

İBN MEYMON'UN DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜMSÜZLÜK

Mehmet AYDIN*

Abstract

It is aimed in this article to analyze and interpret the subject of immortality in Ibn Meymun's philosophy giving some references to both Jewish religious thought and Muslim philosophers, such as Al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Bajja. Immortality as treated in metaphysics and natural philosophy signifies intelligible position which is acquired by accomplishment of practical and theoretical perfection. Despite the fact that Ibn Meymun states that resurrection is one of basic Jewish creeds, he philosophically posits that by virtue of conjunction of actual intellect to the Agent Intellect, actual intellect is immortal and keeps its individual identity in the universal intellect and experiences intellectual and spiritual pleasures when it is separated from the body.

Anahtar Terimler:

Ölümsüzlük (beka), Yeniden Diriliş, Bilfiil Akıl, Müstefad Akıl, Faal Akıl, Yetkinlik, Zevk (Akli ve Manevi)

* * *

Ortaçağ felsefesinde ölümsüzlük problemi Platon, Aristoteles ve onun Helenistik yorumcularının¹ yanında Farabi, İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Rüşd'ün nefis ve akıl anlayışları çerçevesinde ele alınıp işlenmiştir. Bu problemin, zikredilen filozoflara göre, birden fazla açıklanması yapıldığından, öncelikle, benimsenen yorumun ölüm sonrası hayatı anlamada önemli etkisinin olduğunu düşünüyoruz. Sistemlerinde Yeni Eflatunculuğun etkilerine daha fazla yer veren filozoflar, nefsin

* Yrd.Doç.Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

¹ Burada daha çok İskender Afrodisi ve Themistius'un görüşleri ön plana çıkmaktadır.

bedene muhtaç olmayan bir cevher olduğunu ileri sürerek ölüm sonrası hayatın ruhsal olduğunu²; Aristotelesçiliğin etkileri daha baskın olanlarda ise, aklın maddî bir yatkınlık olarak başladığını ve daha sonra da bunun gayrı maddî bir durum olarak ölümsüzlüğü kazanabileceğini ileri sürerler.³ Aristoteles'in görüşlerinden, Helenistik yorumcuların açıklamalarından ve İslam meşşailerinin bunlara yaptıkları katkılardan yararlanan İbn Meymun, nefsin mahiyeti, ölümsüzlük ve ölüm sonrası hayat problemlerini, geleneksel bir tarzda tabiat felsefesi ve metafizik içinde çözmeye çalışır.⁴ Onun bu ölümsüzlük düşüncesine çözüm bulma teşebbüsünde İslam filozofları tarafından formüle edilen ölümsüzlük ve ölüm sonrası hayata dair anlayışların etkisinin olduğu görülür. Genelde İslam filozoflarına göre, ölümsüzlük, aklın ulaşabileceği nihai safhayla ilgili bir durum olarak düşünülür.⁵

İbn Meymun, ölümsüzlük konusunda İslam filozoflarının görüşlerinin yanında mensup olduğu dinin açıklamalarını da dikkate alarak bir değerlendirme yapar. O, Ahdi Atik'te ölüm ve ölüm sonrası ile ilgili bazı ima ve işaretlelerin dışında açık ifadelere yer verilmediğini, ancak bunun yanında Mesih ve Mesih'in geleceğiyle ilgili sözlerden hareketle bazı din bilginlerinin ölüm

² İbn Sina 'el-hukamâu'l-ilâhiyyûn ve'l-'ulemâu'r-rabbaniyyûn' olarak adlandırdığı filozofların ve 'erbâbu'r-riyâze ve ashâbu'l-mükâşefe' olarak adlandırdığı sufilerin nefsin cevher olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Bkz., İbn Sina, *fî Ma'rîfeti'n-Nefsi'n-Nâtika ve Ahvâlihâ*, (*Ahvalu'n-Nefs* içinde) thk., Ahmet Fuad el-Ahvâni, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952, s.183-186.

³ Örneğin Farabi aklın başlangıçta akılsalları tasavvur edebilecek maddî bir (hey'etün mâ fi mâdâdetin) yatkınlık olarak başladığını ifade eder. Bkz., Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev., Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.57. Arapça ibarenin geçtiği yer için bkz., Farabi, *Kitâbu Ârâi Ehli Medîneti'l-Fâzıla*, Dâru'l-Maşruk, Beyrut 1991, s.101.

⁴ Nefs konusu, genelde, tabiat felsefesinin bir alanı olmakla birlikte İbn Sina onu metafiziğin de bir konusu haline getirmiştir. Bu, İbn Sina'nın El-İlâhiyyat'ın son bölümünde nefisle ilgili konuları ele alışından açıkça görülür. İbn Meymun'un da İbn Sina'nın bu yaklaşımını, yani nefsin metafiziğin bir konu olarak ele alınışını benimsediği söylenebilir.

⁵ İslam filozoflarının İbn Meymun üzerindeki etkileri hakkında daha detaylı bilgi için bkz., Shlomo Pines, "Translator's Introduction", Moses Maimonides, *The Guide Of The Perplexed*, Translated with an Introduction and Notes: Shlomo Pines, The University of Chicago Press, 1963, s.LVII-LXXXIV.

sonrası hayata dair açıklamalar yaptığını belirtir.⁶ Onun açısından bakıldığında, Yahudiliğin temel dinî metinlerinde ölüm sonrasıyla ilgili az sayıdaki ima ve işaretlerin açıklamasını yapan din bilginlerinin eserlerinde bu konunun yorumlanması, ölümsüzlük probleminin dinî açıdan da ele alınmasını gerekli kılar. Dolayısıyla teolojik ya da felsefî tartışmalar, metafiziksel konular üzerinde düşünmeyi içerirken; en azından bu konularda görüşleri önemli olan ünlü Hahamların temel öğretilerini anlamak ve onları hesaba katmak gerekir. Ortaçağ boyunca dinî görüşlere daha bir kesinlik ve sistematiklik verildiğini düşündüğümüzde, İbn Meymun'un din bilginlerinin ortaya koyduğu görüşleri felsefî yazılarında olmasa bile, en azından dinî ve hukukî olanlarında ele alıp bir değerlendirme yapması beklenirdi. Bu beklentinin karşılanmasına bağlı olarak onun dini metinlerde açıkça ifade edilmeyen ve yoruma açık olan bu konuyu nasıl anladığı ve yorumladığı sorusunun sorulması gerekir.

Anlaşıldığı kadarıyla, İbn Meymun dinî metinlerden çıkarım yaparak ölümden sonra yeniden dirilişi inanç esaslarından biri haline getirir ve bu çerçevede din bilginlerinin ölüm sonrası hayatı tasvir eden somut ve cismanî ifadelerine eleştirel olarak yer verir. İlaveten, Ortaçağ Yahudi düşüncesinde ölüm ve ölüm sonrası konularında çeşitli tartışmaların yapıldığını ve bu konularda zihinlerin karışık olduğunu ve bundan dolayı da birçok hatalı görüşün yaygın bir şekilde varlığını sürdürdüğüne işaret ederek⁷ söz konusu

⁶ Arthur Hyman, *Eschatological Themes in Medieval Jewish Philosophy*, Marquette University Press, The United States of America, 2002, s.8-10. Bundan sonraki atıflar "*Eschatological Themes*" olarak yapılacaktır.

⁷ İbn Meymun, bu konudaki görüşleri beş grupta ele alır ve onları değerlendirdikten sonra reddeder. Bu grupların görüşlerini değerlendirmekle İbn Meymun kendi düşüncesinin de ipuçlarını verir.

İlk gruba göre iyi insanların, mücevherlerden yapılmış evlerin, ipek çarşafarla örtülü yatakların, şarap ve güzel kokulu yağların aktığı nehirlerin bulunduğu Adn cennetine gireceklerine; kötülerin de günahlarının karşılığı olan cezalarını çekecekleri, bedenlerinin yanacakları ve bütün acı türlerini tadacakları kızgın alevlerin bulunduğu cehenneme gideceklerine inanılır.

İkinci gruba göre, erdemli kişilerin Mesihin hakim olduğu dönemde mükafatlandırılacağına, onların bu dönemde melek olacaklarına ve ebedi olarak yaşayacaklarına inanılır. Bu insanlar tüm dünyaya hakim oluncaya kadar sayı ve güç bakımından gelişip büyüyeceklerdir. Onlar Mesihli dönemde, yeryüzünün dokunmuş giysiler, fırında pişirilmiş ekmekler ve imkansız daha başka şeyler meydana getireceğini sanırlar. Bu insanların görüşüne



problem hakkında düşüncelerini ifade eden grupların kendi görüşlerini doğrulamak için Yahudi din bilginlerinin sözlerini ve Tevrat'taki bazı ayetleri iktibas ettiklerini; ama iktibas edilen sözleri lafzî anlamlarıyla anladıklarını ve bundan dolayı da yanlış görüşler ortaya koyduklarını ifade eder. Bütün bu yanlış anlama ve yorumlamalara karşı, İbn Meymun ölümden sonra dirilmeye her Yahudi'nin inanması gerektiğini ve bunun inanç ilkelerinden biri olduğunu açıkça söyler. Bununla birlikte, yeniden dirilmenin ya da ölümsüzlüğün sadece erdemliler için geçerli olduğunu; günahkarların yeniden diriltilemeyeceğini belirtir.⁸

İbn Meymun'un çağdaşı olan Yahudi tenkitçileri onun gelecek dünyanın manevi tasvirinde çok fazla ileri gittiğine inandılar. Onlar, fiziksel durumların tümünü ahiret hayatından uzaklaştırmakla ve bu hayatın sadece ruhsal olduğunu söylemekle İbn Meymun'un, gerçekte, bedeninin yeniden dirilişini inkar ettiğini ileri sürerek, onu bu inkarından dolayı suçladılar. Yaptığı yorumun, daha kendisi hayattayken, bir anlaşmazlık ve tenkit konusu olduğunu gören İbn Meymun, bu suçlama karşısında kendisini savunmak için "Yeniden Diriliş Risalesi"ni yazar.⁹

göre kötülük, bir insanın bu dönemde yaşamıyor olması ve erdemli kişilerin elde ettiği mükafata katılıyor olmamasıdır.

Üçüncü gruptaki insanların beklediği mutluluk, ölümden sonra yeniden dirilmedir. Ölümden sonra yeniden dirilen erdemli kişiler, ailelerine yeniden dönecek ve ebediyen yaşayacaklardır. Bu görüşe göre kötülük ya da günahların cezası ölümden sonra yeniden diriltilmemidir.

Dördüncü grup insanlar, ölüm ve ölüm sonrası konusunda geleneksel kavram ve düşüncelere sahip değildir. Onlara göre dinî emir ve yasakları yerine getirmenin gayesi, dünyevî başarı elde etme, verimli topraklara, çocuklara, sağlığa, barışa ve güvenliğe sahip olmak gibi maddî barışı gerçekleştirmektir. Bu gayelerin gerçekleşmesi emir ve yasaklara uymanın karşılığında gerçekleşecek mükafatı tasvir eder.

Beşinci grupta yer alan kişiler, yukarıda sayılan grupların görüşlerini birleştirmiştir. Bunlar Mesihin geleceğine, ölümleri yeniden dirilteceğine, yeniden diriltileceklerin sağlıkları bozulmadan yiyip içecekleri ve ebediyen yaşayacakları Adn cennetine gireceklerine inanırlar. Bkz., Moses Maimonides, *Commentary on The Mishnah: Helek: Sanhedrin, Chapter Ten*, (*Maimonides Reader* içinde), ed., Isadore Twersky, Berman House, Inc., The United States of America, s. 402-403. Bundan sonraki atıflarda "*Helek: Sanhedrin. Chapter Ten*" olarak yapılacaktır.

⁸ Moses Maimonides, *a.g.e.*, s.414.

⁹ Şimdiki Akademinin öğrencilerinden biri bedeninin yeniden diriltilmesine İbn Meymun'un

Bu çalışmasıyla dinî ve felsefî görüşler arasında, bir başka deyişle, felsefî görüşler ile dinî eserlerde açıklanan ölümsüzlük ve gelecek dünya anlayışları arasında bir gerilimin olduğunu hissettiren İbn Meymun, yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için toplumda yaygın olarak bilinen ve bütün fırkalarca kabul edilen “yeniden dirilişin” anlamının, “ruhun bedenden ayrıldıktan sonra tekrar bedene dönmesi”¹⁰ olduğunu açıklar.¹¹ Bu açıklamaya göre o, Kutsal Kitapta ruhun yeniden dirilişine işaret eden bazı sembolik ifadelerin mecazî olarak anlaşılması gerektiği ve kendisinin de mecazî olarak yorumladığı iddiasının tamamen uydurma ve yalan olduğunu belirtir.¹² Fakat o, *uygulaması olmayan ve üzerinde çok farklı görüşlerin belirdiği bir meselenin kesin bir çözümünün olamayacağı* anlayışından hareketle, tıpkı Mesihli dönemde yaşayacak kişiler gibi, bedenlerine yeniden dönen fertlerin yiyip içeceklerini, evleneceklerini ve çocuk sahibi olacaklarını; uzun bir hayat sürdükten sonra öleceklerini bir *ihtimal* olarak belirtir. Ancak o, ölümsüz olan bir hayatın, asla bedenle birlikte olmayacağını, bunun sadece bedensiz bir ruhla devam ettirilecek olan gelecek dünya hayatı olduğunu savunur. Onun

inanmadığını ve onun bu inançsızlığının onun hukuki eserindeki (helek) açıklamalarında bulunduğunu ileri sürmesi; Yemen’den gönderilen bir mektupta Yemendeki Yahudiler arasında yeniden dirilişe inanmama eğiliminin ortaya çıktığı ve bu eğilimi desteklemek için İbn Meymun’un adının anıldığından söz edilmesi ve Bağdat’ta bulunan Yahudi Akademinin başkanı olan Samuel ben Ali’nin İbn Meymun’un görüşlerini tenkit için Müslüman Kelamcılarının ve felsefecilerin görüşlerinden oluşturulmuş bir eser hazırlanmış olması, onun *Yeniden Diriliş Risalesini* kaleme almasına sebep olmuştur. Bkz., Moses Maimonides, *The Essay on Resurrection, (Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership* içinde), trans. and notes by Abraham Halkin, discus. David Hartman, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia-Jerusalem, 1985, s.216-218.

¹⁰ Moses Maimonides, *a.g.e.*, s.219.

¹¹ İbn Meymun, yeniden dirilişin Tevrat’tan çıkarılabilecek temel bir inanç ilkesi olduğunu söyler. Ona göre yeniden dirilişin, ölümden sonra ruhun bedene yeniden dönmesi, yeniden yorumlamaya izin vermeyecek biçimde Daniel tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Ve yerin toprağında uyuyanlardan bir çoğu, bunlar ebedi hayata, ve şunlar utanca ve ebedi nefrete uyanacaklardır” (Daniel 12:2). Bunun üzerine melekler ilave eder: “Fakat sen, son oluncaya kadar git; çünkü rahata varacaksın, ve günlerin sonunda kendi nasibine kalkacaksın” (Daniel 12:13).

¹² Moses Maimonides, *a.g.e.*, s.219

görüşüne göre, bedenli yeniden diriliş bir mucize gibi mümkün olmakla birlikte gelecek dünya melekler gibi bedensiz ruhlardan oluşur.¹³

İbn Meymun kendisine yöneltilen suçlamalardan kurtulmak için ruhun bedenle birlikte dirilişinin bir mucize olarak görülmesi gerektiğini ileri sürerek, bu düşüncesini de ‘mucizeleri inkar etmenin Tanrı’yı inkar etmeye ve dinden çıkmaya sebep olacağı’ görüşü üzerine inşa eder. Yeniden diriliş ve mucize arasındaki ilişki daha detaylı olarak ele alınması gereken bir konu olduğu için burada bu konuya şimdilik sadece işaret etmekle yetiniyoruz.

İbn Meymun’un, mükafaat olarak gelecek dünyadaki mutluluğu ruhsal açıdan yorumlaması sorun olmazken; ceza olarak yok oluşu ontolojik açıdan değerlendirmesi sorun çıkarır. Ölümsüz olan aklın sevinci ve mutluluğu tecrübe edeceği kabul edilirken, tam bir yok oluştan ibaret olan ceza nasıl kavranacaktır? Çünkü cezalandırma, cezalandırılan bir kimsenin varolmasını ve onun cezalandırıldığının farkında olmasını gerektirir; oysa cezalandırma olarak tam bir yok oluşta cezanın tecrübe edilmesi dile getirilmemektedir. Bu itiraza karşı cezalandırılmanın farkına varılmasını cezanın zorunlu bir koşulu olmadığını düşünen İbn Meymun, cezayı ruhsal değil, ontolojik bir durum olarak ileri sürer. Bu düşünceyle o, Yahudi dinî geleneğindeki bazı kişiler tarafından reddedilse bile zikredilen mükafaatın nihai gaye, yani gelecek dünya hayatı olduğunu; cezanın ise ahiret hayatından mahrum oluşu ifade ettiğini söyler.¹⁴

Erdemli insanların mükafaatı gelecek dünya hayatıdır. Bu hayat hiçbir ölümün olmadığı, kötülüğün değil sadece iyiliğin olduğu bir hayattır. ... Erdemlilerin mükafaatı onların ahiret hayatından zevk almaya ve onun iyiliğini yaşamaya uygun olmalarıdır. Günahkarların cezası ise onların bu hayata layık olmayıp bundan mahrum edilmeleri ve ölüp yok olmalarıdır. Ölümsüzlüğü kazanamayan ruhlar, cansızlardan daha değersizdirler. Onlar kötülükleri sebebiyle gelecek dünya hayatından mahrum olurlar ve hayvanlar gibi yok olup giderler. ...Onlar bu dün-

¹³ Moses Maimonides, *a.g.e.*, s.219-221. İbn Meymun, Yahudi inancı için yeniden diriliş doktrininin önemini yeniden vurgulamakla birlikte, bedenden ayrıldıktan sonra ruhun bedenle birleşmesinin Mesihli dönem esnasında gerçekleşeceğini ileri sürer.

¹⁴ Maimonides, *The Essay on Resurrection*, s. 213-214.

yada elde ettiklerinden mahrum oldukları gibi gelecek dünyadan da mahrum olurlar. Demek ki bu dünyada bedenden ayrılan her ruh gelecek dünyadaki hayata uygun olmayacaktır.¹⁵

İbn Meymun'a göre, Gelecek Dünya bedensiz ruhların mükemmel mutluluk durumundan zevk aldıkları ve beden sınırlılıkları ve müdahalelerinden etkilenmedikleri, Tanrı ile yakın ilişki içinde oldukları ve ilahî dostluğu kazandıkları manevi bir dünyadır. Ona göre, ceza nefsin yok olup gitmesi anlamında gelecek dünya hayatından mahrum olmayı gerektirir; çünkü fiziksel zevklerin peşinden koşan, hakikati hakir gören ve yalanı seven kişi yüce varlık düzeyinden mahrum olur ve yokluğa karışır.¹⁶ Bedenin yeniden dirilişi ve ruhun ölümsüzlüğü doktrinleri arasındaki belirsizlik, İbn Meymun'un gelecek dünya kavramında görülmez. Buna rağmen, ölümsüzlüğü bütün nefsler değil, sadece insandan geriye kalacak olan akıl elde eder. Burada sözkonusu olan ölümsüz ruh, metafizik düşüncelere ulaşan ve gücü ölçüsünde Tanrı'dan gelen bilginin formu olan bir ruhtur. Böyle bir varlıkta ölüm olmaz; çünkü ölüm sadece bedende gerçekleşir. Bundan dolayı kazanılan bu ölümsüz varlık durumu en büyük mükafattır ve bunun ötesinde daha iyi hiç bir şey yoktur.¹⁷

Her gayri maddi yaratık, yani melekler ve akıl, herhangi bir cisimden daha sabit ve daha daimidir. Bundan dolayı, "ben", diyor İbn Meymun, "meleklerin cisimsiz olduklarına ve gelecek dünyanın üyelerinin maddeden bağımsız nefsler, yani akıllar olduklarına inanıyorum".¹⁸ Çünkü nefsin bu kısmı, maddeden ayrı ve ondan bağımsız olduğu için sadece aklî kavrayışla bilinen ve maddesiz manevi varlıklar alanı olan akılsallık durumunu elde eder ve böylece gelecek dünyada bedensiz ruhlar melekler gibi olur.¹⁹

Gelecek dünya saf aklî mutluluk durumu olup, tasviri, karşılaştırması ve açıklaması yapılamayan manevî zevk dünyasıdır. Ölümsüz nefis sadece

¹⁵ *The Book of Knowledge: From The Mishneh Torah of Maimonides*, Translated From The Hebrew by., H. M. Russell and Rabbi J. Weinberg, Ktav Publishing House, Inc., New York 1983, s.128-129. Bundan sonraki atıflar *The Book of Knowledge* olarak yapılacaktır.

¹⁶ Maimonides, *Helek: Sanhedrin. Chapter Ten*, s. 412.

¹⁷ Maimonides, *The Book of Knowledge*, s. 129-130.

¹⁸ Maimonides, *The Essay on Resurrection*, s.215.

¹⁹ Maimonides, *a.g.e.*, s. 215-216.

aklî fonksiyonlarını yerine getirmekle ebedi mutluluktan pay alır. İbn Meymun, gelecek dünyanın neye benzer olduğu hakkında yapılan pek çok yoruma karşı koymaya ve özellikle onu dünyevî zevkler türünden fiziksel zevklerle dolu bir bahçe olarak resmeden kimselerin hevesini kırmaya çalışarak, gelecek dünyanın manevî yönüne vurgu yapar.²⁰ Adn cennetinin fiziksel hiç bir çalışma ve çabalama olmadan bir kimsenin yediği içtiği bir yer olduğu ve orada kıymetli taşlardan yapılmış evlerin, ipek elbiselerin, şarap akan ırmakların, kokulu yağların ve bu türden diğer pek çok şeylerin olduğu hususunda ısrar eden kimselerin olduğunu söyler. Bu kimselere göre; ceza ve acı anlamına gelen cehennem, bedenleri yakan, insanlara acı veren ve fokurdayan bir ateştir.²¹

Bu kimselerin görüşlerinin aksine İbn Meymun, gelecek dünyada erdemli ruhlar dışında hiç bir cismin ya da maddenin olmadığı hususunda ısrar eder.²² Çünkü insan bedeninin bu dünyada ihtiyaç duyduğu şeylerin hiç biri gelecek dünyada yoktur. Bundan dolayı İbn Meymun, gelecek dünyada hiç bir cismin olmayacağını ve fiziksel zevklerin olmadığını ve olmayacağını ileri sürer.²³

Ölümsüz ruhlar gelecek dünyada kendilerine uygun olan mutluluk türlerini bulurlar. Gelecek dünyada ruhlar Tanrı'yı bilmekle bilge olurlar ve meleklerin Tanrı ile iletişimlerinde hissettikleri zevk gibi Tanrı'nın kendisine özgü tabiatının bilgisine ulaşmakla en yüce zevki tecrübe ederler.²⁴

Buna göre gelecek dünyada erdemli bir kişi ferdî ve kişisel ölümsüzlüğü tecrübe edecek gibi görünüyor. Bu ölümsüzlük hem bu dünyadaki faaliyetlerinin bilinçli bir zevkini hem de elde ettiği iyiliğin mutlu hatırasını tecrübe eden bedensiz aklı ifade eder görünüyor.²⁵ Yine de bedensiz aklın ferdiyetini ve kişisel boyutunu nasıl muhafaza ettiğini sorgulamak gerekiyor. Genelde ruhun ferdiyetini kazanmasında maddenin ferdileştirici bir ilke ol-

²⁰ Maimonides, *Helek:Sanhedrin Chapter Ten*, s.410-411.

²¹ Maimonides, *a.g.e.* s.413-414.

²² Maimonides, *The Book of Knowledge*, s.129.

²³ Maimonides, *The Essay on Resurrection*, s.214.

²⁴ Maimonides, *Helek: Sanhedrin. Chapter Ten*, s.412.

²⁵ Maimonides, *The Book of Knowledge*, s. 131-134.

duğu kabul edilir. Çoğu Aristotelesçi filozoflar gibi İbn Meymun'a göre de ferdileşme maddeyle gerçekleşir; bu açıdan cisim ve cisimsel olmayan şeylerdeki çokluk, aklen bilinemez; çünkü cisimsiz şeylerin çokluğu, ancak cisimde bulunan güçler olduklarında ortaya çıkar. Ferdî güçler ya maddelerinin ya da cevherlerinin çokluğu sebebiyle çok olur. Nedenler ve Sonuçlar olmaları dışında ne cisim olan ne de cisimdeki güç olan maddeden ayrı şeylerde çokluk asla düşünülmez.²⁶

Maddeyle etkileşime giren nefsin ferdiyetini kazandığını düşünen İbn Meymun, kendisine yöneltilen suçlamalar karşısında kendisini savunurken halkın aşına olduğu görüşleri tekrarlıyor gibi görünmesine karşın kendisinin temel eğiliminin felsefi olduğunu hissettirir ve gelecek dünya kavramını açıklamak için nefis anlayışına, özellikle akıl teorisine döner; burada temel eğilimin Aristotelesçilik olduğunu hissettirmekle birlikte düşüncesinde Yeni-Eflatuncu unsurlara da yer verir ve buna bağlı olarak dinî metinlerde ölüm sonrasını anlatmak için kullanılan dilin analizinde özellikle İbn Sina'nın açıklamalarından yararlanır,²⁷ ama onun ölümsüzlük teorisini kabul etmediğini de açıkça ifade eder.²⁸ Başka bir ifadeyle o, bu konuda İbn Sina'nın bazı metafizik kavramlarını kabul ederken, onun psikolojisinin bazı yönlerini eleştirir. Bu bağlamda İbn Meymun kendisine yöneltilen itirazlarda İbn Sina'nın mead hakkındaki görüşlerinden ve Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Kitabı'l-Mu'teber'indeki açıklamalardan yararlandığını söyler.²⁹

Yeni-Eflatuncu fikirlerin etkisiyle İbn Sina insanî nefsin Faal Akıl'dan sudur eden ve insan bedenine giren ferdî bir cevher olduğu görüşünü benim-

²⁶ İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*, thk., Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974, c.II, Mukaddime, s.260. Bu eserin İngilizce çevirisi için bkz., Moses Maimonides, *The Guide of The Perplexed*, Translated with Introduction and Notes by Shlomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1963, s.237. Bundan sonraki atıflarda *Delâletü'l-Hâirîn DH* ile gösterilecek ve sırasıyla roma rakamı cilde, (/) işaretinden sonra fasla, (:) işaretinden sonra sayfa numarasına ve (;) işaretinden sonra ise İngilizce çevirisinin sayfa numarasına yer verilecektir.

²⁷ Sarah Stroumsa, "“True Felicity”: Paradise in The Thought of Avicenna and Maimonides", *Medieval Encounters*, vol.4, No:1, March 1989, s.59-67.

²⁸ Moses Maimonides, *The Essay on Resurrection*, s.218.

²⁹ Moses Maimonides, *a.g.e.*, s.218.

ser. Bu görüşe göre insanî nefis, erdemli bir hayatı ve bilgiyi elde etmenin bir sonucu olarak ölümden sonra geldiği üst aleme yeniden döner. İbn Sina ahiret hayatını açıklamak için bu görüşü kabul ederken; İbn Meymun, felsefi olarak bu görüşü sağlam bulmaz.³⁰ Buna rağmen o, İbn Sina'ya karşı eleştirel bir tavır takınmakla birlikte, ilerideki açıklamalarda görüleceği gibi, onun ulaştığı sonuçları kullanmaktan ve onlardan yararlanmaktan da kaçınmaz.

İbn Meymun müstakil bir akıl risalesi ya da nefis hakkında görüşlerini açıkça ortaya koyan bir eser yazmadığı için, onun akıl ya da nefisle ilgili açıklamalarını yazılarının tamamında aramak gerekir; bundan dolayı bazı yorumcuların, onun görüşünü, bir araya getirilen parçalardan yeniden inşa etmede ve yorumlamada farklı sonuçlara ulaştıkları görülür.³¹ Yukarıda belirttiğimiz gibi, insanî nefsin dışardan bedene giren ferdi bir cevher olduğu görüşüne sahip olan İbn Sina'yı eleştiren İbn Meymun, insan aklının insanın doğumunda insanî bedenle birlikte varolduğunu iddia eder. Aristoteles'in yorumcusu İskender Afrodisi'yi ve Farabi'yi takip ederek insan aklının nefsin diğer güçleri gibi cismanî bir yatkınlık olarak başladığını kabul eder.³² Bununla birlikte akıl; duyum, mütehayyile ve arzu gibi nefsin diğer güçlerinden farklıdır; eğer bu güçlerden akıl bilfiil hale gelirse, bedenin ölümüyle baki kalır ve ölümsüz olur. Aksine akıl değil de nefsin diğer güçleri bilfiil durumdaysa, akıl diğer güçlerle birlikte bedenin ölümüyle son bulur.³³

³⁰ Arthur Hyman, *Eschatological Themes*, s.82.

³¹ Bkz., Oliver Leaman, *Moses Maimonides*, Routledge, London and New York, 1990, s.124-125; Alfred L. Ivry, "The Problematics of The Ideal of Human Perfection for Maimonides", *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*, ed., Ira Robinson, Lawrence Kaplan, Julien Bauer, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston, Lampeter 1990, s.20-21; Herbert A. Davidson, "Maimonides on Metaphysical Knowledge", *Maimonidean Studies III*, ed., Arthur Hyman, The Micheal Scharf Publication Trust of Yeshiva University Press, New York 1992-1993, s.49-103; Alexander Altman, "Maimonides on Intellect and Scope of Metaphysics", *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. [Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 2]* Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987, s.61-91; Lenn E. Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age*, Rutgers Universty Press, New Brunswick, New Jersey, 1999, s.109-114.

³² İbn Meymun, *DH*, I/70:181; 173-174.

³³ Arthur Hyman, *Eschatological Themes*, s. 83.

Kavramların somut ve soyut anlamlarının çokluğuna karşı duyarlı olan İbn Meymun, yine İbn Sina'yı takip ederek³⁴ nefis teriminin müşterek bir terim olduğunu ve "irade" anlamına geldiğine işaret eder.³⁵ Bu açıklamada nefsin iradeyle tanımlanması, hem nefsin mahiyetinin hem de onun en son yetkinliğinin doğru bir kavrayışına ulaşılmışının sadece metafiziğin değil, aynı zamanda insanın mutluluğu ve iyiliğiyle doğrudan ilişkili olan ahlakın konusu olduğunu gösterir. Görüldüğü gibi, İbn Meymun 'gelecek dünya'ya dair dinî geleneğin görüşlerini anlamlı kılmaya yardım edecek felsefî bir "nefs" açıklamasını derli toplu olarak sunmaz.

İslam filozofları gibi Aristoteles'in temel kategorilerini başlangıç noktası kabul eden İbn Meymun, bir cismin madde ve formdan mürekkep olduğunu ve bundan dolayı formsuz madde ya da maddesiz formun olamayacağını ileri sürer. Ona göre madde, bir cismi cevherleştirip ferdileştirirken; form da ona ferdî kimlik ve karakter verir. Yani bir atı at yapan ya da bir insanı insan yapan şey, onun formudur.³⁶ Form cisimleşecek bir cevherin bilfiil cevher olmasını sağlar.³⁷ Form maddede içkin olsa bile, kendinde gayrı maddidir ve bu yüzden maddeden farklı bir varlık türüne sahiptir. Bununla birlikte madde ve form, cismanî bir cevherde daima birlikte bulunur ve ayaltı dünyasında maddesiz form olmadığı gibi formsuz madde de olmaz.

İnsanın formu, bedenden ayrıyken gayrı maddî olup bir kişinin varlığını oluşturmak için bedenle birleşmiş bir nefstir. Tanrı'nın bedene verdiği form, bedenın canlı ve hayat sahibi olarak ortaya çıkmasını sağlar.³⁸ İbn Meymun, bu formun bedenın görülür şekliyle karıştırılmaması gerektiğini, onun canlı varlıkların yiyip içtikleri, üredikleri, hissettikleri ya da düşündük-

³⁴ İbn Sina, *Fi'l-Hudûd*, (*Tis'a Resâil* içinde), Gülzar Hasenî Matbaası, Bombay, Hindistan 1918, s.53.

³⁵ İbn Meymun, *DH*, I/41:97-98; 91-92.

³⁶ Maimonides, *The Book of Knowledge*, s.10-11; *DH*, III/8:487-488; 430-432.

³⁷ Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s.24.

³⁸ Maimonides, *The Book of Knowledge*, s. 11. Burada İbn Meymun, İbn Sina gibi, nefsin bedene giren ve onunla birleşen bir cevher olduğunu ifade eder. Ama o, başka yerlerdeki açıklamalarında bu düşüncesini söylemez.

leri ilke olmadığını ama Tanrı'nın "suretine" ve "benzerliğine" (sûretu'llahi ve şibhuhu) işaret etmek için kullanılan akıl olduğunu vurgular.³⁹

İnsanın bir nefsi olmakla birlikte, onun çeşitli fonksiyonlara sahip olduğunu ve bu fonksiyonların pek çoğunun diğer canlı varlıklarda da bulunduğunu belirten İbn Meymun, insana özgü olan akılla bir kimsenin anladığını, düşündüğünü, bilimlerin bilgisini kazandığını, iyi ve kötü fiiller arasında ayırım yaptığını ileri sürer. Genel olarak yukarıda işaret edildiği gibi onun aklın teorik ve pratik fonksiyonlarına dair yaptığı açıklamalarda Farabi'nin görüşlerinin etkisinde kaldığı ve onları yeniden sunduğu görülür.⁴⁰

Bedeni canlandıran ve onun fiziksel fonksiyonlarını yöneten nefis, bedenle ilişkili olduğu halde, akıl bedenden ayrıdır. Çünkü bedene bağlı olan etkinlik, bedenin yok olmasıyla yok olur ve bunun sonucunda bedenin maddesi bozulduğunda bedenin varlığı da sona erer. Diğer taraftan nefsin rasyonal kısmı, bedenden bağımsızdır. Beden bozulup dağıldığında ruh yok olmaz. Bundan dolayı maddî olmayan şeylerin bilgisini kavrayan akıl, faaliyetlerinde bedene muhtaç değildir. İbn Meymun, nefsin bu özelliğinin, bir formu olan maddeyle karşılaştırılmak suretiyle açıklanabileceğini belirtir. Ona göre nefis, kendisine özgü bir formu olan aklı elde edemez ve bu aklî yönünü açığa çıkaramazsa, onun varlığının hiçbir önemi kalmaz.⁴¹

Nefsin bilfiil olması ve kendisini gerçekleştirmesi insanın en büyük başarısını ve yetkinliğini gösterir. Kişi aklî yönünü gerçekleştirmekle kendisini mükemmelleştirir. Gerçekte bu, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olduğu, ona maddi olmayan ideaları bileceği ve kavrayacağı bir formun, yani

³⁹ Maimonides, *a.g.e.*, s. 11; *DH*, III/8:488; 431-432.

⁴⁰ Maimonides, *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics, (Shemonah Peraqim): A Psychological And Ethical Treatise*, trc., Joseph I. Gorfinkle, Columbia University Press, 1912. Reprinted AMS Press. Inc., New York, N. Y., 1966, s.28-44. Bu esere bundan sonraki atıflar *The Eight Chapters* olarak yapılacaktır. Ayrıca İbn Meymun ile Farabi'nin aklın güçleri ve fonksiyonları hakkında yaptıkları açıklamalar arasındaki benzerlikler için bkz., Herbert Davidson, "Maimonides' Shemonah Peraqim and AlFarabi's Fusûl al-Madani", *American Academy for Jewish Research*, 31 (1963), s.33-50.

⁴¹ Maimonides, *The Eight Chapters*, s.44-45.

aklın verildiği ve maddesi olmayan akılları ya da formları kavramakla onlara benzeyebileceği anlamına gelir.⁴²

İbn Meymun'a göre nefsin güçleri içinde ölümsüz olan sadece nefsin formu olan akıldır. Bundan dolayı ölümden sonra insandan geriye kalan, yani ölümsüz olan sadece insanın sureti, yani rasyonel nefsidir.⁴³ Bedenin ölümü ve parçalarına ayrılması üzerine doğrudan Tanrı'dan ya da Sema'dan gelen akıl, maddeden ayrı bir akıl ve anlayışa sahip olduğu için ebedî olarak varolmayı sürdürecektir.⁴⁴ Yukarıdaki açıklamalara göre, İbn Meymun ruhun ya da aklın ölümsüzlüğünün tabii sürecin bir parçası olduğuna inanır. Maddî olmayan formlar, oluş ve bozuluşa bağlı değildirler. Oluş ve bozuluş dünyasındaki cisimler maddelerinden dolayı bozuluşa maruz kalırlar. Form bakımından ve formun özü dikkate alındığında, formlar bozuluşa maruz kalmazlar ve değişmezler; aksine onlar "baki"dirler. Bu nedenle türe ait olan formların tümü daimî ve bakîdir.⁴⁵

İbn Meymun'un İskender Afrodisî'nin maddi aklın cismanî bir yatkınlık olarak başladığı düşüncesine bağlılığı, onun ölümsüzlük teorisine felsefî düşüncesinde nasıl yer verdiği temel sorununu ortaya çıkarır. Çünkü "sonradan var olan her şey yok olur" Aristotelesçiliğin bir ilkesidir. Ama İbn Meymun'a göre, bu ilke alemdeki düzenin sürekliliği açısından tabii olarak varolan şeylerin, tabii olarak ortadan kalktığı ve yerlerine başka şeylerin geldiği anlamına gelir; oysa Tanrı'nın iradesine göre var olan ve yok olan şeylerde tabii zorunluluk gerekmez. Çünkü tabii zorunluluğa göre var olan ve yok olan şeylerde Tanrı'nın hiç bir şey yaratmaması gerekir. Bundan dolayı Tanrı'nın iradesiyle yaratılan her şey, aynı iradeyle ebediyen varolabilir. İbn Meymun yukarıda ifade edilen Aristotelesçi ilkeyi Tanrı'nın "izzet tahtı" (kürsiyyu'l-mecd) ile tasvir eder ve ona göre bu taht, yaratılmış olsa bile, yok olmaz. Bundan dolayı Tevrat'ta bu tahtın ebediyen süreceğinin açıkça ifade edildiğini söyleyen İbn Meymun bir benzetme yaparak aynı düşünceyi erdemli nefisler hakkında ileri sürer. Ona göre "erdemli nefisler yaratılmıştır

⁴² Maimonides, *The Book of Knowledge*, s.11.

⁴³ İbn Meymun, *DH*, I/41:97-98; 91.

⁴⁴ Maimonides, *The Book of Knowledge*, s.11.

⁴⁵ İbn Meymun, *DH*, III/8:487; 430-431; *The Essay on Resurrection*, s.228-229.

ama asla yok olmayacaklardır”⁴⁶. Özet olarak söylemek gerekirse, tıpkı bir başlangıcı olan alem ebedî olduğu gibi bir başlangıcı olan insani akıl da ebedî olabilir; yani bu akıl bilgi kazanmakla ölümsüz olabilir.

İbn Meymun ölümsüzlüğü kazanılan bir durum olarak görmekte birlikte, onun ferdî ölümsüzlüğe mi yoksa kolektif ölümsüzlüğe mi inandığı gelecek dünya ile ilgili tasvirlerinde önemli bir problem olarak ortaya çıkar. O, ölümsüz olan ruhlar ya da akıllar hakkında konuşur, ama Delaletü'l-Hairin'de ölümsüzlük konusuna temas ettiği yerde İbn Bacce'nin adını zikreder. Burada da karşımıza İbn Bacce'nin ölümsüzlüğü nasıl düşündüğü sorunu çıkar; nitekim onun ferdî ölümsüzlük yanında kolektif açıdan ölümsüzlüğe inandığını ileri süren yorumcular da bulunmaktadır. Kolektif açıdan ölümsüzlüğü ileri sürdüğünü kabul edenlere göre, İbn Bacce, semavî akılların fertler olduklarını ve birbirlerinin sebebi oldukları için birbirlerinden ayrı olduklarını kabul eder. Ama semavî akıllar arasında görüldüğü biçimde nedensel bağıllık bilfiil insanî akıllar arasında yoktur. Örneğin Zeyd Ömer'in sebebi değildir. Bilfiil insanî akıllar arasında nedensel bir bağımlılık olmadığı için ölümsüzlük durumunda bütün insanlarda da sadece bir aklın olması gerekir. İbn Meymun bu duruma şöyle işaret eder:

Şimdi biliyorsun ki, maddeden ayrı olan şeylerin bazıları diğerlerinin nedenleri olması ve böylece biri neden ve diğeri de sonuç olduğu için aralarında bir farklılığın olması dışında maddeden ayrı olan şeylerde –ne cisim olan ne de cisimlerdeki güçler olan şeyleri; [yani] sadece akılları kastediyorum- hiç bir durumda çokluk düşünülemez. Ayrıca Zeyd'den baki kalan ne Ömer'den baki kalan şeyin sebebidir ne de sonucudur. Neticede bütün (baki kalan insanî akıllar) Ebu Bekir İbn Saig'in [İbn Bacce] ve ... başkalarının açıkladığı gibi sayıca tek-tir.⁴⁷

İbn Meymun'nun İbn Bacce'ye referansta bulunmasından hareketle Pines, onun kolektif ölümsüzlüğe inandığını, yani ölümden sonra ölümsüz olan bütün akılların bir olduğu anlayışını savunduğunu ileri sürmüştür.⁴⁸ Bu

⁴⁶ İbn Meymun, *DH*, II/27:359-360; 332-333.

⁴⁷ İbn Meymun, *DH*, I/74:224; 221.

⁴⁸ Shlomo Pines, “The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja,



yoruma karşı, Alexander Altmann, İbn Meymun'un ferdî ölümsüzlüğe inandığını ispatlamaya çalışmıştır. Yukarıdaki iktibasta da görüldüğü gibi ferdiliğin ilkesi olarak nedensel bağımlılık insanî akıllarda bulunmaz, ama yine de ölümsüzlük durumunda akıllar ferdî olmak için başka bir ilkeye sahip olurlar. İbn Meymun'un açıklamalarında, nefis akledilirlerle özdeş olduğu ölçüde nefsin ölümsüz olması ya da nefsin bekası, bilgi objelerinin ebediliğini içerir.⁴⁹ “Baki kalan şey”, sadece bilginin objesinin akledilir olmasını değil, aynı zamanda onun hem süjesi (âkil) hem de objesinin (ma'kûl) bir olduğunu ifade eder. Bu noktada İslam filozoflarının akıl anlayışına bağlı kalan İbn Meymun bilmede, bilginin süjesi ve objesi ile bilme fiilinin bir ve aynı şey olduğunu kabul eder. Ayrıca o, Tanrı'yı bilme, inayet ve nübüvvet konularını ele alırken akılların pek çok derecesinin olduğuna işaret etmekle gelecek dünyada da akılların bu dünyada kazandıkları derecelere ferdileştikleri sonucuna varır.⁵⁰ Bu yoruma göre, ölüm sonrası hayat ölümsüz olan ferdî akıllardan ibarettir.

İbn Meymun'un ferdî ölümsüzlük düşüncesine bağlı kaldığını söylemek için İbn Sina'nın ve İbn Bacce'nin görüşlerini kısaca hatırlamakta yarar var. İbn Sina'ya göre sadece madde değil, aynı zamanda düşüncenin kendisi de nefsi ferdileştirir. İbn Sina bir cevher olarak nefsin kendi ben bilincine sahip olmakla ferdiyetini ortaya koyduğuna inanır. Aynı şekilde onun bu düşüncesinin sonucu dikkate alındığında, bir yatkinlik olarak başlayan akılların, maddeden bağımsızlaşarak farklı muhtevalara sahip olmasıyla ve kendi ben bilinçlerine ulaşmasıyla ferdileştikleri söylenebilir. Külli ruh içinde ferdiliğin nasıl muhafaza edileceğini Farabi'nin ‘bir ve birlik’ üzerindeki düşüncelerine atıfta bulunarak göstermeye çalışan İbn Bacce'ye göre “bedenden ayrıldıktan sonra akıl, Tanrı'yı tesbih eden; nebiler, sıddikler, şehitler ve salih kimselerle birlikte O'nu takdis eden nurlardan bir nur olur.”⁵¹ Bu akıl,

And Maimonides”, *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed., Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1988, s.102-108.

⁴⁹ Maimonides: *Helek: Sanhedrin, Chapter Ten*, s.411-412; Alexander Altman, “Maimonides on Intellect and Scope of Metaphysics”, s.89-90.

⁵⁰ Arthur Hyman, *Eschatological Themes*, s.86.

⁵¹ İbn Bacce, *İttisalu'l-İnsan bi'l-Akl*, (*Resailu İbn Bacce el-İlahiyye* içinde) thk., Macid Fahri, Beyrut, 1968 s.162. İbn Bacce, Farabi'nin *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-Vahde* (thk., Muh-sin Mehdi, Casablanca 1989) adlı eserinden özetleyerek külli akıl içinde ferdi akılların

bedenden ayrıldığında ferdî ve tek olmasına karşın, Faal Akılla ittisali gerçekleştirilmesi sebebiyle diğer akıllarla bir olur. Fakat bedenden ayrılan akıl, diğer akıllarla birleştiğinde onların aynısı olmaz; ama onlardan ayrı da olmaz. Aşağıdaki iktibasta İbn Bacce bunu şöyle ifade eder:

Birbirine birleşmiş olan şeyler (li'l-muttasıl) birleşmiş olarak kaldıkları sürece onların bir olduğu söylenir. Ama onlar ayrıldıkları zaman çok olurlar. Birbiriyle ilişki içine giren şeylerin birbirine bitişmiş olan şeylere benzer olduğu söylenir. Birbirine bağlı olan şeyler, birbiriyle ilişki içine giren şeylerle aynı tarzda incelenir. ...Parçası belirli bir amaca hizmet etmesi için düzenlenen bir bütün de bir olarak adlandırılır. Pek çok cildi olmasına karşın Taberi'nin Tarihi de bir telif olarak adlandırılır. Hatta sirke ve baldan meydana gelen sirkeli bal şerbeti gibi çeşitli unsurların karışımından oluşan bir bütün de bir olarak adlandırılır.⁵²

İbn Bacce sadece nefslerin birliğinden ya da bir olmasından değil, aynı zamanda ferdiyetlerini koruyan manevî varlıklar arasında bir birliğin imkanından söz eder. Bu durumda ona göre, ferdiyet; birlik içinde farklılığın muhafaza edilebilir oluşuyla açıklanabilir. “Rasyonel güç”, diyor İbn Bacce, “aklı kabul etmesi açısından, öncelikle, manevî bir forma işaret eder, ve bu form sebebiyle bilfiil akıl olarak adlandırılır”.⁵³ Ona göre akıl, bütün insanlarda sayıca bir olsaydı, geçmiş, şimdi ve gelecekteki bütün insanların sayıca bir olması gerekirdi ki; bu, tuhaf ve belki de saçma olurdu. Ama onlar sayıca bir tek değilse, bu akıl “bir” değildir. Genel olarak insanların tümünde bir aklın olduğu söylenirse, ona sahip olan fertlerin tümünün sayıca bir olduğu söylenebilir.⁵⁴

Akıl insanın ayırt edici özelliği olup ona iştirak eden kişilerin tümü, tür olarak değil, sayıca birdir. Fakat onlar aynı fertler değildirler. Bu da onların aynı kişiler oldukları anlamına gelmez. Nefs bir kaynaktan çıkarak fertlere

ferdiyetlerini muhafaza ettiklerini açıklar. Bkz., İbn Bacce, *İttisâl*, s.155-156, 162. İbn Bacce'nin bu eserine atıflar *İttisâl* olarak yapılacaktır.

⁵² İbn Bacce, *İttisâl*, s.156.

⁵³ İbn Bacce, *İttisâl*, s.161.

⁵⁴ İbn Bacce, *İttisâl*, s.161

dağıtılmış değildir. Bundan dolayı akıl, kişilere verilmiş değildir; aksine akıl maddeye bağlılıktan kurtulmakla ve kendisine uygun faaliyetleri yerine getirmekle gerçekleştirilir ve böylece ona iştirak edilir. Fertler akla iştirak ettiklerinde manevî bir birlik olan külli akılla birleşir ve ferdiyetlerini kaybetmezler. Çünkü akılların birliği, farklılıkların organik ya da fonksiyonel birliğidir. İbn Bacce ve diğer İslam filozofları bütün formların yukardan, Faal Akıldan geldiğini ve akla iştirak etmeleri bakımından insanların birliğine işaret ettiğini ve bu yönüyle insanların birbirleriyle, Faal Akılla ve Tanrı ile yakın ilişki içinde olduklarını kabul ederler. Bu yaklaşımla İbn Bacce, genel olarak, formların birliğinin ve özel olarak akılların birliğinin ferdi kimliklerin farklılaşmasına nasıl kapı açtığını göstermeyi amaçlar.⁵⁵

Nefs ya da onun en azından ölümsüz olan kısmı, bir formdan başka bir şey değilse, o zaman bir kişinin ölümünden sonra baki kalan ya da ölümsüz olan nefsin formunun, cismanî varlık esnasında sahip olduğu ferdiyetini koruyamadığı ya da en azından İbn Meymun'un bu konuyla doğrudan ilgilenmediği söylenebilir. Bu itiraza karşı İbn Meymun'un görüşlerini oluşturan filozofların düşüncelerine başvurmak suretiyle onun kanaatinin hangi yönde olduğunun belirlenebileceği ileri sürülebilir. Bu noktadan hareketle; ferdi ölümsüzlük anlayışında İbn Sina'nın düşüncesine başvurmanın önemli sonuçları olacaktır. İbn Sina, nefsin varoluşunda bedene dayanmadığı için bedeninin bozulup yok olmasıyla nefsin bozulup yok olmayacağını; dolayısıyla onun kendine özgü bir varlığının olmasından daha çok, onun kendine ait özgür fonksiyonlara sahip olmasının ferdi ölümsüzlüğü açıklamada daha önemli olduğunu düşünür.⁵⁶ Ona göre, akıl bir şeyi aklen bildiği zaman bu şeyi ancak Faal Akılla ittisal kurmakla bilir.⁵⁷ Fakat akıl, Faal Akılla ittisalinde süje-obje ayırımını muhafaza ederek kendi ferdiyetini korur. Çünkü süje bilme fiilinde kendi kimliğini kaybederse, bir şeyi nasıl bilebiliyor? sorusunun sorulması gerekir. Zira aklın, Faal Akılla ittisali bilgiyi meydana getirir. Bu noktada İbn Sina, Porfiryus'un "akıl bir şeyi bildiği zaman Faal Akıl-

⁵⁵ Lenn E. Goodman, *Jewish and Islamic Philosophy. Crosspollinations in the Classic Age*, s.112-114; Lenn E. Goodman, "İbn Bajja", *History of Islamic Philosophy*, ed, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Routledge, London and New York, 1996, c.I, s.303-307.

⁵⁶ Lenn E. Goodman, *Avicenna*, Routledge, London and New York, 1992, s.163.

⁵⁷ İbn Sina, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, thk. Süleyman Dünya, Beyrut, 1993, c. III, s.270.

la ittisal karar” görüşünü tam olarak anlamadığını düşünür ve onu eleştirir. Ona göre Porfiryus bilen bilinenle özdeş olduğunu ve Faal Akılla ittisalde aklın onunla birleştiği ve onda eridiğini ileri sürer. Oysa İbn Sina ittisalde zihnin ferdiyetini kaybetmediğini, aksine bilme fiilinde zihnin daha üst bir bilinç durumuna yükseldiğini kabul eder.⁵⁸

İbn Meymun, tıpkı İbn Sina gibi, zaman içinde ortaya çıkan olayların çeşitli unsurların karışımından meydana gelmediklerini; aksine onların bir faillerinin, yani suret vericilerinin olması gerektiğini ileri sürer.⁵⁹ Buna göre zihni kavramlar da zaman içinde ortaya çıkan şeyler arasındadır. Bu, İbn Sina’nın suretleri insana veren suretlerin vericisi (vahibu’s-suvar) hakkındaki görüşünü yansıtır. İbn Meymun, “bizde mevcut olan bilfiil aklın, Faal Akılın sudurundan gelen bir şey”⁶⁰ olduğunu kabul eder. Ayrıca o, küllileri incelemesinde, akledilir formların zihne Faal Akıl’dan sudur ettiği görüşünü benimsediğine işaret eder. Buna göre, “zihnin dışında hiç bir tür mevcut değildir, ama tür ve diğer külliler ... zihni kavramlardır (meânin zihniyyetin) ve zihnin dışında mevcut olan şeylerin tümü ya ferttir ya da fertlerdir”.⁶¹ Külliler ne bilfiil, ne bilkuve ne de başka bir biçimde zihnin dışında bulunmaz. Zihnin dışında bulunmadıkları için onlar cüzî maddelerden soyutlanamaz. Onların soyutlanamamasının sebebi, onların maddede bulunmamasıdır. Buna göre, onlar, sadece akılda formlar olarak bulunacaklarsa, o zaman onlar bizim potansiyel aklımıza bilfiil akıldan ya da tıpkı İbn Sina’nın düşündüğü gibi Faal Akıldan gelirler.⁶²

Faal Akıldan formların bize suduru, bilgi elde etme sürecinin tamamında meydana gelir. Bundan dolayı İbn Meymun, “[biz] senden [Tanrı’dan] sudur eden akılla, aklederiz, onun kılavuzluğunda doğru yolu buluruz, çıkarımda bulunuruz ve aklı idrak ederiz”⁶³ demektedir. O, çok az yer

⁵⁸ Lenn E. Goodman, *a.g.e.*, s.169-171.

⁵⁹ İbn Meymun, *DH*, II/12:306; 278.

⁶⁰ İbn Meymun, *DH*, II/4:286; 258.

⁶¹ İbn Meymun, *DH*, III/18:536; 474-475.

⁶² Barry S. Kogan, ““What Can We Know and When Can We Know It?” Maimonides on The Active Intelligence and Human Cognition”, *Moses Maimonides and His Time*, ed, Eric L. Ormsby, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1989, s127.

⁶³ İbn Meymun, *DH*, II/12:308; 280.

vermekle birlikte müstefad aklın, “cisimde bulunan bir güç olmadığını; aksine bedenden tamamen ayrı olup, ona sudur ettiğini”⁶⁴ belirtir. Bu açıklamaya göre, müstefad aklın maddeden ayrı olduğu ve sudurla ortaya çıktığı, İbn Sina'nın düşüncesiyle örtüşmektedir.⁶⁵

Bilgi açısından bakıldığında, bilginin aklın objesiyle özdeş olduğu kabul edilir. Bir şeyi bilmek, bilkuvve durumundan bilfiil duruma geçmektir. Bu konuya İbn Meymun şöyle işaret eder: “İnsan, bir şeyi akli olarak bilmeden önce onu bilkuvve bilicidir. O halde bu kişi bir şeyi akli olarak bilirse, - senin şöyle demen gibidir: bu kişi belirli bir odun parçasının formunu akli olarak bilirse, onun formunu maddesinden soyutlarsa ve bu formu soyut olarak tasavvur ederse- bu, aklın fiilidir. Bu anda insan, fiilen akli idrake sahip bir kimse olur. Bilfiil akleden akıl, kişinin zihninde varolan odun parçasının tamamen soyut formudur. Çünkü akıl, akledilen manadan başka bir şey değildir”.⁶⁶

Bu şekilde bilfiil olan akıl, bir şeyin muhtevası, objesi ya da formu olmuş olur. Bir şeyi bilmeden önce akıl, sırf potansiyel ve kapasite durumundadır; yani bilfiil hiçbir şey değildir. Diğer taraftan bilme durumunda, bilfiil olan şey, zihni oluşturan şeydir. Buna göre akledilen şey odun parçasının soyut formudur ve bu form, bilfiil akleden akıldır. Bilfiil akleden akıl, akledilen şeyden başka bir şey olmadığı için, odun parçasının akledilen sureti olur.⁶⁷

Yukarıda yapılan açıklamaya göre bilfiil akıl, bildiği şeyden ayrı değildir. Bundan dolayı bilfiil akıl, bilinen şeye indirgenebilir ve bilfiil akıl ile aklın idraki, bir ve aynı şey olur. Bilfiil akıl olarak kabul edilen şey, örneğin, odun parçasının formundan başka bir şey değildir. Öyleyse akıl, bilfiil olduğunda akledilen şeyle özdeş olduğu açık hale gelir.

İbn Meymun'a göre bu, ölümsüz olan şeydir; yani nefsin formudur ya da teorik ve pratik yetkinleşmeyi gerçekleştirmiş nefsin, ölümden sonra, ölümsüz olan kısmıdır. Yukarıdaki açıklamalardan felsefi olarak akıl, bilfiil

⁶⁴ İbn Meymun, *DH*, I/72:199; 193

⁶⁵ Barry S. Kogan, a.g.m., s.128.

⁶⁶ İbn Meymun, *DH*, I/68:172; 163-164.

⁶⁷ İbn Meymun, *DH*, I/68:172; 164.

olduğunda, bilinen şeylerin formundan başka bir şey olmadığı açıkça ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle bilfiil akıl veya müstefad akıl bilen zihnin muhtevassından başka bir şey değildir ya da bilindikleri gibi bilinen objelerden başka bir şey değildir. Böylece beden ölümünden sonra baki kalacak olan ya da ölümsüz olan sadece bu bilgidir. Böyle bir bilgiye sahip olan erdemli kişi gelecek hayatı kazanmış olur.

Ölümden sonra baki kalan nefsler, insan yaratıldığı zaman onda varolan nefis değildir; çünkü bir insan yaratıldığı anda onda varolan şey sadece yatkinlığı içeren bir güçtür (kuvvetü'l-isti'dád). Ölümden sonra maddeden ayrı olan şey bilfiil olan şeydir ve [başlangıçta] varolan nefis ile değil, sonradan ortaya çıkarılan ruhla özdeştir.⁶⁸

İbn Meymun'un açıkladığı gibi aklî kemali gerçekleştiren kişinin ölümünden sonra baki kalan bilfiil akıl, tam olarak, Tanrı'yı bilmeye ya da Tanrısal bilgiyi elde etmeye uygun hale gelir. İbn Meymun'un düşüncesine göre, alemin Yaratıcısının bilgisine sahip olmanın dışında ebedi olarak baki kalacak hiç bir şey yoktur.⁶⁹ Tanrı mümkün bilgi objelerinin tümünün en yücesi olduğu için O'nu bilmek akıl için en yüce iyiliktir. Nefsin aklî kemali elde etmesi ya da Tanrı'nın bilgisine sahip olması, onu ölümsüzlüğe götürür: çünkü bilginin objesi olan Tanrı kadar bilginin kendisi de, ezeli ve ebedi olduğu için böyle bir bilgiye sahip olmak kişiye ölümsüzlüğü kazandırır.⁷⁰

Bu açıklamalara göre ilk bakışta ferdi ya da kişisel bir ölümsüzlük türünü bulmanın çok zor olduğu görünmesine rağmen İbn Sina'nın ve İbn Bacce'nin görüşleri ışığında düşündüğümüzde İbn Meymun'un düşüncesinden ferdi ölümsüzlüğün çıkarılabileceğini söyleyebiliriz.

* * *

⁶⁸ İbn Meymun, *DH*, I/70:181; 173-174.

⁶⁹ Maimonides, *Mishneh Torah: Hilchot Mezuzah* 6:13, s.95.

⁷⁰ Farabi, felsefe öğrenmekteki amacın yüce Yaratıcıyı bilmek olduğunu ve O'nun alem ve insanla ilişkisini kavramanın önemli olduğunu belirtmesi, yukarıda ifade edilen bilginin ölümsüzlüğü gerekli kıldığı düşüncesiyle uyuşur. Bkz., Farabi, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, çev.,Mahmut Kaya (*İslam Filozoflarından Felsefi Metinler* içinde), İstanbul 2003, s.113-114.

Sonuç olarak, İbn Meymun'un bir yandan ölümden sonra yeniden dirilmenin dinî ve sıradan kullanımında cismanî diriliş anlamına geldiğini ve bunun Yahudiliğin temel inanç esaslarından biri olduğunu; dolayısıyla bu inanç esasına inanmayan bir kimsenin Yahudi toplumuyla hiç bir bağının olamayacağı ve aynı zamanda bu kişinin bir dine sahip olduğunun bile söylenemeyeceğini ileri sürer. Diğer yandan, dini metinlerdeki Adn Cenneti ve Cehennem tasvirlerinin İbn Meymun'un ölüm sonrası düşüncesinde önemli bir rolü yoktur. Bundan dolayı İbn Meymun yeniden dirildikten sonra kişilerin yiyip içecekleri ve maddi türden zevkleri tecrübe edecekleri düşüncesini küçümser; çünkü bu düşünceye sahip olan kimseler ölüm sonrası hayatı bu dünyanın kategorileriyle düşünme hatasını işlerler.

Felsefî olarak aklî ve manevî zevklere önem veren İbn Meymun, insanın ölümüyle onu meydana getiren unsurların parçalanıp dağılacağını ve geriye sadece potansiyellerini gerçekleştirip bilfiil hale gelen aklın kalacağına inanır. İşte bu akıl kişinin ölümsüz kısmını oluşturur. Akıl bilfiil olmakla mükemmelliğini gerçekleştirir ve evrensel hakikatlerin tümünü olmasa bile çoğunu anlayabilir. Formlar ya da şeylerin özleri olduğu düşünülen bu hakikatler Faal Akılda bulunur. Yeryüzündeki bütün objeler formlarını Faal Akıldan alır ve bu anlamda ona formların vericisi denir. Dolayısıyla bir şeyi bilme, Faal Akılda bulunan formu bilmeye ya da onunla ittisali gerçekleştirmeye karşılık gelir. Formları bilmede insanların aynı dereceye sahip oldukları söylenemez. Dolayısıyla taakkülün gayesi olarak düşünülen ve insanın nihaî yetkinliği olan Faal Akılla ittisali, insana ölümsüzlüğü kazandırır. Faal Akılla ittisali gerçekleştiren ve böylece mükemmelleşen akıl, maddeden ayrı bir varlık olarak ferdî bir kimlik kazanır ve ölümden sonra da küllî akıl içinde ferdiyetini muhafaza eder.



