

İbn Miskeveyh Haz Üzerine

Miskawayh on Pleasure

Peter ADAMSON

Geç Antik ve Arap Felsefesi Profesörü,
Ludwig Maximilian Üniversitesi,
Münih, Almanya

Çev.:

Semra KIZILARSLAN

Felsefe ve Din Bilimleri ABD,
İslam Felsefesi,
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Ankara, TÜRKİYE

Received: 19.09.2019

Received in revised form: 10.11.2019

Accepted: 11.11.2019

Available online: 07.05.2020

Correspondence:

Semra KIZILARSLAN

Ankara Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü,

Felsefe ve Din Bilimleri ABD,

İslam Felsefesi, Ankara,

TÜRKİYE/TURKEY

semra.hafsa@gmail.com

ÖZ Bu makale, daha önce düzenlenmiş fakat başka türlü üzerinde çalışılmamış olan İbn Miskeveyh'in (ö.1030) "Haz ve Acı Üzerine" (Fi'l-Lezzat ve'l-Âlâm) başlıklı eserinin bir incelemesini ve çevirisini ihtiva etmektedir. İbn Miskeveyh'in ana kaynağı olan Nikomakhos'a Etik'ten Aristoteles'in haz açıklamasıyla ilgili kısa bir yönlendirmeden sonra Haz ve Acı Üzerine'de verilen haz teorisi ve İbn Miskeveyh'in daha iyi bilinen Ahlakı Olgunlaştırma'daki (Tehzîbu'l-Ahğlak) hazla ilgili tartışmalar karşılaştırılmıştır. İki metin arasındaki dikkate değer uyuma rağmen, Platon'un Timaeus'undaki restorasyon haz teorisini Ahlakı Olgunlaştırma'da kabul etmesi ve Haz ve Acı Üzerine'de reddetmesiyle onların hazı ele alış tarzları farklılaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Miskeveyh; haz; Aristoteles; haz ve acı üzerine; ahlakı olgunlaştırma

ABSTRACT This paper provides an analysis and translation of a previously edited, but otherwise unstudied work by Miskawayh (d. 1030) entitled On Pleasures and Pains (Fi al-Laddât wa-al-âlâm). After a brief orientation regarding the Aristotelian account of pleasure in the Nicomachean Ethics, which is Miskawayh's main source, the theory of pleasure set out in On Pleasures and Pains is compared to the discussion of pleasure in Miskawayh's better known Refinement of Character (Tahdîb al-ahğaq). Despite considerable harmony between the two texts, their treatments of pleasure differ in that the Refinement accepts, whereas On Pleasures and Pains rejects, the "restoration" theory of pleasure of Plato's Timaeus.

Keywords: Miskawayh; pleasure; Aristotle; on pleasures and pains; refinement of character

EXTENDED ABSTRACT

Abū 'Alī Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya'qūb Miskawayh's (d. 1030) work which is entitled On Pleasures and Pains (Fi al-Laddât wa-al-âlâm), it is transmitted in an Istanbul manuscript, Rajep Paşa 1463.4 It is a short treatise, written on fols 1a-3b of the manuscript and taking up only 7 pages in the printed edition of Badawī. The treatise should be compared with remarks on pleasure in Miskawayh's more frequently read ethical work, The Refinement of Character (Tahdîb al-ahğaq). In both contexts, Miskawayh considers an originally Platonic analysis of pleasure, according to which pleasure results from the removal of harmful conditions. The Refinement endorses the Platonic analysis wholeheartedly, at least when it comes to bodily pleasures. By contrast, On Pleasures seems to reject it, labeling it pejoratively as the theory of certain "naturalists." A further significant point of conflict between the two treatises is that the Refinement explicitly excludes pleasure from God Himself, while On Pleasures associates pleasure with the Creator and even states that God is pleasure. It seems that these differences can be explained in terms of the sources Miskawayh is using. Unlike the Refinement, On Pleasures makes direct use of the theory that pleasure is a perfection, which is of course taken from Aristotle's Ethics. Its forthright rejection of the restoration theory and association of pleasure with God also link On Pleasures to Aristotle's Ethics. Given the importance of the Greek background to Miskawayh's views on pleasure, before turning to a discussion of this unstudied text I will first need briefly to sketch the far better-known ideas about pleasure we find in Plato and Aristotle. I will then look at what the Refinement has to say on the subject, before presenting a detailed analysis of On Pleasures.

This paper provides an analysis and translation of a previously edited, but otherwise unstudied work by Miskawayh (d. 1030) entitled *On Pleasures and Pains* (Fi al-Laddāt wa-al-Ālām). After a brief orientation regarding the Aristotelian account of pleasure in the Nicomachean Ethics, which is Miskawayh's main source, the theory of pleasure set out in *On Pleasures and Pains* is compared to the discussion of pleasure in Miskawayh's better known *Refinement of Character* (Tahdīb al-aḥlāq). Despite considerable harmony between the two texts, their treatments of pleasure differ in that the *Refinement* accepts, whereas *On Pleasures and Pains* rejects, the "restoration" theory of pleasure of Plato's *Timaeus*.¹ As a comparative work aim of this paper shows differences in both texts and also presents Ibn Miskawayh's less-famous work *On Pleasures and Pains* (Fi al-Laddāt wa-al-Ālām).

Ahlakçı düşüncenin hazcı düşünüşü içermesi gerektiğini düşünmek için bir Benthamcı faydacı olmak zorunda değilsiniz. Bu tartışma zaten antik çağlardaki etik anlayışı merkezinde, Gorgias ve Philebus gibi Platonik diyaloglarda ve Aristoteles'in *Etik*inde bir değil, iki önemli haz tartışmasıyla öne çıkan bir yerdedir. Platon ve Aristoteles kuşkusuz hedonizmi reddederken, aynı zamanda en mükemmel hayatta olması gereken haz için bir yer yaratır. Yunan kaynaklarından yola çıkarak Arapçada formatif felsefe dönemi yazarları (yani İbn Sina'nın zamanına kadar) haz meselesine gereğinden fazla önem verirler. Yeme ve cinsellikten kaynaklanan düşük, bedensel hazları kınarlar, ancak entelektüel tefekkürle bağlantılı daha yüksek bir haz türünü tanımakta Platon ve Aristoteles'i takip ederler. En yüksek türden haz, bedenden kurtulduğumuzda, sonraki yaşamda beklenebilir. Böylece, Kindî (ö. 870'den sonra), Pisagor'un görüşü olduğunu iddia ettiğini söyleyerek, ölümden sonra ruhun Tanrı'dan ışık aldığını söyler:

O zaman nefis yeme, içme, evlenme, duyma, görme, koklama ve dokunma duyularının verdiği lezzetin üstünde sürekli bir zevk duyar.* Çünkü bunlar kirli duyu hazlarıdır, yerlerini sıkıntıya bırakırlar; fakat öbürleri ilahi, ruhani ve meleklerle has lezzetlerdir, yerlerini en büyük şerefe bırakırlar.²

Bununla birlikte bu dönem yazarlarında özellikle haz** konusuna adanmış eserler bulmak enderdir. Bu konudaki bir örnek ne yazık ki şimdilik kayıp. Bu, daha sonraki yazılarda bilinen Ebu Zekeriyya er-Razi tarafından yazılan haz üzerine bir çalışmadır.³ Razi'nin niyetinin bir kısmı *Ruhi Hazların Üstünlüğü Üzerine* bir eser yazan sönük bir düşünür olan Süheyd b. Hüseyin el-Belhi'ye cevap vermektir.⁴ Başlıktan da anlaşılacağı üzere yukarıda verilen Kindî'nin alıntısındaki türden bir çizgi izlenmiş olmalı, ancak yine de çalışma üzücü bir şekilde kaybolmuştur.

Günümüze kalan ve bize ulaşan bir diğer örnek çok yönlü tarihçi ve filozof Ebu Ali Ahmed b. Yakup Miskeveyh (ö. 1030) tarafından yazılmıştır. *Haz ve Acı Üzerine* (Fi'l-Lezzat ve'l-Ālām) isimli çalışma İstanbul El Yazması Recep Paşa 1463 olarak yayımlanmıştır.⁵ 1a-3b no'lu kağıda yazılmış ve Bedevi'nin basılmış baskısında sadece 7 varak alan kısa bir çalışmadır.⁶ Eser İbn Miskeveyh'in daha sık okunan etik

¹ Peter Adamson, "Miskawayh On Pleasure", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2015, Volume: 25, s. 199–223.

² Al-Kindî, *Discourse on the Soul*, at *Rasā'il al-Kindî al-falsafîyya*, ed. M. 'A.H. Abū Rīda, 2 vols (Cairo, 1950, 1953), vol. 1, p. 277. Tercümenin alındığı eser: P. Adamson ve P.E. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindî* (Karachi, 2012), s. 116 (ŞIV.4). bkz. On Dispelling Sorrows ŞII.1 içinde Adamson ve Pormann. Kindî tarafından sunulan haz tanımı;(içinde On Definitions and Descriptions of Things Ş70C. Adamson ve Pormann) hazzın aslında bir kötülük olabileceğini öne sürüyor ama sonra bunun (insanların haz dediği şey) yani duyu hazları için geçerli olduğunu söylüyor.

³ Kanıt Razi'nin *Rasā'il falsafîyya (Opera Philosophica)*, ed. P. Kraus, Kahire, 1939, s. 139–64.) eserinden toplatılmıştır.

⁴ Bknz. Razi, *Rasā'il*, s. 147. Daha fazla bilgi için D. de Blois, "Shuhayd al-Balkhī, a poet and philosopher of the time of Rāzī", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1996, Volume: 59, s. 333–7.

⁵ İbn Miskeveyh'in başka bir eserinin aynı el yazmasında çeviri ve incelemesi için bakınız: P. Adamson ve P.E. Pormann, "More than heat and light: Miskawayh's Epistle on soul and intellect," *Muslim World*, 2012, Volume: 102, s. 478–524.

⁶ A. Badawī (ed.), *Dirāsāt wa-nuṣūṣ fi al-falsafa wa-al-'ulūm 'inda al-'Arab* (Beirut, 1981), s. 98–104. Bazı hatalara rağmen, M. Arkoun'un önceki baskısından üstündür: M. Arkoun, "Deux épîtres de Miskawayh", *Bulletin d'Études Orientales*, 1961, Volume:17 Issue:2, s. 7–74, özellikle s. 1–9 (Arapça sayfa numaraları). Çalışmaya ait referanslar, aşağıdaki İngilizce çevirimin bölüm numaralarına aittir.

*[Kindî'nin üstte geçen kaynağından alınan bu alıntıda Mahmut Kaya çevirisi tercih edilmiştir. Bkz. Kindî, *Felsefî Risaleler*, (çev Mahmut Kaya), Klasik Yay., İstanbul 2013, s. 247–48.]

**[Çevirmen notu: İbn Miskeveyh'in orijinal metnindeki anlama "lezzet" kavramı İslam Felsefesi istilahi açısından daha uygun olsa da günümüzde lezzet kavramının sadece gastronomi alanını ifade etmesinden dolayı "haz" kavramı çeviri de tercih edilmiştir.]

eseri *Ahlakı Olgunlaştırma*'daki (Tehzību'l-Ahlāk) hazla ilgili görüşlerle karşılaştırılmalıdır. Her iki bağlamda İbn Miskeveyh Platonik bir haz analizine odaklanır ki, ona göre haz zararlı koşulların ortadan kaldırılmasından kaynaklanır. *Ahlakı Olgunlaştırma*'da Platonik analizi en azından bedensel zevkler söz konusu olduğunda gönülden onaylar. Oysaki *Haz Üzerine* bunu reddetmiş gibi görünmekte ve bunu "natüralistlerin teorisi" olarak nitelendirmektedir. İki tez arasındaki bir diğer önemli çelişki noktası, *Ahlakı Olgunlaştırma*'daki haz'da Tanrı'nın dışlandığı, *Haz Üzerine*'de ise Yaratıcı ile olan hazzı birleştirdiği hatta Tanrı'nın lezzet olduğu ifadesidir. İbn Miskeveyh'in kullandığı kaynaklar açısından bu farklılıklar açıklanabilir gibi görünmektedir. *Ahlakı Olgunlaştırma*'nın aksine *Haz Üzerine* hazzın bir mükemmellik olduğu teorisini doğrudan kullanmaktadır ki, bu görüş Aristoteles'in *Etik* inden alınmıştır.

Bu çalışılmamış metnin tartışmasına dönmeden önce İbn Miskeveyh'in hazla ilgili görüşlerinin Grek arka planının verilmesi suretiyle Platon ve Aristoteles'in haz hakkında bulduğumuz çok bilinen görüşlerinin kısaca bir taslağını oluşturmaya ihtiyaç duyacağım (aşağıda Bölüm 1). *Haz Üzerine*'nin detaylı bir analizini sunmadan önce (Bölüm 3), *Ahlakı Olgunlaştırma*'nın konuyla ilgili ne söyleyeceğini inceleyeceğim (Bölüm 2). Bilgime göre herhangi bir dile ilk çeviri olan *Haz Üzerine*'nin açıklamalı İngilizce versiyonuyla da sonlandıracağım.

1. GREK ARKA PLAN

Nikomakhos'a Etik VII.11'de Aristoteles niyetinin giderek artan pozitif haz değerlendirmesi için düzenlenen üç anti hedonist haz görüşünü (1152b8.12) tartışmak olduğunu açıklamaktadır.⁷ "Anti Hedonist" derken üç görüşünde, bu hazdan amaçlaması veya hedeflemesi gereken tek bir son veya iyi olduğunu reddetmeyi içerdiğini kastediyorum.⁸ Aristoteles'in listesinde ilk olan, hazzın açık bir şekilde inkârdır. İkincisi, iyi hazlar olmasına rağmen tüm hazların iyi olmadığı görüşüdür. (aslında Aristoteles'in bu görüşüne göre hazların çoğu kötüdür: αἱ δὲ πολλὰ καὶ ὄλαι). Son olarak üçüncü görüş (belki de sadece tartışmak için) tüm hazların iyi olduğu kabul edilse de, haz en iyi şey değildir (τὸ ἄριστον). Birinci ve üçüncü görüşler birbirinden çok uzak görülmesine rağmen aynı düşünce her ikisini de desteklemektedir: Haz bir oluşturma (γένεσις). İlk görüş için en yüksek mevki olarak verilen altı argümanın başıdır ki:

Nikomakhos'a Etik VII. 11, 1152b12-15: İmdi haz genel olarak bir 'iyi' değil, çünkü her haz 'doğa'ya yönelik duyumla ilgili bir oluş. Nasıl bir ev inşaatı bir evle aynı cinsten değilse hiçbir oluş da amaçla aynı cinsten değildir.**

Aynı düşünce üçüncü anti hedonist görüşe karşı daha kısa verilmiştir ki, haz iyidir fakat en iyisi değildir: "Demek ki hazzın 'en iyi' olmamasının nedeni onun bir amaç, bir son değil (τέλος), bir oluş ve süreç olmasıdır (γένεσις)" (1152b23).

⁷ Aristoteles'in haz görüşleriyle ilgili literatür oldukça geniştir. Örnekler için bakınız: A.O. Rorty, "The place of pleasure in Aristotle's Ethics," *Mind*, 1974, Issue: 83 s.481-93; J.O. Urmson, "Aristotle on pleasure," içinde J.M.E. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*, Garden City, New York, 1967, s. 323-33; J. Annas, "Aristotle on pleasure and goodness," içinde A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley, 1980): 285-99; D. Bostock, "Pleasure and activity in Aristotle's Ethics," *Phronesis*, 1988, Issue: 33 s.251-72; G. van Riel, "Aristotle's definition of pleasure: a refutation of the Platonic account," *Ancient Philosophy*, 2000, Issue:20 s.119-38; C.C.W. Taylor, "Pleasure: Aristotle's response to Plato," içinde R. Heinaman (ed.), *Plato and Aristotle's Ethics* (Aldershot, 2003), s. 1-20; M. Weinman, *Pleasure in Aristotle's Ethics*, London, 2007; Carlo Natali (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics Book VII*, Oxford, 2009; J. Aufderheide, "Processes as pleasures in EN vii 11-14: a new approach," *Ancient Philosophy*, 2013, Issue:33, s.135-57.

⁸ Burada Annas'ın formülasyonunu uyarlıyorum: "Aristotle on pleasure and goodness", s. 288.

* [Çeviri için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ayraç Yay., Ankara 1997, s. 149.]

**[Çeviri için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), s. 150.]

Aristoteles'te ilerledikçe hedonizme itirazın neye yol açabileceği daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bir sonraki bölümde “doğal huy açısından hoş olanlar”* (1152b34) [hakkında] konuşur ve burada anti hedonistler tarafından söylenen genel iddiayı “amaç da hazlardan farklı bir şey değil, yalnızca doğanın tamamlanmasına götüren hazlardan değişik bir şey” (1153a11-12) diyerek düzeltir. Burada Platon'un *Timaeus*'ta (64c-d) ve diğer diyaloglarında bulunan haz anlayışına itiraz etmektedir.⁹ Bu anlayışa göre, aniden doğal olmayan bir etki (παθος) hareket ettiğinde doğal duruma (εις φυσιν) geri dönmekten haz duyarız. Bu süreç yavaş yavaş gerçekleşirse algılanmaz, ancak hızlı bir şekilde gerçekleştiğinde fark ederiz. Bu nedenle Aristoteles'in anti hedonist argümanı hazzı algılanabilen bir oluş (γένεσις αισθητή)¹⁰ olarak tanımlamaktadır: Bu haz vermek için çok kademeli oluşu dışarıda bırakır. (Bu, hazzı açığa çıkaramayacak kadar dereceli bir oluşu dışarıda bırakır)

Bu anlayışa göre, doğal olmayan etkiyi ortadan kaldırmanın amacı kesin amaca yani şöyle ki elbette doğanın restorasyonuna ulaşmaktır. Mesela, eğer etki kuruluk ise içme eylemi vücudumdaki doğal nem derecesini harekete doğru iteceğinden iyi hissettirir. Bu doğal hal içmenin amacıdır ancak ne hoş (çünkü sadece doğal halde olmak oluş için bir şey yapmaz) ne de acı vericidir (çünkü doğal olmayan etki içermez).¹¹ Aksine haz, algılanan restorasyon sürecinde doğal durumuna uzanmaktadır. Aslında buna 'restorasyon teorisi' diyebiliriz, haz aslında γένεσις αισθητή [algılanan bir oluş] ile özdeşdir. Bundan dolayı yukarıda verilen metinden çizilen argüman eğer tamamen açıksa bu şekilde gider:

1. Hiçbir oluş (γένεσις) amaç (τέλος) ile aynı cinsten (συγγενής) değildir.
 2. Haz bir oluştur, amaç değildir. (Amaç aksine doğal bir durumdur.)
 3. Amaç iyidir.
 4. Eğer X iyiyse ve Y, X ile aynı cinsten değilse, öyleyse Y iyi değildir.
- Bu yüzden haz iyi değildir.

Bu ilk anti hedonist görüş için sunulan ussal açıklamadır. Üçüncü görüş aynı şekilde restorasyon görüşünden de yararlanır ancak bu görüş hazların iyi olmasını sağladığı için aynı şekilde değildir. Aristoteles bize devam etmek için fazla bir şey vermiyor, üçüncü görüş adına söylenen sadece bir amaç olmadığı, bir oluş olduğudur. Üstü kapalı argüman görünüşte şöyledir:

- 1.* En iyi şey (τὸ ἄριστον) amaçtır, oluş değildir.
 2. Haz bir oluştur, amaç değildir. (Amaç aksine doğal bir durumdur.)
- Bu yüzden haz en iyi şey değildir.

Bu nedenle üçüncü görüş 2. öncülü 1. ve 3. öncülün imtiyazlarına ihtiyaç duymaksızındır ve bunu 1*'de yapılan daha makul bir varsayımla birleştirir. Normal olarak üçüncü görüşün daha mütevazı bir antihedonist iddiada bulunduğu göz önüne alındığında tartışmalı öncüller yoluyla daha azını boşa çıkarması gerekiyor (biri birinci argümandaki 1. ve 4. öncül hakkında şüpheli olabilir).

Aristoteles'in kendisi için olsa da, her iki argüman da işe yaramaz. Bunun sebebi 2. öncülü güvence altına almak için gerekli olan restorasyon teorisinin yanlış olmasıdır. Tek sorun istisnaları itiraf etmesi-

⁹ Bkz. *Republic* 584c and *Philebus* 31d-32b, 33d-34a, 51b. *Timaeus*'un Aristoteles'in aklında olan bir metin olmadığını (aslında γένεσις terimi bu pasajı özellikle *Philebus*'a 54c'ye bağlar) ancak Arapça yazarın bildiği bir diyalog olduğundan belirgin bir şekilde bahsetmişim.

¹⁰ Mesela, D. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, 2013, takip ediyorum. s. 123, αισθητή'yi 'algılanabilir' yerine 'algılanan' olarak tercüme eder. Mesele şu ki haz aldığımızda bir restorasyondan gerçekten haberdar olduğumuzdur.

¹¹ *Devlet* 584a bu noktada ısrar eder ki ancak doğal durum diğer koşullarla karşılaştırıldığında hoş ve ya acı verici görünebilir.

*[Çeviri için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), s. 150.]

dir: "acı ve arzudan başka hazlar da var; etkinlik..."(NE VII.12, 1152b36).¹² Onuncu kitapta hazzı ikinci kez ele alışında [aynı] noktayı tekrarlar ve daha geniş bir örnek yelpazesi sunar: Koklama, duyma, görme hazlarının yanı sıra anılar ve umutlar (NE X.3, 1173b15-20). Bu elbette Platon tarafından fark edilen bir noktadır. *Devlet*'te restorasyon teorisinin kapsamadığı hazlardan da konuşur. 'Saf hazlar' yani 'acıdan gelmeyen' hazlara örnek olarak yalnızca akli hazları değil aynı zamanda belirli duyu durumlarıyla ilişkili olanları da verir- örneğin mis kokulu bir koku (*Rebuplic* 584b-c).¹³

Bu koku olayı *Timaeus*'ta (65a) da ortaya çıkar. Fakat burada Platon, koku alma hazzının teori için bir istisna olduğunu reddeder. Böyle bir durumda tükenme süreci o kadar aşamalı olmuştur ki biz hiçbir acı hissetmemişizdir. Bununla birlikte bir eksiklik durumu vardır ve doğal duruma duygu göstermenin sayesinde burada bile haz tecrübe edilmektedir (koku durumunda bunun nasıl çalıştığını 67a'da açıklamaktadır). *Timaeus*'u *Devlet*'in bir iyileştirme önerisi olarak ele alıyorum: Kademeli tükenme ve restorasyonların farkına varamayacağımızı ortaya koyarak Platon teoride daha geniş bir bedensel zevkler yelpazesini – gerçekten de görünüşe göre tüm bedensel hazları- barındırabilmektedir. Bunu belirtmeye değer ki, Galen'in *Timaeus* şerhinin Arapça tercümesi bu noktayı açıkça ortaya koymaktadır: "Bir kere de doğal duruma (al-hāl al-tabī'yya) dönmek hazdır. Ancak bir şey yavaş ve kademeli olarak gerçekleştiğinde algılanmaz (maḥsūs)."¹⁴

İbn Miskevayh için bazı bedensel hazların diğerlerinden 'saf' olması önemlidir. Özellikle görme ve işitme duyularını en mükemmel bedensel yetiler olarak görmek ve bu iki duysal yeti ile ilgili yeme, içme, cinsellik, giyinme vb. için geçerli olan hazları ayıptan muaf tutmak istiyor. Bunu belirtmek gerekirse Aristoteles neredeyse aynı iddiada bulunur:

NE X.5, 1175b36-1176a3: Nasıl etkinlikler farklı ise hazlar da farklıdır: Görme duyumu dokunma duyumundan saflık bakımından üstün; işitme ile koku alma ise tat alma duyumundan üstündür. Aynı şekilde hazlar da birbirinden üstündür: Düşünme gücüyle ilgili olanlar bunlardan üstündür. Ayrıca bu iki türün herbirinin içerisinde de bazıları diğerlerine üstündür*

Aristoteles'in burada "saflıkta üstünlük (καθαριότητα)" ile ne ifade ettiği tam olarak belli değildir. Mantıklı bir okuma, görme ve işitme [yetilerinin] vücutla dokunma, tatma ve koklama [yetilerinden] daha az kuvvetli bir şekilde ilişkili olduğudur.¹⁵ İbn Miskevayh görünürde aynı fikirdedir. Görme ve işitmenin bedensel ve aynı zamanda ruhsal alanı üstlendiğini, böylece bedensel yeti içermeyen daha yüksek hazlara ulaşmamıza yardımcı olduklarını söyler. (aşağıdaki 3. Bölüme bakınız.)

Şimdi Aristoteles'in restorasyon teorisinin iyileştirmesine geri dönelim. Şimdiye kadar teoriye bir itiraz gördük, yani istisnaları itiraf ettik. Aristoteles'in ikinci itirazı daha temeldir. "Hazlar aslında oluşturma süreçleri değil; etkinlik ve amaçtır" (1153a9-10). Kuşkusuz haz, restorasyon süreçlerinden doğal duruma doğru ortaya çıkar, ancak bunlar sadece 'arazi' olan hazlardır- yani restorasyon geçiren kişiye hoş görünürler.(1154b18) Bu nitelikli hazların aynı amaçları olsa da "doğası gereği" haz veren şeyler (1154b20) sağlıklı ya da doğal durumun eylemini (ποιεῖ πράξιν) sağlayanlardır. Dolayısıyla Aristoteles yedinci kitapta hazzı doğal duruma uygun etkinlik olarak tanımlamaktadır (ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως)" (1153a14). Onuncu kitapta da haz etkinlik ile ilişkilidir. Burada Aristoteles hazzın Platon'un id-

¹² Modern editörlerle Aspasius'u τοῦ θεωρεῖν'den sonra ἐνέργειαι'yı silmekte takip ediyorum.

¹³ Bu örnek için bakınız: J.C.B. Gosling and C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure* (Oxford,1982), §6.6.5.

¹⁴ R. Walzer ve P. Kraus (eds), *Plato Arabus I* (London, 1951), s. 19.

¹⁵ Bkz. Wolfsdorf, *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*, s. 134; S. Broadie ve C. Rowe, *Aristotle: Nicomachean Ethics* (Oxford, 2002), s. 438.

* [Çeviri için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), s. 209.]

dia ettiği gibi bir “hareket” olmadığı (1173a31), her etkinliği mükemmelleştirdiğini yinelemektedir (1174b23, 1175a20–21).¹⁶ En iyi hazlar, en üst düzeyde mükemmellik içerenler olacaktır:

NE X.4 1174b20-23: Nitekim her duyuma göre bir haz var; aynı şekilde her düşünme gücüne, her 'teori'ye ilişkin bir haz var. En hoş etkinlik ise en tam olan; en tam etkinlik de o etkinliğin altına girenlerin en erdemlisiyle ilgili iyi durumda olanı. Haz da etkinliği tamamlar.*

Bu nedenle Aristoteles restorasyon teorisine tamamen karşı çıkan bir haz görüşü sunmaktadır. Hazları doğal duruma yönelik her zaman tamamlanmamış süreçlerle ilişkilendirmek yerine, zaten doğal durumdayken ve aktifken hazzın kesin ve doğru anlamda gerçekleştiğini düşünmektedir (1175a20-21): “etkinlik olmadan hiçbir haz ortaya çıkmaz.” Arazi olmayan hazlar bu tür doğal aktiviteleri denetler ve tamamlar. Böylece Aristoteles üçüncü anti hedonist görüşe katılabilir ancak başlangıçta *NE VII.11*'de sunulan farklı bir nedenden ötürü: etkinliğin mükemmelliği olarak haz her zaman iyidir. Ancak doğru haz, doğal etkinliğe eşlik eden haz bile en yüksek iyi veya en iyi şey (τὸ ἄριστον) değildir. Çünkü her zaman bazıları diğerlerinden daha iyi olan etkinliklere eşlik eder. Bu yüzden haz “en yüksek iyi” ile özdeşleştirilemez.

Bu hayattaki en iyi şeyin genel olarak haz değil de belirli bir haz olduğunu belirten bir tür hedonist için bir açıklık bırakıyor. Eğer en iyi etkinlik varsa -tefekkür gibi- neden insanlığın nihai amacının ve en iyi şeyin tefekkür hazzı olduğu söylenemiyor? Bu noktada *Etik*'te iki haz değerlendirmesi açıkça farklı görünmektedir. Onuncu kitabın açıklamasında hazzın yalnızca doğal bir etkinliğin tamamlanması olduğu düşüncesiyle, etkinliğin kendisi ile etkinlikte geçen haz arasında açık bir ayrım yapar. Buna karşılık yedinci kitapta Christof Rapp'ın ‘şok edici tez’¹⁷ olarak adlandırdığı şeyin en yüksek iyi olabileceğini tespit ettik:

NE VII.13, 1153b7-13: Kimi hazlar kötü ise de, tıpkı bazı türleri kötü olabilen bilgide olduğu gibi, herhangi bir hazzın 'en iyi' olmasını engellemez. Her huyun engellenmeyen etkinlikleri varsa, gerek her huyun gerekse onlardan birinin etkinliği, engel olmamak koşuluyla, mutluluk olabiliyorsa, bunun en çok tercih edilecek şey olması zorunlu. İşte bu haz. Dolayısıyla çoğu hazlar kötü olsa bile, herhangi bir haz, denk gelirse, saltık anlamda 'en iyi' olabilir.*

Bu pasaj Aristoteles'i çok seçici bir türde olsa da tam anlamıyla hedonizme yaklaştırmış görünüyor, bu nedenle düşünürler bu pasajı eksiksiz hale getirmenin yollarını önermektedirler.¹⁸ Amaçlarımız için sadece bunu belirtmeye değer ki İbn Miskeveyh'in herhangi bir *Etik* okuru gibi, en iyi şeyin kesin haz olduğu dersini çıkarması haklı bir gerektir.¹⁹ Görüleceği üzere, İbn Miskeveyh'in tam olarak düşündüğü budur.

Sonunda İbn Miskeveyh'e dönmeden önce, Aristoteles'in haz ile yaptığı son önemli iddiayı hatırlamalıyız: Tanrı'nın varlığı hazdır. *Etik*'in kendisi İbn Miskeveyh'in haz anlayışını derinden etkileyecek bir açıklama yapar:

¹⁶ Hazların kendilerinin tamamlanmış etkinlikler olması gerektiği sorusu üzerine bkz: *Aufderheide*, “Processes as pleasures.”

¹⁷ C. Rapp, “NE VII.13-14 (1154a21): Pleasure and Eudaimonia,” in Natali (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics Book VII*, s. 209-35, özellikle s. 218. [Çeviri için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), s. 206.]

¹⁸ Pasajın kendisindeki çeşitli uyarılara işaret etmekten başka- “hiç”, “belki'yi” engeller. Owen burada hazzı “fiil içinde aldığı haz” yerine “haz aldığı fiil” anlamına gelebileceğine işaret etmektedir. (Örneğin tefekkürle gelen denetleyici keyif yerine tefekkür etmek). Bkz. G.E.L. Owen, “Aristotelian pleasures”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 1971, Issue: 72, s. 135-52. Rapp'ın Aristoteles'in uzam konusunda bir şey ifade ettiği yönündeki önerisinden çok etkilendim. En yüksek iyi olan fiil (tefekkür) de tesadüfen hazdır. Bkz. Rapp, “NE VII.13-14,” s. 219-20.

¹⁹ Bölümdeki mevcut Arapça versiyon için bkz. A.A. Akasoy and A. Fidora (eds), *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leiden, 2005, s. 415, ladda mā ifadesinin kullanımı. Çeviri için ayrıca bkz. M. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung*, 2 Cilt, Wiesbaden, 2011-12.

NE VII.14, 1154b26-28: Bunun için Tanrı, hep yalın ve tek hazdan hoşlanır, çünkü yalnızca devinimin değil, devinimsizliğin de bir etkinliği vardır, haz da devinimden çok dinginlikte bulunur.^{20**}

Aristoteles bu bağlamda Tanrı'nın hazzı hakkında daha fazla bir şey eklemeyi, ancak *Metafizik*'te de elbette bundan bahseder. Λ kitabının ünlü pasajında Tanrı'nın hayatının "bizim kısa bir süre yaşamamız mümkün olan en mükemmel hayatla karşılaştırılabilir bir hayattır (bizim için imkânsız bir durum) çünkü onun fiili aynı zamanda haz"^{***} (1072b14-16) olduğunu söyler. Tanrı'nın en iyi fiili (yani akıl, νόησις) gerçekleştirdiğini ve mümkün olan en geniş ölçüde en iyi nesneye yani Tanrı'nın kendisiyle yaptığını devamında söyler.(1072b18-19)²¹ *Etik*'in yedinci kitabındaki pasaj gibi, bu pasajda Tanrı'nın kısa süreli haz alabileceğimiz bir etkinlikte kalıcı olarak yer aldığını vurgulamaktadır (1072b24-25).Tüm bu verilenler, *Etik*'in onuncu kitabında en yüksek haz için sunulan kriterlere karşılık gelmektedir. Orada dediğimiz gibi en haz verici etkinlik en eksiksiz ve en tahmin edilebilir ($\sigma\pi\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\tau\alpha\tau\omicron\nu$) nesneye sahip olacaktır (1174b20-23).

Bu pasajları *Etik* VII, *Etik* X ve *Metafizik* Λ 'dan bir araya getirirsek söyleyebiliriz ki bir etkinlik (a) hareket ve değişimden ziyade sükûnu içeriyorsa (b) en aktif olanı ise (c) mümkün olan en iyi nesneye sahip ve (d) en dayanıklı olan ise, Aristoteles için bu 'en haz verici' olarak sayılacaktır. *Etik* onuncu kitapta en yüksek haz bu etkinliği 'tamamlayan' olacaktır ve bu nedenle etkinliğin kendisinden ayırt edilmesi muhtemeldir. Fakat *Etik* yedinci kitapta gördüğümüz gibi 'şok edici tez' içermekte şöyle ki en yüksek haz sadece en iyi etkinlikle aynı olabilir. Tabii ki bu noktaların üstünden iki kez geçmeye ihtiyaç var: insanoğlu için mümkün olan en mükemmel haz olacak yani Tanrı tarafından da kesinlikle keyif alınacak bir haz olacaktır. Fakat her ikisi de en mükemmel olanıdır çünkü (a) ile (d) arasındaki koşulları insan durumunda, insan fiilinde en geniş ölçüde, Tanrı'nın durumunda da herhangi bir fiilde mümkün olan en geniş ölçüde yerine getirmektedir.

2. AHLAKİ OLGUNLAŞTIRMA'DA (TEHZİBUL AHLAK) HAZ

Kısa bir risale olan *Haz Üzerine*'nin aksine, İbn Miskeveyh'in çok daha uzun ve iyi bilinen [eseri] *Ahlaki Olgunlaştırma*'da²² Aristoteles'in haz üzerine [görüşleri] az kullanılır. İlk başta Platonik psikolojinin arka planına karşı duyu hazları konusundaki olumsuz düşüncelerden biraz fazlasını sunuyoruz.²³ İbn Miskeveyh ruhu; akıl, nefis ve iştah olarak üçlü bir ayrıma sokar ve hazları bu yetilerin en düşüğü ile ilişkilendirir (15). Hazzın özellikleri, erdemlerin sınıflandırılmasında kaçınılması gereken bir cazibedir, sabır (sabr) erdemi arzu edilenlere karşı direnme yeteneği olarak tanımlanırken korku "utanç verici hazlara öncülük eder (qabā'ihū'l- Lezzāt)"(20). İbn Miskeveyh daha ciddi bir haz düşüncesine dönerken restorasyon teorisinin bir versiyonunu sunarak Platonik geleneği yeniden şekillendirir. Bu duyu hazlarının "aranan iyi ve azami mutluluk" olduğunu düşünenleri hedef alan hedonizmin reddedilmesi (42-46)

²⁰ Arapça versiyonu için Akasoy ve Fidora, s. 423.

²¹ *Metafizik*'in Arapça versiyonu için bkz. M. Bouyges (ed.), *Averroes: Tafsīr mā ba'd at-Tabī'at*, 3 vols, Beirut, 1938-52, T.39.

*[Çeviri için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), s. 151-152.]

**[Çeviri için bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), s. 155.]

***[Çeviri için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Kitap Yay., İstanbul 2017, s. 557.]

²² Miskawayh, Tahdhib al-ahlāq, ed. C. Zurayk (Beirut, 1966). İngilizce Çeviri: Miskawayh, *The Refinement of Character*, çev. C. Zurayk (Beirut, 1968). Çevirilerimde Arapça baskısındaki sayfa numaralarına göre alıntı yaptım (Bu sayfa numaraları ayrıca Zurayk'in İngilizce çevirisinin kenar boşluklarında da verilmektedir).

²³ Bkz. M. Fakhry, "The Platonism of Miskawayh and its implications for his ethics," *Studia Islamica*, 1975 Issue:42, s.39-57.

*[Çeviri için bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma* (çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara 1983, s. 46-47.]

bağlamındadır ve bu sebep yalnızca hazzı daha etkin bir şekilde elde etmenin bir aracı olarak değere sahiptir. Aşına görünecek şekilde hedonist pozisyonda ölümcül bir hata olduğunu fark eder:

Tehzību'l-Ahlāk 43-44: Onlar, karşılaştıkları açlık, çıplaklık gibi çeşitli eksiklik ve ihtiyaçlarını gidermek için açıkça sıkıntıya uğradıklarını görürler. Bunların etkileri gidip esenliğe eriştiklerinde bundan zevk duyarlar ve rahatlığın tadını alırlar. Onlar, yemenin zevkini arzu ettikleri zaman, daha önce açlığın acısını duyduklarının farkında olmazlar. Öyle ki, açlıktan acı duymasaldı, yemekten zevk almazlardı. Öteki zevklerle ilgili durum da böyledir. Ancak bu durumların biri diğerinden daha açıktır. Hepsinin aynı şekle sahip olduğunu ve bütün zevklerin ancak acılardan sonra ortaya çıktığını ileride anlatacağız. Çünkü zevk, 'bir acıdan rahatlamadır ve her duygusal zevk, ancak bir acı veya sıkıntıdan kurtulmadır.*

Buradaki son cümle tüm hazların (el-Lezzet kulluhā) restorasyon teorisi tarafından yeterince tanımlanması konusunda ısrar ediyor. Fakat bu İbn Miskeveyh'in bunu söylediği yerde, aşağıdakiler ışığında anlaşılmalıdır ki, o sadece duyu hazları hakkında konuşmaktadır. Bu nedenle duyu içermeyen ve zarar veya acıdan sükûn ederek ortaya çıkmayacak başka hazların olabileceği ihtimalini açık bırakmıştır. Her halükarda "acıdan sükunun (al-rāha) nihai amaç ya da saf iyilik olmadığını" açıkça söylemek gerekirse restorasyon teorisini hedonizmin yeterli bir eleştirisi olarak görüyor (45).

Ahlakı Olgunlaştırma'nın üçüncü bölümünde, İbn Miskeveyh gerçekte başka hazların da olduğuna ve bu hazların dikkat çekiciliğine mahal verir. Bağlam iki tür mutluluk veya erdemli yaşam arasındaki bir zıtlıktır. Biri fiziksel âlem içinde pratik erdemli yolla elde edilirken diğeri "ruhanidir (rūhānī)" (83).²⁴ İkincisi Aristoteles'in otoritesinde "ilahi" mutluluk olarak tarif edilir (94). Her iki mutluluk da sahip olmaya değer bir haz içerir. Aşağı düzeyde, bedensel erdemle hayatını yönlendirenler erdemli olmaktan haz duyarlar (94-102). Yine de bu tür bir yaşam, olduğu gibi hayranlık uyandıran tam bir mutluluk ya da saf haz sunamamaktadır. Çünkü her zaman acı ve kayıp ile karışmıştır. Aksine, İbn Miskeveyh manevi mutluluğa sahip olan kişiyi şu şekilde tarif eder:

Tehzību'l-Ahlāk 85: Bunun içindir ki o, birinci mertebede bulunanların kurtulamadığı acı ve üzüntülerden daima uzak olur. İlk varlıktan sürekli olarak gelen nurun feyzinden ve kendi durumundan daima sevinçli ve mutludur. O, ancak bu durumlarla sevinir ve ancak bu güzelliklerden mutluluk duyar. Bu hikmeti, hikmet sahipleri arasında göstermekten zevk alır. Kendisine katılan ve yaklaşanlarla kendisinden feyz alan kimselerle birlikte olmaktan huzur duyar.*

Herkesin çok iyi bildiği gibi, Aristoteles'in inziva hayatını tavsiye etmesinin bizi daha dünyevi bir hayatın erdemlerini ve iyiliklerini ihmal etmeye davet edip etmemesi konusunda bir zorluk bulunmaktadır.²⁵ Buna karşılık İbn Miskeveyh burada bu tutuma yönelik sorulacak soruda bizi şüphede bırakmaz: yüksek mutluluk bedensel şeylere karşı alaka eksikliği gerektirir. Tamamen mutlu insan 'bu dünyada sevdiği insanların kaybına aldırmaz' ve bedensel hayatta kalmayı sağlayan iyilikleri bile 'vücudunun bağlı olduğu ve Yaraticısının iradesine kadar özgür kalamadığı için ihtiyaç duyduğu gereklilik olarak görür'(85).²⁶

²⁴ İki tür mutluluk için bkz. P. Adamson, "Miskawayh's psychology," içinde P. Adamson (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, London, 2007, ss. 39-54, s. 49.

²⁵ Sadece bir örnek daha, böyle bir durumda Aristoteles'in mutluluk okumaları salt tefekkür okumasının bir savunusudur. Bkz. R. Kraut, *Aristotle on the Human Good* (Princeton, 1989).

²⁶ Platon'un 'gerekli arzular' kavramı için *Republic* 559b.

*[Çeviri için bkz. İbn Miskeveyh, *Ahlakı Olgunlaştırma*, (çev. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç), s. 46-47.]

Geçerli evrensel haz beyanı olma konusunda başarısızlığa uğramış restorasyon teorisine Aristoteles tarafından verilen ilk itiraza İbn Miskeveyh de katılır. Aristoteles'in daha temel ikinci itirazı olan teori- nin yeme ve içme hazları gibi bedensel hazları yanlış tanımlaması hakkında ne der? Bu noktada İbn Miskeveyh Platonik anlayışa tercihen sadık kalıyor gibi görünüyor. Restorasyon teorisini *Ahlaki Olgun- laştırma*'nın ilk bölümlerinde onayladığını ve manevi hayatın daha yüksek hazlarını kabul ettikten sonra bile teoriye geri döndüğünü görmüştük. Aslında restoratif bedensel hazlar ve entelektüel gelişim arasın- da bir paralel çizgi çizer: "haz, iyi olduğu (saḥīḥ) zaman bedeni eksiklikten tamlığa, hastalıktan sağlığa taşır. Aynı şekilde ruhu cehaletten bilgiye, ahlaksızlıktan erdeme götürür" (101). Bu vücudun restoratif hazlarının aniden daha elverişli bir ışık altında görüldüğü anlamına gelmez. Gördüğümüz gibi İbn Miskeveyh, entelektüel erdemden ziyade pratik olan mutluluğun ilk safhasında haz alma rolüne izin ve- rirken, haz sadece erdemden kendisinden alınandır.

Bedensel hazların restorasyon eleştirisine ek olarak, değerlerine karşı daha fazla argüman sunar. İç- me, yeme, giyinme ve cinsellik gibi hazlar sadece "ilineksel" ve ya "arazî" ('araḍī) olarak hazdır, oysa ak- lın hazları "aslıdır (dāṭī)" (95). Aynı ayrımı ifade etmenin bir başka yolu, restoratif hazlar yalan ile be- zenmişken oysaki akli hazlar "gerçektir" (94). Burada İbn Miskeveyh'in anlatmaya çalıştığı restoratif hazların acıyı ya da en azından düzeltilmiş olan ancak bu doğru olsa da öngördüğü değil aksine restoratif bir hazzın belirli şartlar altında sadece hoş olduğudur. Özellikle yeme, içme vb. hazlar çok uzun sürerse yorucu hatta acı verici hale gelir (94-5, 103, 143, 183). Belirli bir tür yemekten ne kadar hoşlanırsanız hoşlanın, bir kere doydüğünüzde onu yemeniz tamamıyla tatsız bir hal alacaktır. Buna karşılık entelek- tüel mükemmelliğin ruhsal hazları sürekli ve tatmin edicidir- yani hoş.²⁷

Bu Aristoteles'in yaptığına da getiriyor ki, İbn Miskeveyh en yüce hazzı Tanrı'yı tefekkür ile zevk- lenmek olarak koyuyor gibi görünüyor. Ama asla *Ahlaki Olgunlaştırma*'da bu hareketi yapmaz. Tanrı ve haz hakkında doğrudan tartışma, Tanrı'nın veya bu konuda meleklerin restoratif hazlar yaşayabileceğini inkâr ettiği bölümdür. Onlarda bir eksiklik olmamasından ötürü, onlar yeme ve içme gibi arazi hazlara ihtiyaç duymazlar (45). En yakın olarak İbn Miskeveyh, Tanrı ile hazzı birbirine bağlar ki bununla bir- likte en yüce mutluluğun tartışması insanlar için imkân dâhilinde olur. Zaten gördüğümüz gibi, bu tür bir mutluluk haz içerir ve "ilahi" olarak tanımlanır. En yüce mutluluk aynı zamanda "fail (fā'il)" ve "kalıcı ve eksiksiz" olarak nitelendirilir (102-3), kıstaslar Aristoteles tarafından en mükemmel haz için verilmiştir. Buna karşılık bedensel hazlara "ilahi" yerine "şeytani" denir (103), İbn Miskeveyh de *Haz Üzerine* de [aynı] terimi kullanır (§13).

Bunların hepsi en azından tamamen aktif tefekkür daimiliği sayesinde en çok Tanrı'nın haz aldığı düşüncesi ile tutarlıdır. Ancak İbn Miskeveyh bunu *Ahlaki Olgunlaştırma*'da asla ortaya çıkarmaz ve söylemez, çünkü konuyu insan erdemine ilişkin bir tez bağlamında dile getirmeye ihtiyaç yoktur. Buna karşılık Tanrı ile haz arasındaki ilişki *Haz Üzerine*'de daha merkezde olacaktır. Daha genel olarak *Ahlaki Olgunlaştırma* için teorik temel sağlayan *Haz Üzerine*'nin iyi yaşam için hazzın yerine dikkat çektiğini düşünebiliriz. Böyle bir temele ihtiyaç vardır. *Ahlaki Olgunlaştırma* restorasyon teorisinden başka olumlu bir haz teorisi sunmaz ancak aynı zamanda erdem ve tefekkür hazları, yani restoratif olmayan hazların olduğunu kabul eder. Görünüşe göre, bu gibi daha yüksek hazları yeterince tanımlayabilecek bir teori sağlamaya çalışırken *Haz Üzerine* 'de İbn Miskeveyh Platonik restorasyonu bir bütün olarak

²⁷ Aristoteles'in restoratif hazların "arazi" olduğunun sonucuna varmasının farklı gerekçesi olduğuna dikkat edin (Bölüm 1'e bakınız).

reddetmeye yol açmaktadır.²⁸ *Haz Üzerine* ‘de restorasyonun “hazları” olarak adlandırılan şeylerin aslında hiç haz olmadığı sonucuna varmak için bedensel hazların bir hata olduğu fikrine [okuyucuyu] itmektedir.²⁹

3. HAZ VE ACI ÜZERİNE’DE HAZ

Aristoteles temelli haz tartışmasına odaklanıldığının kanıtı ilk ifadedir: Hazlar, mükemmelliktir” (kemâlât)” (§1).³⁰ Yukarıda gördüğümüz gibi Etik X’da Aristoteles hazzı doğal bir etkinliğin tamamlanması ve ya mükemmelliği diye ifade etmiş, restorasyon haz teorisinin yerini alacak bir anlayış önermiştir. Bununla birlikte, İbn Miskeveyh bu fikri restorasyon teorisinden elde edilen fikirle birleştirmek için tereddüt etmemektedir: Eğer burada elde edilen hazsa restorasyon sürecinde ‘algılanmış (αἰσθητή)’ olması gerekir. İbn Miskeveyh, mükemmelliklerimizin algısına (idrāk) sahip olduğumuzda işte o zaman hazzı tecrübe edebileceğimizi söylemektedir. Bu algı olmadan haz “potansiyel” olarak kalır. Tereddütle aşağıdaki haz tanımını verir: ‘sanki [haz] mükemmelleştirilmiş olanın yakalanmış olduğu mükemmellik (ve-ke-ennehā fi’l-tahkīk)’ (§1). Bu tanım, İbn Miskeveyh’in restorasyon teorisini korumak istediğini gösteriyor gibi görünebilir ancak açılış paragrafının sonu bunun böyle olmadığını gösterir. Zira burada hazzın ‘her zaman aslında gerçeklikte mükemmel olan’ şeylerde bulunduğunu ve mükemmel olmak için değişimleri gerekmediğini söylemektedir. Bunların “ilahi şeyler” olduğunu eklemektedir.

İbn Miskeveyh *Haz Üzerine* ‘de başından sonuna kadar (gerçek) hazzı, değişimin ve hareketin yokluğuna bağlar (haraka, at §§2, 4, 14–15, 18). Burada kastedilen, ne istiyorsak veya ne seviyorsak onu takip ettiğimiz sürece §1’de açıklanan “mükemmelliğe” henüz ulaşmadığımız ve henüz haz almadığımızdır. Haz ancak istenen son elde edildiğinde (§2) ortaya çıkar ki, bu mükemmelliğin başarısı ile aynı şeydir (§3). Bu nokta sonun peşinde koşma hareketi durur. Bu hazzın sükûn ile çakıştığı anlamına gelir (Aristoteles’in yukarıda belirtilen ifadesine kıyasla: sükûnda hareket halindeyken daha fazla haz var” *NE* 1154b27–28). Aslında İbn Miskeveyh “hareketler acı olduğu gibi sükûnlar ise hazdır” (§15) ve “sükûn, sevilen ve arzu edilen nesneyle yani saf hazla birleşmeye başladığında gerçek hazdır (lezzet)” diyecek kadar ileri gider (§18). Sükûn durumuna yönelik bu olumlu tutum *Ahlakî Olgunlaştırma*’da İbn Miskeveyh’in söyledikleriyle çelişkili görünebilir. Gördüğümüz gibi ‘acıdan sükûnun nihai amaç ya da saf iyilik olmadığını’ belirtmiştir (45). Ancak yakından bir bakış arada gerginliğin olmadığını gösterir. İbn Miskeveyh’in *Ahlakî Olgunlaştırma*’da tanımladığı şey, sükûna gelme sürecidir, biri restore edilmiştir, örneğin açlık ve susuzluk gibi. Böylece benim çevirim ‘dinlenme’- Arapçası rāḥa. *Haz Üzerine* terminolojisinde böyle bir süreç aslında “hareket” olarak sayılır. *Haz Üzerine*’de ‘dinlenme’den farklı bir terim olan “sükûn”u kullanır, bununla ifade edilmek istenen, arzu edilen bir sona erme ve ya mükemmellikten sonra istirahatte olma durumudur.

İbn Miskeveyh ‘doğru ve yanlış’ hazlar arasındaki bilinen Platonik ayrımı, hareket ve dinlenme ile ilgili bu fikirleri çizmek ya da yeniden şekillendirmek için kullanır. Hâlâ bir sükûn ve ya mükemmellik durumuna ilerlerken, gerçek veya saf bir haz almıyoruz (§§5, 12, 18’de “gerçek” terimini; §18’de “saf” ve §15’de “saf sükûn” terimini kullanır). Tabi ki İbn Miskeveyh Aristoteles’in hazlarını oluşun süreçleri olarak değil, uygun bir biçimde algılanmış amaç olarak benimser. Bu restorasyon hareketlerini içeren haz-

²⁸ Bu *Haz Üzerine*’nin *Ahlakî Olgunlaştırma*’dan önce mi sonra mı yazıldığına dair bir özel görüşü ele almaz.

²⁹ Platon karşıtı bir istikamette, en mükemmel olandan ayrı hazların gerçekten ‘ikincil’ bir şekilde de olsa haz verdiğini söyleyen Aristoteles’ten daha ileri gidiyor gibi görünmektedir (*NE* 1176a29).

³⁰ τέλος için bkz. R. Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, London, 2003, s. 103-6. ile ilgili kelimeleri tercüme etmek için kemal kullanımı üzerine açıklamalar için R. Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, London, 2003, s. 103-6.

ları “sahte” hazlar olarak bırakır. *Ahlakî Olgunlaştırma*’da de benzer iddia gördük. Ancak iki metindeki akıl yürütme farklıdır. *Ahlakî Olgunlaştırma*’da İbn Miskeveyh yeme, içme ve cinsellik gibi duyuusal hazların “sahtelikle bezenmiş olduğunu”, çünkü sadece “arazi” olarak hoş olduğunu bazı durumlarda haz verici bazı durumlarda olmadığını belirtti (örneğin haz nesnesine uzun süreli maruz bırakıldığında). Burada *Haz Üzerine*’de ise aksine restoratif hazlar her hâlükârda tamamen yanlış olduğu için kınanmıştır. Bunun nedeni gerçek bir mükemmellik sağlamadıklarıdır. Öyle görünebilirler, çünkü bazı arzuları tatmin ederler. Ancak bu arzular “yanlış” ya da “doğal olmadığı” için onlarla ilişkilendirilen hazlarda aynı şekilde yanlış ve gayri tabiidir (§3). Aslında gördüğümüz gibi onlar hareketi içerdikleri müddetçe acı verirler- bu nedenle bilgiler hareket/oluş dünyası olmasından sebeple tabii dünyaya acı dünyası derler (§15).

Bütün bunlar *Haz üzerine* ile *Ahlakî Olgunlaştırma* arasındaki en çarpıcı fikir ayrılığını açıklar. *Ahlakî Olgunlaştırma* bazı hazlar için restorasyon teorisini kabul etmekte ve hedonizm eleştirisinde kritik bir rol vermiş olmasına rağmen *Haz Üzerine* ‘de açıkça teoriyi reddetmektedir. İbn Miskeveyh, teoriyi “hazzın tabii duruma bir dönüş olduğunu” söyleyen belirli “natüralistlere”³¹ atfetmektedir (§11). Ardından Aristoteles’in teoriye olan iki tür itirazını kısa bir pusulaya dönüştürerek özetler. İlk olarak istisnaları itiraf eder; “ilahi şeyler” asla “tabii hallerinden ayrılmaz” olduğundan, ilk etapta teori, hazdan alınan keyfi yeterince açıklayamıyor. İkincisi, restorasyon sürecinin kendisi bir haz değil, çünkü süreç hareket içermektedir. Bu hazlar “bu sofistike dünyaya” uygun bir aldatma ve tuzaktır (§11). Bunun yerine Aristoteles’in de öğrettiği gibi İbn Miskeveyh’in sükûn hali olarak gördüğü tabii haldeyken gerçek bir haz alıyoruz. Bu sükûn hali, gerçekte haz verici hal eksiklik ya da restoratif hareket olarak bizi İbn Miskeveyh’in mükemmelini hayal etmeye yönlendirmelidir.³² Bu bizi Tanrı’ya götürür. Tanrı’yı hareketsiz (§15), tamamen gerçek (§1) ve gayelerin en son hali (§5) olarak kavramak için İbn Miskeveyh’in Aristotelesçi bir anlayıştan gelmesine gerek yoktur. *Ahlakî Olgunlaştırma*’da belirsiz kalan çıkarımı en iyi şekilde ortaya çıkarırken açıkçası o da Aristoteles’in düşüncesindedir: mümkün olan en yüksek haz Tanrı’nın tefekkür edilmesidir. Bölüm 1’de gördüğümüz gibi, Aristoteles en mükemmel haz için kriterler listesi vermiştir: hareket ve değişimden ziyade sükûn içermeli, tamamen aktif olan etkinliği içermeli, mümkün olan en iyi nesneye sahip ve en dayanıklı olmalıdır. İbn Miskeveyh bu kriterleri yeniden özetler ve Tanrı’nın tefekkürünün haz olduğunu kabul eder (özellikle bkz. §8). Buradaki en açık nokta insani tefekkürün uygulanmasıdır: hayvanlar arasında yalnızca insanlar Tanrı’yı entelektüel olarak kavrayabilir, bu yüzden yalnız insanlar “hazların en asiline” yeteneklidir (§9). İbn Miskeveyh bunu *Ahlakî Olgunlaştırma*’da da bulunan kusursuz mutluluğun salt tefekkür vizyonunu benimseyen nihai amacımız olarak tanımlar (yukarı bkz., bölüm 2).

Tanrı’ya gelince O’nun da en yüksek hazla zevklendiğini aslında bir insandan bile daha iyi bir haz alabileceğini söylemek sürpriz değildir. Çünkü “en asil sevgi ile en asil sevgilinin kavranması en asil olanın kavranmasıdır” (§8, bkz. Ethics X.4, 1174b20–23, bölüm 1’de yukarıda ifade edilmiştir). İbn Miskeveyh daha ileri gider ve Tanrı’nın her zaman gerçeklikte haz olan mutlak haz olduğunu iddia eder (§8). Aristoteles’ten Tanrı’nın en yüksek hazzı yaşadığı fikrine aşınayız. Peki, neden birileri Tanrı’nın en yüksek haz olduğunu düşünüyor? Gereke, Aristoteles’in “şok edici tezinden” memnuniyetin en yüksek iyi ya da “en iyi şey” olduğunu belirten şeyi hatırlatır (τὸ ἄριστον, NE VII.13, 1153b13). Şok edici tez,

³¹ Bu hayranlık belirten bir ifade değildir. *Ahlakî Olgunlaştırma* 80’de materyalistlere atıfta bulunur. İbn Miskeveyh’in aklında tam olarak kimin olduğu belli değil, bu yazının başında da belirtildiği gibi Râzî restorasyon teorisini onaylar.

³² Elbette bu Epikürçülerin pozisyonudur. Epikür’ü karşılaştırmak için örnek; Sententiae Vaticanae §33 (benim tercümem): “Et aşıktan, susuzluktan ve soğuktan dolayı ağlıyor. Bunlara sahip olmak ve [gelecekte] olmasını beklemek, mutluluk içinde Zeus ile mücadele edebilir.”

onuncu kitapta da [denildiği gibi] “haz edilen etkinlik ile etkinliği denetleyen haz arasında” akla yatkınlığı ayırt edememesinden kaynaklanmıştır. İbn Miskeveyh Tanrı’yı kendi mükemmelliği ile birleştirerek daha şüpheli hale getirir (“Tanrı en kemal mükemmellik ve en kemal iyidir” §8, bkz. §5). Hazın (algılanan) mükemmellik olduğunu zaten ifade ettiğinden bu nedenle “daha da şok edici tez” olarak adlandırdığımız şeye varır: Tanrı en yüksek haz ile özdeşdir.³³

Şimdiye kadar İbn Miskeveyh’te oldukça düzenli ve geniş bir Aristotelesçi hazlar teorisi bulduk: İki tür haz vardır; iyi ve kötü olmak üzere. Gerçek hazlar, duysal hazların sunduğu yanıltıcı, görünür mükemmellikten ziyade gerçek mükemmellik içerenlerdir. Yukarıda elde edilenlere ve şimdiye kadar gördüklerimize göre, “ilahi şeyler” mükemmel bir entelektüel kavrayış yoluyla elde edilirler. Çünkü bu mükemmellik istenilen bir sonun acı peşinde koşması ile ilişkili tamamen hareketsizdir. Ama ortaya çıkıyor ki İbn Miskeveyh diğer gerçek hazlara yer açmaktadır. *Haz Üzerine*’nin açılış paragrafında “doğal ve mantıklı” hedefler ihtimalini ortaya koyar ki bu “doğru arzu” nesnesi olabilir, böyle bir hazza ulaşmak için “tabii haz” teşekkül edebilir (§3). Ne yazık ki bu açılış pasajında hiçbir örnek sunmuyor. Fakat daha sonra (§6) beş duyu hazlarının mükemmellik ve eksiklik açısından değiştiğini belirtir. En kötüsü dokunma ve tat alma hazlarıdır yani cinsellik, yeme, içme gibi restoratif hazların standart örnekleridir.³⁴ Görme ve işitme nispeten daha mükemmeldir ve buna bağlı olarak daha mükemmel hazlar sağlarlar.

Burada İbn Miskeveyh, açıkça Platon’un diyaloglarına cevap veren Aristoteles’ten yararlanır. Yukarıda gördüğümüz gibi (bölüm 1), Aristoteles bazı duyuları daha üstün olarak seçer: “görme dokunmadan, işitme ise koklama ve tat almaya göre saflıkta daha üstündür” (*NE X.5*, 1176a1). İbn Miskeveyh işitmeyi özellikle “asil” veya “ilahi ve psişik” formları ele almamıza yardımcı olabilecek bir tür geçiş kapasitesi olarak ele alıp genişletir (§19). Müziği duyduğumuzda bedensel olan şeylerden “tabii” olarak uzaklaşabiliriz. Bu etki o kadar güçlü ki dinleyiciyi kendinden geçirir hatta yerinde öldürür! Burada İbn Miskeveyh, müziğin güçlü etkileri hakkında zaten yerleşik olan fikirleri duyduğu haz anlayışına entegre etmektedir.³⁵ Yine de işitme tinsel şeylere köprü oluştursa bile (aynısı görme içinde geçerli) burada bedensel bir yeti ile uğraşırız. Bu nedenle müzikle ulaşılan hazlar, akıl hazları ile karşılaştırıldığında hiçbir şey değildir (§20).

İbn Miskeveyh, bu noktaya daha fazla odaklansaydı iyi olurdu. Dünyasal haz getiren bedensel bir kapasite olan işitmenin bile “sürekli hareket” halinde olduğunu sadece söylemektedir. Muhtemelen aynı görme içinde geçerlidir. Ancak bu problemlidir. İbn Miskeveyh her şeyden önce acıyı içeren hareketi, tefekkürün saf “sükûn dolu” gerçeğine zıt kılmaktadır. Ve Aristoteles bir yandan hareket, değişim ve oluş bir yandan da gerçek olmak arasında aynı zıtlığı yarattığında (κίνησις or γένεσις vs. ἐνέρπεια), görme yetisini ilkinde değil ikincine örnek olarak verir (*Metaphysics* *Θ.6*, 1148b33). Ayrıca restorasyon teorisinin koklama, işitme ve görme içinde geçerli olduğunu reddeder (*NE X.3*, 1173b19-20). Peki, görme ve işitme hazlarını kusurlu yapan şey tam olarak nedir? Belki de İbn Miskeveyh’in düşüncesi, bedensel faaliyetlerin daima potansiyellikten aktüaliteye geçişi gerektirdiğidir (bkz. §1). Ancak bu yeterli değildir, çünkü bedensel haz aleyhindeki argüman, bir amaca doğru ilerlerken mükemmellikten yoksun olduğumuzu düşündürdü, oysa görme ve işitme olayında yetiyi her an uygulamada mükemmel sahibiz.

³³ Tabii ki İbn Miskeveyh haz aldığı nesnelere olarak hazlar ve bu nesnelere alınan hazlar olarak hazlar arasındaki farktan açıkça haberdar olsaydı bu hiç de şok edici tez olmazdı, açıkçası Tanrı, birinin haz alabileceği en iyi nesnedir.

³⁴ Koklama İbn Miskeveyh’in felsefi düşüncesine uyduğu düşündüğü Ali’ye atıfta bulunan sözlerinde eleştirildiği düşünüldüğünde, bu daha düşük hazlar ile daha fazla uyumlu görünüyor (*Haz Üzerine* §23).

³⁵ Bkz. Fadlou Shehadi, *Philosophies of Music in Medieval Islam*, Leiden 1995; Amnon Shiloah, *Music in the World of Islam*, Wayne State University Press, Detroit 1995.

Aristoteles'in de dediği gibi aktif bir şekilde gören aynı anda “gördü ve görüyor” (*Metaphysics* Θ.6, 1148b33-34).

Bana göre burada İbn Miskeveyh'in bir yandan Aristotelesçi bir haz teorisini benimsemesi diğer yandan da daha geniş Yeni-Eflatuncu düşünceleri arasında bir gerilim görüyoruz.³⁶ Aristotelesçi teori içerisinde görme ve işitmeyi “hareket”e bağlamak özellikle hareket ve aktüalite (κίνησις and ἐνέργεια) arasındaki zıtlıkla çok fazla işin yapıldığı bir bağlamda yanlış olabilir. Yine de İbn Miskeveyh fiziksel dünyayı genellikle hareket ve ya değişimle ilişkilendirir- bu §20'deki “sabit hareket” hakkında belirsiz referansların iddiası olabilir. Onun için görme ve işitmenin hazlarını tefekkürünkünden daha düşük olarak görece kadar yeterli bir nedendir. Her durumda, İbn Miskeveyh tefekkürün daha seçkin bir haz sunmasının başka nedenlerini de vermiştir: bu aktivite daha iyi bir nesneye sahiptir ve daha tahammüllüdür/dayanıklardır vb. Demek ki §22'de işitme hazlarının maddi olmayan etkinlikler yoluyla etkinlikler elde edilen hazlar ile kıyaslanamayacağını söylerken sağlam bir zemindedir.³⁷

İbn Miskeveyh tüm bu felsefi noktaları Hz. Ali'nin bir rivayetine bağlayarak eserini tamamlar. İlk bakışta rivayet “bu dünyada” tüm hazların etkili bir şekilde reddedilmesi gibi görünüyor. Fakat İbn Miskeveyh'in de dikkat çektiği gibi rivayet, görme ve işitme hazlarından söz etmez. Bu bir hata değil aksine bu iki yetinin nispeten mükemmel doğası ile ilgilidir.³⁸ Görme ve işitme “öbür dünyadaki hazları kabul eden” ve böylece saf aklın bir geçişi olarak kabul edilmektedir, bu yüzden eleştiriden muaf tutulmaktadır. Böylece İbn Miskeveyh'in Aristoteles'ten aldığı haz anlayışı ile Hz. Ali'nin rivayeti arasında muntazam bir uyuma sahibiz. *Haz Üzerine*'den çıkarılan bu sonuç ile İbn Miskeveyh ortaya çıkan pozisyon ile İslam dini arasında ustaca bir ittifak kuruyor. Ve bir bütün olarak bu küçük eser, Aristoteles'inde ondan önce yaptığı gibi başarıyla iyi bir çizgide yürüyor. Bir yandan Platonik gelenek ve Hz. Ali'ye atfedilen rivayeti bedensel haz hakkındaki olumsuz tutumları tutmakta ve haklı göstermektedir. *Ahlaki Olgunlaştırma*'da restorasyon teorisine dayanarak reddedilen hazzın iyi olduğunu söyleyen hedonist görüşün yanlışlığını göstermektedir. Diğer yandan İbn Miskeveyh radikal anti-hedonist görüşün, hiç biz hazzın iyi olmadığı görüşünü reddetmekte Aristoteles'i takip etmektedir. Aksine en yüksek iyi en yüksek haz ile özdeşleştirilmelidir: Tanrı'nın kendisini düşünmesi anlamındaki haz, nihayetinde Tanrı'nın kendisi olan haz anlamına gelir.³⁹

4. HAZ VE ACI ÜZERİNE: ÇEVİRİ

[A1/B98]⁴⁰ (1) Hazlar mükemmelliktir/kemalliktir, ancak aktüel olan [mükemmellik]lerin mükemmel olanı kavramasıyla (idrāk) potansiyel olmuşlarsa eğer. Mükemmelliğe sahip olan onları yalnızca hayatta olma sayesinde algılar. Öyledir ki sanki [haz] mükemmelleştirilmiş olanın kavrandığı mükemmelliktir

³⁶ Mervan Raşid'in de belirttiği gibi İbn Miskeveyh'in haz tartışmaları için Yeni-eplatuncu kaynak olasılığını hatırlatmalıyız yani, Porfirus'un *Nikomakhos'a Etik* şerhini. İbn Nedim'in *Fihrist*'ine (Flügel I.252) göre bu eser İshak b. Huneyn tarafından Arapçaya çevrilmiştir. İbn Miskeveyh, Porfirus'un Etik tartışmasını Ahlakı Olgunlaştırma 76'da haz tartışması bağlamında olmasa da alıntılıyor.

³⁷ Tanrı'nın kendisinin işitme ya da görme ile ilgisi olmadığı fikrini not edin, diğer duyu çeşitlerini asla önemsemeyin. Bu şartıtcı görünmese de aslında (Mervan Raşid'in de bana hatırlattığı gibi) Müslüman teologlar arasında Allah'ın duyu algısı bağlamında müdrik olup olmadığı Kur'an 4:58, 4:134 ve 42:11 (Tanrı görür, işitendir) ayetleri ışığında tartışmalar vardır. Bkz. J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 Cilt (Berlin, 1881-1995), c.4, s. 81, 405, 443.

³⁸ Aristoteles koklamayı daha üstün duyu yetileri arasında sınıflandırırken İbn Miskeveyh bunu yapmaz, bunun nedeni; Ali'nin rivayetinin misk kokusunun haz vermesine olumsuz yöndeki bakışı olabilir.

³⁹ Joachim Aufderheide'den ve Münster, Münih ve Columbia Üniversitesi'ndeki okuyuculardan bu makalenin daha önceki taslağı hakkında faydalı yorumlar aldım. Onlara ve ayrıca Warburg Enstitüsü'ndeki Arapça okuma grubunun üyeleri olan David Bennett'e ve özellikle de aşağıdaki çeviriler için yardımcı olan Rotraud Hansberger'e teşekkür ederim. Bu araştırmayı desteklediği için Leverhulme Vakfı'na da teşekkür ediyorum.

⁴⁰ Çeviri ve sayfa numaralarına ait notlarda A ve B sırasıyla Arkoun ve Bedevi'nin basımlarına referanstır. (Yukarıda bkz. n. 5)

(wa-ka-annahā fī al-taḥqīq). Her zaman esas olarak aktüel olan mükemmelliklerde ama asla potansiyel olmayıp aktüel olan şeylerde yani ilahi şeylerde bulunur (al-umūru'l-ilāhiyya).

(2) Mükemmellik izafi ve mutlak olmak üzere iki çeşittir. İzafi mükemmellik hem kendi iyiliği hem de başka bir şeyin iyiliği için istenen şeydir. Oysa mutlak [mükemmellik] kendi iyiliği için istenen şeydir, ona ulaşmak için ona doğru ilerleyen şeyler tarafından takip edilir ve onu takip eden şeyler tarafından sevilir- öyle ki, o şeyler ona ulaştığında onunla kemale ve sükûna ererler, daha sonra daha ileri gitmek ve ya başka bir şeyin peşinden koşmaktan vazgeçerler. Kusursuz kaldıkları sürece birbirlerinin şumulüne ererler ve ondan haz alırlar.

(3) Bazı insanlar [hazzı] bir şeyin mükemmelliğini [mükemmellik] için mükemmel bir şey olarak algılaması; bazıları da arzu edenin istediği şeyi elde etmesi şeklinde tanımlarlar. Ancak bunlar gerçekte aynı şeydir, çünkü [A2] her şeyin peşinde koştuğu mükemmellik ya da mükemmellik olduğuna inandığı şey ya tabii olarak ya da irade ile (irāde) kendisini etkiler. Eğer bu arayış nesnesi tabii ve duyusal ise ve gerçekten mükemmellik ise o zaman ona doğru olan çekime “hakiki arzu (şahve sādika),” denir ve elde edilen hazzı da “tabii haz” denir. Fakat bu arayış nesnesi gerçekten bir mükemmellik değilse ve gerçekten olmadığı halde olduğu düşünülüyse arayış nesnesinin etkisi ve ona doğru hareketi “yanlış arzu” olarak adlandırılır ve onun içinde alınan hazzı “gayri tabii haz” denir. Eğer bu arayış nesnesi ruhani ve anlaşılır ise [talep eden] için gerçekten bir mükemmellik ise ve talep edenin ona yönelik iştihakı aşırı ise “aşk (işk)” denir. Oysa talep edenin ona olan iştihakı itidalli [B99] ise buna “muhabet (maḥabba)” denir.⁴¹ Ancak ona olan iştihakı yetersiz⁴² “heves (nazā’i)” olarak adlandırılır.

(4) Mükemmellik diye bir şey olmasaydı, haz olmazdı, haz olmasaydı aşk, sevgi, heves ya da arzu olmazdı. Bunlar olmasaydı hareket olmazdı ve hareket olmasaydı ne oluş ne de bozulmuş olurdu.

(5) Mutlak, hakiki mükemmellik ve mutlak, hakiki haz her an, her andan önce ve her andan sonra gerçekleşir. Tüm şeylerin her zaman arzu ettiği şey budur: Mutlak iyilik kendi iyiliği ve sevgisi uğruna sevilendir. Her şeyin sevdiği ancak kendisinden başka hiçbir şey sevilmediği Allah'tır. Hamd O'nadır. Yani hakiki mutlak haz ve mutlak hakiki hazzın alıcısı tüm bunlar mutlak iyiliktir. Bu nedenle hazların en kemali⁴³, en mükemmel sevginin⁴⁴, en mükemmel aşkın ve en mükemmel kavrayışın alındığı hazzdır.

(6) Bedensel algılama beş çeşittir yani beş duyu algısı: Dokunma, tat alma, koklama, işitme ve görme. Hissi algılar ise üç türdür: Mütehayyile kuvveti, vehim [A3] ve muhakeme (ta'akḥul). Basit hazların türleri rakamsal olarak on dördür.⁴⁵ Dokunma ve tat alma algıları bedensel algılar arasında en düşük en eksik olanlardır, bu yüzden bu ikisine bağlı hazlar kesinlikle en düşük ve en eksik algılardır. Bu nedenle cinsel ilişki hazzı (ki dokunma duyusu⁴⁶ ile alakalı) ve yeme-içme hazzı (ki bunlar tat alma duyusu ile alakalı) hazların en düşük ve noksan olanıdır. Oysa işitme ve görme (duyu) algıları en mükemmel bedensel algılar olmasından dolayı hazları da bu nedenle bedensel hazların en asil ve kusursuzudur. Hem bedensel algılara hem de hissi algılara iştirak ederler.

(7) Bu nedenle; mükemmel haz, en kemal algı ve en kemal aşk ile aşkın en kemal sevileni algılaması olarak gösterdik; çünkü en kemal algı akli⁴⁷ algıdır ve en mükemmel sevgili mutlak İyidir ve en mü-

⁴¹ Bkz. *Refinement of Character* 94.

⁴² Yanlış okuma.

⁴³ B hatalı bir şekilde el-lezzet yerine el-zet içermektedir.

⁴⁴ B (99 n. 1) kana dan sonra min'in silinmesi gerektiğini not eder (A tarafından tutulmuştur).

⁴⁵ Bu cümle yerinde değil gibi gözüküyor belki de 14 türden oluşan katalog metinden çıkarılmıştır.

⁴⁶ B'de bi-hiss şeklinde okuma.

⁴⁷ B'de 'akli yerine fi'li ("aktif") okuma.

kemmel aşk sevilen için her şeyi kenara bırakmaktır ve tüm aşklar birçok aşka bölünmeyecek şekilde küllidir- hazların en asil ve kemalinin akıl ile mutlak İyi'yi kavrayarak onu kendi iyiliği için sevip başka bir şey için sevmemek olması gerekmektedir.

(8) Dedi ki; Yüce Allah'ın mutlak iyi olması nedeniyle haz yalnızca hazdır, çünkü iyidir, (hazlar göz önüne alındığında [B100] söylediğimiz gibi onlar mükemmelliktir ve tüm mükemmellikler iyidir), hazların en yücesi, en yüce kemâl ve en yüce iyidir; Yüce Allah en yüce kemâl ve iyidir -Hamd O'nadır- O, hiçbir zaman bilkuvve haz olmayan bilfiil haz olan mutlak hazdır. Dahası en asil ve hazların en mükemmeli, en asil aşk ve buna bağlı olarak en asil algı ile en asil sevilenin algılanmasıdır. Allah, -tüm Hamd O'nadır- sevilenlerin en asili olan zatını (li-zātihi),⁴⁸ algılamanın en asil yolu olan zatiyla kavrar, çünkü O, her şeyin sevgilisi olduğu için, O kendi zatına aşk duyar ve hiçbir şey O'ndan gayrı değildir. O'nun hazzı, -Hamd O'nadır- asalet, kemal ve mükemmellikte [herhangi] bir hazdan öte (fevka) olması gerekir. Bu nedenle bilgiler, Yaradan'ın -Hamd O'nadır- zatında aldığı haz, zevk ve neşenin [başka hiçbir] haz zevk ve neşe ile karşılaştırılmaz olduğunu ve başka hiçbir şeyin bunlarla ilişkisi olmadığını söylerler.

(9) Çünkü hayvanlar arasında sadece insan aklıyla -ki bu algılamanın en asil yoludur, Yaratıcısını kavrayabilir ve -Hamd O'nadır- çokça ilgisini ve sevgisini gösterebilir- en asil hazza sahip olmanın erdemi ile diğer [hayvanlar]dan ayrılır. Hazların en asil olanı Yaratıcısını -Hamd O'nadır- akıl ile kavranandır, O'ndan başka hiçbirleriyle dikkati dağılmaz ve O'na sevgisini, ilgisini ve özlemini bolca verir. Bu durum O'nun adına yapıldığı için insanın amacı (gāye) ve mükemmelliğidir: Bu mükemmelliğe ulaşmak ve bu hazdan zevk almak.

(10) İnsan aklı hiçbir zaman eksiklikten⁴⁹ etkilenmez ancak ve ancak kemalattan etkilenir. Zira algıladığı şeyler var olan şeylerin mükemmelliği olan formlardır. Ancak ilahi akıl hiçbir zaman etkilenmez, çünkü etkileneceği bir suret yoktur.

(11) Tabiatçılar hazların tabii duruma dönüş olduğunu söylerler. Bu daha önce de söylediğimiz gibi ilahi şeyler hakkında yanlıştır çünkü tabii durumlarından ayrılmazlar. Tabii ya da ruhani şeyler için de doğru değildir. İlahi şeyler arasında haz ilahi ve yüce bir hedefken tabii şeyler arasında tabii bir hedeftir. Oluş ve bozuluş âleminde o [yani haz] bir aldatmaca ve canlılar için bir tuzaktır. Zira bu safsata âlemi (al-'ālam al-sūfištā'ī) safsata, aldatmaca ve sahtekârlıktan başka bir şeyden ibaret değildir. [A5] Oranın sakinlerinin tutkuları tehdit ve hilekârlık ile çalışsa bile onlar için karlı bir fayda sağlar; bu sanki çocukların içmesini istemedikleri [B101] zaman acılığını örten bir şeyle tatlandırılan acı ilaçlarla yapılanlara benzer.⁵⁰ İslam'ın filozofu ['Alī Ibn Abī Tālib] buna dikkat çekerek şöyle der: "Kadın, erkeğe en güzel kısmını süsler, ama o [erkek] onun en habis kısmını ister"⁵¹ yani kadın, yüzünü süsler, ama [erkek] onun cinsel organını ister.

(12) Hakiki hazlar, tam olarak kusursuz mükemmellik ve ortak amaçlarda bulunur. Bu insanlığın yaratıldığı aynı şekilde diğer hayvanların aslında tüm var olan şeylerin yaratıldığı görüşündedirler. Bunlar içinde en hakiki [haz] ilahi hazdır, bu bütün amaçların yol açtığı en son amaçtır: Saf ve basit varlık (wuğūd).

⁴⁸ Bu bölümde dāt kelimesi zat ve ya öz olarak çevrilebilir. (ör. Tanrı kendi zatını sever, Tanrı özünü sever.)

⁴⁹ A ve B'nin basımında nafs için nakş okuma.

⁵⁰ Bu benzetme Lukretius'un şiirin güzelliğini Epikür'ün öğretilerini daha hoş hale getirmek için kullandığı meşhur ifadesini hatırlatmaktadır (*De Natura Deorum* 1.936-8).

⁵¹ Bkz. §23.

(13) Bu [...] ⁵² dünyaya (al-dunyā) gelince bir açıdan övgüye değer, diğer bir açıdan da kınanması söz konusudur, çünkü herkes için dünyasal meşguliyetlerden iki şekilde de kaçınması imkansızdır. İlki dünyanın ona hayat vermemesi aksine Tanrı'nın dünya vasıtasıyla kendisi içinde [iken] hizmet sunmasıdır. İkincisi dünya ondan aldığı sürece buna karşılık olarak zorunda olduğu şeydir. Aksi takdirde Yaratıcı-sından ⁵³ sapacaktır. Tabiatı geri ödemenin tek bir yolu aldığı gibi vermek böylece adalet sağlanır. Çünkü tabii şeylerin formu tıpkı ilahi şeylerin formu gibi adalettir ('adl) ve onların aktivitesi cömertlik-tir (faḍl). İlahi şeyler, daima almadan verir oysaki tabii şeyler aldıkları gibi verir ve verdikleri gibi alırlar. Öyleyse öncekiler [yani ilahi şeyler] cömertlikten sapmaz (ta'dilu) oysaki sonrakiler [yani tabii şeyler] adaletten sapmaz. Adalet ve cömertlik olmadan almak ve vermek adaletsizliktir. Şimdi insan ya ruhani ve ilahidir dolayısıyla cömerttir ya da tabiidir ve bu nedenle adil ya da şeytanidir (şeytāniyye), ne tabii ne de ilahidir ve bu nedenle adaletsizdir. Bu yüzden ilahi şeyler [A6] dünyanın varlığının nedenidir, çünkü aktiviteleri saf cömertliktir. Tabii şeyler bu dünyadaki yaşamın nedenidir, çünkü aktiviteleri saf adalettir. Ancak şeytani şeyler, dünyanın belli bölgelerinde yaşanan yıkımın sebebidir, çünkü onların aktiviteleri saf adaletsizliktir.

(14) En nihai mükemmelliğe yüzünü ⁵⁴ döndüren biri sevilenin aşığına yaptığı gibi kendisini (ilā zātihī) kendisine doğru çeken akıl gözüyle görür. Bu nedenle [gören] arzudan dışarı doğru hareket eder. Çünkü eksiklikten mükemmelliğe ne hareket ederse etsin bunu arzularak yapar aşk hareketi ilk sevi-lene doğrudur. [Seviline] doğru yükselmekte olan gayret ile ona biraz daha yaklaşır ve bu yakınlık her aşamada harcadığı çabayı arttırır.

(15) Bilgeler, tabii âlemi hareket dünyası olmasından ötürü acılar dünyası olarak adlandırırken akıl âlemini de sükûn dünyası olmasından dolayı hazlar [B102] dünyası olarak adlandırırlar. Aynen bu şekilde hareketler acıdır sükûnlar ise hazdır. Her hareket eden şey sadece sükûna ermek içindir, hareketlerle talep edilen budur. Hareket etmelerine rağmen gök cisimleri kalıcılıkları, süreklilikleri (ittisāl) ve de-ğişime karşı korunmuşlukları nedeniyle sükûn halindedirler. Tabii âlemde hareket sükûndan asildir. Ya da daha doğrusu o [hareket] varlık iken sükûn yokluktur. Ancak ilahi âlem için hareket yoklukken sükûn varlıktır. İlahi [varlıklar] saf sükûndur ve tüm sükûnlar ister akıl âleminde ister tabii âlem de olsun bir tür ilahiliktir tıpkı her iki dünyada hareketin bir kulluk olması gibi. Egemenlik sükûn halinde tezahür ettirilirken kulluk hareket halinde tezahür ettirilir.

(16) Melodiler, dünyanın düzenini oluşturan asil oranlarda (munāsabāt) ayarlanmış ve ilahi ve tabii varlıklara yayılan ilahi buyruk (siyāsāt) olan seslerdir. [A7] Demek istediğim bu ilişkiler (nisab) ilahi dü-zen ve azametli buyruğu bir araya getirir ki bu Yaratıcı'nın -Hamd O'nadır- yarattıkları üzerinde bir feyzi olarak talep edilmesi gereken en nihai gayedir. Onlar [yani formlar] ⁵⁵ her şeyin sevileninin ve diğer tüm varlıkların arzu ettiği şeylerdir.

(17) Onlarla [yani formlarla] ilgili olarak mevcut şeyler üç türdür. Birincisi akıllar ve göksel cisim-lerdir ki onlara verilenler [yani formlar] ⁵⁶ en başlangıçta verilmiş olup hâlihazırda kökenleri itibariyle mükemmeldirler ve asla potansiyel halde bulunmazlar. İkincisi baştan beri (fī evvel emrihā) verilmeyen-ler ve formlara ulaşmalarında hiç umut bulunmayanlar veya onlar tarafından şekillendirilenler ki (al-

⁵² Ne A ne de B'de okunabilen bir kelime.

⁵³ Min yerine 'an okuma.

⁵⁴ B'de önceki cümleden sonra bir bağlaç bulunmamaktadır.

⁵⁵ B ile hiye okuma.

⁵⁶ İlk kategorinin geri kalanı A'da sunulmuştur fakat B'de açıklanmaksızın çıkarılmıştır.

vuşul ileyhā ve'l-tasavvur bihā), onlara bu güç verilmemiştir. Örnek olarak; mineraller, bitkiler, vahşi hayvanlar ve meteorolojik olaylar. Üçüncüsü bunun için güç verilen şey yani insan mahiyetidir ki nefsi-natika olan güç yani insanın mahiyetini insana dönüştüren güç.

(18) İnsanlar arasında hakiki sevilen ve ilahi düzen ile ilahi buyruğu birleştirmeyi (ittihād) arzu eden kişi, ondan [yani onun nefsi-natıkasından] başka bir şey değildir. Vücudu ve⁵⁷ elleri sadece onun iyiliğini ister, çünkü bu güç tarafından güçlendirilir ve tefekkür⁵⁸ yoluyla daha bir güçlenir ta ki öyle bir güç noktasına ulaşır ki aslında bir acı (fi 'l-emr) olan vücudu ve elleri gereksiz kılar. Fakat [kişinin] şevki arttıkça [nefs] acı olsa da onun hareketine odaklanır ve böylece hakiki haz oluşur, çünkü o hareket ettiği ve talep ettiği sevilenine gözünü diker. Duruma karşılık onun hareketleri herhangi bir zorluk yükünden kurtulmuş olmaktan daha yücedir. Bu onun hakiki haz (iltidād) aldığı sükûnudur ve sevgili ve arzu nesnesi olan saf hazla (lezzet) birlikteliği üzerine gelir.

[B103] (19) Bazen belli insanların ruhları (nafs), tabii şeylerin hükmetmesine rağmen hassas ve kendi nispetince yücedir. Şarkı [A8] ve ritimlerden üzerine gelen asil formlarla taşındırılır böylece tamamen tabii şeylerden uzaklaştırılır ki ruhu (rūh) dışarı akar, [onu] bırakır ve ölür. Biz kendimiz müzik dinlerken ölen insanları görmüş ve duymuşuzdur. Bazen insanların nefsi şarkıya akarken ruhu ilahi formlar tarafından aşkınlaşır ta ki olay ilahi ve meleki formlarla aşkınlığı duruncaya⁵⁹ kadar bir baygınlık hali yaşarlar.

(20) Bazen nefis güçlüdür, zayıflıklarını ve eksikliklerini bilerek tabii şeylerle baş edebilir. Böylece tasavvurunu faal akla doğru yöneltir. Ardından faal akılla ittisal eder, bu esnada faal akıl onu destekler ve onun basireti (başıra) onu sevdiği ve arzu ettiği ilahi formlara yaklaştıracak şekilde cezbeder. Şarkı⁶⁰, ses ve melodi gibi bir vasıta olmaksızın, onlara doğru döner, tam bir sükûna erer ve tam bir hazla zevklenir, çünkü talep edilen amaç gerçekleşmiştir. Böylece bu noktada⁶¹ arzu edilen ve sevilen, arzulan ve sevilen şey haline gelir. O zaman sürekli hareket nedeniyle [dünyevi hazlar] ve acılar arasında bir benzerlik olmasına karşın bu dünyaya ait hazlardan biri olan işitme hazzı ile karşılaştırıldığında bu haz hakkında ne düşünürsünüz?

(21) Bu amaç, peygamberlerin daveti ettiği ve bilgelerin işaret ettiği vaat edilen ödül ve sonsuzluk ikametgâhında övgüye layık bir mevkidir. Yaratıcı'nın -tüm Hamd O'nadır- yarattıkları üzerinde sağladığı tasarruf (nazar) ve onların üzerinde olan cazibesi sayesinde işitme yoluyla ödülün hoşluğunun bir miktar tadı ve ahiret ikametgâhının hazlarının küçük bir kısmı ile bizler lütuflandırılmışızdır, böylece kutsanmış insan onu [tercihen] yeme, içme, cinsellik, güzel giysiler ve kokular gibi tabii hazlarla karşılaştırır.⁶² Çünkü tabii şeylerde bunlardan başka hazlar yoktur ya da varsa, bunlara [yani yeme, içme vs.] öncelik verilmiş olup [tabii hazların] taraftarları tarafından bunlar tercih edilmiştir.

[A9] (22) İşitme hazzının tüm bunlardan [yani yeme, içmeden daha iyi olması] kurtulduğunu, beş öncelikli tabii hazdan önce gelen, eşlik eden ve ya takip eden acıların zorluklarından azade olduğunu biliyoruz. Bu hususi sıfatlara rağmen işitme hazzının ruhun elde ettiği hazlarla karşılaştırılabilir olarak ka-

⁵⁷ B'de ve dahil edilmemiştir.

⁵⁸ Ve-bi-tavassuṭihā taḳvā okuma.

⁵⁹ Bu biraz kafa karıştırıcı ama fikir şu ki, bir sonraki paragrafta ele alınan kişinin aksine burada ilahi formlara erişmek için fiziksel bir deneyime ihtiyaç duyan biriyle uğraşıyoruz. Deneyimin maddi temelinin sona ermesiyle yani müzikal ses (havada titreşim olarak anlaşılabilir buna örnek olarak O. Wright [trc.], *Epistles of the Brethren of Purity: On Music* New York, 2010, bölüm 3), ilahi formların etkisi de durur.

⁶⁰ B ile lahn okuma.

⁶¹ A ile inda zālīka okuma.

⁶² Aşağıdaki §23 için ileri dönük bir referans.

bul edilmeyeceğini de biliyoruz “Doğruluğun hâkim olduğu bir ortamda, gücüne sınır olmayan bir hükümdarın huzurundadırlar.”⁶³ Nefsi; bu bağları küçümsemeye, tabii şeylerin kendisinden kısmaya, onlara iğrenme ve küçümseme⁶⁴ gözüyle⁶⁵ bakmaya, kendisini kemale ve amaca doğru adamaya çağırır.

(23) İslam’ın filozofu [tekrardan ‘Alî] bir rivayetinde ‘Ammâr b. Yâsir’in⁶⁶ iç çekişine dikkat kesilmiştir: “Ya ‘Ammâr neden iç çekiyorsun? Bu ahiret için mi? O şey hakkında iç çekişin, onu elde etmene yardım eder mi? Bunu hiç senin için mümkün kıldı mı? Yoksa bu iç çekiş bu dünya için mi? Allah’a yemin olsun, bu dünya iç çekişini hiç hak etmiyor, çünkü onun hazları beş şey üzerine kuruludur: Yeme, içme, cinsellik, güzel giysiler ve kokular. Yenilesi en güzel şey baldır- böceklerde bulunur! İçilesi en güzel şey sudur- en değersiz şeydir! Giysilerden en güzel şey ipek brokardır- kurtçukların tükürüğüdür! En güzel koku misktir- fare kandır!⁶⁷ Cinselliğe gelince o buradaki en güzel şey bir üriner organ diğerinde de vardır!⁶⁸ O iştme ve görmeden bahsetmedi, çünkü onlar ahiretin hazlarından pay almışlardır ve biz, onu tadarız böylece [bu hazları] sezgi ve idrak yoluyla takip ederiz.

Hamd, Âlemlerin Rabbi olan Allah’a ve salât-ü selam Efendimiz Nebi Muhammed’e ve ailesinedir.

⁶³ Kur’an-ı Kerim 54:55, Arberry Tercümesi. [Diyanet Meali kullanılmıştır.]

⁶⁴ B ile buğd okuma.

⁶⁵ B ile bi- ayn okuma.

⁶⁶ Hz. Peygamberin (s.a.s.) sahabesi ve Hz. Ali’nin taraftarıdır. Onun hakkında makale için bkz. H. Reckendorf in EI2. Hikâye aynı zamanda farklı bir sahabe hakkında da rivayet edilmektedir, Cabir b. Abdullah yukarıda §11’de bulunan yorumdaki versiyonda ifadenin sonuna yerleştirilmiştir. Bu anekdotu İbn Miskeveyh’in *al-Ḥikma al-Ḥalida*, ed. A. Bedevi (Cairo, 1952) adlı eserinde bulamadım fakat 110’da “bu dünya” odaklı Ali tarafından Cabir’e yapılan farklı bir yorum olarak aktarılır. Bu anekdot hakkındaki müzakereler için Muhammed Rüstem’e teşekkür ederim.

⁶⁷ “Fare” kelimesi misk kabuğu için kullanılmıştır, bu terminolojik bir karmaşadan kaynaklanmaktadır. Referans için Charles Burnett’e teşekkür ederim.

⁶⁸ Burada B tırnak işaretini doğru bir şekilde sonlandırırken A paragrafın sonuna kadar devam ediyormuş gibi işaret eder. Bu pasaj Marcus Aurelius’ta bulunan çarpıcı bir şekilde benzer: “Et ve diğer lezzetli şeyler önümüzde iken şunu düşünürsünüz: Bu ölü balık, kümes hayvanı veya domuz veya bu Falernyalı bir avuç üzümünden elde edilen meyve suyunun bir kısmı; benim mor elbisem kabuklu deniz hayvanlarının kanı ile boyanmış bir koyun yünü, cinsel ilişki tarafların birbirlerine sürtünmesi ve bir sıvı boşaltımı. Bu tür düşünceler, nesnelere dibine iner, onlara nüfuz eder ve gerçek doğalarını ortaya çıkarır.” (*Meditations* VI.13, trc. M. Staniforth). Referans için Nico Strobach’a teşekkür ederim.