkındaki ulvî bir hikmettir. <sup>40</sup>Zira O, yüce semavî cisimleri, onların hareketlerini ve boyutlarını (veya birbirlerinden uzaklıklarını) bilir —bu onların edilgen olduklarının ve dolayısıyla [onlar için] bir failin gerekli olduğunu işaretidir.<sup>41</sup>

<sup>41</sup>Ulvî alemdeki formlar, ruh *burada* [olan bir şey] haline getirilemediğinde, duyusal alemde bulunan formlardan daha çoktur; eğer bir kimse onu bu alemde [olan bir şey] kılarsa (*buraya* yerleştirirse), [o za-

33 “el-fi’liyye” (Anawati, a.g.m., s. 185, dn. 36) yerine “el-‘akliyye” (Bedevî) ifadesini tercih ederek.

34 Bedevî’deki “*misâlu’l-mâ’î*” yerine Anawati’daki “*misâlu’l-mâ*” ifadesini tercih ederek.

35 Anawati’nin okuyuşuna göre 36. cümle şöyle de tercüme edilebilir: “Duyusal [ve] aklî sanatlara gelince -mesela, mimarlık ve marangozluk- bunlar arasından, uyumlu/dengeli ilk[prensip]leri ve güzel bir nizam ve terki için kullanan sanat, aklî alemde olanın bir misalidir.” (a.g.m., s. 185).

36 İfade “*el-hikem elletî inbesset*” (Anawati) veya “*el-hukm ellezî inbesset*” (Bedevî) olarak farklı anlamlara gelecek şekilde okunabilir.

37 Bedevî’deki “*busnen*” yerine Anawati’deki “*hıssiyyen*” okuyuşunu tercih ederek.

38 Kraus: “... *es-sıhba*,” –ek.

39 Anawati: “*el-ehyâ*” (canlı varlıklar), a.g.m., s. 186, dn. 38.

40 Hareketten bağımsız ve değişmez.

41 “*allâmeten*” ( ... olduğunu bilerek, Anawati, a.g.m., s. 186) veya “*alâmeten*” ( ... alameti, işareti olarak).

man onlar] eşit <olur>, ne daha çok ne daha az. <sup>42</sup>Dolayısıyla biz bu şeyleri betimlerken şunu da söylüyoruz: şeylerin ilki, aklî alemi ihata eden tabiattır. <sup>43</sup>Ancak biz tikellerin (*eşhâs*)<sup>42</sup> başlangıcının nasıl olduğunu araştırmak [istiyoruz]: aklî ve duyuşal şeyler çok iken, onların ilki tek ve son derece basittir. <sup>44</sup>Bu şeylerin hepsi o tek olandan nasıl meydana geldi ve nasıl oldu da yaratılan şeylerin bir kısmı aklî, bir kısmı duyuşal nitelik kazandı? <sup>45</sup>Aklın, o yüce alemde getirdiği her şey yüce ve faziletlidir;<sup>43</sup> ama aklın hissi olandan getirdiği her şey, kötü ve değersizdir. <sup>46</sup>Aynı şekilde nefis-i natika'nın da saf ve arı akıldan edindiği/kazandığı her şey yüce ve faziletlidir; ve onun histen kazandığı her şey değersiz ve kötüdür.

<sup>47</sup> Bilgi Sahibi Eşhâs<sup>44</sup> [Hipostazlar] ve Onlardan Üstün Olan Hakında <sup>48</sup>Deriz ki: her bilen, kendisi dışındakileri bilip kendi zatını bilmiyorsa, o bilen hakikî bilen<sup>45</sup> değildir.

[171] <sup>49</sup>Mürekkebe olan bir şeyin kendi zatını bilmesi mümkün müdür? Mürekkebe olan bir şeyin kendi zatını bilmesi mümkün değildir. <sup>50</sup>O zaman şüphesiz ki kendi zatını ve başkasını bilen, basit olan şeydir. <sup>51</sup><Ve> duyu, kendisi dışında olan şeyi bilir<se de>, aklın ne olduğunu bilemez. Aynı şekilde, vehim ve fikir kendi dışında olanları bilirler ama aklın ne olduğunu bilemezler. <sup>52</sup>Akla gelince, o, hissi, vehmi ve fikri bilir ve onları doğru bir şekilde niteler; ve aklî şeylere gelince, hiç kimse aklın onları doğru ve sağlam bir şekilde bildiğinden şüphe etmez. <sup>53</sup>Ruhun duyuşal kısmı ancak sadece kendi dışında olanı bilir; ruhun düşünsel kısmı ise vehimden, duyunun ona [vehme] sunduğu şeylerden elde ettiği şeyi bilir ve sonra bu şeyleri seçer: ya onları birleştirir veya ayırır. Ruhun düşünsel kısmı ayrıca aklın ona arz ettiği şeyleri de bilir. <sup>54</sup>Bizdeki duyu,<sup>46</sup> hizmetçi konumunda; bizdeki akıl ise hükümdar konumundadır. <sup>55</sup>Aklın kanunlarını kabul eder ve onun yolunu takip edersek bizim de hükümdar olmamız

42 “*el-eşcâr*” (Bedevî) yerine “*el-eşhâs*” (Anawati, a.g.m., s. 186) tercih edilmiştir.

43 “*fâ'il*” (Bedevî) yerine “*fâdil*” (Anawati, a.g.m., s.186) tercih ederek.

44 Zimmermann'a göre, el-Hımsî burada Hıristiyan Arapların Teslis'in her bir cüzünden bahsederken, *hypostasis* kelimesi karşılığında Süryanice'den alıp kullandıkları *kunûm* veya *uknûm* (çoğ. *akânîm*) kelimesini kullanmaktan özellikle kaçınarak *şahs* kelimesini tercih etmiştir. Amacı, Plotinus'u Hıristiyan gibi göstermemektir (bkz. a.g.m., s. 142).

45 Anawati'de “*fe-zâlike'l-ilm leysê huve 'ilm hakk*” (Bu bilgi hakikî bilgi değildir; s.187)

46 “*El-hıssî*” (Bedevî) yerine “*el-hıss*” (Kraus) tercih edilmiştir.

mümkündür. <sup>56</sup>Duyu, akıldan uzaklığı nedeniyle, onda olan şeylere erişemez. Aynı şekilde, akıl da duyuda olana ancak ruh aracılığıyla ulaşabilir. <sup>57</sup>Düşünceye gelince, o, alemi görür ve kendisine yettiğini, kendisinin nefsin kuvvelerinden biri olduğunu anlar; kendisi dışındaki şeyler hakkında düşünür ve seçtiği şeyleri seçerek ayırt eder; saf hakikat istediği zaman aklın kurallarını kullanır.

<sup>58</sup>Düşüncenin üstünde, ondan daha yüce ve daha ulvî olan başka bir şey vardır ve bu da kendini bilen ve kendi dışındakilerin bilgisine muhtaç olmayan akıldır. <sup>59</sup>Ve diyoruz ki: akılda, gözlemleyen şey ve gözlemlenen şey, bir ve aynıdır. <sup>60</sup>Şayet biri derse ki eğer akıl ve ma'kûlât (akledilirler) aynı şey ise o zaman akleden (*âkıl*) kendi özünü nasıl aklediyor? Biz deriz ki: eğer akıl ve ma'kûl aynı şey ise o zaman fâil ve mef'ûl de aynı şeydir. <sup>61</sup>Ma'kûl, akledenin fiildir; onun bir kuvvesi değildir; çünkü o akleden (*âkıl*), ne akıl eksikliği, ne hayat eksikliği, ne kazanılmış bir hayat için vardır, ne de kendisi dışındaki taş veya cansız bir şey gibi başka bir şey için vardır. Bilakis onun ma'kûlü ilk cevherdir ve ilk cevher de ilk ma'kûldür. <sup>62</sup>Eğer onun ma'kûlü bir fiil ise, ki o ilk akıldır,<sup>47</sup> ve onun akli da şüphesiz erdemlidir ve cevherî akıldır. <sup>63</sup>İşte bu, ilk ma'kûldür. İlk akıl ise bilfiil var olandır, çünkü o bilkuvve değil bilfiil akıldır; dolayısıyla ma'kûlü de bilfiildir.

[172] <sup>64</sup>[Şimdi] sözü <hakikî><sup>48</sup> akla, [yani] ma'kûlâtla bir [ve aynı] şey olduğunu söylediğimiz akla getiriyoruz. O hakikî akıldır ve onun ma'kûlâtı da hakikî ma'kûlâtıdır. O, hakikî varlıktır (*enniyye*) ve onun [meydana getirdiği] varlıklar (*enniyyât*) hakikî varlıklardır; ve bunlar hakikî ilklerdir/prensipeldir. <sup>65</sup>Bunun, kendi zatı dışında olması mümkün değildir. Dolayısıyla, eğer bu imkansız ise, o zaman o şüphesiz kendi zatındadır ve kendi zatıyla birlikte ve o, kendisi akıl olan şeydir. <sup>66</sup>Akletmeyen bir aklın olması mümkün değildir. Dolayısıyla eğer bu mümkün değil ise, onun kendi hakkındaki bilgisi, zorunlu olarak kendisiyle birlikte veya varlığı (*enniyye*) ile birlikte; ve o [bilgi], [daha önce] açıkladığım<sup>49</sup> bir tarzda onun içindedir. <sup>67</sup>Aklın hayatı, [bir şey bilme arzusu ile] çaba sarfedip yorulan türden<sup>50</sup> bir ha-

47 Veya “ilk fiildir” (*el-fî'l el-evvel*), (Anawati, a.g.m., s. 188).

48 Kraus'un eklemesini tercih ediyoruz: “*ilâ el-'akl ellezi huve akl <hakk>*”. Ayrıca bkz. Anawati, a.g.m., s. 188.

49 “*Beyyenehu*” (Bedevî) ifadesi yerine “*beyyentuhu*” (Kraus, Anawati, a.g.m., s. 188) tercih edilmiştir.

50 “*zât teğîbin*” şeklinde yazılan ifade, Kraus'ta ve Anawati'de “*zâtu te'ûbin*” (çaba sarf edip yorulan) şeklindedir ve daha doğru gözükmektedir. Nitekim, cümlenin devamında Bedevî'de aynı kökten gelen “*yet'abû*” kelimesini kullanmaktadır. Bu sebeple Kraus'un okuyuşunu tercih ettim.

yat değildir, özellikle de hariçten gelen her eylemin bir parçası ise.<sup>51</sup> Çünkü o, hiç bir şeyi arzulamaz ve dolayısıyla o şeyi arzularken çaba sarfedip yorulmaz. <sup>68</sup>Eğer birisi derse ki: “Akl, Allah Te‘âlâ’yı bilir ve onu arzular ve dolayısıyla O’nu idrak ederken yorulur; ve hiç kimse iddia edemez ki o [akıl], Allah Te‘âlâ’yı bilirse [aynı zamanda] kendi zatını bilemez; bu gerçekten kabul edilemez bir şeydir, çünkü [o takdirde], o ve bilgisi bir [ve aynı] şey olmaz.” <sup>69</sup>Biz [cevaben] deriz ki: eğer aklın Allah Te‘âlâ’yı bildiğini ve onu arzuladığını mümkün görürsek, o zaman [aklın] O’nu bildiği zaman kendi zatını da bilebilmesini mümkün görürüz. Çünkü aklın, kuvve ve ilimden (sahip olduğu) her şeyi ona, o değerli ve yüce Cevher vermiştir. <sup>70</sup>Bu sebeple, akıl bütün güçlerini ve bilgilerini, İletlerin İleti olan kendi İlet’inden aldığı bildiği zaman, <kendi zatını><sup>52</sup> da bilir; çünkü o [kendisi de], bu İlet’in hediyelerinden (ihsanlarından) biridir —ve hatta Allah Te‘âlâ’nın değerli hediyelerinin bütünüdür. <sup>71</sup>Zira o, ilimdir, güçtür ve cevherdir; ve bütün bunlar onda tek bir şeydir. Zira o akıldır, ancak bu niteliği taşıyor olsa da o, ma‘lûldür (illetlidir). <sup>72</sup>Eğer bu, tavsif ettiğimiz şekilde ise ve aklın Allah Te‘âlâ’yı bilmesini mümkün görürüyorsak, o zaman o [akıl] O’nun güçlerini de bilir. <sup>73</sup> Eğer akıl O’nun güçlerini bilirse, [o zaman] kendi zatını da bilir; çünkü kendisi, O’nun güçlerinden biridir;<sup>53</sup> o, ancak O’ndan aldığı güç sebebiyle güç yetirdiği şeye güç yetirir. <sup>74</sup>Eğer aklın, Allah Te‘âlâ’yı tam bir bilgiyle bilmeye gücü yoksa —çünkü *oradaki* bilgi (*‘ilm*) ile bilinen şey (*ma‘lûm*) birdir— akıl işte bu yönden nakıs olur. <sup>75</sup>Bu yönden onun

51 “*Lâ siyyemâ izâ kâne cuz’en min kull ‘amel min bâric,*” ifadesi Kraus ve Anawati’de “... *izâ kâne mucerreden min kull ‘amel min bâric*” (... dıştan gelen her eylemden soyutlanmış ise) şeklindedir. Anlam olarak ikinci okuyuş daha uygun gözükmektedir. Lewis, Bedevî’deki ifadeyi “*cuz’en min kullin ‘amile min bâric*” diye okuyup “dışardan eylemde bulunan bir bütünün bir parçası ise” diye anlamaktadır, (bkz. Lewis, *Plotini Opera II* içinde, s. 309). Bunların yanısıra, “*min kullî ‘amelin*” ifadesinde ‘*amel*’ kelimesi, elyazmasında ‘*ilm*’ kelimesi yerine yanlış yazılmış olabilir. Bağlam düşünülünce, ‘*ilm*’ (bilgi) kelimesinin cümlede daha iyi bir uyum sağlayacağı, ve “... *mucerreden min kull ‘ilm min bâric*” (... dıştan gelen her bilgiden uzak ise [bu böyledir]) şeklinde okunmasının daha doğru olacağı kanaatindeyim.

52 Kanaatince Kraus’taki “*‘alime eydan <zâtehu> li-ennebu ...* > ifadesi, Bedevî’deki “*‘alime eydan li-ennebu ...*” ifadesinden anlam olarak daha uygun düşmektedir.

53 Kraus (ve Anawati, a.g.m., s. 189) “*vâhid min kuvâbu*” ifadesinde ‘*vâhid*’ kelimesi yerine “*vucide*” okumaktadır, ki “o, O’nun güçlerinden meydana gelir” anlamına gelir.

kendi zatını görmesi (*en yerâ*) ve bilmesi (*en ya'leme*) mümkün olmaz; çünkü görme<sup>54</sup> ve bilgi ancak görülen (*mer'iyi*) ve bilinen şeyden (*ma'lûm*) ibarettir.

<sup>76</sup>Bize göre, sükûn (hareketsizlik) akla layık olduğu kadar başka hiçbir şeye layık değildir; ancak ondaki sükûn akıldan çıkış demek değil, fakat harici şeylerden ârî (*sâkin*) olan bir fiildir. <sup>77</sup>Bunun delili şudur: her fail, fiilini yaptığı anda, yapmadığı diğer şeylerden ârîdir (*sâkin*), özellikle bilkuvve değil bilfiil olan ve fiili ile arasında hiç bir aracı olmayan fail böyledir. <sup>78</sup>Dolayısıyla, eğer o bu niteliğe sahip ise, dışarıya değil, kendi zatına bakarak ve kendi zatını düşünerek (*nazar ilâ zâtihî ve fî zâtihî*) fiilini icra eder ki [o zaman] o, kendi dışındaki şeylerden [173] ârî (*sâkin*) olan bir fail olur.<sup>79</sup> Ruha gelince; onun akla meyleden kısmının fiili içseldir (*min dâhîl*) ve onun duyuya meyyal kısmının fiili ise dışardandır (*min bâric*); çünkü o [ruh], her iki tarafta/uca da benzerlik arzeder.

<sup>80</sup>Şeylerin hepsi ancak aklın ve aklın etkilerinin (*âsâr*) fiilidir. Ve aklın <etkileri>,<sup>55</sup> aklın fiillerine benzer; ancak şurası var ki aklın bazı etkileri, aklın fiiline çok güçlü bir şekilde benzer ve bazıları da ancak zayıf bir tarzda benzer. <sup>81</sup>Böylece aklın fiiline yakın olan eser/etki, ona kuvvetli bir şekilde benzerken ondan uzak olan şey ise ona zayıf bir benzerlik gösterir.

<sup>82</sup>Eğer birisi, “akıl kendisini nasıl görüyor?” ve “ma'kûlü nasıl görüyor?” diye sorarsa, deriz ki: *orada* bulunan ma'kûl, renk ve şekil gibi cisimde bulunan ma'kûller gibi değildir. Zira o ma'kûlât, bu[radaki] cismîlikten (*bedeniye*) önce vardır. <sup>83</sup>Bu ma'kûlâtı alan (kabul eden, *el-kâbileh*) maddelerde (*anâsır*) bulunan fiziksellik (veya tabiat, *tabi'iy-ye*) de ma'kûlât değildir. <sup>84</sup>Çünkü o tabiat, görme (*basar*) kapsamına girmez, [halbuki] cismî ma'kûlât görme kapsamına girer. Ve o ma'kûlâtın tabiat[lar]ı da ma'kûlâtıdır ve görme kapsamı içine girmezler; çünkü onların kendileri ve tabiatları tek bir şeydir. <sup>85</sup>Bu sebeple akıl kendisini ve sahip olduğu şeyleri görür; çünkü o, onun (kendisinin) fiilidir; o ve onun fiili birdir. <sup>86</sup>Fakat duyusal tabiat, sahip olduğu şeyleri görmez, çünkü kendisi sadece bir imge ve benzerdir; onun kuvveleri de o yüce kuvvenin bir benzeridir. <sup>87</sup>İlk apaçık hakikî güç, bu alemin üstündedir ve bu nedenle o yüce alemde bulunan ma'kûl, akla aittir;

54 “*ru'yelâ*” (Kraus -ve Anawati-, a.g.m., s. 189-) kelimesini “*raviyye*” (Bedevî) kelimesine tercih ederek.

55 Kraus'un <âsâr> kelimesini *el-'akl* kelimesine *mudâf ileyh* yaparak okuması (Anawati, a.g.m., s.189), cümlenin devamına bakınca, Bedevî'nin bu ekleme olmaksızın okumasından daha uygun gözükmektedir.

o, ona [akla] hamledilir (*mahmûl*) ve o [da artık] akıldır, çünkü, hâmil ve mahmûl tek bir şeydir.<sup>88</sup> Eğer ruh, akıldan ne büyüyen/gelişen bir hayat (*hayâten nâmiyyeten*) ne de duyusal bir hayat almamışsa, şüphesiz o akli bir hayat olarak<sup>56</sup> daha çoktur,<sup>57</sup> ve o aklın hayatından daha çoktur.<sup>58</sup> <sup>89</sup>Akılda bulunan şeye gelince,<sup>59</sup> o ilk fiildir ve ilk nurdur; ilk olarak kendi zatını aydınlatandır; o, kendi zatiyla hem aydınlatıcı hem de aydınlanandır.<sup>90</sup> O, hakikî ma'kûldür, akledendir ve akıldır; o, kendisini görendir ve kendi varlığını (*enniyye*) isbat için başka bir şeye muhtaç değildir. O, kendisi görülen şeyi<sup>60</sup> görmekle yetinendir, zira o, kendisini ve eşyayı birlikte görür;<sup>91</sup> ve o bizim tarafımızdan bilinir ve biz onu, onun bize verdiği bilgiyle biliriz.<sup>61</sup> Aksi takdirde, biz onu nitelemek için kullandığımız sıfatlarla onu nasıl niteleyebiliriz!

<sup>92</sup>Bahsettiğimiz bu görüşlerden ötürü biz, ruhun bilgisini aklın bilgisine izafe ediyoruz; zira ruh, akıl için ancak bir resim ve imgedir; <sup>93</sup>[o] akıldan [gelen] bir ışıktır. Işık akla bağlıdır; o başka bir şeyde değil, fakat [174] akılda ve onun çevresindedir.<sup>94</sup> Ruh, aklın mahallidir (*mevdi*). Nasıl ki hava, güneş ışığının mahallidir, aynı şekilde arı ruh da aklın ışığı için bir mahaldir.<sup>95</sup> Buradan [hareketle] diyoruz ki: ruh, kendi özünü görebilme gücüne sahiptir –çünkü o, aklın ışıklarından bir ışıktır— ve kendisi gibi başka bir ruh tarafından da görülebilir.<sup>96</sup> Ruh, akli bilmek istediği zaman, bu, tasvir ettiğimiz kıyas yoluyla [olur]. Ama akıl, kendi zatını bilmek istediği zaman kıyas yapmaya ihtiyaç duymaz; o kendi zatını tanır (*ya'rifu*).<sup>97</sup> Çünkü o, daimi [ve] basit bir akıldır; kendisini bilmek için parçalara ayrılmaya ihtiyaç duymaz; kendisini basit bir tarzda bilir.<sup>98</sup> Akıl sadece, yegane olan yüce

56 “*hayâten 'akliyyeten*” ifadesi Kraus'ta yer almamaktadır.

57 Kraus ve Anawati'de (a.g.m., s. 190): “*ekber*” (daha büyüktür).

58 Bedevî'deki “*ennehû ekser izen hayâten akliyyeten huve ekser min hayâti'l-akl*” ifadesi problemlidir. Ayrıca, Bedevî'de bulunmayan fakat Kraus ve Anawati'de yer alan “*ennehû ekber iz <uhizet> hayatun 'akliyyetun hiye eserun min hayâti'l-'akl*” alternatif okuma kabul edilirse, 88 numaralı cümle görece anlamlı hale gelmektedir: “Eğer ruh, akıldan ne büyüyen bir hayat ne de duyusal bir hayat almamışsa, şüphesiz o daha büyüktür, çünkü akli bir hayat, Aklın hayatından <alınan> bir eser/etkidir.” (a.g.m., s. 190).

59 Anawati, a.g.m., s. 190: “Akıldaki <fiile> gelince ...”

60 “*ellezî turâ nefsubu*.” Anawati'de (a.g.m., s. 190): “*ellezî yerâ binefsibi*” (kendisinin gördüğünü görmekle ...)

61 “*ya'lemubu*” (Bedevî) yerine “*na'lemubu*” (Anawati, a.g.m., s. 190) tercih edilmiştir.

[varlığı] bilmek istediği zaman, kendisini O'na basit bir tarzda arz eder; daha sonra çoklaşır ve O'nu kavramak için gezinip durur. <sup>99</sup>Yani o gezinir ve bir şeyden sonra başka bir şeyi tefekkür eder. Dolayısıyla düşünce içinde ne kadar gezinirse, kendi içinde çoklaşır; ve o zaman akıl, yegane olan Ulvî Şey'in yanında çoklu hale gelir. <sup>100</sup>Bu sebeple, akıl O'nu bilmek istediği zaman kendisini ona sanki görme (*basar*) gibi arz eder, akıl gibi<sup>62</sup> değil. Çünkü akıl, kendisi yegane varlık olan İlk İlet'e izafe edildiğinde, sanki duyumlanabilir (*mahsûs*) bir gören (*basîr*)<sup>63</sup> gibi olur. <sup>101</sup>O, İlk İlet'i görmeyi arzular fakat kendi görme gözüyle göremez; dolayısıyla kendine geri döner ve gezinme (*cevelân*) ve tefekkürün çokluğu sebebiyle çok hale gelir. <sup>102</sup>Akıl, İlk İlet'in bilgisi konusunda sükûna ermek için harekete geçtiği ve hayalinde (*vehm*) herhangi bir şey tasvir ettiği zaman, başlangıçta vehmettiği ve kendi içinde tasvir ettiği şeyden başka bir şey beraberinde olarak kendine geri döner. O zaman akıl çoklaşır, ancak *matlûb* (İstenen) ve *ma'sûk* (Aşık-Olunan) çoğalmaz. <sup>103</sup>Zira gördüğü şeyin resminin akılda bulunması gerekebilir ve o [akıl], o şeyin, gördüğü gibi olduğunu zanneder; ve işte o zaman akıl tek değil çok olur. <sup>104</sup>Bu böyle olduğunda, o, [artık] görme'dir (*basar*), akıl değil. Çünkü O'nu, aklın görmesi gibi değil, fakat *basarın* (maddi gözüün) görmesi (*ru'yetu'l-basar*) gibi görür.

<sup>105</sup>Ve diyoruz ki: akıl ve onun fiili arasında irade vardır. Zira o, irade eder, sonra yapar; çünkü o, varolması (*enniyye*) sebebiyle değil akıl olması hasebiyle eylem yapar. <sup>106</sup>Akıl, bilendir (*âlim*) ve bilen de müridir (irade eder). Yani o, bir şeyi ister ve onun bilgisini arzular. <sup>107</sup>Akıl bu sıfat üzere olduğu zaman, şüphesiz ki <o> çoktur, tek değil. Dolayısıyla o İlk Fail değildir; çünkü ilk failin filini önceleyen bir irade yoktur; çünkü o, sadece kendi varlığı hasebiyle (*bi-ennihi fekat*)<sup>64</sup> eylemde bulunur. <sup>108</sup>Yani O, akli yaratmayı irade etmiş ve akıl bu iradeden sonra [var] olmuş değildir. Ne de O, başka bir şeyin [var] olmasını [önce] irade eder, sonra da o şey var olur. <sup>109</sup>Şayet bu böyle olup irade O'nun fiilinden önce gelse ve O ve me'ûlü arasında irade olsaydı O nakıs olurdu. <sup>110</sup>O, şeylerden birini yapıp başka bir şey yapmaya

62 Bedevî'de "*lâ bi-ennehu aklun*" yerine, bir önceki ifadeyle uyum açısından Anawati'deki "*lâ ke-ennehû aklun*" tercih edilerek.

63 Kraus ve Anawati (a.g.m., s.191): "*ke-ennehû basar mahsûs*".

64 "*bi-ennehû fekat*" yerine "*bi-ennihi fekat*" okuyuşunu Zimmermann da desteklemektedir. *Enniyyeh* kelimesinin yerine, *el-enn el-evvel* örneğindeki gibi *enne* edatının isim olarak kullanılmasıyla ilgili, bkz. Zimmermann, a.g.m., s. 233 dn. 257.



geçmez, [175] fakat eşyaya dair fiil ve yaratması tek bir defadır. O, tek bir hal üzere sabittir ve kaimdir, bir halden bir hale geçmez. <sup>111</sup>Bu sıfat üzere, İlk Fail'in sabit ve bütün hareket türlerinden ârî/bağımsız (*sâkin*) olması gerekir. <sup>112</sup>Dolayısıyla, eğer bu böyleyse, O, bütün yaratıkları yaratır; eğer bu böyle değilse, o zaman, O'nun yaratıcı hareketinden önce başka bir hareketin gelmesi, bir şey hakkındaki bilgisinden önce başka bir bilginin gelmesi, ve onun ilk eyleminin nakıs olması gerekir.

<sup>113</sup>İlk Fail'in ilk fiili, akıldır. Akıl yalnızca o yüce Cevher'den, güneş ışığının güneşten eşyaya akıp gittiği gibi akıp gelen bir ışıktır. <sup>114</sup>İşte bu tarz üzere İlk Fail akli [şeylerin] tümünü yaratmıştır; kendisinden yayılan ışığı kendisinden uzaklaştırmaksızın bütün bu akli şeylerin hepsinden yücedir. <sup>65</sup>

<sup>115</sup>Akli şeyler, o aklın ışığından bir ışıktır ve bu ışık akli şeylerde kalır, [ama] ne onlardan ayrılır ne de onlar onunla aynı olur; <sup>116</sup>o, onlardan başka bir şeydir. Ancak biz, onun onlardan farklı olduğunu ve ya onun cevherden farklı olduğunu, akıldan farklı olduğunu ve diğer şeylerden farklı/başka bir şey olduğunu söylesek bile, onun bir cevher olmadığını söylemiyoruz; <sup>117</sup>ne de onun akıldan yoksun, görmeden yoksun, bilgiden yoksun olduğunu söylüyoruz. Fakat biz onun cevherin üstünde, aklın üstünde, görmenin üstünde ve bilginin üstünde olduğunu söylüyoruz. <sup>118</sup>Zira o, kendisini görür ve bilir; o, her zatın üstünde olan zattır (özdür). Bu sebeple o, her bilginin üstünde olan bilgidir; çünkü o ilk bilgidir (*ʿilm*). <sup>66</sup> <sup>119</sup>O, nasıl ki her aklın üstünde ise aynı şekilde her bilginin de üstündedir; çünkü kesinlikle bilmeye ihtiyacı yoktur. <sup>120</sup>İlim ancak ikincil cevherde olur, çünkü o, İlk Cevher'in bilgisine muhtaçtır. <sup>121</sup>'Gerçek Cevher' ismi O'na uygun düşmez; fakat biz bütün şeyler arasında ne O'na benzer hiçbir şey bulabiliyoruz; ne de isimleri arasından yalnızca O'na layık olup diğer şeylere layık olmayan bir isim görebiliyoruz. Bu sebeple biz, O'nu isimlendirmeyi mümkün kılan en iyi isimlerle O'nu isimlendiriyoruz.

<sup>122</sup>Şayet birisi sorarsa ki: "siz İlk Bilen'i bilmez yaptığınız zaman O'nu hissetmez (algılamaz) de yapmış olursunuz ve bundan da istenmeyen bir durum ortaya çıkar." <sup>123</sup>[Cevaben] deriz ki: biz, O alim

65 Bedevî'deki "*fe-huve ʿâlin ʿalâ cemîʿi'l-ʿakliyyeti tilke kullihâ min ğayri en yedfaʿa ʿanhu ed-dıyâʿ ellezî inbesse minhu...*" ifadesindeki "*tilke kullihâ*" yerine Kraus ve Anawati'de (a.g.m., s. 192) "*yemliku ʿaleyhâ*" ifadesi vardır ki "akli şeylerin hepsinden daha yücedir ve onlara, kendisinden yayılan ışığı ondan uzaklaştırmaksızın hakimdir" anlamına gelir.

66 Anawati, a.g.m., s. 192'de "*el-ʿâlim el-evvel*" (ilk bilen).

değildir (O bilmez) derken, alimin zıddı olan cahil olduğunu söylemiyoruz; fakat bununla, O'nun bilginin üstünde olduğunu kastediyoruz. <sup>124</sup>Yani alim ancak ilim (bilgi) ve malumun (bilinen) bulunduğu yerde vardır; ve akleden (*'âkil*) de ancak akıl ve ma'kûlün bulunduğu yerde vardır, bu yönden çokluk arzeder. Ve biz O'nun herhangi bir şekilde çoklaşmayı kabul etmediğini söylemiştik. <sup>125</sup>Eğer derlerse ki “O, bir bilinen olmaksızın bilendir”; biz deriz ki o zaman O'nun bilgisi [176] anlamsız olur; ve akıl da aynı şekilde bir ma'kûl bulunmadığı takdirde anlamsız olur. <sup>126</sup>Eğer derlerse ki “O, bilgidir ve bilinendir, akıldır ve ma'kûldür”, biz şöyle deriz: eğer akıl bu nitelikte ise, çokluk arzeder ve duyu gibi olur. <sup>127</sup>Zira akıl, kendini aklettiğinde kendi zatı (ile aynı) olur ve kendi kendisini idraki de kendini bütünüyle duyumlayarak algılayan bir duyu/his olur. <sup>128</sup>Kendi kendine yeten Basit'e gelince, O, kendisini bilen bir şeye ihtiyaç duymaz. Yine kendisine yeten ikincil basite gelince, o kendi zatını ve ilk basiti bilmeye muhtaçtır. <sup>129</sup>İşte bu anlamda o nakıstır, mükemmel değildir; çünkü kendi bütününe bilmeye muhtaçtır. Dolayısıyla o kendi bütününe bildiği zaman, onu oluşturan (terkib eden) sıfatları da bilir ki bu da İlk Basit'e nazaran ancak mürekkebe olur, <sup>130</sup>tıpkı bir şeyi hissetmenin birçok şeyi algılamak anlamına geldiği gibi. <sup>131</sup>Zira akıl, kendi zatının bilgisini istediği zaman, bilmek için kendi zatına geri döner ve geri dönme ise bir şeyden bir şeye olur. <sup>132</sup>Şayet akıl, çoklu –saf bir olmayan- olmasaydı, zatının bilgisini irade ettiğinde ona geri dönmezdi, fakat onu kendi varlığı hasebiyle bilen olurdu. <sup>133</sup>Hiç kimse onu, ona uygun düşen (*mulâ'ime*)<sup>67</sup> sıfatlarla tavsif edemez ve tam olarak onun bilgisine sahip olamaz; onu ancak bilinen şeylerin sıfatlarıyla tavsif edebiliriz. Eğer onu bilebilsek bile ancak akli karışık ve onun hakkında muğlak bilgiye sahip birinin bildiği kadarıyla biliriz. <sup>134</sup>O (kişi), belki, bir şeyi niteleyebilir [ama] o şeyin, nitelediği gibi mi yoksa o nitelemenin üstünde ve ondan daha ulvî mi olup olmadığını bilmez. <sup>135</sup>İlkerin İlki'ni bilmek istediğimizde başımıza gelecek olan neredeyse budur. <sup>136</sup>Zira o, akli, saf ve arı ise, bizim cevher sahibi kıldığımız şeyin o olduğunu ve şeylerin, onlara benzeyen içeriklerini/anlamlarını bize verenin o olduğunu söyleriz.<sup>68</sup> <sup>137</sup>Ama o, akıldan daha üstün, cevherden daha üstün, daha iyi ve yü-

67 Kraus ve Anawati'de, a.g.m., s. 193, “*mulâzime*”

68 “*izâ kâne 'akliyyen zekiyyen nekıyyen kulnâ innehu huve ellezî sayyarnâhu zâ-cevher ve huve ellezî a'tânâ bedâmîr (medâmin) el-esyâ' eş-şebîhe bibâ.*” Anawati'de (s. 193) bu cümle “*izâ kâne aklunâ zekiyyen nekıyyen kulnâ innehu huve ellezî sayyarahû zâ-cevher ve huve ellezî a'tânâ eydan sâ'ir el-esyâ' eş-şebîhe bibimâ*” şeklindedir ve “aklımız saf ve arı olduğunda, onu cevher sahibi kılanın ve bize onlara benzeyen sair eşyayı verenin o olduğunu söyleriz” anlamına gelmektedir. Altı çizili kelimeler farklı okumaları göstermektedir.

cedir; çünkü o, bizim onu kendisiyle tavsif ettiğimiz sıfattan sonsuz derecede daha büyüktür.<sup>138</sup> Çünkü o, sayısız sıfatların da yaratıcısıdır ve akıldan, mantıktan ve histen daha iyi ve daha yücedir; çünkü onları yaratan odur, ve dolayısıyla o, ne akıldır ne mantıktır ne de histir.

<sup>139</sup>Birisi sorarsa ki: “O, aklî ve hissî şeyleri nasıl yarattı, onlar onun içinde miydi yoksa değil miydi?”<sup>140</sup>Eğer o, onlar onun içinde oldukları haldeyken onları yarattı ise, bu durumda o basit değildir. Eğer onlar onun içinde değilken onları yarattıysa, o tek ve basitken, çokluk nasıl ondan var oldu?”<sup>141</sup>Onun yine bir ve basit bir şeyin yaratıcısı<sup>69</sup> olması mümkündür; [ancak] burada başka bir mesele vardır: Bir ve basit olan, nasıl başka bir şeyi yaratıyor? O zaman birisi şöyle cevap verebilir: ışık, ışık veren bir şeyden nasıl çıkıyorsa (yayılıyorsa), basit şey de basit olandan aynı şekilde yayılır. [177] <sup>142</sup>Fakat problem şudur: Bir ve basit şey, nasıl çok şeyler yaratıyor? Bunun sebebini şöyle açıklayabiliriz: bir şeyden yaratılan şey, o şeyin misli olamaz, ve ondan üstün olamaz ancak ondan aşağıda olur. <sup>143</sup>Bir'den üstün olan, Bir'in üzerinde olan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, Bir'den yaratılan şey, ondan aşağıdadır, ve aşağıda olan nakıstır.

<sup>144</sup>Bir, çokluğuyla birlikte bütün eşyanın illetidir; ve Bir'in varlığı onların hepsinin ve her birinin içindedir. Zira alem<sup>70</sup> <çok><sup>71</sup> olsa [bile] o, tek bir mahalde (*mevdi'*) olmak üzere birdir. <sup>145</sup>Canlı ve bir arada bulunan (*mutemâsik*) olan her bir şey, birdir; ancak şeylerin hepsi terki ve hayat itibariyle bir olsa da onun, içinde bulunan bütün şeyler olması onun tekliği (*vahdâniyyeh*) sebebiyle değildir. <sup>146</sup>Bunun sebebi şudur: o, İlk Bir değildir; İlk Bir, ilklerin yaratıcısıdır ve o kesinlikle birdir ve gerçek Bir'dir. <sup>147</sup>Şunu da bilmek gerekir ki İlk İlet şeyleri kısımlara ayırarak yaratmaz; yani O, şeyleri birinin ardından ötekini [tek tek] yaratmış değildir. Fakat O, onları, sanki tek bir şeymiş gibi bir defada yaratmıştır. <sup>148</sup>Bunun sebebi de şudur: ikinci illet bir fiildir ve İlk İlet ise kudrettir. Fiil ancak parça parça [tikel olarak] vuku bulur yani tikel bir fiil olarak gerçekleşir. Ama kudret, şeyleri sanki onlar bir tek şeymiş gibi bir defada yaratabilen güçtür.

<sup>149</sup>İlk Fail, şeyleri yaratmak istediği zaman, kendi ışığından bir ışık olan aklı yarattı; sonra akıl duyuyu (*biss*) meydana getirdi ve o da ak-

69 “*Mubdi'uhâ*” (Bedevî) yerine “*mubdi'an*” (Anawati, a.g.m., s. 194) okuyuşunu tercih ederek.

70 “*âlim*” (bilen) olarak da okunabilir, bkz. Lewis, *a.g.e.*, s. 327.

71 Kraus'un <*kesîran*> eklemesini tercih ederek. Bu ekleme olmaksızın, ve 'âlem'i 'âlim' olarak okuduğumuz zaman anlamı: “zira bilen [var] olsa [bile] o, tek bir yerde (*mevdi'*) olmak üzere birdir.”

lin ışıklarından bir ışıktır. <sup>150</sup>Hissî (duyusal) bir alemin, akli bir alem olmaksızın var olması imkansızdır; ancak akıldan ve akli alemde daha basit bir şey [vardır],<sup>72</sup> <sup>151</sup>ve bu şeyin üstünde olan başka hiçbir şey yoktur; çünkü o İlklerin İlki'dir ve İletlerin İleti'dir. İşte bu sebeple, ilkler zikrettiğimizden daha fazla<sup>73</sup> veya daha az olamazlar. <sup>152</sup>Kesret (çokluk), çok olandan gelmez, fakat çok-olmayandan gelir. Zira eğer ilk, çok olsaydı o zaman İlk, ilk olmazdı, fakat ondan önceki bir başkası olurdu. <sup>153</sup>Eğer bu böyleyse, deriz ki: illetlerin, Bir'e ulaşıncaya kadar yukarı çıkması (yükselmesi) gerekir ki o, hakikî Bir'dir ve bütün çoklukların ve bütün tikel (*muteccezzi*) basitlerin dışındadır, çünkü o basitlerin basitidir ve küllîlerin küllisidir (tümellerin tümelidir).

<sup>154</sup>Bize göre, ilk illet, bütün hayatların hayatıdır, akılların aklıdır, ve iyilerin iyisidir. <sup>155</sup>Bu [şeyler], varlık (*enniyye*)tır, ve var-olmayan değildir. İşte bu sebeple, bu varlık (*enniyye*), hayatın ve aklın tümü olmuştur. Hiçbir şey onun dışında değildir, ne hayat ne de akıl. [178]

#### *<sup>156</sup>İlk ve O'ndan Sonra Gelen Şeyler ve Onların O'ndan Nasıl [Geldiği] Hakkında*

<sup>157</sup>İlk'ten sonra gelen her şey zorunlu olarak İlk'ten [gelir], ancak o, İlk'ten ya hiç aracasız doğrudan var olur veya kendisi ve İlk arasında yer alan başka şeylerin aracılığı ile var olur. O zaman, şeyler için bir nizam ve şerh<sup>74</sup> (bir açıklaması) vardır. <sup>158</sup>İlk'ten sonra ikinci olan ve üçüncü olan vardır. İkinci olan İlk'e izafe edilir, üçüncü olan ise ikinciye izafe edilir. <sup>159</sup>Bütün şeylerden önce, aracasız<sup>75</sup> olan bir şeyin var olması, ve bunun, kendisinden sonraki şeylerden başka bir şey olması, kendi kendine yeten ve gani olması, şeylerle karışık olmaması, şeyler için bir şekilde hazır bulunması, bir olması, önceden herhangi bir şey olup da sonradan bir olmaması gerekir <sup>160</sup>—zira bir şey bu tarzda bir olursa, ondaki bir(lik), asılsızdır ve o hakikî bir değildir— <sup>161</sup>onun bir sıfatı yoktur, ve bilgi kesinlikle ona erişemez— onun her duyusal ve akli cevherin üstünde <olması> [gerekir]. <sup>162</sup>Eğer İlk, basit, hakikî ve

72 Anawati, a.g.m., s. 195: “ancak akıldan daha basit ve akli alemde [daha basit] bir şey olmaksızın da <akli bir alemin olması imkansızdır>.”

73 “*kesret*” (Bedevî) yerine “*ekser*”, Anawati, a.g.m., s. 195, kelimesini tercih ederek.

74 Bu kelimeyi Lewis (*a.g.e.*, s. 333) “arrangement” (düzenleme) olarak ve Anawati (a.g.m., s. 219) “un ordre (hiérarchique)” (hiyerarşik bir düzen) diye tercüme etmişlerdir.

75 Kraus ve Anawati'de, a.g.m., s. 195, “*şey*’ *mebśúr*” (basit olan bir şey). Bedevî'nin notu için bkz. *a.g.e.*, s. 178, dn. 5.

bir, ve bütün sıfatlardan ve terkiplerden münezzehtir olmazsa, kesinlikle ilk olamaz.

<sup>163</sup>Birçok cisimden mürekkebtir olan şey, ancak herhangi bir cihetten<sup>76</sup> birdir. Fakat hakîkî saf Bir'e gelince, O herhangi bir şey sayesinde bir değil, sadece kendiliğinden birdir, ve İlk <dışındaki hiçbir şey> saf basit değildir.<sup>77</sup> <sup>164</sup>Hiç bir cisim (*cirm*) basit değildir, bilakis her cisim mürekkebtir ve oluş [kategorisi] (*kevn*) içinde vuku bulur. Şu halde, cisim, bütün şeylerin ilki değildir, çünkü o oluş içinde vaki olan bir mürekkebtir. <sup>165</sup>İlk olan, cismanî değildir. O, bir ve basittir ve dolayısıyla kesinlikle bütün her şeyin ilkidir.

[179] <sup>166</sup>Ma'kûlât üçtür: Birincisi hakîkî ma'kûldür, zira aklî ve hisî şeyler onu akletmeyi arzular, ama o hiçbir şeyi akletmeyi arzulamaz, çünkü onların hepsi ondadır; O, yalnızca kendi varlığı hasebiyle (*bi-ennihî fekat*) onların illetidir ve aklın yaratıcısıdır. <sup>167</sup>İkinci ma'kûl akıldır. Ancak o, hem ma'kûl ve hem de akledendir. Kendisinde olanı akletmeyi arzulayan 'âkildir (akleden) ve kendi altındaki şeyler için ma'kûldür. <sup>168</sup>Üçüncü ma'kûl, duyuşal heyulânî formdur ki o araz olarak ma'kûldür, kendi özü (zâtı) itibariyle değil. Çünkü mantık alanında, onları [bu formları] sanki onlar zatlarıyla kaim ve hâmillerinden (taşıyıcılarından) ayırmış gibi nitelemek için bu formları hâmillerinden ayırıştırır, akıldır.

<sup>169</sup>Aklın nasıl ilk ma'kûlden [geldiği] sorulursa, deriz ki: [çünkü] ilk ma'kûl sabittir ve kendisiyle kaimdir; gören kişi ve aklın ihtiyaç duyduğu gibi başka bir şeye ihtiyaç duymaz. <sup>170</sup>Zira gören, gören olmak için görülen şeye ihtiyaç duyar; akleden, akleden olmak için ma'kûlü arzular. <sup>171</sup>İlk ma'kûl ve ilk akıl, çeşitli tarzlarda değil, tek bir tarz üzere aynı anda gören ve görülen, 'âkil ve ma'kûldür. Çünkü gören ve görülen ondadır ve onunla birlikte, ve hatta kendisi gören ve görülendir. <sup>172</sup>Zira şeyler ayrılık olmaksızın ve bölünmeksizin ondadır ve bu sebeple hayat onda oluşur. <sup>173</sup>Akl şeyleri daimi bir sükun içinde algılar (*yehussu*) ve onları bir aklın akletmesi gibi değil daha üstün bir tarzda akleder.

76 Arapça metinde '*min cibeti'l-midmâr*' (Bedevî) ifadesindeki *midmâr* ve '*min cibeti't-timbâr*' (Kraus, Anawati) ifadesindeki *timbâr*' (ta-mim-helif-ra) kelimesi, en azından bu makalenin yazarına, fazla bir anlam ifade etmemektedir. Anawati, metinde dipnotta alternatif olarak '*min cibetin mine'l-cihât*' teklifini sunmaktadır. Ardından gelen cümleyle uyum arzettiği için burada bu okumayı tercih ettim, bkz. Anawati, a.g.m., s. 196, dn. 163.

77 "*ve leyse <ğayr> el-evvel basît mahd*" ifadesine karşın Kraus'ta "*ve eş-şey' el-evvel basît mahd*" (ilk şey saf basittir) ifadesi yer almaktadır.

<sup>174</sup>İlk Akleden,<sup>78</sup> sakin ve sabit bir halde akleder/düşünür. Fakat O'nun fiilinden cevher olan şey [çıkır], ve ondan da cevherden [çıkan] şey sadır olur. <sup>175</sup>Cevher olan akıl,<sup>79</sup> O'nun ilk filidir, cevherden gelen şey ise<sup>80</sup> O'nun fiili sebebiyle var olur ve bu da ikinci fiildir. İkinci fiil, zorunlu olarak İlk Fail'e tabidir; ve o fiilden başka bir şeydir. Çünkü <ilk><sup>81</sup> fiil bir hareket için/ile değildir, ikinci fiil ise bir hareket için/iledir. <sup>176</sup>Bu iki fiile örnek ateştir. Ateşin,<sup>82</sup> harareti vardır ve bu [hararet] ateş cevherinin tamamlayıcısıdır (*el-mutemmime*); sonra bu harareten, bazı şeylerde, ateş cevherini tamamlayan hararete benzeyen başka bir hararet doğar. <sup>177</sup>Ancak şurası var ki eğer bu doğan hararet, bazı şeylerde başka bir hararet doğuran [hararet] olsa da, bu ancak ateşin fiiliyle olur; zira ateş kendi kuvvetine benzer başka bir kuvvet yaratır ve bu da sabit ve bulunduğu hal üzere kaim olan bir ateştir.

<sup>178</sup>İlk Fail, kendi hali üzere sakin (her şeyden ârî), kaim ve mükemmel olarak kalır ve onun bu mükemmelliğinden bir fiil ortaya çıkar. Ve bu ortaya çıkan fiil, kaim bir şahıs<sup>83</sup> ve sabit bir cevher olur; çünkü o gerçekten büyük bir güçten çıkmıştır. <sup>179</sup>İlk Fail, [180] her cevherin üstünde olan İlk'tir ve o, bütün şeylerin kuvvetidir. Ma'kûle gelince, o, şeylerdir. <sup>180</sup>Akıl, ulvî ve yüce bütün tabiatlardan (özlerden) biridir, öyle ki tabii şeylerin ondan daha yüce ve ulvî olması mümkün değildir. Çünkü o, şeylerin hepsidir ve şeyleri kıyas ve burhansız bilen gerçektir. <sup>181</sup>İşte burada akıldan daha ulvî ve yüce olan başka bir tabiat (öz) vardır, çünkü o, ondan (akıldan) öncedir ve onun illetidir. Ve o, Yüce Tanrı diye isimlendirilen [varlıktır]. <sup>182</sup>Biz O'nu sair şeylerin adediyle beraber zikretmiş ve saymış olsak da O, bütün sayıların üstündedir ve bütün sayı kategorilerinin dışındadır. <sup>183</sup>Zira ne cevherî sayı ne de kemmî (niceliksel) sayılar ona tatbik edilebilir. Cevherî sayı, bir şeyin varlığına tatbik olunur; kemmî sayı ise bir şeyin varlığının ölçüsüyle, yani onun 'ne kadar' olduğu ile ilgilidir. <sup>184</sup>Kemmiyet arttığında (çoğaldığında), bir'den çoğalır, ama onu (bir'i) tüketmeksizin ve parçala-

78 Anawati, a.g.m., s. 196: "İlk Fail."

79 Lewis'in gördüğü gibi, cümlenin bütüncül anlamına bakılınca bu kelime "akl" değil, "fi'l" olmalıdır, bkz. Lewis, *a.g.e.*, s. 337.

80 Kraus'ta bu cümlenin buraya kadar olan kısmı kayıp parça olarak kabul edilmiştir.

81 Bu ekleme (Anawati, a.g.m., s. 197) cümlenin anlamı için gerekli gözükmemektedir.

82 Bedevî'deki "fe-inne en-nâr harârah" yerine Anawati'deki "fe-inne li'n-nâr harârah" tercih edilmiştir.

83 *Şahs*, Kraus, a.g.m., 291.

maksızın.<sup>185</sup> Zira bir, iki olduğu zaman, bir kendi hali üzere [kalır], yani iki olmadan önceki bir'i kastediyorum.<sup>84</sup> İki içindeki birin (*vâbid*) her ikisi de bir[im]dir, iki değildir, ne de onda [ikide] bulunan bir[im]lerden birisidir. Dolayısıyla, ikinin içindeki bir[im]lerin (*chadeyn*) her ikisi de eşittir.<sup>186</sup> Eğer iki, içerisindeki bir[im]lerden oluşmuyorsa, o zaman iki nasıl bir olur? Ve nasıl o ikisi bir değildir?<sup>187</sup> Cevabımız şudur: iki, içerisinde bir'in olması hasebiyle birdir ve içerisinde iki bir[im]in olması [hasebiyle] ikidir.<sup>188</sup> Ancak<sup>85</sup> bir, bütün sayılarda mevcut ise de o, onlarda farklı farklıdır.<sup>189</sup> Nasıl ki bir bütün şeylerde mevcuttur ve bütün her şeyde tek bir tarzda değildir, -zira bir asker, bir ev, bir çizgi, bir varlık (*enniyye*) denir- aynı şekilde kemmiyetteki bütün sayılar da tek bir tarzdadır.<sup>86</sup> <sup>190</sup>Buna göre, 5'te bulunan bir[im]ler (*âbâd*) 10'da bulunan bir[im]lerden farklıdır. Ancak 5'te bulunan bir (*vâbid*), 10'da bulunan birle (*vâhid*) aynıdır.<sup>191</sup> Nasıl ki gerçekleşen bir form, bazı sayılarda öncelikle, diğerlerinde ikinci veya üçüncü olarak gerçekleşiyorsa, bu şekil üzere, sayıların hepsi 'bir' formuna eşit derecede sahip olamazlar.<sup>192</sup> Yani bir'e yakın olan şeyde 'bir' formu daha güçlü ve açık şekildedir, bir'den uzak düşen şeyde ise 'bir' formu daha zayıf ve kapalıdır.

<sup>193</sup>Fisagor'un taraftarları İlk Yaratıcı'yı, bilmecemsi (*luğz*) bir şekilde Apollon (*Abûlûn*)<sup>87</sup> diye adlandırmışlardır, ve Apollon, 'çokluk taşımayan' demektir.<sup>194</sup> İlklerin İlki, şeylerde [hem] mevcuttur [hem de] mevcut değildir.<sup>195</sup> İlk Yaratıcı alemi görür, çünkü O, alemin yaratıcısıdır, ve kendisinden önce varolmuş bir alem yoktur. O, alemde değildir, ne de bir mahaldedir; [181] çünkü alemi O yaratmıştır. Dolayısıyla O, bir mahalde de değildir, çünkü alemden önce bir mahal var olmamıştır.<sup>196</sup> Alemin parçaları aleme bağlıdır ve o [parçaların]

84 Zira bir, iki olduğu zaman, bir kendi hali üzere [kalır], yani iki olmadan önceki bir ile iki içindeki birin her ikisi de [ayrı ayrı] bir'dir, iki değildir.

85 Bedevî'yle Anawati arasında 187 numaralı cümlelerin bitişi ve 188 numaralı cümlelerin başlangıcı arasında bulunan "ğayr" kelimesinin hangi cümleye ait olduğu konusunda ihtilaf vardır. Bedevî bu kelimeyi 187'nin sonuna ekleyerek okumakta, diğerleri ise 188'in başına yerleştirerek okumaktadırlar. "Ve huve isnân fîhi el-chadân ğayr. Ve in kâne ..." (Bedevî), "ve huve isnân <bi-enne> fîhi el-chadeyn. Ğayr <ennehu> ve in kâne ..." (Anawati, a.g.m., s. 198). Burada Anawati'nin cümle ayrımı tercih edilmiştir.

86 Bu cümlelerin son kısmında, Kraus ve Anawati'de <kemmiyette [aynı tarzda] değildir> ifadesinin eklenmesi önerilmektedir. 189 numaralı cümlelerin anlam bütünlüğü bu ifadeyle daha sağlıklı gözükmektedir.

87 Bedevî'deki belirsiz "ey lûn" (elif, ya - lam, vav, nun) yerine Kraus'taki "abûlûn" tercih edilmiştir.

varlık dayanakları (*kvââm*) da o [alemde]dir. <sup>197</sup>Ruh alemde değil, bilakis alem ruhtadır. Zira beden, ruh için bir mahal değildir, bilakis [ruhun mahalli] akıldır; ve bedenin mahalli ruhtur ve aklın mahalli başka bir şeydir. <sup>198</sup>Zira içinde akıl olan şey, başka bir şeyde değildir, çünkü onun üstünde olan başka bir şey yoktur ki içinde bulunsun. O zaman o, herhangi bir şey içinde değildir. <sup>199</sup>Bu sebepledir ki İlk Yaratıcı kesinlikle herhangi bir şeyin içinde sabit değildir, bilakis O, bizatihi sabit ve kaimdir. <sup>200</sup>Ve O, <diğer şeylerden><sup>88</sup> ayrı ve sabit değildir, ne de onlarda kaimdir. Hiç bir şey O'nu ihata edemez; bilakis O, her şeyi ihata eder ve bu sebeple şeylerin hepsinin en iyisidir; çünkü şeylerin hepsi O'nun sebebiyle vardır ve onları yaratan O'dur. <sup>201</sup>Bütün her şey ona bağlıdır (*muta'allik*), ancak şeylerin bir kısmının O'nunla olan bağı (*ta'alluk*) daha açık ve daha güçlü iken bir kısmının O'nunla bağı daha az ve daha zayıftır. <sup>202</sup>Bu nedenle şeylerin bir kısmı diğerlerinden daha iyidir, çünkü bir kısmındaki varlık (*enniyye*) daha çok ve daha açıktır, diğer kısmında ise daha az ve daha kapalıdır. <sup>203</sup>İlk Yaratıcı'ya bakmak istediğin zaman, şeyler aracılığıyla ona bakmaktan sakınmalısın; [eğer bakacaksan,] sadece O'nun eserine bakmış olursun, kendisine değil. <sup>204</sup>O'nu araştırmak istediğin zaman, düşün, kendisiyle kaim olan kendisiyle yeterli olan, tamamen saf olan, başka hiçbir şeyin kendisine karışmadığı (bulaşmadığı), bütün her şeye erişen/ulaşan ve başka hiçbir şeyin kendisine erişemediği şey nedir? <sup>205</sup>Bunun üzerinde düşündüğün zaman bilirsin ki şeyler arasında bu sıfatı taşıyan bir şeyin olması zorunludur ve o da bütün şeyleri yaratandır. <sup>206</sup>Bârî Te'âlâ'nın bütün gücünü niteleyen ve ona bütünüyle erişebilen kimdir!?

Onun vasıtasıyla tek tek şeylere erişebilen şey ne şerefli! İşte bu, akıldır. <sup>207</sup>Akl, Bârî Te'âlâ'ya yöneldiği ve ona ulaşmak için basiretini ona arz ettiği zaman, O'ndan sadece küçük ve az bir şey elde eder ve O'nu bu [elde ettiği] sıfatla nitelendirir; fakat akıl O'nun bütün sıfat[lar]ına ulaşamaz ve onları niteleyemez. <sup>208</sup>Akl, Bârî Te'âlâ'yı bilmek istediği zaman, O'nu bilmek için uğraştığı, O'nun hakkında bir şey bildiğini sandığı zaman, [182] ancak O'ndan uzaklığını artırır; zira O'nu niteleme hususundaki uzaklığı, O'nun hakkında elde ettiği şeylerden daha fazladır. <sup>209</sup>Bârî Te'âlâ'yı görmek istediğin zaman, bakışını bütüncül bir şekilde O'na arzet, parça parça şekilde değil. Ve de ki O, iyinin [kendisidir] ve dolayısıyla O, ulvî, akli, saf hayatın illetidir. <sup>210</sup>Yani O, yegane olması hasebiyle, hayatın, aklın, cevherin ve varlığın (*huyyyeh*) kaynağıdır. O, basitlerin basitidir ve ilklerin ilkidir; çünkü

88 <li'l-eyyâ'i-l-uhar> Anawati, a.g.m., s. 98'de muhtemel kayıp parça olarak teklif edilmektedir.



O, bütün eşyanın başlangıcıdır ve onları yaratan O'dur. <sup>211</sup>İlk hareket O'nun sebebiyledir, O'nda değildir; ve sükûna ihtiyaç hissetmediği halde sükûn O'nun sebebiyledir. <sup>212</sup>Eğer Bâri Te'âlâ bizim nitelediğimiz şekildeyse, Bâri'yi fani bir gözle<sup>89</sup> talep etme; <sup>213</sup>çünkü İlk Şey, varoluşun başlangıcıdır; ve O, cevherden daha yüce ve şereflidir; zira O, cevherin yaratıcısıdır. <sup>214</sup>Eğer bu, bizim anlattığımız şekildeyse, deriz ki: şeylerin hepsi duyu alanına girmez; yani burada kesinlikle his alanına girmeyen bir şey vardır. <sup>215</sup>Eğer bu, bizim anlattığımız şekilde değilse, o zaman yüce Allah hakkında muhal bir şey söylemiş olursun [<sup>90</sup>]. Ve o zaman kutlamalarda (bayramlarda) duyuları esas alan (hissiyatçı)<sup>91</sup> insanların başına gelen onun başına gelir. <sup>216</sup>Onlar yeme içmeyle kendilerinden geçerler ve mabetlerine giren birini gördüklerinde onu çağırırlar ve derler ki: haydi gel, refah içinde yaşa ve bu ilahlara tapın! Putlar onun hoşuna gider (*fe-terûkubu'l-esnâm*) ve o da görülemeyen İlahî inkar edip görülebilen putu tasdik eder. <sup>217</sup>Onlar bunu yaparlar, çünkü dış dünyada (*tabte'l-a'yân*) olmayanın (görülemeyenin) bir 'şey' olmadığını, hakîkî 'şey'in dış dünyada var olan şey olduğunu iddia ederler. <sup>218</sup>Bu iddiayı kabul eden kişi duyuları esas alanlara (*ashâbu'l-hiss*) benzer, ki onlar hayatlarının büyük bir kısmını uykuda geçirirler ve rüyaya yakın gördükleri her şeyi tasdik ederler ve onların hakîkî şeyler olduğunu zannederler. <sup>219</sup>İşte bu şevk (arzu), -duyusal arzuyu kastediyorum- ancak ikincil arzudur, birinci arzu değil. Çünkü iştihak duyan, onu ancak görme duyusuyla görebilir ve bu sebeple o, ikincil arzu olur. <sup>220</sup>Duyu alanına girmeyen ilk arzu, bütün arzulardan daha yüce, ulvî ve öncedir. Bu, o iyidir ki ondan daha ulvî olan başka bir şeye yükselmeye yol bulamadığından onu arzulayamaz. <sup>221</sup>Bu nedenle, saf ilk iyiye ulaşan kimse onunla yetinir ve sükun bulur; ardından başka bir şey talep etmez, çünkü o artık şeylerin ufkuna ve gayelerin gayesine [giden] yola girmiştir. <sup>222</sup>Çünkü Bâri 'Azze ve Celle güzellekle nitelenir. <sup>223</sup>İyi (*hayr*), güzellikten önce gelir, zaman

89 "*bi-'aynin dâ'iratin*" : Bedevî "fanilerin gözüyle" anlamına geldiğini not etmektedir (a.g.e., s. 182, dn. 2).

90 Burada köşeli parantez içinde *elif, cim, lam, te* harflerinden oluşan bir kelimeye yer veren Bedevî, dipnotta bunun, kendisinden önce gelen *ebalte* kelimesinin gereksiz ve tahrif edilmiş bir tekrarı olduğunu ifade etmektedir. Sözkonusu kelime Kraus-Anawati'de (a.g.m., s. 200) metnin bir parçası olarak gözükmektedir.

91 Bedevî'de "*li'n-nâs hanîn fî'l-e'yâd*" ifadesindeki "*hanîn*" kelimesi sözlükte 'özlem çeken, arzulayan' anlamına gelmektedir. Kraus bu kelimeyi "*li'n-nâsi'l-hissiyîn*" şeklinde okumaktadır. Kraus'un okuyuşu hem bağlam hem de nahiv açısından daha uygun görünmektedir.

itibariyle değil, hakikat ve gerçeklik itibariyle önce gelir. Dolayısıyla, İyi’de her kuvvet bulunur; İyi’nin gücü, [183] güzelliğin gücünü yaratır ve o [İyi], bütün her şeyin illetidir. <sup>224</sup>Her kim Bârî Te‘âlâ’yı nitelemek isterse, O’ndan bütün sıfatları nefyetsin ve O’nu sadece ‘iyi’ ile nitelesin. <sup>225</sup>İlk İyi, basittir ve bütün her şeye iyiyi verir; Bârî Te‘âlâ’da şeylerin sıfatlarından hiç biri bulunmaz; ve O bütün sıfatların üstündedir, çünkü O, sıfatların illetidir. <sup>226</sup>O, ne güzeli çirkinden yaratmıştır, ne iyiyi şerden, ne de sair sıfatları onların zıtlarından. <sup>227</sup>Fakat onlar, kendilerinden daha yüce olan bir illetten ortaya çıkmıştır – yani güzel, güzellikten üstün olan bir illetten; iyi, iyiden üstün olan bir illetten ortaya çıkmıştır ve bu [illet] de saf iyidir. <sup>228</sup>Yüce olan fail, mef’ûlden üstündür ve mef’ûlün sıfatlarının hepsi failedir, ancak onlar onda daha ulvî ve yüce bir tarzda bulunurlar. [<sup>92</sup>] <sup>229</sup>Bir sınıf [insan], duysal alana giren şeyler gördüklerinde, o şeylerin ayrı ayrı derinlemesine incelediğini sandılar; ve duysalcılar bu bilgiyi hikmet diye isimlendirdiler. <sup>230</sup>O [insanlardan] bir grup, duysal olanın biraz üstüne çıktılar, çünkü akleden ruh onları küçük/yanıltıcı şeyler yerine üstün olan şeyi istemeye tahrik etti. <sup>231</sup>Ve [fakat] onlar, yüce erdemleri araştırmayı terk ettiler, dünyevi ve düşük değerli işlerle uğraştılar ve ötesinde başka hiçbir şeyin bulunmadığı İlk Şey’i duyu alanına giren dünyevi şeyler arasına soktular. <sup>232</sup>Dolayısıyla duyu yoluyla İlk Şey’in bilgisine ulaşmak istediler, çünkü aklın erişebildiği marifetten aciz kaldılar. <sup>233</sup>Üçüncü bir tabaka, daha üstün insanlardır. Süflîden ulvîye çıkabilenler bunlardır. Onlar, yayılan nuru, kendilerinde bulunan üstün, keskin ve etkili kuvvet sayesinde gördüler, öyle ki bulutların üstüne çıktılar ve dünyanın akılları bulandıran buharından yukarıya yükseldiler. <sup>234</sup>Böylece orada durdular; razı oldular, bütün her şeyi reddettiler ve dolayısıyla bu yerin lezzetini tecrübe ettiler ki burası, üstün insanlar için uygun olan hakîkî yerdir.

[...<sup>93</sup>] <sup>235</sup>Bedenlerin hüsn ü cemali, maddeye hamledilir; o [filozof]

92 Bu başlayan paragraf, konu itibariyle öncekinden kopuktur ve *Enneadlar*’daki yeri de farklıdır. Sayfanın alt kısmındaki referanslardan anlaşılacağı üzere. Bu kısım, “Akli-Prensip, İdeler ve Hakîkî Varlık” başlığını taşıyan V.5.9’da yer almaktadır.

93 *Enneadlar*’daki metinde bir devamlılık olmasına rağmen, Arapça metnin bu kısmında bir kopukluk bulunmaktadır. *Enneadlar*’da bu paragrafın baş tarafı özetle şöyledir: E.5.9.2, s.434 (30-42):

“Nedir bu diğer yer? Ve nasıl ulaşılır? Buraya sadece, aşık bir tabiatla doğan ve aynı zamanda özünde hakikaten felsefi bir mizaca sahip olanlar, cemale ulaşma yolunda aşk acısı içinde olan ve fakat dünyevi hoşluklarca tutsak edilmemiş olanlar ulaşabilir. ... Sonra bir adım daha ... Ruh’un güzelliğinin kaynağına, ... ve sonra en yüksekte olana, cemali kendinden çıkan Pren- /

bunu bilir, çünkü hüsn ü cemale sahip bedeninin bazen dönüştüğünü, değiştiğini ve çirkin hale geldiğini görür. <sup>236</sup>Eğer ruh, hüsn ü cemalin illeti olsaydı, bazıları güzel ve akleden ve bazıları da kötü ve cahil olmazdı. Cemal (güzellik), ancak akılla [var] olur. <sup>237</sup>O zaman, ruha, akleden olması [özellikliğini] veren akıldır, ve aklın bazen akleden bazen de cahil olması mümkün değildir. <sup>238</sup>O zaman, akıl, bedenlerin hüsn ü cemalinin illetidir; ruhlardaki aklın ve onların hakikat bilgisinin illetidir. <sup>239</sup>Akıl çoklaşmayı kabul eder; İlk Şey ise çoklaşma kabul etmez ve O'nun vahdaniyeti daima baki kalır.

Risale tamamlandı, hamd yalnızca Allah'adır.

### III. Risalenin Metnine *Ennead 5* Metninde Karşılık Gelen Kısımların Çevirisi

[1] E5.9.3, s.435 (20-23): “Aklımızın (mantığımızın), hakikî olarak var olan ve hakikî öz olarak belirlediği bu Tabiat'ı, bu Akıl'ı, incelemek zorundayız: fakat önce, başka bir yol izlemek ve böyle bir varlığın zorunlu olarak var olduğunu kesinleştirmek durumundayız.”

[2-13] E5.9.3 s.435 (30-46)-s.436 (1-12): “Gördüğümüz ve varlık sahibi olarak tasvir ettiğimiz her şeyin mürekkep (bileşik) olduğunu biliyoruz; ister elle şekillendirilmiş olsun ister tabiatın eseri olsun, hiçbir şey basit değildir. İmdi, metal, taş veya ahşap, elle yapılan şeyler, uygun el becerisi, kendi içeriğinden [çıkardığı] özel Idea'yı onlara vererek heykel, ev, veya yatak üretinceye kadar bu maddeler kullanılarak gerçekleştirilemez. Doğal varlık formları da benzer şekildedir; bileşik dediğimiz birkaç mütemmim cüzden oluşan [varlıklar], bütün üzerine empoze edilen materyallere ve Idea'ya ayrıştırılabilir; mesela, insan ruh ve bedene, ve insan bedeni dört elemente [ayrıştırılabilir]. her şeyin madde ve şekillendirici prensipten -çünkü elementlerin maddesi bizatihi şekilsizdir- mürekkep olduğunu tesbit ederek bu form veren Idea'nın kaynağını araştıracaksınız; ve ruhta bir basitin olup olmadığını, veya onun da cüzlere sahip olup olmadığını, [yani] maddeyi temsil eden bir şey ve formu, yani onun içindeki Aklî Prensibi, temsil eden bir şeye -ki bu hem heykeldeki şekle hem de o şekli veren sanatçıya tekabül eder- [sahip olup olmadığını] soracaksınız.

sip'e, İlk'e ulaşınca kadar. ... Fakat bu urûc nasıl başlayacak? ... Bu aşk hangi fikirde kılavuzunu bulacak? Kılavuz fikir şudur: maddi şeylerde algılanan güzellik ödünç alınmıştır ...”

Aynı metodu eşyanın bütününe uygulayınca, burada da Aklî Prensi-bi keşfederiz ve bunu doğru bir şekilde her şeyin yapıcısı ve yaratıcısı olarak tesbit ederiz. Görürüz ki temelde yatan belli şekiller edinmiştir ki o bunlarla ateş, su, hava ve toprak olur; ve bu şekiller o temelin (taşıyıcının) üzerine başka bir şey tarafından empoze edilmiştir. Bu başka bir şey ruhtur; ve dört (element) etrafında dönüp durarak Kozmosun biçemlerini vazeder, ki bunlar, zenaatkarın ruhu veya zihni, iş planı için sanatına başvururken ruhun kendisinin Aklî Prensipten aldığı *ide-aller*dir. Aklî Prensipten, bir evrede, Ruhun Formudur, onun şeklidir; başka bir evrede şekil vericidir –verilene özü itibariyle sahip olan heykel-tıraş—ve Ruh’a neredeyse hakîki gerçekliği verir, ama bedeninin aldığı (kabul ettiği) şey sadece imge ve taklittir (öykünmedir).”

[14-16] E5.9.4, s.436 (16-22): “... Aklî Prensipten aynı anda başka bir şeydir ve Ruhtan daha güçlü bir şeydir; daha güçlü olan ise eşyanın tabiatında daha öncedir. Zira insanların, Ruh kemale erdiğinde Akl’i doğurur şeklindeki zanları kesinlikle doğru değildir. Nasıl olur da tesadüfe bırakıldığında asla olmayabilecek bilfiilileşmeyi meydana getirebilecek bir fail prensip olmaksızın bu bilkuvve, bilfiil alana çıkabilir?”

[18-21] E5.9.6, s.438 (14-24): “O zaman öyle kabul ediyoruz ki Aklî Prensipten, hakîki varlıklardır ve onların hepsini ihtiva eder –bir mahalde olarak değil fakat kendi kendisine sahip olarak ve içeriğiyle bir [ve aynı] olarak. Her şey Orada birdir ve fakat ayrıdır: benzer şekilde, zihin, eşzamanlı olarak bir çok bilgi parçası ve dallarını barındırmaktadır, ama hiç biri diğerine karışmaz, her biri kendi işini oldukça bağımsız bir şekilde yapar ... işte bu anlamda Aklî Prensipten, daha sıkı bir birlik içinde olsa da, bir yekun içinde bütün varlıktır, —ama birisi içinde değil, çünkü bu varlıkların her biri ayrı bir kuvvettir, ancak bütüncül Aklî Prensipten bunları bir cins içindeki türler olarak, bir bütün içindeki parçalar olarak ihtiva eder.”

[22-27] E5.9.7, s.438 (39-47)-s.439 (1-13): “Nefs-i natıka (akleden ruh)’daki bilgi bir yandan duyu nesnelere ilgilidir, ama aslında buna nadiren bilgi denebilir ve daha doğru bir şekilde görüş veya yüzeysel-bilme olarak görülmelidir; onun kökeni nesnelere daha sonradır çünkü o, nesnelere bir yansımasıdır. Fakat diğer taraftan, aklî nesnelere ilgilenecek bilgi vardır ki bu hakîki bilgidir; bu [bilgi] nefsi natıkaya Aklî Prensipten gelir ve duysal olan hiçbir şeyle uğraşmaz. Hakîki bilgi olarak bu [bilgi], gerçekten de muttali olduğu her şeydir; o, kendi içeriği olarak aklî eylem ve aklî nesneyi barındırır, çünkü o, Aklî-Prensipten barındırır, ki [bu prensipten] bilfiil ilkler(*evail*)dir ve her zaman kendisiyle hazırdır (mevcuttur), ve tabiatı itibariyle bir Fiildir,

alsa bir eksiklik tarafından [eksikliği giderme] peşinden koşmaya zorlanmaz, asla uzakta olanı kesbetmez veya ona seyahat etmez –çünkü böylesi bütün tecrübeler ruha aittir—fakat o her zaman bir-aradadır, kolektif bütünü bizzat varlığıdır, şeyleri, onları bilme eylemi yoluyla yaratan harici bir şey değildir. ... Dolayısıyla, bu İdeaları, bu Prensipteki bir aklî fiil üzerine, böyle bir İdea veya bir başka şey var olur veya varlığa sokulmaktadır anlamında tefekkür/akletme (*intellection*) olarak isimlendirmek bir hatadır. Hayır, bu akletmenin nesnesi, akledici eylemden önce olmak zorundadır (Aklî-Prensip'in bizzat içeriği olmak zorundadır, yarattığı değil). Başka türlü, bu Prensip, bilme olayını nasıl yapabiliyordu?”

[28-30] E5.9.10, s.440 (37-42): “Bu şu soruyu akla getiriyor: acaba Aklî Kozmos sadece duyuşal şeylerin formunu mu içeriyor yoksa diğer varlıkların formunu da içeriyor mu? Fakat önce onun, sanatsal yaratımlarla ilgili durumunu ele alacağız: kötülüğün ideal arketipi meselesi diye bir şey yoktur; bu dünyadaki kötülük, ihtiyaç, yokluk ve noksanlıktan türemektedir; maddeye ve maddeye benzerlik arz eden şeylere mahsus bir durumdur.”

[31-38] E5.9.11, s. 440 (45-46)-s.441 (1-19): “Taklît eden sanatlar –boyama, heykeltıraşlık, dansetme, pandomim—genelde dünya-temellidir; onlar duyuda bulunan modelleri takip ederler, çünkü formları ve hareketleri kopyalar ve görülen simetrikler üretirler; bu sebeple onlar o yüce aleme ancak dolaylı olarak insandaki Akıl-Prensip vasıtasıyla atfedilebilirler.

Diğer taraftan, yaşayan eşyanın simetrisinin gözlemlenmesiyle başlayıp bütün hayatın simetrisi doğrultusunda gelişen bir beceri, Aklî Kozmos'taki bütün varlıklar arasında hüküm süren simetriyi gözlemleyen ve tefekkür eden Oradaki Güç'ün bir parçası olacaktır. Böylece her müzik –onun düşüncesi melodi ve ritim üzerine olduğu için—*oradaki* müziğin, İdeal Alem'in ritmi içindeki [müziğin] dünyevi temsili olmak zorundadır.

Maddeyi bize şekillendirilmiş formlarıyla veren mimari ve marangozluk gibi beceri sanatları, örnekler kullandıkları sürece, prensiplerini o alemden ve *Oradaki* düşünmeden aldıkları söylenebilir. Fakat onları aşağıya duyu-düzeniyle temas içine getirdikleri sürece, onlar, insan İdea'sında ihtiva edildikleri durumlar müstesna, tamamen Aklî değildirlirler ... Fiziksel sağlığa bakan tıp da; cismi kuvvet ve sağlığı amaçlayan sanat da öyledir. Güç ve sağlık Orada başka bir anlama gelmektedir, yaşayan her şeyin korkusuzluk ve kendi kendine yeterlik niteliği.”

[39] E5.9.11, s. 441 (24-25): “Geometri, Aklî entitelerin bir bilimi olarak *Orada* yer tutar; aynı şekilde, yüksek ilgisi Varlık olan felsefe de öyle.”

[41] E5.9.13, s. 442 (13-16): “Böylece, eğer duyular-dünyasının muhtevasıyla biz basitçe görülebilen nesnelere kastediyorsak, o zaman Yüce Olan, sadece duyu aleminde olanları değil fakat daha fazlasını ihtiva ediyor demektir: eğer biz Kozmos’un muhtevasına Ruh ve Ruha benzeyen şeyleri de katmayı düşünüyorsak, o zaman, *Orada* bulunan her şey buradadır.”

[42-46] E5.9.14, s. 442 (18-31): “Böylece, varolan her şeyi Aklî olan içerisinde idrak eden bir Tabiat vardır, ve bu Prensipten her şeyin kaynağı olmalıdır. Fakat, bu hakikî kaynağın bir birlik olması gerektiğini gördükten sonra, nasıl oluyor da son derece basit bir şey oluyor? Bu vahdetten kesretin çıktığı tarz, bütün bu evrenin varlığa nasıl geldiği, Aklî-Prensip’in neden her şey olduğu ve nereden oraya çıktığı; bu meseleler başka bir yaklaşım gerektirmektedir.

Fakat tiksindirici olan şeylerin ve çürümüşlüğü ürünlerinin de kendi İdea’larının olup olmadığı –pislik ve çamurun bir İdea’sının olup olmadığı- meselesinde, şurası gözlemlenmelidir ki Aklî-Prensip’in İlk’ten getirdiği bütün her şey en şerefli olanlardır; aşağılık/adi olanlar, bu İdea’ların kapsamı içinde değildir: bu tiksindirici şeyler Aklî-Prensip’e değil, fakat Aklî-Prensip dolayısıyla Madde’den başka bazı şeyleri ve onlar arasında da bunları [aşağılık şeyleri] alan Nefis’e delalet eder.”

[47] E5.3, s. 382 (Başlık): “**Bilen Hipostaslar ve Aşkın Olan**”

[49] E5.3.1 s. 382 (5-6): “... mutlak basit bir entitenin ... kendi bilgisine sahip olamayacağını mı düşünmek durumundayız?”

[50-52] E5.3.1 s. 382 (19-21): “Ya biz mürekkep olmayan bir varlığın kendini bildiğini ortaya koyacağız –ve bunun mümkün olduğunu göstereceğiz—veya her hangi bir varlığın hakikî kendi-bilgisine sahip olabileceği inancını terk edeceğiz ... fakat bunu Aklî-Prensip’te yadsımak, yani onu kendisi dışındakilerin bilgisine sahip ama kendi zatının bilgisine veya hatta kendisinin farkında oluşuna sahip olamayan şekilde sunmak büyük bir saçmalık olurdu.

Hariçte olan, duyunun ve bir dereceye kadar anlayış ve yargının alanına girer, Aklî-Prensip’in değil. Aklî-Prensip’in bu tür şeylerin bilgisini ihtiva edip etmediği, incelenmesi gereken bir mesele olsa da, açıktır ki Aklî-Prensip, Aklî nesnelere bilgisini ihtiva etmek zorundadır ...”

[53] E5.3.2, s. 382 (43-46)-s. 383 (1-4): “[Nefis’teki] duyu-prensibi ... sadece hariçte olan şeyleri bilir ... Nefis’teki akletme prensibi, duyusal algılamının sonucu olarak önünde duran temsiller üzerinde eyle yapar; o, birleştirme veya temiz etme yoluyla bunlar hakkında yargıda bulunur; veya o ayrıca Aklî-Prensip’ten kaynaklanan, tabiri caizse, iz ve etkileri de izler ...”

[54] E5.3.3, s. 384 (40-41): “Duyusal prensip, bizim bilgi-toplayıcımızdır; Aklî-Prensip ise bizim Kralımızdır.”

[55] E5.3.4, s. 384 (43-44): “Fakat Aklî-Prensip’e göre şekillendiğimiz zaman biz de kral oluruz.”

[57-58] E5.3.4, s. 385 (16-21): “[İdrak kuvvesi]nin, bunların farkında olmadığını düşünmek zordur: o, bir anlayışa sahiptir; harici şeylerin bilgisine sahiptir; yargılarında doğrudan Aklî-Prensip’ten aldığı kural ve standartlara göre karar verir; kendisinden daha yüce olan bir şey vardır, araması gerekmeyen fakat tam anlamıyla malik olduğu bir şey.”

[59] E5.3.5, s. 386 (11-12): “... gören özne ile görülen nesne tek bir şey olarak mevcut olmalıdır.”

[60] E5.3.5, s. 386 (17-19): “Bu noktada, bilinen nesne, bilen fiil (ya da fail) ile özdeş, ve dolayısıyla da Aklî-Prensip, Aklî Alem ile özdeş olmak zorundadır.”

[61-64] E5.3.5, s. 386 (28-46)-s.387 (1): Fakat eğer İlk Düşünme ve onun aklî nesnesini bir vahdet (birlik) olarak alırsak, o zaman bu, bir Düşünen Varlık’a kendini bilme özelliği nasıl veriyor? Nesnesini çevreleyen veya onunla özdeş olan bir düşünme, Aklî-Prensip’i kendini bilen olarak göstermekten uzaktır.

Her şey özdeşlik üzerinde dönmektedir. Aklî nesnenin kendisi bir gerçeklik eylemidir, basitçe bilkuvvelik (potansiyellik) değildir; o hayatsız değildir; ne de ona verilen hayat ve düşünme, doğal olarak onlardan yoksun olan bir şeye, bir taş veya diğer cansız maddelere imiş gibi verilmiştir. Hayır, aklî nesne özsel olarak vardır, [o] ilk gerçekliktir. Fiili bir güç olarak ilk fiil (aktivite) en yüce tefekkür olmak, [yani] kendisi tamamen hakikat olduğu için gerçek varlığa sahip tefekkür olmalıdır. İlk ve öncelikli varlık olan böyle bir tefekkür, Tefekkür’ün ilk prensibinden başka hiçbir şey olamaz; çünkü ilk prensip bilkuve değildir ve fiilinden ayrı bir fail olamaz ... Bir fiil olarak –ve bizzat kendi varlığı bir fiil olan olarak- o farklılaştırılmaz bir şekilde fiiliyle özdeşdir; ve bu sebeple Aklî-Prensip, onun tefekkür icra etmesi ve bu tefekkürün nesnesi hep özdeşdir. Onun aklî nesnesiyle özdeş olan tefek-

kürü ve bizzat Prensiip ile özdeş olan nesnesi düşünülünce, onun kendi bilgisine sahip olması zorunludur ...”

[65-66] E5.3.6, s. 388 (1-4): “... zira bu Aklî-Prensiip tanım gereği, kendisi [yani] Aklî Gerçeklik dışında olamaz: bu Aklî-Prensiip'tir, varlığının bütünü boyunca kendinde kaim, alışsımsız -zira akletmeyen bir akıl mümkün değildir- ve dolayısıyla zorunlu olarak kendi bilgisine sahiptir.”

[69-81] E5.3.7, s. 388 (17-46)-s.389 (1-3): “Fakat onun Tanrıyı bildiğini kabul etmek, kendini bildiğini kabul etmek zorunda kalmaktır. O, Tanrıdan ne aldığını, Tanrı'nın ne verdiğini veya verebileceğini bilecektir; bu bilgiyle o kendisini hemen bilir, çünkü bizzat kendisi o verilen şeylerden biridir –aslında onların hepsidir. O zaman o, Tanrı'yı ve O'nun gücünü bilerek kendisini bilir, çünkü o, O'ndan gelir ve kendinde O'nun gücünü taşımaktadır. Eğer, burada görme eylemi nesneyle özdeş olduğu için Tanrı'yı bariz bir şekilde göremiyorsa, o zaman görmenin ve görülenin eşitlenmesiyle, biz o kendini-görme ve kendini-bilme olayına geri dönüyoruz ki burada görme ve görülen şey ayırt edilemez bir şekilde bir [ve aynı] şeydir.

Ona atfedilecek başka neler var?

Sükun, şüphesiz; fakat bir Aklî-Prensiip için Sükun akıldan [düşünmeden] feragat etmek değildir; onun Sükunu bir eylemdir, yad olandan kaçınma eylemi. Bütün varlık formlarında, yad olandan sükun bulma, karakteristik eylemi, olduğu gibi/dokunulmamış olarak bırakır, özellikle Varlık'ın sadece potansiyel değil fakat tam anlamıyla gerçekleşmiş olduğu yerde.

Aklî-Prensiip'te Varoluş/Varlık bir eylemdir/bilfiildir ve başka herhangi bir nesnenin yokluğunda o kendine yönelmek zorundadır; bu kendini tefekkür ile o eylemini kendi içinde ve kendi üzerinde tutar ...

... Fakat ruh çift evrelidir, biri içe ait, Aklî-Prensiip'e odaklanmış olarak; diğeri ise kendi dışında ve hariçte olana bakar halde. Birisiyle kendi kaynağına benzerlik kazanır; diğeriyle de, benzeşmezliğine rağmen, eylem ve üretim yoluyla, bu alemdeki benzerliğine erişir. Eyleminde o hala tefekkür eder ve üretimiyle formları üretir –ayrı akıllar, tabiri caizse- sonuçta onun bütün yaratımları ilahî tefekkür ve ilahî Akıl'ın temsilleridir, ve arketipler göre şekillenmişlerdir, ki bunların hepsi sudur eden şeyler ve imgelerdir; daha yakında olan daha hakîkidir, en sonda gelen ise kaynağına zayıf bir benzerlik muhafaza eder.”

[82] E5.3.8, s. 389 (5-6): “... Aklî-Prensiip, Aklî Alem'i ve kendisini görürken ne tür şeyler görmektedir? Bize maddî nesnelere görü-



len renk veya şekli hatırlatan bir Aklî alem aramamalıyız: aklî olan, bütün bu tür şeylerden önce gelir.”

[83] E5.3.8, s. 389 (12-14): “... ma'kûlât, kendilerini ihtiva eden Aklî Alem'de bir ve aynı tabiata sahiptir, tıpkı Akıl-Prensibin, onu ihtiva eden Ruh, [yani] hayat-prensibi, ile özdeş olduğu gibi.

[86] E5.3.8, s. 389 (17-18): “Fakat (Aklî-Prensip'ten ayrı olarak düşünülen) Ruh ihtiva ettiği şeylerin vizyonuna sahip değildir, çünkü o ... kaynağının bir imgesidir.”

[88] E.5.3.8, s. 389 (46) ve s.390 (4-5): “Ne de o algılama ve duyumsama hayatı verir, çünkü bu harici olana bakar ...”; “Bu demektir ki, özetle, Ruhun oradan [aklî alemde] aldığı hayat, akleden bir hayattır, (ilahi) Akıl'daki hayatın bir emaresi ...”

[89-92] E5.3.8 s. 390 (7-17): “İlahi Akıl'daki hayat da bir fiildir: bu, öncelikle kendini ışıtan ilk ışıktır, kendi kendisinin meşalesi; aynı anda aydınlatan ve aydınlanan; hakîkî ma'kûl, aynı anda bilen ve bilinen, kendine görünendir ve görmek için kendinden başka bir şey muhtaç olmayandır, görmek için kendi kendine yetendir, çünkü gördüğü şey kendisidir; onun hakkındaki bilgimiz kendisi vasıtasıyladır, zira başka hiç bir yerde onun hakkında konuşmak için bir yol bulamazdık ... Böylesi düşüncelerin gücüyle biz kendi ruhumuzu İlahi olana yönlendiriyoruz, ve öyle ki o kendini o Varlık'ın bir imgesi olarak sunsun, onun hayatı En Yüce'nin izi ve benzerliği olsun diye.”

[93-94] E5.3.9, s. 390 (35-38): “[Ruh] ... o kaynaktan [İlahi Akıl'dan] aldığı biraz ışığa sahiptir, ve güneşin küresel kütesinin ötesine giden güneş ışığı gibi, ondan yayılır ve onun etrafında dolar.

[95-97] E5.3.9, s. 390 (43-46)- s.391 (1-7): “Aksine, -İlahi Zihin'den çıkan ve onun etrafında ışyan- Ruh o kaynağa en yakın temas halindedir ve o prensibe benzerliğiyle o bir yere sahip değildir: güneşin ışığı [s. 391] gerçekte havadadır, fakat Ruh bu tür temasların hepsinden ârîdir, öyle ki onun muafiyeti kendine ve aynı türde olan başkalarına aşıkardır.

O, kendi karakteristik fiiliyle, ama akıl yürütme prosesi olmaksızın, kendi tarafında, akıl yürütmeye ihtiyaç duymaksızın kendini bilen Aklî-Prensip'in tabiatını bilir, çünkü o daima kendisiyle hazır olandır. Halbuki biz, Ruhumuzu ona doğru yönlendirmekle öyle oluruz; bizim hayatımız parçalanmıştır ve bir çok hayat vardır. Fakat bu prensibin, hayatında veya şeylerde değişimlere ihtiyacı yoktur.”

[98-104] E5.3.11, s. 392 (41-46) – s. 393 (1-10): “Böylece Aklî-Prensip, Aşkın olamı bilme eyleminde çokludur (çok yönlüdür). O,

Aşkın'ı özüyle bilir, fakat bu kendinden önce geleni saf bir vahdet olarak kavrama gayretleri sonucu ardışık etkiler/izler toplamaya başlar, öyle ki ona göre nesne çok yönlü hale gelir: bu şekilde nesnesine doğru ilerlemesinde o, (tam olarak gerçekleşmiş) Akli-Prensip değildir [henüz]; o henüz görmemiş bir gözdür; geri dönüşünde o, bizzat kendisinin tevdi ettiği çokluğa sahip bir gözdür: [s. 393] o, bir şey aramıştır [ancak] onun sadece belirsiz bir sunumunu/temsilini bulmuştur kendisinde; başka bir şeyle geri dönmüştür, [yani] kendi eylemiyle basit'e giydirdiği çokluk ile.

Eğer o, Aşkın'ın daha önceki bir belirtisine sahip olmamış olsaydı, onu alsa kavrayamayabilirdi. Fakat aslen birlik ifade eden bu belirti (iz, damga), çokluğun belirtisi haline gelir ve Akli-Prensip bu çokluğun bilgisini edinmekle Aşkın'ı bilir ve onun vizyonuna sahip bir göz olarak gerçekliğe kavuşur.”

[105-110] E5.3.12, s. 393 (Risalenin yazarı burada 12. Bölüm'ün çok kısa bir yorumla özetlemektedir. Ennead metninde irade kelimesi geçmemesine rağmen, yazar pasajdaki muğlak anlatıma bu kelimeyi sokarak daha spesifik hale getirmektedir): s. 394 (9-32)“... fakat gerçek varlıklarda, neden kendisinden kesretin çıkacağı bir birim olmak zorunda olsun? ... İmdi eğer bu fiiller, o prensipteki açıklanamayan bir ilk fiilden ortaya çıkıyorsa, o zaman o da çokluk ihtiva etmektedir. Eğer tam tersine onlar, kendileri vasıtasıyla Prensip'in, herhangi bir fiilin meydana gelmesinden önce, kendine-odaklı kaldığı ilk fiiller, kaynak ve çoklu ürünlerin illeti iseler, o zaman onlar illeti oldukları ürüne tahsis edilirler; zira bu prensip bir şeydir, ondan çıkan fiiller ise başka bir şeydir, çünkü o bizatihi bilfiil değildir. Bu böyle değilse, ilk fiil Akli-Prensip olamaz; Bir olan, bir Akli-Prensip'in varlığını temin etmez ki bunun üzerine o ortaya çıksın; bu temin etme, Bir ile ondan ilk çıkan şey olan Akli-Prensip arasına giren bir şey ( bir Hipostas) olurdu. Aslında Bir'de böylesi bir temin etme olamaz, zira o asla nakıs değildir ...”

[111-112] E5.3.12, s. 394 (37-41): “Şurası, yeni bir entitenin varlığa gelmesinde çok önemlidir: İlk, baştan sona kendine ait sükun içinde kalır; aksi takdirde, o hareket var olmadan hareket etmiş ve düşünmenin varlığından önce akli bir eylem yapmış olur – tabii eğer bu ilk eylem (hareketsiz ve 'akıl'sız olarak) nakıs değilse.”

[113-120] E5.3.12, s. 394 (44-45)-s. 395 (2-6 ): “Ondan feyzeden fiilin tek ma'kûl açıklaması, güneşten gelen ışık analogisinde bulunur ... fakat Bir, Akli Alem'in üzerinde kalarak, ezeli olarak ışık yayar. Bu, kaynağı ile özdeş değildir ve henüz ondan koparılmamıştır, ne de Ger-

çek-Varlık olmaktan daha düşük bir şey olacak kadar ondan uzaktır. Kör değildir, fakat görendir, kendini bilen, ilk bilendir. Akıl'ı aşan olarak Bir, bilmeyi aşar: bütün ihtiyaçların üstünde, sadece İkincil Tabiat'ı ilgilendiren bilme ihtiyacının üstündedir.”

[121] E5.3.13, s. 395 (13-15): “... –işte bu en doğru tasviridir, çünkü bu onu şeyler arasında bir şey yapmaz, ne de hiç bir ismin onu tanımlayamayacağı bir noktada ona isim verir; biz yalnızca kendimize has cılız bir tarzda onunla ilgili bir şeye işaret edebiliriz.”

[122-123] E5.3.13, s. 395 (17-21): “Kafamız karıştığında itiraz ederiz: ‘o zaman O, kendini algılamayan, kendinin bilincinde olmayan, kendisini bilmeyendir’ ...

Eğer onda bilen ve bilinen ayrımını varsayarsak, onu çok yönlü yaparız; eğer onda tefekkürü izin verirsek, onu bu noktada zayıf kılarız ...”

[128-132] E5.3.13, s. 395 (30-34): “Tamamen basit olan ve hakîki olarak kendine yetenin, hiçbir noktada eksikliği olamaz: kendini-tefekkür bu prensipte başlar ki ikincil olarak kendine yeten olarak kendisine ihtiyaç duyar ve dolayısıyla kendini bilmeye muhtaçtır. Bu prensip, bizzat kendi mevcudiyeti ile kendisinin tüm muhtevası (o, her şeydir) vasıtasıyla yeterlik kazanır ...

Bilinç, bizzat kelimenin işaret ettiği gibi, bir karşılıklı-algılamadır. Çok-yönlü bir şey üzerinde icra edilen bir fiil; ve hatta tefekkür, daha önce (ilahî olana daha yakın) olmasına rağmen, failin kendine, bir çok-yönlüye, geri döndüğü anlamına gelir o zaman.”

[133-135] E5.3.14, s. 396 (12-20) : “O zaman biz kendimiz onun hakkında konuşabiliyoruz? Şüphesiz biz bu onunla iştiğal edebiliriz fakat onu ifade edemeyiz; onun hakkında ne bilgimiz var ne de onu aklen idrak edebiliriz. Fakat onun hakkında hiçbir şeye sahip olmadığımız zaman, biz ne anlamda onunla iştiğal edebiliriz? Doğrudur, biz onu bilgi ile kavramayız, ama bu demek değildir ki onun hakkında tamamen boşuz. ... Onun ne olmadığını ifade edebiliriz ve ediyoruz, her ne kadar onun ne olduğu konusunda sessiz kalsak da.”

[136-138] E5.3.14, s. 396 (26-31): “... Aklî-Prensip'i arı/saf olarak tuttuğumuz zaman biz Yüce olana doğru dururuz; biliriz ki İlahî Zihin, varlığı ve aynı türde olan her şey verendir: fakat biz yine biliriz ki o bunlardan hiç biri değildir, fakat bizim Varlık olarak bildiğimiz her hangi bir şeyden daha yüce bir prensiptir; daha mükemmel ve daha büyük, aklın, zihnin ve hissiyatın üstündedir; bu güçleri verendir o, onlarla karıştırılmamalıdır.”

[139-143] E5.3.15, s. 396 (33-43): “[Bu güçleri] veren –ama nasıl? Kendisi bunlara sahip olarak mı yoksa olmayarak mı? Sahip olmadığı şeyi nasıl aktarabilir, ve eğer o bunlara sahip ise o nasıl basit oluyor? Yine eğer onlara sahip değilse, nasıl oluyor da kesretin kaynağı oluyor?”

Rahatlıkla tek ve basit bir suduru mümkün görebiliriz –hatta bunun bile nasıl bir saf vahdetten geldiği konusu bir problem olabilir, fakat bunu, her zaman ışık saçan bir şeyden ışığın yayılmasına analogi ederek açıklayabiliriz— ama çokluğun ortaya çıkması bir sorun teşkil ediyor. Açıklamaya göre, Yüce olandan çıkan şey onunla özdeş olamaz ve kesinlikle ondan daha iyi olamaz – ne Bir’den daha iyi olabilir, veya herhangi bir şekilde onu aşabilir? O zaman sudur eden şey daha az iyi olmak zorundadır, yani daha az kendine yeten ...”

[144] E5.3.15, s. 397 (1-7): “Bir olmayan her şey, Bir sayesinde muhafaza edilir ve karakteristik tabiatını Bir’den alır. Eğer kesretten müteşekkil olmasına uygun olarak böyle bir vahdet kazanmamış olsaydı, o şeyin varlığını tasdik edemezdik. Eğer tekil şeylerin tabiatını tasdik edebiliyorsak, bu, o birlik sayesinde, hatta her birinin sahip olduğu kimlik bile. Fakat her şeyden münezzeh olan (aşkın), kesretten son derece uzak, sadece iştirak birliğine sahip değildir; fakat o birliğin kendisidir, diğer bütün şeylerden bağımsızdır ... “

[145-146] E5.3.15, s. 397 (12-20): “... bütün bu çeşitlilik bir aynılığın ortasında yer alır, ve bu özdeşlik çeşitlilikten ayrılamaz. Çünkü hepsi bir olarak durmaktadır; bu muhtevadaki her bir şey, hayata katıldıkları gerçeği dolayısıyla Bir-çok’tur, çünkü o şey kendini Bir-ve-Hep olarak izhar edemez. Sadece Aşkın böyle olabilir; [o] bütün olarak ve hakîkî anlamda Bir’dır, fakat ondan sonra gelenler, Bir’den bir şekilde aşağı doğru akın eden şeyler, her-şeydir, vahdete iştirak eden ve her bir üyesi aynı şekilde bir ve hep olan bütündür.”

[147-148] E5.3.15, s. 397 (21-31, 36-37): “O zaman bu Hep (her şey) nedir? Aşkın’ın kaynağı olduğu bütündür. ... belki, her bir tekil şeyin birliğini bahşeden biri olarak onların devamını sağlama anlamında ... fakat ayrıca onları varlık içinde tesis eden olarak da. Fakat nasıl? Muhtemelen, onları önceden içinde ihtiva etmiş olarak mı? Böyle olursa İlk’in çok yönlü olacağına işaret etmiştik. İlk’in evreni, her bir parçasının Akıl-Prensip tarafından İkinci içerisinde ayrı varlıklara dönüştürüldüğü ayrıştırılmamış bir bütün olarak ihtiva ettiğini düşünebilir miyiz? İkinci, kesinlikle bir fildir ... O zaman o, ihtiva etmediği bir şeyi nasıl üretiyor? Kesinlikle kazara değil ve kesinlikle seçimle değil ...”

[150-153] E5.3.16, s. 398 (11-21): “Duyular alemi doğuran şeyin kendisi duyular-alemi olamaz; o, Akıl ve Aklî alem olmak zorundadır.

Benzer şekilde, Ali-Prensip'i ve Aklî alemleri oraya çıkararak evvel da bunlardan biri olamaz, fakat daha az çokluğu olan bir şey olmalıdır. Çoklu olan, çoklu olandan çıkmaz; sadece çoklu olduğu gerçeği dolayısıyla o şey ilk prensip olamaz, daha önce gelen bir şey aramalıyız.

Her şey, bütün kesretin ve herhangi bir basitin dışında duran hakîkî ve özsel basit olan bir vahdet altında gruplandırılmalıdır.”

[154-155] E5.3.16, s. 398 (40-42): “Hayat tamamen ona aittir, parlak ve mükemmel hayat; dolayısıyla içerisindeki her şey aynı anda hayat-prensip ve Aklî-Prensip'tir, içerisindeki hiçbir şey ne hayattan ne de akıldan uzaktır.”

[156] E5.4, s. 400 (Başlık): “İkincilerin İlk'ten Nasıl Çıktığı ve Bir üzerine”

[157-162] E5.4.1, s. 400 (19-30): “İlk'ten sonra var olan her şey, zorunlu olarak bu İlk'ten çıkar, ister hemen ister araçlar vasıtasıyla geriye ona dönerek. Bir ikinciler ve üçüncüler düzeni olmalı ki burada her ikinci İlk'e ve her üçüncü ikinciyeye atfedilmelidir.

Bütün şeylerin öncesinde duran bir Basit var olmalıdır, ardından gelen her şeyden farklı, kendine özgü, kendisinden ortaya çıkan formlarda harmanlanmamış; ama kendine has bir tarzda başka her şey için hazır/mevcut olabilen. O gerçek anlamda bir vahdet olmalıdır, sadece vahdet olması için işlenmiş ve böylece vahdetin sahtesinden başka bir şey olmayan bir şey değil. Münezzeh bir Varlık olarak tavsif edilmesi müstesna, her türlü anlatım ve bilmeyi yadsıyacaktır –çünkü eğer yakınlık ve uyuşma dışında hiçbir şey, hakîkî olarak bir olan hiçbir şey olmasaydı, Kaynak diye bir şey olmazdı.”

[163-165] E5.4.1, s. 400 (32-33, 37-38): “... her basit-olamayan, mürekkebe varlığının temelleri olarak kendi içerisinde basitliklere muhtaçtır ...

Bizim Bir-İlk'imiz bir cisim değildir: basit olan hiçbir şey cisim olamaz, ve bir sürece ait bir şey olduğu için bir İlk olamaz ... İlk'ten sonraki her birlik artık basit olamaz ...”

[167] E5.4.2, s. 401 (36-37): “ ... o, aynı anda, düşünmenin hem nesnesi hem de failidir.”

[169-173] E5.4.2, s. 401 (40-46)-s.402 (1-2): “Fakat Aklî-Prensip nasıl Aklî-Nesne'nin ürünü olabilir?”

Şöyle: aklî nesne [ma'kûl] kendisiyle kaimdir ve görme ve bilme prensibinin olduğu gibi nakıs değildir – nakıs, yani bir nesneye ihtiyaç duyan olarak—dolayısıyla o, bilinçsiz bir şey değildir ... her şeyin ol-

duğu gibi hayatın da mahallidir ... bizzat kendisi, o ezeli sükunda, yani Akli-Prensip'inkinden başka bir tarzda, meydana gelen kendini-teffekürdür.”

[174-175] E5.4.2, s. 402 (12-15): “Her şeyde, Öz'ün Fiili ve bu Öz'den çıkan Fiil vardır: birinci fiil, kendisinin gerçekleşmiş kimliği içerisindeki şeyin kendisidir, ikinci Fiil ise birincisinden zorunlu kaçınılmaz olarak dışarı çıkmıştır, o şeyin kendisinden ayrı olan bir sudur.”

[176] E5.4.2, s. 402 (16-19): “Dolayısıyla ateşte bile onun özsel tabiatı tarafından icra edilen sıcaklık vardır ve [bir de] ateşin kendisi değişmez kalarak, [ateşe] niteliğini veren bu ısıdan, onun özsel gerçekliğine ait Fiil'i ortaya koyduğu gerçeğiyle dışarı doğru anında çıkıp giden sıcaklık vardır.”

[178-179] E5.4.2, s. 402 (21-26): “... ilahi olan, kendi değişmez varlığında kalır, fakat onun kemalinden ve tabiatında ihtiva edilen Fiil'den ikincil veya yayılan Fiil sudur eder ki bu –azametli bir gücün, varolan en azametli gücün, ürünü olarak—Gerçek Varlık'a erişir, bütün varlığın üstünde duranın ikincisi olarak. Bu Aşkın olan, Her-şey'in kuvvesidir; bu ikincil olan ise bilfiil hale getirilen Her-şey'dir.”

[180a] E5.4.2, s. 402 (27): “Ve eğer bu her şey ise, bütün her şeyin üstünde ve dışında olmak ve gerçek varlığı aşmak zorundadır.”

[180b] E5.5.1, s. 403 (12-13): “[Akli-Prensip]'in bilgisi tahmin ... olamaz. Ne de o burhana gerek duyar ...”

[181] E5.4.2, s. 402 (30-31): “...bu vahdet Gerçek Varlık'ı aşar ve dolayısıyla Akli-Prensip'i de aşar. Dolayısıyla Akli-Prensip'i aşan bir şey vardır ...”

[182-190] E5.5.4, s. 406 (30-46)-s. 407 (1-15): “Bir Olan, kendisinden başka hiçbir şeyle numaralandırılmaz, [mesela] *bir* ile veya *iki* ile veya herhangi bir nicelik ile. O sayı almayı reddeder, çünkü o bir ölçüdür, ölçülen değil; o, aralarında bulunacağı entitelerin bir eşi değildir ... Özsel (ideal veya soyut) sayı bile Bir'e ait olamaz; ve kesinlikle, kemmiyete uygulanan daha sonraki sayılar da öyle. Çünkü özsel sayılar önce ilahi Akletme'ye bitmez tükenmez Cevher sağlayıcı olarak gözükmüşken, kemmi (niceliksel) sayı, diğer şeylerle bağlantılı olarak bulunan Nicelik'e yahut şeylerden bağımsız Nicelik'e tedarikte bulunan (sonraki ve daha aşağıdaki) [sayı]dır, [tabii ki] eğer bu bir sayı olarak düşünülecekse. Niceliksel sayıya sahip nesnelere onların kendisinde ortaya çıktığı vahdete bakan Prensip, daha önceki sayı nizamında (özsel veya ideal sayıda) hakikat olan Bir'e bakan Prensip'in bir nüsha-

sıdır (veya daha aşağı evresi). Ve o varlığını kendisinden önceki vahdeti en küçük derecede bile dağıtmaksızın veya parçalamaksızın kazanır: ikili [olan şey (*dyad*)] varlığa çıkmıştır [artık], fakat onu önceleyen monad hala orada durur; ve bu *monad*, *dyad* içindeki o iki birimin her birinden oldukça ayrıdır. Çünkü onu, [o iki şeyden] biri değil de öteki yapan hiçbir şey yoktur. O, her ikisinden biri değil fakat basitçe ayrı olan o şey olarak, asli unsur olmaksızın mevcuttur.

Fakat bu iki vahdet nasıl farklıdır ve nasıl *dyad* bir vahdet olur, ve bu vahdet, onu oluşturan her bir kısmın, kendisi vasıtasıyla tek şey olduğu vahdetle aynı şey midir?

Cevabımız şu olmalıdır: vahdet, ilk vahdete iştirak etme vahdetidir, [ki burada] iştirakçiler, parçası oldukları şeyden farklı kalırlar; *dyad*, tek bir şey olduğu için, bu iştirake sahiptir, fakat belli bir dereceye kadar. Bir ordunun vahdeti, tek bir binanın vahdeti değildir; ve bu bina bile, kaplamı olan bir şey olarak, ne niceliksel ne de varolma şekli olarak tam anlamıyla bir birim değildir.

O zaman, beşlinin (*pentad*) içindeki vahdet, onlu (*dekad*) içindeki vahdetle aynı olmasına rağmen, biz bunu, *pentad* ve *dekad* içindeki *monad*ların (birlerin) birbirlerinden farklı olduğu şeklinde mi anlamalıyız?”

[191] E5.5.5, s. 407 (28-32): “Nasıl ki ardışık sayıların her birinde *monad*dan gelen, birincil veya ikincil olarak, bir form veya *idea* varsa –sonradan gelen eşit şekilde olmasa de vahdete iştirak eder— aynı şekilde İlk’ten çıkan Varlıklar dizisindeki her bir varlık ta o kaynaktan çıkan bir form veya *idea* taşır.”

[193] E5.5.6, s. 408 (32-5): “Bu isim, [yani] Bir, gerçekten kesretin olumsuzlanmasından başka bir şey içermez: aynı baskı altında Fisiyagorcular kendi delaletlerini, kesreti reddeden ‘Apollo’ ( $\alpha$  = değil,  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\omega}\nu$  =çok olan) sembolünde buldular.”

[194-202] E5.5.9, s. 411 (1-20): “Tanrı hükümrân olarak her şeyle birlikte hazırdır/mevcuttur. Tanrıyı burada başka bir şeyi orada düşünemeyiz, ne de Tanrıyı belli bir noktada toplanmış olarak: her yer de her anlık mevcudiyeti vardır ... O’ndan önce hiçbir şey yoktu ve dolayısıyla bizatihi bir evren içinde veya bir mahalde değildir -evren varılmadan önce ne tür bir mahal vardı?- onun birbiriyle bağlantılı azaları bütünü oluşturur ve işgal eder. Fakat Ruh (*Soul*), evrenin içinde değil, tersine evren Ruh’un içindedir. Cismani öz, Ruh için bir mahal değildir. Ruh, Aklî-Prensip içindedir ve beden kabıdır [bedeni ihtiva edendir]. Aklî-Prensip ise başka bir şeydedir; fakat o önceleyen

prensip, içinde olunacak bir şeye sahip değildir: İlk bu sebeple hiç bir şeydedir ve dolayısıyla hiç bir yerdedir ... Bu ancak şu demektir ki İlk ne şeylerden uzaktır ne de doğrudan onların içindedir: onu ihtiva eden hiçbir şey yoktur; O, her şeyi ihtiva eder. O, evrendeki İyi'dir, ancak şu şekilde ki bütün şeyler ona yönelik olarak varlıklarına sahiptirler, hepsi O'na bağımlıdır, her biri kendi tarzında, öyle ki bir şey iyilikteki bir şeyin üstüne çıkar, hakiki varlığa tam olarak sahip olmasına göre [ölçüsünde].”

[203-205] E5.5.10, s. 411 (22-26): “Yine de, ısrar ediyorum, İyi'yi bu başka şeylerden birinin vasıtasıyla arama. Eğer öyle yaparsan, onun kendisini değil sadece izini görürsün: kavranılacak şeyin *idea*'sını oluşturmalısın, herhangi bir kombinasyon içinde olmayan, kendisiyle kaim, içinde her şeyin ihtiva edildiği ama kendisi ihtiva edilemeyi: çünkü başka hiç bir şey böyle değildir ve böyle bir şey [var] olmak zordur.”

[206] E5.5.10, s. 411 (30-32): Bu maceraya giren sen, bütün varlığınla ileri atılacaksın ama onu tam bütünüyle anlatamayacaksın asla –çünkü bunu yapmak için bizzat kendin Bilfiil İlahi Akıl olmak zorundasın.”

[207] E5.5.10, s. 411 (27-29): “İmdi açıktır ki biz kendimiz, kendi kemali içinde bu prensibin gücüne malik olamayız: ... fakat ona kısmi erişim imkanımız dahilindedir.”

[208-211] E5.5.10, s. 411 (32-42): “—senin başarabileceğin en yüksek noktada o senden ayrılacaktı veya, daha doğrusu, sen ondan. İyi'yi gördüğün zaman, O'nu bütün olarak gör: daha sonra onu tefekkür edebilirsin ve hatırlayabildiğin şeyleri İyi ile tanımlayabilirsin/aynileştirebilirsin. O, İyi olandır, çünkü o, (dışa dönük etkili) bir güç olarak, hayatın ve aklın olduğu gibi akledenin ve tefekkür hayatının da illetidir: zira bunlar ondan çıkar, öz ve varlığın kaynağından, Bir ... basit ve ilk olan Kaynak'tan; çünkü ondan önce hiç bir şey yoktu. Bütün şeyler O'ndan iştikak eder: O, kendisinin sahip olmadığı ilk hareketin ve ancak ihtiyaçtan ârî olma demek olan sükunun kökenidir ...”

[213-218] E5.5.11, s. 412 (15-27): “... bu görülmeyen İlk, kaynaktır, varlığın prensibidir ve Gerçeklik üzerine hükümandır.

Görünümleri tersine çevirmelisin, yoksa Tanrısız kalacaksın. Festivallerde oburlukları yüzünden tanrılara giden hiçbir şeyin temas edemeyeceği şeylerle kendilerini tıka basa dolduranlar gibi olacaksın; onlar, onurlandırılması gereken Tanrı'ya görmekten daha gerçek olmak için bu mallara sarılırlar ve mabedin kutsallığından hiçbir pay almaksızın uzaklaşıp giderler.



Felsefenin bu ritüellerinde, görünmeyen tanrı, bedene/cisme sahip olanlar dışında hiçbir şeyin açık seçik olduğunu düşünmeyenleri kendi varlığından şüphe içinde bırakır; bu şöyle olur: sanki bir adam bütün bir hayatı uyuyarak geçirmiş ve rüya alemini tam bir güven içinde kabul etmiştir; onu uyandırınca kendi açık gözlerinin bildirdiğine inanmayı reddeder ve tekrar uyumaya koyulur.”

[221] E5.5.12, s. 413 (4-5): “Tekrar [etmek gerekirse], İyi'ye sahip olan herkes onun yeterli olduğunu, gayeye ulaştıklarını düşünür.”

[223] E5.5.12, s. 413 (24-25): “İyi, daha önce gelir -zaman içinde değil fakat gerçekliğin derecesi açısından- o daha yüce ve daha ince gelen güce sahiptir, aslında bütün güçlere ...”

[224] E5.5.13, s. 414 (5-7): “Ona bir şey atfedeceksek, varlık, akıl veya iyilik, Mutlak İyi olarak onu varlığından sıyrırız ...”

[225-228] E5.5.13, s. 414 (42-46): “ ... İlk olarak var olan, İyi, varlığa sahip her şeyin üstünde, alaşımız iyi, kendi içinde hiçbir şey ihtiva etmeyen, karışımından son derece ârî, her şeyden münezzeh, her şeyin illeti.

Kesinlikle ne Varlık ne de Güzellik şerden çıkar, ne de nötr olandan; daha mükemmel sıfatıyla yapan, yapılandan yaratılandan üstün olmak zorundadır.”

[229-234] E5.9.1, s. 434 (7-28): “Bütün insanlar doğumdan itibaren Akli olandan çok duyuşsal olan alemle ilişki içinde yaşarlar.

Bazıları ilk önce materyal olanla meşgul olmak zorunda kalarak onun talimatına uygun davranmayı seçerler ve hayatları boyunca onunla [materyal olanla] ilgili olan her şeyi kendilerinin ilk ve son şeyleri kırlar; duyuşların tatlısı ve acısı, onların iyisi ve kötüsüdür. Birinin ardından koşarak diğerine de kapıları kapatarak yaşıyorlarsa, [gerekten] her şeyi yaptıklarını düşünürler. Bunlar arasından bilgelik taslayanlar, bunu kendilerinin felsefesi olarak benimsedi ...

Diğerleri gerçekten de kendilerini dünyanın birazcık üzerine çıkarırlar; ruhlarındaki daha iyi [olan taraf] onları zevk veren şeylerden daha asil/yüce olana teşvik eder, fakat onlar en yüceyi görmeye güçleri yoktur ve dolayısıyla, daha güvenli bir zemin hususundaki umutsuzlukları içinde, kaçmaya çalıştıkları aşâğılık eylem ve seçeneklere geri düşerler.

Fakat üçüncü bir grup vardır –o tanrıvari insanlar ki daha üstün olan güçleriyle, görüşlerinin keskinliğiyle yukarıdaki ihtişamı ayan-beyan görürler, dünyanın bulut ve sisinin arasından oraya yükselirler ve o

öteki dünyaya sıkıca yapışır, buradan her şeyin ötesine bakarak, anayurtları olan gerçekliğin mekânında hoşnutluk içerisinde ...”

[235] E5.9.2, s. 434 (43-44): “Kılavuz düşünce şudur: maddi şeylerde algılanan güzellik ödünç alınmıştır.

Cismani şeylere güzellik veren biçim/örnek, ona dayanır, maddesinin *ideası* olarak; ve mahal (*substrate*) değişebilir ve hoş olmaktan [çıkıp] nahoş hale gelebilir ...”

[236-238] E5.9.2, s. 435 (6-10): “... Ruh , bizatihi güzelliği olan bir şey midir? Bakıyoruz ki öyle değil, çünkü farklılıklar belirgindir, bir ruh bilge ve sevimli, başka bir ruh aptal ve çirkin: ruh-güzelliği hikmet tarafından oluşturulur ... ruha hikmet veren hangi prensiptir? Ve tek cevap, Akli-Prensip’tir.”

[239] E5.9.2, s. 435 (16-17): “... o her şeyden önce gelen, birliği içinde sabit...”