

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

MAİMONİDES'İN FELSEFESİNDE TANRI, EVREN VE İNSAN

**Hazırlayan
Meltem ATÇI**

**Danışman
Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN**

Yüksek Lisans Tezi

**Temmuz 2020
KAYSERİ**

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

MAİMONİDES'İN FELSEFESİNDE TANRI, EVREN VE İNSAN

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan

Meltem ATÇI

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN

Temmuz 2020

KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.



Meltem ATÇI



T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Başlığı: **MAİMONİDES'İN FELSEFESİNDE TANRI, EVREN VE İNSAN**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin/...../2020 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı: %'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Giriş dahil
- 2- Ana Bölümler dahil
- 3- Sonuç dahil
- 4- Alıntılar dahil
- 5- Kapak hariç
- 6- Önsöz ve Teşekkür hariç
- 7- İçindekiler hariç
- 8- Kaynakça hariç
- 9- Özet hariç
- 10- Yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 04/08/2020

Adı Soyadı : Meltem ATÇI
Öğrenci No : 4033031721
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Felsefe
Program Adı : Yüksek Lisans

Danışman: Adı/İmza
Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN

Öğrenci Adı/İmza
Meltem ATÇI

YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI

Maimonides'in Felsefesinde Tanrı, Evren ve İnsan" adlı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesi'ne uygun olarak hazırlanmıştır.



Tezi Hazırlayan

Meltem ATÇI

Danışman

Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN

Felsefe Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN danışmanlığında Meltem ATÇI tarafından hazırlanan “ Maimonides’in Felsefesinde Tanrı, Evren ve İnsan” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

...../...../.....

(Tez Savunma Sınav Tarihi Yazılacak)

JÜRİ:

Danışman : Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN

Üye : Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Üye : Doç. Dr. Mustafa Said KURŞUNOĞLU

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun/...../..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..../...../....

Prof. Dr. Kenan GÜLLÜ

Enstitü Müdürü

TEŞEKKÜR

İbrani Dili ve Edebiyatı Lisans mezunu olarak geldiğim Felsefe Anabilim Dalı'nda her şeyden önce Anabilim Dalı'na adaptasyonumda, çalışmalarımı yönlendirmesinde, araştırmalarımın her aşamasında bana danışmanlık ederek büyük emek, sabır ve vermiş olduğu destekten dolayı tez danışmanım Saygıdeğer Hocam Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN'e,

Yüksek Lisans öğrenimimin ders aşamasında bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim Felsefe Anabilim Dalı Başkanı Sayın Hocam Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA'ya,

Tezimle ilgili problemleri çözmemde bana yol gösteren, sorularımı büyük bir sabırla cevaplayan Sayın Hocam Dr. Özcan AKDAĞ'a,

Lisan ve Yüksek Lisans eğitimim boyunca her daim yanımda olan ve çalışmalarımı destekleyen Eren ÖZTÜRK'e,

Lisans ve Yüksek Lisans eğitimim boyunca çalışmalarım sırasında desteklerini esirgemeyen manevi Ailem Dönüş ve Hüseyin ÖZTÜRK'e

Var olduğum andan itibaren maddi ve manevi desteğiyle yanımda olan, bana her daim güvenen ve çalışmalarımı destekleyen Saygıdeğer Babam Muhammed Seyit ATÇI'ya ve büyük emekçi annem Zahide Songül ATÇI'ya teşekkürü bir borç bilerek Sonsuz teşekkür ederim.

Meltem ATÇI

Kayseri, Temmuz 2020

MAİMONİDES'İN FELSEFESİNDE TANRI, EVREN VE İNSAN

Meltem ATÇI

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tezi, Temmuz 2020

Danışman: Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN

ÖZET

Ortaçağ dönemi, felsefi düşünce sayesinde farklı dini inançlara ve dogmalara mensup düşünürler tarafından akıl ve imanın uzlaştırılmaya çalışıldığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde yaşamış olan ve bütün yaşamını İslam coğrafyasında geçiren Maimonides, (משנה כן מימיו) Yahudi inanç bünyesinde, Yahudi felsefesini tekrar canlandırmıştır. Yahudilik, Tanrı tarafından vahyedilmiş dini buyruklara, kutsal metinlere ve yorumlara kayıtsız şartsız inanılması ve itaat edilmesi ilkesine dayalı kitaplı bir dindir. Yahudilikte iman önceliği esas alınarak özgün ve dinden bağımsız bir felsefe oluşturulması ve bu felsefenin Tevrat'taki buyruklara ve yorumlara aykırı olması mümkün değildir. Ortaçağ'daki Aristotelesçi en önemli düşünür olan Maimonides, felsefe ile Yahudi hukukunu eş değer göstermek yerine; her ikisinin de önem ve yerini aklın sistematik işleyişine göre dizayn eder. Ancak, Tevrat hukukuna felsefeye kıyasla biraz daha fazla imtiyaz tanır.

Yahudi Felsefesi, Yahudi İnanç ve eylemlerinin "var olmak" çemberi içerisinde "üç varlık alanı" olarak adlandırabileceğimiz bir alan araştırması üzerinde kendini açığa çıkarmaktadır. İşte bu "üç var olan" varlık alanı "Tanrı, Evren ve İnsandır." İyi bir düşünce ve gözlem yapısına sahip olan Maimonides, rasyonelci İslam Kelamının önemli düşünürlerinden oldukça etkilenmiş ve tıpkı onlar gibi Tanrı sözü olan Kutsal Kitaba dayanan ifadeleri mantıksal analizlerle açıklayarak felsefeye yeni bir boyut kazandırmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ortaçağ, Maimonides, Tanrı, Evren, İnsan, Yahudi Felsefesi, Kelam.

**GOD, THE UNIVERSE AND HUMAN BEING IN MAIMONIDES'
PHILOSOPHY**

Meltem ATÇI

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

M. Sc. Thesis, July 2020

Supervisor: Doç. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN

ABSTRACT

Medieval period has been a period in which philosophers thought to try to reconcile reason and faith by thinkers belonging to different religious beliefs and dogmas. Maimonides, who lived during this period and spent all his life in Islamic geography, revived the Jewish philosophy within the Jewish faith. Judaism is a book religion based on the principle of unconditional belief and obedience to religious commandments, scriptures and interpretations revealed by God. It is not possible to create a unique and independent religion philosophy based on the priority of faith in Judaism and that this philosophy is against the commandments and interpretations in the Torah. Maimonides, the most important Aristotelian thinker in the Middle Ages, instead of showing philosophy and Jewish law as equivalent; it designs the importance and location of both according to the systematic functioning of the mind. However, it gives slightly more privilege to Torah law than philosophy.

The Jewish Philosophy reveals itself on a field study of Jewish Beliefs and actions that we can call "three spheres of existence" within the "being" circle. That "three existing" spheres of existence "is God, the Universe and the Human." Having a good thought and observation structure, Maimonides was influenced by the important thinkers of the rationalist Islamic Word and brought a new dimension to philosophy by explaining the Bible-based expressions just like them with logical analysis.

Key Words: Medieval, Maimonides, God, Universe, Human, Jewish Philosophy, Kalam

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TURNİTİN	ii
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI	iii
ONAY:	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. ÇALIŞMANIN AMACI VE YÖNTEMİ.....	1
2. ORTAÇAĞ DÖNEMİ VE YAHUDİ FELSEFESİ.....	4
3. MAİMONİDES'İN HAYATI	10
3.1. MAİMONİDES'İN ESERLERİ	12
4. MAİMONİDES VE İSLAM DÜŞÜNCESİ.....	16

BİRİNCİ BÖLÜM

MAİMONİDES'İN TANRI ANLAYIŞI

1.1. Tanrı'nın Varlığı	18
1.2. Tanrı'nın Birliği (El Ekad).....	36
1.2.1.Kelamcılara Göre Tanrı'nın Birliği.....	36
1.2.2.Maimonides'e Göre Tanrı'nın Birliği	37
1.3. Tanrı'nın Cisim Olmayışı.....	41
1.3.1.Kelamcılara Göre Tanrı'nın Cisim Olmayışı	41
1.3.2.Maimonides'e göre Tanrı'nın Cisim Olmayışı.....	44
1.4.Tanrı'nın Sıfatları	45
1.4.1.Zat-i Sıfatlar.....	47
1.4.2.Selbî Sıfatlar	54
1.5. Tanrı'nın Bilgisi.....	57
1.6. Tanrı'yı Bilmek	61

İKİNCİ BÖLÜM
MAİMONİDES'İN EVREN ANLAYIŞI

2.1. Âlemin Kıdemi ve Hûdusu Meselesi	65
2.1.1. Maimonides 'in “Âlem Ezelidir” görüşünü Değerlendirmesi	68
2.1.2. Maimonides 'in “Âlem Hâdistir” Görüşünü Değerlendirmesi	74
2.2. Tanrı-Âlem İlişkisi: Âlemin Ezeliliği Sorunu	83
2.2.1. Cismin Oluşum Evreleri	90
2.2.2. Cevher-i Ferd	99
2.3. Araz Teorisi	100
2.3. Hareket ve Hız	106
2.3.1. Mekân ve Zaman İlişkisi	108

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
MAİMONİDES'İN İNSAN ANLAYIŞI

3.1. İnsanın Evrendeki Yeri	111
3.2. İnsanın Varoluş Gayesi	112
3.3. İnsanın Tanrı ve Evren İlişkisi	115
SONUÇ	120
KAYNAKÇA	124
מילון עברי- תורכי = İBRANİCE- TÜRKÇE SÖZLÜK	128
KUTSAL KİTAPLAR	130
ÖZGEÇMİŞ	130

KISALTMALAR

AÜİFD:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz. :	Bakınız
c. :	Cilt
çev. :	Çeviren
DİA :	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DTCF:	Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
ed. :	Editor
EJ:	Encyclopedia Judaica
Fak.:	Fakültesi
İSAM:	İslam Araştırmaları Merkezi
ö. :	Ölüm Tarihi
s. :	Sayfa
SBE.:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Üniv. :	Üniversitesi
vb. :	Ve benzeri
Yay.:	Yayınları

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

“Var olmak” kavramı bizi düşünmeye sevk eden kavramların başında gelmektedir. Öncelikle belirtmeliyiz ki “var olmak” kavramı bizi üç farklı alanla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu farklı alanların araştırılması ve sorgulanması çalışmamızın temel hedeflerinden biridir. Tanrı, Evren ve İnsan varlık alanları ve bunların arasındaki ilişkileri Maimonides’e göre açıklamak çalışmamızın temel amacıdır. Hayatta “var olmak” hem gözlemlenebilir ve hem de üzerinde düşünülebilir bir alan olarak kendini açığa çıkarmaktadır. Ancak bütün bu alanların merkezinde olan varlığın Tanrı olduğu Maimonides felsefesinin merkezi olduğunu çalışmamız boyunca göz önüne alacağız.

Tanrı, Evren ve İnsan üzerinde “var olma” kavramını düşünecek olursak bu silsile bizi ilk önce içinde bulunduğumuz yani “İnsan” olarak var olma halimizi açığa çıkartmaktadır. Daha sonra insan olarak içinde bulunduğumuz zaman mekân uzamlarıyla birlikte bizi Evren’e sevk etmektedir. Daha sonra Evren hakkında düşündüğümüzde ise bizi bir yaratıcının, evreni sistemleştiren, evrende bulunan cisimlerin eylemlerini sağlayan onlara hareket atfeden ve düzeni hiçbir şekilde bozulmadan sistemli olarak bu eylemlerin devamını sağlayan ve bir sistem oluşturan Tanrı’ya götürmektedir. Bu üç “var olmak” kavramı dâhilinde “var olan varlık” alanları arasında sürekli bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Kuşkusuz insan- evren ilişkisi bir dine mensup olmadan çözülemeyeceği inkâr edilemez bir gerçektir. Tanrı kavramı, Tanrı’nın var olması evreni yaratması veya evrenin önceden var olması gibi sorular, din ve felsefe tarihi açısından sorgulanan ve üzerinde düşünülen bir takım konular olmuştur.

Tanrı, Evren ve İnsan konuları, yüzyıllar boyunca hep araştırma konusu olmuş farklı alan ve dalları ele alınmıştır. Dinlerin oluşumu, inançların insan üzerine etkisi ve yaşam biçimi olarak karşımıza çıkması düşünce tarihi boyunca insanı hep gözleme ve sorgulamaya teşvik etmiştir.

Hristiyanlık, Yahudilik ve İslamiyet dinleri açısından bu gözlem ve sorgulamalar, farklı filozofları ortaya çıkarmış ve bu da beraberinde farklı yorum ve düşünce sistemlerinin inşa edilmelerine neden olmuştur. Böylece Hristiyan dinine mensup olan filozoflar Hristiyan felsefesini, Yahudi dinine mensup olan filozoflar Yahudi felsefesini ve İslam dinine mensup olan filozoflar İslam Felsefesini, Tanrı, Evren ve İnsan konularını temel alarak mensup oldukları dini görüşleri temelinde felsefi düşünce sistemlerini inşa etmişlerdir.

Tanrı, Evren ve İnsan konuları daha çok Ortaçağ döneminde irdelendiği bilinen bir gerçektir. İrdelenen bu konular kimi zaman filozofları düşünce ayrılığına götürürken; kimi zaman da felsefi düşünce temelinde tüm görüşleri birleştirici bir görevi görmüştür. Ortaçağ döneminde, İslam dinine mensup bazı filozoflar çeşitli eserler kaleme almış ve ilk olarak Tanrı, Evren ve İnsan gibi konulara açıklık getirmeye çalışmışlardır. Güçlü bir İslam hâkimiyetinin etkisiyle, bilim ve kültür açısından İslam filozofları Ortaçağ döneminin en önemli düşünürleri haline gelmiş ve birçok konu üzerinde aydınlatmalarda buldukları rahatlıkla gözlemlenebilir. Söz konusu bu aydınlatma ve düşünceler ışığında İslam Felsefesi kendi oluşumunu en yetkin bir şekilde gerçekleştirmiştir.

İslam felsefesinin oluşması beraberinde Yahudi felsefesinin gelişmesini de sağladığını rahat bir şekilde söyleyebiliriz. Yahudi felsefesinin oluşumu, Ortaçağ dönemi İslam felsefesi ve çoğu Arapça olarak kaleme alınan Yahudi felsefesi eserlerinin incelendiğinde İslam Felsefesinin Yahudi felsefesine olan katkılarını görmek mümkündür. Ortaçağ döneminde, Kitabı Mukaddes'in yorumlanması ve açıklanmasından kaynaklanan bir takım konulardan dolayı İslam kelimasında bir takım tartışmalar meydana gelmiştir. Bu Tartışmalar Yahudi geleneğinde de daha sonra devam etmiştir. Maimonides'in felsefi çalışmaları sayesinde bu yorum ve tartışmaların devam ettiğini rahatlıkla anlayabiliyoruz. Tezin ilerleyen bölümleri bu konuya daha iyi ışık tutacaktır.

Maimonides, Yahudi dini hukuk geleneğine yaptığı katkılardan ötürü filozof, tıbbi çalışmaları sayesinde hekim, evren alanında yaptığı çalışmalarıyla astronom olarak çeşitli ünvanlara sahip olmuştur. Ortaçağ döneminde çeşitli bilimlerle ilgilenmesi ve

önemli eserler kaleme alması Onun çok yönlü bilgi ve entelektüel kişiliğinin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Tezimizi oluştururken daha önce hem araştırma konumuz olan filozofumuz Maimonides hakkında hem de Onun Tanrı anlayışı konusunda araştırmalar yapan kişilerin kaynaklarından faydalanmış bulunmaktayız. Özellikle Osman Bayder ve Özcan Akdağ tarafından Türk bilim çalışma alanına dâhil edilen *Delâletu'l – Hâirîn* adlı başlıklı çalışmadan ayrıca Atilla Arkan'ın *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı* adlı başlıklı çalışmasından, Hüseyin Karaman'ın *Tanrı Âlem ilişkisi* adlı çalışmasından bununla birlikte Maimonides adına yapılan dokuz adet olan tez çalışmalarından yararlanılmıştır. Özellikle bunlar: Hatice Doğan'ın *Maimonides 'in Hayatı ve Eserleri: Delâletu'l Hâirîn* başlıklı çalışması, Ravza Aydın'ın *Musa B. Meymun'un Kelam Eleştirisi*, Yasin Meral'in *İbn Meymun Eserlerinde İslam ve Müslümanlar* adlı çalışmasından yararlandık. Ayrıca yararlandığımız eserler dışında şu hususda belirtmek isterim ki, Maimonides, "*Aklı Karışıklar İçin Kılavuz*" eserini İbranice Harflerle arapça olarak kaleme almıştır. Bu durum gözününe alınarak Hüseyin ATAY'ın *Delâletu'l Hâirîn* eserine yapılmış olan Arapça Çevirisinden istifade ettik.

Arapça "*Delâletu'l Hâirîn*" eseri olarak bilinen "*Aklı Karışıklar için kılavuz*" eseri İbn Tibbon Tarafından "*Moreh Nevukhim*" adıyla İbranice olarak çevrilmiştir. İbranice olarak "*Moreh Nevukhim*" şahsi İbranice çevirilerini üstlenerek yaptık. Diğer dillerle mukayeseli irtibatı sağlamak açısından İngilizce olarak Shlomo Pines'in "*The Guide Of The Perplexed*" nesrinden İngilizce çevirilerde de bulduk.

Tezimiz bu yapılan çalışmalardan farklı olarak Tanrı Evren ve İnsan arasındaki ilişkiler bir bütün olarak ele alınıp incelenmiştir. Özellikle Maimonides hakkında yapılan çalışmalarda sadece Tanrı konusuna değinilirken - Evren ve insan ile olan ilişkisine değinilmemiştir. Biz bu tezde Tanrı evren ve "insan" ilişkisini ön plana çıkarmış, böylece bu konudaki büyük bir eksikliği gidermiş olduğumuzu düşünmekteyiz. Sonuç olarak Özellikle tezimize insan konusunun dâhil edilmesi konular arasındaki ilişkiyi belirlemede ve aydınlatmada genişlik kazandırmıştır. Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyi belirleyen en önemli varlık alanı insanın varlık alanıdır. Tanrı ve evren ilişkisi, insanın akıl özelliğine sahip olmasından dolayı bizim için anlamlı olmaktadır. Bu nedenle bu ilişki insan faktörü son derece önemlidir. Bu ilişki Tanrı'nın varlığından başlanarak İnsanın Tanrı ve Evren karşısındaki tutumunu

incelemeye kadar genişletilmiştir. Bu doğrultuda diğer tezlerden farklı olarak ikinci tutum ise tümünden gelim tüme varım yönteminden yararlanılmıştır. Bu yöntem doğrultusunda Tanrı Evren ve İnsan “var olmak” alanı içerisinde ilişkilendirilmiştir.

Maimonides’in Tanrı, Evren ve İnsan konuları üzerine nasıl bir felsefi sistem geliştirdiği ve bu konuları aklın delilleriyle nasıl sistematik hale getirerek açıkladığı merak konusu edilmiş olup bu tezin yazılmasını ve araştırmaların yapılmasını sağlamıştır.

Tezimiz üç bölümden oluşmaktadır. Tezimizin birinci bölümünde Maimonides’in Tanrı anlayışı, İkinci bölümünde Maimonides’in Evren anlayışı ve tezimizin üçüncü bölümünde ise Maimonides’in İnsan anlayışı detaylı bir şekilde ele alınacak olup Yahudi felsefesinin oluşumuna ve var olma durumu bakımından etkisi gözler önüne serilecektir.

2. ORTAÇAĞ DÖNEMİ VE YAHUDİ FELSEFESİ

Ortaçağ felsefesi, ilkçağ felsefesinin bitiminden modern düşüncenin başlangıcına kadar olan tarihsel bir dönemi kapsamaktadır. Her dönemin olduğu gibi bu dönemde kendine has bazı özellikleri ve farklı inançlara mensup düşünürleri vardır. Farklı inançlara mensup düşünürlerin, ortaya attığı realist felsefi yorumları sistemleştirme çabalarını bu dönem içerisinde görmek mümkündür.

Ortaçağ’da Hristiyanlığın Yahudiliğin ve İslam dinlerinin farklı farklı felsefi söylemleri olsa da o dönemdeki tüm felsefi düşüncelerin ana kaynağı olarak yine Antik Yunan Felsefesinin olduğunu söyleyebiliriz. Ortaçağ dönemi filozofları ihtiyaç duydukları kavram ve kategorilerini, terminolojilerini kendi başına yaratmış değillerdir, ihtiyaç duyulan kavram ve kategoriler için hepsinin en çok etkilendiği Yunan felsefesinden yararlanmışlardır. Dini anlamlandırma, yorumlama ve temellendirme çabasında, ana düşüncelerinde, problemlerinde ve bu problemlerin çözümünde her zaman Antik Yunan felsefesi kaynak olarak kullanılmıştır. Fakat Ortaçağ dönemi filozofları, Antik Yunan filozoflarından farklı olarak felsefelerinin merkezine Tanrı’yı koymuş ve Tanrının varoluş problemi, iman, akıl ilişkisi veya kötülük problemini irdemişlerdir. Genel olarak Ortaçağ döneminde yaşayan filozofların farklı akıl ve

iman meselesi çerçevesinde dini dogmalar ile felsefe arasında bir uzlaşım yaratmaya çalıştıkları gözlemlenmektedir. Felsefe, bu dönemde farklı dini dogmaların açıklanmasında bir araç olarak kullanılmıştır.

Ortaçağ dönemi, felsefi düşünce sayesinde farklı dini inançlara ve dogmalara mensup düşünürler tarafından, akıl ve imanın uzlaştırılmaya çalışılan bir dönemdir.¹ Ortaçağ felsefesinin merkezinde imana dayanan “vahyolunmuş teoloji” ve akla dayanan “doğal teoloji” yer almaktadır. Vahye dayalı tek Tanrılı dinlerde bu iki teolojinin doğru kullanımı Tanrı’nın entelektüel bilgisine götürecektir. Ortaçağ döneminde Hristiyan ve İslam dinlerine mensup filozofların kendi inanç sistemlerinden hareketle Hristiyan ve İslam Felsefesi düşünce sistemini ortaya koydukları gibi aynı şekilde Yahudi inanç bünyesinde de Yahudi felsefesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Aslında farklı din ve inançlara sahip düşünceler arasındaki ortak felsefi mirasın Grek felsefesi olduğunu vurgulamalıyız.

Yahudi felsefesinin Yahudi topluluğuna özgü bir felsefe olup olmadığı sürekli tartışılmalı bir durumdur. Yahudi felsefesi terimi, özellikle modern dönem açısından bakıldığında felsefi sorunlar ışığında ve felsefi kategoriler aracılığıyla Yahudilik hakkında sistematik düşünceler içeren entelektüel bir disiplin olarak karşımıza çıkmaktadır. Tevrat ve geleneksel hahamlılık (Rabbiler) müessesesi tarih boyunca Yahudiliğin özgün bir felsefe üretmesini engelleyen başlıca unsurlar olarak öne çıktığı gözlemlenmektedir. Ortaçağ Yahudi felsefesinin seçkin Yahudi bilim adamlarından olan Isaac Husik bu bağlamda şunları ifade eder: “*Yahudiler var, felsefeciler var, ancak hiçbir Yahudi filozofu ve hiçbir Yahudi felsefesi yok*”² bu görüşün tartışmalı olmakla birlikte yadsınamayacak bir olguyu yansıttığını söyleyebiliriz.

Yahudi felsefesi özgün bir felsefe midir? Sorusuna şu yanıtı verebiliriz: Yahudi düşünürlerde tıpkı Hristiyan düşünürler gibi onuncu yüzyıldan itibaren kendi dinlerini Antik Yunan ve Helenistik felsefe ile geliştirme ve zenginleştirme çabaları yadsınamaz bir durumdur. Ancak Yahudi düşünürlerin Musevi dini bağlamında özgün bir Yahudi felsefesi üretme çabaları her defasında geleneksel hahamlık müessesesi ve

² Daniel H. Frank – Oliver Leaman, *Yahudi Felsefesi Tarihi*, Çev., Abdullah Şevki, Hece Yayınları, Ankara 2018, s.12.

dinsel ortodokslukla çatışmış ve Yahudi filozoflar sert idari cezai işlemlere maruz bırakılmıştır.

Yahudi felsefesi genel anlamda doğal us ile dinsel vahyin gerçekleri arasındaki ilişkiyi, Tanrı'nın öz nitelikleri, insanın Tanrı hakkındaki bilgisi, evrenin varlık kökeninin ne olduğu, hiçlikten yaratılıp yaratılmadığı gibi genel felsefe konuları ve sorunlarını çözmeyi amaçlamaktadır. Genel felsefe konuları ve sorunları içerisinde Yahudi felsefesini özel yapan nedir? Sorusuna Tanrı ile Sina dağında yapılan sözleşme ve bu sözleşmenin dinin yanı sıra felsefeyide belirlemesi ve Yahudi dinine bu durumu özgü kılmasıdır cevabı verilebilir. Çünkü Yahudilik, Tanrı tarafından vahyedilmiş dini buyruklara, kutsal metinlere ve yorumlara kayıtsız şartsız inanılması ve itaat edilmesi ilkesine dayalı bir dindir. Yahudilikte iman önceliği esas alınarak özgün ve laik bir felsefe oluşturulması ve bu felsefenin Tevrat'taki buyruklara ve yorumlara aykırı olması mümkün değildir. Spinoza'nın aforoz edilip, cezai işlem uygulanması Yahudi ortodoksluğunun felsefe ve filozofa yönelik olan söz konusu tutumlarına açık bir örnektir. Yahudi felsefesinin Ortaçağ'daki Aristotelesçi en önemli düşünürü olan Maimonides, felsefe ile Yahudi hukukunu eş değer göstermek yerine İbn Rüşd'ün yaptığı gibi her ikisine de ayrı önem verir. Böylece Maimonides, akıl ve vahiy arasında ilişkiyi vahiy lehine yorumlayarak Yahudilik felsefesinde yeni bir sistematik işleyiş ortaya koyar. Maimonidesin Tevrat hukukuna, felsefeye kıyasla biraz daha fazla imtiyaz tanıdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Elbette Tevrat hukukuna verdiği önemi Yahudi inancına mensup olmasına bağlayabiliriz. Ancak bilinmesi gereken en önemli husus Maimonides, Yahudiliği felsefeleştirmedi. O, daha çok geleneksel metinlerde içkin olan konular üzerinde felsefi kavramlarla gelenek hakkında yorumlar yapmıştır.

Ortaçağ döneminde Yahudi felsefesinin yeniden inşa edildiğini ve temellerinin atılmaya çalışıldığını felsefi metinlerde tartışıldığını okuyabiliriz. Bu dönemde Yahudi felsefesi tekrar canlanmış Yahudi inanç sistemi esas alınarak felsefi sistem oluşturulmaya çalışılmıştır. Yahudi felsefesi, öncelikle Yahudi inanç ve eylemlerinin felsefi kavram ve değerlerle yeniden yorumlanması şeklinde tanımlanabilir. Dini bir felsefe olması itibariyle, Yahudi felsefesi Yahudi dininin temel inançlarını açıklayarak felsefesini oluşturur. Bu konular Yahudi ırkının seçilmişliği, Musa'nın Peygamberliği, bir şariat olarak Tevrat ve onun ezeliyeti Yahudi kavramsallaştırmasıyla Mesih inancı ve

ahiret hayatı gibi hem dini hem de felsefi konulardır. İslam ve Hristiyanlıkta olduğu gibi Yahudi filozofları Tanrı'nın Varlığı, O'nun Sıfatları, Tanrı'nın Birliği, fizik ve evrenin oluşumu gibi konular üzerinde ciddi tartışmalar ve değerlendirmeler yapmışlardır. Bunun dışında Yahudi filozoflar³ salt felsefi diyebileceğimiz bazı konular üzerinde de çalıştıklarını okuyabiliyoruz. Söz konusu bu konular mantıksal delillerin yapısı, çeşitleri, varlığın bölünmesi ve evrenin yapısı ile ilgilidir. Yahudi felsefesi, Yahudi filozofların *Kitab-ı mukaddes* çalışmaları, *Mişna*⁴, *Rabbani Öğretiler*,⁵ *Gemara ve Talmud*⁶ üzerinde yapılan çalışmaların bütünüdür. Sadece kendi kültürü içerisinde gelişen ve sistemleşen düşünce dünyasıyla sınırlı kalmamıştır, farklı kültürlerin ve düşünce dünyasının içine girerek karşılıklı etkileşim sayesinde gelişmiştir. Nitekim Yahudi felsefesinin ilk oluşumu, Yahudilerin sürgünde buldukları, Milattan önce II. Yüzyıldan, Milattan sonra I. Yüzyıla kadar olan sürede Helenistik Felsefe ile karşılaşmasından sonra ortaya çıkmıştır. Bu dönemin önde gelen ismi Philon' dur. (M.Ö, 25- m.s.40). Philon, *Kitab-ı Mukaddes'in* konuları üzerine şerhler yazmış ve Yahudiliği, zamanın hâkim düşünce okulları Eflatunculuk, Aristotelesçilik ve Stoacılık'la uzlaştırmaya çalışmıştır.⁷ Ortaçağ dönemine kadar Yahudi felsefe dünyası İskenderiye'li Philon ile parlak bir dönem yaşamış olsa da Ortaçağ döneminde İslam düşüncesinin hâkim durumda olduğu bu dönemde Maimonides'le birlikte Yahudi düşüncesi altın çağını yaşamıştır. Philon 'la başlayıp Philon 'la sona eren Yahudi felsefesi Ortaçağ döneminde İslam felsefesiyle etkileşim içerisine girince yeniden dirilmiş ve temelini İslam felsefesi üzerinden atmıştır.

³ Judah **Halevil**, Levi Ben **Gershon** (Gersonides), Chasdai Crescas'ı kastedilmektedir.

⁴ Mişna= Kelime anlamıyla "Tekrar yolu ile öğretme" anlamına gelir. Kelimenin kök anlamının da işaret ettiği gibi, Mişna Yahudiliğin şifahi gelenekle oluşan kutsal kitaplarından birtanesydi. Mişna, Tevrat'ın yorumunu ortaya koymaktadır. Başka bir ifadeyle Mişna Tevrat'ın buyruklarının yüzyıllar boyunca yapılmış sözlü yorumlarından oluşmaktadır. Bundan dolayı Mişna sözlü olarak nesilden nesile aktarılmıştır. Talmud 'un asıl metin kısmını ihtiva eder. Mişna'nın yorumlarından oluşan kısma ise Gemara adı verilir. Mişna Ziraatle, belirli günlerle, kadınlarla, ceza ve medeni kanunlarla, kutsal konularla ve temizlikle ilgili hükümler olmak üzere temelde altı bölümden oluşur. (Bkz.Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s.509).

⁵ Rabbani Öğretiler: Rabbi denilen Yahudi din adamlarının doktrinlerin tümüne denmektedir. Rabbiler in konumu milattan sonra 70 yılında Kudüs mabedinin yıkılmasından sonra daha da belirgin hale gelmiştir.(Bkz.Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005,s.630).

⁶ Talmud: Mişna üzerindeki yorum çalışmalarından oluşmaktadır. Mişna'nın yorum kısmına Gemara denildiğinden Talmud 'un Mişna ve Gemara'dan oluştuğunu söyleyebiliriz. Mişna üzerindeki yorum çalışmaları asırlar boyunca Kudüs'teki ve Babil'deki akademilerde devam ettiğinden Kudüs ve Babil Talmud'u olmak üzere iki farklı Talmud ortaya çıkmıştır. (Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005,s.738-739).

⁷ Arthur **Hyman** ve James J. **Walsh**, *Philosophy in the Middle Ages*, s.337.

Yahudiler büyük İskender zamanından başlayarak hep Helen dünyasının içinde yaşamalarına rağmen felsefi ve kuramsal düşünmeyi Dokuzuncu Yüzyılda Müslüman filozoflardan öğrenmişlerdir. Hahamlar ikinci tapınak devrinde Yunan felsefesiyle karşılaşmalarına rağmen kendi felsefi düşünce sistemlerine bir şey ekleyememişlerdir.⁸ Makkabi zaferinden (M.Ö. 167- M.Ö.160) sonra felsefeye puta tapanların işi olarak bakıldığı için Yahudi felsefesinde bir ilerleme görülmemiştir. Ayrıca milattan sonra yetmiş yılında Titus'un Yerusalim'i yıkmasından sonra Yahudiler *Eski Ahit* etrafında odaklaşarak kendilerini diğer kültürlere kapatmışlardır. *Eski Ahit*, Yahudiler için tek ve yegâne olan bütün yaşamlarını devam ettirebilmeleri için onlara gerekli tüm materyalleri sunan, onların birliklerini diri tutmaya yardımcı olan ve onun dışında herhangi bir şeye ihtiyaç duyulmayan bir kitap olarak algılanmasından ötürü ona odaklanılmış ve yeterli kabul edilmiştir.⁹ Onuncu Yüzyılın başlarından On üçüncü yüzyıla kadar ki zaman diliminde Yahudi filozofların Arapça çeşitli eserler kaleme aldığını söyleyebiliriz. Arapça olarak eserlerin yazılmasının nedeni ise Yahudi dünyasında felsefe ve bilimsel eser yazmanın temel dili olduğu düşünülmektedir. Arap dilinin kullanılması Yahudi filozofların Arapça yazılan diğer eserlerle tanışmasına onlarla bilgi alışverişı içerisinde bulunmalarına ve İslam felsefesiyle yakından ilgilenmelerine imkân sağlamıştır.¹⁰ Öte yandan on ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişme gösteren Kabala¹¹'nin Yahudi felsefesinin gelişmesine önemli etkileri vardır. Bu katkılar kendini Kabala'nın kutsal kabul edilen yazınsal metni olan Zohar'ın (okltizm) gizbilimciliğe merak duyan Rönesans filozofları üzerinde etkileri çok büyüktür. Fakat Ortaçağ döneminde Yahudiler Müslüman düşünürlerin çalışmalarını aşan bir eser ortaya koyamamışlardır. Genel olarak bu dönemde Yahudi düşünürlerin yazdıkları eserler Yahudi olmayan düşünürlerin eserlerine bir cevap veya reddiye niteliğini taşımaktadır.¹²

⁸ Moshe Sevilla **Sharon**, *İsrail Ulusu'nun Tarihi*, Tel Aviv 1981,s.55.

⁹ Hayrullah **Örs**, *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1966,s.330.

¹⁰ Julius **Guttman**, *Philosophies of Judaism*, Schocken Kitabevi, New York,1973, s.54.

¹¹ Kabala: Musa'nın beş kitabı (Pentateuch) olan Tora'nın sırlarını Pythagorasçı on temel sayının ve İbrani alfabesinin yirmi iki harfinin yardımıyla çözmeyi ve Tanrı'nın sayısız ismi üzerinde meditasyon yaparak Tanrı'ya ve İbranice sözcüklerin sihirli gücüne yaklaşmayı amaç edinen Yahudi mistisizminin sözlü öğretileridir.

¹² Solomon **Pines**, *Studies in the History Of Jewish Thought*, Hebrew Üniversitesi Yayınları, Jerusalem 1997,s.5,55-6.

Ortaçağ döneminde Yahudi düşünürler üzerinde oldukça etkili olan İslam kelamının önemli ekollerinden olan rasyoneleci Mutezile karşımıza çıkmaktadır.¹³ Mutezile, İslam inancını hem dış tehditlere karşı korumayı hem de vahyi aklileştirmeyi hedeflemiştir. Yahudi düşünürleri de İslam düşünürlerinin ana çizgilerini takip etmiş aynı akıl yürütme tekniklerini, aynı sistemleri, aynı kavramları, aynı konuları kendi felsefi düşünce sistemlerine uygulamışlardır¹⁴. İslam Düşünürlerinin Dokuzuncu ve Onuncu Yüzyıllarda yapmış olduğu değişim, Yahudi düşünürler tarafından benimsenmiş ve Onların da tekrar Yunan felsefesine dönmesini sağlamıştır. İslam Filozofları, tek tanrılı bir din anlayışına dayalı olarak dini bir temelde felsefe ve kelamı yeniden üretmeyi başarmışlardır. Bu durum Yahudi filozoflar açısından büyük bir başarı olarak görülmüş ve Yahudi filozofların da felsefe ve bilim dünyasına teşvik edilmesine ve benzer bir teşebbüste bulunulmasına sebep olmuştur.¹⁵

Bu dönem de Mutezile 'ye takiben Said b. Yusuf el Feyyumi (ö.331/942)¹⁶ karşımıza çıkmaktadır. Maimonides'te dâhil olmak üzere Yahudi felsefesi hakkında yazmış olduğu eserler ve Yahudi Kelamı öğretileri sayesinde birçok Yahudi filozofu derinden etkilemiştir. Nitekim Maimonides'in, Said b. Yusuf el Feyyumi ile ilişkisini onun Yemen'deki Yahudilere yazmış olduğu mektupta Said ismini zikretmesiyle açıklamak mümkündür.¹⁷ Altı asırlık orta çağ Yahudi felsefesinin ortasında bulunan Maimonides, Said, İbn Cebriol ve Yudah Halevi gibi Yahudi Arap felsefe geleneğinin zirve yaptığı düşünürler arasında karşımıza çıkmaktadır.

Tezimizin giriş kısmında Ortaçağ'a genel bir bakış açısıyla baktıktan sonra; Yahudi felsefesinin Yahudi topluluğuna özgü bir felsefe olup olmadığı, Yahudi felsefesinin özelliğinin ne olduğu, Yahudi felsefesinin nasıl geliştiği nelerden etkilenildiği hangi düşünceler etrafında şekillendiği ve Yahudi felsefesi oluşumuna kimlerin öncüllük ettiği belirlenip asıl konumuz ve filozofumuz olan Maimonides'in hayatına ve eserlerine değineceğiz. Hayatına ve eserlerine değinmemizdeki asıl amaç

¹³ Colette **Sirat**, *A History Of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1993,s.15.

¹⁴ Sarah **Stroumsa**, *Saadya and Jewish Kalam*, The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy ,(ed. Daniel H. Frank -Oliver Leaman) , Cambridge 2003,s.73-4.

¹⁵ Örs, s.329; Pines, s.54; Guttman, s.55.

¹⁶ Saadia **Gaon**, Feyyumi olarak bilinmektedir. Bağdat yakınlarındaki Sura 'da Rabbani okul yöneticiliği yapmış ve Ahd-i Atik'in ilk Mütercimidir. Ve ayrıca Mutezile Okulu öğretilerinin çizgisini takip ederek "Yahudi kelamı" fikrini ilk ortaya atmış ve Yahudi felsefe düşüncesine uyarlayan ilk düşünürdür.

¹⁷ Howard **Kreisel** ,”*Judah Halevi's Influence on Maimonides*”, Maimonidean Studies II (ed. Arthur Hyman), Yeshiva Üniversitesi Yayınları, New York 1991,s.98-120.

onun İslam Felsefi filozoflarından ne ölçüde etkilendiği ve hayatının büyük bir bölümünü İslam coğrafyasında geçirdiği gözler önüne serilerek İslam filozoflarıyla benzerliği ve yakınlığı ortaya konulacaktır.

3. MAİMONİDES'İN HAYATI

İslam edebiyatında ismi Ebu İmran Musa b. Meymun el-Kurtubi el- Yahudi¹⁸ el-İsrail'i¹⁹ şeklindedir. Kısaca İbn Meymun veya Musa b. Meymun şeklinde anılır. Yahudiler tarafından "*Pesah Bayramı*"²⁰ günü doğduğu için Musa isminin kendisine verildiği düşünülmektedir²¹. Hayatının bir kısmını Mısır'da geçirdiği süre içerisinde Yahudi Cemaatinin yöneticiliğini yapmıştır. Bundan dolayı Yahudi milletinin lideri anlamındaki Reis (Reisü'l – ümme veya mille) ismiyle de anılır. İbn Ebu Usaybia ise Uyunü'l Enba' da onu er-Reis Musa şeklinde anmaktadır.²² Yahudi kaynaklarında ve İbranice 'de ise Rabbi Moşe Ben Meymon'dur. Bu ismin İlk harflerinden oluşturulan *Rambam* adı ile de anılır. Bazen ise ikinci Musa veya zamanının Musa'sı anlamında İbranicedeki *Moşe hazman* lakabıyla zikredilir.²³ Batı dünyasında ismi Maimonides olarak bilinmektedir. Ayrıca Maimonides'e "Mi Moşe ad Moşe, Moşe lo Ba lemoşe"²⁴ diye sözü edilen kişidir.

Maimonides, Kur Tuba'da Yahudi şeriat mahkemesinde hâkimlik yapan Haham İshak Ben Meymon'un oğlu olarak 30 Mart 1135 tarihinde Endülüs Kur Tuba'da dünyaya geldi.²⁵ Kur tuba şehri, birçok insana ve farklı kültüre ev sahipliği yapmış bilimin ve felsefenin gelişmesine tanıklık etmiş içinde Yahudileri, Hristiyanları ve Müslümanları aynı çatı, aynı dil, aynı söylemler ve bilimsel incelemeler etrafında toplayan bir şehirdir. Maimonides böyle bir şehirde dünyaya gelmiştir.

¹⁸ İbn Ebu **Usaybia**, *Uyunü'l enba fî tabakati'l- etubba*, Beyrut 1965,s.582.

¹⁹ Atilla **Arkan**, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007,s.23.

²⁰ (Pesah Bayramı): Hamursuz, Fısk olarak bilinen Yahudilere özgü bir bayramdır. Mısırdaki Kölelikten kurtarılan Antik İsrail'in göç hikâyesini anar. Yahudi takviminde Nisan 15'nde başlar ve bahara denk gelir. Bayram 7 veya 8 gün kutlanır.

²¹ **Yitshak**, Karmer, Rambamın Hayatı, Tel Aviv 2019 s.16

²² İbn Ebu Usaybia, s.582.

²³ E.**Mittwoch**, İbn Meymun, *İslam Ansiklopedisi*, V/2 s.772; Mustafa Çağrı İbn Meymun DİA, XX,194;Sholomon Pines, *Maimonides, The Encyclopedia of Philosophy*, Machillan Yayınları, New York & London 1972, V, s.129.

²⁴ İbranice olarak yazılmıştır, Moşe Ben Abramdan (Hz. Musa) Moşe Ben Maimon'a değin onun gibisi yoktur, onun gibisi gelmedi olarak tercüme edebiliriz.

²⁵ **Yitshak**, a.g.e.,s.2-53.

Maimonides'in Babası saygın bir din âlimi olup hem doğa hem de felsefi ilimlerde birikim sahibi bir kişiydi. Maimonides'in yetişmesi üzerine ciddi bir katkısının olduğu Hocaları arasından zikredilir.²⁶ Geleneksel Yahudi eğitimini babasından almıştır ve Müslüman âlimler tarafından Arap adetlerine de alıştırmıştır.²⁷ Endülüs'te ilk eğitimini almış Matematik, mantık ve tıp okumuştur.²⁸ Ayrıca Maimonides Kur Tuba'da Yahudi kelimelerini öğrenmiş ve Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Bâcce gibi Müslüman filozofların eserlerini okumuştur.

Ortaçağ döneminde yaşamış olan ve Yahudi felsefesinin öncüllüğünü yapan Maimonides bu dönemde karşımıza çıkmaktadır. Yahudi felsefesinin en önemli ve en meşhur filozofudur. Tanrı sözü olan kutsal kitaba dayanan imanı sistematik bir biçimde ifade etmek, savunmak, açıklamak, yorumlamak ve geliştirmek için daha çok şerhe, kutsal metni tefsir etmek ve metin üzerinde mantıksal analizlere yönelmiştir.

Bütün yaşamını İslam Coğrafyasında geçirmiş tabii bir şekilde İslam düşüncesiyle çok yakın bir temas halinde olmuştur. Farabi, İbn Sina, İbn Bâcce gibi Müslüman filozoflardan etkilenmiştir. Nasıl ki Müslüman Filozoflar Grek ve Helenistik felsefe eserlerini Arapçaya çevirip onlardan yeni bir felsefe ortaya koymuşlarsa Yahudi filozoflar da Müslüman filozofların Arapçaya çevirdikleri ve telif ettikleri özgün felsefe eserlerini kendi dini gelenekleri içinde yorumlayarak felsefeye yeni bir boyut vermişlerdir.

Düşünce tarihinde yapılmış olan uzlaştırma çalışmalarını dikkate aldığımızda eğer bir Ortaçağ İslam Felsefesinden söz edebiliyorsak örneğin Thomas Aquinas gibi Hristiyan olup İslam filozoflarının eserlerini okuyarak felsefesini oluşturmuş ve Müslüman filozofların öğrencisi olmuş olmasına rağmen bir Hristiyan filozofu olarak kabul ediliyorsa, aynen bunun gibi, İslam felsefesi ve Filozoflarından önemli oranda etkilenmiş olan Maimonides'te İslam felsefesinin bir filozofu olarak değil, Ortaçağ Yahudi felsefesinin bir filozofu olarak kabul edilmelidir.²⁹ Kendi eserlerinde ki atıflardan da anlaşılacağı üzere İslam felsefe ve kelamının onun üzerindeki etkisi oldukça büyüktür.

²⁶ Arkan, s.22-25.

²⁷ Mittwoch, s.773.

²⁸ İbnü'l Kıfti, *İhbarü'l Ulema*, s.326; Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007,s.25.

²⁹ Yeshayahu Leibowitz, *The Faith of Maimonides*, Naidat Pres Ltd.Israel1989,s.11-17; Arthur Hyman, "Jewish Philosophy in the Islamic World",*History of Islamic Philosophy*, ed.Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London and New York 1996,I,677-679.

Maimonides 14 yaşlarındaiken yani 1148 de Kur tuba Şehri Muvahhitlerin kontrolüne geçmiştir. Bazı rivayetlere göre Maimonides ve ailesi Mısır'a göç etmiştir.³⁰ Mısırdan ticaretle uğraşmış ve ardından Yahudilerin şer-i mahkeme kadılığını yürütmüştür. 1187 yılında Fustat'ta yaşayan Yahudi topluluğunun lideri seçilmiştir. Selahattin Eyyubi'nin Sarayında doktorluk yapmıştır. Babasının ölümü ve ardından kardeşinin bir deniz kazasında vefat etmesinin ardından maddi durumunda bir çöküş yaşayan Maimonides tabipliğe başlamıştır bunun neticesinde çevresinde geniş bir öğrenci kitlesi oluşmuştur. Öğrenciler din ilimleri, felsefe, Tıp gibi konularda ondan istifade etmişlerdir. Bu öğrenciler arasında "*Moreh Nevukhim*" (*Aklı Karışıklar için kılavuz*) kendisi için yazdığı Yusuf b. Yahya es-sebti ve İbn Aknin diye anılan Yusuf b. Şem 'ün de vardı.³¹ Maimonides'in ismi öğrencileri ve yazmış olduğu eserler sayesinde tüm Yahudiler arasında duyuldu. Ve Selahattin Eyyubi'nin sarayında tabiplik yaparken 1204 yılında Fustat'ta vefat etmiştir.

Birtakım rivayetlere göre Maimonides'in Müslüman olduğu İslam'ı kabul ettiği, Ramazan ayında deniz yolculuğu esnasında orada bulunan insanlara teravih namazı kıldırıldığı ve *Kur'an*'ı da ezbere bildiği ifade edilirken diğer rivayetlere göre ise Mısır'a geldikten sonra mensup olduğu Yahudi dinine dönmüş dolayısıyla mürted olarak suçlanmıştır. Başka bir rivayete göre ise hayati tehlikesinden dolayı İslam'ı kabul ettiği fakat bu tehlike bitince tekrar kendi inanmış olduğu dine döndüğü rivayetleri yapılmıştır.³²

3.1. MAİMONİDES'İN ESERLERİ

Maimonides, birçok alanda görev yapmış olduğu için onun farklı alanlara dair pek çok eserini görebiliriz. Genel olarak üç kategoride inceleyeceğimiz eserleri ele alacağız. Bu ilimler sırasıyla Yahudi hukuku, Tıp ve felsefi eserleridir.

Yahudi hukukuna dair eserleri:

1-Mişna Tora:³³ Yahudi şariat kitabı olan Talmud 'un üzerine bir şerh'dir. İbranice "*Yad hazaka*" (güçlü el) olarak bilinir ve 1180'li yıllarda tamamlanmıştır. Maimonides'in İbranice yazdığı tek eserdir. Talmud' da yer alan konuları sistematik bir

³⁰ İbnu'l İbri, *Ebu'l Ferec Yuhanna el- Mal ati, Tarihu Muhtasari'd- düvel*, Beyrut, 1994,s.417.

³¹ İbnü'l Kıfti, s.327-28; Arkan, s.28.

³² İbnu'l İbri, *Tarihu Muhtasari'd – düvel*, s.417; Hüseyin Atay, Önsöz, s.VII.

³³ Shabse Frankel, *Mişna Tora*, Jerusalem,1975.

şekilde ele alır. On dört bölümden oluşmaktadır. Maimonides bu eserinde bütün görüşlerden yararlanmıştır. *Babil Talmud'u ve Kudüs Talmud* 'undan yararlanmıştır.³⁴ İlk bölümü "ilim kitabı" olup güçlü bir şekilde felsefeden etkilenmiştir.³⁵

2-El Makale fi sinaat 'il – mantık³⁶: Maimonides bu eserinde sadece mantık ilmini içeren önermeler, mahmul, mevzu gibi konuların yer aldığı terimleri değil, aynı zamanda akıl yürütmeyi temsil eden hitabet ile şiiri de inceler.³⁷ On dört fasıldan oluşur. Bu eseriyle Farabi sonrası İslam geleneğini takip ettiğini söyleyebiliriz. Günümüzde eser Mübahat Türker tarafından Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır.³⁸

3-Şerhu'l- Mişna³⁹: Maimonides bu eserde Mişna 'da izaha muhtaç olan yerleri şerh etmiştir. Judeo-Arabic (İbranice harflerle Arapça) olarak yazılan bu eser 1168 yılında tamamlanmıştır.⁴⁰ Yahudiliğin amentüsü olarak hazırladığı 13 esası bu eserinde ortaya koymuştur.

4-Makale fi thiyat ha – metim⁴¹: Maimonides bu eserini ölümden sonra dirilişe inanmadığına yönelik eleştirilere ithâfen yazmıştır ve 1191 yılında kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Bu eser İbranice harflerle Arapça olarak yazılmıştır.

5- Sefer h-Mitsvot (Kitabu'l- Feraid)⁴²: Tevrat'ta yer alan 613 emir ve nehyi açıklamaktadır ve 1170 yılında kaleme alınmıştır. Bu eserin mukaddimesinde Maimonides, 248'i emir,365'i ise nehiylerden oluşan 613 emri değerlendirmektedir.

Tıp İlimine Dair Eserleri:

1- Fusulu Musa⁴³: Eski tıp bilginlerinin sözlerini derlemiştir. Bu eser onun tıp alanında en hacimli eseridir. Yirmi beş bölümden oluşan bu eserin her bir bölümü tıbbın farklı alanlarına aittir. XII. *Hamse haperkiy* adıyla İbraniceye çevrilmiştir. Latinceye de aktarılmıştır.

³⁴ Louis **Finkelstein**, *Maimonides and the Tannaitic Midrashim* XVX/4,1935,s.469-470.

³⁵ Solomon **Pines**, *Maimonides, the Encyclopedia of philosophy*, V,s.129.

³⁶ Mübahat **Türker**, *Musa b.Maymun'un El Makale fi sinaat 'il – mantık*,2012

³⁷ E.A.**Synan**, Maimonides, *New Catholic Encyclopedia*, Washington,1981,IX,80.

³⁸ Eser Ankara üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Dergisinin (AÜDTCFD), 18.Sayısında 1960 yılında yayımlanmıştır. Bkz.Yasin Meral, s.78-79.

³⁹ Moses **Ben Maimon**, *Şerhu'l Mişna*, (Ed. Yosef Kafih),Yeruşalayim 1963- 1968

⁴⁰ Yasin **Meral**, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı Maimonides Örneği*, s.85.

⁴¹ İggerat Ha- **Rambam**, *İggeret Thiyat Ha-Metim*, (Ed. Yitshak Şilat),Hotsaat şilat 3.Baskı, Maale Adumim 1995.

⁴² J.**Kafah**, *Sefer h-Mitsvot*, Jerusalem,1971.

⁴³ **Rosner**, *The Medical Legacy*, s.7.

2- *Makale fi'l – bevasir*⁴⁴: Müslüman hekimlerin⁴⁵ hemoroit hakkında görüşlerini aktarmakta ve hastalığa yönelik tedavi yöntemlerini açıklamaktadır. Yedi kısımdan oluşmaktadır. Hemoroit hastalığı için beslenme düzeninden de bahsetmiştir. Bu eser, Hermann Kroner tarafından Almanca'ya çevrilerek İbranice metniyle birlikte neşredilmiştir. Eserin İngilizce çevirisi, F. Rosner tarafından 1984 yılında yapılmış *Treatise on Poisons* adıyla Hayfa'da basılmıştır.

3- *El- Muhasarat*⁴⁶: Maimonides'in bu eseri de tıpla ilgilidir. Tıp Bilgini Galen 'in eserlerinden seçme metinler içerdiğinden dolayı Galen 'den seçmeler olarak isimlendirilir.

4- *Makale fi tedbiri's-sihha*⁴⁷: Maimonides'in en meşhur eserlerinden biridir. Sağlıklı yaşamak adına önemli bilgileri içinde barındırır. Maimonides bu eseri Vezir Fadıl⁴⁸ için kaleme almıştır.

Ayrıca Maimonides'in şu eserleri de bulunmaktadır: *Makale fi beyani'l- âraz, Hipokrat'ın Fusul'üne şerh, Şerhu esma'i'l – ukkar, Makale fi'r- rebv*⁴⁹, *Fi'l -cima*⁵⁰, gibi tıp alanına dâhil edebileceğimiz eserleri de bulunmaktadır.

Felsefeye Dair Eseri

1- *Moreh Nevukhim - Delâletu'l – Hâirîn (Aklı Karışıklar için Rehber-Kılavuz)*⁵¹: Bu eser Maimonides'in öğrencisi olan Yosef Ben Yehuda İbn Şimon'a gönderdiği mektuplardan oluşmaktadır. Bu eser pek çok dile çevrilmiş ve birçok kişi tarafından şerh edilmiştir. Yahudi dini ve Yahudi felsefesi için önemli kabul edilmekte ve zirve noktası olarak görülmektedir. Bunun dışında Yahudi hukuku ve Yahudi kelamı açısından da önem arz etmektedir.

Bu eseri Maimonides 1190'lı yıllar da İbrani alfabesi ile Arapça yazmaktadır.1204 yılın da İbn Tibbon tarafından bu eser *Moreh Nevukhim* ismiyle İbraniceye çevrilmiştir. Thomas Aquinas da pek çok kez Maimonides'e atıfta

⁴⁴ Rosner, *The Medical Legacy*. s.8-9.

⁴⁵ Ebu Bekir er-Razi, İbn Sina, İbn Vafid el-Endülüsî gibi hekimler kastedilmektedir.

⁴⁶ Rosner, *The Medical Legacy Of Moses Maimonides*, Ktav Publishing, Jersey City 1997.

⁴⁷ Rosner, *The Medical Legacy*, s.14.

⁴⁸ Selahaddin Eyyubi'nin Büyük Oğludur.

⁴⁹ G.Bos, *Makale fi'r- rebv*, Provo 2002.

⁵⁰ Rosner, *The Medical Legacy*, s.10-11.

⁵¹ Salomon Munk, *Delâletu'l – Hâirîn*, Paris 1856.English Translation: *The Guide of The Perplexed*, (Trans. Solomon Pines) Chicago 1963. Hebrew Translation: *Moreh Nevukhim*, (Trans. S. İbn Tibbon), Warsaw 1930.

bulunmaktadır.⁵² Maimonides'in bu eseri yazmada ki asıl amacı *Kitab-ı Mukaddes*'in kapalı, teşbihi ve teccimi ifadelerini açıklayarak doğru anlaşılmasını temin etmektir.⁵³ *Kitab-ı Mukaddes*'in zahiri anlamlarıyla felsefi bilgiler arasındaki çelişkiler karşısında şaşırıp kalmış Yahudi dindarlarına kılavuzluk yapmaktadır. Ve böylece Maimonides, felsefi bilgi ve dini bilgiler arasındaki çelişkileri ortadan kaldırmayı hedefler.⁵⁴

O, Bu anlamda Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'cü tevil ve uzlaşma çizgisinin Yahudi dünyasındaki bir devamı gibidir. Maimonides, İbn Rüşd ile ehil olmayan insanlara ve geniş halk yığınlarına felsefenin bayağılaştırılmış bir şekilde öğretilmesinin sosyal yapı için önemli bir tehdit olabileceği ve dindarın imanını sarsabileceği hususunda hem fikirdir.⁵⁵ Tanrı ile ilgili ifadelerin anlaşılması konusunda gelişmiş bir tevil teorisini uygulamaktadır.⁵⁶

Kitabın ilk bölümü dini metinlerdeki teşbihi ve teccimi ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda durur. Metafizik alanında ilk öğrenilmesi gereken kural Tanrı'nın gayri maddi olduğudur. Tanrı'nın gözü, eli, ayağı şeklindeki ifadeler veya Tanrı'nın yürüdüğü, durduğu geldiği, oturduğu gibi tüm dini metinler mecazi ve sembolik olarak anlaşılmalıdır. Onların Tanrı'nın ilahi boyutlarına işaret eden aşkın metafizik hakikatler olduğu kabul edilmelidir.⁵⁷ Maimonides, aynı şekilde dini metinlerdeki Tanrı'nın sıfatlarının yanlış anlaşılması durumunda Tanrı'nın birliğinin ve gayri maddiliğinin tehlikeye düşebileceğine dikkat çeker.

Bu analizlerinden sonra bütün sıfatların Tanrı hakkında kullanılmayacağını belirtir. Ona göre Tanrı hakkında gerçek anlamında kullanılabilecek tek sıfat onun var olmasıdır. Ona göre Tanrı Tanımlanamaz ve hatta dini metinlerin sıkça tekrarladığı şekliyle O'nun birliği, gücü, ezeliği ve hikmeti dahi kabul edilemez. Onun düşüncesi Tanrı ve Tanrısal olan sadece olumsuz sıfatlarla anılabilir çünkü Tanrı'nın sıfatları sonsuzdur ve olumlu sıfatların özünü, mahiyetini anlamak insan idrakinin sınırlarının üstündedir yönündedir.⁵⁸ Maimonides'in bu yazım tarzı tartışmalara ve görüş ayrılıklarına sebep olmuştur. Bazıları onu din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan bir filozof olarak görürken diğerleri onu Aristocu bir filozof olarak kabul eder.

⁵² Thomas Aquinas, *the power of God*, Çev. Richard Regan, Oxford üniversitesi Press. New York 2012,s.54-210

⁵³ Arthur Hyman, Maimonides, Moses, *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem, 1972-78,XI.770.

⁵⁴ Pines, s.130.

⁵⁵ İbn Meymun, *Delâletu'l-Hâirîn*,(Çev. Osman Bayder- Özcan Akdağ) Kimlik Yayınları, Kayseri 2019

⁵⁶ E.Mittwoch İbn Maymun, *the Encyclopaedia of İslam*, Leiden Brill,1971,III,876.

⁵⁷ J.Abelsan, Maimonides, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1980,VIII.342.

⁵⁸ Abelsan, s.342.

Maimonides'in kendi dini geleneğiyle uzlaştırmaya çalıştığı bu felsefi yapı hiç şüphesiz Aristoculuk'tur.⁵⁹

Maimonides'in eserlerine baktığımızda kullanılan dil Arapça olmasına rağmen çoğu eserini İbranice harflerle Arapça yazmıştır. Bu sistemi kullanmasının nedeni olarak şöyle bir öngöründe bulunabiliriz: İslam filozoflarının o dönem içerisinde İbranice bilmediği aşikârdır. Fakat Yahudi filozoflarının çoğu İbranice ve Arapça bilmektedir ve Arapçaya o kadar hâkimlerdir ki eserlerinin çoğunu Arapça olarak kaleme almışlardır. Örnek olarak (Saadia Gaon ,ö.942), (Yehuda Ha Levi ,ö.1141), Ebu'l Herekat el-Bağdadi (ö.1166) ve Harun b.İyli (ö.1346) vs. verebiliriz.

Maimonides kendi çağı içerisinde bulunan Karai Yahudilerine⁶⁰ her zaman muhalif olmuştur. Karailerde o dönemde Mutezileye oldukça yakın olmuş fakat Rabbanileri insan biçimci ve teşbihi Tanrı anlayışına sahip oldukları için eleştirmiştir. Karailerde o dönem içerisinde kendi felsefi düşüncelerini savunmak amacıyla Arapça eserler kaleme almışlardır. Bundan dolayı Maimonides kendi felsefesini onlardan ayırma yoluna gitmek istediği için böyle bir *Judeo-Arabic* yazı stilini seçtiği öngörülebilir.⁶¹

4. MAİMONİDES VE İSLAM DÜŞÜNCESİ

Pek çok Yahudi düşünür gibi Maimonides'in de İslam düşüncesinden etkilendiği görülmektedir.⁶² Eserlerinin önemli bir kısmını Arapça olarak kaleme alması bile bu etkiyi göstermektedir.⁶³ Maimonides, İbn Rüşd ile çağdaş olmasına rağmen ondan ders alıp almadığı kesin değildir. Öğrencisi İbn Tibbon ve Yusuf b. Yudah'a yazdığı mektuplarda İbn Rüşd'ün pek çok eserini temin ettiği fakat okuma fırsatı bulmadığını dile getirir.⁶⁴

Moreh Nevukhim (Delâletu'l -hairin)'i İngilizceye çeviren Pines, yazmış olduğu mukaddimede Maimonides'in mektupta böyle bir ifade kullanmasının, Onun İbn

⁵⁹ Abelsan, s.342.

⁶⁰ Karailik: 767 yılında Anan Ben David tarafından kurulmuş bir Yahudi mezhebidir. Yahudi Saduki mezhebinden belli sayıda prensip alarak şifahi geleneğin otoritesine itiraz ederek, Tevrat'ın yazılı metnine sıkıca bağlı olan bir mezheptir. Karaim, Yazılı Kanun demektir ve Mezhebinde ismi buradan gelmektedir. Onlara göre her Yahudi, Tevrat'ın yorumunu kendine göre yapmakta serbesttir. (Mehmet Aydın, Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, s.359.)

⁶¹ İbn Meymun, a.g.e., s.20.

⁶² İbrahim Kalın, Ben, *Öteki Ve Ötesi* s.72-143.

⁶³ Kalın, s.481.

⁶⁴ Hüseyin Atay, *Önsöz*, VIII.

Rüş'ten etkilendiğine dair kesin bir kanıt olarak ileri sürülemeyeceği kanaatindedir. Fakat yine de Pines, Maimonides ve İbn Rüş'tün düşünceleri arasında bir benzerlik olduğunu ve bu durumu ise o her iki düşünürün Aristoteles geleneğine bağlı Endülüs ekolüne mensup olmalarına bağlar.⁶⁵ Ortaçağ'da Yahudi düşüncesinin İslam düşüncesinden önemli ölçüde etkilendiği kabul edilen bir husustur. Maimonides'te *Moreh Nevukhim (Delâletu'l – Hâirîn)* adlı eserinde Aristoteles, Afrodisyalı İskender, Galen, Themistus, Müslüman olmayan düşünürlerin görüşlerine atıfta bulunmanın yanı sıra Ebu Nasır ismiyle Farabi'ye, Ebu Bekir es- Saiğ ismiyle İbn Bâcce, Zekeriya er-Razi Cabir b. Eflah ismiyle İşbili'ye atıfta bulunmakta ve ele aldığı konu ile alakalı olarak onların düşüncelerini irdelemektedir.⁶⁶

Maimonides'in Gazali'ye atıfta bulunmaması ondan etkilenmediği anlamına gelmez bilakis Gazali'nin yazmış olduğu eserlerinin örneklerini kendi yazmış olduğu eserlerinde görmek mümkündür.⁶⁷

Maimonides'in İslam dininden ve Müslüman filozofların düşüncelerin etkilendiği bazen eserlerinde zikrettiği düşünürlerden ve bazen de eserlerinde kullandığı ifadelerden anlaşılmaktadır. Böylece Maimonides ve İslam filozofları arasındaki uyum ve benzerlikten söz ettikten sonra tezimizin birinci bölümünü oluşturan Maimonides'in Tanrı Anlayışını irdeleyeceğiz.

⁶⁵ Solomon Pines, Introduction, *The Guide of the Perplexed*, s.CVIII-CIX.

⁶⁶ İbn Meymun, a.g.e., s.22.

⁶⁷ İbn Meymun, a.g.e., s.23.

BİRİNCİ BÖLÜM

MAİMONİDES'İN TANRI ANLAYIŞI

1.1. Tanrı'nın Varlığı

Tanrı'nın varlığı, Ortaçağ Yahudi düşünürlerinin üzerinde durdukları en önemli felsefi konularından biridir. Özellikle Yahudi düşünürler ve onların inanç sistemleri göz önüne alındığında Tanrı kavramı, Tanrı'nın Varlığı, Birliği, gayr-i cismani, Ezeli ve Ebedi, Evrenin yegâne yaratıcısı olduğu Yahudi dininin temelini teşkil etmektedir. Ama bununla birlikte Yahudilerin kutsal kitabı olan *Tanah*'a bakıldığında Tanrı'nın varlığından ziyade O'nun tek olmasından ve O'na ibadet edilmesinden bahsedilmektedir.

Yahudilikte olduğu gibi tüm tek Tanrılı dinlerde Tanrı'nın varlığı "iman esası" ile başlar ve iki varsayım öne çıkmaktadır:

- 1- Tanrı vardır.
- 2- Tanrı şahsını ilahi sözünde açıklamıştır.

Kitab-ı Mukaddes'te Tanrı kendisini ilahi sözünde açıklamaktadır. Tanrı'nın adı Tanrı'nın varlığına işaret eden ilk nedendir. Tanrı'nın birçok ismi vardır. Tanrı'nın her adı O'nun insan ile olan ilişkisini açığa çıkarmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın çok olan özelliklerinden dolayı O'nun pekçok adı olduğunu görmekteyiz. Kutsal kitaplarda Tanrı'nın adının Tanrı'dan geldiği insanların Tanrı'yı daha iyi anlaması için *Tanrı'nın eli*, *Tanrı'nın kulağı*, *Tanrı'nın gözü* teşbihi ve tecsimi ifadeler kullanılmaktadır.

Ayrıca *Kitab-ı Mukaddes*'te, Doğanın içindeki ışık aslında mutlak bir yaratıcının ışığı olduğu kabul edilir ve bu kabul aynı zamanda felsefi olarak O'nun varlığına dair bir delil olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, evrende var olan fiziksel kurallar, insanın bir yaratıcı aramaya meyilli vicdanı, doğanın harikaları Tanrı'nın varlığına dair başlıca delil olarak sunulmaktadır.

Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın varlığının ilk delili olarak Tanrı'nın birçok ismiyle karşılaşılmaktadır. Tanrı; *Yahve*, *Rab*, *Adonay*, *El*, *Elohim*, *Elyon*, *Gadol* (büyük), *Roi* (Gören), *El gibbor* (Güçlü Tanrı), *Misttatter* (gizleyen), *El Haggadol* – *El Gadol* (Büyük

Tanrı- Ulu Tanrı), Ha el oseh pele (Harikalar yaratan Tanrı), gibi isimlerle zikredildiği görülmektedir. Tanrı'nın ismine çok önem verildiği şu peraşalarda (ayetler) daha net olarak ifade edilmektedir;

“Tanrın Yahve'nin adını boşyere ağzına almayacaksın çünkü Yahve adını boşyere ağzına alanları cezasız bırakmayacaktır.”⁶⁸

“Ya Rab Yahve, Ne yüce adın var yeryüzünün tümünde!”⁶⁹

“Adın gibi, ey Tanrı, övgün de dünyanın dört bucağına varıyor.”⁷⁰

Yahudi düşünürler arasından Philo hariç, IX. Yüzyıla kadar Yahudi düşünürler Tanrı'nın varlığını kanıtlama yoluna gitmemişlerdir. Philo ilk Yahudi düşünürü olarak Tanrı'nın varlığını kanıtlama yoluna gitmiştir. O'na göre Tanrı'ya iman etmek O'na inanmak kesin ve yanılmaz tek olan iyiliktir. Bununla beraber Tanrı'ya inanmak: Hayatın tesellisi, hastalığın giderilmesi, ıstırapın yokluğu kutsallığın bilgisi, ruhun birçok yönden iyileşmesi ve her şeyin en iyisini yapmak şeklinde tanımlanmaktadır.⁷¹ Bu anlamda Yahudi düşünürler Tanrıyı hayatın içinde, hayata sürekli müdahale eden bir varlık olarak değerlendirmişlerdir.

Philo, via negativa - Selbi Teoloji yöntemini kullanarak Tanrı'nın ne olduğunu değil ne olmadığını sunarak Tanrı'yı negatif teoloji ile açıklamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Philo, Selbi Teolojinin yanında felsefe sisteminde Tanrı'nın Birliği, Gayr-i cismani olduğu, mürekkep değil basit bir Varlık olduğu bütün mahlûkatın yaratıcısı olduğu ve yaratılmış varlıkların hiç birisine benzemediği, hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı, her şeyin O'nun bilgisi dâhilinde olduğunu şeklindeki pozitif kelamının ilgilendiği konuları vurgulamaktadır.⁷²

Philo sonrası Ortaçağ Dönemini ele aldığımızda Yahudi düşünürlerin temel kaygısı Tanrı Anlayışı hususundaki diğer düşünürlerin farklı inançlarıdır. Bu konuda Yahudi düşünürlerin aşırı derecede hassas davrandıklarını tespit ediyoruz. Bu bağlamda özellikle Yahudi düşünürleri, antropomorfik özelliklere sahip bir Tanrı anlayışına sahip olduklarına dair Müslüman düşünürler tarafından eleştirilmiştir. *Tanah'a* bakıldığında

⁶⁸ Çıkış 20:7.

⁶⁹ Mezmur 8:1.

⁷⁰ Mezmur 48:10.

⁷¹ Dursun Ali **Aykat**, *İskenderiyeli Philo*, s.148.

⁷² **Aykat**, a.g.e., s.152-3.

Tanrı'nın antropomorfik bir özellik taşıdığı izlenimini edinmek mümkündür. Müslüman düşünürlerin de *Tanah'tan* yola çıkarak bu eleştiriyi yapmış olma ihtimalleri yüksektir. Tanrı anlayışı konusunda Yahudi düşünürler sadece Müslüman düşünürler tarafından eleştirilmemiş ayrıca Hristiyan dinine mensup olan düşünürler tarafından da eleştirilmiştir. Bu eleştiriler sadece *Tanah'ta* geçen ifadelerle bakılarak değil aynı zamanda Maimonides'in eserlerinde kullanılan ifadeler ve önermelere de yapılmıştır. Çarpıcı bir örnek olarak Aquinas'ın *Teolojik Özet (Summa Theologiae)*'indeki ünlü tartışmada görmek mümkündür.

Bu eleştiriler karşısında Yahudi Düşünürler, Yahudi Tanrı'sının nasıl olduğunu yahut ne olmadığını ortaya koyan çalışmalar yapmışlardır. Bu anlamda çalışmaya öncülük eden Maimonides, *Tanah'ta* geçen bu ifadelerin mecazi olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürerek Philo gibi Selbi Teoloji sistemi ile Tanrı'nın ne olduğunu söylemekten ziyade aslında ne olmadığını söyleyerek Tanrı'yı tanıma yoluna gitmiştir. Yahudi felsefe düşüncesinde ilk olarak Tanrının varlığını kanıtlama yoluna gitmiştir ve buna delil olarak ise *Tora*'nın ilk pasajı sunulmuştur. "*Başlangıçta Tanrı semavati ve arzı yarattı*"⁷³ Pasajda geçen *bara* (yarattı) fiiline binaen Tanrı, *Bore/ Hâlık* olarak zikredilmiştir. Tanrı'nın dünyadaki her şeyi ise saygınlığından ötürü yarattığını dile getirmişlerdir.⁷⁴

Maimonides'ten önce Tanrı'nın varlığı daha çok *Tanah* üzerinden hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. *Tanah* delil gösterilerek Tanrı konusu temellendirilmeye çalışılmıştır. Maimonides ise Tanrının varlığı meselesini ilk kez felsefe zemininde ele almıştır ve en önemli çalışması olan *Moreh Nevukhim (Akli Karışıklar için kılavuz)*'da Tanrı'nın varlığı konusu ilk felsefi konu olarak, birinci cildinin ilk kırk dokuz bölümünde, *Tanah'ta* Tanrı ile ilgili olarak bulunan terimleri ele alıp açıklamış ve bu terimlerin mecazi olarak yorumlanması gerektiğini vurgulamış, Yahudi dininin Tanrı anlayışı ile felsefenin Tanrı anlayışına genişçe yer vermiştir.

Maimonides *Moreh Nevukhim (Akli Karışıklar için kılavuz)*'da kendi felsefe düşünce sistemini belirtmeden önce ilk olarak Kelamcıların Tanrı'nın varlığı

⁷³ Yahudi din bilginleri arasında Tanrı'nın önce semavati mi yoksa arzı mı yarattığı konusunda hem fikirlik yoktur. Farklı görüşler vardır. Şemmai Okulu ilk olarak semavatın yaratıldığını iddia ederken, Hillel Okulu ilk olarak arzın sonra semavatın yaratıldığını iddia etmişlerdir. Kabalistler ise evrenin Tanrı'dan sadır olan feyzlerle varlığa geldiğini ileri sürmüşlerdir. Detaylı bilgi için bakınız: Lous Jacobs, *A Jewish Theology, Behrman House, United States, 1973, s.96-6.*

⁷⁴ Pirke Avot 6/11.

meselesindeki hûdus delilini ikinci olarak filozofların Tanrı'nın varlığı ile ilgili yirmi altı delillerini sunar ve en son olarak Tanrı'nın varlığı meselesinde kendi felsefi düşünce sisteminde, önerme ve delillerini sunmaktadır.

1- Tanrı'nın Varlığına Dair Kelamcıların Delilleri

Kelamcılar, Tanrı'nın varlığının ispatını Âlemin Hûdusu üzerinden gerçekleştirmişlerdir. Maimonides'te Kelamcıların Hûdus delillerini, Tanrı'nın varlığının delilleri olarak görmektedir. Bundan dolayı Maimonides, Kelamcıların Tanrı'nın varlığına ilişkin delillerini sıralamamıştır. Kelamcılar kendi içerisinde Tanrı'nın varlığına dair delil yöntemlerini, âlemin cevher ve arazlardan oluştuğu bilindikten sonra her biriyle imkân ve hûdus yoluyla çıkarım yapılabilir. Böylece kelamcılar tarafından dört çeşit delil ortaya çıkar:

a) Cevherlerin hûdusuyla istidlâl: Âlem hadistir. Her hadisin bir sebebi vardır.

b) Cevherlerin imkânıyla istidlâl: Âlem mümkündür. Çünkü birleşiktir ve kendisinde çokluk vardır. Her mümkünün müessir bir illeti vardır.

c) Arazların hûdusuyla istidlâl: Nutfenin kan pıhtısına, sonra bir çiğdem et parçasına, sonra ete kemiğe bürünürken ki dönüşümünde olduğu gibi hadis arazlarla muttasıf olan şey, mutlaka tesir edici ve hikmet sahibi bir yaratıcıya muhtaçtır.

d) Arazların imkânıyla istidlâl: Cisimler özdeşirler. Yani hakikatleri birdir. Farklı farklı sınıflara sahip cisimlerdeki sıfatların bu dağılımı mümkün bir dağılımdır. Bu mümkün dağılımda belli sıfatları belli cisimlere tahsis eden bir muhassisin varlığı zorunludur.

Bütün bu delil çeşitleri, kendilerini kuşatan şu kısım ile tamamlanırlar: Âlemi tedbir eden zat eğer vâcibu'l- vücûdsa istenen budur. Değilse mümkündür ve varlığı için müessir bir sebebe muhtaçtır. Bu sefer aynı şey bu sebep içinde söylenebilir. Bu durumda ya devir ya teselsül ya da bizatihi vâcibu'l- vücûd olan bir müessir gerekir. İlk ikisi imkânsız olduğuna göre âlemin varlığının sebebi olan vâcibu'l vücûd ispat edilmiş olur.⁷⁵

⁷⁵ Rıdvan **Cıru**, *İbn Meymun'un Kelam Eleştirisi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2016, s.126.

Maimonides, Tanrı'nın varlığını ispat konusunda kelamcıların hûdus yöntemini eleştirir. O, kelamcıların âlemin hûdusunu ispat etmek için getirdikleri delillerin burhanî olmadığını ve birçok şüpheler barındırdığını, Tanrının varlığının şüpheli bir hale geldiğini, Tanrının varlığının asıl delili olarak felsefecilere ait olan burhanî delil olması gerektiğini belirtir. Çünkü Maimonides'e göre içerisinde şüphe barındırmayan tek yöntem burhanî yöntemdir. Çünkü burhanî yöntem, vahy bilgisine bilgisine ve Tanrı'nın varlığı bilgisinin doğruluğuna eskiden beri meydan okumaktadır. Bu sebepten ötürü kelamcıların Tanrı'nın Varlığını hûdus yöntemiyle ele alınmasını şüpheli bulur ve ciddi bir biçimde eleştirir.

Maimonides'e göre Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisim olmadığının felsefecilerin âlemin kıdemi üzerine kurgulanmış önermeleriyle ispat edilmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü Maimonides, âlemin kıdemine inandığı için değil, burhanın ancak bu yolla sahil olabilemesinden ve Tanrının varlığı, birliği ve cisim olmayışına dair tam bir sağlam bilginin ancak bu yolla elde edilebilmesini doğru bulur. Maimonides'e göre böylece âlemin kadim mi hadis mi olduğuna dair kesin bir hüküm vermekle de uğraşılmamış olunur.⁷⁶

2- Tanrı'nın Varlığına Dair Felsefecilerin Delilleri - Önergeleri

Birinci Önerme: Sonu olmayan bir boyutun varlığı muhaldir.⁷⁷

İkinci Önerme: Aynı anda sayıca sonsuz olan boyutların varlığı muhaldir.

Üçüncü Önerme: Boyut sahibi olmasa bile illetlerin ve ma'lullerin, sayıca sonsuz olarak var olması muhaldir. Bunun izahı şudur: belirli bir aklın sebebinin ikinci bir akıl; ikinci aklın sebebinin üçüncü bir akıl; üçüncü bir aklın sebebinin de dördüncü bir akıl olması ve bunun sonsuza kadar gitmesi muhaldir; bunun da muhal olduğu açıktır.

Dördüncü Önerme: Değişim dört kategoride olur:

- a) Cevher kategorisi: Cevherde meydana gelen değişim, oluş ve bozuluştur.
- b) Kemiye kategorisi: Çoğalma ve azalmadır.

⁷⁶ Samuel İbn Tibbon, *Moreh Nevukhim* s.339-341.

⁷⁷ Muhal: olması, gerçekleşmesi olanaksız, imkânsız olan şeydir. Bkz.: www.tdk.gov.tr

c) Keyfiyet kategorisi: Bir şeyin bir halden başka bir hale dönüşmesidir.

d) Yer/ Mekân kategorisi: Yer değiştirme veya hareketidir. Mekânda gerçekleşen değişim, genellikle hareket olarak ifade edilir.

Beşinci Önerme: Her bir hareket değişimdir ve bil kuvve halden bilfiil hale geçiştir.

Altıncı Önerme: Hareketlerden bazıları zatî, bazıları arazî, bazıları kasrî, bazıları da cüzî harekettir ki buda arazi hareket türündendir. Zatî olan harekete gelince; bir cismin, bir mekândan başka bir mekâna hareket etmesidir. Arazî hareket ise; belirli bir cisimde var olan siyahlığın, bir yerden başka bir yere intikal etmesi durumu gibidir. Kasrî hareket ise; bir taşın, zorlayanın zorlamasıyla yukarı doğru hareket etmesidir. Cüzî hareket ise; gemideki bir çivinin hareket etmesidir. Çünkü gemi hareket ettiği zaman çivi de hareket etmiş olur deriz. Aynı şekilde mürekkep olan her şey bir bütün olarak hareket ettiğinde, o şeyin her bir parçasının da hareket etmesi örneği cüzî harekettir.

Yedinci Önerme: Değişen her şey bölünebilir. Aynı şekilde hareket eden her şey de bölünebilir ve bu şey de zorunlu olarak cisimdir. Bölünmeyen hiçbir şey hiçbir şey hareket etmez. Bundan dolayı o şey, kesinlikle cisim olmayacaktır.

Sekizinci Önerme: Arazî olarak hareket eden her şey, zorunlu olarak sükûn bulur. Çünkü o şeyin hareketi, zatı gereği değildir. Bundan dolayı arazî hareketin sürekli olması mümkün değildir.

Dokuzuncu Önerme: Başka bir cismi hareket ettiren her bir cisim, hareket ettirme esnasında kendisi de hareket ederek o cismi hareket ettirmektedir.

Onuncu Önerme: Cisimde olduğu söylenen her şey iki kısma ayrılır:

- a) Cisim aracılığıyla kaim olanlardır. Örneğin arazlar gibi.
- b) Kendisi aracılığıyla cismin kaim olduğu şeydir. Örneğin suret gibi.

Bunların her ikisi de cisimdeki kuvvelerdir.

On birinci Önerme: Cisim aracılığıyla kaim olan şeylerden bazıları, cismin bölünmesiyle bölünebilir. Bu durumda arazî olarak bölünme gerçekleşir. Tıpkı renkler ve cismin bütününe yayılmış olan şeyler gibi, aynı şekilde nefis ve akıl gibi cismi kaim kılan bazı şeyler ise hiçbir şekilde bölünmez.

On ikinci Önerme: Cisimde yayılmış olarak bulunan her bir kuvve cismin sonlu olmasından dolayı sonludur.

On Üçüncü Önerme: Hiçbir değişim türünün sürekli olması mümkün değildir. Ancak bunu tek istisnası devri/ dairesel olan mekânsal hareket olup bu hareket süreklidir.

On Dördüncü Önerme: Mekânsal hareket, tabîi olarak diğer hareketlerden öncedir ve onların ilkidir. Çünkü oluş ve bozuluştan önce bir dönüşüm vardır. Dönüşümden önce ise dönüştüren ile dönüştürülen şeyin birbirine yaklaşması söz konusudur. Dolayısıyla çoğalma ve azalmanın olabilmesi için öncesinde mutlaka oluş ve bozuluşun olması gerekir.

On Beşinci Önerme: Zaman, harekete tabîi olan ve onun lazımı olan bir arazdir. Zaman ve Hareketin hiçbiri, diğeri olmaksızın var olamaz. Hareket ancak zaman da var olabilir. Zaman ancak hareketle akledilebilir. Bundan dolayı kendisinde hareket bulunmayan hiçbir şey zaman içerisinde meydana gelmiş olamaz.⁷⁸

On Altıncı Önerme: Cisim olmayan hiçbir şeyde çokluk düşünülemez. Ancak cisimde kuvve olan şeyler farklı olup söz konusu kuvvelerin madde ve mevzuları çoğaldıkça, bu kuvvelerin fertleri de çoğalır. Aynı şekilde cisim olmayan ve cisimde bir kuvve olmayan mufârik şeylerde de (onların illet ve ma'lul olmaları) hariç çokluk hiçbir şekilde düşünülemez.

On Yedinci Önerme: Hareket eden her şeyin zorunlu olarak bir hareket ettiricisi (muharrik) vardır. Muharrik iki türdür:

Birincisi: Hareket eden şeyin dışında yer alan muharriktir. Örneğin elin taşı hareket ettirmesi.

⁷⁸ Hareket-zaman ilişkisi hakkında benzer bir yaklaşım için bkz., **İbn Sina**, *Kitabu's – Şifâ: Fizik*, (Çev. Muhittin Macit, Ferruh Öz pilavcı), İstanbul: Litera,2004,s.203.

İkincisi: Muharrikin hareket eden şeyin içinde yer almasıdır. Örneğin canlının cismi/ bedeni gibi. Çünkü canlı bir varlık, muharrik ve müteharrik (hareket ettirilen) şeyden oluşmaktadır. Bundan dolayı canlı olan şey öldüğünde ve onun muharriki yani nefsi yok olduğunda geriye, hareket ettirilen şey yani hâlihazırdaki ceset ilk hali üzere kalır, ancak bundan sonra artık nefsin hareketi ile ceset hareket etmez.

Hareket ettirilen varlıkta bulunan muharrik, duyulara zahir olmayacak şekilde gizli olarak bulunduğu için, canlı olan bu varlığın bir Muharrik olmaksızın hareket ettiği zannedilir. Muharriki kendi içerisinde bulunan her Müteharrik, kendiliğinden müteharrik olarak isimlendirilir. Bunun manası “kendi zatı dolayısıyla hareket ettiği için muharrik kuvvet, o şeyin bütününde mevcuttur” şeklindedir.

On Sekizinci Önerme: Bilkuvve halden bilfiil hale çıkan her şey için, onu bu hale çıkaran (muhric) onun dışında başka bir şey vardır; o şey de zorunlu olarak onun haricinde bir şeydir. Çünkü eğer onu bilfiil hale çıkaran şey onun kendi içinde olsaydı ve bunun önünde bir engel de olmasaydı, o şey bir an bile bilkuvve halde bulunmazdı. Aksine o şey her zaman bilfiil olurdu. Eğer o şeyi bilfiil hale çıkaran şey, o şeyin kendisinde olsaydı ve önünde engeller olup daha sonra bu engeller ortadan kalkmış olsaydı, bu durumda şüphesiz ki engeli ortadan kaldıran şey, o kuvveyi bilfiil hale çıkaran şey olurdu.

On Dokuzuncu Önerme: Varlığı için bir sebep olan her şey, zatı itibariyle mümkün varlıktır. Çünkü onun sebebi mevcutsa, o şey var olacaktır. O şeyin sebebi mevcut olmadığında veya hiç yoksa ya da o şeyin varlığını gerekli kılan nispetler değiştiğinde, bu durumda o şey var olmayacaktır.

Yirminci Önerme: Zatı itibari ile zorunlu olan her varlık, var olmak için hiçbir sûrette ve hiçbir halde bir sebebe ihtiyaç duymaz.

Yirmi Birinci Önerme: İki manadan (cüzden) mürekkep olan hiçbir şey ki bu iki şeyden mürekkep olma hali, zorunlu olarak o şeyin olduğu hal üzere varlığının sebebidir, zatı gereği vâcibul vücûd değildir. Çünkü mürekkep şeyin varlığı, onun iki cüzüne ve onların bir biri ile terkibine bağlıdır.

Yirmi İkinci Önerme: Her cisim zorunlu olarak iki manadan mürekkeptir ve cisme zorunlu olarak arazlar ilişir. Cismi kaim kılan iki mana ise onun maddesi ve sûretidir. Ona ilişen arazlar ise nicelik, şekil ve konumdur.

Yirmi Üçüncü Önerme: Zatında belli bir imkân bulunan tüm bilkuvve şeylerin, bilfiil halde bulunmadığı bir anın var olması mümkündür.⁷⁹

Yirmi Dördüncü Önerme: Bilkuvve olan her şey, zorunlu olarak madde sahibidir. Çünkü imkân, her zaman maddede yer alan bir şeydir.⁸⁰

Yirmi Beşinci Önerme: Ferdî olan mürekkep cevherin ilkeleri madde ve sûrettir. Bunun için bir fâilin varlığı yani o şeyi hareket ettiren bir muharrikin varlığı gereklidir ki bu sayede fâil, sûreti kabul etmesi için maddeyi hazırlasın. İşte bu herhangi bir ferdin maddesini hazırlayan yakın muharriktir. Hareket, muharrik ve hareket ettirilen şeyin araştırılmasının gerekliliği buradan ortaya çıkmaktadır. Bütün bu söylenenlerle açıklanması gerekenler açığa çıkmıştır.

Maimonides'e göre yirmi beş önermeden bazıları açık seçik idrak edilebilirken; bunlar burhanî önermeler olup ilk akledilirler olarak kabul edilmelidir. Söz konusu önermeden bazıları ise; birinci türdekilere yakın olabilirler. Bazı diğer önermeler ise; burhanî kanıtlamaya ve birçok mukaddimeye ihtiyaç duymakta olup bunlar aynı zamanda kesin burhan ile kanıtlanmıştır. Maimonides, Aristo'nun fizik kitabı (*Kitabu's-Simâ*) ve şerhlerinde ve Metafizik Kitabı (*Kitâbu mâ Ba'det- Tabîa*) ve şerhlerinde bu önermelerin bazılarının kanıtlandığını ileri sürmektedir.⁸¹

Yirmi Altıncı Önerme: Maimonides'e göre bu önerme Âlemin kadim olduğu neticesine sebep olan bir önermedir. O'na göre bu önermenin Aristo sahih ve evlâ olarak inanılması gereken önermelerden olduğunu düşünmektedir. Maimonides, bu önermeyi hipotez olarak kabul etmektedir. Söz konusu yirmi altıncı önerme şudur: Zaman ve Hareketin her ikisi de ezelidir, daimidir ve bu şekilde bilfiil mevcuttur.⁸² Maimonides'e göre Aristo açısından zorunlu olarak çıkan sonuç şudur: "Ezelden beri hareket eden ve bilfiil olarak daima mevcut olan bir cisim vardır ki o da beşinci cisimdir."

Bundan dolayı Aristo, "Sema, oluş ve bozuluşa tabi olan bir şey değildir" demiştir. Çünkü Aristo'ya göre hareket, oluş ve bozuluşa tabi değildir. Zira ona göre her

⁷⁹ Mümkünün varlığını, yokluğunu incelemesi hakkında bkz., **İbn Sina**, *İşaretler ve Tembihler*, (Çev. Ali Durusoy vd.), İstanbul: Litera,2005, s.136.

⁸⁰ Zâtı bakımından zorunlu ve zâtı bakımından mümkün terimlerine ilişkin benzer bir açıklama için bkz., **İbn Sina**, *Kitabu's-Şifâ: Metafizik I*, (Çev. Ali Durusoy vd.), İstanbul: Litera,2004, s.136-137.

⁸¹ **İbn Meymun**, a.g.e., s.246.

⁸² **Aristoteles**, *Fizik*, VIII/1.251b.

hareketin öncesinde zorunlu olarak başka bir hareket vardır. Bu hareket, ya önceki hareket ile aynı türdendir ya da onun dışında başka türdendir.

Canlıların mekânsal hareketinin öncesinde kesinlikle başka bir hareketin olmadığına ilişkin düşünce doğru değildir. Sükûn halindeyken hareket eden bir canlının hareketinin sebebi, mekânsal harekete sevk eden şeyde son bulur. Harekete sevk eden şeyde ya söz konusu canlının kendisine uygun olan şeyi elde etme veya kendisine uygun olmayan şeyden kaçınma isteğinin ortaya çıkardığı bir mizaç değişimidir ya bir hayaldir ya da kendisinde hâsıl olan bir görüştür. İşte bu üç şeyden birisi, canlıda başka hareketlerin varlığını ortaya çıkarır.

Maimonides'e göre Aristo bu önerme ile hadis olan her şeyin var olma imkânının, zamanda bilfiil var olmasından önce olduğunu söylemektedir. Aristo'nun bu önermesinin doğrulanabilmesinin zorunlu şeyler gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu önermeye göre, sonlu şekilde hareket eden bir şey, devrî olarak aynı mesafeye geri dönmek suretiyle, sonlu bir mesafede sonsuz bir şekilde hareket edebilir. Maimonides'e göre bu durum yukarıda belirtilen on üçüncü önermede kanıtlandığı üzere ancak devrî harekette mümkün olabilir. On Üçüncü Önermeye göre, sonsuz olan şeyin varlığı, art arda gelmek bakımındandır, yoksa birlikte var olmak bakımından değildir.⁸³

Maimonides'e göre bu önerme Aristo'nun sürekli ispat etmeyi arzuladığı bir önermedir. Aristo bu konudaki delillerinin burhanî olduğunu kesin bir şekilde ifade etmemiştir; aksine ona göre bu önerme en sağlam ve evla olan bir önermedir.

Maimonides'e göre, Aristo'nun takipçileri ve onun eserlerini şerh edenler ise bu önermenin mümkün değil zorunlu olduğunu ve bu önermenin burhânla kanıtlandığını iddia etmişlerdir.

Maimonides'e göre tüm kelamcılar ise bu önermenin “mümteni” olduğunu ispatlamaya çalışmışlar ve şöyle demişlerdir: “Art arda gelmek suretiyle sonsuz hadislerin varlığı nasıl tasavvur edilebilir?” Onlara göre bunun ilk akledilebilirlerden olmasıdır.

⁸³İbn Meymun, a.g.e., s.247.

Maimonides'e göre söz konusu olan yirmi altıncı önerme ise, Ne Aristo şarihlerinin iddia ettiği gibi zorunlu ne de kelamcılarının belirttiği gibi mümtendir; aksine bu önerme ona göre mümkün bir önermedir.⁸⁴

Maimonides'in kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kendisinden önce kelamcılardan veya felsefecilerden herhangi bir kimsenin metafizik konularının temelini barındırdığı bu önermeleri toplu bir şekilde bir araya getirdiğine dair bir bulguya rastlanmamıştır. Maimonides'inde bu önermeleri bu haliyle doğrudan bir kaynaktan aldığı dair bir işaretle bulunmamaktadır. Maimonides'in bu felsefi önermeleri kendisinin ortaya koyduğu bir anlatım tarzı bulunmaktadır.

3- Tanrı'nın Varlığına Dair Maimonides'in Delilleri – Önermeleri

Maimonides'e göre, felsefecilerin ortaya attığı yirmi beş önermeden zorunlu olarak şu sonucu çıkarmaktadır: Madde sûretinin kabul edilebilmesi için oluş ve bozuluşa tabi olan maddeye, hareket veren bir hareket ettirici (muharrik) vardır.

Maimonides, “yakın olan bu muharriki hareket ettiren şey nedir?” diye sorulduğunda bu soruyu şöyle cevaplandırır: Maimonides, bu sorudan başka bir hareket ettiricinin var olmasını gerektiğini, bu hareket ettirici de ya hareket ettirilen şeyle aynı türdür ya da ondan farklı bir türdür. Çünkü Maimonides'e göre hareket dört kategoride bulunur.⁸⁵ Bu dört kategorinin değişimine de dördüncü önermede belirtildiği gibi hareket denilir. Üçüncü önermede belirtildiği gibi bu harekette sonsuza kadar gidemez bundan dolayı Maimonides, her bir hareketin, beşinci cismin hareketinde son bulması ve onda durması gerektiği neticesine ulaşır.

Maimonides'e göre, Ay altı âlemdeki muharrik ve hazırlayıcı (müheyi) olan tüm şeyler, bu beşinci cismin hareketinin bir Fer'idir ve nihai noktada ona döner. Maimonides, on dördüncü önermeye bir gönderme yaparak, felek yer değiştirme hareketi ile hareket ettiğini ve yer değiştirme hareketi, diğer tüm hareketlerden daha önce geldiğini, aynı şekilde tüm mekânsal hareketler, feleğin hareketinde son bulunduğunu şu örnekle açıklar: taşın hareket etmesini sağlayan bir sopadır. Sopanın hareketini sağlayan bir eldir ve sopada el sayesinde hareket etmektedir, elde vücuttaki bağların hareket etmesi ile hareket etmektedir. Bu vücuttaki bağlar kasların, sinirlerin,

⁸⁴ İbn Meymun, a.g.e., s.248.

⁸⁵ Hareketin Dört Kategorisi: Cevher, kemmiyet, keyfiyet ve mekândır.

sinirlerde tabîî ısının hareketi ile hareket etmektedir. Tabîî ısıyı ise onda mevcut olan sûret hareket ettirmektedir.

Maimonides, İlk Muharrik' in bu olduğunu açıklar. O'na göre bu Muharrik'in hareket ettirmesini gerektiren şey ise düşüncedir. O, bu meseleyi esen rüzgârın delikten geçmemesi için o deliğe sopanın yardımı ile bir taşın ittirildiğini düşünmemizi ister ve rüzgârı estiren, rüzgârın ortaya çıkmasını sağlayan şeyin feleğin hareketi olduğunu benzer şekilde oluş ve bozuluşa tabi olan her sebebin de nihai anlamda feleğin hareketi olduğunu görmenin mümkün olduğunu ileri sürer. Nihai olarak, her şeyin sebebinin hareket eden felek olduğu sonucuna ulaşır.

Maimonides bu sonuçla önceden açıklanan felsefecilerin on yedinci önermesine göre feleğinde bir muharrikinin olması gerektiğini şu şekilde açıklar: Bu feleğin muharriki de ya feleğin kendi içerisinde olduğunu ya da onun haricinde bir şey olduğunu ifade eder. O'na göre böyle bir taksim zorunludur.

Maimonides, feleğin muharriki ile ilgili iki önerme sunar;

a) Feleğin haricinde olan bir Muharrik ise; bu durumda o ya bir cisimdir ya da cisim olmayan bir şeydir. Muharrik'in cisim olmayan bir şey olması durumunda bu muharrikin onun haricinde olduğu söylenemez. Aksine ondan mufarik olduğu söylenir. Çünkü cisim olmayan bir şey için onun, cismin haricinde olduğunun söylenmesi tamamen mecaz yoluylaadır.

b) Feleğin Muharriki kendi içinde bir şey ise; Bu durumda iki ihtimal söz konusudur: Birincisi: Ya ateşteki sıcaklık gibi kendi cisminin bütününe yayılmış ve bölünmesiyle bölünen bir kuvvedir.

İkincisi: Ya da felsefecilerin onuncu önermesindeki gibi akıl ve nefse benzer bölünmeyen bir şeydir.

Maimonides zorunlu olarak Feleğin Muharrik' inin dört yöntemden (vecih) birisi olması gerektiğini belirtir ve bu dört yöntemi şu şekildedir;

Birinci Yöntem: Feleğin muharrikinin kendisi haricinde olan başka bir cisim olması şeklindeki yöntem imkânsızdır. Feleğin Muharriki bir cisimdir. Felsefecilerin dokuzuncu önermesinde geçtiği üzere, hareket ettirirken, kendisi de aynı zaman da hareket etmektedir. Öyleyse feleği hareket ettiren bu altıncı cisim de feleği hareket ettirirken harekete etmektedir. Buna göre onu hareket ettiren yedinci bir cisim daha

gerekecektir. Bu da o yedinci cismi hareket ettiren başka bir cismin varlığını zorunlu kılacaktır ve bu durumda sayı olarak sonsuza kadar gidecekti. Ancak bu durumda feleğin hareketi mümkün olacaktı.

İkinci Yöntem: Feleğin hareketi, iddia edildiği gibi sürekli ve daimî ise ve felsefecilerin on üçüncü önermelerinde bahsedildiği üzere mümkün ise, bu görüşe göre zorunlu olarak feleğin hareketinin ilk sebebinin “felekten mufarık” bir şey olması gerekir. Her ne kadar feleğin hareketi ezeli ve daim olsa da ilk feleğin muharrikinin, kesinlikle cisim ve cisimde bir kuvve olmaması gerekir ki bu yolla bu muharrikin zatî ve arazî bir hareketi olmamış olsun. Bundan dolayı felsefecilerin beşinci ve yedinci önermelerinde bu muharrik, bölünme ve değişimi kabul etmez. İşte bu Muharrik ismi yüce olan Tanrı’dır. Başka bir ifadeyle Tanrı, feleğin Muharriki olan ilk Sebep’tir. Cisim olmayan mufârik şeylerin çok olması imkânsız olduğu için bu sebebin iki veya daha fazla olması imkânsızdır. Felsefecilerin on altıncı önermelerinde de bahsedildiği üzere, cisim olmayan mufârik şeylerin birisinin illet, diğerinin de ma’lul olması mümkündür. Bilindiği üzere illet ve ma’lul konusu da felsefenin en önemli konuları arasındadır.

Üçüncü Yöntem: Feleğin muharrikinin kendisinde yayılmış bir kuvve olması imkânsızdır. Felsefecilerin birinci önermesinde bahsedildiği üzere, Feleğin muharrikinin kendisinde yayılmış bir kuvve olması durumunda felek cisim olur. Zorunlu olarak ta o, sonlu bir şey olur. Dolayısıyla feleğin kendisi sonlu olunca, felsefecilerin on ikinci önermesinde açıklandığı üzere, onun kuvveleri de sonlu olur. Yine onun kuvveleri felsefecilerin on birinci önermede açıkladığı üzere feleğin bölünmesiyle bölünecekti bu durumda da Felek, yirmi altınca önermede de bahsedildiği gibi sonsuz şekilde hareket ettiremeyecekti.

Dördüncü Yöntem: Feleğin Muharrikinin insandaki nefis gibi kendi içerisinde ve bölünmeyen bir kuvve olması şeklindeki yöntem de imkânsızdır. Çünkü bu muharrik, her ne kadar bölünmeyen bir şey olsa da daimî hareket konusunda tek başına sebep olamaz. Bunun açıklaması şöyledir: Eğer bu bölünmeyen kuvve, feleğin ilk muharriki olursa, felsefecilerin altıncı önermede açıklandığı üzere bu muharrik, arazî şekilde hareket eden bir şey olacaktır.

Maimonides bu konuya kendisi şöyle bir açıklama eklemektedir: Söz gelimi bir insanı, kendi sûreti olan nefsi evin içerisindeki bir odaya doğru hareket ettirse, bu durumda zat olarak hareket eden şey, insanın bedenidir; nefis de zat olarak ilk muharriktir. Fakat nefis de bu durumda arazî olarak hareket eder. Çünkü beden, ev içerisinde bir odadan başka bir odaya intikal ettiğinde, o odada bulunan nefis de evin diğer odasına intikal etmiş olacaktır. Nefsin hareket ettirmesi sükûn bulduğunda, onun hareket ettirdiği şey, yani beden de sükûn bulacaktır. Bedenin sükûn bulmasıyla, nefis içinde hâsıl olan arazî hareket de ortadan kalkacaktır.

Felsefecilerin sekizinci önermesinde açıklandığı üzere, arazî şekilde hareket eden her şey zorunlu olarak sükûn bulur. Bu şey sükûn bulduğunda, onun hareket ettirdiği şey de sükûn bulur. Dolayısıyla bu ilk muharrik için zorunlu olarak hareket eden ve ettirilenden mürekkep olan bütününün dışında başka bir sebep olması gerekir. Hareketin başlangıcı olan bu sebep var olduğunda, söz konusu bütün içerisinde yer alan ilk hareket ettirici, hareket ettirilen şeyleri harekete geçirir. Şayet bu sebep yoksa o zaman diğer şeylerde hareket etmez. Bu sebeple canlı varlıkların bedeni her ne kadar her biri bölünmeyen bir ilk muharrike sahip olsa da sürekli olarak hareket etmez. Çünkü canlı varlıkların muharriki, zat (öz) olarak her zaman muharrik değildir. Aksine onları hareket ettiren Saikler, onların dışındaki şeylerdir.

Bu Saikler de ya kendisine uygun olan şeyi elde etmek ve zararlı olan şeyden kaçınmak ya tahayyül ya da tasavvur yetisine sahip olan varlıklarda tasavvurdur. İşte bu durumda canlılar hareket eder ve hareket ettirdiklerinde, kendileri de arazî şekilde hareket ederler ve bu şekilde hareket eden şeylerin bir yerde sükûn bulması gerekir. Şayet feleğin muharriki, bu şekilde kendisi içinde olmuş olsaydı, o zaman feleğin sonsuz şekilde hareket etmesi mümkün olmazdı⁸⁶.

Maimonides, ilk muharrikin zaman içerisinde yer almadığını ortaya çıkarmaktadır. Bu iddiayı felsefecilerin on beşinci önermelerindeki ilk muharrikin hareketi imkânsız önermesine dayandırır. Dört inceleme başlığı altında burhânî olarak şu sonuçların çıkarılabileceğini ifade eder:

Birinci İnceleme: Feleğin zatı itibarıyla ezeli bir şekilde hareket etmesi imkânsızdır. Feleği harekete geçiren ilk sebep ise ne bir cisimdir ne de cisimdeki bir

⁸⁶ İbn Meymun, a.g.e., s.248-251.

kuvvedir ve bu sebep tektir değişime uğramayandır. Çünkü bu ilk sebebin varlığı zamana mukârin değildir. Maimonides'e göre, işte bu erdem ehli filozofların burhânî olarak kanıtladığı üç matlapdır.

İkinci İnceleme: Aristo bu incelemeye giriş sadedinde şu önermeyi ortaya koymuştur: İki cüzden mürekkep olan bir şey varsa, eğer bu cüzlerden birisi, mürekkep şeyin haricinde tek başına var olan bir şey ise, bu durumda zorunlu olarak diğer cüz de söz konusu mürekkep şeyin haricinde bir şeydir. Çünkü eğer bu iki cüzün varlığı tabî sûtret ve madde gibi birlikte var olmak zorunda olsaydı, biri olmaksızın diğerinin hiçbir şekilde var olmaması gerekirdi.

Bu şeylerden birinin tek başına var olması, bu şeyler arasında bir telâzümün olmadığına delildir. Dolayısıyla birisinin var olması durumunda zorunlu olarak diğeri de var olacaktır. Maimonides bu konuya sirkeli bal şerbeti örneğini verir, sirkeli bal şerbeti varsa, bu durumda zorunlu olarak sirkenin de tek başına var olması gerekir.

Aristo bu önermeyi açıkladıktan sonra şunu ekler: her şey, bir muharrik ve bir hareket ettirilen (müteharrik) şeyden mürekkeptir. Bazı şeyler hareket etmekte ve hareket ederken diğer bazı şeylerde hareket etmektedir. Bu durum hareket ettirme konusunda vasıtalara ihtiyaç duyan her şey için böyledir. Biz hareket eden ama asla hareket ettirmeyen bir şeyin olduğunu görüyoruz. Bu şey de en son hareket eden şeydir. Dolayısıyla zorunlu olarak, asla hareket etmeyen ama hareket ettiren bir varlığın olması gerekir ki bu da ilk muharriktir. Bu durum burhânla açığa çıktığı üzere ilk muharrikte hareket mümkün olmadığı için onun, bölünmesi, cisim olması ve zamanın altına dâhil olması da mümkün değildir.

Üçüncü İnceleme: Maimonides'e göre bu inceleme, felsefî olup, her ne kadar Aristo bu incelemeyi başka bir maksatla ortaya koymuş olsa da Maimonides bu yöntemi, onun sözlerinden çıkarmıştır. Bu yöntem şu şekildedir: Şüphe barındırmadan mevcut olan bir takım şeyler vardır ve bunlar duyularla idrak edilen şeylerdir. Şeyler zorunlu olarak şu üç kısımdan birine dâhildir:

- a) Var olan şeylerin hiç biri oluş ve bozuluşa tabi değildir.
- b) Var olan şeylerin hepsi oluş ve bozuluşa tabidir.
- c) Var olan şeylerin bir kısmı oluş ve bozuluşa tabi iken diğer bir kısmı ise oluş ve bozuluşa tabi değildir.

Maimonides yukarıda bahsedilen birinci durumun yani; Var olan şeylerin hiç biri oluş ve bozuluşa tabi değildir, düşüncesini olanaksız bulur. Çünkü o, mevcudatın çoğunun oluş ve bozuluşa tabi olduğunu müşahede etmekte olduğumuzu ileri sürer.

Maimonides yukarıda bahsedilen ikinci durumun yani; Var olan şeylerin hepsi oluş ve bozuluşa tabidir, düşüncesini de olanaksız bulur. Çünkü o, bu durumu şu şekilde açıklar: eğer var olan her şeyde oluş ve bozulmuş vaki olsaydı, o zaman mevcudatın her bir ferdinin fesadı imkân dâhilinde olan türden olması gerekirdi. Bu durumu bildiğimizi varsayarak Maimonides, mümkün olan şeyin, zorunlu olarak gerçekleşmesi gerektiğini aksi halde tüm mevcudatın fasit olması gerektiğini ileri sürer. O'na göre eğer her şey fesada uğramış olsaydı, o zaman da bir şeyin mevcut olması olanaksız olurdu. Çünkü bir şeyi var eden şey kalmamış olacaktı. Böylece mevcut hiçbir şeyin kesinlikle var olmaması gerekecekti.

Maimonides'e göre oysa biz mevcut şeyleri müşahede etmekteyiz, aynı zamanda bizlerde mevcut durumdayız dolayısıyla Maimonides bu incelemeden zorunlu olarak şu sonucu çıkarır: Eğer müşahede ettiğimiz gibi oluş ve bozuluşa tabi olan bir takım şeyler varsa, aynı şekilde oluş ve bozuluşa tabi olmayan şeylerin de var olması gerekir. Bu oluş ve bozuluşa tabi olmayan varlık ise hiçbir şekilde kendisinde fesadın mümkün olmadığı varlıktır. Aynı zamanda bu varlık mümkün değil zorunlu varlıktır.

Maimonides, Aristo'nun şunu da ifade ettiğini açıklar: Zorunlu varlığın varlığı ya kendi zâtı itibariyledir ya da kendi zâtının sebebi itibariyledir. Bu durumda bir şeyin varlığı ve yokluğu zâtı itibariyle mümkün olup sebebi itibariyle zorunlu ise bu durumda o şeyin sebebi, felsefecilerin on dokuzuncu önermesine atıfta bulunarak zorunlu varlık olması gerektiğini ifade eder.

Maimonides'e göre zâtı itibariyle zorunlu bir varlığın mevcudiyetinin zaruri olduğu burhân ile ortaya konulmuştur. Çünkü eğer zorunlu varlık olmasaydı ne oluş bozuluşa tabi olan ne de oluş bozuluşa tabi olmayan bir şey var olurdu. Eğer oluş bozuluşa tabi olmayan yani zorunlu varlığın illeti ile ma'lul olduğu için oluş bozuluşa tabi olmayan bir şey Aristo'nun zannettiği gibi gerçekten varsa, bu burhan savunma ve tartışmaya gerek duymayan kesin bir burhandır. Maimonides'e göre bu konu ancak burhânî yöntemleri bilmeyen kişi için bir tartışma konusu olur.

Maimonides, bir varlığın zâtı itibariyle zorunlu olması dâhilinde felsefecilerin yirminci, yirmi birinci ve yirmi ikinci önermelerini zikrederek zorunlu olarak, onun varlığı için bir sebebin, mana bakımından hiçbir çokluğun ve o varlığın, cisim ve cisimde bir kuvve olmaması gerektiğini ifade eder. Bu inceleme neticesinde, zorunlu olarak zâtı itibariyle varlığı zorunlu olan bir varlığın var olduğunu ve bu varlığın var olması için bir sebep ve aynı şekilde onda bir terkip de söz konusu olmadığını ileri sürer. Bu inceleme neticesinde, bu varlığın ismi yüce olan Tanrı olduğunun burhânî olarak kanıtlandığını ifade etmiştir.

Maimonides'e göre, aynı şekilde zât itibariyle varlığın zorunluluğunu (vucûbu'l - vucûd) iki varlığa vermenin de imkânsız olduğunu kolay bir şekilde kanıtlamanın mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Bu durumda varlığın zorunluluğu türü, o iki varlığın zâtına zait bir mana olurdu. Böylece o varlıklardan hiç biri bizatihi zorunlu varlık olmazdı. Ona göre zorunlu varlığın ister denk ister zıt şekilde olsun iki tane olması hiçbir şekilde doğru değildir. Zorunlu varlığın tek olmasının illeti, onun mutlak basit ve mutlak kâmil olması; onun zâtından bu türden hiçbir varlığın taşınmış olması; hiçbir şekilde bir sebep ve illetinin olmaması ve onun başka bir varlıkla hiçbir şekilde ortaklığının bulunmamasıdır.

Dördüncü İnceleme: Maimonides'e göre bu inceleme de felsefi bir incelemedir. Bil kuvve halden bir fiil hale çıkan her şey için o şeyi bilfiil hale çıkaran kendisi dışında başka bir şey (muhric) vardır. Bu muhric, bilkuvve olma illeti ya kendisindeki bir engel dolayısıyla ya da o şeyle, bilfiil hale çıkaran muhric arasındaki mevcut nispetin olmaması dolayısıyla. Bu nispet hâsıl olduğunda, o şey bilfiil hale çıkar.

Bu iki durumdan her birisi zorunlu olarak ya bilkuvve halden bilfiil hale getiren bir muhrici ya da engeli ortadan kaldıran bir şeyi (muzîl) gerektirir. Aynı şeyin ikinci muhric ve engeli ortadan kaldıran ikinci muzîl içinde söylenmesi gerekir. Ancak bu durum sonsuza kadar devam edemez. Dolayısıyla da şeyleri bil kuvve halden bilfiil hale çıkaran bir muhricte durulması gerekir. Bu muhric de tek bir hal üzere ebedi olarak var olan ve kendi zâtında kesinlikle bilkuvvelik bulunmadığı bir varlıktır. Çünkü şayet onun zâtında imkân (bilkuvvelik) olsaydı, felsefecilerin yirmi üçüncü önermelerinde bahsi geçtiği üzere, o şey yok olurdu.

Maimonides'e göre benzer şekilde o varlığın madde sahibi olması da olanaksızdır. Aksine o, felsefecilerin yirmi dördüncü önermede bahsettikleri gibi, o maddeden ayrı bir varlıktır. Kendisinde hiç bir bilkuvvelik bulunmayan aksine zatı gereği mevcut olan mufarık şey, Tanrı'dır. Felsefecilerin on altıncı önermesine atıfta bulunarak, Tanrı'nın cisim olmadığı ve tek olduğu ve cisimde bir kuvve olmadığına dair bunların burhânî deliller olduğunu ileri sürer.⁸⁷

Maimonides Tanrı'nın varlığını, O'nun bir cisim veya cisimde bir kuvve olmadığını ve Onun tek olduğunu burhan ile kanıtlamak için felsefecilerin yirmi beş önermesini burhânî tarzda ele alıp onları değerlendirmiştir. Maimonides'e göre felsefecilerin yirmi beş önermesinin hiç biri şüphe barındırmamaktadır. Aristo ve ondan sonra gelen Meşşailer bu önermelerin her birisini burhânî bir şekilde kanıtlamışlardır. Maimonides, felsefecilerin özellikle Aristo'nun iddia ve önermelerini burhana dayalı olduğu için şüphe barındırmadan kabul eder.

Maimonides felsefecilerin önermelerini inceler ve Tanrı'nın varlığını cisim olmadığını ve cisimde bir kuvve olmadığını deliller doğrultusunda kabul ederek Tanrı'nın varlığına ilişkin açıklamalar getirir. O, sadece felsefecilerin âlemin kademine ilişkin görüşlerini kabul etmemektedir.

Maimonides'e göre Âlem ya kadimdir ya da hadistir bunların dışında başka bir ihtimal söz konusu değildir. Eğer Hadisse mutlaka bir sebebi vardır. Çünkü bu açıktır ki, hadis kendi kendini var edemez bu sebeple onu başkası var etmiştir. Âlemi yoktan var edende Tanrı'dır. Âlem Şayet kadimse felsefecilerin önermeleriyle âlemdeki bütün cisimlerden ayrı ve ne de cisimde bilkuvve olan varlığın olduğu ispat edilir. Bu varlık ezeli ve ebedidir varlığı için bir sebep yoktur ve değişime uğraması mümkün değildir o halde mevcut varlık Tanrı'dır.⁸⁸

⁸⁷ İbn Meymun, a.g.e., s. 251-254.

⁸⁸ Ciri, a.g.e., s.127.

1.2. Tanrı'nın Birliği (El Ekad)

İbrâhîmî geleneğe bağlı monoteist din ailesi içerisinde yer alan Yahudilikte, Evrenin yaratıcısı olan Tanrı tektir, birdir, zamandan ve mekândan münezzehtir olduğuna inanılır. Kitab-ı Mukaddes'te Tanrının birliği *El Ekad* Tek veya bir Tanrı ifadesiyle Tanrı'nın bir ve tek olduğuna tenzihi olarak vurgu yapılır. *Çünkü Tanrı benim, başkası yok!*⁸⁹ perâşası bu durumu özetler niteliktedir.

1.2.1.Kelamcılara Göre Tanrı'nın Birliği

Kelamcılar, âlemin hûdusu üzerinden Tanrı'nın varlığını ispat ettikten sonra Tanrı'nın, bütün kusur ve noksanlıklardan münezzehtir olduğunu delillerle- önermelerle, izah etmeye çalışırlar. Tenzih itikadının en temel esaslarından biri ise *Tevhid* akidesi yani Tanrı'nın Birliğidir.

Cüveynî,⁹⁰ Kelamcıların “bir” lafzının iki anlama geldiğini açıklar; birincisi, bölünemeyen şeydir. Buna göre Tanrı'nın bir olması, tek olması demek Onun cüzlere sahip olmaktan veya bölünebilmekten münezzehtir olması demektir. İkincisi ise: bir benzeri ve ortağı olmayan demektir.⁹¹ Tanrı'nın Bir olması lafzı, Cüveynî'nin açıkladığı manalarının yanı sıra Kâdî Abdulcebbar, Gazâlî, Şehristânî gibi kelamcılara göre, Tanrı'nın bir niceliğinin ve sınırının olmaması, miktar ve ölçüye gelememesi, Tanrı'nın zatında bölünme, benzeri ve ortağının olmaması, sıfatlarında ve fiillerinde bir olması manalarına da gelmesi gerektiği açıklanmıştır.⁹²

Kelamcılara göre, âlemin var olması onun yaratıcısının tek olduğunun bir göstergesidir. Kelamcılar, Temânu delili, Tegâyür delili, Zatıyla Kaim İrade delili, Çokluğun Sınırı Delili ve İhtiyaç delili gibi Maimonides'in de ele almış olduğu bu delilleri Tanrı'nın birliğini ispat için kullanmışlardır.

a) Temânu Delili

Kelamcıların çoğunun kullandıkları bir delildir. Eğer âlemin iki yaratıcısı olsaydı mutlaka iki zıttan birini taşımak zorunda olan cevher, zorunlu olarak ya her iki

⁸⁹ İşaya 46:9.

⁹⁰ İmâmü'l – Haremeyn Cüveynî, İranlı fıkıh ve kelamcıdır.(ö.478/1085) Detaylı bilgi için bakınız: www.islamansiklopedisi.org.tr

⁹¹ **Ciru**,a.g.e.,s.52

⁹² **Ciru**,a.g.e.,s.129.

özelliğinden yoksun olacaktı ya da her iki zıt özellik aynı mevzuda birlikte bulunmuş olacaktı. Bu her iki durumda imkânsızdır.

b) Tegâyür Delili

Kelamcılara göre eğer iki ilah olmuş olsaydı, iki ilah için de ortak olan bir mana olacağı gibi sadece birisinde bulunup diğerinde bulunmayan bir mana da olmuş olacaktı. Bu durumda ilahlar arasında farklılaşma yani tegâyür ortaya çıkacaktır.

c) Zatıyla Kaim İrade Delili

Bazı Kelamcılara göre bir mahalde olmayan bir iradenin iki tanrı için söz konusu olması mümkün değildir. Zira tek bir illetin, iki tanrı için iki hüküm gerektirmesi söz konusu olamaz.

d) Çokluğun Sınırı Delili

Bazı Kelamcılara göre, bir fiilin varlığı, birçok fâilin değil, zorunlu olarak tek bir fâilin var olduğunu göstermektedir. Çünkü Tanrı'nın birden fazla olduğu iddia edilirse bu durumda iki tanrının olduğunu iddia etmek ile tanrının üç, yirmi veya daha fazla sayıda olduğunu iddia etmek arasında fark kalmaz. Dolayısıyla tek bir Tanrı'nın var olduğu ortaya çıkar.

e) İhtiyaç Delili

Bazı Kelamcılara göre, eğer âlem, tek bir Tanrı'nın fiiliyle var olabiliyorsa bu durumda ikinci tanrı kendisine ihtiyaç duyulmayan gereksiz bir şey olacaktı. Eğer âlemin varlığı iki tanrının fiiliyle tamam oluyor ve düzen bulabiliyorsa bu durumda her bir Tanrı diğerine muhtaç olduğu için her ikisine de acizyet ilişmiş olur ve dolayısıyla bunların hiç biri bizatihi müstağni varlık olamaz.

1.2.2.Maimonides'e Göre Tanrı'nın Birliği

Maimonides, Eş'arî ve Mutezîlî kelamcılarının getirmiş olduğu birçok delillerden sadece beş tanesini kitabına alıp değinmiş ve gerekli izah ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre kelamcıların Tanrı'nın Birliği için getirdikleri deliller temelde iki tane delile döner. Bunlardan biri, İki Tanrı'nın varlığı durumunda yaratma hususunda aralarında oluşabilecek bir çekişme ve zıtlığın işlendiği Burhan-ı Temânu, İkincisi ise, hakikatlerinde bir farklılığın ve dolayısıyla birkaç şeyin bileşmesinden oluşan bileşme (terekküp), gerçekleşeceğini işleyen Tegâyür delilidir.

a) **Burhan-ı Temânu**

Maimonides'e göre, eğer iki tane Tanrı olsaydı, onların her ikisi içinde ortak olan bir mananın olması gerekecekti. Bu mana her iki tanrının, Tanrı olması için sahip olması gereken bir manadır.

İki ayrı Tanrının olması durumunda onların birbirlerinden farklılaşmasını gerekli kılan zorunlu olarak farklı bir mananın da var olması gerekir. Eğer her iki tanrının sahip olduğu bu farklı mana diğer tanrının sahip olduğu manadan farklı ise, bu durumda iki Tanrı da iki manadan mürekkep olan varlıklar olur ve böylece bunların hiç biri ilk sebep olmaz.

Ayrıca zat itibarıyla her iki Tanrı da zorunlu varlık olmayacak, aksine bu tanrılardan her birisi, felsefecilerin on dokuzuncu önermelerinde açıklandığı üzere, sebeplere sahip olan varlıklar olacaktır. Eğer bu Tanrılardan sadece birinde bu farklı mana olsaydı, bu durumda kendisinde iki mana bulunan bu varlık zati gereği varlık olmayacaktı.⁹³

Bu duruma şu şekilde örnek verilebilir: Birinci Tanrının ısıtmak isteyeceği cevheri veya cevherleri ikinci tanrının soğutmayı istediğini düşünelim. Bu durumda iki fiil birbirini engelleyeceği için ne ısınır ne de soğur. Ancak bu imkânsızdır, Çünkü her cisim iki zıt arazdan birini almaya kabildir. Ya da hem ısınır hem de soğur. Aynı şekilde iki tanrıdan birinin bir cismi hareket ettirmek isteyip diğerinin hareketsiz tutmak istemesi mümkündür. Bu durumda ya hem hareket etmesi hem de hareketsiz olmaması gerekir veya hem hareketli hem hareketsiz olması gerekir.⁹⁴

Maimonides kelamcılarının bu delilini zayıf bulur ve ikinci delili ele alır.

b) **Tegâyür Delili**

Maimonides'e göre, Tanrı'nın birliğine dair diğer bir delil ise şudur: Burhan ile de doğrulanacağı üzere varlık, birbiriyle bağlantılı tek bir şahıs gibidir ve feleğin kuvveleri sufi olan bu maddeye yayılmıştır ve ona şekil-suret vermektedir. Bu doğrultuda, Tanrılardan birisinin bu âlemin cüzlerinden bir cüz ile ikincisinin ise başka bir cüz ile tek başına işgal etmesi imkânsızdır. Çünkü âlemdeki bir parça başka bir parça ile irtibatlıdır.

⁹³ Benzer bir açıklama için bkz. **İbn Sina**, *Kitabu's-Şifa: Metafizik 1* (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul: Litera, 2004, s. 43-45; *Danişmane-i Alai* (Çev. Mehmet Demirkol), İstanbul: TYEKB, 2013, s.228

⁹⁴ **İbn Meymun**, a.g.e., s.225.

Bu bakış açısına göre Tanrı'nın, belirli bir vakitte diğerinin ise başka bir vakitte fiilde bulunması veya her ikisinin sürekli olarak aynı anda fiilde bulunması ihtimali söz konusu olabilir. Bu son durumda bir fiil, ancak her iki tanrının da bir araya gelmesi ile tamamlanabilir.

Tanrılardan birisini belirli bir vakitte, diğerinin ise başka bir vakitte fiilde bulunması iddiası, birkaç açıdan imkânsızdır:

(a) Çünkü tanrılardan birinin fiilde bulunduğu o zamanda, eğer diğer tanrının da fiilde bulunması mümkünse, bu durumda birinin fiilde bulunurken diğerinin atıl kalmasını gerektiren sebep nedir? Bu tanrılardan birisinin fiilde bulunduğu zamanda diğerinin fiilde bulunması imkânsız ise birinin fiilinin mümkün, diğerinin fiilinin ise imkânsız olmasını gerektiren başka bir sebebin var olması gerekir. Çünkü zamanın tüm anları birbirine eşittir ve fiilin mevzusu da, daha önce açıkladığımız üzere, birbiri ile irtibatlı olan tek bir mevzudur.

(b) Yine bu durumda her iki tanrı da zamana dâhil olacaktır. Çünkü onların fiili zamana bitişik olacaktır.

(c) Ayrıca onların her birinin fiili bir zamanda olduğu için, onların bilkuvve halden bilfiil hale çıkmış olacaktır. Bu da onları kuvve halden fiil hale çıkaran başka bir tanrıyı gerektirecektir.

(d) Yine onların her birisinin zatın da bilkuvvelik (imkân) söz konusu olacaktır.

Mevcuttaki her şeyi iki tanrının, sürekli olarak birlikte yarattığı ve tanrılardan birisi olmaksızın diğerinin tek başına bir fiil yapamayacağı iddiasını ise Maimonides şöyle izah etmektedir: O'na göre bu durumda imkânsızdır. Çünkü eğer fiil, ancak onun parçalarının hepsinin bir araya gelmesiyle ortaya çıkabiliyorsa, bu durumda parçalarının hiçbiri, zati itibariyle tek başına fail olamaz ve yine bunların hiçbiri, söz konusu fiilin ilk sebebi de olamaz. Aksine buradaki ilk sebep, bu parçaların bir araya gelmesidir. Oysa daha önce vâcibu'l- vucûd olan bir varlığın zorunlu olarak bir sebebinin olmaması gerektiği kanıtlanmıştı.

Ayrıca parçaların bir araya gelerek fiilin ortaya çıkması durumunda, başka bir sebebe daha ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebep de parçaların tamamının bir araya getirendir. Eğer fiilin ancak kendisi ile tamam olduğu bir bütünü bir araya getiren şey

tek ise şüphesiz ki bu Tanrı'dır. Eğer bütünü bir araya getiren şey başka bir şey ise, bu durumda tıpkı birinci bütün için gerekli olduğu gibi bunun için de bir araya getirici başka bir şey gerekli olacaktır. Dolayısıyla tek bir bütün olan bu mevcudatın varlık sebebi olan bir de durulması gerekir. Bu mevcudatın, iste yokluktan sonra yaratıldığı kabul edilsin isterse lüzum ciheti üzere var olduğu farz edilsin Maimonides'e göre bu durum hiçbir şekilde fark etmez.

Maimonides bu iki delil ile tüm varlığın tamamının tek olması halinde onun var edicisinin bir olduğuna kılavuzluk etmektedir.

Maimonides, kelamcıların Tanrı'nın birliğini kanıtlamak için getirdikleri deliller arasında burhanı Temânu ve Tegâyür delillerini temel deliller olarak görmektedir. Bunun dışında; Zatıyla Kaim İrade Delili Maimonides'e göre, Kelamcıların bu delilde bahsettikleri irade, tasavvur edilemez ve imkânsız olan bir şeydir. Çokluğun Sınırı Delili ise Maimonides açısından, Tanrı'nın çok olmasının imkânsızlığını değil, onun kaç tane olduğunun bilinemeyeceğini göstermektedir dolayısıyla Tanrı bir de olabilir birden fazlada olabilir ve Tanrı'nın varlığı mümkün değil zorunludur dolayısıyla çok olması da imkânsızdır, şeklinde bu delili savunanların hatalı olduğunu düşünmektedir. Çünkü Maimonides'e göre, Tanrının varlığı her ne kadar zorunlu olsa da buna yönelik ilmimizin zorunlu değil mümkün olduğunu ileri sürmektedir.

Ona göre, bilgideki imkân ile varlıktaki imkânın birbirinden farklı şeyler olduğunu iddia eder. İhtiyaç Delili ise Maimonides'e göre Temânu delilinin bir fer'idir. Maimonides bu delile itiraz eder. Ona göre, hiç kimse cevherinde olmayan bir şeyi yapmadığı için aciz olarak isimlendirilemez. Maimonides, bu delili ispat etmeye çalışanların hiçbir çıkar yolu kalmadıklarını ve bu sebeple "Tanrı'nın birliği ancak şeriat ile kabul edilebilir." Demek zorunda kaldıklarını burhan olacak bir delil bulamayınca ve burhan olduğu söylenen şeylerinde kendilerini tatmin etmeyince böyle bir delil getirdiklerini ileri sürerek bu delilleri değerlendirmiştir.⁹⁵

⁹⁵ İbn Meymun, a.g.e., s.232-236, 254-256.

1.3. Tanrı'nın Cisim Olmayışı

1.3.1. Kelamcılara Göre Tanrı'nın Cisim Olmayışı

Maimonides, Kelamcılarının Tanrı'nın cisim olmadığına dair delillerini çok zayıf bulur. Ona göre bu konuda kelamcılarının delilleri, Tanrı'nın birliği konusunda getirdikleri delillerden daha da zayıftır. Kelamcılara göre, Tanrı'nın cisim olmayışı, Tanrı'nın birliği konusu ile doğrudan ilgili bir konudur. Çünkü cisimler mürekkep varlıklar olduğundan Tanrı'nın birliği ortadan kalkar ve onun cisim olması düşünülemez.

Cisimler madde ve sûretten meydana geldikleri ve böylece de birleşik oldukları için Tanrı'nın cisim olması akli olarak mümkün değildir. Bu tür bir yaklaşım Maimonides'e göre Kelamcılarda bulunmamaktadır. Ona göre Kelamcılarının böyle bir yaklaşımda bulunması anlamsızdır, çünkü Kelamcılar, cisimleri madde ve sûret olarak tasavvur etmek yerine atomlar ve arazlar şeklinde tasavvur ederler. Aynı zaman da bu yaklaşım Aristo'nun fiziğini takip eden filozofların yaklaşımıdır. Maimonides, bu genel değerlendirmelerden sonra kelamcılarının üç tane delilini ele almaktadır.

a) Cevher-i Ferd Delili

Maimonides, delili şu şekilde ele almaktadır; Eğer Tanrı cisim olmuş olsaydı, bu durum da Tanrısallığın hakikati ve manası cismin her bir cevher-i ferdiyle kaim olacak ya da o cismin içerisindeki tek bir cevherle kaim olacaktı. Eğer Tanrı cismin içerisindeki bir cevher ile kaim olsaydı, cismin varlığının bir manası olmayacaktır. Eğer Tanrı, o cismin tüm cevherleriyle kaim olmuş olsaydı bu durumda da tek bir Tanrı değil birçok tanrı var olurdu. Oysa daha önce Tanrı'nın bir olduğu ispatlanmıştı.

Maimonides'e göre bu delil, kelamcılarının cevher-i ferd görüşünü bildiren birinci ve bazı arazların her bir cevher-i fertte bulunduğunu bildiren beşinci önerme üzerine kurulmuştur. Maimonides, bu delile şöyle bir itiraz getirir: Tanrı'nın cismi, bölünemeyen cüzlerden (atomlardan) oluşmamıştır, yani Tanrı'nın cismi, kelamcılarının dedikleri gibi yaratılmış cevherler türünden müellef değildir. Bunun tam tersi olarak O'nun cismi bölünmeyi kabul etmeyen muttasıl tek bir cisimdir.

Söz konusu bu cismin bölünebilirliği ancak vehim ile mümkün olabilir ve vehimlere ise itibar yoktur. Çünkü bir insan semanın cisminin de bölünebileceğini ve parçalanabileceğini hayal eder. Oysa filozof da semanın cisminin bölünemeyeceğini

kanıtlamak için şöyle söylemektedir: Semanın cisminin bölünmeyi kabul etmesi bir hayal ürünüdür ve şahitten yani gördüğümüz cisimlerden hareketle gaip olana ilişkin yaptığımız bir kıyastır.⁹⁶

b) Benzerliğin İmkânsızlığı Delili

Maimonides, kelamcılarının çok önemli gördüklerini söylediği bu delili “benzerliğin imkânsızlığı” olarak isimlendirmektedir. Bu delile göre Tanrı, yarattığı şeylerden hiç birine benzememektedir. Bundan dolayı şayet cisim olsaydı cisimlere benzemesi gerekecekti ancak Tanrı asla cisimlere benzememektedir.

Kelamcılara göre şayet bir kimse Tanrı’nın diğer cisimler gibi olmayan bir cisim olduğunu söylese kendisiyle çelişmiş olur. Çünkü cisim olma açısından her cisim birbirine benzemektedir. Cisimlerin birbirlerinden ayrılıp farklılaşmaları araz denilen manalar üzerinden gerçekleşir. Maimonides, ayrıca kelamcılara göre Tanrı’nın cisim olması takdirinde bir benzerini yaratmış olması gerektiğini nakletmektedir.⁹⁷

Maimonides’e göre bu delil iki açıdan çürütülebilir; Birincisi: Birinin “bir benzerliği kabul etmiyorum” deme hakkı vardır Tanrı’nın yaratmış olduğu şeylerden hiç birine benzememesi hususu Peygamberlerin getirdiği Kitap’ın bir nassına dayandırılır. Bu fikir ise akla dayalı olmayıp şeriatle gelen bir kabule dayanır. Eğer Tanrı yaratmış olduğu bir şeye benzerse, o zaman kendisi gibi bir varlık yaratmıştır denilecek olsa, karşı taraf onun bütün yönlerden benzer olmadığını söyler. Maimonides’e göre tescime inanan bir kimse Tanrı’da birçok sıfatın olabileceğini kabul ettiğinden dolayı bu durum onun için bir problem teşkil etmemektedir.

Maimonides’ in ikinci itirazı ise: Maimonides’e göre cisimler boyut sahibi varlıklar olmasına rağmen hakikatleri madde ve suretten ibaret oldukları için Tanrı’nın cisim olmasına rağmen diğer cisimlerden farklı bir madde ve surete sahip olması mümkündür. Bu durumda farklı bir hakikate sahip olacak ve diğer cisimlere benzememiş olacaktır.

Maimonides bu yargıyı felsefecilerin iddia ettikleri bir yargıyla desteklemektedir. Filozoflara göre, feleklerin ay altı âlemdeki cisimlerden farklı bir madde ve suretleri vardır. Maimonides’e göre benzer bir şekilde cisim olan Tanrı’nın

⁹⁶ İbn Meymun, a.g.e., s.236-237.

⁹⁷ İbn Meymun, a.g.e., s.230.

boyutları olsa da hakikati farklıdır denilebilir ve mevcut lafzında olduğu gibi cisim lafzı da sesteş bir kelime olarak onun hakkında kullanılmış olur. Maimonides teccimi iddia eden bir kimse cisimlerin hepsinin özdeş cevher-i ferdlerden oluştuğunu kabul etmeyebileceğini söylemektedir.

Maimonides'e göre bu kimse şöyle söyleyebilir: Bu inandığım cisim hiçbir şekilde mürekkep olmayan kemal sahibi yüce bir zattır. Hiçbir şekilde değişmemiştir ve değişmesi mümkün değildir. Bu cismin varlığı bu şekilde zorunlu ve daimdir. Kendisi dışındaki her şeyi iradesiyle yaratmıştır. Maimonides'e göre, kelamcıların o ilginç yöntemleriyle bu çürük görüşü iptal etmeleri mümkün değildir.⁹⁸

c) Şekil ve Hacmin Tahsisi Delili

Maimonides'e göre kelamcılar bu delile çok önem vermektedirler. Ancak o bu delilin diğer delillerden bile çok zayıf olduğunu düşünmektedir. Delili şu şekilde izah eder: Tanrı, şayet cisim olmuş olsaydı sonlu olması gerekirdi. Eğer sonlu olursa belli bir hacmi ve sabit bir şekli olması gerekir. Ancak hangi hacim takdir edilirse edilsin cisim olması hasebiyle Tanrı'nın bu şekilden farklı bir şekilde olması da mümkündür. O halde onun muayyen bir hacme ve şekle sahip olup diğer hacim ve şekillerde olmaması, tahsis eden bir zata ihtiyaç duymaktadır.⁹⁹

Maimonides'e göre bu delil, varlığın sahip olduğu tabiatın dışında bir halde olmasını varsayan ve birçok şüpheler barındıran onuncu delil üzerine kurulmuştur. Buna göre varlıkların, kendi tabiatlarından farklı şekilde olabileceği varsayıldığında diğer tüm varlıklar için bazı şüpheler ortaya çıkmaktadır ve bu şüpheler Tanrı için de geçerli olur.

Kelamcılar, âlemin varlığıyla yokluğu imkân dâhilinde olduğu için, âlemin varlığının yokluğuna tercih edilmesi, onun varlığını yokluğuna tercih eden bir faile delalet eder. Bu nedenle Tanrı da bir varlıktır ve onun yokluğunu varlığına tercih eden bir müreccihin olması gereklidir denilecek olursa Kelamcılar şu şekilde cevap verir: varlığı mümkün olmayan zorunlu olan ve bir yaratıcıya ihtiyaç duymayan bir varlıkta durmak gerekir. Bu cevabın aynısı, şekil ve ölçü konusunda da benzer sonucu doğurur. Çünkü yok iken sonradan var olan anlamına gelen mümkün varlığa sahip tüm şekil ve

⁹⁸ **Ciru**,a.g.e., s.146-147.

⁹⁹ **İbn Meymun**,a.g.e., s.231.

ölçülerin için mevcut halinden daha büyük veya daha küçük veya başka bir şekilde mümkündür dolayısıyla bunlar zorunlu olarak bir muhasısa muhtaçtır denilebilir.

Tanrı'nın şekil ve miktarı ise bütün eksiklik ve benzerliklerden uzaktır. Şekil ve miktarı ile onun zâtı, zorunlu varlıktır. Bu sebeple O, kendi varlığını yokluğuna tercih eden ve tahsis eden birine ihtiyaç duymaz. Çünkü onun yokluğu imkânsızdır. Benzer şekilde varlığı zorunlu olduğu için O, kendi şekil ve miktarını tahsis eden bir Muhassıs'a da muhtaç değildir.

Maimonides'e göre Kelamcılar bu delil ile âlemin hadis olduğunu ispatlama zannıyla ileri sürdükleri bu önermelerle varlığın tabiatını iptal ediyor arz ve semanın fitratını değiştiriyorlar. Aynı zaman da Tanrı'nın varlığını birliğini ve onun cisim olmadığına dair delilleri de telef ediyorlar, Çünkü bu konulara ilişkin olarak ortaya konulacak olan tüm burhânî deliller, varlığın tamamen akıl ve duyularla idrak edilen, müşahede edilen ve istikrarlı olan tabiatından elde edilmektedir.¹⁰⁰

1.3.2.Maimonides'e göre Tanrı'nın Cisim Olmaması

Maimonides'e göre, cismaniyet gerektiren her şeyin Tanrı'dan nefyedilmesi zorunludur. Bu aynı zaman da dinin de bir gereğidir. Her ne kadar "cisim" kelimesi eş sesli olarak hem Tanrı, hem de madde ve formdan meydana gelen varlıklar için kullanılıyorsa da Tanrı cisim değildir.

Cismaniyetin Tanrı'dan nefyedilmesini şu şekilde açıklamaktadır: Felsefecilerin yirmi ikinci önermelerinde belirttiği üzere, her cisim mürekkeptir yani madde ve suretten oluşmaktadır. Her terkip de suretinin maddesinde var olmasının sebebi olan bir faile ihtiyaç duyar. Açıktır ki her cisim bölünebilir ve boyutlara sahiptir. Bu boyutlarda arazların yeridir. Bundan dolayı cisim hem bölünebilmesi hem de terkip olmasından dolayı bir olamaz. Çünkü her cisim bir cisimdir. Ancak bu cisim olması dolayısıyla kendisine ilave edilen bir anlam dolayısıyla değildir. Dolayısıyla da cisim zorunlu olarak iki anlama sahiptir. Böylece de vâcibu'l vucûd hiçbir şekilde terkip ve cismaniyet kabul etmemektedir.¹⁰¹

¹⁰⁰ İbn Meymun, a.g.e., s.239.

¹⁰¹ İbn Meymun, a.g.e., s.251.

Anlaşılaçağı üzere, Maimonides, cisimlerin terkip olması ve bölünmesi dolayısıyla Tanrı'nın cismaniyetinin kabul edilmesinin "bir" olmasına engel olduğunu belirtmektedir.

1.4.Tanrı'nın Sıfatları

Kitab-ı Mukaddes'te geçen bazı isimler Tanrı'nın çeşitli nitelikleri niteliklerini vurgulamak hakkındadır. Tanrı'nın çeşitli niteliklerini vurgulayan isimler şu şekildedir¹⁰²:

El rakum vıannun (Acıyan ve lütfeden Tanrı)¹⁰³

El rakum (Acıyan Tanrı)¹⁰⁴

El kannun vıakum (İyilik yapan- acıyan bir Tanrı)¹⁰⁵

Ha el haqqadosh (Kutsal Tanrı)¹⁰⁶

El emet (Sadık, Hakikatli Tanrı)¹⁰⁷

El değot (Herşeyi bilen Tanrı)¹⁰⁸

El tsaddiq (Adil Tanrı)¹⁰⁹

El olam (Ölümsüz Tanrı)¹¹⁰

El qanna (Kıskanç bir Tanrı)¹¹¹

Ha el haqqadol vıhannora (Büyük ve Haşmetli Tanrı)¹¹²

El gımulot (Karşılık veren Tanrı)¹¹³

El haşşamayim (Göklerin Tanrısı)¹¹⁴

¹⁰² Maire **Byrne**, *The Names of God in Judasim, Christianity and Islam*, Continuum Press, London 2011.

¹⁰³ Tesniye 34:6.

¹⁰⁴ Tesniye 4:31; Mezmur 86:15.

¹⁰⁵ Nehemya 9:31.

¹⁰⁶ İşaya 5:16.

¹⁰⁷ Mezmur 31:5; Tesniye 32:4.

¹⁰⁸ I. Samuel 2:3.

¹⁰⁹ İşaya 45:21.

¹¹⁰ Tekvin 21:33.

¹¹¹ Çıkış 20:5; 34:14; Tesniye 4:24; 5:9; 6:15; Yeşu 24:19; Nahum 1:2.

¹¹² Tesniye 7:21; 10:17; Nehemya1:5; 9:32; Daniel 9:4.

¹¹³ Yeremya 51:56.

¹¹⁴ Mezmur 136:26.

El mimmağal (Yücelerdeki Tanrı) ¹¹⁵

El noqem (Öç alıcı bir Tanrı) ¹¹⁶

El roi (Gören Tanrı) ¹¹⁷

El Kay (Yaşayan Tanrı) ¹¹⁸

El yisra el (İsrail'in Tanrısı) ¹¹⁹

Yahudi Kutsal metinlerinde geçen bedensel uzuvların (Tecsim) Tanrı'yı ifade ederken nasıl kullanıldıklarını aşağıda peraşalardaki örneklerde inceleyebiliriz:

*Ancak **yüzümü** görmene izin veremem. Çünkü yüzümü gören yaşayamaz.* ¹²⁰

*Rab, kutsal tapınağındadır, O'nun tahtı göklerde, O'nun **gözleri** bütün insanları görür, **göz kapakları** herkesi sınır* ¹²¹.

*Ey Tanrı, kulak ver duama, **sırt** çevirme yalvarışıma!* ¹²²

***Kalbi** sızladı.* ¹²³

*Gökler tahtım, yer **ayaklarımın** taburesidir.* ¹²⁴

Özsel nitelikler yani sıfatlar, bir varlığın nasıl bir varlık olduğunu belirleyen ve varlığın sahip olduğu niteliklerin tümüne verilen isimdir. Maimonides'in de belirttiği üzere Varlıkta açık ve zahir olan pek çok nitelik vardır. Fakat kendisine hiçbir nitelik atfedilemeyen Tanrı söz konusu olduğunda bilinemezci bir durumla karşılaşmaktayız. Bu bilinemezcilik durumu hiçbir şekilde sonuç vermeyeceği için herhangi bir varlığın Tanrı olabilmesi için bazı özsel niteliklere sahip olması gerekmektedir. Her Tanrı anlayışının farklı olması göz önüne alındığında Tanrıya atfedilen özsel niteliklerde değişiklik göstermektedir.

¹¹⁵ Eyüp 31:28.

¹¹⁶ Mezmur 99:8.

¹¹⁷ Tekvin 16:13.

¹¹⁸ Yeşu 3:10; İşaya 37:4; Daniel 6:20.

¹¹⁹ Mezmur 68:35.

¹²⁰ Çıkış 33:20.

¹²¹ Mezmur 11:4.

¹²² Mezmur 55:1.

¹²³ Tekvin 6:6.

¹²⁴ İşaya 66:1.

Tanrı'nın sıfatları konusu, Maimonides'in felsefi düşüncesini oluşturan en önemli metafizik konularından biri olmaktadır. Tanrı'nın mutlak birliği, cisim olmayışı, Tanrı'nın zatının bilenemezliği gibi sadece nitelik, nicelik ve ilişki gibi cismani varlık kategorisine ait olan sıfatların değil aynı zaman da olumlu sıfatlarında Tanrıya atfedilemeyeceği düşüncesine götürmüştür.¹²⁵

Maimonides, Tanrı'nın sıfatları konusunu dinin kaidelerini iyi bir şekilde özümseyen insanlara, felsefecilerin ilimlerini de tahsil ettikten sonra kutsal kitaplarda geçen isim ve sıfatlara karşı hayrete düşen kişiler için açıklama getirmiştir. Maimonides, kutsal kitaplarda Tanrı hakkında kullanılan sıfatları açıklamaya çalışmıştır. Kutsal kitaplarda geçen Tanrı anlayışına sıfatlar konusunu da dâhil ederek ilahi sıfatların iki şekilde ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Bunlar ilk olarak zat-i sıfatlar ve ikinci olarak ise Selbî sıfatlardır.

1.4.1.Zat-i Sıfatlar

Maimonides, kutsal kitaplarda Tanrı hakkında kullanılan ve teccim¹²⁶ inancına götürebilecek sıfatları açıklamaya çalışmıştır. Maimonides açısından, Antropomorfizm kısılcacında olan Yahudi toplumu, bu durumdan ancak antropomorfizm açıklamalardan kaçınarak kurtulabilirdi.

Bu durumun farkında olan Maimonides, hem Tevrat'ta Tanrı'ya isnat edilen terimleri hem de kutsal kitapta Tanrı'nın insani terimlerle yapılan tasvirlerini açıklamaya çalışarak antropomorfist tanrı anlayışının önüne geçmeye çalışmıştır. Örneğin Maimonides, *Tevrat'ta* yer alan insanın sahip olduğu çeşitli organları (yüz), (kalp), (sırt), (ayak) ve (göz) vs. yorumlamaya, teşbihi ifade eden bu ve benzeri metinlerin ortaya çıkardığı teolojik sorunları çözmeye çalışmıştır. Bu tutumundan dolayı, Maimonides'in antropomorfist bir Tanrı anlayışına son derece karşı çıktığı sonucuna ulaşabiliriz.

Maimonides'e göre *Tevrat'ta* ve *Kutsal kitaplarda* geçen sıfatlar “müşterek/eş sesli” terimlerdir ve yorumlanması gerekmektedir. Bu sorunları çözme konusunda Maimonides, Tevrat'taki “Öyle ise Tanrı'yı kime benzeteceksiniz? Neyle

¹²⁵ Hüseyin Karaman, *İbn Meymun' da Tanrı-alem ilişkisi*, Karadeniz Yay., Rize, 2007,s.102.

¹²⁶ Teccim: insan biçimci/ antropomorfist bir tanrı anlayışıdır. Bk. www.islamansiklopedisi.org.tr.

karşılaştıracaksınız O’nu?”¹²⁷ Şeklindeki Tanrı’nın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden metinlerden hareket etmiş ve Tanrı ile O’nun dışındaki varlıklar arasında herhangi bir nispet ve benzerlik ilişkisinin bulunmamasından dolayı Tanrı’ya zati (vücûdî/olumlu) sıfatlar isnat edilemeyeceği sonucuna varmıştır.¹²⁸

Maimonides, Tanrı’nın zati sıfatlarla vasıflanmaması gerektiğini şu şekilde izah eder: “Varlıkta açık ve zahir olan pek çok nitelik vardır. Bunlardan bazıları ilk akledilebilir ve duyularla algılanabilir olanlar, diğer bazıları ise bunlara yakın olanlardır. İnsanların delile ihtiyaç duymaksızın bilebileceği şekilde açık seçik olarak bulunan şeylerdir. Mesela hareketin varlığı, insanın bir kudretinin olduğu, oluş ve bozuluş olgusu, ayrıca ateşin yakması, suyun söndürmesi gibi duyularla açıkça idrak edilebilen durumların tabiatları ve buna benzer birçok şey,” bu hususa örnek olabilir.

Maimonides’e göre varlıkta açık ve zahir olan bu durumların bazı insanlar tarafından duyularla elde edilen bilgileri inkâr etmeleri ve mevcut olmayan bir şeyi mevcutmuş gibi algılatmaya çalıştıkları tespit edilince, İlim ehli tarafından varlıkta zahir olan bu durumlar ispat edilmeye ve inkâr eden kişilerin savundukları düşünce çürütülmeye çalışılmıştır.

Maimonides’e göre, Tanrı’nın zati sıfatların nefyi de bu kabildendir. Çünkü bu husus da ilk akledilirlerdendir. Şöyle ki; “sıfat atfedilen şeyin dışında bir şeydir ve sıfat, atfedildiği zat için bir haldir; bu da arazdır. Örneğin: insan ismi için söylenen “düşünen canlı” ifadesi insanın zati ve hakikatidir, İnsana, düşünme ve canlılık vasfedilmiştir. Buradaki sıfatların manası, İnsan isminin açıklanmasıdır.” Dolayısıyla bu cümlenin anlamı şöyle olmaktadır: “ismi insan olan şey, canlılık ve düşünme sıfatlarından mürekkep olan şeydir.”

Dolayısıyla sıfat, Maimonides açısından ismi açıklayan ve vasıflanana dair bir araz olma anlamına gelmektedir.

Maimonides’e göre, arazların isim oluşu, Tanrı’yı sıfatlarından selbetmek, bunların manalarını selbetmek anlamına gelmez. Çünkü bir zata ait olan tüm manalar, o zata ilişen şeyler olup onun hakikatini tamamlayan şeyler değildir. Zaten arazın manası da budur. Ayrıca birçok sıfat kabul edilmesi durumunda pek çok kadim varlığın da

¹²⁷ İşıya 40/18.

¹²⁸ Hüseyin **Karaman**, *İbn Meymun’ da Tanrı-alem ilişkisi*, Karadeniz Yay., Rize, 2007,s.104-105.

kabulü gerekecektir. Oysa Tanrı'nın tekliği ancak O'nun basit, terkipsiz, mana bakımından çok olmayan, her açıdan ve her itibarla tek olan bir zat olduğuna inanmakla mümkün olur.¹²⁹

Maimonides, "Tanrı'nın sıfatları O'nun ne zatıdır ne de zatı dışında bir şeydir" görüşünü, Ahval teorisi' ne benzemektedir. Bu ve benzeri tüm ifadeler, lafızdan ibarettir, zihinde değil sadece lafızda bir karşılığı vardır. Bunlara zihnin dışında (yani gerçekte) bir şey atfedilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu görüşü savunanların kendi inançlarını sorgulamaları gerektiği ve sonuç itibarıyla şaşkınlık ve eksikliğe düşecekleridir. Çünkü bu kimseler, var olmayan bir şeyler var kabul etmeye veya aralarında bir vasıta olmadığı halde iki zıt şey arasında bir vasıta oluşturmaya çalışmaktadırlar.

Bu görüşü savunanlara göre, cisim sahibi olup da sıfat sahibi olmayan mücerret hiçbir varlık yoktur. Onlar, bu tahayyüllerini devam ettirmiş ve şu zanna kapılmışlardır. "Tanrı'nın zatı çeşitli manalardan ve zatına zait manalardan mürekkeptir." Böyle düşünenlerden bazıları ileri gitmiş ve teşbihe kail olmuş ve Tanrı'nın, sıfatlara sahip bir cisim olduğuna inanmışlardır. Başka bir grup ise bu anlayıştan uzak durmuş ve cismaniliği nefyederek sıfatları muhafaza etmiştir. Bütün bu düşünceler, ilahi kitaplardaki nasların zahirine tutunmaktan ortaya çıkmıştır.

Bir şey "şöyle, şöyledir" şeklinde bir sıfatla nitelendirildiğinde bu sıfat, şu beş kısımdan biri olmak zorundadır.

Birinci kısım: Bir şeyin kendi tanımı ile vasıflanması. (*Tam Özsel Tanım*). Mesela insanın düşünen canlı olarak vasıflanması gibi. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi "düşünen canlı" sıfatı insanın mahiyetine ve hakikatine delâlet etmekte ve bu iki lafız, sadece insan isminin açıklandığını yani başka bir kelime ile söylenmesinden ibarettir. Tüm bilginlere göre Tanrı söz konusu olduğun da böyle bir sıfatla nefyedilmelidir. Çünkü Tanrı her hangi bir türe ait olmadığı gibi hem kendisiyle tanımlanacağı hem de varlığının sebebi olan ve kendisinden önce gelen herhangi bir sebebe de sahip değildir. Bu sebeptir ki "Tanrı tanımlanamaz (had)¹³⁰." Tanrının

¹²⁹ **Farabi**, *el- Medinetü'l- Fâzıla*, s. 44-45. Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan; Ayrıca bk. *Es- Sîyaseti'l- Medeniyye*, s. 44-45.

¹³⁰ Birebir aynı ifadeler için bk. **İbn Sina**, *Necat: İlahiyat*, 2, s.83.

bilinmez, tanımlanamaz konusu İslam filozoflarının en çok üzerinde durdukları konulardan biri olduğunu burada hatırlatmakta fayda vardır.

İkinci kısım: Bir şeyin, tanımın (had) bir cüzü ile vasıflanması. Mesela insanın düşünen veya canlı olmakla vasıflanması gibi. Çünkü tanımın bir cüzü zorunlu olarak diğer cüzün varlığını gerektirir (iltizam). Zira biz "her insan düşünendir" dediğimiz zaman bunun manası "kendisinde insanlık bulunan her varlıkta düşünme niteliği vardır" şeklinde olur. Yine tüm bilginlere göre böyle bir sıfatla da nitelenme Tanrı için nefyedilmiştir. Çünkü Tanrı'nın mahiyetinin bir cüzü varsa, onun mahiyetinin mürekkep olması gerekir. Bu türlü sıfatların Tanrı için kullanılmasının imkânsız olması tıpkı bir önceki kısmın imkânsızlığı gibidir.¹³¹

Üçüncü kısım: Bir şeyin, zatı ve hakikati dışındaki harici bir durum ile vasıflanması. Öyle ki bu durum, zatı kâmil kılan ve onu ayakta tutan bir şey olmayıp sadece ondaki bir keyfiyettir. Üst cins olan keyfiyet ise bir arazdır. Dolayısıyla eğer Tanrı için bu tür bir sıfat söz konusu olursa, bu durumda Tanrı, arazlara mahal olur. Bu tür sıfatlar Tanrı'ya bir keyfiyet atfettiği için O'nun zat ve hakikatinden uzaktır. Maimonides'e göre Tanrı'dan teşbih ve keyfiyeti nefyedenlerin, Tanrı'ya bir sıfat atfetmeleri doğrusu şaşılacak şeydir! Zira onlara göre "Tanrı keyfiyetle nitelendirilemez" demek Tanrı'nın bir keyfiyet sahibi olmadığı anlamına gelir. Oysa bir varlığın zatı için var olan tüm sıfatlar ya o varlığın zatını kaim kılar ki bu durumda sıfat varlığın zatıyla özdeş olur ya da o varlığın zatı için bir keyfiyet olur.

Maimonides'e göre, keyfiyetin dört cinsi vardır. Bu cinslerin her birini örnekler ile izah etmiştir, bu tür sıfatların varlığının Tanrı için imkânsız olduğu belirtilmektedir.

Birinci örnek: insanın, nazari veya ahlaki bir melekeyle veya nefis sahibi olması hesabıyla kendisinde bulunan bir durumla vasıflanması. Sözelimi; "Falanca marangozdur veya iffetlidir veya hastadır" demek gibi. Buradaki marangoz ifadeleriyle birlikte âlim veya hekim ifadeleri arasında fark yoktur. Çünkü bunların hepsi nefiste yer alan durumları göstermektedir. Aynı şekilde iffetli ifadeyle merhametli ifadesi arasında da fark yoktur. Zira nefiste yerleşik hale gelmiş her zanaat, bilgi ve ahlak nefisteki bir yapı, bir yetenek haline getirmiştir. Birazcık mantık sanatıyla ilmiyle iştil eden herkes için bu açık bir husustur.

¹³¹ Farabi, s. 39-43

İkinci örnek: Bir şeyi, kendisinde bulunan veya bulunmayan tabii bir kuvve ile vasıflamak gibi. Yumuşaklık ve sertlik gibi sıfatlar böyledir. Yumuşak ve sert ifadeleriyle zayıf ve kuvvetli ifadeleri arasında bir fark yoktur. Çünkü hepsi bunlar, tabii istidatlardır.

Üçüncü örneği: İnsanın, etkiye maruz kalmayla ilgili (infiali) keyfiyetler veya etkilenmelerle vasıflanması gibi. Mesela bu tür niteliklerin kendisinde ahlak (karakter) haline gelmeyen kişiler için "o kızgındır" veya "sıkıntılıdır" ya da "korkaktır" veya "merhametlidir" nitelendirmeleri yapmak gibi. Bir şeyin renk, tat, koku, sıcaklık soğukluk, kuru ve yaş olarak vasıflanması da böyledir.

Dördüncü örnek: Bir şeyin zatına kemiyet bakımından ilişkin kemiyet ile vasıflanması. Mesela uzun, kısa, eğri, doğru ve benzer sıfatlar böyledir.

Bütün bu sıfatlar ve bunlara benzer sıfatlar incelendiğinde, bunların Tanrı'ya nisbet edilmesinin imkânsız olduğu ortaya çıkar. Çünkü Tanrı bir kemiyet sahibi değil ki ona kemiyetin bitiştiği bir keyfiyet atfedilsin! O, tesir altında olan münfail bir değil ki ona etkiye maruz kalmayla ilgili keyfiyetler atfedilsin! O'nun için istidatler söz konusu değil ki O'na kuvve vb. şeyler ilişsin! O, nefis sahibi değil ki O'nun için heyet söz konusu olsun ve yumuşaklık, hayâ vb. melekeler O'na atfedilsin! O, nefis sahibi değil ki O'na sağlık ve hastalık gibi nitelikler atfedilsin!

Maimonides'in açıkladığı üç sıfat türünün, yani bir şeyin mahiyetine veya cüzüne delalet eden sıfatların Tanrı için kullanılmasının imkânsız olduğu açığa çıkmıştır. Çünkü Maimonides açısından, bu tür sıfatların hepsi Tanrı hakkında imkânsız olan bir terkinin varlığına işaret etmektedir.

Dördüncü kısım: Bir şeyin, başka bir şeye nispetle vasıflanması. Mesela bir şeyin, bir zamana, mekâna veya başka bir şahsa nispet edilmesi gibi düşünülebilir. Sözelimi "Zeyd, falancanın babasıdır", "falancanın ortağıdır", "falanca mekânda oturuyor" veya "şu anda yaşıyor" gibi. Bu tür nitelendirmeler, nitelendirilen şeylerin zatında birçokluk ve değişiklik meydana getirmez. Çünkü örneğin Zeyd'in, Amr'in ortağı, Bekir'in babası, Halit'in efendisi ve Ahmet'in arkadaşı olması, falan yerde oturması, şu senede doğmuş olması vb. nispetler Zeyd'in zatından olmadığı gibi, keyfiyet gibi zatına dâhil olan bir şey de değildir.

Maimonides'e göre bu tür sıfatların Tanrı 'ye atfedilmesi ilk bakışta mümkün görünse bile ancak iyice düşünülüp tetkik edildiğinde, bunlarında Tanrı'ya nispetinin imkânsız olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu imkânsızlık şu noktadan kaynaklanmaktadır: Tanrı ile zaman ve mekân arasında bir nispet bulunmaz Bu açık bir husustur. Çünkü zaman, harekete bağlı olan bir arazdır. Harekette de öncelik ve sonralık manasının olduğu dikkate alındığında, onda çokluğun olduğu görülecektir. Nitekim bu durum, bu ilmin (fizik) kendine has dallarında açığa kavuşturulmuştur. Ayrıca hareket cisimlere bağlıdır. Yüce Tanrı ise cisim değildir. Dolayısıyla Tanrı ile zaman arasında bir nispet olmadığı gibi Tanrı ile mekân arasında da bir nispet yoktur.

Tanrı ile yaratmış olduğu şeylerin cevherleri arasında hakiki anlamda bir nispetin olup olmadığı ve Tanrı'nın bu nispetlerle nitelendirilip nitelendirilemeyeceği tartışmasını ise Maimonides şu şekilde ele almaktadır:

Maimonides, nispet kavramını aynı tür içerisinde olan iki şey olarak tanımlamaktadır. Bundan dolayı Tanrı ile yarattığı şeyler arasında bir nispet olmadığını dile getirmektedir. Ona göre, Yüce Tanrı zorunlu varlık olduğundan diğer varlıklar ise mümkün varlıklar olması dolayısıyla aralarında nispet bulunmamaktadır.¹³²

Bu sebeple, Maimonides'e göre, bir cinsin altında yer alan iki şey birbirine nispet edilemez. Ona göre "Bu kırmızı renk, şu yeşil renkten daha koyudur" veya "açıktır" veya "eşittir" denilemez. Her ne kadar bunlar, bir cinsin yani renk cinsinin altında yer alsalar da bunların, bu şekilde birbirine nispeti mümkün değildir. Ayrıca iki farklı cins altında yer alan şeylerin birbirine nispeti de hiçbir şekilde mümkün değildir, hatta iştirak yoluyla zahiren veya bir üst cinsten de birleşseler bile. Mesela "yüz zira (kulaç)"¹³³ ile "biberdeki acılık" arasında bir nispet yoktur. Çünkü biri kemiyet, diğeri ise keyfiyet cinsindedir.

Benzer şekilde her ne kadar o olan keyfiyet cinsine dâhil olsalar da ilim ile tatlılık veya yumuşak huyluluk ile acılık arasında da bir nispet kurulamaz. Durum böyleyken varlığın hakikati konusunda aralarında çok büyük bir ayrılık (tehâvün) bulunan ki ayrılık noktasında Tanrı ile yarattığı şeyler arasında nispet imkânsızdır. Çünkü aralarında bir nispet kabul edilecek olsa her ne kadar Tanrı'nın zatına araz ilişmeyecek olsa da en azından nispet arazının Tanrı'ya ilişmesi lazım olacaktır ve bu

¹³² Farabi, *Harfler Kitabı*, s.54.

¹³³ Kol manasında gelen kelime, burada uzunluk ölçü birimi olarak kullanılmaktadır.

durumda Tanrı'ya bir araz ilişmiş olacaktır. Bu ise iyice araştırıldığında nispet yoluyla da olsa Tanrı'ya bir sıfatın icabı şekilde atfedilmesi sonucunu doğuracaktır.

Bununla beraber Tanrı'ya bu tür (dördüncü kısım) bir sıfat atfedilmesi, Tanrı'da bir eksikliğe delalet eden diğer sıfatları atfetmekten evladır. Çünkü bu tür sıfatların atfedilmesi kadimin çoğalmasını gerektirmediği gibi nispetlerin değişmesiyle Tanrı'nın zatında bir değişmeye de yol açmaz.

Beşinci kısım: Bir şeyin, fiilinden hareketle o şey hakkında icabi (olumlu) bir vasıf kullanılması meselesidir. Burada geçen "fiil" ifadesiyle, marangoz ve demirci gibi sınai melekelerin fiilini kastetmiyorum. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunlar keyfiyet türünden olan fiillerdir. Aksine burada fille kastettiğimiz şey, kişinin bizzat yaptığı şeydir. "Zeyd, bu kapıyı yapmıştır, "Falanca suru inşa etmiştir", "Bu kişi şu elbiseyi dikmiştir" ifadeleri buna örnek olarak verilebilir.

Maimonides, beş kısma ayırmış olduğu olumlu sıfatların yani Araz-i sıfatların Tanrı'ya isnat edildikleri takdir de onun zatında birçoğu gündeme getireceklerini hâlbuki Tanrı'nın tek olduğunu dolayısıyla bu tür Zat-i sıfatların Tanrı'ya isnat edilemeyeceğini ve yüklem yapılamayacağını ele almıştır.

Maimonides açısından Tanrı'ya zat-i sıfatlar isnat edilemez. Çünkü Tanrı'nın zat-i sıfatlara sahip olması ile "Bir" veya "Tek" olması arasında ilişki kurarak, Tanrı'nın ontolojik ve sayısal açıdan tek olmasından hareketle zat-i sıfatlara sahip olmadığını belirtmektedir.

Maimonides, Tanrı'nın mutlak birliğine inancımızın tam olması durumunda Zat-i sıfatları Tanrıya isnat etmemizi mümkün görmez. Maimonides, Tanrı'nın mutlak birliği ile zat-i niteliklere sahip olması arasındaki ilişkiyi bu şekilde ortaya koyarak Tanrı'nın birliği prensibini bozmamak adına hayat, ilim, irade ve kudret gibi özsel nitelikleri Tanrı'nın mahiyetiyle aynı olarak ele almıştır ve onları tek bir anlam oluşturan bir şekilde yorumlamıştır.¹³⁴

¹³⁴ Krş. Kreisel, *Moses Maimonides*, s.253.

1.4.2.Selbî Sıfatlar

Maimonides'e göre, Tanrı hakkında konuşmanın yollarından biri, Tanrı'nın herhangi bir şekilde varlıklara benzerliğini ortadan kaldıran, O'nun eksikliklerden uzak olduğunu bildiren, ancak hariçte varlığı olmayan âdemi ve i'tibarî kavramlar olarak ifade edilen selbî sıfatlardır. Bunlara Tanrı'nın ne olduğunu değil, ne olmadığını bildirdikleri için selbî veya tenzihi sıfatlar denmektedir.¹³⁵

Maimonides, selbi sıfatlar anlayışını, Tanrı ile O'nun dışındaki varlıklar arasında hiçbir şekilde nispet ve benzerlik kabul etmeyen bir varlık kategorisi ayırımına dayandırarak temellendirmiştir. Konuyu iki kısımda inceleyerek açıklamaktadır:

a) Birinci kısımda, Maimonides *Tevrat'ta*, Tanrı'ya isnat edilen ve Tanrı'ya, (yüz), (kalp), (sırt), (ayak) ve (göz) gibi insanların sahip olduğu çeşitli organları isnat eden terimlerin birden fazla anlamlarını açıklamıştır. Bu terimlerle, Tanrı ile O'nun dışındaki varlıklar arasında hiçbir şekilde nispet ve benzerlik olmadığını bu terimlerin eş sesli olarak kullanıldığını izah etmiştir.

b) İkinci kısımda ise, müşterek/eş sesli terimlerde dâhil olmak üzere, olumlu sıfatların olumsuz anlamında nasıl ve ne şekilde anlaşılacağını göstermeye çalışmıştır.¹³⁶ Örneğin bu durumu Maimonides şu şekilde izah eder: Bizler Tanrı'ya, “âlim”, “kadir”, “mürid/irade” eden gibi sıfatlar isnat ederiz. Bu şekildeki sıfatları, O'na yüklem yapmaktaki amacımız O'nun “cahil”, “aciz”, ve “unutkan” olmadığını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, Tanrı'dan cehaleti acziyeti ve unutkanlığı selbetmektedir. Diğer bir örnek olarak: “Tanrı aciz değildir” demek O'nun varlığının kendi dışındaki bütün varlıkları meydana getirmeye kadir olduğu, “Tanrı, cahil değildir” demek ise O'nun idrak ettiği anlamına gelmektedir.

“Âlim”, “Kadir” gibi yetkinlik ifade eden sıfatların olumlu bir şekilde Tanrı'ya isnat edilmesi ile insana isnat edilmesi arasında fark vardır. Çünkü basit anlamıyla kemal, Tanrı'nın tabiatına yabancı değildir. Hâlbuki insandaki kemal dereceleri onun zatına ilave edilen arazlardır. Tanrı'da ise durum farklıdır.

¹³⁵ Seyyid Şerif Cürçani, Şerhu'l – Mevâkif, Matbaa-i Amire, İstanbul, s.337; Fahrettin er- Razi, Kelama Giriş, Çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1978, s.145; Metin **Yurdagür**, *Allah'ın Sıfatları*, Marifet Yay., İstanbul, 1984, s.153.

¹³⁶ Krş. **Aydın**, *Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun' un Din Felsefesi*, s.122.

Maimonides, “âlim” sıfatını “cahil değil”, “kâdir” sıfatını ise “aciz değil” şeklinde formüle etmiş ve olumsuzlanan nitelikleri yokluk olarak değil de yoksunluk olarak belirtmiştir. “Yoksunluk”, görülmez ve ayaksız gibi, hem anlam, hem de şekil açısından olumsuz olan kelimelerle ifade edilmektedir. Dolayısıyla da “cahillik”, “bilgeliğin” yoksunluğu yani bulunmaması “zafiyet” ve “iradesizlikte”, kudretin yoksunluğu olmaktadır. Bunların her ikisinin de kendi varlıkları yoktur. Onlar, mevcut olan bir özelliğin bulunmaması durumunu veya bir yoksunluğu ifade edecek şekilde anlamlandırılırlar.

Olumsuzlanan veya değillenen yüklem, olumlu bir özelliğin tam karşıtı olduğu için, “Tanrı hakkında aciz değil” “demek güçlü olmayan değildir” anlamına gelmektedir. “Tanrı güçlü olmayan değildir” şeklindeki önerme, şekilsel olarak tümel olumsuz, anlam açısından ise tümel olumlu bir önermedir. Çünkü A B değildir demek A B’dir anlamına gelmektedir. Bu durumda “Tanrı güçlü olmayan değildir” Önermesinde olduğu gibi, çifte yoksunluktan oluşan sıfat olumlu bir sıfat olmaktadır.

Maimonides, selbi sıfat anlayışı ile Tanrı’nın sadece olumsuz sıfatlar üzerinden bilinebileceğini ifade eden ve negatif teoloji olarak bilinen bu görüşü benimsediği açıktır.¹³⁷ Maimonides’e göre, Tanrı’ya isnat edilen niteliklerin olumlu nitelikler değil, O’nda çokluk ve değişim gerektirmeyen olumsuz/selbî nitelikler olması gerekmektedir.

Maimonides’e göre, Tanrı’nın varlığı söz konusu olduğunda O’nun var olduğu bilinebilirken, zatı hakkında ise O’nun ne olduğu değil ne olmadığı söylenebilir. Çünkü Tanrı’nın selbi sıfatlarla vasıflandırılması doğru bir vasıflandırmadır. Bu şekildeki nitelendirmeye yüzeysel bir dildeki herhangi bir düşkünlük ve eksiklik bitişmediği gibi genel ve özel anlamda Tanrı hakkında herhangi bir noksanlık da gündeme gelmemektedir. Dolayısıyla O’nun hakkında selbî dille konuşmak ve O’na olumsuz sıfatlar yüklem yapmak doğru ve anlamlı olmaktadır.¹³⁸

Böylece Maimonides, “varlık”, “hayat”, “cismanilik”, “ezelilik”, “vahdet”, “ilim”, “kudret” ve “irade” gibi sıfatların Tanrı hakkında kullanıldıklarının da selbî olarak anlaşılmaları ve yorumlanmaları gerektiğini ortaya koymuş olmaktadır. Ayrıca bu

¹³⁷ Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 266; Broadie, Maimonides, *History of Islamic Philosophy*, s. 727.

¹³⁸ Karaman, s.105-106.

terimlerin zıtlarının Tanrı'dan selbedilmesiyle Tanrı ile O'nun dışındaki varlıklar arasında herhangi bir benzerliğin olmadığı mantıksal olarak gösterilmiş olmaktadır.

Bu anlamda “hayat” teriminin Tanrıya isnat edilmesiyle, O'nun ölü ya da cansız olan ay-altı âlemdeki unsurlara benzerliği; “kadîm”in olumlu olarak sıfat yapılmasıyla, sebebi olmayan varlıklara benzerliği; “kudret” teriminin isnat edilmesiyle aciz olan yani bazı şeyleri meydana getiremeyen diğer varlıklara benzerliği; “ilim” teriminin olumlu olarak vb. gibi terimlerin sıfat yapılmasıyla da bütün benzerlikler selbedilmiş olmaktadır.¹³⁹

Maimonides'e göre, selbî sıfatlar, insan zihnini Tanrı hakkında inanılması gereken şeye ve gerçek Tanrı tasavvuruna doğru yöneltmenin yanında hem Tanrı'yı bilmeyi kolaylaştırmakta, hem de olumlu sıfatlara oranla Tanrı'yı idrak etmeye ve bilmeye insanı daha fazla yaklaştırmaktadır. Tanrı hakkındaki her olumsuz niteleme de O'nu kavrayışımızı kolaylaştırır ve arttırır. Bu durumda varlığı kavrayışımız olumsuz niteliklerin çokluğu ile doğru orantılıdır.

Selbî dil vasıtasıyla, Tanrı'ya ait olduğu düşünülen ve O'na olumlu olarak atfedilen her bir şeyi O'ndan selbetmek suretiyle O'na bir derece daha yaklaşılr. Maimonides, Tanrıya yaklaştıran yolun O'na selbi sıfatlar isnat etmek olduğunu ve O'na yaklaşmak isteyenlerin bu yoldan yürümeleri gerektiğini belirtmektedir.¹⁴⁰

Maimonides, selbî dil kullanarak Tanrı'yı niteliklerinden büsbütün soyutlanmış bir varlık olarak görmemektedir. Zira Maimonides, Tanrı hakkında konuşmanın imkânını selbî dile ilaveten fiili sıfatlar vasıtasıyla da Onun hakkında konuşulabileceğini belirtmektedir. Kutsal Kitap'ta Tanrı'ya isnat edilen olumlu sıfatlar Tanrı'nın fiili sıfatları olarak ele almaktadır.

Maimonides'e göre, Fiili sıfatlar ise, öznenin ne olduğunu ve meydana getirdiği işi nasıl meydana getirdiğini değil onun ne yaptığını ya da ne yapabileceğini ortaya koymak suretiyle onun hakkında bilgi vermektedir.¹⁴¹

¹³⁹ Wolfson, *Maimonides on Negative Attributes*, s.205-206.

¹⁴⁰ K. Koç, *Din Dili*, s.62.

¹⁴¹ Karaman, a.g.e., s.122.

1.5. Tanrı'nın Bilgisi

Tanrı'nın bilgisi meselesi, tarih boyunca insanlar tarafından düşünülen ve araştırılan bir konu olmuştur. Tanrı bilir mi? Tanrı neyi ne kadar bilir? Tanrı sadece küllileri mi bilir? Yoksa Tanrı hem küllileri hem cüzileri mi bilir? Tanrı'nın bilgisi nasıldır? Tanrı'nın bilgisi insanınkiyle aynı mıdır? Gibi sorular tarih boyunca sorulmuş ve cevabı bulunmaya çalışılmıştır. Filozofumuz Maimonides'te bu konu hakkında bazı açıklamalarda bulunarak Tanrı'nın bilgisi meselesini ele almıştır.

Maimonides açısından Tanrı, bütün mükemmelliklere sahip, her türlü noksanlıktan uzaktır. Herhangi bir şeyi bilmemek bir eksiklik göstergesidir. Oysa Tanrı bu tür bir eksiklikten uzaktır. Tanrı, her şeyi bilir ve her şey onun bilgisi dâhilinde gerçekleşir. Tanrı'nın bilgisi onun zatının dışında bir şeydir. Tanrı'nın zatını idrak edemediğimiz gibi ilmini de idrak edemeyiz.

Maimonides açısından bütün dini emir, yasak ve kanunlar Tanrı'nın bilgisinin zorunluluk meydana getirmediğini ifade eder. Dolayısıyla Tanrı'nın herhangi bir mümkün şeyin tabiatından çıkarmaz ve onun varlığını zorunlu hale getirmez. O yine mümkün tabiatı üzere kalır. Bu durum Maimonides açısından kesin bir ilkedir. Bütün dini emir ve yasaklar bu ilkeye dayanır.¹⁴²

Maimonides Tanrı'nın ontolojik açıdan öncelenmesi sebebiyle her şeyi bildiğini iddia eder. Dolayısıyla Tanrı'nın daha önce bilmediği bir şeyi sonradan bildiği söylenemez. Bu duruma ek olarak Tanrı'nın birçok veya sayısız bilgilere sahip olduğu da ifade edilemez. Çünkü Tanrı bir bilgiyle birçok ve sayısız şeyleri bilir. Bilinen şeylerin farklılaşmasıyla veya çoğalmasıyla Tanrı'nın bilgisi, değişmez farklılaşmaz ve artmaz. Dolayısıyla Tanrı'nın bildiği şeyin çok olması birçok farklı bilgiye sahip olduğu anlamına gelmez. Tanrı'nın bilgisi bir şey daha meydana gelmeden önce sürekli olarak bilmesinden ileri gelir.

Gelecek gelmeden Tanrı, geleceği bilir. İlahi bilgi hiçbir zaman yok olmaz. Tanrı'nın bilgisinde yenilenme söz konusu değildir. Tanrı, bir kişi meydana gelmeden yani doğmadan önce ne zaman var olacağını ne zaman yok olacağını bilir. Söz konusu kişi Tanrı'nın bildiği vakitte doğduğu veya yok olduğu zaman Bu Tanrı için yeni bir bilgi değildir. Yeni bir bilgiye de ilave değildir. Bu kişinin var olmasıyla Tanrı'nın

¹⁴² Karaman,a.g.e.,s.133.

bilmediği bir şeyde olmuş olmaz. Tam aksine Tanrı tarafından ezelden beri olacağı sürekli olarak bilinen bir şey olur.¹⁴³

Maimonides bazı filozofların Tanrı'nın tek tek ferdi şeyleri yani tikelleri bilmediği görüşüne son derece karşı çıkmaktadır. Maimonides'e göre bu filozofların böyle düşüncelerinin nedeni insanların maddi durumları arasında bir düzenin olmamasından kaynaklanmaktadır. Kimi hikmetli insanlar kötü ve elem verici bir hayat yaşarken kimi kötü olan insanlar iyi, rahat ve haz veren bir hayat sürmeleridir. Böyle bir durumdan dolayı filozoflar şöyle söylerler: Tanrı ya insanların durumlarını bilmiyor ya da biliyor. Eğer Tanrı tek tek insanların durumlarını biliyorsa o zaman şu üç şeyden biri doğru olmak zorundadır:

- 1- Tanrı, insanların en iyi ve en mükemmel bir şekilde düzenler.
- 2- Tanrı, onları düzenlemeye güç yetiremez.
- 3- Tanrı, hem insanların durumlarını bilir hem de onları düzenlemeye kadir. Ancak ya hor ve hakir görmesinden ya da haset ve kıskançlığından dolayı bu işi yapmaz ve onlara ilgisiz kalır.

Maimonides'e göre, ikinci ve üçüncü iddia Tanrı'da kötülük ve acizlik meydana getirdiğini ve filozoflara göre bunların Tanrı hakkında imkânsız olduğunu belirtmektedir. Bu durumda geriye sadece şu ihtimal kalmaktadır: Tanrı ya insanların durumlarını bilmiyor ya da onları biliyor ve en iyi şekilde düzenlemiştir. Fakat biz insanların durumlarının iyi bir şekilde düzenlenmemiş olduğunu ve sahip olmaları gerektiği gibi bir sürekliliğe sahip olmadığını görüyoruz. Bu da Tanrı'nın insanların durumlarını tek tek bilmediği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.¹⁴⁴

Maimonides, filozofların Tanrı'nın cahil olduğu, süfli âlemdeki her şeyin ondan gizlendiği ve Tanrı'nın bu şeyleri bilmediği sonucuna ulaştıklarını ve bununda başlangıçta kaçmaya çalıştıkları daha kötü bir durum olduğunu ifade etmektedir. Maimonides'e göre filozoflar, farklı nedenlerden dolayı Tanrı'nın cüzziyatı bilmesinin imkânsız olduğunu iddia etmek suretiyle bilmemenin ayıplığını kendi düşüncelerine göre gidermeye çalıştılar. Bunun sonucunda üç sebep ortaya çıkmaktadır birinci sebep: Cüzziyat duyularla idrak edilebilir, akılla değil. İkinci sebep: Cüzziyat sonsuzdur, bilgi ihata ve idrak etmektir. Fakat sonsuz olan cüzziyat bilgiyle kuşatılamaz. Üçüncü sebep

¹⁴³ Karaman, a.g.e., s.134.

¹⁴⁴ Brodie, *Maimonides on Divine Knowledge*, s.49.

ise: sonradan zamanda meydana gelen cüzzi şeylerin bilgisi de sonradan olacağı için onları bilmek Tanrı’da bazı değişiklikler meydana getirir. Çünkü zamanda olan şeyler sürekli değişmektedir. Buna bağlı olarak bilginin yenilenmesi gerekir.

Maimonides, bütün bu açıklamaların sonucu olarak Tanrı’nın tek tek fertlerin durumlarını bilmediği görüşüne sahip olmalarıyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: “Eğer Filozoflar tek tek insanların durumlarının iyi bir şekilde düzenlenmiş olduğunu görselerdi, o zaman bu tür düşüncelere sahip olmazlardı ve karışıklık da büyümezdi. Filozofları bu tür düşüncelere yönelten ilk neden onların iyi ve kötü insanların durumlarını düşünmeleri ve onların iyi bir şekilde düzenlenmemiş olduğu sonucuna varmalarıdır.”¹⁴⁵

Maimonides’e göre, Tanrı her şeyi bilmektedir ve hiçbir şey O’ndan gizli değildir. Hatta var olacak olan daha var olmamış olan ve Tanrı’nın varlığa getirmeye muktedir olduğu şeyler bile ilahi bilginin konusu olur. Başka bir deyişle Tanrı, yokları da konu edinmektedir. Bununla birlikte mutlak yokluk veya varlığa gelmesi mümteni olan varlık Tanrı’nın bilgisine konu olmaz.

Maimonides, düşünce tarihindeki filozofların Tanrı’nın bilgisi konusunda birbirlerinden farklı görüşlere sahip olduklarını belirtmektedir. Maimonides’e göre, Bazı filozoflar Tanrı’nın tek tek fertleri değil sadece türleri bildiğini düşüncesini benimserken, bazı filozofların Tanrı’nın kendi zatı dışında hiçbir şeyi bilmediği düşüncesini benimsemişlerdir. Bazı filozoflar ise Tanrı’nın bilgisinin yoklukla ilgili olmadığı ve sonsuzu kapsamadığı, bazı filozoflarında aynen kendisi gibi ilahi bilginin her şeyi bildiği ve hiçbir şeyin ondan gizli olmadığı düşüncesini benimsemiş olduklarını ifade eder.

Maimonides’e göre filozofun böyle düşünmesinin nedeni olarak Tanrı’nın bilgisi ile İnsanın bilgisi arasındaki her iki bilgi türünün farklıları ortaya konulmamasından kaynaklanmaktadır. Maimonides, Tanrı’nın bilgisi ve insanın bilgisi arasında herhangi bir benzerlik ilişkisi bulunmadığını ileri sürmektedir. Tanrı’nın bilgisi ile İnsanın bilgisi aynı türden olmadığı için ikisi arasında kıyas yapılması mümkün değildir.

¹⁴⁵ Karaman,a.g.e.,s.135.

Maimonides'e göre insanın bilgisi, varlıklara dikkatli bakmamız sonucunda elde ederiz. Bu sebeple bizim bilgimiz geleceği ve sonsuz olanı içermez. Bizim bilgimiz kendilerinden bilgi elde ettiğimiz şeylere bağlıdır ve onlara bağlı olarak yenilenir ve çoğalır. Fakat Tanrı'nın bilgisi için böyle bir şey söz konusu değildir. Tanrı mutlak olarak bağımsız bir varlık olduğu için O'nun bilgisi de bağımsızdır. Dolayısıyla Tanrı, varlıkların bilgisini varlıklardan almaz ve bir şeyi bilmek için onun var olmasını beklemez. Bundan dolayı Tanrı'nın bilgisinde hiçbir şekilde artma, çoğalma, eksilme, çokluk ve yenilenme olmaz. Çünkü Tanrı, değişmeyen zatının hakikatini bilmekle eylemlerinden zorunlu olarak meydana gelenlerin tamamını bilir.¹⁴⁶

Maimonides, Tanrı'nın her şeyi bildiğini iddia etmesi üzerine burhânî bir delil getiremez. Bunun aksini iddia edenlerde aynı şekilde ortaya koyabilecekleri bir delile sahip değildir.

Maimonides Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisinden farklı olduğunu vurgulayan beş iddiası mevcuttur. Bunlar:

1. Tanrı'nın bilgisi tek olmasına rağmen çeşitli türlere ait birçok şeyi içermektedir. Yani O, bir bilgiyle birçok şeyi bilmektedir.
2. Tanrı'nın bilgisi şu an da var olmayanları da içermektedir.
3. Tanrı'nın bilgisi sonsuz olan şeyleri de kapsamaktadır.
4. Bir şeyin var olacağını bilme ile var olmuş olduğunu bilmenin aynı olmasına rağmen hadis olan şeyleri idrak etmekle Tanrı'nın bilgisi değişmez.
5. Tanrı'nın iki imkândan birinin nasıl meydana geleceğini bilse bile, O'nun bilgisi bu imkânlardan birini gerçekleştirmez, yani kuvveden fiile çıkarmaz.

Maimonides düşüncelerini şu şekilde özetlemektedir: “ Biz Tanrı'nın zatının hakikatini idrak edemeyiz. Bununla birlikte O'nun varlığının en mükemmel varlık olduğunu ve O'nda hiçbir noksanlık, değişim, ya da eklenme olmadığını biliriz. Biz Tanrı'nın bilgisi ile zatının aynı olmasından dolayı Tanrı'nın bilgisinin hakikatini bilmesek de, Tanrı için bir zaman diliminde bilmiyorken başka bir zaman bilmek diye bir şeyin söz konusu olmadığını biliriz. Tanrı'nın bilgisi ne çoktur ne de sonsuzdur var

¹⁴⁶ Karaman,a.g.e.,s.139.

olan hiçbir şey ondan gizli değildir. Tanrı'nın mümkünatı bilmesi onların tabiatını değiştirmez, aksine mümkün olan mümkün tabiatı üzere kalır. Bütün bu sözlerdeki tenakuz ve çelişkiler Tanrı'nın bilgisinin bizim bilgimize göre düşünülmesinden dolaydır. Hâlbuki bizim bilgimiz ile Tanrı'nın bilgisi arasındaki tek ortaklık isimdedir.”¹⁴⁷

Sonuç olarak Maimonides, filozofların yanıldığı görüşündedir. Bu yanılgının sebebi olarak insanın Bilgisi ile Tanrı'nın bilgisinin benzerliğinden kaynaklandığını belirtmiştir. Tanrı'nın bilgisinde değişme, artma ve etkilenme olmaz. Bilgi Tanrı'nın zatıyla aynıdır. Bilgi'nin insan ile Tanrı'ya isnat edilmesi bir benzerlik ilişkisi çıkarmamaktadır. Çünkü buradaki bilgi kavramı eş sesli olarak kullanılmaktadır.

1.6. Tanrı'yı Bilmek

Tarih boyunca insanlar, kendilerinden üstün olan gücü ve sonsuzluğu elinde bulunduran bir aşkın varlık arayışı içerisinde olmuşlardır. Sonsuz ve aşkın varlık olan Tanrı'yı bilmek istemişlerdir. Düşünce tarihi içerisinde filozoflar, felsefi sistemleri içerisinde var edici güç ve irade sahibi ilk sebep meselesini konu edinmişlerdir. Tanrı'yı bilmenin imkânını, yöntem ve metodunu insanın Tanrı hakkında neyi ne kadar bilmesi gerektiğini tartışmışlardır. Aynı şekilde Filozofumuz Maimonides'te, bu konulara açıklık getirmeye çalışarak dini ve felsefi düşüncesinin merkezini konu alan bu problemlere açıklık getirmeye çalışmıştır. Tanrıyı bilmeyi gaye olarak ele alan Maimonides, bu bilginin bizatihi gaye olduğu noktasında yapmış olduğu önerme ve iddialarıyla bu konuda hiçbir şüphe bırakmamaktadır.

Maimonides, Tanrı'nın bilinmesi konusunu hem Tanrı'nın mahiyeti hem de insanın yapısı, akli ve bilgisiyle ilişkili olarak bu konuyu açıklık getirmiştir. Ayrıca Maimonides, Tanrı'nın bilinmesi konusunu mutlaka diğer varlıklardan farklı olarak ele alınması ve aynı kategorilerle sınıflayarak tanıma teşebbüsüne gidilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü Tanrı'nın zatıyla insanın zati arasında bir ortaklık veya benzerlik söz konusu değildir. Tanrı'yı bilmek konusunda hataya düşülmemesi için fizik ve metafiziği farklı ayrımlar doğrultusunda incelememiz ve ele almamız gerekmektedir. Böyle uyguladığımız takdir de Tanrı'nın mahiyeti ve sıfatlarının içeriği hakkında çeşitli yanılgılar ve hatalar ortadan kalkmaktadır.

¹⁴⁷ Karaman,a.g.e.,s.140-141.

Maimonides, üç tür idrakten/bilinçten bahsetmektedir:

1. Feleklerin idraki
2. Hayvanların idraki
3. Rasyonel nefse sahip olan düşünen canlıların yani insanın idrakidir.

Bu idraklerin en üstünü olarak önce insan sonra felekler ve en son derecede hayvanların idraki gelmektedir.

Maimonides'e göre bilgi, o şeyin bilgisine ulaştıran birtakım işaretler ve delaletler aracılığıyla ya da mahiyetini ve cevherini araştırmak suretiyle elde edilebilir. Bu iki yöntem arasında önemli farklar vardır:

1. Bir şeyin ilintileri veya uzak cinsi ile ilintisinden hareketle yapılan tanımdır. Mantık ilminde bu eksik *ilintisel tanım* olarak adlandırılır. Bir şeyin zatı hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan bu işaretler, bilinmek istenen şeyin arazları ve fiilleri olabileceği gibi, kendisiyle ve kendisi dışındaki şeyler arasındaki ilişkisi de olabilir. Maimonides, bu durumu şu örnekle açıklamaktadır:

Örneğin sen, bir bölgenin kralını, kralın kendi halkından olan, ancak kralı hiç görmemiş ve dolayısıyla da tanımayan birisine tanıtmak istediğinde kral hakkında o kişiye bilgi verirsin ve bu bilgiler vasıtasıyla o kişinin dikkatini kralın zatına çekersin. Bu anlamda eğer sen kralın uzun boylu ve beyaz saçlı olduğu gibi özellikler söylersen bu durumda karalı arazlarıyla tanıtmış olursun. Yine sen kralın etrafının atlı veya atsız birçok insan tarafından çevrili olduğunu, falan yerde oturduğunu, şu binanın veya köprünün yapılmasını kralın emrettiğini söylersen kralı eylemleri ve başkalarıyla olan ilişkisi vasıtasıyla tanıtmış olursun. Maimonides'e göre, örnekler vasıtasıyla ifade edilen bu tanımlarda kralın zatına ve cevherinin hakikatine işaret eden herhangi bir delil veya işaret yoktur.

Bir şeyin zâtı hakkında bilgi etmemizi sağlayacak ikinci metot ise:

2. Söz konusu şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından hareketle yapılan tanımdır. Mantık ilminde buna tam *özsel tanım* denmektedir.¹⁴⁸

Maimonides, bu iki metodunda Tanrı'nın bilinmesi konusunda uygulanabileceğini ancak O'nun varlığını idrak etmenin var olduğunu bilmekten daha zor olduğunu belirtmektedir. Bu doğrultuda halkın birinci yolu seçerek, Tanrı'yı cismani bir varlık olarak tasavvur ettikleri, bilge kişilerin ise, ikinci yolu seçerek ilintiler vasıtasıyla elde edilen bilginin değişken aldatıcı olması ve bir şeyin hakikatinin öğrenilmesinin ancak o şeyin *özsel niteliklerinin* kavranması sonucunda mümkün olmasından dolayı Maimonides, bu yolu seçtiklerini ifade etmiştir.

Maimonides'e göre Tanrıyı idrak etmemiz zordur. Çünkü Maimonides'e göre insan, fiziksel şeylerin formuna sahip olduğu için fiziksel şeyleri idrak ettiği gibi Tanrı ve mufarık akılların formuna sahip olamaz ve onları idrak edemez. Tanrı'nın varlığı insanın bilgisinin dışındadır. İnsanın bilinci bir organizmanın içinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısı ile insan bilgisi madde ile sınırlandırılmıştır. Tanrı'nın zatını kavramak mümkün olmadığı için varlığı da tam olarak kavranamaz. Ancak O'nun varlığı delillendirilebilir. Dolayısıyla insan, Tanrı'nın mahiyetini değil, ancak inniyeti idrak edebilir.

Akıllar Tanrı'nın zatını düşününce idrak edemez. Tanrı'nın iradesinden kaynaklanan eylemleri idrak etmek istediğinde cahil kalır ve bu noktada tam bir bilgiye ulaşamaz. Bütün insanlar, Tanrı'nın akılla idrak edilemeyeceğini ve Tanrı'nın mahiyetini ancak Tanrı'nın kendisinin idrak edebileceğini açıklamışlardır. Maimonides'in aklın Tanrı'yı kavrayamayacağı görüşünde Farabi, İbn Sina ve İhvan-ı Safa'yı takip etmiş olduğu açıktır.¹⁴⁹

Maimonides, Musa peygamberin Tanrı'yı görmek istemesi ve Tanrı ile aralarında geçen konuşmadan hareketle bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Musa Peygamber, Tanrı'dan mahiyeti ve hakikati ile sıfatlarını bilmesine izin vermesini istemiş, bu iki isteğe karşılık olarak Tanrı'da ona kendi eylemleri olan sıfatlarını bilmesine izin vereceğini bir başka ifadeyle fiili sıfatları kendisine bildireceğini ancak Tanrı'nın zatının bilinemeyeceğini bildirmiştir. Musa Peygamberin Tanrı'yı görmek

¹⁴⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 32.

¹⁴⁹ Karaman, a.g.e., s. 74-75.

istememesi üzerine Tanrı'nın söylemiş olduğu "benim yüzüm görülemez"¹⁵⁰ sözü, Tanrı'nın zatının idrak edilemeyeceğini; Musa Peygamberin de "yollarını bana bildir ki seni bileyim"¹⁵¹ sözü Tanrı'nın ancak sıfatları vasıtasıyla bilinebileceğini göstermektedir.¹⁵²

Maimonides'e göre Tanrıyı bilmek O'na yakınlık veya uzaklık olmakla ilgilidir. Bir başka deyişle Maimonides, Tanrı'yı bilmekle O'ndan uzak veya yakın olmak arasında doğrusal bir ilişki kurmaktadır. Bu doğrultuda Tanrı'yı bilen kimse O'nun razı olduğu ve kendisine yaklaşmasına izin verdiği kimse iken, Tanrı'yı bilmeyen kişiler ise, O'nun öfkesine nesne olanlar ve O'ndan uzak olan kimselerdir. Dolayısıyla Maimonides'e göre Tanrı'nın bir insana yakınlığı veya uzaklığı o kişinin Tanrı hakkındaki bilgisiyle doğru orantılıdır.¹⁵³

Sonuç olarak Maimonides, Tanrı'da varlık- mahiyet ayrımının olmaması ve O'nun mahiyetinin dışında başka bir şeye sahip olmaması, insan aklının ve bilgisinin sınırlı olması, gayri cismani varlıkların insanın bilgisinin dışında olması ve insan aklının mufarik varlıkların idrak edilmelerini engelleyen madde ile ilişki içinde bulunması gibi hem Tanrı'dan hem de insanın yapısından kaynaklanan bir takım nedenler dolayısıyla Tanrı'nın mahiyetinin bilinemeyeceğini belirtmektedir. Bundan dolayı insan kendisini aklın Tanrı'nın varlığı hakkında kavrayabileceği şeylerle sınırlamalı ve zatı hakkında konuşmamalıdır. Çünkü Maimonides'e göre Tanrı'nın mahiyeti hakkında konuşmamak konuşmaktan daha iyidir.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Huruc, 33/23.

¹⁵¹ Huruc, 33/13.

¹⁵² **Sırat**,a.g.e.,s.182.

¹⁵³ **Karaman**,a.g.e.,s.76.

¹⁵⁴ **Karaman**,a.g.e.,s.81-82.

İKİNCİ BÖLÜM

MAİMONİDES'İN EVREN ANLAYIŞI

2.1. Âlemin Kıdemi ve Hûdusu Meselesi

Fizik ve metafizik alanlarının en tartışmalı konusu âlemin kıdemi¹⁵⁵ ve hûdusu¹⁵⁶ meselesi olmuştur. Bu mesele her açıdan bir olan Tanrı'dan çokluğun veya âlemin nasıl meydana geldiğinin açıklanmasında kendini göstermektedir. Bu meseleyi Maimonides gerek İslam filozofları¹⁵⁷ olsun Gerekse ilkçağın iki önemli sistem filozofu Platon ve Aristoteles olsun aralarında görüş farklılık ve benzerlikleri dile getirmiş bu konuyu irdelemiş ve eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Bu görüş farklılıkları beraberinde farklı düşünce sistemini getirmiş ve Filozofları farklı önerme ve ispat etme gayeleriyle birbirinden ayırmıştır.

Âlemin varlığı, âlemin sonradan yaratılmış olma durumu, âlemin nasıl meydana geldiği gibi sorular Maimonides'in Tanrı anlayışının gün ışığına çıkmasını sağlamıştır. Bu sebeple Kelamcılar ve Maimonides, Tanrı'nın varlığını âlemin kıdemi ve hûdusu meselesinden yola çıkarak açıklamaya çalışmışlar ve birtakım delil ve ispatlar getirmişlerdir. Bu düşünürler âlemin hûdusu ve kıdemini açıkladıktan sonra Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarının bilgisini bu mesele üzerine inşa etmişlerdir.

Maimonides ilk önce bu meseleyi Platon ve Aristoteles ile Aristocu İslam Filozofları ve kelamcılarının görüşlerinden hareketle tartışmış ve daha sonra ise, konuyla ilgili kendi görüşünü açıklamıştır. Böylece Maimonides, kendi felsefi görüşlerini aklileştirmeye çalışmış ve sisteminin diğer sistemler yanında en azından mümkün bir görüş olarak dikkate alınması gerektiğini ortaya koymuştur.

¹⁵⁵Kıdem: Tanrı'nın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olmak, Öncesiz anlamına gelir. Âlemin de aynı şekilde önceden bulunması var olması öncesiz ezeli olma durumudur. Tezimiz bazı kısımlarında kıdem kelimesinin eş değer anlamı olarak kadim yazmak uygun görülmüştür.

¹⁵⁶Hûdus: Sonradan meydana gelmek anlamındadır. Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere başvuru kozmolojik delillerden biri için kullanılan terim olarak bir varlığın, olayın veya âlemin bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade eder.

¹⁵⁷Maimonides' in İslam filozoflarından kastı Müslüman filozoflar olan kelamcılardır.

Maimonides uzun uzun âlemin hadis olduğunu ifade eden Kelamcılarını, dile getirdikleri önerme ve delillerle beraber irdemiştir. Kelamcılarının metafizik düşüncelerini ifa ederken bir tek yol takip ettiklerini söylemiştir. O'na göre Kelamcılarının tümünün ortak kaidesi varlığın üzerinde bulunduğu hali itibara almamaktır. Kelamcılara göre, bu hal aklen zorunlu olmayıp bir adetten ibarettir; yani mümkün varlıkların sahip oldukları sıfatlarda ve aralarında cereyan eden etkileşimlerde görülen zorunluluk akli değildir. Ayrıca onlar birçok yerde “akıl” diye isimlendirdikleri şeyler aslında bir hayal ve tahayyülden ibarettir.

Maimonides'e göre kelamcılar bu önermelerin üzerine inşa ettikleri delillerle kesin bir şekilde âlemin hadis olduğuna hükmetmektedirler. Daha sonra tüm kelamcılar yokluktan varlığa çıkaran bir yaratıcının varlığını da ispat etmiş olurlar. Sonra bu yaratıcının birliğine ve bir olması halinde cisim olamayacağına dair deliller getirirler. Kelamcılarının önermeleri ve delilleri birbirinden farklı olsa da hepsini kuşatan ortak bir hususun var olduğunu dile getirir. Bu husus ise ilk önce âlemin hadis olduğunu ispat etmeye çalışmaktır. Çünkü onlara göre Tanrı'nın varlığı âlemin hûdusu üzerinden ispat edilir.¹⁵⁸ Maimonides kelamcılarının bu yöntemlerini son derece problemli görmektedir.

Maimonides'e göre Tanrı ve O'nun varlığı ilk olarak âlemin kıdemi üzerinden hareket edilerek açıklanması gerekir. O'na göre Âlemin kıdeminin açıklanması Tanrı'nın Varlığının açıklanması demektir. Maimonides bu konuyu şöyle ele almaktadır: Maimonides'e göre bir Tanrı'nın varlığına inanan kimselerin âlemin kıdemi veya hûdusuna ilişkin görüşleri üçtür:

Birinci Görüş: Bu görüş Hz. Musa'nın şeriatına inanan kimselerin görüşüdür ve buna göre âlem bütünüyle yani yüce Tanrı haricinde var olan her şey, Tanrı tarafından salt mutlak yokluktan sonra yaratılmıştır. Âlem, mutlak olarak yok iken Tanrı tek başına vardır. Ve onun haricinde hiçbir varlık mevcut değildir. Daha sonra Tanrı bütün mevcudatı olduğu hal üzere iradesiyle “yokluktan”(la min şey) yaratmıştır.¹⁵⁹ Cisim ve onun arazi olan hareket yaratılmış olduğu gibi harekete tabi olan zaman da

¹⁵⁸ Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.186-7.

¹⁵⁹ İbn Meymun, a.g.e., s.281-282.

yaratılmış şeylerdendir. Maimonides'e göre bu görüş Musa'nın şeriatının bir kaidesidir ve bu kaide ise tevhit kaidesinden sonra gelen ikinci kaidedir.¹⁶⁰

İkinci Görüş: Felsefecilerin görüşüdür. Bu görüşe göre Tanrı'nın hiçbir şeye dayanmadan bir şeyi yokluktan yaratması imkânsızdır. Bir şeyin başka bir şeye dönüşmeden yok olması da mümkün değildir. Onlara göre Tanrı'nın yokluktan var etmeye muktedir olduğunu söylemek tıpkı bir cisimde aynı anda iki zıt sıfatı yaratabilmeye muktedir olarak vasıflamaktır. Çünkü onlara göre hiçbir şey olmadan tamamen yoktan var etmek imkânsız bir şeydir. Bu sebeple onlar kadim olan bir ilah gibi, Kadim olan mevcut bir maddenin var olduğuna inanırlar. Ve ne Tanrı'nın âlem olmadan ne de âlemin Tanrı olmadan var olabileceğini kabul etmektedir. Onlar söz konusu maddenin varlıktaki merteye bakımından Yüce Tanrı ile aynı olduğuna da inanmamaktadırlar. Onlara göre Tanrı, maddenin varlık sebebidir.

Tanrı için maddenin durumu, tıpkı bir çömlek ustasının çamurla olan ilişkisine benzer. Tanrı bu maddeden bazen sema ve arzı, bazen de dilediği şeyi yaratır. Maimonides'e göre bu görüşü kabul edenler semanın da oluş ve bozuluşa tabi olduğuna inansalar da semanın yokluktan yaratıldığını ve hiçliğe giderek bozulacağına inanmamaktadır. Onlara göre semanın oluş ve bozuluşu kendisi haricindeki varlıklar gibidir. Maimonides'e göre Platon'da bu görüştedir. Semanın bir şeyden var olduğuna inanmaktadır.¹⁶¹

Üçüncü Görüş: Aristoteles ve onun kitaplarını şerh edenlerin görüşüdür. Bu görüşte olanlar bir öncekilerin dediği gibi madde sahibi bir şey kesinlikle madde olmayan bir şeyden var olamaz yani yoktan var olamaz. Yoktan yaratmanın imkânsız olduğunu düşünürler. Onlara göre Sema hiçbir şekilde oluş ve bozuluşa tabii değildir. Tüm var olanlar, yani tüm âlem buldukları hal üzere vardı ve bu haliyle var olmaya devam edecektir. Sema, zaman ve hareket ve ilk madde (hyle) ezeli ve ebedidir oluş ve bozuluşa tabii olmazlar. Oluş ve bozuluşa tabii olan şeyler ay feleğinin altında yer alan şeylerdir.

İlk madde (hyle), oluş ve bozuluşa tabii değildir. Ancak Hyle 'ya arız olan suretler sürekli değişirler. Hyle sürekli bir şekilde yeni bir sureti giyip bir öncekini

¹⁶⁰Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.186-7.

¹⁶¹İbn Meymun, a.g.e., s.283-284.

çıkartır. Gerek ay altı âlem olsun gerek ise ay üstü âlem olsun âlemin düzeni bozulmaz, tabiatının dışında olmadık bir durumda ortaya çıkmaz. Ve onda tabiatının dışında yeni bir şeyde gerçekleşmez. Bu görüşe göre Tanrı'nın iradesinde bir değişimin veya yenilenmenin imkânsız olduğudur. Tanrı iradesiyle, var olanları oldukları halleri üzerine var etmişti; fakat bu var ediş – yaratma yokluktan sonra bir var etme değildir. Nasıl ki Tanrı'nın kendisinde bir değişme ve yenilenme imkânsız ise O'nun iradesinde de bir değişme ve yenilenme imkânsızdır. Dolayısıyla tüm var olanların oldukları hal üzerine olması gerekir sonradan bir değişime ve yenilenmeye tabii olmazlar. Bundan dolayı âlem, geçmişte de gelecekte de var olmaya devam edeceklerdir.¹⁶²

Maimonides' e göre bu üç görüş âlemin varlığını ele alarak bir Tanrı'yı ispat edenlerin düşüncesidir. Ancak Afroditi İskender'in de naklettiği üzere Epikür ve onun takipçileri gibi Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen, tesadüfen şeylerin bir araya geldiklerini ve oluş ve bozuluşa tabii olduklarını, varlığa düzen veren bir iradenin olmadığını düşünenler de mevcuttur. Maimonides'e göre Tanrının varlığı burhan yöntemiyle kanıtlandığı için Epikür ve onun takipçilerinin görüşlerini aktarmanın aynı şekilde ikinci ve üçüncü görüşte de âlemin kıdemi açısından bir fark olmadığı için semanın oluş ve bozuluşa tabii olmadıklarını incelemenin faydası olmadığını düşünür. Çünkü Maimonides' e göre Musa ve İbrahim'in dinine ve düşüncesine tabii olanların amacı Tanrı dışında hiçbir şeyin kadim olmadığı ve Âdem'in yaratılmasının Tanrı için imkânsız bir şey olmadığına kanaat etmesidir. Hatta bazı düşünürlere göre böyle olması zorunludur.¹⁶³

Maimonides âlemin kıdemi ve hûdusu meselesini ayrıntılı bir şekilde irdelemiştir. Hem kelamcılarının hem de felsefecilerin bu görüşlerini tek tek incelemiş bazı itiraz ve değerlendirmelerde bulunmuştur.

2.1.1. Maimonides 'in “Âlem Ezelidir” görüşünü Değerlendirmesi

Maimonides'e göre bu görüş Aristoteles ve takipçileri tarafından savunulmuştur. Maimonides, Aristoteles'in Âlemin ezeli (kıdem) olduğu görüşünün doğruluğunu ortaya koymak için âlemden hareketle bir takım yöntem veya deliller

¹⁶² İbn Meymun, a.g.e., s.284-85.

¹⁶³ İbn Meymun, a.g.e., s.285.

geliştirmiş olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda O, Aristoteles'in ortaya koyduğu yöntemlerin en önemlileri olarak ifade ettiği dört ayrı yöntemden bahsetmektedir:

Birinci yöntem: Aristoteles'e göre mutlak hareket oluş ve bozuluşa tabi değildir. Çünkü eğer hareket Hadis¹⁶⁴ ise, o zaman o başka bir hareket tarafından öncelenmelidir. Yani söz konusu hareketi bil kuvve halden bilfiil hale çıkararak ve yok iken var eden ikinci bir hareketin olması gerekir.

Sonuç olarak her hareketi bil kuvve halden bilfiil hale çıkararak başka bir hareketin olması zorunlu olduğu için ilk hareket zorunlu olarak kadim olmalıdır. Aksi halde teselsül meydana gelir. Bu prensip gereği Aristoteles, zamanın oluş ve bozuluşa konu olmadığını çünkü harekete tabi olduğunu, zamanın dışında hareketin olmadığını ve hareket olmaksızın da zamanın akledilemeyeceğini söylemektedir. Aristoteles'e göre bu, âlemin kıldeminin kendisinden zorunlu olarak çıkarıldığı bir yöntemdir.¹⁶⁵

İkinci yöntem: Aristoteles, ilk maddenin oluş ve bozuluşa tabi olmadığını iddia etmektedir. Çünkü eğer ilk madde oluşa tabi olsa, o zaman hem ilk maddenin meydana geldiği başka bir maddenin daha olması gerekir. Hem de form oluşun gerçek realitesi olduğu için meydana gelen maddenin formunun olması gerekir. Hâlbuki ilk madde olan *hyle*, başka bir şeyden meydana gelmemiş olup bir formu da yoktur, şekilsizdir, Bu düşünce de âlemin ezeliğini gerektirmektedir.¹⁶⁶

Üçüncü yöntem: Aristoteles, dairesel hareketin zıddı olmadığı için bir bütün olarak zamanın maddesinin de zıddının olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca O, bozulan herhangi bir şeyin bozulmasının nedeninin kendisinde bulunan zıtlar olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla da gök kürelerinin zıddı olmadığı için onlar bozulmazlar. Bozulmuş tabi olmayan şey oluşa tabi olmadığı gibi bozulmuş tabi olan şey de oluşa tabi olur. Bunların tersi de geçerlidir. Bu da âlemin ezeliğini zorunlu olarak ortaya koyan bir metottur.¹⁶⁷

Dördüncü yöntem: Aristoteles zamanda meydana gelen yani hadis olan varlığın var olmasının imkânı bizzat o şeyin zamanda meydana gelmesinden daha öncedir. Benzer şekilde değişen her şeyin değişmesinin imkânı da, değişimin kendisinden zaman açısından daha önce olmaktadır.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Hadis: Hûdus kelimesi ile eş anlamlı olup, yeni olan ve sonradan ortaya çıkan, sonradan meydana gelen şey, önceden olmayıp sonradan meydana gelme (yaratılma) anlamına gelmektedir.

¹⁶⁵ Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.313,286.

¹⁶⁶ Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.314,286.

¹⁶⁷ Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.314,287.

¹⁶⁸ Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.,314-315,287.

Aristoteles ‘in sonraki dönem takipçileri bu öncülde hareketle âlemin kadim olduğunu ifade etmektedirler. Onlar bunu şu şekilde açıklamaktadırlar:

“Âlem var olmadan önce, onun hadis olması; meydana gelmesi ya mümkün ya zorunlu yâda imkânsızdır. Eğer âlemin meydana gelmesi zorunlu ise o zaman âlem yok olmazdı, hep mevcut olması gerekirdi. Eğer imkânsız ise o zaman âlemin herhangi bir zaman diliminde var olacağı doğru olmazdı. Eğer mümkün ise o zaman bu imkânın dayanağı nedir? Çünkü şüphesiz bu imkânın dayanağı olan ve kendisi dolayısıyla onun mümkün olduğunun söylendiği bir varlık olmalıdır. Bu âlemin kadim olduğunu ortaya koymak, kabul ettirmek için kuvvetli bir yöntemdir.”

Maimonides, Aristoteles’in âlemin kadim olduğunu ispat etmek için ileri sürmüş olduğu bu yöntemleri bu konuda burhanî bir delilin olmadığını delil olarak ileri sürülenlerin âlemin kadim olduğunu burhanî olarak ispat edemediklerini Bizzat Aristoteles’in kendisinin de bu konuda burhanî bir delile sahip olmadığını bildiğini ve âlemin kadim olduğunu ispat etmeye çalışmadığını ancak âlemin kadim olmasının yaratılmış olmasından daha makul olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir.

Maimonides’e göre, bu konuda Aristoteles’in ortaya koymuş olduğu deliller, nefsin yönelimiyle zihinde meydana gelen şeylerdir. Dolayısıyla da Aristoteles’in ifade etmiş olduğu yöntemlerin burhanî deliller olduklarına inandığı farz edilemez. Böyle olmasına rağmen Aristoteles’in sonraki dönem takipçileri, onun âlemin kâdemi konusunda söylediklerinin hakkında şüphe olmayan kesin deliller olduklarını ve filozofun âlemin ezeliğini burhanî olarak ispat etmiş olduğunu iddia etmektedirler.¹⁶⁹

Maimonides, Aristoteles’in âlemde hareketle âlemin kadim olduğunu ispat ettiğini belirttiği metotları bu şekilde ortaya koymuştur. Aristoteles’i takip eden filozofların¹⁷⁰ varlığın tabiatından hareketle değil, aklın Tanrı hakkındaki hükmünden, yani Tanrı’dan hareketle âlemin kadim olduğunu ispat etmeye çalıştıkları çeşitli yöntemlerden bahsetmektedir. Her ne kadar Aristoteles’i takip eden filozoflar, ortaya koydukları yöntemleri Aristoteles’in felsefesinden almışlarsa da, yöntemlerini oluştururken Aristoteles gibi âlemde değil, Tanrı’dan hareket etmişlerdir. Söz konusu yöntemleri tek tek ele alan Maimonides, onları âlemin zamanda yaratıldığını iddia

¹⁶⁹ **İbn Meymun**, *Moreh Nevukhim*, IV ,272; II/14,316-317,240,289-290; *Leaman Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* ,s.97; Arthur Hyman ,*Maimonides on Creation and Emanation* ,Studies in Medieval Philosophy ,ed., John F. Wippel ,The Catholic University of America Press, Washington 1987,s.45.

¹⁷⁰ Maimonides ‘in Aristoteles’i takip eden filozoflar ifadesiyle kimleri kastettiği yönünde herhangi bir belirlenimde bulunmamış olmakla birlikte kendilerine isnat ettiği görüşlerinden anlaşıldığı üzere bu kişilerin Farabi, İbn Sina, İbn Miskeveyh ve İbn Rüşd vb. gibi filozofların olması muhtemeldir.

edenlere karşı yöneltilmiş olarak inceler ve onlarla ilgili bir takım şüphelerini ortaya koyar.¹⁷¹

Bu yöntemlerin birincisi şöyledir: Eğer Tanrı yok iken âlemi varlığa getirmişse, o zaman Tanrı'nın, âlemi yaratmadan önce bil kuvve fail, yarattıktan sonra da bilfiil fail olması gerekir. Bu yüzden Tanrı bil kuvve halden bilfiil hale geçmiştir. Sonuç olarak hem Tanrı'da belli bir imkân olmalıdır, hem de O'nun potansiyellikten aktüelliğe geçmesine sebep olan başka bir şey olmalıdır. Bu ise ikinci bir Tanrının varlığını ima eden büyük bir problemdir.¹⁷²

Maimonides, bu yöntemle ilk önce kendisinde şüphenin oluştuğunu fakat daha sonra bu şüphenin ortadan kalktığını açıklamaktadır. Şüpheyi giderme yöntemini şu şekilde ifade eder: Bu yöntemi kullananların ulaştığı sonuç madde ve forma sahip olan her şey için zorunlu olarak geçerlidir. Eğer madde ve formdan meydana gelen cisim bil kuvve haldeyken formu dolayısıyla bilfiil hale geçerse o zaman şüphesiz onda potansiyel halde olan ve daha sonra aktüel hale geçmeyi sağlayan bir şey vardır. Bu ise maddi şeyler için söz konusudur. Cismi ve maddesi olmayan şeyler ise kendi mahiyetlerinde hiçbir şekilde bil kuvve halden bilfiil hale geçme imkânına sahip değildir. Çünkü onlar için bir zaman diliminde de bilfiil olmamak diye bir şey söz konusu değildir.

Cismi ve maddesi olmayan şeyler her zaman bilfiil haldedirler. Zira mufarık varlıklarda değişme ve potansiyellikten aktüelliğe geçme olmamaktadır. Aristoteles ve takipçilerine göre bunun delili Faal akıl (el- aklü'l faal) dır. Çünkü Farabi'nin *Risale fi Meani'l akl* isimli eserinde açıkladığına göre Faal akıl, madde de bulunmamakta ve asla bulunmayacaktır. Maddeden ayrıdır. Faal akıl için belirli bir zamanda eylemde bulunup başka bir zamanda eylemde bulunmama diye bir şey söz konusu değildir. O fiil halindeki akıl olmaktadır.¹⁷³ Maimonides'e göre eğer böyle bile olmuş olsa, yine de faal aklın kendi zatında olan bir sebepten dolayı değil, maddenin kısımlarının özelliğinden dolayıdır.¹⁷⁴

Maimonides, birinci yöntemle ilgili olarak yapmış olduğu değerlendirmelerden hareketle ulaşmak istediği sonucu şu şekilde açıklamaktadır:

¹⁷¹ Samuel **İbn Tibbon**, a.g.e., s.324,287-298.

¹⁷² Samuel **İbn Tibbon**, a.g.e., s.324,287-288,299.

¹⁷³ **Farabi**, *Risale fi Meani'l -akl*, (Çev. Mahmut Kaya) ,İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri ,Klasik Yay.,2003,s.133-135.

¹⁷⁴ Samuel **İbn Tibbon**, a.g.e.,s.325,299.

“Bizim varmak istediğimiz sonuç şudur: Bir cisim veya bir cisimde güç olmayan Faal Akıl, sebebi ne olursa olsun, bir zamanda eylemde bulunup başka bir zamanda aynı eylemi gerçekleştiriyorsa, yine de onun bil kuvve halden bilfiil hale geçtiği, zatında imkânın olduğu ve bil kuvve halden bilfiil hale geçmesine neden olacak bir çıkarıcıya ihtiyaç duyduğu söylenemez. Böylece âlemin kadim olduğunu söyleyen kimse hakkında bizde oluşan büyük şüphe ortadan kalktı. Çünkü biz Tanrı'nın cisim ve cisimde bir güç olmadığına ve bundan dolayı da eylemde bulunmazken eylemde bulunduğu zaman O'nda bir değişim olmadığına inanıyoruz.”¹⁷⁵

Maimonides'e göre âlemin kідem olduğunu söyleyen kimse hakkında, kendisinde oluşan büyük şüphenin ortadan kalktığını belirtir. Çünkü Maimonides Tanrı'nın cisim ve cisimde bir kuvve olmadığına inanır. Dolayısıyla Tanrı'nın fiilde bulunmazken daha sonra fiilde bulunması halinde, O'nda bir değişimin olduğu şeklinde bir sonucu kabul etmez.

İkinci yöntem: Farabi ve İbn Sina gibi Aristocu filozofların Tanrı'dan hareketle âlemin kadim olduğunu ispat etmeye çalıştıkları yöntemdir. Bu yöneme göre, Tanrı hakkında sevk edici sebepler, engeller ve mânialar ortadan kalktığı için âlemin kідemi zorunlu olur. Maimonides'e göre buradaki şüpheyi yok etmek zor ve zaman gerektiren bir şeydir.

Maimonides'e göre irade sahibi her fail, bir şey sebebiyle fiilde bulunur. Çünkü zorunlu olarak o failin, bir takım engeller ve mânialar dan dolayı bir zamanda fiilde bulunması başka bir zamanda ise fiilde bulunmaması gerekir. Bu durumu ev örneğini vererek açıklar: bir insan kendisi için bir ev yapmak istediğinde bir takım engellerle karşılaşır bu engeller ise maddenin hazır olmaması veya gerekli aletlerin yokluğu sebebiyle o maddenin sureti kabul edecek halde olmamasıdır.

Bazen ise madde ve aletler hazır olmasına rağmen fail böyle bir barınağa ihtiyaç duymadığı için bunu inşa etmeyi irade etmez daha sonra sıcaklık ve soğukluk gibi Saikler (sevk edici sebepler) ortaya çıkmasından dolayı fail ev yapmayı talep eder. Anlaşılacağı üzere Saikler, iradenin değişmesine sebep olmaktadır. Engeller ise iradeyi geri çekmekte ve fail fiilde bulunamamaktadır. Bu durumların hepsi, fiillerin iradenin dışında olan bir şey sebebiyle olması durumunda söz konusu olur. Fakat fiilin tek amacı iradeye tabi olmaksızın eğer irade, sevk edici başka şeylere ihtiyaç duymaz. Böyle bir iradeye sahip olan varlığın onun için engeller söz konusu olmasa bile sürekli fiilde

¹⁷⁵ Samuel **İbn Tibbon**, a.g.e., s.325,300.

bulunması gerekmez. Çünkü o varlık için fiilde bulunacağı bir gayesi yoktur. Ve bu sebeple bu gayenin fiilde bulunmasını sağlayan engeller olmayınca fiil bütünüyle salt iradeye tabi olur.

Maimonides, “Tanrı’nın bir zaman diliminde isteyip başka bir zaman diliminde istememesi değişme değil midir?” şeklinde bir ifadeyle karşılaşılabileceğini belirtmektedir. O’na göre Tanrı’nın bir zamanda isteyip başka bir zamanda istememesi değişme değildir. Çünkü iradenin mahiyeti ve hakikati hem istemeyi hem de istememeyi barındırmaktadır. Eğer irade kendisi sebebiyle harici bir amacı istediği maddi bir şeye tabi ise işte o durumda İrade, engeller ve sevk edici sebepler dolayısıyla değişime konu olur. Fakat Mufarık Varlıkların¹⁷⁶ başka bir şeyden ötürü olmayan iradeleri değişime konu olmaz.

Mufarık varlığın şimdi bir şey yarın başka bir şeyi irade etmesi yani istemesi aynen bizim daha önce mufarık varlığın bir zaman eylemde bulunup başka bir zaman eylemde bulunmamasının bir değişim meydana getirmemesini açıkladığımız gibi, onun zatında değişiklik meydana getirmez ve başka bir sebep de gerektirmez. Bu sebeple söz konusu itiraz geçersizdir. Maimonides bu yöntemle de âlemin kadim oluşu kabul edilemez düşüncesini bertaraf etmektedir.¹⁷⁷

Üçüncü yöntem: Bu yöntem Aristocu filozofların Tanrı’dan hareketle âlemin kadem olduğunu ortaya koydukları metottur. Onlara göre Tanrı’nın hikmetinin, ortaya çıkmasını gerektirdiği her şey, ortaya çıkar ve O’nun hikmeti de zatı gibi kadimdir. Bu sebeple Tanrı’nın hikmetinden ortaya çıkan şeylerde kadimdir.

Aristoteles’in her zaman dile getirdiği bir düşünce olan: Tanrı’nın eylemleri mükemmeldir, onlarda herhangi bir eksiklik veya fazlalık olmadığı gibi O’nun maddesiz bir eylemi de bulunmamaktadır. Bu, tabiatın hikmetli olduğunu, maddesiz bir şey yapmadığını ve yaptığı her şeyi mümkün olan en mükemmel şekilde yaptığını belirtir. Âlemin kadim olduğunu iddia eden filozoflar, bu noktadan hareketle âlemin en mükemmel varlık olduğunu söylemektedirler.

Başka bir ifadeyle Tanrı’nın hikmeti zatı gibi kadimdir. Tanrı’nın zatı aynı zamanda O’nun, âlemin varlığını gerektiren hikmeti olduğu için âlemin sürekli olarak

¹⁷⁶ Mufarık varlık: maddeden bağımsız, ayırık, (bizatihi soyut) aşkın varlıkları ifade eder. Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr>

¹⁷⁷ İbn Meymun, a.g.e., s.300.

var olması veya kadim olması zorunlu olmaktadır. Çünkü ezeli olan bir hikmetten meydana gelen de aynı şekilde ezelidir.¹⁷⁸

Maimonides'e göre bu yöntem zayıftır. Çünkü: "Biz nasıl ki Tanrı'nın, hikmetinin feleklerin sayısını, dokuzdan neden az veya çok değil de dokuz olduğunu ve yine yıldızların sayısını, daha az veya daha çok, daha küçük veya daha büyük değil de şu anda oldukları gibi oluşturduğunu bilmediğimiz gibi âlemi yok iken sonraki bir zaman diliminde varlığa getirmesinin hikmetini de bilemeyiz."

"Âlem Tanrı'nın sürekli olan ve değişmeyen hikmetine tabidir. Ancak biz bu hikmetin yasasını, işleyişini ve kararlarını bilmemekteyiz. Biz Tanrı'nın hikmetinin nerede, ne zaman ve ne şekilde olacağını kavramaktan çok uzağız. Ve bu sebeple de Tanrı'nın hikmetinden hareketle âlemin kıdem olduğuna dair bir delil ortaya konamaz. Zira Tanrı'nın hikmetinin işleyişi bilinmediğinden O'nun hangi neden veya nedenlerden dolayı karar verdiği de bilinemez." Maimonides, ilk olarak âlemin kıdem olduğu iddiasında bulunan Aristoteles'in öne sürdüğü dört yöntemi ele almıştır.

Aristoteles burada âlemin kıdem hususunu âlemden hareketle ortaya koymuştur. Aristoteles'i Takip edenler ise âlemin kıdem hususunu Tanrı'dan hareketle üç yöntem olarak ortaya koymuşlardır. Maimonides ise bu toplam yedi yöntem üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu yöntemleri kesin görmemekle birlikte şüpheli görmektedir.

Maimonides'e göre Platon'un görüşü gibi Aristoteles'in görüşü ve metotları da yetersiz ve kabul edilebilirlikten uzaktır. Maimonides, kelamcılar gibi âlemin hadis olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte Âlemin hadis olduğu yönündeki yöntemleri değerlendirecektir.

2.1.2. Maimonides 'in "Âlem Hâdistir" Görüşünü Değerlendirmesi

Maimonides, Âlemin kıdem ve hûdusu meselesinde ikinci temel görüş olarak âlem hadistir iddiasında bulunan kelamcıların iddia ve yöntemlerini ele almıştır. Kelamcıların, amaçlarına değinmiş, âlemin hadis olduğunu ispat etmeye veya âlemin kadim oluşunu iptal etmeye dair onların istidlal yöntemlerini değerlendirmiştir.

Maimonides, Kelamcıların âlemin hûdus meselesini ele almış tüm eserlerini dikkatle incelediğini ve bu eserlerde hûdus ile ilgili anlatılanların kendi anlattıklarının

¹⁷⁸ Samuel İbn Tibbon, a.g.e.,, s.325,301-302.

ötesinde olmadığı izleniminde olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca O, bu eserlerde sadece uzun cümleler, süslü ve güzel ifadeler bulunduğunu ve buna ek olarak Kelamcılarının eserlerinde fıkra gibi sanatlara, fasih ibarelere ve dinleyeni etkilemek ve teemmül edilecek şeye dikkat çekmek için cem türü edebi sanatlara başvurdukları görüşündendir. O, onların eserlerinde ayrıca pek çok tekrarın yanı sıra birçok tartışma gündeme getirilerek, kendilerince bunlara verdikleri cevaplar ve ayrıca muhalif görüşlere karşı ileri sürdükleri delillerin de yer aldığı gibi ifadeleriyle Kelamcılarının eserlerini dil ve üslup bakımından eleştiri süzgecinden geçirdiğini görmekteyiz. Maimonides kelamcılara atfettiği yedi adet hûdus delilini tek tek değerlendirir.

Birinci Delil: Âlemdeki Varlıkların Benzerliği Delili¹⁷⁹

Maimonides'e göre bazı kelamcılar, hûdus bir şeyden hareketle âlemin hûdus olduğunun kanıtlanabileceğini iddia etmiştir. Örneğin Zeyd isminde bir kişi, varlığın ilk evresinde bir nutfe halindeyken daha sonra varlığın farklı evrelerinden geçerek gelişimini tamamlayıp kâmil bir insan haline gelmiştir. Bu kişinin varlığının halden hale değişiklik göstermesi, farklı evrelerden geçerken bu hal değişimini durdurması veya değiştirmesi imkânsızdır. Onun bu halden hale dönüşümüne sebep olan, başka bir değiştirici var olmalıdır. Böylece Zeyd 'in varlığını halden hale dönüştüren onu kâmil bir insan haline getiren bir sani'a ihtiyaç vardır. Benzer bir örnek olarak hurma ağacı veya başka varlıklarda ele alınabilir. Hatta bu örneği tüm âlem için verebiliriz. Bu delili öne süren kişinin herhangi bir cisim ile ilgili olarak verdiği hükmü âlemdeki diğer cisimleri de kapsadığı görülmektedir.

Bu delile göre insanın ve âlemde bulunan diğer varlıkların gelişim ve oluşum evreleri harici bir varlığın delilini zorunlu kılmıştır. Böylece dolaylı yoldan insanın hûdus olduğu ispat edilmiştir. Çünkü bir muhdise¹⁸⁰ muhtaç olan şeyin kendisinin hadis olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla kendisinde bir değişim ve dönüşüm gözlemlenebilecek âlemin bütün cüzlerinin de bir muhdise muhtaç olması dolayısıyla hûdus olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.¹⁸¹

¹⁷⁹ **İbn Meymun**, a.g.e., s.225-226.

¹⁸⁰ Muhdise: Yaratan, Yaratıcı hadiseye sebep olan ihdas eden manalarına gelmektedir. Bk. <https://osmanlica.İhya.org.tr>

¹⁸¹ **Wolfson**, *The Philosophy of the Kalam*, s.383-4.

İkinci Delil: Hûduslerin Teselsülünün İmkânsızlığı Delili

Maimonides'e göre kelamcılar, kendisi de bir insandan doğarak neslinin devamını sağlayan canlılardan bir tek şahsın hûdusu üzerinden bütün âlemin hadis olduğu sonucuna ulaşabileceğini düşündükleri görüşündedir. Maimonides bu durumu şöyle izah eder: Zeyd bir zamanlar yoktu. Zeyd 'in var olabilmesi için babası olan Amr'ın var olması gerekmektedir. Babası Amr'da sonradan var oldu. Onun da var olabilmesi için babası Halit'in var olması gerekmektedir. Halit'te hadistir ve bu durum sonsuza kadar uzayıp gider. *Moreh Nevukhim (Akli Karışıklar için kılavuz)*da Maimonides, teselsülün çeşitlerine dair kelamcılarının görüşlerini ortaya koyduğu on birinci mukaddimesinde bu konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır.¹⁸² Fakat bu tür sonsuz bir silsilenin varlığa gelmesi imkânsızdır.

Sonsuza kadar bu silsile uzatılsa bile ilk insan olan Âdem'de son bulacaktır ve şöyle bir problem ortaya çıkacaktır: Âdem'in varlığı kime dayanmaktadır, o kimden meydana gelmiştir? Bu soruya Âdem topraktan meydana geldi cevabı verilse de daha sonra Toprak hangi şeyden meydana geldi? Sorusunun sorulması gerekir Bu soruya Toprak, sudan var meydana geldi cevabı verilse bile soru yine yenilenerek su hangi şeyden meydana geldi? Sorusu sorulur ve bu sorular Kelamcılara göre, ya sonsuza kadar zorunlu olarak devam edecek veya salt yokluktan sonra o şeyin varlığa geldiği kabul edilerek sorular sona erdirilecektir ki bu doğru olandır. Maimonides'e göre Kelamcılar, bu delilin âlemin salt mutlak yokluktan sonra meydana geldiğini ispat eden kesin bir delil olduğunu ifade etmektedirler.¹⁸³

Üçüncü Delil: Cevherlerin Birleşip Ayrılmaları Delili

Maimonides, kelamcılarının delilini şu şekilde anlatmaktadır: Âlemdeki cevherler¹⁸⁴ ayrılma ve birleşmeden uzak duramazlar. Cevherler ayrılma ve birleşmeye muktedirlerdir. Onlar bazen ayrılır ve bazen de birleşirler. Cevherleri zatlari (mahiyetleri) itibariyle dikkate aldığımızda sadece birleşme ve sadece ayrılmaları söz konusu olamayacakları açık bir durumdur. Eğer cevherlerin zatlari (mahiyetleri) ve

¹⁸² Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.216-224.

¹⁸³ İbn Meymun, a.g.e., s.226.

¹⁸⁴ Cevher: Günümüzde töz ifadesi anlamındadır. İslam filozofları cevheri, kendi kendine yeterli olan, varlığında başkasına ihtiyacı olmayan, yüklem olmadığı halde kendi varlığıyla kaim olan, bilfiil var olan veya daima konu olup hiçbir zaman yüklem olmayan bu özelliği ile en genel cins sayılan, öz anlamında var olanın öncelikle gösterdiği şey olarak tanımlanmaktadır.

tabiatları (hakikatleri) ile sadece ayrılmaları söz konusu olsaydı bu durumda hiçbir zaman birleşmeleri söz konusu olamazdı ve yine aynı şekilde cevherlerin mahiyet ve hakikat itibarıyla sadece birleşmeleri söz konusu olsaydı bu durumda da ayrılmaları mümkün olmayacaktı. Bu durumda cevherler için ne ayrılma birleşmeden nede birleşme ayrılmadan evla değildir. O halde Cevherlerin bazılarının birleşmesi, bazılarının ayrılması ve bazılarının hal değiştirerek bazen birleşip bazen ayrılması durumunda birleşen cevherleri birleştiren ayrılan cevherleri ayıran bir faile ihtiyaç duyulduğunun delilidir. Kelamcılara göre bu durum âlemin hûdus olduğuna bir delildir. Maimonides, bu delilin sonucunda kelamcıların bu delille cisimlerin cevher-i ferdlerden oluştuğunu anlatan on iki önermeden birinci önermeye ve onun sonuçlarına dayandığını söylemektedir.¹⁸⁵

Dördüncü Delil: Arazların Hûdusu Delili

Kelamcılara göre, âlem cevherlerden ve arazlardan¹⁸⁶ meydana gelmiştir. Bu delil kelamcıların meşhur delili olarak ta bilinmektedir.¹⁸⁷ Hiçbir cevher, araz¹⁸⁸ veya arazlardan ayrılamaz. Arazların ise tamamı hûdus olduğu için arazların taşıyıcısı olan cevher de hûdustür. Bu sebeple hûdus bir şeye bitişik olan ve ondan ayrılamayan şey de hûdustür. Öyleyse âlemde bütünüyle hûdustür.

Kelamcılar “ Belki de cevherler hadis değildir. Arazlar ise sonsuza dek müteakip olarak var oldukları için onlarda zorunlu olarak sonsuz hadisler olmaktadır.” Şeklindeki itirazı değerlendirmişlerdir.

Maimonides, âlemin hûdusu için getirilen bu delilin Kelamcılara göre en sağlam ve en güzel delil olduğunu, hatta birçok kelamcının bu delili burhan varsaydıklarını ifade etmektedir.

Maimonides’e göre bu delilden üç önerme ortaya çıkmaktadır. Bu önermeler araştırma ve inceleme yapmak isteyenlere açıktır. Bu önermeler şu şekildedir:

¹⁸⁵ Samuel **İbn Tibbon**, a.g.e., s.220.

¹⁸⁶ Ludwig **Bergmann**- Clemens Schaefer, *Constituents of Matter (Atoms, Molecules, Nuclei and Particles)*, ed. Wilhelm Raith, Walter de Gruyter, Berlin –New York 1997.

¹⁸⁷ Atom, molekül, çekirdek ve atom altı parçacıklar üzerinden Modern fizikte maddeyi oluşturan temel yapı taşları ve bunların vasıfları hakkında bilgi içerir.

¹⁸⁸ Araz: günümüzde ilinti veya ilinek olarak ta geçmektedir. İslam filozofları cevherin zıddı olarak kullandıkları arazı; geçici olan, hemen ortadan kaybolan tabiatı ve sebebi olmadığından ancak cevherler sayesinde varlık kazanabilen ve ortaya çıktığında ise sabit bir bilgi ile değil geçici olarak bilinebilen şey olarak tanımlamaktadırlar. Ayrıca bk.islamansiklopedisi.com.tr

- 1- Hûduslerin sonsuz teselsülü imkânsızdır.
- 2- Bütün arazlar hûdustür.

Maimonides'e göre âlemin kıdemini iddia edenler, arazlardan bir tanesinin hûdusunu kabul etmemektedirler. Bu arazda feleklerin dairesel hareketidir. Çünkü Aristoteles, dairesel hareketin oluş ve bozuluşa tabi olmadığını iddia etmektedir. Bu sebepten dolayı Aristoteles'e göre kendisinde mevcut olarak bulunan bu hareketin bulunduğu diğer varlık da oluş ve bozuluşa tabi değildir. Maimonides bu durumda itiraz edilmeyen diğer arazların hûdusunu açıklamanın bir yararı olmayacağını dile getirmektedir. Âlemin kıdemini iddia edenlere göre yalnızca dairesel hareketin yani feleğin hareketinin hûdus olmadığını ve bu arazın hûdus arazlarla da aynı türden olmadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla da incelenmesi ve hadis olduğunun ortaya çıkarılması gereken araz sadece budur.

3- Bu önermeyi kabul edenlere göre cevher ve araz dışında duyularla idrak edilebilen başka bir varlık yoktur. Yani bu görüşü kabul edenlere göre duyuların algıladığı şeyler atomlar ve ona ilişen arazlardır. Fakat cisim kanıtlatıldığı üzere madde (hyle) ve suretten mürekkep¹⁸⁹ ise aynen bunlar gibi ilk madde ve ilk suretinde oluş ve bozuluşa tabi olduğunun kanıtlanması gerekir. Ancak böyle yapıldığı takdirde âlemin hadis olduğuna dair akıl yürütme doğru olmuş olur.

Beşinci Delil: Tahsis Delili

Maimonides, kelamcıların âlemin hûdusunu ispat etmek için ortaya koyduğu bu delili bizzat kendisi "Tahsis Delili" olarak isimlendirmektedir. Bu delil tahsise dayanmaktadır. Bu delil Kelamcılar arasında çok önemli bir yere sahiptir. Bu delili iddia edenlere göre, bütün âlemin veya onun herhangi bir cüzünden hareketle onların sahip oldukları şekil ve hacimlerin, sıfatların, içinde buldukları zaman ve mekân bu varlıklar için mümkündür.

Mevcut arazlara sahip olan bu âlemin, belirli bir zaman ve mekânda bulunması, şuanda bulunduğu halinden daha büyük veya daha küçük olması, bulunduğu şeklinden farklı olması, sahip olduğu arazlardan daha farklı arazlara sahip olması veya

¹⁸⁹ Mürekkep: basit madde anlamına gelmektedir.

var edildiği andan daha önce veya daha sonra var edilmesi ve farklı mekânlarda bulunması da mümkündür. Bu durumun tersi de mümkündür. Bu iki mümkün durumun yani âlemin belirli bir şekil ve hacminin olması, zaman ve mekânda bulunması, araz ile özgülmesi (tahsis) ve bu durumun tersinin de mümkün olması, bu iki mümkünden birini irade eden muhtar bir tahsis edicinin¹⁹⁰ yani Muhassıs'ın varlığına delildir. Âlemin bütün cüzleriyle bir Muhassıs'a muhtaç olması da onun hadis olup sonradan yaratıldığına delildir.¹⁹¹

Maimonides, kelamcıların genel ve özel birçok tikele tahsis delilini uyguladıklarını ifade etmektedir. Bu durumu şu şekilde aktarmaktadır: kelamcılara göre toprağın suyun altında olması, suyun üstünde olmasından daha iyi değildir. Su ve toprağa bu yeri tahsis eden kimdir? Bununla beraber güneşin daire şeklinde olması üçgen ve kare olmasından daha iyi değildir. Çünkü bir şekle sahip olan cisimler için bütün şekil türlerinin oranı aynıdır. Güneş için daire şeklini tahsis eden kimdir? Kelamcılar bu tür örneklendirmeyi âlemin bütün cüzlerinde uygulamışlardır. Yine aynı şekilde kelamcılar farklı renkte çiçekler gördüklerinde hayrete kapılarak şu değerlendirmeyi yaparlar: aynı toprak ve aynı sudan yetişmesine rağmen nasıl olurda çiçekler farklı renklere sahip olur? Bu ancak bir “muhassıs” sayesinde olabilir. Bu Muhassıs 'ta Tanrı'dır. O halde Âlemin tümü ve her bir cüzü bir Muhassıs'a muhtaçtır.

Maimonides'e göre Tahsis delilinin özü, farklı bir âlemin imkânını iddia ettikleri onuncu mukaddimeye dayanmaktadır.¹⁹² Kelamcıların, Aristo fiziğinin âlem tasavvurunu kabul etmesinin bir sonucudur. Âlemin kadim olduğunu iddia edenler tahsis delilini inkâr etmezler.¹⁹³

Altıncı Delil: Varlığın Yokluğa Tercih Delili

Maimonides, altıncı delili “varlığın, yokluğa tercihi” delili olarak isimlendirmiştir. Muteahhirin kelamcılarına ait olan bir delildir. Maimonides, söz konusu delili şu şekilde açıklamaktadır: Âlem herkes tarafından mümkün bir varlık olarak kabul edilmektedir. Eğer âlemin varlığı zorunlu olmuş olsaydı bu durumda âlem

¹⁹⁰ Muhdis, muhassıs, fail, hâlık, mûcid ve her şeyi irade eden (kasıdu'l- küll) ifadelerinin tamamıyla bir tek mana kastedilir. İbn Meymun, *DH*, s.221.

¹⁹¹ İbn Meymun, a.g.e., s.228.

¹⁹² Onuncu mukaddime Aristo fiziğinin âlem tasavvuruna göredir. Bu tasavvurda yer küre âlemin merkezindedir ve sırasıyla onun üzerinde su, hava ve ateş küreleri gelmektedir.

¹⁹³ Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.222.

Tanrı olmuş olurdu. Oysa biz Tanrı'nın varlığını kabul etmekle beraber âlem kidedir diyenlerle tartışıyoruz. Mümkün varlık (âlem), var olması da yok olması da imkân dâhilindedir. Onun için varlık yokluktan daha iyidir. Âlemin var olması ile yok olması durumları birbirine eş değerdir. Âlemin yokluğu yerine var olması durumu beraberinde bir müreccihin olmasına delildir.

Maimonides'e göre bu delil oldukça ikna eden bir delildir. Bu delil bir önceki bulunan tahsis delilinin bir alt basamağını oluşturur. Tahsis delilinden farklı olarak sadece "muhasıs" lafzı yerine "müreccih" lafzı kullanılmış ve "mevcudun halleri"¹⁹⁴ ifadesinin yerine "mevcudun varlığı" ifadesi kullanılmıştır.

Maimonides bu delili savunan kimseler; "Âlem, varlığı mümkün olandır" önermesinin anlamı konusunda hataya düştüklerini çünkü Âlemin kadim olduğunu iddia edenlere göre "Âlem, varlığı mümkün olandır" önermesindeki mümkün varlık kavramını, kelamcıların kullandığı anlamdan farklı olarak kullanmış olduklarını ifade ederek bu delili savunan kimseler üzerinde eleştiride bulunmuştur.

Muteahhirin kelamcılarının "Âlem, varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccihe muhtaçtır" şeklindeki iddiaları, Maimonides'e göre vehim bir iddiadır. Çünkü Maimonides için tercih ve tahsis, iki zıt veya iki farklı vafa eşit şekilde sahip olan bir varlık söz konusu olduğunda mevcuttur. Mesela, önümüzdeki bir bakırın hem bakırın hem de bir kandilin şeklini alabildiğini ve bakır için bir şeklin diğerinden daha iyi olmadığını biliriz. Daha sonra ne zaman bu bakırı ibrik veya kandil şeklinde görsek zorunlu olarak bir muhasısın olduğunu ve irade sahibi birinin bu iki mümkün şeyden birini diğerine tercih ettiğini söyleriz. Oysa açıktır ki muhasıs tercih etmeden önce bakır mevcuttu fakat kendisine nispet edilen bu iki vasıf daha yoktu.

Varlığı ezeli mi yoksa yok iken sonradan mı yaratılmıştır şeklindeki mevcut şeylere gelince, bu tür mevcutta böyle bir anlam hiçbir şekilde tasavvur edilemez ve ayrıca bu varlığın, varlığını yokluğuna tercih eden kimdir? Denilemez çünkü bu soru ancak bu varlığın yok iken var edildiğini kabul ettikten sonra sorulabilecek bir sorudur. Bu ise tartışmalıdır. Bu varlığın varlığı veya yokluğu zihni bir şey olarak kabul edilirse onuncu önermeye gidilir ve varlığın kendisine ve akla değil, hayal ve vehme itibara

¹⁹⁴ Mevcudun halleri: mevcudun şekli, hacmi, zaman, mekân ve arazi gibi vasıflarıdır.

alınır. Çünkü âlemin kadim olduğuna inanan karşı taraf onun yokluğunu tasavvur edişimizi her imkânsız hayalde tasavvur edebilmemiz gibi görmektedir.

Maimonides, asıl amacının bu delili çürütmek değil bu delilin daha önce geçen diğer delillerden farklı gibi algılanmasının yanlış olduğunu bildirmektedir.¹⁹⁵

Yedinci Delil: Ebedi Nefisler Delili

Maimonides 'in âlemin hûdusuna dair ele aldığı yedinci ve son delilidir. Bu delil de Maimonides'e göre, kelamcılardan bazıları felsefecilerin, nefsin ebedi olduğuna dair delillerinden hareketle âlemin hadis olduğunun ispatlanabileceğini iddia ederler. Bu kimseler iddialarını şu şekilde delillendirir: eğer âlem kadim olmuş olsaydı ezelden beri ölüp giden insanların sayılarının da sonsuz olması gerekirdi. Bunun sonucu olarak sınırsız sayıda nefis eş zamanlı olarak aynı anda var olmuş olacaktı. Oysa bu durum batıldır çünkü sayılabilir şeylerin eş zamanlı olarak sonsuz sayıda var olması söz konusu olamaz.

Maimonides'e göre bu ilginç bir delildir. Çünkü bu delil kapalı bir durumu daha kapalı bir durumla açıklamak gibidir ve bu durumu Süryanilere ait bir deyimle ifade etmektedir: “Senin kefil olman için, başka birinin sana kefil olması gerekir.” Şeklinde açıklamaktadır. Maimonides, bu delili kullanan kimse için; sanki nefislerin baki olduklarını kanıtlamış ve baki kalan şeyin de ne olduğunu bilip açığa kavuşturmuş gibi hareket edildiğini ve delili de bu iddialar üzerine inşa ettiği değerlendirmesini yapmıştır. Maimonides' e göre bu delili iddia eden kimse eğer nefislerin bekasıyla beraber âlemin kıdemine inananların görüşlerini ilzam etmek ise bu durum ancak nefislerin bekası konusunda itirazcının tahayyül ettiği şeyi kabul etmesi durumunda geçerli olur.¹⁹⁶

Maimonides, müteahhir felsefecilerden bazılarının bu şüpheyi şöyle gidermeye çalışmışlardır: baki olan nefisler cisim olmadıklarından dolayı mekânları ve konumları (cüzleri arasındaki tertip) yoktur. Bu durumda sonsuz sayıda var olmaları imkânsız olmaktan çıkar. Maimonides nefisleri şu şekilde açıklar: nefisler “mufarık” şeylerdir yani cisim olmadıkları gibi bir cisimde kuvve de değildirler. Tam tersine nefisler, akıllardır ve onlarda biri diğerinin varlığına sebep teşkil etmedikçe hiçbir şekilde çokluk

¹⁹⁵ İbn Meymun, a.g.e., s.229-230.

¹⁹⁶ İbn Meymun, a.g.e., s.230.

tasavvur edilemez. Ancak bazılarının, diğer bazılarının varlık sebebi olma durumu müstesnadır. Bu durumda nefslerden birinin illet, diğerinin ma'lul olması sebebiyle aralarında bir farklılaşma ortaya çıkar. Yani mesela Zeyd'in ölümünden sonra varlığını devam ettiren nefis, Amr'in ölümünden sonra varlığını devam ettiren nefsinin ne illetidir ne de ma'lulüdür. Bundan dolayı Ebu Bekir b. es-Saiğ¹⁹⁷ ve bu kapalılığı çözmek için diğer bazı âlimlerin de açıkladığı üzere bu nefsler sayı olarak hepsi birdir. Maimonides'e göre sonuç olarak zihinlerin tasavvur etmekte bile zorlandığı böylesine kapalı bir meselelerin başka şeyleri ispat etmek için delillendirilmesi işe yaramaz.¹⁹⁸

Maimonides, yedi delili tek tek açıkladıktan sonra tüm delilleri birden değerlendirir. Ona göre kelâmi delillerle âlemin hûdusunu ispat etmek için veya âlemin kıdemi konusunu iptal etmeyi isteyen herkesin zorunlu olarak bu iki mukaddimededen birini veya her ikisini de kullanması zorunludur:

1-Bir muhasısın varlığını ispat edebilmek için zihni imkânı (akli tecviz) ifade eden onuncu mukaddime.

2- Hadislerin sonsuz teselsülünün imkânsızlığını bildiren on birinci mukaddime.

Maimonides'in zikrettiği bu iki mukaddimededen ilkinin şu şekilde açıklamaktadır: Birinci mukaddimeye dayanarak bir delil elde etmeye çalışan kişi, önce fertleri oluş ve bozuluşa tabi olan türlerden birini esas alıyor ve zihniyle buradan geçmişe doğru gidiyor ve bu inanca göre zorunlu olarak geçmişteki belirli bir zamandan önceki bir zamana kadar var olmuş belirli bir türe ait tüm fertler sonsuzdur.

Örneğin; bin yıl önce var olmuş tüm fertlerde sonsuzdur. Onların tahayyüllerine göre bin yıl önce dünyaya gelmiş olanlar göz önüne alındığında yukarıda bahsi geçen bu son fertler ilk fertlerden sayı açısından fazla olacaklardır ki böyle bir durum da bir sonsuzluğun diğer bir sonsuzluktan fazla olması gerekecektir. Bu görüşü benimseyenler aynı delili feleklerin devirlerine de uyguluyorlar. Zorunlu olarak bunun sonucunda onlara göre bazı sonsuz devirler, sayı olarak diğer bazı sonsuz devirlerden daha fazladır. Bu durumu onlar feleklerin devirlerini birbiri ile mukayese ederek açıklıyorlar. Zira bir

¹⁹⁷ İbn Bâcce olarak bilinen Endülüslü filozoftur. (ö.1139)

¹⁹⁸ Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.224.

feleğin devri diğerine oranla daha yavaş olmasına rağmen her birinin devri sonsuzdur.

Bu görüşü benimseyenler söz konusu delili hadis olan tüm arazlara da uyguluyorlar Şöyle ki: bu görüşü benimseyenler arazların yok olan fertlerini sayıyor onları mevcut gibi tahayyül ediyor ve sanki bir başlangıcı varmış gibi kabul ediyor daha sonra da varsaydıkları sayıyı arazlara ekliyorlar ve ondan çıkarıyorlar. Bütün bunların tümü mevcudiyeti olmayan hayali şeylerdir. Maimonides açıklamasının devamında bu konuyu detaylı olarak ele alan Ebu Nasr el- Farabi'nin *el Mevcûdâtu'l- müteğayyire*¹⁹⁹ adlı eserini detaylıca inceleyerek bu önermenin zayıflığının açıkça görülebileceğini ifade etmiştir.

Hadislerin teselsülüne dair ikinci mukaddime de ise hûdus delillerinde kullanılmaktadır. Bu delillerde kıyaslanmanın tamamlanabilmesi için felsefecilerin, feleklerin ezeli hareketi üzerine kurguladıkları sistemin var olma ihtimalinin iptal edilmesi gerekir. Burada hadis olan sonsuz hareketler silsilesi burhan-ı tatbik ve burhan-ı tedâyüf gibi deliller kullanılarak teselsül türünün tümünden imkânsızlığı üzerinden iptal edilir. Fakat ciddi bir tartışma konusu olan bazı delillerde bu mukaddime kullanılmaz.²⁰⁰

Sonuç olarak Maimonides âlemin hadis olduğunu iddia eden kelamcılarının ortaya attığı delilleri hakkında bir kesinlik ifade etmediklerini düşünmektedir. Fakat onun bütün deliller karşısındaki tutumu bir değildir. İlk üç delil hakkında açık bir değerlendirmede bulunmazken kelamcılarının en önemli delillerinden olan dördüncü delili ciddi bir değerlendirmeden geçirmiş, beşinci ve altıncı delilleri çok fazla itibara almamıştır ve en son olan yedinci delili ise zayıf bulmuştur.

2.2. Tanrı-Âlem İlişkisi: Âlemin Ezeliliği Sorunu

Maimonides'in âlemin kıdemi ve hûdusu meselesinde net bir ifadesinin olmadığını görmekteyiz. Kelamcılar, âlemin hadis olduğu görüşünü benimsemektedirler. Onlar, Tanrı'nın varlığını âlemin hûdusu üzerinden ispat etmeye çalışırlar. Maimonides bu durumu son derece problemlilik görmektedir. Tanrı ve onun varlığı âlemin kıdemi üzerinden açıklanması gerekir. Çünkü Maimonides'e göre âlemin kıdeminin açıklanması demek Tanrı'nın varlığının açıklanması demektir. Bu ifadesinin

¹⁹⁹ Farabi'nin bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Austryn **Wolfson**, *Kelam Felsefeleri*.(Çev. Kasım Turhan), İstanbul Kitabevi Yay.,2001 s.330-331.

²⁰⁰ **Ciru**,a.g.e., s.245

yanı sıra *Aklı Şaşkınlar İçin Kılavuz (Moreh Nevukhim)* kitabının ikinci cildinde Maimonides, kendi şeriatleri açısından âlemin hadis olduğunu ileri sürmektedir.

Maimonides açısından hiçbir şüphe olmayan ve kesin olarak doğru olan yöntem felsefecilerin âlemin ezeli oluşuna dayanan yöntemine göre ispat edilmesidir. Maimonides âlemin kadim olmasına aslında inanmamaktadır ve felsefecilerin bu görüşlerini kabul etmediğini dile getirmektedir ancak âlemin kadim veya hûdus olduğu yönünde kesin bir hüküm vermeden Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisim olmadığı konusu âlemin kıdemi üzerinden burhanî ve yakın bir şekilde kanıtlanabilir.²⁰¹

Maimonides açısından âlem ya hadistir ya da kadimdir. Eğer hadis ise, onun muhdisi olduğu konusunda bir şüphe yoktur. Çünkü hâdis bir şey kendi kendisini var edemez ve aksine onu yaratan, meydana getiren bir muhdise ihtiyacı vardır. Bu durumu akledebiliriz. Âlemin muhdisi de Tanrı'dır. Eğer âlem kadim ise, âlemin bütününden farklı olan, cisim veya cisimde kuvve olmayan bir varlık vardır. O varlık tek, ezeli ve ebedidir. O'nun var olması için bir illet- sebep yoktur ve değişmesi de mümkün değildir. İşte bu varlık Tanrı'dır. Böylece Tanrı'nın var olduğu, bir olduğu ve cisim olmadığı delilleriyle ortaya konulmuş oldu. Maimonides'e göre Tanrı'nın varlığı noktasında âlem ister kadim ister hadis olsun tam bir burhan elde edilir. Fakat Maimonides açısından bu burhan felsefecilerin delilleriyle kanıtlanabilir kelamcılarının delilleri varlığın tabiatına aykırı olduğu için eleştirir ve doğru bulmaz.

Maimonides, âlemin kıdemi ve hûdusu meselesini kendi inançları doğrultusunda Tanrı'nın varlığı konusunu ispat etmek doğrultusunda âlemin kıdemine dair felsefecilerin yirmi beş önermesinden yararlanmıştı. Kendi inançları doğrultusunda ise âlemin hadis olduğu düşüncesini benimsemiştir.

Âlemin var olması ezeli veya sonradan yaratılmış olma durumu her ne kadar tartışılan bir durum olsa da Tanrı'nın varlığı, birliği âlem üzerinden gerçekleşen belirli düşünceler vasıtasıyladır. Fizik- metafizik konuları her ne kadar birbirlerinden ayrı olarak algılansa da aslında bu iki âlem birbirlerini tamamlayan ve birbirleriyle alakalı ilimlerdir. Metafizik konularından önce içinde yaşadığımız fizik dünyasını iyi algılamamız metafizik dünyasının kapılarını kendiliğinden açacaktır. Keza bu konularla ilgili olarak Aristoteles ve Maimonides'te, metafiziğe dair konulardan önce doğa

²⁰¹ İbn Meymun, a.g.e., s.195.

bilimlerini yani fizik dünyasını öğrenmemiz gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre fizik dünyasını öğrendikten sonra metafizik bilimini öğrenmek mümkündür. Maimonides açısından (*Tevrat*) fizik alanının bilinmesi önceliği doğrultusunda doğa bilimlerinin ele alındığı *Tekvin (Breşit)* babıyla başlatılmıştır.

Maimonides, Tanrının bilgisine ulaşılacak yolun fizikten geçtiği onun yarattıkları üzerinden istidlal yapmaktan başka bir yol olmadığını ileri sürmektedir. O'na göre, beşeri kemale ulaşmak isteyen herkesin mantık, matematik, doğa bilimleri ve metafizik ilimlerini elde etmesi gerekir.

Maimonides, Tanrı - evren ilişkisinde önce mevcudatın tabiatını açıkladıktan sonra insan bedeniyle bir analogi kurarak evrenin düzenini, felekler, akıl ve nefisler, heyula suret, hareket ve çeşitleri, ay altı âlemindeki oluş ve bozulmuş gibi konulara dair açıklamalarda bulunmuştur.

Maimonides, Tanrı – evren ilişkisinden hareketle evreni, bütünüyle her şeyi içinde barındıran tek bir şahsa benzetmektedir. Nasıl ki Zeyd ismindeki bir insan et, kemik gibi farklı organlardan tek bir bütünü oluşturuyorsa; tıpkı evren de içerisinde farklı farklı cevherleri olan bir bütünü ifade eder. Benzer şekilde insan et, kemik, ruh gibi farklı karışımlardan oluşuyorsa evren de aynı şekilde feleklerden, dört unsurdan ve bunlara tereküp eden şeylerden oluşmaktadır.

Maimonides'e göre kürede kesinlikle boşluk yoktur. Bütünüyle doludur. Felek-i²⁰² aksâ'nın merkezinde yer küre yer almaktadır.²⁰³ Su, toprağı; hava, suyu; ateşte havayı kuşatmıştır. Beşinci bir cisimde (ether) ateşi kuşatmıştır. Bu beşinci cisim birçok küreden oluşmuş olup biri diğerinin içerisinde yer almakta ve böylece aralarında bozukluk ve boşluk bulunmamaktadır. Bununla beraber bunların devri temelleri birbirine yapışık olup her bir küre eşit devirsel hareketlerle hareket etmektedir, bunlarda

²⁰² Felek: çeşitli lügatlerde gökyüzü, sema; dünya, âlem, gök şeklinde tanımlanmaktadır. Felek-i aksa ise astronomi ile ilgili bir terim olup yuvarlak hareketlerle akan bir dünya küresi ve bu kürenin mıntıkası, Ay ve Güneşle beraber her birinin hareket ettiği yörüngesi anlamına gelir. Bkz: Bekir Çınar, Şeyh Galib'in *Hüsn ü Aşk Mesnevisinde Felekler*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Erzurum 2009, sayı 39.

²⁰³ Felekler âlemi dokuz katlıdır. Dünyayı bu dokuz felek kuşatır. Bunlar iç içe geçmiş şekilde soğan zarı gibi dünyayı çevrelemiştir. En üstte olanı Felekü'l - Eflâk (dokuzuncu felek) sonra sırasıyla Felekü'l Burûc, yani sekizinci gök katıdır. Diğer yedi feleğe ise her birinde bir gezegen bulunduğundan Seb'a – i seyyâre denilmiştir. Bunlar da yukarıdan aşağıya doğru: Zühal, Müşteri (Jüpiter), Merih (Mars), Şems (Güneş), Zühre (Venüs), Utarid (Merkür) ve birinci felek olan Kamer yani Ay yer almaktadır. Nesrin Sofuoğlu, *İshak Hocası Ahmet Güzelhisari'nin Vahdet Name-i Âlem- Engiz Mesnevisinde Yarattılış ve Felekler*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 2014, sayı 39,s.108.

hızlanma ve yavaşlama söz konusu olmaz. Başka bir deyişle burada yer alan kürelerin daha hızlı veya daha yavaş hareket etmeleri söz konusu olamaz, aksine her biri zorunlu olarak kendi tabiatındaki hıza ve yöne göre hareket etmektedir. Ancak bu kürelerden bazıları diğerlerinden daha hızlıdır. En hızlı olan küre, hepsini kuşatan küre olup bu küre günlük olarak hareket eder ve tıpkı bir bütünün içerisindeki parça gibi, diğer tüm küreler onun hareket etmesiyle hareket etmektedir. Zira tüm küreler onun bir parçasıdır.

204

Maimonides'e göre bu feleklerin merkezleri farklılık arz etmektedir. Bazı feleklerin merkezi âlemin merkezi ile aynıken bazılarının merkezi, âlemin merkezinden farklıdır. Diğer yandan bazıları sürekli olarak batıdan doğuya doğru hareket ederken, bazıları sürekli olarak doğudan batıya doğru hareket etmektedir. Bu kürelerde yer alan tüm yıldızlar, Felek' in bir cüzüdür. Bu yıldızlar yerinde sabit olup kendilerine özgü hareketi yoktur ve sadece parçası olduğu şeyin hareket etmesiyle hareket ediyor görünürler.

Bütünüyle devri bir hareket içinde olan beşinci cismin maddesi kendisinde içerilen dört unsurdan (hava, su, toprak, ateş) oluşan cisimlerin maddesine benzememektedir. Bize en yakın olan kürenin içerisinde, beşinci cismin maddesinden farklı ve temel dört sureti kabul eden bir madde bulunmakta olup bu dört suretle beraber dört cisim yani hava, su, ateş, toprak cismi oluşmaktadır. Bu dört elementten her biri kendilerine özgü olan bir tabiat ile bir yer işgal ederler. Başka bir yerde bulunmazlar ve kendi tabiatlarına bağlıdır. Onlar hayat sahibi olmayan ölü cisimlerdir; idrak sahibi olmayıp kendi başlarına hareket edemezler ve tabiî ortamlarında hareketsizdirler. Şayet bunlardan biri zorlama ile tabiî yerlerinden çıkarılacak olsa, bu zorlayıcı şey ortadan kalktığında onlar tekrar tabiî yerlerine dönecektir. Çünkü bu elementlerin özünde tabiî konumlarına doğrusal bir şekilde geri dönme özelliği bulunmaktadır. Dolayısıyla bunların özünde atıldıkları yerde hareketsiz kalma özelliği olmadığı gibi tabiî yerlerinin dışındaki bir yere hareket etme özelliği de yoktur. Tabiî yerine dönen dört elementin doğrusal hareketi, ya hava ve ateşin merkezden dışa doğru hareketi ya da su ve toprağın merkeze doğru hareketi şeklinde olmak üzere iki türdür. Her bir element tabiî yerine ulaştığında orada hareketsiz kalır.

²⁰⁴ Farabi, *Medinetü'l Fâzıla*, s. 74-75.

Devrî hareket içinde olan cisimler ise nefis sahibi canlı varlıklardır ve sahip oldukları bu nefis sayesinde hareket ederler. Bunların özünde asla hareketsiz kalma söz konusu değildir. Bunlar değişmeye maruz kalmazlar sadece devrî hareketleri sebebiyle konumlarında bir değişiklik olmaktadır. Bu cisimlerin kendisi ile tasavvur edecekleri bir akla sahip olup olmadıkları hususu ise açık olmayıp derin bir araştırma gerektirmektedir.

Beşinci cisim, “bütün olarak” devri hareket ettiğinde, onun her bir hareketi zorlama yoluyla dört unsuru hareket ettirir ve bunların konumlarını değiştirir. Maimonides bu konuya şöyle bir açıklama getirir: “ hava ve ateş yerinden hareket ederek suya dâhil olur, sonra bu üç unsur, toprağa girer ve en derinine nüfuz eder ve böylece dört unsur birbiriyle karışmış olur. Sonra tekrar tüm unsurlarda kendi doğal yerlerine rücu etmek üzere bir hareket ortaya çıkar. Su, hava ve ateş birlikte kendi doğal yerlerine dönünce onlarla birlikte topraktan bir takım cüzler çıkmış olur.

Bu olaylarda tüm elemenler birbirini etkiler ve birbirinden etkilenir. Dolayısıyla karışımlarda bir takım değişimler ortaya çıkar. Öyle ki bu olaydan sonra ilk olarak farklı farklı türlerde buhar oluşur. Sonrada karışımın yapısının bir sonucu olarak pek çok farklı maden, bitki ve hayvan türü ortaya çıkar. Oluş ve bozuluşa tabi olan her şey bu dört unsurdan oluşur ve bozulunca da bu dört unsura döner. Bu dört unsurda birbirinden oluşmuştur ve onlar bozulunca yine birbirlerine dönecektir çünkü hepsinin maddesi tektir. Maddenin varlığı sûret olmaksızın mümkün olmadığı gibi madde olmaksızın da oluş-bozuluşa bağlı olan şeylerin tabiî sûreti olamaz. Dolayısıyla oluş-bozuluşta ve dört unsurdan oluşan şeylerin oluşumunda ve tekrar bunlara doğru bozuluşta tıpkı feleğin devrine benzer bir devir vardır. Öyle ki sûret sahibi maddenin hareketi, sûretlerin o maddeye art arda ilişmesi noktasında tıpkı feleğin hareketinin bir noktaya gelmesi gibi olup feleğin her bir parçası devir esnasında tekrar tekrar aynı noktaya gelir.²⁰⁵

Maimonides, insan bedeninden hareket ederek, insanın yaşamının devamı için tabi uzuvlardan oluştuğu düşüncesini analogi yaparak bu durumu evren üzerinde de ifade eder. Şöyle ki, İnsanın yönetici azası onu sürekli hareket ettiren kalptir. Kalp, insan bedenindeki tüm hareketin kaynağıdır. Bedenin diğer azaları ise kalbe tabidir. Kalp kendi hareketiyle, diğer organlara görevlerini yerine getirebilmeleri için onların

²⁰⁵ Farabi, s.76-87.

ihtiyaç duydukları kuvveyi (enerjiyi) gönderir. Âlemin yönetici uzvu, kuşatıcı beşinci cisimken, bir yöneticiye ihtiyaç duyan tabi azaları ise dört unsur ve ondan tereküp eden şeylerdir. Benzer şekilde felek de hareketiyle, âlemin diğer azalarını yönetmekte olup her oluşuma, sahip oldukları kuvveyi göndermektedir. Âlemdeki her hareketin kaynağı, feleğin hareketidir. Âlemde nefis sahibi olan her şeyin ilk kaynağı feleğin nefsidir.

Maimonides, felekten âleme gelen kuvvelerin dört tane olduğunu ileri sürer:

1. Unsurları karıştıran ve onları birleştiren kuvvedir. Madenlerin ortaya çıkışında bu kuvvenin yeterli olduğu açıktır.
2. Tüm bitkilere “nebâtî nefis” veren kuvvedir.
3. Tüm canlılara “hayvânî nefis” veren kuvvedir.
4. Tüm İnsanlara “düşünme gücü” veren kuvvedir.

Bu kuvvelerin hepsi Feleğin dünyanın etrafındaki hareketine ve nuruna tabi olarak ortaya çıkan karanlık ve aydınlığın aracılığıyla gerçekleşir. Tüm İnsanlara “düşünme gücü” veren kuvvesi felsefecilere göre doğrudan Faal Akılla ilgilidir.

Maimonides, feleklerin hareketinin durmasıyla âlemin bütünüyle öleceğini ve onda var olan her şeyin ortadan kalkacağını insanın durumuna benzetir. Nasıl ki kalbin bir anda durmasıyla insanın tüm hareketinin ve kuvvelerin yok olması gibi feleklerinde hareketinin durmasıyla âlemin yok olacağını ifade eder.

Maimonides, yine aynı şekilde insanın bedeninde hareket etmeyen hissiz uzuvların (kemik, kırıldak) olmasına rağmen kalbin hareket etmesiyle bedeninin tamamı canlı olarak kabul edildiği gibi benzer şekilde içerisinde hareketsiz ve cansız pek çok şey olmasına rağmen varlıklar da tek bir şahıs gibidir. Bu açıdan bütün bir kürenin nefis sahibi, hareket eden, canlı tek bir şahıs gibi tasavvur edilmesi gerekir. Böyle bir tasavvur Tanrı'nın tek olduğunu burhânî bir delil ile ispat etmek için oldukça önemlidir. Aynı şekilde böyle bir tasavvur, Tek olanın tek bir şey yaratacağını ortaya çıkarmaktadır.

Maimonides, mevcudatın bir bütün olduğunu ileri sürmektedir. O'na göre, İnsan nasıl ki ciğer, kalp gibi organlarının bedenden ayrı olarak tek başlarına var olmaları mümkün değilse mevcudatın da bazı parçaları olmaksızın diğerlerinin tek başına var olması mümkün değildir. Öyle ki toprak olmadan ateş, sema olmadan yeryüzü veya yeryüzü olmadan semanın var olamayacağını ileri sürer.

Maimonides, tüm âlemde parçalarını birbirine bağlayan, türlerini mümkün olduğunca koruyan ve türlerinin fertlerini korunması mümkün olan süre boyunca koruyan bir kuvve olduğunu ileri sürer. Bu durumu tıpkı insan bedeninde azaların birbiriyle bağlantısını kuran, tüm azaları yöneten bir kuvve olduğu durumuna âlemi de dâhil eder.

Maimonides, tüm âlemde varlığı bir amaca yönelik olan ve olmayan türlerin var olmasını aynı şekilde insanın bazı organlarının belirli bir amaca hizmet ettiği öne sürülürken bazı organlarının belirli amaçları bulunmadığı doğrultusunda âlem ve insan üzerinden analogi örneklerini açıklamaya çalışır.

Maimonides, tüm âlemin fert olarak baki ve sabit olan cisimlerden ve tür olarak baki olan cisimlerden oluştuğunu insanın da aynı şekilde asli azalar gibi sabit yapıları cisimlerden ve tür olarak baki olan cisimlerden meydana geldiğini ileri sürer. İnsanın hayatını devam ettirip sonunda onun bozulup yok olmasını sağlayan kuvve de âlem içinde söz konusudur.

Benzer şekilde Maimonides, mevcudatta varlığın bütününe yöneten ve onun ilk ana parçasını hareket ettiren şeyin şanı Yüce olan Tanrı olduğunu ifade eder. Yani Maimonides, Tanrı sayesinde evrenin hareket ettiğini çünkü bu evrene Tanrı'nın hareket verdiğini ve verilen bu kuvve sayesinde evrenin varlığını devam ettirdiğini aksine yok olup gideceğini ifade etmiştir.

Tevrat'ta Tanrı, âlemin hayatı olarak isimlendirilmiştir. Nitekim *Tevrat'ta*, “*Âleme hayat verenin adıyla ant iç*” denilmiştir.²⁰⁶

Maimonides yapmış olduğu açıklamalar doğrultusunda Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi, müstefad akıl ile insan arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Ona göre, müstefad akıl, cisimde yer alan bir kuvve olmayıp insan bedeninden gerçek manada ayrı görür fakat insanın üzerine feyz eden bir şey olarak tanımlar. Bu örnek ve açıklamaları doğrultusunda mevcudattan hareket ederek Tanrı âlem ilişkisini ortaya koymuştur.

Maimonides'e göre âlem ve Tanrı arasında ilişki vardır.²⁰⁷ Bu ilişkiyi âlemdeki varlık sıralamasından hareketle açıklamaktadır. Tanrı'dan yönetim belirli bir düzen

²⁰⁶ Daniel, 12:7.

²⁰⁷ Bk. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demir, *İşaretler ve Tembihler*, Litera Yayıncılık, 2005, İstanbul.

dâhilinde “mufarık” akıllara taşmakta ve sudûr etmektedir. Ancak akıllar bu taşmadan derecelerine ve seviyelerine göre istifade ederler. Akılların elde etmiş olduğu nurlar, iyi şeyler ve ışıklar daha sonra akıllardan feleklerin cisimlerine, onlardan da oluş ve bozuluşa konu olan cisimlere taşmaktadır. Böylece oluş ve bozuluşa konu olan âlemin Tanrı’dan mufarık akıllara, onlardan da feleklere ve nihayet oluş ve bozuluşa tabi olan âleme sûdur eden bir kuvvetle idare edildiğini ortaya koymuştur. Maimonides, bu görüşü filozoflarında kabul etmiş olduğunu belirtir.²⁰⁸

2.2.1.Cismin Oluşum Evreleri

Maimonides, *Moreh Nevukhim (Akli Karışıklar İçin Kılavuz)* kitabının son dört faslını kelamcılara ayırmıştır ve kitabın 73. faslında onların, fizik dünyasını yansıtan on iki önermelerine yer vermiş bu önermeleri teker teker değerlendirmiştir. Kelamcılara ait olan bu on iki önerme şu şekildedir:

Birinci Önerme: Cisimler cevher-i fertlerden oluşmaktadır.

İkinci Önerme: Halâ (Boşluk) sabittir.

Üçüncü Önerme: Zaman, sınırlı sayıda anın bir araya gelmesiyle oluşur.

Dördüncü Önerme: Cisimlerin,²⁰⁹ arazlardan hâli kalması mümkün değildir.

Beşinci Önerme: Bazı arazlar, cismin kendisinden oluştuğu her bir cevher-i ferd ile kaim olurlar ve cevher-i fert bu arazlardan ayrılamaz.

Altıncı Önerme: Araz, varlığını iki zamanda sürdüremez.

Yedinci Önerme: Niteliklerin hükümleri, onların yok olmaları hükmüdür. Niteliklerin hepsi bir fâile ihtiyaç duyan mevcut arazlardır.

Sekizinci Önerme: Mevcudatın tamamı, cevher ve arazdan müteşekkildir. Tabii sûret de arazdır.

Dokuzuncu Önerme: Arazlar birbirine yüklem olmazlar.

²⁰⁸ Karaman, a.g.e., s.174.

²⁰⁹ Maimonides, dördüncü mukaddimeyi şerh ederken cevher lafzı yerine cisim lafzını vermiştir. Fakat Arazın mukabili olan cevheri kastetmiştir. Bir sonraki açıklamalarda karışıklık olmaması adına cevher lafzı yerine cisim lafzı uygun görülmüştür.

Onuncu Önerme: Mümkünün buradaki varlığı ile onun tasavvuru arasındaki örtüşme dikkate alınmaz.

On birinci Önerme: Sonsuzluğun imkânsız olması noktasında, onun bilfiil, bilkuvve veya bil-araz olması arasında fark yoktur. Yani şuan da mevcut olan bir şeyin sonsuz olduğunu kabul etmek ile bazı şeylerin yok olup ardından başka bir şeyin devam ettiğini söylemek suretiyle sonsuzluğu kabul etmek arasında bir fark yoktur. Kelamcılara göre bunların hepsi de imkânsızdır.

On ikinci Önerme: Duyular hata edebilir ve pek çok şeyi idrak edemeyebilir. Bu sebeple duyuların verdiği hükme itimat edilmez ve bunlara dayanılarak burhânî ilkeler elde edilemez.²¹⁰

Maimonides 'in On iki Önermeyi Değerlendirmesi şu şekildedir:

1. “Cisimler cevher-i fertlerden oluşmaktadır.” Önermesini Maimonides şu şekilde değerlendirir: Maimonides'e göre Kelamcılar, âlemin içerisindeki tüm cisimlerle birlikte, bölünemeyecek kadar küçük cüzlerden (atomlardan) meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Bu atomlar tek başına bir nicelik²¹¹ sahibi değildir. Bir araya geldikleri zaman atomlar nicelik sahibi ve dolayısıyla cisim olurlar. Bazı kelamcılara göre, iki atom bir araya geldiğinde her iki atom da ayrı ayrı cisim olur ve böylece iki ayrı cisim ortaya çıkar. Bu durumda her bir atom birbirine benzer ve aralarında farklılık olmaz. Kelamcıların görüşüne göre, bir cismin var olması ancak birbirine benzer atomların birleşmesiyle mümkün olur. Hatta atomların bir araya gelmesi oluş, birbirinden ayrılması ise bozuluştur. Maimonides, aslında kelamcılara göre oluşun, bir araya gelme, ayrılma, hareket ve sükûn olarak ifade ettiklerini dile getirir. Maimonides'e göre kelamcılar, Epikür ve atomu kabul eden diğer birtakım felsefecilerden farklı olarak, atomların var olma bakımından sürekli olmadığını düşünürler. Kelamcılara göre Tanrı, sürekli olarak bu atomları yaratır. Bu yüzden bu atomların yok olması da mümkündür şeklinde değerlendirmiştir.

²¹⁰ *İbn Meymun' un Kelamcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi*, Çev. Bilal Taşkın, Kelam Araştırmaları Dergisi, Cilt 15, 2017.

²¹¹ Nicelik, “kemiyet” ile aynı anlama geldiğinden konuların anlaşılması bakımından bu kavram kullanılmıştır.

2. “Halâ – Boşluk vardır.” Önermesini Maimonides şu şekilde değerlendirir: Maimonides’e göre kelamcılar, boşluğun olduğunu iddia ederler. Bu boşluk boyut veya boyutlara sahiptir. İçerisinde hiçbir cisim ve atom yoktur. Maimonides’e göre kelamcıların bu önermesi birinci önermelerinin zorunlu sonucudur. Maimonides’e göre âlem tamamen atomlarla dolu olsaydı hareket eden şey hareket edemezdi, zira ona göre cisimlerin birbirine dâhil olması ve atomların bir araya gelmesi ve birbirinden ayrılması ancak hareket sayesinde mümkün olacaktır. Maimonides bu sebeple kelamcıların boşluğu ispat etmek zorunda kaldıklarını ifade etmiştir. Maimonides’e göre, içerisinde hiçbir cisim bulunmayan boşluğun ispat edilmesiyle, atomların bir araya gelmesi, birbirinden ayrılması ve boşlukta hareketin varlığı mümkün olmaktadır.

3. “Zaman, sınırlı sayıda anın bir araya gelmesiyle oluşur” önermesini Maimonides şöyle değerlendirir: Maimonides’e göre Kelamcılar, zamanın en küçük zaman birimi olan anlardan meydana geldiğini ifade ederler. Bu önermenin de Maimonides, birinci önermenin zorunlu bir sonucudur. Maimonides, kelamcıların Aristo’nun zaman, mekân (mesafe) ve mekânsal hareketin var olduğunu kabul ettiklerini açıklar. Aristo *Fizik* kitabında, an, bitişik olsaydı ve sonsuza dek bölünmeyi kabul etseydi bu durumda Kelamcıların bölünmez kabul ettikleri atom da zorunlu olarak bölünecekti. Yine mekânda bitişik olsaydı, bölünmez olarak kabul edilen en küçük zaman birimi (an) de zorunlu olarak bölünecekti. Aksine kelamcılar, mekânın bitişik olmadığını, aksine bölünemeyecek kadar küçük atomlardan oluştuğunu söylemişlerdir. Kelamcılara göre, zaman bölünemeyecek kadar küçük zaman birimlerinden oluşmaktadır. Maimonides boşluğun varlığını kabul etmelerinden dolayı kelamcıları çok sert biçimde değerlendirir. Kelamcıların bu ve bunun gibi önermelerin tespiti için ömürlerini boşa harcadıklarını ve bu önermelerin kesinlik ifade etmediğini açıklar.

4. “Cisimlerin, arazlardan hâli kalması mümkün değildir.” Maimonides’e göre kelamcılar, arazların var olduğunu ve cisimlerin manalarına ait olduklarını ifade ederler. Onlara göre hiçbir cisim arazsız olamaz. Kelamcıların görüşüne göre, hayat arazı bulunmayan her cisim zorunlu olarak ölüm arazına sahip olur. Çünkü iki zıttan birinin varlığı, diğerinin yokluğunu gerektirir. Ayrıca kelamcılara göre, Her cevherde renk, tat, hareket- sükûn ve birleşme- ayrılma arazları

bulunmaktadır. Maimonides'e göre eğer cevherde hayat arazı olursa, bu durumda o cevherde, ilim-cehalet, irade- iradesizlik, kudret-acziyet veya idrak-idraksizlik gibi diğer araz türleri de olması gerekir. Yani Maimonides'e göre, hayat sahibi bir varlıkta bulunan her şeyin veya zıtlarından birisinin cevherde bulunması gerekir.

5. "Bazı arazlar, cismin kendisinden oluştuğu her bir cevher-i ferd ile kaim olurlar ve cevher-i fert bu arazlardan ayrılamaz." Maimonides, kelamcılara göre, atom arazlarla kaimdir ve onlardan ayrılamazlar önermelerini şu şekilde değerlendirir: Maimonides'e göre bu önerme, Tanrı'nın yarattığı tüm atomlardan, her bir atom kendisinden ayrılmayacak renk, koku, hareket veya sükûn gibi arazlara sahiptir. Ancak kelamcılara göre nicelik, bu noktada farklıdır ve her atom nicelik sahibi olmayabilir. Çünkü Maimonides kelamcılarının niceliğin araz olarak isimlendirilmediğini ve atomda arazlık niteliği bulunmadığını düşüncesini benimsediklerini ifade eder. Onlara göre, tüm arazlar, cisimlerde bulunur.

Bir cisimde yer alan bir arazın sadece o cismin bütününe has olduğu söylenemez aksine o araz bu cismi oluşturan cevherlerin her birinde bulunur. Kelamcılarının bu önermesine ise Maimonides, kar örneğini verir. Şöyle ki kar tanesindeki beyazlık, sadece o kar tanesinin kendisinde olan araz olmaz diğer tüm kar tanelerinde de bulunur. His, akıl, ilim de kelamcılara göre tıpkı siyah ve beyazlık gibi birer arazdır. Nefsi ise Kelamcılar, insanı meydana getiren cevherlerden sadece bir tanesinde bulunan bir araz olarak ifade etmişlerdir. Maimonides, Onlara göre nefsin manasını da bir çeşit araz olarak gördüklerini ifade etmiştir.

Kelamcılar akli ise, tüm akleden cevherler içerisinde sadece bir cevherde bulunan bir araz olduğunu ifade etmişlerdir. Maimonides, bu önermeyi renk ve benzeri tüm arazların, cismin atomlarında bulunmayıp, onun bütününde kaim olduğu düşüncesiyle delillendirir. Aynı şekilde Maimonides, canlı bir varlığın bir organı kesildiğinde, o organda hayat arazının yok olacağını ifade eder ve böylece de canlılık arazının her bir cüzde değil, canlılığın bütününde var olduğunu gösterdiğini açıklar.

6. "Araz, varlığını iki zamanda sürdüremez" Maimonides, bu önermeye "Araz Teorisi" olarak ifade eder. Kelamcılara göre, araz iki zamanda da varlığını

devam ettiremez. Maimonides bu önermeyi şu şekilde açıklar: Kelamcılara göre, aziz ve celil olan Tanrı, cevheri yaratır ve o cevherle eş zamanlı olarak dilediği bir takım arazları da yaratır. Arazsız cevher imkânsız olduğu için Tanrı, arazsız bir cevher yaratmaya kadir olmakla vasıflanamaz. Arazın hakikat ve manası, onun iki zamanda baki ve sabit kalamamasıdır. Buradaki zaman ile Kelamcıların kastettiği şey bölünemeyecek kadar küçük zaman birimidir. Araz yaratılınca diğer araz kaybolur ve baki olmaz. Daha sonra Tanrı o araz türünden başka bir araz yaratır. O araz da yok olur ve yine Tanrı o araz türünden başka bir araz yaratır. Bu olay, Tanrı'nın o araz türünün varlığını istediği sürece devam edip gider. Eğer Tanrı, o cevherde başka bir tür araz yaratmayı isterse, artık o türden arazı yaratır. Ancak eğer Tanrı, o cevherde başka bir araz yaratmak istemezse, o arazın cevheri yok olup gider. Kelamcılarının birçoğu bu görüştedir.

Mutezilî kelamcılarının ise Maimonides şu görüşte olduklarını ifade eder: Bazı arazlar belli bir müddet baki kalabilirken, bazıları ise varlığını iki zamanda devam ettiremez. Ancak Maimonides, bu görüşte olanların hangi çeşit arazın baki olduğu hangisinin baki olmadığı noktasında belli bir kuralları olmadığını ifade etmiştir. Maimonides, Mutezile'nin bazı arazların iki zamanda devam etmediği görüşünü “ Belirli bir tabiat vardır ve belli bir cismin tabiatı, bu ve şu arazların o cisme ilişmesini gerektirir.” Şeklindeki anlayışı reddetmek için kabul ettiğini açıklamıştır. Onları Tanrı, arazları tabiat veya başka bir şeyin aracılığı olmaksızın an be an yaratmaktadır. Bu görüş kabul edilince arazın iki zamanda baki kalmadığı da zorunlu olarak kabul edilmiş olmaktadır.

Mutezileden bazılarına göre Tanrı, âlemi yok etmeyi istediğinde bir mahalde olmayan fena arazı âlemin varlığına mukavemet eder. Maimonides, Kelamcılardan bazılarının sebeplilik teorisi ile açıklamaya çalıştıkları durumların hoş karşılanmadığını ifade eder. Çünkü Maimonides'e göre “Bu, bunun sebebidir.” Denilemez. Hiçbir cisimde fiilde bulunma kudreti yoktur Nihai fail, Tanrı'dır. İnsan fiillerinde kelamcılarının çoğu ve Eş'ârilere göre, insan bir şey yapmayı irade edip de o fiili kendisinin yaptığını zannettiğinde; onun için bir irade, irade ettiği fiili yapmak için bir kudret ve onun için fiil yaratılır. Çünkü insan, kendisinde önceden yaratılmış bir kudret ile bir fiili yapamaz, dolayısıyla onun fiilinde böyle bir kudretin tesirinin söz konusu olamayacağını düşünürler.

Maimonides, Mutezile'nin ise bu konuda farklı düşündüğünü, ona göre, insan kendisinde yaratılmış olan bir kudret ile fiilde bulunduğunu açıklar. Eş'ârîlerin diğer bazıları ise bu görüşü doğru bulmaz. Kelamcılarının tamamı, yaratılmış iradeler ile yaratılmış kudretlerin baki olmayan arazlar olduğunu düşünür. Bazı kelamcılara göre ise yaratılmış fiillerde baki olmayan arazlardır.

7. "Nitelikler, sürekli olarak yeniden yaratılır." Maimonides, kelamcılara göre niteliklerin yokluğu, cisimde mevcut olan manalar olup o cismin cevherinin artması- çoğalması olarak ifade ettiklerini ve niteliklerin mevcut arazlar olup sürekli olarak yaratıldıklarını iddia ettiklerini açıklar. Aynı şekilde Kelamcılara göre Tanrı, hareketsiz olan cismin her bir cüzünde sükûn niteliğini yaratmıştır. Bir sükûn yok olduğunda Tanrı onun yerine başka bir sükûn yaratır ve bu durum hareketsiz olan şeyin hareketsizliği devam ettiği sürece devam eder. Ayrıca kelamcılar, ilim, cehalet, hayat, ölüm gibi nitelikler içinde bu akıl yürütmeyi aynen uygulamışlardır.

Şöyle ki onlara göre cehalet vardır ve bir arazdır. Bir cehalet yok olduğunda onun yerine başka bir cehalet yaratılır. Bu durum cahil olan kişinin cehaleti devam ettiği sürece sürekli olarak devam eder. Maimonides, kelamcılarının bu görüşlerinden zorunlu olarak şu sonucu çıkarır: nasıl ki her hayat arazından sonra yeni bir hayat arazı yaratılıyorsa aynı şekilde ölüm arazından sonrada başka bir ölüm arazının yaratılması gerekir. Tanrı bu cevherleri yok etmediği sürece sürekli olarak bunlarda ölüm arazını yaratmaktadır ve bu binlerce sene devam edip gider. Bir ölüm arazı yok olunca yerine başka bir ölüm arazı yaratır. Bu görüş kelamcılarının da ifade ettiği görüştür.

Maimonides, bazı Mutezilî kelamcılara göre ise, bazı niteliklerin yokluğu, gerçekte mevcut bir durum olarak kabul edilemez. Bu kelamcılarının kendi inançlarına uygun olan şekilde, bazı yokluklar gerçekte var iken diğer bazıları niteliğin yokluğudur. Maimonides açısından bu kelamcılarının hepsinin amacı, varlığın tabiatının kendi görüş ve inançlarına uygun olduğunu ortaya koymaktır.

8. “Mevcutatın tamamı, cevher ve arazdan müteşekkildir. Tabîî sûret de arazdır.” Kelamcılara göre, varlıkta cevher ve arazdan başka bir şey yoktur. Aynı şekilde tabîî sûretler de arazdır. Maimonides bu önermeyi şu şekilde açıklar: Kelamcılara göre aynı birinci önermede izah ettikleri şey buradaki sekizinci önerme içinde mevcuttur. Onlara göre, tüm cisimler, benzer cevherlerden mürekkeptir. Cisimler arasındaki fark sadece arazlardan kaynaklanır. Buna göre canlılık, insanlık, his ve düşünme yetileri siyah ve beyazlık gibi arazlardır. Öyle ki bir türdeki ferdin, başka türdeki bir fertten farkı, tıpkı aynı türdeki iki ferdin birbirinden farklılığı gibidir. Hatta kelamcılara göre, semavi bir cisim hatta meleklerin cismi ve daha da ötesi arşın varsayılan cismi ile yeryüzündeki herhangi bir böceğin veya bitkinin cismi tek bir cevherdir bunlar sadece araz bakımından farklılaşır. Bunların hepsinin cevheri, cevher-i ferttir.
9. “Arazlar birbirine yüklem olmazlar.” Kelamcılara göre, bir araz başka bir araza yüklemdir, o arazda cevhere yüklem denilemez. Maimonides’e göre Kelamcıların bir arazın başka bir araza yüklem olamamasının nedeni; bir araz diğer bir araza yüklem olduğunda, cevhere yüklem olan son araz var olmadıkça, o cevhere yüklem olan son araz da var olamaz. Fakat kelamcılar bu hususu, bazı arazlar açısından kabul etmemektedirler. Kelâmçılara göre, her ne kadar tüm arazlar tahsis etme özelliğine sahip olsa da, onlar, bazı arazların herhangi bir cevherde başka bir araz tarafından tahsis edilmeksizin var olabileceğini göstermeyi amaçlamışlardır.
10. “Mümkünün buradaki varlığı ile onun tasavvuru arasındaki örtüşme dikkate alınmaz.” Maimonides, bu konunun kelam ilminin en temel konularından biri olduğunu ve onların tecviz anlayışı ile ilgili olduğunu belirtir. Bu önermeyi Maimonides şu şekilde izah eder: Kelamcılara göre, hayal edilebilen her şey aklen mümkündür. Bu tecviz ilkesine göre, bir cisim için herhangi bir mekân, başka bir mekândan evlâ değildir. Kelamcılara göre, gözlemlenen her şeyin bulunduğu halden daha büyük veya daha küçük olması veya bulunduğu konum ve şekilden farklı bir konum ve şekle sahip olması mümkündür. Bu tecviz ilkesi tüm âleme uygulanabilir. Örneğin bir insan dağ kadar büyük ve çok başlı uçan bir varlık olabilir.

Kelamcılara göre bunların hepsi aklen mümkündür. Kelamcılar, ister varlığa uygun olsun ister olmasın hayal edilen her şeyin mümkün olduğu, hayal

edilemeyen her şeyin ise mümteni olduğu görüşündedir. Maimonides bu önermeden zorunlu olarak “Akıl sahibi bir insan, bir gübre böceğinden evla değildir.” Kelamcıların ortaya oydukları tecviz ilkesi zorunlu olarak bu sonucu gerektirir. Açıklamasında bulunmuştur. Çünkü ona göre ispat edilmek istenen şeyin ispatı konusunda en etkili yol budur.

11. “Bir şey de ne bilfiil ne bil kuvve ne de bil-araz sonsuzdur.” Kelamcılara göre, varlığın sonsuz olması her açıdan imkânsızdır. Aynı şekilde bir şeyin başka bir şeyin illeti olması onunda başka bir şeyin illeti olması imkânsızdır. Buna göre, sonsuz sayıdaki şeyler, ister cisim olsun ister mufârik olsun bilfiil mevcuttur ve bunların bazıları diğerlerinin illetidir. Maimonides açısından bu, zatî ve tabîî düzen olup bunda sonsuzluğun imkânsız olduğu kanıtlanabilir.

12. “Duyular hata edebilir ve pek çok şeyi idrak edemeyebilir.” Kelamcılara göre duyular her zaman bilgi vermez. Kelamcılar iki açıdan duyuların idrakini eksik görmüşlerdir: birincisi; idrak alanındaki şeyin çok küçük olması ve idrak eden kişiden uzak olmasıdır. Atom da burada örnek olarak verilebilir. Hem çok küçük olması sebebiyle algılanamayan şeylerdir.

İnsanın gökyüzünün hareketini idrak edememesi de uzaklık sebebiyledir. İkincisi ise; duyular idrak ettikleri şeylerde yanılabilirler. Örneğin bir insan suyun içerisindeki küçük bir nesneyi büyük olarak görür ve uzakta olan bir nesneyi de büyük olarak görür. Kelamcılar bunun gibi örnekleri çok sayıda verir. Kelamcılar bu kusurlar sebebiyle duyuları temele alarak burhânın ilkeleri elde etme konusunda bunlara güvenilemeyeceğini söylemişlerdir. Maimonides kelamcıların bu önermesini görünen duruma aykırı olarak ifade eder. Kelamcılar tüm bu hususlara duyuların hatası olarak görülebilecek tüm konulara “duyuların eksikliğinden kaynaklanmaktadır” cevabını vermeleri mümkündür.²¹²

Maimonides’in oluşturduğu bu on iki önermenin büyük çoğunluğu kelamcıların fizik düşüncelerini yansıtmaktadır. Kelamcılara ait olan bu on iki önermeyi Maimonides’in, sadece açıklamakla yetinmeyip onları tek tek değerlendirdiğini de görmekteyiz. Fakat Maimonides, önermeye dair Kelamcıların getirdikleri delilleri nakletmemiştir. Felsefecilerin önermelerinde olduğu gibi bu önermelerde de, okuyucunun kendisinden kelamcıların bu önermelerini ispat yöntemini anlatmasını

²¹² İbn Meymun, a.g.e., s.207-225.

istememesini söylemekte ve sebep olarak da kelamcılarının bütün ömürlerini beyhude bir şekilde ispatlara harcadıklarını ileri sürmüştür. Maimonides'e göre, kelamcılar bu önermelerle mevcudatın yani varlığın tabiatını inkâr etmeye çalışmışlardır. Maimonides kelamcılarının bu ispatlarını batıl ve faydasız gördüğü için açıklamayı uygun bulmamıştır.

Fizik âleme dair ortaya konan teorik tartışmalar, varlıkları duyularla algılanabilen cisimler üzerinden başlatıldığı için öncelikle cismin oluşum evreleriyle ilgili düşünce ekolleri ele alınacaktır.

Klasik düşüncede cismin oluşum evrelerini düşünürler, ana hatlarıyla dört grupta toplamışlardır. Bu dörtlü gurupta iki değişken esas alınarak bütün akli ihtimaller kuşatılmıştır. Bu iki değişkenden biri bölünmeye kabil olan cismin bil-fiil veya bil-kuvve bölünmesidir. İkincisi bölünen cüzlerin sonlu veya sonsuz sayıda olmalarıdır. Böylece iki değişkenin ikişer halini dikkate aldığımızda toplam dört görüş oluşmaktadır. Görüşler arasındaki ihtilafın tam olarak nerede gerçekleştiğini ve bu dörtlü taksim nasıl oluştuğunu neredeyse bütün kaynaklar şu şekilde açıklamaktadır:

Hava, su, toprak ve ateş gibi basit farklı unsurların birleşiminden meydana gelen mürekkep cisimler hiç şüphesiz bil-fiil sonlu sayıda cüzlerden (basit cisimlerden) oluşmaktadır. Ayrıca saf su gibi başkasıyla karışmayan basit cisimlerde yine ittifakla bölünmeye kabil cisimlerdir. O halde basit bir cisim için mümkün olan bütün bölünmeler ya bil-fiil husûle gelmiştir ya da gelmemiştir. Her iki durumda da bu bölünmeler ya sonlu sayıdadır ya da sonsuz sayıdadır. Böylece cismin oluşumuna dair dört tane görüş ortaya çıkmaktadır:

1. Cisim, varlığı bil-fiil husûle gelmiş sonlu sayıda cüzden oluşmaktadır.
2. Cisim, varlığı bil-fiil husûle gelmiş sonsuz sayıda cüzden oluşmaktadır.
3. Cisim, varlığı bil-fiil husûle gelmeyip bil-kuvve duran sonlu sayıda cüzden oluşmaktadır.
4. Cisim, varlığı bil-fiil husûle gelmeyip bil-kuvve duran sonsuz sayıda cüzden oluşmaktadır.

Birinci görüş, kelamcıların görüşünün çoğudur. İkincisi Ksenokrates'in (ö. M.Ö. 314), üçüncüsü Şehristâni'nin ve dördüncüsü ise felsefecilerin çoğunun görüşüdür.²¹³

Cevher-i ferdi savunan kelamcılar birinci görüşün; heyula suret teorisini savunan Meşşâî filozoflar ise dördüncü görüşün kapsamına girmektedir. Cismin oluşum evrelerine dair modern dönemlere kadar ortaya konmuş iki büyük teori olan cevher-i ferd ve heyula-sûret teorileri hiç şüphesiz birbirlerini fesheden bazı hükümler barındırmaktadır. Dolayısıyla bu iki teoriden birini benimseyen bir düşünür doğal olarak diğerine karşı çıkmak zorundadır.

Maimonides, bu konuda dördüncü görüşün kapsamına giren *heyula-sûret* düşüncesini benimsemiştir. Kelamcıların benimsemiş olduğu cevher-i ferd düşüncesini geçersiz kılmaya çalışmıştır.

2.2.2.Cevher-i Ferd

Maimonides'e göre, Kelamcılar cevher-i ferd²¹⁴ konusunda şunları iddia etmektedir:

- 1- Bütün âlem yani âlemdeki her bir cisim, ufaklığı sebebiyle bölünmeyi kabul etmeyen çok çok küçük cüzlerden/parçalardan oluşmaktadır.
- 2- Bu cüzlerden hiç biri için bir miktardan/ kemiyetten bahsetmek mümkün değildir. Bu cüzler bir araya geldiği zaman toplamı ancak bir miktara sahip olur ki bu toplamada cisim denir. Bazı kelamcılara göre bu cüzlerden iki tanesi bir araya geldiği zaman her bir cüz cisim olur ve böylece iki cisim meydana gelir.
- 3- Bu cüzlerin hepsi özdeşirler yani aynı hakikate sahip olup hiçbir yönden farklı bir özelliğe sahip değildirler.
- 4- Bir cismin, bu özdeş cüzlerin yan yana durarak oluşturdukları terkinin dışında başka bir surette var olması mümkün değildir.
- 5- Kelamcılara göre, oluş ve bozuluş toplanma-birleşme ve ayrılmadan ibarettir. Yani bu cüzlerin bir araya gelmiş halde veya da ayrık halde

²¹³ **Ciru**,a.g.e.,s. 37-38.

²¹⁴ Cevher-i Ferd: Cismin, ne kesilmesi, ne kırılması ne vehmen ne de aken hiçbir şekilde bölünmeye kabil olmaması durumudur. Hisle işaret edilebilen cevherdir. Bkz. *Cevheri Ferdin İspatı Hakkında*, Abdülkerim eş-Şehristânî, (Çev. Ömer Ali Yıldırım), 2012.

bulunmalarından ibarettir. Onlara göre oluşlar dört çeşittir: toplanma-birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn'dur.

6- Cevher-i ferdi kabul eden Epikür ve benzeri kimselerin inandıklarının aksine bu cüzler belli bir sayıda ve artıp azalmaları mümkün olmayacak bir durumda değillerdir. Tanrı, dilediği zaman onlardan yenilerini yaratabilir. Ayrıca onların yok olmaları da mümkündür.²¹⁵

Maimonides, cevher-i ferde ayırdığı birinci önermenin şerhinde onu ispat etmek için kelamcıların getirdikleri hiçbir delili açıklamamıştır. Bununla birlikte ilk üç önermeyi açıkladıktan sonra kelamcıların hareket ve hız kavramlarına dair düşüncelerine temas etmiştir. Bu konuların detayları “hareket ve hız” bahsinde işlenecektir.

2.3.Araz Teorisi

Fizik âlemin hakikatine dair kelamcıların düşüncesinin temelinde âlemin hûdusu meselesi vardır. Felsefecilerin aksine kelamcılar önce varlığı, kadim ve hadis diye ikiye ayırmış ardından hadis varlığı cevher ve araz diye nitelendirmişlerdir. Felsefeciler ise, varlığı önce vacip ve mümkün olmak üzere ikiye ayırmış daha sonra mümkünü cevher ve araz diye ikiye ayırmışlardır. Bu anlaşmazlık hükümlerin birçoğu cismin oluşum evresi mevzusunda ortaya koydukları cevher-i ferd ve heyula-suret teorilerinde merkezlenmektedir.

Kelamcılara göre cevher, yer kaplayan mevcuttur ve ikiye ayrılır: birincisi cevher-i ferd ve ikincisi, cüzün birleşmesiyle oluşan cisimdir. Araz ise yer kaplayan bir şey ile kaim olan mevcuttur. Buna göre araz, cevher-i ferd veya cisim ile kaim olup ona dayanan ve onunla birlikte var olan ve onun yok olmasıyla da ortadan kalkan demektir. Yani kelamcıların tabiriyle “mütehayyiz bigayrihi”dir. Arazın cevhere müdahil olması demek, ikisine de bir tek işaret ile işaret edebilecek şekilde arazın cevherle bütünleşip ona has olması demektir.

Kelamcıların araz taksimi ise şöyledir: Araz ya hayat sahibi canlı bir şeye has olur ya da ona has olmaz. Birinci kısım, hayat ve ona tabi olan idrak çeşitleriyle ilim, kudret ve irade gibi sıfatlardır. İkinci kısım ise, hareket, birleşme ve dağılımları ile duyu organları ile algılanabilen arazlardır. Kelamcılara göre bütün araz çeşitleri bütün

²¹⁵ Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.200-201.

cevherlerde bulunmamaktadır örneğin varlıklarda hayat, ilim irade ve kudret gibi arazlar bulunmamaktadır.

Kelamcılara göre, cevher-i fertlerin hepsi bir tek hakikate sahip oldukları gibi cisimlerde özdeşirler. Cisimlerde gördüğümüz farklılıklar ise mahiyetlerin değil arazların farklılığına dönen olgulardır. Bundan dolayı arazlardan herhangi birisinin bir cevher-i fertte veya bir cisimde bulunup diğerlerinde bulunmaması fail-i muhtarın iradesiyledir.

Taftazânî' ye göre, kelamcıların arazlar hakkındaki bu düşüncesi, birçok İslam inancının ispatının üzerine inşa edildiği büyük bir konudur. Âlemin varlığının sebebi olan zatın “müci bizzat” değil de “fail-i muhtar” olması, nübüvvet ve ahiret ile alakalı pek çok meselenin ispatı bu düşünce üzerine inşa edilir. Çünkü mahiyetleri aynı olan cisimlerin sahip oldukları farklı muayyen sıfatların irade sahibi biri tarafından tahsis ve tercih edilmesi gerekmektedir. Çünkü zorunlu bir sudur ile tesir eden bir fail için bunların hepsi eşit mesafededir. İşte kelamcıların bu düşüncesine göre, ateşin soğuk olabilmesi ve suyun yakabilmesi gibi herhangi bir cisim için mümkün olan bir sıfat diğeri içinde mümkün olunca mucizeler ve ahiret hakkında dinde nakledilen hususların, gerçekleşmesi aklen mümkün olan şeyler oldukları ispat edilmiş olur.²¹⁶

Felsefeciler ise iradeyi selbedip zorunlu sudur teorisine inandıklarından dolayı onlara göre cisimlerle kaim olan arazlarda gerçekleşen tahsislerin fiziki sebeplerinin olması gerekir. Yani muayyen bir arazın muayyen bir cisimle kaim olabilmesi için gerek cisimde gerekse cismin etrafında gerekli fiziki şartların sağlanması gerekir. Örneğin hiçbir zamanın ateşin soğuk olması aklen mümkün değildir. Çünkü ateşin doğası bu arazı kabule elverişli değildir. Feleklerin hareketi neticesinde ay altı âlemde husûle gelen arazların hûdusu için yeni mebdeden feyezana etmesi için erişeceği mahallin buna hazır hale gelmesi gerekmektedir.

Arazlarla ilgili hükümlerdeki karşıtlık yukarıda bahsettiğimiz gibi açıkça anlaşılmaktadır.

Cismin oluşum evreleri başlığı altında ele aldığımız kelamcıların on iki önermesi ve Maimonides'in bu önermeleri değerlendirmesi yer almaktadır. Konuların daha iyi anlaşılması ve bağlantının kurulması açısından bu bölümde sadece

²¹⁶ Ciru, a.g.e., s.63-64.

Maimonides'in kelamcıların arazlar ile ilgili düşüncelerini içeren altı önermeyi değerlendirmesi yer alacaktır:

1. Cevher Arazlardan Ayrılamaz

Maimonides'e göre Kelamcılar arazların cevher ile kaim olup onun varlığından ziyade bir manayı barındıran varlıklar olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre hiç bir cismin bu arazlardan ayrılması mümkün değildir. Maimonides'e göre eğer kelamcılar arazlar hakkında sadece bu şekilde bir düşünce ortaya koysalardı bu dedikleri gayet anlaşılır ve doğruluğunda hiçbir şüphe olmayan bir düşünce olurdu. Lakin kelamcılar bununla yetinmeyip bir cevherin hayat yani canlılık arazıyla nitelenmediği durumda ölüm arazıyla nitelenmesi gerektiğini söylemişlerdir.

Çünkü onlara göre iki zıt arazdan her birine kabil olan hiçbir mahallin aynı anda ikisinde de var olması mümkün değildir. Bundan dolayı her bir cevherin renklerden veya kokulardan biriyle nitelenmiş olması gerektiği gibi hareket veya sükûnun, birleşme veya dağılmanın birisine de sahip olması gerekir. Eğer bu cevherin mahallî, hayat arazına sahipse ilim-cehalet, kudret- acizlik, irade veya zıddı gibi diğer başka araz cinsleriyle de nitelenmiş olması gerekir.

Sonuç olarak herhangi bir cismin ya canlılık sahibi bir varlığın sahip olması gerektiği bütün arazlara ya da bunların zıtlarından birisine sahip olması şarttır.

2. Bazı Arazların Zorunluluğu

Maimonides'e göre kelamcılar, bir önceki meseledeki durumun cevher-i ferdler içinde geçerli olduğunu yani onların da bütün bu arazlara sahip olup kendilerinden hiç ayrılmadıklarını düşünmektedir. Kelamcılara göre, Tanrı'nın yarattığı bu cevher-i fertlerin her birinde "kem" (nicelik/miktar) hariç renk, koku, hareket veya sükûn gibi arazlar mevcuttur. Maimonides'e göre kelamcılar "kem" sıfatını bir araz olarak isimlendirmezler ve onda arazlığın manasını tasavvur etmezler.²¹⁷

Maimonides'e göre kelamcılar ortaya koydukları bu önermede şöyle düşünmektedirler: Cisimlerde bulunan bütün arazlar, sadece bir bütün olarak onlarla kaim değildir. Cisimlerin kendilerinden oluştuğu her bir cevher-i fertte de bu arazlar mevcuttur. Mesela bir kar tanesinin beyazlığı bir bütün olarak sadece bu kar tanesi ile

²¹⁷ Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.204.

değil bu parçadaki bütün cevher-i ferdler ile de kaimdir. Bu beyazlık her bir cevher-i fertte olduğu için bütününde de bulunmaktadır.

Maimonides, bazı arazların her bir cevher-i fertte bulunmasına bir itiraz getirmiştir. Bu itiraza göre mesela yemyeşil bir zümrüt parçasını ufaladığımızda beyaz renkte bir toza dönüşür. Bu da gösteriyor ki renk arazı her bir parça ile değil cismin bütünüyle kaimdir. Maimonides daha açık bir örnekte ise canlı bir varlıktan bir parça kopartıldığı zaman bu parça canlı kalmaz ve bu durumda gösterir ki hayat arazı canlı varlığının her bir parçasıyla değil bütünüyle ilgilidir. Kelamcılar bu itiraza şöyle cevap vermişlerdir: “Arazlar baki değildirler.” Yani iki an var kalamayıp daima yaratılmaya ihtiyaç duyarlar.

Maimonides kelamcılarının bu cevaplarının hemen akabinde onların arazların bekasına dair düşüncelerini anlatan altıncı önermeyi değerlendirmeye başlamıştır.

3. Arazın Varlığını İki Anda Sürdürememesi

Maimonides 'e göre, kelamcılar nezdinde arazın hakikati, onun iki an boyunca var kalamamasını gerektirmektedir. Buna göre bir araz yaratıldığı anın hemen akabinde yok olur ve Tanrı, aynı türden ikinci bir araz yaratır.

Bu arazda yaratıldıktan hemen sonra yok olur ve Tanrı aynı türden üçüncü bir araz yaratır. Bu şekilde Tanrı Araz türünün bekasını dilediği sürece yaratmaya devam eder. Eğer Tanrı cevher de bu türün dışında başka bir araz yaratmayı dilerse onu yaratır. Yok, eğer yaratmayı bırakıp da hiçbir araz var etmezse bu durumda çoğu kelamcıya göre bu cevher yok olur. İşte kelamcılara göre arazların yaratılmasıyla kastedilen durum budur.

Maimonides'e göre kelamcılar, sürekli bir yaratmaya inanmaktadırlar. Maimonides bu tür inançların tamamen aldatmacadan ibaret olduğunu söyleyerek sürekli yaratma fikrine son derece karşı çıkmıştır.

4. Âdem- Meleke Ayrımı

Âdem ve meleke kavramlarından kasıt vücûdî bir sıfat ile bu sıfatın yokluğudur. Harici varlığı olan bir sıfatın kendisine “meleke”, onun yokluğu vasfına da “âdem” denir. Örneğin görmek bir meleke, körlük ise “âdem” yani görmenin yokluğu

halidir. Bu manadan farklı olarak karşılıklı iki sıfat çeşidi daha vardır ve bunlarda zıt sıfat diye isimlendirilir.

Birbirinin zıttı iki sıfatta her bir sıfatın harici bir varlığı söz konusudur. Örneğin sıcaklık ve soğukluk iki zıt sıfattır ve her biri de cisim ile kaim olan ve harici varlıkları olan arazlardır.²¹⁸ Kâinatta cisimler üzerinde “müşahede” edilen birçok sıfatın hakikati hususunda düşünürler arasında anlaşmazlıklar meydana gelmiştir. Kimi muayyen bir sıfat hakkında bu sıfatın bir melekenin âdemi olduğunu düşünürken başka bir kimse bu iki sıfatın birbirine zıt varlıklar olduğunu düşünmüştür. Örneğin lezzetin elemi yokluğu mu olduğu; yoksa onun zıddı olan vücûdî bir sıfat mı olduğu hususunda düşünürler arasında tartışmalar olmuştur.²¹⁹

Maimonides, kelamcıların yedinci önermesini değerlendirdiğinde onların bazı sıfatları “âdem” meleke olarak değil de zıt sıfatlar olarak tasavvur etmelerini ele almıştır. Maimonides’e göre kelamcılar melekelerin âdemleri olan sıfatların mevcut arazlar olduğunu dolayısıyla her daim yaratıldıklarını düşünmektedirler. Buna göre sükûn hareketin, ölüm hayatın, körlük görmenin yokluğu değildir. Bu sıfat grupları arasında sıcaklık ve soğukluk arasındaki ilişki vardır. Sıcaklık ve soğukluk, mevcut sıfatlar olduğu gibi yukarıda bahsedilen sıfatlarda harici varlığı olan arazlardır.²²⁰

Maimonides’e göre, Mutezile’ den bazı kelamcılar ise bir takım âdemlerin mevcut şeyler olmadığını düşünmüştür. Örneğin acizliğin kudretin yokluğu, cehaletin bilginin yokluğu olduğunu söylemişlerdir. Ancak onlarda da bu durum bütün âdemlere uyarlanmamış, karanlığa ışığın yokluğu sükûna hareketin yokluğu olarak bakmamışlardır. Arazların bekası meselesinde olduğu gibi burada da inançlarına uygun olacak şekilde bazı sıfatların mevcut olduğunu, bazılarının melekelerin âdemi olduğunu söylemişlerdir. Maimonides’e göre bütün kelamcılarının hedefi aslında doğası, görüşlerine ve inançlarına uygun olacak bir kâinat tasarlamaktır.²²¹

5. Tabîî Sûretin de Araz Olması

Maimonides, kelamcıların “suret-i tabîiyye” dair düşüncelerini sekizinci önermede açıklar. Burada kelamcılara göre felsefecilerin “suret-i tabîiyye” dedikleri

²¹⁸ Türker, a.g.e., s.9-64.

²¹⁹ Ciru, a.g.e., s.73-74.

²²⁰ Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.9-208.

²²¹ Samuel İbn Tibbon, a.g.e., s.210.

şeylerin cevher olmayıp siyah, beyaz, tatlılık ve acılık gibi birer araz olduklarını ifade etmiştir.

Maimonides, birinci önerme de bahsettiği gibi kelamcılara göre cisimlerin özdeş cevher-i fertlerin birleşiminden oluştuğunu ve aralarındaki farklıların arazlar vesilesiyle gerçekleştiğini söylemektedir.

Buna göre canlılık ve insan olma gibi vasıflar tamamen arazlara dönen olgulardır. Kelamcılara göre, gökyüzünün, meleklerin, arşın, haşerelerin ve bitkilerin hepsi aynı hakikate sahip cevherlerdir ve sadece kendilerinde bulunan arazlar sayesinde farklılaşmışlardır. Hepsinin hakikati cevher-i fertlerden oluşmaktadır.²²²

6. Arazların Birbirine Yüklem Olamaması

Maimonides, dokuzuncu önermede kelamcılara göre arazların birbirini taşıyamadıklarını bütün arazların eşit bir şekilde ve hiçbir vasıta olmaksızın birinci dereceden cevher ile kaim olduklarını söylemiştir.

Maimonides, kelamcılarının bu görüşünün iki sebebi olduğunu ileri sürmüştür. Birinci sebep her bir arazın başka bir araz şart koşulmadan her cevher de bulunabilmesinin önünü açmaktır ki bir arazın varlığını tahsis eden şeyin başka bir araz olduğu söylenmesin. Çünkü onlara göre arazların kendileri zaten tahsis ve tercih edilmiştir. İkinci sebep ise taşıyacak mahallin belli bir müddet sabit kalması gerekir. Ancak onlara göre arazlar iki an var kalamadığı için bunların başka arazları taşıması düşünülemez.

Maimonides, ortaya koyduğu birinci sebepte bir problem belirtmektedir. Çünkü Maimonides'in dördüncü önerme de bildirdiği gibi kelamcılar bazı arazların varlığı için başka bazı arazları şart koşmuşlardır. Mesela bir mahallin ilim, irade ve kudret gibi arazlarla vasıflanabilmesi için hayat arazını taşıması gerekir.

Felsefeciler, hızın hareketin bir sıfatı olup onunla kaim olan bir araz olduğunu iddia ederek kelamcılarının görüşüne itiraz etmişlerdir. Kelamcılar bu duruma birçok açıdan cevap vermişlerdir. Kelamcılara göre hız, hareketle kaim olan vücûdî bir araz

²²² Samuel İbn Tibbon, a.g.e.,s.210.

değildir. Cismin hareket sırasında araya giren sükûnların sayısının azlığına dönen bir olgudur ve dolayısıyla zihnin haricinde bir varlığı yoktur. ²²³

2.3.Hareket ve Hız

Maimonides 'e göre, Kelamcılar hareket hakkında şunları düşünmektedir:

Hareket, bir cevher-i ferdin başka bir cevher-i ferdin kapladığı yere intikalidir. O halde bu düşünceye göre bir hareketin başka bir hareketten daha hızlı olmaması gerekir ki²²⁴ durum zaten böyledir. Bizim aynı zamanda farklı mesafeler kat eden iki hareketli cisimde gördüğümüz farklılığın sebebi uzun mesafeyi kat eden hareketin daha hızlı olması değil; yavaş diye düşündüğümüz hareketin arasına daha fazla sükûnun/duraksamanın girmesidir. Aslında hızlı harekete sahip olduğunu düşündüğümüz cismin hareketi sırasında daha az sükûn olduğu için biz onu daha hızlı zannederiz. Yani bu durumda kelamcılara göre, hızlı ve yavaş kavramları harekete değil; sükûnların miktarına dönen olgular olmuş olur. ²²⁵

Maimonides, bu noktadan sonra anlatımı soru cevap formatında bir münazara üslûbuyla ifade etmektedir:

Hız kavramına dair kelamcıların yukarıdaki açıklamalarına karşı bir delil olarak gergin bir yaydan fırlatılan ok örneği ile itiraz edilir. Yani bu okun hareketi sırasında araya duraksamalar/beklemeler girmesinden bahsedilemez. Çünkü ok o kadar hızlıdır ki onun arada duraksadığını söylemek imkânsızdır.

Kelamcılar, bu duruma şu şekilde cevap verirler: Burada atılan okun arasına beklemeler girmiştir. Okun, hiç durmaksızın hareket ettiği zannı, duyuların bir yanılmadır. Çünkü on ikinci önermede de ortaya koyulduğu üzere duyular, idrak edilebilen pek çok şeyi algılayamamaktadırlar.

Tartışmanın bu noktasında Maimonides, cevher-i ferdin çürütülmesi açısından ortaya konan ve birçok kelam ve felsefe kitabında tartışılan değirmen taşının hareketi delilini ele almaktadır:

²²³ **Ciru**, a.g.e., s.77-78.

²²⁴ Bu gerekliliğin sebebi, cevher-i ferdin hareket edeceği mesafenin de zamanın kendisinden oluştuğu anların da bölünemeyecek derecede küçük ve basit olmasındadır.

²²⁵ Samuel **İbn Tibbon**, a.g.e., s.202.

Maimonides, bir değirmen taşını düşünmemizi ister. Bu taş bir dönüş yaptığında taşın en dışındaki çemberde yer alan bir noktanın yapmış olduğu büyük devir, en merkezdeki çemberde yer alan noktanın yapmış olduğu küçük devirle mesafe olarak ayrıdır. Ancak her iki nokta aynı zamanda bu mesafeyi kat etmektedir. En dış çemberdeki nokta, merkezdeki noktadan daha hızlı dönmüştür. Aynı cisimde yani değirmen taşında yer aldığı için kelamcıların “iki nokta arasına farklı beklemler girmiştir” ifadesinin imkânsız olduğunu dile getirmiştir.

Kelamcılar, buna cevabı şöyle verir: Değirmen taşı döndüğü zaman onun her bir noktası ayrı parçalar gibi olur. Bu sebeple merkeze yakın olan kısımlar için daha fazla bekleme, uzak olan kısımlar için ise daha az bekleme söz konusu olur.

Kelamcılara bu durumda şu itiraz getirilir: Çekiçle bile kırılması mümkün olmayan tek parça halindeki değirmen taşı, nasıl olur da hareket ettiğinde bir takım cüzlere ayrılıyor da, durduğu zaman tekrar bir araya gelip eski haline dönüyor? Ve nasıl oluyor da dönerken onun cüzlere ayrıldığı idrak edilemiyor?

Kelamcılar cevap olarak on ikinci önermeyi öne sürerler ve duyuların algılamasına değil, aklın şahitliğine itibar edilmesi gerektiğini öne sürerler.

Maimonides, kelamcıların hız kavramına ve cevher-i ferde dair düşüncelerini bu şekilde naklettikten sonra anlattığı hususların bu önermenin sonucu olarak en çirkin olmadığını bunun aksine kelamcıların boşluğun varlığını kabul etmelerinden dolayı daha hayret verici ve çirkin sonuçların ortaya çıktığını iddia etmektedir. Harekete dair kelamcıların yukarıdaki düşüncesinin aslında karenin köşegenlerinin bir kenarına eşit olduğu eşit olduğu şeklindeki görüşlerinden daha çirkin olmadığını ileri sürmektedir. Hatta bazı kelamcıların kare diye bir şeyin olmadığını ileri sürdüklerini nakletmektedir.

Maimonides, birinci önermenin sonlarına doğru bu önermeyi yani cevher-i ferdi kabul etmenin bütün geometri kaidelerinin iptaline götüreceğini iddia etmektedir. Buna göre, Öklid’in kitabının onuncu bölümünde yer alan geometrik burhanlar ile bunların benzeri tüm geometrik burhanlar da bunlardandır.²²⁶

Maimonides, kelamcılara göre hız kavramının sükûnların sayısına dönen bir olgu olduğunu nakletmiştir. Nitekim kelamcılar da Maimonides’in naklettiği gibi yavaş

²²⁶ İbn Meymun, a.g.e., s.209-210.

hareket eden bir cisimde hareketin arasına sükûnların girdiğini söylemektedirler. Maimonides, ayrıca hareket halindeki bir cisimde hareketinin arasına sükûnların girdiğini söylemenin görme duyusunun algısına aykırı olduğunu ve bu noktada kelamcıların duyuların hata ettiğini iddia ettiklerini nakletmiştir.²²⁷

2.3.1.Mekân ve Zaman İlişkisi

Cismin oluşum evresi ve cismin üzerine yapılan bir düşünce faaliyeti kişiyi doğrudan iki önemli kavramın daha dünyasına dâhil eder. Bu önemli kavramlar, mekân ve zamandır. Hareket eden bir cisim, bir mekân ve zaman zarfında bu eylemi gerçekleştirmektedir.

Bundan dolayı hareket, mekân ve zaman arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bu sıkı ilişki çerçevesi göz önüne alındığında hareket, mekân ve zaman kavramlarının herhangi birine dair farklı bir tasavvur diğerlerini de etkileyecektir.

Maimonides, mekânla ilişkili olarak, kelamcıların halâya (boşluk) dair tasavvurlarını ve zamanla ilgili düşüncelerini ikinci ve üçüncü önerme de değerlendirmiştir. Maimonides, bu iki önermeyi cevher-i ferdin varlığını ifade eden ilk önermenin zorunlu bir sonucu olarak gördüğünün ifade etmektedir.

Vücûdî, kendi zatıyla kaim ve maddeden bağımsız bir boyut olarak halâya inanan filozoflar ise iki kısımdır: Platon (ö. M.Ö. 348) ve takipçilerine göre bu halânın cisimden ayrı kalması imkânsız iken diğer filozoflara göre ise, bu mümkün bir şeydir. Ama durum ne olursa olsun düşünce tarihinde mekânın hakikatine dair ortaya konan “sath” (yüzey) ve “mücerret boyut” şeklindeki iki görüşten biri olan halâ görüşü (mücerret boyut) sadece kelamcılara ait olmayıp bir kısım filozofun da sahip olduğu bir görüştür. Cisimden ayrı kalmasının imkânsız olduğunu düşündükleri bir halâya inanan filozoflar olduğu gibi, kelamcılardan farklı olarak vücûdî olduğunu söylese bile cisimden ayrı olan bir halâyı mümkün gören filozoflar da mevcuttur.²²⁸

Maimonides, zaman konusunu ise şu sözleriyle açıklamaktadır: “Kelamcılar aslında zamanın varlığını inkâr etmektedirler ve bu duruşlarının da çok tabii karşılanması gerekir. Çünkü zamanın mahiyeti hakkında çok usta felsefeciler dahi hayrete düşebilmiş ve bazıları manasını tam kavrayamamışlardır. Hatta Galen bir

²²⁷ Ciru,a.g.e.,s.42-45.

²²⁸ Ciru,a.g.e.,s.51.

sözünde demiştir ki: “Zaman, ilahi bir sırdır ki hakikati idrak edilemez.” İşte büyük felsefeciler de durum böyleyken eşyanın tabiatına (doğasına) hiçbir şekilde iltifat etmeyen bu kimselerin diyebileceklerini siz düşünün.”²²⁹

Maimonides, düşünürlerin çoğu için zaman mevzusunun kapalı kalmasının, hatta hakiki bir varlığı olup olmadığı konusunda bu kimseleri ciddi bir tereddüde düşürmesinin sebebini çok ince bir tahlille izah etmektedir. Ona göre bu durumun sebebi, zamanın cevher ile değil de araz ile kaim olan bir araz olmasıdır. Çünkü ona göre ilk mertebede doğrudan cisimler ile kaim olan renkler ve tatlar gibi arazlar çok kolay bir şekilde idrak edilip manaları hemen tasavvur edilebilir. Ancak renkteki parıltı, çizgilerdeki eğrilik ve yuvarlaklık gibi kendisiyle kaim olduğu mahallin, cevher değil de araz olduğu arazların anlaşılması ise çok güçtür.

Özellikle bu arazi taşıyan arazın istikrar sahibi yani bütün cüzleri bir arada var olabilen bir araz olmayıp sürekli değişen bir halde olması durumunda ise mesele çok daha karmaşık hale gelir. İşte zaman arazında bu iki durum da mevcuttur. Çünkü zaman, hareketten ayrılmayan bir arazdır ve hareket de hareket sahibi cisim kaim olan bir araz olup siyah ve beyaz gibi istikrar sahibi ve hali değişken olmayan bir araz değildir. Tam aksine hareketin özünde ve hakikatinde, göz açıp kapayacak bir sürede dahi sabit kalamayıp bir tek hal üzerinde asla istikrar edememe vasfı vardır. Bundan dolayı zaman, birçok kimseye gizli kalmıştır.²³⁰

Maimonides, kelamcıların zaman hakkındaki açıklamalarını nakledip sadece bu açıklamaların cevher-i ferdi kabul etmelerinin zorunlu bir sonucu olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda kelamcılar ve felsefeciler arasında cereyan eden teknik tartışmalara hiç girmemiştir.

Maimonides, zaman hakkında kelamcıların görüşünü kabul etmeyip âlemin hûdusu meselesi ile de ilgili olarak kelamcıların zamanın bir başlangıcı olduğu düşüncelerine ilginç bir şekilde uygun bulmuştur. Maimonides’in bu meseledeki düşüncesi şöyledir: “Âlemin kıdemi veya hûdusu meselesinde Hazret-i Musa’nın şeriatine inanan herkesin görüşü şudur ki âlemin hepsi yani Tanrı dışındaki bütün mevcudat, O’nun tarafından tamamen yok bir halden var edilmiştir. Tanrı, tek başına var iken onun dışında ne melek ne felek ne de onun içindeki bir şey vardı. Sonra Tanrı,

²²⁹ Samuel İbn Tibbon, a.g.e.,s.202.

²³⁰ Ciru,a.g.e.,s.54.

bunların hepsini kendi iradesi ve meşfetiyle hiçbir şeye dayanmadan yarattı. Zamanın kendisi de aynı şekilde bu yaratılanların içerisinde. Çünkü zaman harekete tabidir ve hareket de hareket eden cisim ile kaim bir arazdır. Zamanın hareketine tabi olduğu bu cismin kendisi sonradan var edilmiş, yok iken var olmuştur.”²³¹

Maimonides, âlem yaratılmadan önce “Tanrı vardı” cümlesinde zamana delalet eden “vardı” kelimesi ile âlemin yaratılmasından önce başlayıp sonsuza kadar gittiği var sayılan ve zihinde beliren bütün boyut ve uzantıların hiç biri hakiki zaman olmayıp bütün hepsi zamanın takdir ve tahayyülünden ibaret olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Ona göre, şüphesiz zaman bir arazdır ve aynı türde bir keyfiyet olmasa dahi siyah ve beyaz gibi yaratılmış arazlar cümlesindedir.

Sonuç olarak, Maimonides ve onun inancına göre zaman, yaratılmış ve var edilmiş bir şeydir. Bundan dolayı Tanrı'nın âlemi yaratması bir zaman zarfında değildir. Çünkü Ona göre zaman da yaratılmış olan şeylerdendir.²³²

²³¹ Samuel **İbn Tibbon**, a.g.e.,s.309.

²³² Samuel **İbn Tibbon**, a.g.e., s.310.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MAİMONİDES'İN İNSAN ANLAYIŞI

3.1. İnsanın Evrendeki Yeri

Maimonides açısından insan, nihai kemal sahibi olan bir varlıktır. Yani Tanrı'nın insana bahşettiği akıl vasıtasıyla doğruyu yanlış, güzeli çirkini birbirinden ayıran üstün bir varlıktır. Tanrı'nın ona bahşettiği akıl sayesinde *Tevrat'ta* ilk insan Âdem için "*Tanrı onu kendi suretinde yarattı.*"²³³ Denilmiştir. Yine akla sahip olan bir varlık olarak ele alındığından *Tevrat'ta* insan muhatap alınarak "*Tanrı Âdem'e şöyle emretti...*"²³⁴ Denilmiştir.

Maimonides açısından bir varlık, ancak akıl yetisi ile doğru ve yanlış ayırt edebilir. Bu akıl yetisi tam ve eksiksiz olarak ilk insanda yani Âdem'de vardı. Ancak sahip olduğu fitrat ve akletme yetisiyle en kâmil ve eksiksiz bir hal üzere olan özelliğinden dolayı "*Sen, insanı elohimden*"²³⁵ "*biraz aşağı yarattın*"²³⁶ denilmiştir.

Tevrat'ta "*Âdem yüzünü (Panim) değiştirdi ve kovuldu*"²³⁷ pasajı Maimonides açısından, Âdem niyet ve iç yönelimini değiştiren kovuldu manasındadır. Çünkü yüz anlamına gelen İbranice *Panim* kelimesi, yönelmek anlamına gelen *Pana* fiilinden türemiştir. Âdem yönelimini değiştiren ve daha önce yapmaması gereken şeyi yapmaya azmedince, cennetten kovulmuştur. Çünkü Âdem'e, cennette güzel ve leziz şeylerden kolayca ve huzur içinde faydalanma fırsatı verilmişti. Ancak Âdem, heves, haz ve hayali arzularına tabi olunca ve yasaklanan şeyi de yiyince tüm nimetlerden alıkonuldu. Nitekim *Tevrat'ta* bu husus "*Toprak sana diken ve çalı verecek, yaban otu yiyeceksin, toprağa dönünceye dek ekmeğini alın teri ile kazanacaksın*"²³⁸ ve "*Böylece Tanrı, yaratmış olduğu toprağı işlemek üzere Âdem'i cennetinden çıkardı*".²³⁹ Şeklinde anlatılmaktadır.

²³³ Yaratılış, 1:26.

²³⁴ Yaratılış, 2:16.

²³⁵ Burada geçen Elohim ifadesi ile kasıt, melekler veya Tanrı'dır.

²³⁶ Mezmurlar, 8:5.

²³⁷ Eyüp, 14:20.

²³⁸ Yaratılış, 3:18-19.

²³⁹ Yaratılış, 3:23.

Maimonides'e göre bu durum da Tanrı, Âdem'i yiyecek temin etme ve diğer birçok hususta hayvanlar ile eşitlemiştir. Bir başka deyişle Dünya hayatına mahkûm etmiştir ve Dünyadaki bitki ve hayvanların yaşamına benzer bir yaşam sürmesine hüküm etmiştir. Maimonides bu konuyu anlaşılır kılmak için *Tevrat'taki "Sen yaban otu yiyeceksin"* pasajını örnek olarak vermiştir.

Maimonides açısından insan akıl sahibi olan, kemale erişen, akleden bir varlık olarak ele alınmıştır. Fakat ilk insan olan Âdem'in haz ve hayali arzularına tabi olması o an için akledememesi durumunda cennetten kovulmuştur. İnsanın akıl sahibi olması onu tüm yaratılardan daha üstün bir hâle getirmiştir. Fakat insanın idrak edememesi neticesinde Maimonides, insanı hayvanlarla eşit hale gelen ve hayvanlara benzeyen bir varlık olarak ele almıştır.

Maimonides, evrende akledebilen olarak insanı ele almıştır fakat insan aklının da sınırları olabileceğini her şeyi idrak etmesinin mümkün olamayacağını nakletmiştir. Maimonides'e göre hayali ve akli idrakler birbiri ile karıştırılmamalıdır.

Evrende bulunan her şeyin bir gayesi bir amacı ve bir nedeni vardır. İnsanında akıl sahibi olmasının nedeni de Tanrı'yı daha iyi tanımak ve idrak etmektir. Bu konu "insanın varoluş nedeni" başlıklı ikinci bölümde daha detaylı ele alınacaktır.

3.2.İnsanın Varoluş Gayesi

Maimonides açısından evrende bulunan her şeyin bir amacı gayesi ve nedeni vardır. Bu husus Tanrı'yı kapsamaz. Çünkü Tanrı'nın var olma gayesi diye bir durum Maimonides açısından söz konusu olamaz. Ona göre Tanrı yaratılmış bir şey değildir. Gaye sadece akıl sahibi bir varlığın kastı ile sonradan var edilmiş şeyleri kapsamaktadır. Sadece hadis varlıklar için gaye geçerlidir. Kadim varlıklar için ise var oluş gayesi söz konusu değildir.

Âlemin hadis olduğu göz önüne alındığında Maimonides açısından evrenin yani âlemin de gayesinin ne olduğu gibi bir şey sorulamaz. Maimonides bu durumun sadece âlemin hadis olduğunu iddia edenlerin değil aynı zaman da Aristo'nun görüşü açısından da yani âlemin kadim olduğunu iddia edenler açısından da varlığın bütününe gayesinin ne olduğu sorulamaz. Maimonides bu durumun nedenini şu şekilde izah eder: Aristo'nun âlemin kıdemi konusundaki görüşü açısından, âlemin cüzlerindeki herhangi bir cüz için nihai gaye talep edilemez. Bu sebeple Aristo açısından semanın gayesi

nedir? Semanın varlığının gayesi nedir? Âlemin bir parçası olan canlı ve bitki türlerinin gayesi nedir? Türünden soruların sorulması doğru değildir. Çünkü Maimonides, Aristo'ya göre bunların hepsinin, ezelden beri var olan ve yok olmayacak olan bir ebedilik ile var olduğunu ve var olacak olduğunu nakletmiştir.

Maimonides'e göre tabiat ilminde ise her varlığın bir gayesinin olması gerekir. Maimonides, Aristo'nun sürekli olarak "tabiat abes bir şey yapmaz" ifadesini dile getirdiğini ifade eder. Çünkü Aristo'ya göre tabii olan her fiilin belirli bir gayesinin olması gerekir. Aristo açısından bitkiler, hayvanlar için yaratılmışlardır²⁴⁰ aynı şekilde bazı varlıklar, diğerleri için var olmuştur. Özellikle de Aristo, canlıların azaları konusunu buna örnek verir.²⁴¹

Maimonides'e göre, tabii şeylerdeki gaye varlığı, filozofları da tabiatın dışında başka bir mebde' in var olduğu inancına sevk etmiştir. Aristo bu durumu aklî ya da ilahî mebde olarak isimlendirmiştir. Bu mebde, bir şeyi başka bir şey için var edendir düşüncesine yönlendirmektedir. Maimonides âlemin hûdusu deliline en büyük örnek olarak var olan her şeyin belirli bir gayesi olduğunu ve bir şeyin başka bir şey için var olmuş olma durumunu ele almaktadır. Bu durumda var olanların varlığına kast eden bir varlığın var olduğuna delil getirmiştir. Maimonides açısından bir muhdisin varlığı olmadan da bir kastın varlığı tasavvur edilemez.

Maimonides, var olanların nihai gayesinin ne olduğu konusunda bilgi elde etmenin zor olduğunu ifade eder. Bu durum da varlığın tamamının gayesini bilme durumunun ise daha zor olduğunu nakletmiştir. Maimonides, Aristo'nun ifadeleriyle şu sonucu çıkarmıştır: Aristo'ya göre türlerin nihai gayesi, zorunlu olan oluş-bozuluşun sürekliliğini sağlamaktır; bu oluş bozuluşun sürekliliği sayesinde, ferdin bekasının mümkün olmadığı maddedeki oluşun sürekliliği sağlanabilin.

Aristo açısından, oluşun nihai gayesi kemale ulaşmaktır. Dolayısıyla ay feleğinin altında yer alan her şey, insan için vardır. Maimonides, bu sebeplerden dolayı âlemin kıdemi görüşü sebebiyle Aristo'ya insanın varlığının gayesinin ne olduğu sorulmasının gereksiz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Aristo'ya göre hadis olan her ferdin birinci gayesi tür sûretini kemale erdirmektir. İnsanın varlığının gayesi ise kendi türünü devam ettirmek ve oluş bozuluşun sürmesi için bu sûretin devam etmesi

²⁴⁰ **Aristoteles**, *Politika*, I/8 (1256b), Bitkiler Üzerine, I/2 (817b).

²⁴¹ **Aristoteles**, *Hayvanların Azalarına Dair*, I/5 (645b).

gerekmektedir. Maimonides âlemin kıdemi düşüncesi açısından mevcudatın bütünü için nihaî bir gaye talep etmenin gereksiz olduğunu ifade etmiştir.

Maimonides, âlemin yokluktan sonra var edildiğine dair kendisinin de benimsediği bu görüş hususunda var olan her şey için bir gaye talep etmenin gerekli olduğu düşüncesini değerlendirir. Maimonides, tüm mevcudatın yegâne gayesinin, Tanrı'ya kulluk etsin diye yaratılan insan türü olduğu düşüncesini şüpheli bulur. Bu düşünceye göre, yaratılan her şey, insan aşkınadır; öyle ki felekler bile insanın faydası için ve insan açısından gerekli olan şeyleri icat etmek için devir etmektedir. Ona göre, Nebevi kitaplarda yer alan bazı ifadelerin zahir anlamı da bu ifadeyi destekler türdendir.

Nitekim *Tevrat*'ta "*Tanrı, âlem üzerinde yaşanabilsin diye ona sûret verdi*"²⁴², "*Gece ve gündüzle bir anlaşma yapıp yerin ve göğün kurallarını saptamasaydım diyor Tanrı*"²⁴³ ve "*Gökleri perde gibi seren, oturmak için çadır gibi kuran O'dur*"²⁴⁴ denilmiştir. Fakat Maimonides tüm bu ifadelerin şüpheli olduğunu dolayısıyla gayenin ne olduğu konusunun zorunlu olarak Tanrı böyle diledi ya da Tanrı'nın hikmeti böyle gerektirdi ifadesini en doğru bulmaktadır.

Maimonides, âlemin tüm cüzlerinin Tanrı'nın iradesi ile icat edildiğini, bunlardan bazılarının kendi zatlari için kast edildiğini, diğer bazılarının ise başka bir şey için kast edildiğini ve bu başka şeyin de kendi zatı için kast edildiğini ileri sürmektedir. Bu durum Nebevi kitaplarda da yer almaktadır.

Nitekim "*Tanrı yaratılan her şeyi, kendi varlığı sebebiyle var etmiştir*"²⁴⁵ denilmektedir. Bu pasaj, her şeyin Tanrı'nın zatı sebebiyle yani O'nun iradesiyle var edildiği sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla "*Tanrı yaratılan her şeyi, kendi varlığı sebebiyle var etmiştir*"²⁴⁶ ifadesini Maimonides, "*Adımla çağrılan herkesi, azametimle yarattım, biçim verdim ve yaptım*" ifadesiyle aynı tutmaktadır.

Burada söylenmek istenen şeyi Maimonides, bir takım varlıklar vardır ki bunların varlığı, başka şeyler var olmaksızın söz konusu olamaz ifadeleriyle tanımlamaktadır. Maimonides açısından Tanrı şunları demektedir: "Ben, her şeyden önce olması gereken ilk şeyi var ettim. Bu şey, mesela bir madde sahibi olan her varlık

²⁴² Yeşeya, 45:18.

²⁴³ Geremya, 33:25.

²⁴⁴ Yeşeya, 40:22.

²⁴⁵ Süleymanın Özdeyişleri, 16:4.

²⁴⁶ Mezmurlar, 16:4.

için olması gereken madde gibidir. Daha sonra ilk şeyde var etmeyi kast ettiğim şeyi yarattım. Dolayısıyla burada salt irade dışında bir şey yoktur.”

Bitkilerin, yaratılmasındaki gaye *Tevrat'ta* da insanoğlu ve diğer canlıların hizmetine verilmiştir²⁴⁷ olarak geçmektedir. Maimonides, Bu görüşün Aristo ve diğerlerinin görüşüyle aynı olduğunu nakletmektedir. Maimonides açısından da bitkiler canlılar için var edilmiştir.²⁴⁸

Maimonides'e göre insanın asıl ve yegâne amacı bilgi elde etmek ve Tanrı'nın eylemlerini taklit etme olmalıdır. Bu tür bir bireyin hayat tarzı daima sevecenlik, dürüstlük ve yargıya sahip olacaktır. Kusursuz birey oluşturma düşüncesinde olan Maimonides, Tanrı'nın ve dünyanın gözlemlenmesinden kaynaklanan sevgiyi yaşatmaya devam eden ve ilahi yönetimi taklit etmekle insanı entelektüel mükemmelliğin bir parçası haline getirir.

Maimonides, evrende bulunan her mevcudatın yaratılmış olma gayesi olarak Tanrı'nın onları yaratmak istediği sebebiyle ve Tanrı'nın kendi iradesi dâhilinde yaratmış olduğu ve gayelerinin de ne olduğu sorusunun sorulamayacağını sorulduğu takdirde eksik ve yetersiz bilgi elde edileceğini nakletmiştir.

3.3. İnsanın Tanrı ve Evren İlişkisi

Maimonides, insanı Tanrı ve evren ilişkisi bakımından ele almadan önce İbranicede *hikmet* kavramının dört manaya geldiğini ifade etmektedir:

Birinci anlamı olarak, gayesi Tanrı'yı idrak etmek olan, hakikatleri idrak etmektir manasına gelmektedir.

İkinci anlamı olarak: herhangi bir sanatı elde etmektir. Nitekim *Tevrat'ta* "Aranızdaki sanatkâr kimseler bilge kimseler"²⁴⁹ ve "tüm sanatkârlar bilge kadınlardır"²⁵⁰ denilmiştir.

Üçüncü anlamı ahlaki faziletleri elde etmektir. *Tevra'ta* "Yaşlılara ahlaki bilgiler öğretsin"²⁵¹ ve "Ahlak yaşlılardadır"²⁵² denilmiştir.

²⁴⁷ Yaratılış 1:29.

²⁴⁸ **İbn Meymun**, a.g.e., s.446-453.

²⁴⁹ Mısırdan Çıkış, 35:10.

²⁵⁰ Mısırdan Çıkış, s.35:25.

²⁵¹ Mezmurlar, 105:22.

Dördüncü anlamı ise, becerikli olma ve kurnazlıktır. Ancak Maimonides'in hikmet kavramını yorumlarken negatif bir kavram olan kurnazlık kavramını aklın temel bir özelliğiymiş gibi akılla birlikte aynı statüye koymuş olması ilginç bir durumdur.

Mütekaddim ve müteahhir filozoflar, insan için kemal niteliklerin dört tür olduğunu ifade etmişlerdir. Bunlar:

Birinci Tür: Yeryüzünde bulunan tüm insanların kendilerini uğruna yok ettikleri “bir şeye sahip olma şeklindeki kemal niteliklerdir” Mesela bir insanın sahip olduğu mal, elbise, araç-gereç, köle, toprak vs. Filozoflar açısından birinci tür kemal niteliğini elde etmek için çok çaba göstermek, sabit olmayan gelip geçici salt hayali bir çabadır.

İkinci Tür: Bu kemal türü de insanın bedensel yapısı ve bünyesinin kâmil olmasıdır. Maimonides açısından bu kemal cismani bir kemaldır. İnsan olmak bakımından insan için gerekli olmayıp, aksine canlı olmak bakımından gerekli olan bir şeydir. Bu kemal nitelik konusunda insan ile en düşük mertebedeki hayvan müşterektir. Bir insanın kuvveti sınır olarak en son noktaya ulaşsa da bir katır kadar kuvvetli olamaz. Bu tür kemalin nefsanî bir faydası yoktur.

Üçüncü Tür: Bu kemal ise, ahlaki faziletler olup bir şahsın ahlakının fazilet açısından en üst derecede olmasıdır. Tüm ahlaki davranışlar, bir ferdin diğer fertlerle olan ilişkisidir.

Dördüncü Tür: Hakiki insanî kemal budur. Bu kemal akli faziletlerin elde edilmesidir. Yani metafizik konularda sahih görüşlerin elde edilmesini sağlayan ifadenin tasavvur edilmesidir. Bu kemal nihai gaye olup ferdi, hakiki bir kemal ile kâmil hale getirir. Bu kemal sadece o ferde hastır, onun sürekli baki kalmasını sağlar ve insan bu kemal vasıtasıyla insan olur.

Maimonides, bahsedilen yukarıdaki ilk üç kemal türü için, bunlar kişinin kendisi için değil diğer fertler için var olduğunu nakletmiştir. Bu son kemal ise sadece kendisinin kendisine hastır ve onun dışında başka bir şey ile ortaklığı hiçbir şekilde söz

²⁵² Eyüp, 12:12.

konusu değildir. Nitekim *Tevrat'ta Yalnız senin olsun onlar, paylaşma yabancılarla*²⁵³ denilmiştir.

Nitekim Maimonides hem filozofların hem Peygamberlerin övünülecek ve rağbet edilecek kemalin, bir şeye sahip olma, sağlıklı olma ve ahlaki kemali elde etmek olmadığını aksine övünülecek ve rağbet edilecek kemalin, hakiki ilim olan Tanrı'yı bilmek olduğunu insanlara bildirmişlerdir.

Gaye olan hikmet kelimesi, mutlak olarak geçtiği her yerde Tanrı'yı idrak etmek manasındadır. İnsan evrendeki konumu itibariyle elde ettiği ve uğruna mücadele verdiği ve kemal bir nitelik zannettiği mal mülk kazanma hırsı kemal bir nitelik değildir. İnsan evrendeki konumunu idrak etmeli akli bir varlık olduğunun bilincine vararak tüm gayesinin Tanrı'yı idrak etmek olduğunu fark etmelidir. Ancak idrak etmenin önündeki en büyük engel mal mülk kazanma hırsıdır. Bu hırs nedeniyle Maimonides, birçok kötülüğün buna bağlı olarak ortaya çıktığını düşünür.

Maimonides, kötülük problemini şu şekilde ele almaktadır: Maimonides'e göre zihinde iki tür amacın düşünülmesi kötülük sorununa yol açar. Bu iki amaçtan birincisi: Tanrı'nın kötünün ajanı olduğu görüşünü inkâr etmektir. İkincisi ise: insana gönderme yaparak gerçekten kötü ve iyinin bir değerlendirmesini öneriyor. Maimonides ayaltı varlıkların doğasıyla uğraşarak tartışma başlatıyor. Onların tümü maddeden ötürü üreme ve bozulmaya maruz kalmaktadır. Madde sürekli olarak kendisini formdan çıkartır veya forma sokar. Ayaltı dünyada hiçbirşey bir diğeri olmadan var olamaz oysa tüm erdemler, insan formu nedeniyle aklın sonucudur.

Akıl, maddeyi boyunduruğu altına alma gücü ile ödüllendirilmiştir. İnsan varlığının hedefi olarak zihinsel engelleri yakalamakta, Tanrı bilgisine, ayrı ilimlere ve Tanrısal yönetime kadar uzanmaktadır. Maimonides de kişinin entelektüel başarımın sonucunda faal akılla birleşmesini ifade eder. Farabi'nin insanın faal akıl ile olan ittisal durumu kişinin mutluluk-ölümsüzlük kazandırdığı görüşüne Maimonides'te olduğu gibi katılmaktadır. Maimonides, mükemmellik gayretinde olan kişilerin kendilerini mümkün olduğunca fiziksel arzularından uzak tutmaları gerektiğini ileri sürer. Maimonides açısından doğal kötülük yoktur ancak insanların birbirlerinin üzerinde

²⁵³Süleymanın Özdeyişleri,5:17.

yaptığı kötülükler vardır.²⁵⁴ O, Dünya hayatının gelip geçiciliğini esas alarak hayal ya da gölge nispetinde olan dünya malların takibini kendileri üzerinde sürdüren çok sayıda kötü bireylerin olduğunu ileri sürmektedir.

Çeşitli kötülükler, Maimonides tarafından var olan şeylerden ziyade mülk olarak ele alınır. Örneğin körlük, görmenin tersi değil görmenin yokluğudur. Bilgisizlik bilginin yokluğu ve ölüm beden yoksunluğudur. Bu şekilde Maimonides, Tanrı'nın kötülük üretemeyeceğini kanıtlar. Tanrı'nın tüm eylemleri iyidir. Tanrı kötülüğü yaratmamıştır. Kötülük iyiliğin sadece noksanlığından kaynaklanmaktadır. Peki, o halde Tanrı neden yoksunlukla var olan bir dünya yaratmıştır? Sorusuna Maimonides, kısmen cevap vermektedir. Tanrı yoksunluğun eşlik ettiği doğayı, ayaltı maddeyi varlığa getirir. Bu doğa, ölüm ve diğer tüm öteki kötülükleri gerekli kılıp ayaltı varlıkların başına getirirken, ayaltı maddesi de kendinde iyidir. Kuşağın sürekliliği ve Ayaltı dünyanın devamlılığı için izin verir. Maimonides'te bereket doktrininin bir versiyonunu sunmak olarak yorumlanabilir.

Maimonides, insanlara istisnai biçimde davranır. Tüm ayaltı varlıkları karakterize eden cisimleşmiş doğayı paylaşırken, Akıl, ayrı akılları karakterize eden cisimsellik-dışı varlığa erişen varlık olarak onun en sonunu kavrar. İnsan varlıkların bu ikili doğası Maimonides'i ilahi kazanım elde etme yaklaşımını anlama anahtarıdır.²⁵⁵

İnsanın ayrıca evrendeki tüm gayesi Tanrı'yı idrak etmeyi elde etmesi ve Tanrı'nın var etmiş olduğu mahlûkattaki inayetini bilmesidir. İnsan, bu idraki elde ettikten sonra kişinin yaşam tarzı, Tanrı'nın fiillerine benzer fiiller yapmaya çalışarak her daim ihsan, adalet ve hikmet peşinde olmayı amaçlamaktır.²⁵⁶

Maimonides, İnsanın Tanrı ve evren arasındaki ilişkiyi bu şekilde kurmuş olduğu bağdan görmekteyiz. İnsan akleden olması, akıl sahibi olması itibariyle evrende bulunduğu yerin farkında olması yani tüm mevcudatın üst seviyesinde yaratılmış olmasının farkında olması gerekir.

²⁵⁴ Daniel H. Frank – Oliver Leaman, *Yahudi Felsefesi Tarihi*, çev., Abdullah Şevki, Hece Yayınları, Ankara 2018, s.282-286.

²⁵⁵ Daniel H. Frank – Oliver Leaman, *Yahudi Felsefesi Tarihi*, çev., Abdullah Şevki, Hece Yayınları, Ankara 2018, s.282-287.

²⁵⁶ Detaylı Bilgi için Bkz.: Mustafa **Yıldız**, *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2016, s.91-100.

Oluş ve bozuluşa tabî olduğu için evrende ebedi olmadığını akletmesi mal mülk serveti amaçlamak yerine gayesinin Tanrı'yı idrak etmesi, onu amaçlaması ve Tanrı'nın eylemlerini *iyilik*, *adalet*, *güzellik* ile evrende taşıması gerektiğini nakletmiştir.



SONUÇ

Sonuç olarak Maimonides, her ne kadar Arap- İslam kültür ve coğrafyası içinde yetişen biri olsa da Yahudi dini inanç sistemini felsefi düşüncesiyle birleştirerek Yahudi ulusuna yeni bir boyut ve yaşam tarzı kazandırdığı sonucuna varabiliriz.

Yaşadığı coğrafya ve kültür içerisinde farklı din ve milletten olması onun İslam Kelamcılarından etkilenmesinin önüne geçememiştir. İslam Filozoflarının da etkisiyle kendine özgü felsefik ve teolojik öğretilerini temel Yahudi inanç bünyesinde çıkarımlar yaparak kaleme aldığı eserlere yansıtmıştır. Kendi öğrencileri de dâhil olmak üzere Yahudi dindarlara Yahudi din kitaplarını (Kitab-ı Mukaddes) anlamada zorlanan ve kafası karışanlara rehber olma adına felsefi düşünce sayesinde imanı aklileştirerek, yani; akıl ile çelişmeden akla uygun hale getirerek Tanrı'yı, Evre'ni ve insanı sistemli bir biçimde açıklamıştır. Maimonides bu felsefi sistemini kurarken İslam filozoflarından etkilendiği gibi onlar arasında felsefi yeterliliklerini kabul etmediği filozofları da eleştirmiştir. Bununla birlikte başka dine mensup filozofların fikirlerine katılmadığını açıkça beyan etmiş ve onların felsefi yetersizliklerine de vurgu yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında Maimonides mensup olduğu dine oldukça bağlı olmasına rağmen, O akli düşünce sistemine oldukça önem vermiştir.

Moreh Nevukhim (Akli Karışıklar için Kılavuz- Rehber)'de Maimonidesi'in İslam filozoflarının felsefi düşüncesini ele alınmasının sebebi olarak; Mutezililer ve Eş'ariler arasında Tanrı'nın varlığını, birliği, cisim olmayışı ve âlemin yaratılmışlığı konusundaki delilleri ve önermelerin kanıtlanması zorunlu olarak Maimomindes'in felsefesine ve eserine yansıdığı sonucuna varabiliriz. Çünkü Tanrı'nın varlığı, birliği, cisim olmayışı ve âlemin yaratılmışlığı konuları hem İslam hem Yahudi tek Tanrılı inanç sisteminde her zaman tartışılan ve çeşitli önermelerle delillendirilmeye çalışılan bir sistem olmuştur. Maimonides Tanrı'nın varlığı, birliği, cisim olmayışı ve âlemin yaratılmışlığı meselelerini ancak İslam Filozoflarının önerme ve delillerini eleştiri süzgecinden geçirerek kendi Yahudi dini inanç doğrultusunda Yahudi Felsefesini oluşturmak için bu zorunlulukla İslam Filozoflarının delillerini eserine dâhil etmiştir.

Maimonides, İslamcı Aristotelesçilerin görüşlerinden hem de geleneksel görüşlerden farklı olarak bağımsız bir konumu benimsediği görülmektedir. Maimonides, Tanrı'nın iradi faaliyet alanını doğal düzenin işleyişinin dışında ciddi biçimde sınırlar. Evrenin sahip olduğu düzeni, Tanrı'nın yönetiminin temel aracı ve ilahi bilgeliğin başlıca ifadesi olarak görmektedir. Bununla birlikte, Tanrı'nın iradi faaliyetini tamamen ortadan kaldırmaz. Maimonides dünyanın hiçten yaratıldığını savunarak Aristotelesçilerden ayrılır ve böylece tarihin kişisel Tanrısına inancın temelini atar. Tanrı, Maimonides tarafından hukukun daima müellifi olarak görülür.

Maimonides ayrıca Tanrı'nın tüm bireyleri tanıdığına ve kişinin eylemlerine uygun olarak takdir (kader) hakkını kullandığına inanması vardığımız sonuçlar arasındandır.

Maimonides, Yahudi inancı doğrultusunda kendi felsefesini inşa ederken İslam kelamcılarında, özellikle Mutezili ekolden oldukça yararlandığını rahatlıkla ifade edebiliriz.

Çalışmalarımız sonucunda Maimonides, Tanrı'nın varlığı meselesini felsefecilere ait olan hareket delili üzerinden açıkladığı gözler önüne serilmiştir. Tanrı'nın varlığı meselesinde kelamcılar, felsefecilerin hareket delilini kullanmadıkları, bunun yerine yaratma delilini kullanmışlardır.

Kelamcılar ve Maimonides, Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisim olmadığına dair deliller konusunda ve aynı zaman da âlemin yaratılma hususunda net bir şekilde birbirlerinden ayrıldıkları açıktır; Maimonides'e göre Tanrı ve O'nun varlığı ilk olarak âlemin kıdemi üzerinden hareket edilerek açıklanması gereken bir durumdur. Kelamcılara göre ise Tanrı'nın varlığı, âlemin hûdusu üzerinden hareket edilerek açıklanması gereken bir durumdur. Âlemin kıdemi ve hûdusu meseleleri Maimonides ve kelamcılar arasında söz konusu ayırımın temelini teşkil eder.

Maimonides ve kelamcıların ortak husus konusunda her iki taraf düşünürlerinde antropomorfik bir tanrı anlayışına karşı çıktıkları sonucu kesin bir şekilde ifade edebiliriz. Bunun yerine Maimonides, Tanrı'nın isim ve sıfatları ile ilgili hem teşbihi hem tenzihi yöntemi benimsediğini ifade edebiliriz.

Maimonides'in genel olarak, Tevrat ayetlerini aklın ışığında yorumlamayı tercih etmiştir. Ayrıca O, kutsal ile felsefe karşılaştırılmasında kutsalın gücünü koruyarak

rasyonel yorumlara ve ayetlerin anlaşılır bir hale getirilmesine önem verdiğini görmekteyiz.

İbrani kutsal metinlerinde Tanrı'nın isimlerinin çokluğu sadece tek Tanrıya özgüdür. Tanrı'nın isim ve sıfatlarını başka başka Tanrılara özgü gibi anlamak Tanrı'nın inkârı anlamına gelmektedir. Bu nedenle Tanrı'nın birliği (El Ekad) anlamına gelen Tanrıların çokluğunu inkâr etmek demektir. Maimonides'le birlikte mutlak birlik basitlik denilebilecek şey yani Tanrı'da farklı parçaların bulunmaması Tanrı'nın tenzihi anlamında kullanılmıştır. Buna karşı Kitab-ı Mukaddes'te geçen “ *Ancak yüzümü görmene izin veremem. Çünkü yüzümü gören yaşayamaz*” ,“*Rab, kutsal tapınağındadır, O'nun tahtı göklerde, O'nun gözleri bütün insanları görür, göz kapakları herkesi sınar*”, “*Ey Tanrı, kulak ver duama, sırt çevirme yalvarışıma!*”, “*Kalbi sızladı*” ve “*Gökler tahtım, yer ayaklarımın taburesidir.*” gibi peraşaları ele alarak Tanrıya atfedilen bu uzuvları antropomorfik olarak anlaşılması gerektiğini ve bunları akıl ile açıklama yolunu tercih ettiği ulaştığımız sonuçlardan bir diğeridir. Aynı zamanda Maimonides, Tanrı'nın evrendeki hiçbir şeye benzememesini kabul etmekte fakat cismanilik denilen şeyi de tam olarak kabul etmemektedir çıkarımını yapabiliriz.

Öte yandan Maimonides'in tıpkı kalamcılar gibi Tanrı'nın birliğine ve benzersizliğine “imanla” başladığını önem verdiğini söyleyebiliriz.

Din ve felsefe arasında Maimonides, İbrani kutsal metinlerinde öğretildiği gibi âlemin yaratmış olduğuna (hûdus) iman etmekle başladığı sonucunu çıkarabiliriz. Araştırmalarımız neticesinde Maimonides'in kendisini iki şekilde ifade ettiğini söyleyebiliriz: O, Tanrı'nın bütün cismi genel olarak Platon'un önceden mevcut ezeli maddesi olarak bilinen şey anlamında anlaşılması gereken madde (hyle) den yarattığını ileri sürer, diğer bir ifade olarak Aristo'nun Tanrı'nın cisimleri onlar yok iken var ettiğini ileri sürer. Aristo'nun ifadesiyle hem madde (matter) hem de hiçbir şey, hiçlik, yokluk (nothing) olarak anlaşılması gerektiğini savunmuş olduğunu görebiliriz. Maimonides, Platon'un önceden mevcut maddeden kendisinin hiçlikten yaratılmış olduğunu ileri sürmesi de gözlerden kaçmamaktadır.

Maimonides açısından insan, nihai kemal sahibi olan bir varlıktır. Maimonides'e göre insan, Tanrı'nın ona bahşettiği akıl vasıtasıyla doğruyu yanlış, güzeli çirkini birbirinden ayıran üstün bir varlıktır. Tanrı'nın ona bahşettiği akıl

sayesinde *Tevrat*'ta ilk insan Âdem için "*Tanrı onu kendi suretinde yarattı*" denilmiştir. Böylece kutsal peraşada Tanrıya en yakın varlığın insan olduğu vurgulanmıştır. Bu nedenle de *Tevrat*'ta insan doğrudan muhatap alınarak "*Tanrı Âdem'e şöyle emretti...*" denilmiştir.

Maimonides insanın değerini Tanrı'nın ona bahşettiği akla bağlamaktadır. Maimonides açısından bir varlık, ancak akıl yetisi ile doğru ve yanlış ayırt edebilir. Bu akıl yetisi tam ve eksiksiz olarak ilk insanda yani Âdem'de vardı. Âdem'de Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. Âdem sahip olduğu fitrat ve akletme yetisiyle en kâmil ve eksiksiz bir hal üzere olan özelliğinden dolayı "*Sen, insanı elohimden*" "*biraz aşağı yarattın*" denilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abelsan, J.** *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1980.
- Aquanis, T.** *The power of God*, (Çev. Rena Regan), Oxford University Press, New York 2012.
- Aristoteles, Politika**, (Çev. Murat Temelli), İstanbul 2012.
- Aristoteles, Hayvanların Hareketleri Üzerine**, (Çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, Ankara 2018.
- Aristoteles, Fizik (7. b.)**. (Çev. Saffet Büber), Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Arkan, Ahmet, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı**, Değişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Aykıt, Dursun, İskenderiyeli Philo**, Eskiye Yayınları, 2019.
- Bahya, İbn Pakuda, Hovot Halevavot**, (Hebrew Trans. Judah İbn Tibbon- A. Zifroni, Jerusalem 1928. English Translation: *Duties of the Heart*, (English Trans. M. Hyamson), New York 1925.
- Ben Maimon, Moses, Şerhu'l Mişna**, (Ed. Yosef Kafih), Yeryşalayim 1963- 1968
- Ben Yakar, İsrail, Siliykiy, Yehuda, Milon İvrit- Turki**, Nedapes İsrail, İsrail 2011
- Bos, G. Makale fi'r- rebv**, Provo 2002.
- Byrne, Maire, The Names of God in Judasim, Christianity and Islam**, Continuum Press, London 2011.
- Ciru, Rıdvan, İbn Meymunun Kelam Eleştirisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi**, 2016.
- Durusoy, Ali. İşaretler ve Tembihler**, (Çev. Mehmet Macit, Çev. Emrah Demir), Litera Yayınları, İstanbul 2005.
- Farabi, İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri**. (Çev. Mehmet Kaya), Klasik Yayınları, 2003.
- Farabi, Harfler Kitabı**, Litera Yayınları, İstanbul, 2008.

- Farabi**, *Medinetü'l Fazıla*. (Çev. Yaşar Aydın), Lİteta Yayınları, İstanbul, 2018.
- Frankel**, Shabse. *Mişna Tora* (משנה תורה), Jerusalem, 1975.
- Guttman**, Julius, *Philosophies of Judaism*, Shoken press, New York 1973.
- Hyman**, Arthur, *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1972.
- Hyman**, Arthur, *Philosophy in the Middle Ages*, Hackett Publishing, 2010.
- Kafah**, J., *Sefer h-Mitsvot*, Jerusalem 1971.
- Karmer**, Yitshak, *Ha Rambam Biyografya*, Tel Aviv 2019.
- Kalm**, İbrahim, *Ben, Öteki ve Ötesi*. İnsan Yayınları, 2019.
- Karaman**, Hüseyin, *İbn Meymun, Tanrı- Âlem İlişkisi*, Karadeniz Yayınları, 2007.
- İbn Kıtfi**, *İhbarü'l Ulema, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları*, Beyrut, 2005.
- İbn Kıtfi**, *Mektebü İbn Kuteybe*. Kuveyt, 1986.
- İbn Meymun**, *Delaletü'l Hairin*. (Çev. Osman Bayder- Özcan Akdağ) Kimlik Yayınları, Kayseri 2019.
- İbn Meymun**, *Moreh Nevukhim*, (Çev. Samuel İbn Tibbon), Yeruslaim 1865.
- İbn Meymun**, *Hagada Le pesah*, Tel Aviv 1935.
- İbn Sina**, *Kitabu's -Şifa*. (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2004.
- İbn Sina**, *İşaretler ve Tembihler*. (Çev. Ali Durusoy), İstanbul 2005.
- İbn Sina**, *Danışmane-i Alai*, (Çev. Mehmet Demirkol), İstanbul 2013.
- Kreisel**, Howard, *Judah Halev's influence on Maimonides*, Yeshiva Press, New York 1991.
- Leibowitz**, Yeshayahu *The Faith of Maimonides*, Naidat Pres Ltd. Israel 1989.
- Lebarmen**, Y., *Tora*, Yeruslaim 1890.
- Meral**, Yasin, *Yahudi Düşüncesinde İslam algısı*, Babil Yayınları, Ankara 2017.
- Munk**, Salomon, *Delâletu'l – Hâirîn*, Paris 1856. English Translation: *The Guide of The Perplexed*, (Trans. Solomon Pines) Chicago 1963. Hebrew Translation: *Moreh Nevukhim*, (Trans. İbn Tibbon), Warsaw 1930.

- Mittwoch**, *İbn Meymun İslam Ansiklopedisi*, Machillan Press, New York- London 1972.
- Nasr**, Seyyed Hossein,**Leaman**,Oliver,*History of Islamic Philosophy*,, Routledge, London and New York 1996.
- Örs**, Hayrullah, *Musa ve Yahudilik*. Remzi Yay, İstanbul 1966.
- Pines**, Solomon, *Studies in the history of Jewish thought*, Hebrew University press, Jerusalem 1997.
- Pines**, Solomon, Maimonides (1138—1204) *Maimonides the Encyclopedia of Philosophy*. 2005, (3), 57-98.
- Rosner**, *The Medical Legacy Of Moses Maimonides*, Ktav Publishing, Jersey City 1997.
- Sharon**, Moshe, *İsrail Ulusunun Tarihi*, Telaviv 1981.
- İggerat Ha- **Rambam**, *İggeret Thiyat Ha-Metim*, (Ed. Yitshak Şilat),Hotsaat şilat 3.Baskı, Maale Adumim 1995.
- Sirat**, Coletthe, *A history Of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge press, 1993.
- Straumsa**, Sarah, *Saadya and Jewish Kalam*, Cambridge Press.
- Şetosmen**, Yonatan, *Paniyniy Mikre Thiliym*, Tel Aviv 1975
- Taharon**, Ş., *Şişa Sedriy Mişna*, Beerşeba 1998.
- Taşkın**, Bilal, İbn Meymun'un Kelamcılarının Cevher- Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, ,2017. 15 cilt, 47-59.
- Türker**, Mübahat, *Musa b.Maymun'un El Makale fi sınaat 'il – mantık'ı*, İslam Tetkikler Dergisi. 2012; 49-86.
- Usaybia**, İbn, *Uyunü'l enbafi tabakatü'l etibba*, Beyrut 1965.
- Wolfson**, Austryn, *The Philosophy of The Kelam*. (Çev. Kasım Turhan),İstanbul 2001.
- Wolfson** Harry Austryn, "Maimonides on Negative Attributes," in Arthur Hyman, ed., *Studies in Medieval Jewish and Islamic Philosophy* (New York: Ktav, 1977), 180-215

Yurdađür, Metin, *Allahın Sıfatları*, Marifet Yay, İstanbul 1984.

Yıldız, Mustafa, *Türk Siyasi Bilgeliğin Kadim Kapıları*, Ötüken Yay, İstanbul, 2016

Yıldız, Mustafa, *Endülius'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi*, Ötüken Yay, İstanbul, 2016.

Yitshak, Y., *Ha Tanah Medabriy*, Yerusalem 1940.



İBRANİCE- TÜRKÇE SÖZLÜK = מילון עברי- תורכי

Ayaltı âlem = ירח-תחת

Adalet = משפט, צדק, חוק

Araz = סימן, תסמין

Ateş = אש

Ayrılık = זהות, דמיון

Analitik felsefe = אנליטית פילוסופיה

Arke = ארכי

Akıl = שטל, מוח

Amaç = מטרה

Başlangıç = התחלה

Bütün = שלם, מלא

Cevher, Öz = מחצב, עפרה

Din = דת

Diyalektik = דיאלקטיקה

Dogmatizm = זים דוגמת

Düşünme = חשיבה

Ezeli = סופי אין, נצחי

Evren bilim = קוסמולוזיה

Ebedi = סופי אין, נצחי

Evren = קוסמוס

Farklılık = סתירה

Filozof = פילוסוף

- Gerçek = מציצות, אמיתי
- Gökyüzü = שמים
- Hareket = תנועה
- Hayat = חיות, חיים
- Hazcılık = הדוניזם
- Hava = האוויר
- Hikmet = היקמת, הוקמה
- İyilik = אהדה, טובה
- İnsan = אדם-בן, איש, אנושית
- İdrak = תחושה
- İncil = הקודש כתבי
- Kader = זורל-מת, זורל
- Kutsal kitap = התנייד
- Mekân = מרווח
- Metafizik düşünce = סיפיריטואליזם
- Metafizik = מטפיזיקה
- Madde = חמור, בד
- Nihilizm = ניהיליזם
- Nicelik = מידה, כמות
- Nitelik = כשירות
- Realizm = ראליזם
- Rasyonelizm = רציונליזם
- Su = מים
- Soyut = הופשט

Teklik, Birlik = אחדות, חוג אי

Toprak = אדמה

Varlık Birliği = אחדותהקיות

Varlık = יצור, ישות, קיום

Yahudi felsefesi = היחודים של פילוסופיה

Yaratıcı = יוצר

Zorunluluk = התחייבות, חובה

Zaman = זמן

KUTSAL KİTAPLAR

TORA=תורה

Tevrat, Tora veya Pentateuk adlarıyla Tanah ve Eski Ahit'in ilk beş kitabına verilen isimdir. Musa'nın (Moşe) Beş Kitabı olarak da bilinir. Beş kitabın adı sırasıyla şöyledir: Tekvin-Bereşit, Çıkış-Şemot, Levililer-Vayikra, Sayılar-Bamidbar, Tesniye-Devarim'dir. Bu beş kitap, Tekvin-Bereşit (Dünyanın Yaradılışı) ile başlar, Tesniye-Devarim (Moşenin ölümü) ile biter. Orijinal olarak İbranice yazılmıştır. Tanrı tarafından Musa'ya vahyedildiğine inanılır.

TEKVİN=קראשית

Tekvin veya Yaradılış, Tanah ve Eski Ahit'in ilk beş kitabını oluşturan Tevrat'ın birinci kitabı. Toplam 50 bölümden oluşur.

Kitabın adı Batı dillerine adı Yunancada "yaratılış, doğuş" anlamındaki Genesis kelimesinden geçmiştir. Yahudi geleneğinde ise kitabın adı, kitabın ilk kelimesi olan "ilk, başlangıç" anlamına da gelen Bişvil Reşit ya da kısaca Bereşit kelimesinden türemiştir.

Dünyâ'nın yaratılışını, Âdem ile Havvâ'yı, cennetten kovuluşu, Habil ve Kabil'i, Nuh Tûfânı'nı, Bâbil Kulesi'ni ve İbrâhim, İshak, Yâkup ve Yusuf peygamberleri anlatır.

ÇIKIŞ=ŞEMOT- שמות

Moşe'nin beş kitabından ikincisi ise çıkış-şemottur. Kitap ismini israiloğullarının Mısır'dan çıkışından alır. İbranicesi Şemot isimler manasındadır. Kitabın ana konusu, İsrailoğullarının Mısır esareti ve Moşe'nin önderliğinde Mısır'dan çıkışlarıdır. İsrailoğullarının nasıl esir olduklarını, hürriyetlerine nasıl kavuştuklarını, Moşe'nin kişiliğini, İsrailoğullarının birleşip nasıl bir ulus olduklarını anlatır. Çıkış kitabında en çok vurgulanan ise özgürlük duaları ve tüm insanların özgürlüklerini kazanmaları fikridir.

LEVİLİLER-ויקרא

Beş kitaptan üçüncüsü olarak bilinir. Bu kitapta Yahudi gelenekleri, insan ilişkileri, ebeveyn- çocuk ilişkileri, bayram, oruç günleri ve sunulacak kurbanlarla ilgili kurallar anlatılır. İbranice adı Va-Yikra'dır. "Ve Çağırdı" anlamındadır.

SAYILAR-במדבר

Beş kitaptan dördüncüsü olarak bilinir. Yahudilerin Sina Dağı'ndan ayrılıp Kenaan sınırlarına varmalarına kadar gelişen olayları anlatır. 40 yıllık göçebe hayatından sonra, Yahudilerin Vadedilmiş topraklara giriş hazırlıkları bu kitapta anlatılır. İbranice adı Ba-Midbar'dır "çölde" anlamındadır.

TESNİYE-דברים

Beş kitaptan sonuncusudur. Bu kitap Çıkış, Levililer, Sayılar kitaplarında anlatılan, tarihi olayları ve kanunları işler. İbranice adı Devarimdir. "Sözler" Moşe Rabenu'nun söylediği sözlerden bu ismi taşır.

TALMUD=תלמוד

Yahudi medeni kanunu, tören kuralları ve efsanelerini kapsayan dini metinlerdir. İbranice lamad (öğrenmek) kökünden gelir.

Mişna ve Gemara bölümlerinden müteşekkildir. Talmud'un iki versiyonu vardır: 3. ila 5. yüzyıla ait olduğu kabul edilen ancak daha eski dökümanları da içeren Babil

Talmudu ve daha eski olan Filistin ve Yeruşalayim (Kudüs) Talmudu olarak adlandırılır.

MİŞNA = מִשְׁנָה

Yahudilikde Medeni ve Ceza Hukuk'u olan Talmud'un ilk bölümü. Sözlü kanunlar ilk olarak Haham Yehuda HaNasi tarafından derlenmiş ve Mişna adı verilmiştir. Mişna İbranice őana kökünden gelir bu tekrarlayarak belleme-ezberleme anlamındadır. Miőnalar İbranice kaleme alınmıştır. 6 bölümden oluşmaktadır bunlar: zirai kanunlar, oruç ve bayramlar, resmi ve dini kanunlar, evlilik ve suçla ilişkin kanunları içerir.

TANAH = תַּנַּיִךְ

Tevrat ve Zebur'u da kapsayan, Yahudi dininin kutsal kitabı. Hristiyanlarca da kutsal kabul edilir, bununla birlikte Hristiyanlar Tanah'ı Eski Ahit olarak anar ve farklı şekillerde yorumlarlar. Eski Ahit, Hristiyanlığın kutsal kitabı Kitab-ı Mukaddes'in ilk kısmını meydana getirir. İslamiyet'te Tanah'ın sadece Tevrat ve Zebur bölümleri kutsal kabul edilir ancak bunların Tanrı tarafından sırası ile Musa ve Davud peygamberlere indirildiğine ve insanlar tarafından tahrif edildiğine inanılır. Tanah'ı meydana getiren kitapçıkların (bölümlerin) çoğu İbranice olarak, bir kısmı ise Aramice olarak yazılmıştır. MÖ 1200 ila MÖ 100 yılları arasında yazıldığı kabul edilmektedir.

İbrahimî dinlerde Tanrı'nın Musa (Moşe) ile bir ahit yaptığı kabul edilir. Hristiyanlar Tanrı'nın İsa ile yeni bir antlaşma yaptığına inandıklarından Tanah'ı Eski Ahit olarak adlandırırılar. Yahudiler, İsa'nın mesihliğini veya peygamberliğini kabul etmezler. Yeni Ahit'i kutsal kitap kabul etmez, Tanah'a Eski Ahit denmesini uygunsuz bulurlar. Eski Ahit ile Tanah arasındaki başlıca fark kitapların sıralanışı ve isimleridir.

MAİMONİDES'İN FELSEFESİNDE TANRI, EVREN VE İNSAN

ORIJİNALLIK RAPORU

% 4	% 4	% 1	%
BENZERLİK ENDEKSİ	İNTERNET KAYNAKLARI	YAYINLAR	ÖĞRENCİ ÖDEVLERİ

BİRİNCİL KAYNAKLAR

1	alperensaka.tr.gg İnternet Kaynağı	% 2
2	www.presbiteryen.org İnternet Kaynağı	<% 1
3	www.scribd.com İnternet Kaynağı	<% 1
4	acikerisim.selcuk.edu.tr:8080 İnternet Kaynağı	<% 1
5	acikerisim.deu.edu.tr İnternet Kaynağı	<% 1
6	www.kirmizilar.com İnternet Kaynağı	<% 1
7	ebible.org İnternet Kaynağı	<% 1
8	www.siirt.edu.tr İnternet Kaynağı	<% 1
9	tr.scribd.com İnternet Kaynağı	<% 1

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı- Soyadı : Meltem ATÇI
Uyruğu : Türkiye (T.C.)
Doğum Tarihi ve Yeri : 12.07.1995- KARKAMIŞ
Medeni Durumu : Bekar
Tel : 0 (534) 229 77 87
E-Mail : Meltematci38@gmail.com
Yazışma Adresi : Çarşı Mah. Belediye Cad. Dış Kapı No:1 İç Kapı
No: 2 Karkamış / Gaziantep

EĞİTİM

Lisans : Erciyes Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İbrani Dili ve Edebiyatı Bölümü
Lise : Nizip Anadolu Teknik Lise ve Endüstri Meslek Lisesi

İŞ DENEYİMLERİ

2015- Halen Serbest Mütercim- Tercüman (İbranice- Türkçe)

YABANCI DİL

İngilizce

İbranice

YAYINLAR

- ATCI M. " Ortadoğu'nun Gözbebeği Kudüs'ün Kur-an'ı Kerim'de ve Tevrat'taki Yeri" *Lisans Bitirme Tezi*, Kayseri 2017.