



Aristoteles ve İbn Meymûn'da Entelektüel ve Ahlakî Erdemlerin İnsanî Yetkinlikteki Rolü

The Role of Intellectual and Moral Virtues in Human Perfection According to Aristotle and Maimonides

Semra TÜFENKÇİ^{ID}

Geliş Tarihi (Received): 11.03.2023

Kabul Tarihi (Accepted): 09.05.2023

Yayın Tarihi (Published): 31.05.2023

Öz: Bu makalenin konusu Aristoteles ve İbn Meymûn'da insanî yetkinlik; problemi ise insanî yetkinlikte entelektüel ve ahlakî erdemlerin rolüdür. Bu amaçla önce Aristoteles'te işlev argümanı ile en yüksek erdem ve mutluluk kavramlarının insanî yetkinlikle ilişkisini, ardından Aristoteles'te entelektüel ve ahlakî erdemlerin insanî yetkinlikteki rolünü dışlayıcı ve kapsayıcı yorumlar bağlamında ele aldık. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik 10.* kitabında en yüce mutluluğa Tanrısal etkinlik olan *theoria* ile ulaşılacağını ifade etmesi, Tanrı'ya benzeme düşüncesini öne çıkarmaktadır. İbn Meymûn'a geldiğimizde Aristoteles'te olduğu gibi insanî yetkinlik ve Tanrı'ya benzeme düşüncesi arasında yakın bir ilişki olduğu görülmektedir. İbn Meymûn'un insanî yetkinlik türlerinden teorik yetkinliğin asıl yetkinlik olduğunu iddia etmesi, ahlakî erdemlerin insanî yetkinlikteki rolünü tartışmalı hale getirmektedir. Bu tartışmalarla ilgili birincil ve ikincil literatürü değerlendirerek, İbn Meymûn'a göre Tanrı'ya benzeme düşüncesinin entelektüel erdemlerden ibaret olduğu sonucuna vardık ve bu görüşümüzü İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn'de* ortaya koymuş olduğu Tanrı tasavvuru ve inâyet teorisi ile destekledik.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Entelektüel Erdemler, Ahlakî Erdemler, İnsanî Yetkinlik, Tanrı'ya Benzeme.

&

Abstract: The subject of this article is human perfection in Aristotle and Maimonides; its problem is the role of intellectual and moral virtues in human perfection. For this purpose, we first discussed the relationship between the function argument and the highest virtue and happiness concepts in Aristotle and human perfection, and then the role of intellectual and moral virtues in human perfection in Aristotle in the context of exclusionary and inclusive interpretations. Aristotle's statement in *Nicomachean Ethics 10th book* that the highest happiness will be achieved through *theoria*, which is the divine activity, highlights the idea of Godlikeness. When we come to Maimonides, it is seen that there is a close relationship between human perfection and the idea of Godlikeness, as in Aristotle. Maimonides' claim that theoretical perfection, one of the types of human perfection, is the main competence, makes the role of moral virtues in human perfection controversial. Evaluating the primary and secondary literature on these debates, we concluded that the idea of Godlikeness, according to Maimonides, consists of intellectual virtues, and we supported this view with the vision of God and the theory of providence put forth by Maimonides in *Dalâlat al-Hâ'irîn*.

Keywords: Philosophy of Religion, Intellectual Virtues, Moral Virtues, Human Perfection, Godlikeness.

Atıf/Cite as: Tüfenkci, Semra, "Aristoteles ve İbn Meymûn'da Entelektüel ve Ahlakî Erdemlerin İnsanî Yetkinlikteki Rolü". *Dergiabant* 11/1 (Mayıs 2023), 134-149. doi: 10.33931/dergiabant.1263574

İntihal-Plagiarizm/Etik-Ethic: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği, araştırma ve yayın etiğine uyulduğu teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and it has been confirmed that it is plagiarism-free and complies with research and publication ethics. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/policy>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Since 2013 – Bolu

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Semra Tüfenkci, Balıkesir Üniversitesi, semratufenkci@gmail.com.

1. Giriş

Bu çalışmada Aristoteles ve İbn Meymûn'un insanî yetkinlik problemine yaklaşımları ele alınacaktır. Öncelikle Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*² adlı eserinde ele aldığı şekliyle erdem ve insanın işlevi arasında kurduğu irtibata değinilecektir. Aristoteles'in insana özgü işlevle insanı diğer varlıklardan ayıran özelliklere mi işaret ettiği yoksa sadece insandan daha aşağı form olan bitki ve hayvanlardan onu ayıran bir işleve mi atıfta bulunduğu önemli bir tartışma konusudur. Tartışmanın can alıcı noktası ise tanrısal olanın insana özgü işlevi oluşturup oluşturmadığıdır. Bu noktada "Aristoteles insan özgü işlevin akla uygun eylemek olduğunu söylerken sadece tanrısal bir etkinlik olan *theoria*'ya mı en yüksek erdem olarak atıfta bulunmaktadır? Yoksa ahlakî erdemlere de bu bağlamda atıfta bulunmakta mıdır?" soruları önem kazanmaktadır.

Yukarıda işaret ettiğimiz problem ve sorulara Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin 1. ve 10. kitapları ve bu kitaplar etrafında yoğunlaşan tartışmalardan yola çıkarak cevap bulmaya çalışacağız. Bu bağlamda ikincil literatürde kapsayıcı ve dışlayıcı olmak üzere iki temel yaklaşım ön plana çıkar. Kapsayıcı yaklaşımı benimseyenler en yüksek erdemden birden fazla erdemden birleşiminden oluştuğunu ve en yüce mutluluğa ahlakî ve entelektüel erdemlerin edinilmesiyle ulaşılabileceğini iddia ederler. Dışlayıcı yaklaşımı benimseyenler ise en yüksek erdemden tek bir erdemden oluştuğunu ve entelektüel erdemlerin tek başına en yüce mutluluğa ulaştırabileceğini iddia ederler.

Aristoteles'in *NE* 1'de insanî yetkinliğe ulaşmada erdemden önemini vurgulayarak birden fazla erdem olması durumunda en yüksek erdeme uygun etkinliğin mükemmelliğe ulaştırabileceğini belirtmesi, *NE* 10'da ise en yüksek erdemden tefekkür olduğunu söylemesi insanî yetkinliğe ulaşmada ahlakî erdemlerin konumunu tartışmalı hale getirmektedir. Aynı zamanda Aristoteles, tefekkürün en yüksek erdem olmasını, dış iyilere daha az bağımlı olmasıyla ilişkilendirmekte ve yetkinliğe ulaştırılacak olan erdemden, dış faktörlere bağlı olmadan gerçekleştirilebilir olmasını önemli bir kriter olarak görmektedir. Ancak tefekkürün en yüksek erdem olmasının asıl nedeni tanrısal bir etkinlik olmasıdır. Böylece Tanrı'ya benzeme³ düşüncesi, insanî yetkinliğe ulaşmak için takip edilmesi gereken bir yol olarak karşımıza çıkar.

Aristoteles'te olduğu gibi İbn Meymûn'da da insanî yetkinlik problemi Tanrı'ya benzeme⁴ düşüncesiyle birlikte ele alınır. Tanrı iyi olan her şeyin idealini temsil ettiği için yetkinleşmek isteyen bir kimse Tanrı'nın fiillerine benzer fiiller yapmalıdır. Ancak Tanrı'nın fiillinin ne olduğu konusunda uzlaşma yoktur. Hem Aristoteles'in hem de İbn Meymûn'un bu meseleye yaklaşımları konusunda birçok tartışma vardır. Aristoteles üzerine yazan bazı araştırmacılar *NE* 1 ve *NE* 10 arasında bir uyumsuzluk olduğunu ileri sürerler. Aynı şekilde İbn Meymûn üzerine yazanların bazıları da *Delâletu'l-Hâirîn*'in⁵ 1/54 ve 3/54 fasılları arasında bir uyumsuzluk olduğunu iddia ederler. İbn Meymûn, *DH* 1/54'te Tanrı'nın Musa'ya kendi hakikatini bilemeyeceğini yalnızca fiillerini bilebileceğini bildirdiği söyler. 3/54'ün başında ise insanî yetkinliğe ancak Tanrı'yı bilmekle ulaşılabileceğini ifade eder. Bu çalışmada Tanrı'nın fiillerinin bilgisinin teorik bilgi olduğu dolayısıyla Tanrı'ya benzeme düşüncesinin entelektüel bir faaliyet olduğu ve bu konuda İbn Meymûn'un Aristoteles'in takipçisi olduğu iddia edilmektedir.⁶ Bu iddia, İbn

² Bundan sonra eser için *NE* kısaltması kullanılacaktır. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009).

³ Aristoteles'te Tanrı'ya benzeme düşüncesi için bk. Şeyma Kömürçüoğlu, *Logostaki Mîtos* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 134-161.

⁴ İslam felsefe geleneğinde *teşebbüh billâh* olarak kavramsallaşan Tanrı'ya benzeme düşüncesiyle ilgili bilgi için bk. İbrahim Aksu, "İnsânî Yetkinliğin Ufku Olarak Tanrı: İslam Felsefesinde Tanrı'ya Benzeme (Teşebbüh Billâh) Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*, ed. Bayram Nazır vd. (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2019), 1088-1097.

⁵ Makale boyunca Hüseyin Atay tarafından Arapça neşredilen *Delâletu'l Hâirîn* nüshasına ve Osman Bayder ve Özcan Akdağ tarafından Süleymaniye Kütüphanesi Carullah koleksiyonunda (no: 1279) yer alan Arapça yazma nüsha esas alınarak yapılan Türkçe tercümeyle birlikte atıfta bulunulacaktır. Her iki eser için *DH* kısaltması kullanılacaktır. Metin boyunca önce Arapça metne daha sonra Türkçe metne atıfta bulunulacaktır. İbn Meymûn, *Delâletu'l Hâirîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974); İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019).

⁶ İbn Meymûn'un insanî yetkinlik konusundaki görüşlerinin Aristoteles ile karşılaştırılmasının gerekçesi *NE*'nin son kitabı ile *DH*'nin son bölümünde ortaya konulan argümanlar arasında benzerliktir. Bu konuda Assaf Malach tarafından "The Conclusion of

Meymûn'un felsefî Tanrı tasavvuru ve entelektüel mükemmelliğe dayalı inâyet anlayışı ile desteklenecektir. Çalışmamızı yürütürken Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* ve İbn Meymûn'un *Delâletu'l-Hâirîn* adlı eserleri ve insanî yetkinlikle ilgili bu eserler etrafında gelişen ikincil literatür incelenecektir.

2. Aristoteles'te En Yüksek Erdem ve İnsanî Yetkinlik İlişkisi: Kapsayıcı ve Dışlayıcı Yorumlar

Aristoteles'e göre erdem tamamlanmadır.⁷ Bu tamamlanma her varlığın kendine özgü işlevini yerine getirmesiyle mümkündür. Bu noktada insanî yetkinliğe ulaştıracak olan erdem ne olduğu sorusuna cevap ararken öncelikle insanın işlevinin belirlenmesi gerekmektedir. Aristoteles, bitki ve hayvanlarla ortak doğamızı oluşturan yaşamsal fonksiyonlarımızın devamı için gerekli olan beslenme, büyüme ve duyumsama gibi niteliklerin insana özgü işlevi oluşturmadığını açıkça ifade eder. Aristoteles'e göre insanın işlevi, akla uygun eylemek olduğu için, ancak akla uygun eyleyen ve yetkinliğe ulaşan kişi işlevini yerine getirerek mutluluğa ulaşabilir.⁸ Burada akla uygun eylemin, ahlaki eylemleri kapsayıp kapsamadığı sorusu önem kazanmaktadır. Diğer bir deyişle insanın iki temel etkinlik alanı olan teorik ve pratik etkinlikten, biri mi ya da aralarında derece farkı olmak kaydıyla her ikisi mi ya da eşit oranda ikisi birlikte mi insana özgü işlevi oluşturmaktadır? Bu soruya cevap ararken öncelikle *NE* 1 ve 10'daki "erdem" ve "en yüksek erdem" kavramları ve bu çerçevede yapılan tartışmalar ele alınacaktır.

Aristoteles, kendine özgü mükemmelliğe uygun yapılan her şeyin iyi olduğunu ifade eder. Bu durum insana uyarlandığında insan için iyi, sadece erdeme uygun etkinlikten değil, pek çok erdem olması durumunda, içlerinde en mükemmel olanla uyumlu etkinlikten oluşur. Ayrıca bu etkinlik ara sıra yapılan değil, hayat boyu süren bir etkinlik olmalıdır.⁹ Aristoteles, mutluluğun kendisi amaç olan en yüksek erdemle uyumlu olduğunu söyler.¹⁰ *NE* 1'de insanî iyinin en iyi ve en yüksek erdeme uygun etkinlik olduğunu söylemekle birlikte en iyi ve en yüksek erdem ne olduğunun açıklaması 10. kitaba bırakılmaktadır. 10. kitapta tefekkürün en yüksek erdem olduğunun açıkça ifade edilmesi ise farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kimi araştırmacılar Aristoteles'in 1. ve 10. kitapta birbirine uymayan iki farklı görüş beyan ettiğini, kimileri de iki kitabın birbiri ile uyumlu olduğunu kabul ederler.¹¹ Bu çalışmada uyumluluk ve uyumsuzluk probleminde ziyade en yüksek erdem ve

The Guide of The Perplexed in View of The Conclusion of The Nicomachean Ethics" adlı bir makale yayınlanmıştır. Malach makalesinde, İbn Meymûn'un *DH*'nin son bölümünde ele aldığı dört mükemmellik türünün, Aristoteles'in *NE* 10. kitabındaki tartışmasını takip ettiğini ileri sürer. Ayrıca iki eserin son bölümlerindeki benzerliğin mükemmellik türlerinin sıralanışından daha derin olduğunu da ekler. Araştırmacılar, İbn Meymûn'un Orta Çağ'ın başlarındaki diğer Yahudi ve Müslüman alimler gibi Aristoteles'in Politika eserine erişimi olmadığını ancak *NE*'den haberdar olduğunu kabul ederler. Malach bu iddiayı *NE*'nin son kitabında sunulan argümanları *DH*'nin son bölümündeki argümanlarla karşılaştırarak destekler. Şunu belirtmeliyiz ki Malach iki metin arasında ve Aristoteles'in ve İbn Meymûn'un argümanları ve vardıkları sonuç arasında tam bir örtüşmeden bahsetmez. Ancak o, *NE* 10'da sunulan entelektüel faaliyetin kendi kendine yeter olması, başka bir şey için araç olmaması, dışsal faktörlerden bağımsız olması, insanın aslı unsuru olan aklın bir faaliyeti olması, bir insanın bilebileceği en yüce şeylerle ilgili olması gibi argümanların İbn Meymûn tarafından kullanıldığını ve bu benzerliğin tesadüfle açıklanamayacağını ileri sürer. Assaf Malach, "The Conclusion of The Guide of The Perplexed in View of The Conclusion of The Nicomachean Ethics", *AJS Review* 45:2 (November 2021), 334-347.

⁷Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 256a10-17.

⁸Aristoteles, *NE*, 1097b25-1098a15.

⁹Aristoteles, *NE*, 1098a15-20; *Eudemos'a Etik*, 1219b37-40.

¹⁰Aristoteles, *NE*, 1102a5-6.

¹¹John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Indianapolis Hackett Publishing, 1986); Richard Kraut, *Aristotle on the Human Good* (Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1991); J. L. Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia", *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, Philosophical Traditions (Berkeley: University of California Press, 1981). Aristoteles'te mutluluk ve dolayısıyla insanî yetkinlik meselesini tartışırken *NE*'de tutarlı bir yaklaşım sergileyip sergilemediği meselesini ayrıntı bir şekilde ele almayacağız. Cooper'a göre *NE* 1 ve 10'daki öğretiler uzlaştırılmaz. Uzlaştırmanın mümkün olduğunu düşünenler ahlaki etkinliği en iyi yaşamın bir ölçüsü olarak kabul ederler. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 154. Kraut'a göre *NE*'nin mutluluk anlayışı bir iç çatışmayı içermemektedir. *NE* 1 ve 10'da mutluluk, parçaları birbiriyle uyumlu bütüncül bir yapı arz eder. Kraut, *Aristotle on the Human Good* 5, 20. Ackrill'e göre, Aristoteles *NE*'de en iyi yaşam nedir sorusuna iki farklı cevap verir gibidir. *NE* 10'a kadar olan büyük bir kısımda iyi eylemin, en iyi yaşamın önemli bir unsuru olduğunu ima ederken *NE* 10'da salt düşünceye dayalı etkinliğin mükemmel eudaimonia olduğunu söyler. Bu iki düşüncenin nasıl uzlaştırılacağı konusunda ise Aristoteles açık bir ipucu vermez. Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia", 15. Ayrıca şu çalışmalara da bakılabilir. Aylin Toman, *Aristoteles'te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Tuğçe Arslan, *Aristoteles'in Mutluluk Anlayışı: Kapsayıcılık ve Dışlayıcılık Tartışması* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler

dolayısıyla insanî yetkinliğin neden oluştuğu problemi üzerinde durulmaktadır.¹² En yüksek erdem sadece entelektüel erdemlerden mi ibaret olduğu ya da ahlakî ve entelektüel erdemlerin birlikte mi en yüksek erdemi oluşturduğu soruları insanî yetkinlikte entelektüel ve ahlakî erdemlerin rolünü anlama noktasında kilit bir rol oynamaktadır.

Aristoteles'in NE 10'da yer alan "Mutluluk erdeme uygun bir etkinlik ise, en yüksek erdeme uygun olması ussal. Bu etkinlik de en iyiye özgü olsa gerek" ifadeleri en yüksek erdem ne olduğu tartışmasına yol açmıştır.¹³ İnsanın en yüce bölümü olan akıl tanrısalıdır. Tanrısal bir etkinlik olan temaşa, insanın en yüce mutluluğa ulaşması için aklın da etkinliği olmalıdır.¹⁴ Aristoteles, NE 1098a'ya uygun şekilde temaşa eyleminin sürekliliğini vurgulayarak bu sürekliliğin insanın en yüce mutluluğunun ayrılmaz bir parçası olduğunu ifade eder.¹⁵ En yüksek erdem akılla ilgili olduğu açık olmakla birlikte ahlakî erdemlerin en yüksek erdemden dışlanıp dışlanmadığı açık değildir.

En yüksek erdem ne olduğuna dair birçok yorum yapılmıştır ancak çalışmanın sınırlılıkları göz önüne alındığında bu yorumların tamamına değinmek mümkün değildir. Öte yandan en temel bakış açılarını sunmak bu çalışma için önem arz etmektedir. Aristoteles'te en iyi ve en yüksek erdem problemi insanın mutluluğu problemi ile doğrudan ilişkili olduğu için tartışma, kaçınılmaz bir şekilde mutluluk kavramı etrafında şekillenmektedir.

Mutluluk en yüksek erdeme uygun yaşamak olduğu için mutluluğun temel bileşeni ya da bileşenlerinin ne olduğu konusu bu bağlamda çokça tartışılmıştır. İlk defa W. F. R. Hardie, Aristoteles'te mutluluğu, baskın (*dominant*) bir amacın mı yoksa kapsayıcı (*inclusive*) bir amacın mı oluşturduğu tartışmasını başlatmıştır.¹⁶ Kapsayıcı amaç (*inclusive end*) ve hakim/baskın amaç (*dominant end*) ile iki veya daha fazla etkinlik veya iyiyi birleştiren veya farklı bileşenlerin kabaca eşit değere sahip olduğu (veya en azından hiçbir bileşenin diğerinden ölçülemez ölçüde daha değerli olmadığı) bir amaç, "hakim bir amaç" ile de yekpare bir amaç, sadece bir etkinlik veya iyiyi içeren bir amaç kastedilir.¹⁷

Literatürde hâkim/baskın amaç denilen görüşe karşılık gelen okuma için, "aklıci (*intellectualist*) yahut aklıcilik (*intellectualism*), tekçi (*monistic*), dışlayıcı (*exclusivist*) gibi kavramlar kullanılırken, kapsayıcı amaç için kapsayıcı (*inclusivist/comprehensive*) yahut kapsayıcılık (*inclusivism*) kavramları kullanılır.¹⁸ Kapsayıcı yorumun¹⁹ en önemli temsilcilerinden olan J. L. Ackrill, Aristoteles'in NE 1'de mutlulukla ilgili kapsayıcı bir yaklaşım ortaya koyduğunu iddia eder. O, Aristoteles'in mutluluk için yapılan faaliyetleri, mutluluğun temel bileşeni olarak kabul ettiğini ve mutluluğun en yüksek erdemle uyumlu bir etkinlik olduğunu söylerken bu etkinliği felsefî bilgelikle sınırlandırdığına dair bir işaretin olmadığını ileri sürer. Ona göre Aristoteles en yüksek erdeme referansta bulunurken tüm erdemlerin birleşimini kastetmektedir.²⁰

Kapsayıcı yorum, mutluluğun diğer şeyler arasında iyi bir şey değil, her şeyin en değerlisi olduğunu ve kendine yeter olan mutluluğun²¹ kendinde arzu edilen her şeyi içerdiğini ileri sürer. Ackrill konuyu kahvaltı örneği üzerinden açıklar: İyi bir kahvaltı arzu edilen hiçbir şeyden yoksun değildir. Sadece pastırmadan değil, pastırma, yumurta ve domatesten oluşan kahvaltı, iyidir. Pastırmanın diğerlerinden daha tercih edilir olması, sadece pastırmadan oluşan bir kahvaltıyı pastırma, domates ve yumurtadan

Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); N. Murad Omay, "Aristoteles'in Eudaimoniası Hakkında İki Görüş", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 21 (2012), 85-105.

¹² Aristoteles'te ahlakî ve entelektüel erdemler arasındaki ilişki için bk. Kemal Batak, *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 37-59.

¹³ Aristoteles, NE, 1177a10-14.

¹⁴ Aristoteles, NE, 1177a15-30.

¹⁵ Aristoteles, NE, 1098a17-20, 1177a20-25. "Oysa us etkinliği teori ile ilgili olduğundan ötürü...bir insan için olabildiğince kesintisizdir." NE, 1177b25-28.

¹⁶ W. F. R. Hardie, "The Final Good in Aristotle's Ethics", *Philosophy* 40/154 (1965), 278.

¹⁷ Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia", 17.

¹⁸ Omay, "Aristoteles'in Eudaimoniası Hakkında İki Görüş", 87.

¹⁹ Bu çalışmada kapsayıcı ve dışlayıcı kavramları tercih edilecektir.

²⁰ Aristide Tessitore, "Aristotle's Ambiguous Account of the Best Life", *Polity* 25/2 (1992), 198.

²¹ Aristoteles, NE, 1097a30, 1097b14-16, 1097b20-21

oluşan bir kahvaltıdan daha iyi yapmaz.²² Kapsayıcı yorumu katılmayan John M. Cooper'a göre entelektüel yaşam, herhangi bir ahlakî erdeme sahip olmayı içermediği gibi ahlakî erdemlere sahip olmak ve bu erdemlere uygun bir yaşam sürmek, aklın gelişmesi için gerekli bir koşul değildir. Entelektüel erdemlere uygun bir yaşam süren kişi, adil ya da cesur eylemlerde bulunsu bile onun eylemlerinin ahlakî çerçevede düşünülmemesi gerekir. Cooper'a göre Aristoteles NE 10'un hiçbir yerinde ahlakî erdemlerin, entelektüel amaç için gerekli olduğunu öne sürmez.²³

Richard Kraut'a göre de Aristoteles'in iyiliği farklı kategorilere ayırması,²⁴ mutluluğun tüm içsel iyilerin toplamı olduğu anlamına gelmez. O, kapsayıcılığın iddiasının benimsenmesi durumunda NE 1 ve 10'u anlamının pek mümkün olmadığını, çünkü bu yaklaşımın erdemli faaliyetin merkezî rolünü kavramamızı engellediğini ifade eder. İnsani iyiler çeşitlidir ve bir hiyerarşi içinde sıralanan bu iyilerin başında erdeme dayalı etkinlik yer alır. Dolayısıyla erdemli faaliyetten oluşan mutluluk, hiyerarşide yer alan bütün iyilerin bir birleşimi değildir.²⁵ Yetkinliğe ulaşan birinin ihtiyaç duyduğu dışsal iyiler, nihai amacı sürdürdükleri için önemli bir nedensel role sahiptir. Bu nedenle onların yokluğu, dolaylı olarak bir yaşamın arzu edilirliliğini azaltır veya yaşamı tamamen yok eder. Ancak bu nedensel rolü oynamaları, en yüce mutluluğun bir parçası oldukları anlamına gelmez. Bir hiyerarşideki yalnızca en üstteki iyi, kendi başına, en iyi hayatı maksimum derecede arzu edilir kılar.²⁶

Kapsayıcı yorumu benimseyen Ackrill, ahlakî erdemlerin en yüksek erdem birleşeni olduğu ve böylece insanî yetkinlikte bir rolü olduğunu kabul ederken, dışlayıcı yorumu benimseyen Cooper ve Kraut, Aristoteles'e göre iki farklı mutlu yaşam olduğunu ve ahlakî erdemlerin ikinci derecede mutlu yaşamda rol oynadığını kabul ederler.

Cooper, Aristoteles'in *Eudemos'a Etik'te* ve NE 10'da iki farklı insan modeli ve buna bağlı olarak iki farklı yaşam idealize ettiğini iddia eder. *Eudemos'a Etik'te*²⁷ hem rasyonel hem de duygusal bir varlık olarak ele alınan insan, doğasının iki yönüne uygun olarak hem entelektüel hem de ahlakî erdemlere ihtiyaç duyar. Ayrıca burada resmedilen insanın kendisini yalnızca entelektüel faaliyetlere adanması makul görülmez.²⁸ Böyle bir kimse için ahlakî erdemler ve bu erdemlere uygun yaşam, hedeflenmesi gereken temel bir iyi gibi görünür.²⁹ Cooper'a göre Aristoteles'in NE 10'dan önceki bölümlerdeki insan tasviri, *Eudemos'a Etik'in* insan anlayışı ile uyumlu iken; NE 10'daki yaklaşımı *De Anima'nın*³⁰ insan ruhunun özünde tanrısal olduğu fikri ile uyumludur. Ancak Aristoteles yine de insanın toplumsal bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı etmez³¹ ve ahlakî yaşama salt *theoria* yaşamından daha düşük düzeyde mutlu bir yaşam olarak ikinci dereceden bir rol verir.³² Cooper'a göre ahlakî erdemler, birinci yaşamda rol oynamazken ikinci yaşamın bir bileşenidir. Çünkü teorik bilgeliğe sahip kişi sıradan ahlakî erdemlerin ve erdemsizliklerin ötesindedir.³³

Kraut da tüm içsel iyilerin en yüce mutluluğun bileşeni olduğu görüşünü reddederken, iki farklı mutluluk türü kabul eder. Birincisi entelektüel faaliyete dayalı en yüce mutluluk, ikincisi ahlakî faaliyete dayalı olan mutluluktur.³⁴ Kraut'a göre Aristoteles mutluluğu entelektüel erdemlerle ve yalnızca bu erdemlerle erişilen iyilikle eşitler. Daha doğrusu en yüce mutluluk, mükemmel teorik etkinlikten, ikincil mutluluk ise mükemmel pratik etkinlikten oluşur. İnsanın hedefleri bir hiyerarşi içinde sıralanırsa, en

²² Ackrill, "Aristotle on Eudaimonia", 21.

²³ John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 165.

²⁴ Aristoteles iyileri dışsal, ruhla ve bedenle ilgili olmak üzere üçe ayırır (Aristoteles, NE, 1098b13-15).

²⁵ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 8.

²⁶ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 297.

²⁷ Bk. *Eudemos'a Etik*, 1219b35-1220a15.

²⁸ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 147.

²⁹ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 186.

³⁰ Aristotle, *De Anima: Books II and III* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 413b24-32. 27, 429b18-29.

³¹ Ahlakî erdemleri ideal olarak belirleyen bir yaşam ikinci derecede mutlu bir yaşamdır. Çünkü cesaret, adalet gibi ahlakî erdemler insanî olan şeylerle ilgilidir bk. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 158.

³² Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 177-178.

³³ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 179.

³⁴ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 9.

yüce mutluluk bu hiyerarşinin tamamıyla değil, zirvesiyle tanımlanır.³⁵ Hiyerarşinin zirvesinde yer alan en yüce mutluluk filozofun, onun altında yer alan mutluluk politikacının hayatıdır. İnsan tefekkür ettiğinde en mutlu, siyasete girdiğinde ise ilkinde göre daha aşağı düzeyde mutludur. Diğer bir deyişle Aristoteles 10. kitapta felsefî bilgeliğe, politik yaşamdan daha fazla önem verilmesi gerektiğini ifade eder.³⁶ Bu yaklaşım, felsefî faaliyette bulunmayan bir kimsenin, tam anlamıyla olmasa da mutlu olabileceği ihtimaline yer bırakır. Böylece ahlakî faaliyeti nihai amaçları haline getirenler entelektüel erdemlere sahip olmasalar bile iyi bir yaşam sürebilirler.³⁷

Görüldüğü gibi Kraut insanî iyiler arasında hiyerarşi olduğunu söylemekle beraber mutluluğun da hiyerarşik olduğunu söyler. En tepede teorik etkinliğe dayalı mutluluk, onun altında pratik erdemlere dayalı mutluluk yer alır. Kraut'a göre mutluluk tefekkürden ibaret değildir ancak en yüce mutluluk tefekküre dayalı bir hayattır. Aristoteles, temaşa hayatının üstünlüğünden bahsederken, tümüyle insanî doğaya dayandığı için ahlakî erdemlere uygun bir yaşamın ikincil biçimde mutlu bir yaşam olduğunu ifade eder.³⁸

Cooper ve Kraut, iki tür mutluluk yaşamı konusunda hemfikir olsalar da Cooper entelektüel ve ahlakî yaşamı birbirinden ayrı ve birbirine zıt ele alırken³⁹ Kraut ahlakî yaşamı, en yüce mutluluk yaşamının zorunlu bir parçası olarak görmemekle birlikte entelektüel yaşamın ahlakî yaşamı dışlamadığını kabul eder. Cooper görüşünü temellendirirken 10. kitapta Aristoteles'in pratik akıllı teorik akıldan keskin bir şekilde ayırdığına ve birincisini insanın fiziksel yönüyle ikincisini ise insanın tanrısal yönüyle ilişkilendirdiğine atıfta bulunur.⁴⁰ Kraut ise politik ve felsefî yaşamı birleştirmeden dışlayıcı fakat daha ılımlı bir açıklama yapar. Filozof toplumsal bir varlık olduğu için ahlakî erdemlere uygun davranabilir. Bununla birlikte filozofun ahlakî ilkelere uygun davranması, onun yaşamının yemek, barınma, sağlık vb. ile uyumlu olduğu anlamına gelmez. Felsefî yaşam, teorik akla ve tefekküre öncelik veren bir yaşamdır. Kraut'a göre filozof, ahlakî erdemlere öncelik vermeden de ahlakî bir yaşam sürebilir.⁴¹

Entelektüel erdeme uygun yaşayan birinin ahlakî erdemlere uygun davranması fakat onun mutluluğunda ahlakî erdemlerin rolü olmadığı iddiası paradoksal görünebilir. Ancak buradaki mesele kişinin yaşamında en başa hangi iyiyi koyduğuyla ilgilidir. Bir insan yeme-içme gibi hiyerarşinin en altındaki iyileri merkeze aldığı bir yaşam sürmüyebilir ancak iyi yemekleri ve içecekleri tercih edebilir. Aynı şekilde ahlakî erdemlere uygun bir yaşamı en ideal bir yaşam formu olarak görmeden ahlakî davranışlarda bulunmayı tercih edebilir. En yüce mutluluğu amaçlayan bir kişinin ahlakî yaşamı en tepeye yerleştirmesi tefekkür hayatına yeterli zaman ayırmasına engel olur. Çünkü ahlakî erdemlere dayalı yetkinleşme diğer insanlarla daha fazla etkileşim halinde olmayı gerektirir ve bu durum da kişinin mutluluğunu dış faktörlere bağlamış olur. Oysa Aristoteles temaşa hayatının üstünlüğünü izah ederken dış iyilere daha az ihtiyaç duyulmasını gerekçe gösterir.⁴²

Elbette Aristoteles, filozofun yiyecek, sağlık ve diğer kaynaklar olmadan yaşayabileceği konusunda bir yanılsama içinde değildir. Ancak dış iyilere daha az bağımlı olan faaliyetin daha üstün olduğunu kabul eder.⁴³ Üstelik theoria için maksimum boş zaman gerekli olduğundan en yüce mutluluğu hedefleyen kişinin aile, toplum, politika gibi alanlara mesafeli durması gerekir.⁴⁴

³⁵ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 268.

³⁶ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 24.

³⁷ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 49.

³⁸ Aristoteles, *NE*, 1178a8-12. Kraut'un Aristoteles'i okuma biçimi İbn Meymûn'un insanî yetkinlik sınıflamasını anlamada yol göstericidir.

³⁹ Cooper'a göre *NE*'de en iyi yaşam=entelektüel yaşam iken *Edudemos'a Etik*'te ikinci en iyi yaşam=entelektüel + ahlakî yaşam'dır.

⁴⁰ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 175.

⁴¹ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 25, 155-158. Bk. Aristoteles, *NE*, 1178b5-10.

⁴² Aristoteles, *NE*, 1177a27-35. İbn Meymûn'a göre de zaruri yeme içme ile meşgul olmak bile zihni Tanrı'dan uzaklaştırır. Bu nedenle tam tefekkür hali mümkün olduğunca dünya işlerinden uzaklaşmayı gerektirir. Aynı şekilde ahlakî yaşamı amaç haline getiren bir kimse de tefekkürden uzaklaşmak zorunda kalır bk. *İbn Meymûn, DH*, 3/51, 723; İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 621.

⁴³ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 299. Bk. Kömürcüoğlu, *Logostaki Mitos*, 152-153.

⁴⁴ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 167.

Aristoteles, entelektüel yaşamın ahlakî olandan üstün olduğu konusunda ve teorik bilgeliğin en yüksek derecede mutlu bir yaşam olduğu konusunda çok açıktır.⁴⁵ Ölümlü varlıklar olarak bir dereceye kadar dış iyilere (yiyecek, giyecek, barınma, arkadaşlık) gereksinim duyduğumuz açık olsa da insanın yetkinliği ve mutluluğu teorik faaliyete dayanır. Ne kadar çok tefekkür edersek ve tanrısal faaliyetleri ne kadar çok taklit edersek, insan olarak o kadar mutlu ve doyumlu oluruz. Paradoksal olarak insan için en iyi yaşam, ilahi olana benzer bir yaşamdır.⁴⁶

Entelektüel yaşamın ahlakî olana üstünlüğü, aslında theoria etkinliği olmasından kaynaklanır. Aristoteles'e göre insan etkinliklerinden en mükemmel ve tanrısal etkinliğe en yakın olanı, en yüce mutluluğun kaynağı olan theoria etkinliğidir.⁴⁷ Bir insanın theoria etkinliğinden uzak durması daha düşük bir yaşama razı olduğu anlamına gelir. Akıl insana göre tanrısaldir, dolayısıyla akla dayalı bir yaşam da insan yaşamına göre tanrısaldir.⁴⁸ Ancak burada işlev argümanı açısından bir tartışma ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'e göre insan için en iyi olan, kendine özgü işlevini yerine getirmektir. Peki tanrısal olan, nasıl insana özgü işlevi oluşturmaktadır?

Bitki ve hayvanlarla paylaştığımız ortak doğayı düzenlemekle ilgili olan erdemlerin işlev argümanından elenmesi, Tanrı ile paylaştığımız erdemlerin de elenmesini gerektirir mi? Diğer bir deyişle Tanrı ve insanlar için ortak olan theoria, insanın işlevinin bir parçası olabilir mi? Aristoteles, bir insanın işlevinin ne olduğunu sorduktan sonra bunun yalnızca yaşamaktan (yani beslenme ve büyümeden) ibaret olmadığını söyler. Burada ele aldığımız şekliyle işlev argümanı insana özgü olanı ararken, bitki ve hayvanlarla ortak olarak paylaştığımız özelliklerin insana özgü işlevi oluşturmayacağını ileri sürer. İnsanın işlevi bitki ve hayvanlarla paylaşmadığı, daha üstün bir şey olmalıdır. Taklit edilmesi gereken bir varlık olan Tanrı'ya benzer eylemde bulunmak ise insana özgü işlevden dışlanmaz. İşlev argümanında vurgulanan nokta, bizim iyiliğimizin hiçbir bitki ve hayvanın yapamayacağı bir şeyden oluşması gerektiğidir.⁴⁹

Aristoteles'e göre insan dışındaki canlılar theoria etkinliğinde bulunamadığı için mutluluktan pay alamazlar. Dolayısıyla hayvanlara benzer etkinlikte bulunanların da mutluluktan pay alma ihtimalleri yoktur. Tanrısal hayat ise tümüyle mutlu bir hayat olduğu için tanrısal etkinliğe benzer etkinlik yapanlar mutluluktan pay alır, hatta ne kadar çok bu etkinlikte bulunursa mutluluktan alacağı pay o kadar fazla olur. Çünkü Aristoteles, mutluluk ve temaşanın kaplamının aynı olduğunu ifade eder.⁵⁰

Bütün bu tartışmalar ışığında Aristoteles'in dışlayıcı mı kapsayıcı mı olduğu konusundaki pozisyonumuzu netleştirmek için NE 1 ve NE 10'a dönmemiz gerekmektedir. Aristoteles 1. kitapta insanî iyinin en iyi ve en yüksek erdeme uygun etkinlik olduğunu söylemiş ve ilerleyen bölümlerde ahlakî erdemleri geniş bir şekilde ele almıştır. Aristoteles birçok erdem olması durumunda içlerinde en mükemmel olanın en yüksek erdem olarak alınması gerektiğini ifade eder. Bu durumda NE'de ahlakî erdemlerin uzun uzun işlenmesini, Aristoteles'in en yüksek erdem hangisi olduğu konusundaki soruşturması olarak görmek mümkündür. 10. kitapta theoria etkinliğini ele alması ve bu etkinliğe dayalı faaliyetin en yüksek erdem olduğunu söylemesi de erdemlerle ilgili soruşturmanın bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde düşünüldüğünde 10. kitap bir kırılma değil, erdemlerle ilgili soruşturmanın devamı niteliğindedir. Diğer bir deyişle Aristoteles ahlakî ve entelektüel erdemleri tek tek incelemiş ve sonunda entelektüel erdem olan tefekkürün en yüksek erdem olduğu konusunda karar kılmıştır. 10. kitap boyunca da theoria etkinliğine dayalı faaliyetin neden en yüksek erdem olduğunu temellendirmeye çalışmıştır. Öncelikle bu etkinlik, insanın tanrısal yönü olan aklın bir etkinliği olduğu için en yüksek erdemdir. Ayrıca o, diğer insanî eylemlerden farklı olarak süreklidir, kendi kendine yeterdir ve amacı kendindedir. Theoria etkinliğinde bulunan insan cesaret ve adalet gibi erdemlerin aksine gerçekleşmesi için başka insanların varlığına gereksinim duymaz ancak insan olmanın gerekliliği

⁴⁵ Aristoteles, NE, 1178b 30-33. Aristoteles'e göre pratik bilgelik, bilgeliğin en mükemmel bilgi türü değildir. Aristoteles, NE, 1141a20-22.

⁴⁶ Daniel H. Frank, "The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man", *Judaism* 34/4 (2008), 486.

⁴⁷ Aristoteles, NE, 1178b 20-25.

⁴⁸ Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, 158.

⁴⁹ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 315-316.

⁵⁰ Aristoteles, NE, 1178b25-35.

olarak minimum düzeyde dış iyilere ihtiyaç duyar. Bu çalışmada, Aristoteles'in insan için en iyi olanı tanrısal etkinlikle özdeşleştirmesi, insanî doğamızdan kaynaklı olan ahlakî erdemlere dayalı hayatı ikincil derecede mutlu bir hayat olarak kabul etmesi, insanî yetkinliğe ulaşmada Tanrı'ya benzeme düşüncesi ve Aristoteles'in Tanrı tasavvuru göz önünde alındığında dışlayıcı okumayı kabul etmekteyiz.

Sonuç olarak mutluluk en ideal şekilde Tanrı tarafından gerçekleştirildiğine göre ve Tanrı'nın etkinliği theoria olduğuna göre insan mutluluğa erişmek için Tanrı'ya benzer eylemde bulunmalıdır.⁵¹ Tanrı'ya benzeme düşüncesi bir ideal olarak belirlendiğinde insanî yetkinlik probleminin Tanrı'ya benzeme düşüncesi ile doğrudan bir ilişkisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu düşüncenin mahiyeti filozofların Tanrı tasavvuru ile yakından ilişkilidir.

3. İbn Meymûn'da Tanrı'ya Benzeme İdealinin Entelektüel ve Ahlakî Erdemlerle İlişkisi ve İnsanî Yetkinlikteki Rolü

İnsanî yetkinlik konusu İbn Meymûn'un felsefesinde derinlemesine çalışılan konulardan biridir. Bu çalışmalarda insanî yetkinlik probleminin Tanrı'ya benzeme (التشبه به تعالى)⁵² idealiyle birlikte ele alındığı görülmektedir.⁵³ Daniel Frank, Aristoteles'te olduğu gibi İbn Meymûn'a göre de insanî yetkinliğin idealinin Tanrı'ya benzeme düşüncesi olduğunu söyler. Ancak o, her iki filozofun Tanrı tasavvurunun farklı olduğunu ve bu farklılığın hem Tanrı'yı taklit etmenin nasıl olacağıyla ilgili hem de Tanrı'nın taklit edilmesiyle ulaşılabilecek olan insanî yetkinliğin sonuçlarıyla ilgili farklı düşünmelerine yol açtığını iddia eder. Frank'a göre Aristoteles'in Tanrı tasavvuru içe dönük, kendisini tefekkür eden bir varlık⁵⁴ olduğu için, en yüksek mükemmelliğe ulaşmanın tek yolu olan Tanrı'ya benzeme, kişinin politik ve ahlakî bir hayata katılımını engeller. İbn Meymûn'un Tanrı anlayışı ise Yahudilikte olduğu gibi tarihe müdahale eden, ilahî sevgi ve adalet vasıtasıyla eylemde bulunan bir Tanrı'dır.⁵⁵ Frank, Aristoteles ve İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurlarındaki farklılığın Tanrı'ya benzemenin nasıl olacağına ilişkin yorumlarına yansıdığını ileri sürer. Frank, iddiasını İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurunun Yahudilik'in Tanrı anlayışı ile uyumlu olduğu görüşüne dayandırır. Frank'ın bu iddiasını tartışmaya açmadan önce insanî yetkinlik meselesi ele alınmalıdır.

Aristoteles'te olduğu gibi İbn Meymûn'da da insanî yetkinlikte entelektüel ve ahlakî erdemlerin rolü tartışmalıdır. Bu tartışmalar, problemin entelektüel, politik, etik veya dini birçok boyutu olmasından kaynaklanır. Bazı yorumcular, İbn Meymûn'da tefekkür hayatı ile toplumsal hayat arasında bir gerilim olsa bile bu iki yaşamın insanî yetkinliğin bir birleşeni olduğunu genel olarak kabul ederler. Öte yandan ezoterik ve egzoterik okuma yapanlar filozofun yaklaşımında bariz bir tutarsızlık olduğunu öne sürerler. Howard Kreisel ise *DH*'de ortaya konulan insanın yetkinlik ve Tanrı'ya benzeme anlayışı çerçevesinde entelektüel mükemmellik ve toplumsal yaşam arasında bir uyum olduğunu iddia eder.⁵⁶ Bu çalışma ise İbn Meymûn'un insanî yetkinlik konusundaki görüşlerinin bütünlük arz ettiği ve bu bütünlüğün ortaya konulmasında filozofun Tanrı tasavvurunun ve "inâyet" teorisinin kilit rol oynadığını iddia etmektedir. Bu iddiayı temellendirmek için öncelikle *DH* 3/54'te ortaya konulan farklı insanî yetkinlik türleri üzerinde durulacaktır.

İbn Meymûn *DH* 3/54'te filozoflara göre insanî yetkinliğin dört tür olduğunu söyler. İlki, mal-mülk gibi maddi şeylere sahip olmayı içeren ve insanın özüne ait olmayan yetkinliklerdir. Mal-mülk sahibi olmanın asıl yetkinlik olmadığını, bu şeylere hiç sahip olmayan kimseyle sahip olup yitiren kimse arasında bir fark kalmamasından anlıyoruz. Öte yandan bir kimse yaşamı boyunca mal-mülk sahip olsa bile, bunlar o kimsenin insanî olarak yetkinleşmesini sağlamaz. Bu sebeple birinci yetkinlik hiyerarşinin en alt

⁵¹ Kömürçüoğlu, *Logostaki Mîtos*, 142-143.

⁵² İbn Meymûn, *DH*, 1/54, 135.

⁵³ Howard Kreisel, *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and The Human Ideal* (Albany: State University of New York Press, 1999), 125.

⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1072b5-25.

⁵⁵ Frank, "The End of the Guide", 486, 491. Öte yandan Frank, İbn Meymûn'a göre insanî yetkinliğe, entelektüel ve ahlakî erdemlerin birlikte kazanılmasıyla ulaşılabileceği şeklinde bir sonuca varmaz.

⁵⁶ Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 125.

basamağını oluşturur.⁵⁷ İkincisi bedenın sağlığı ve gücüyle ilgili olan yetkinliktir. Bu yetkinlik türü de insanın özüyle ilgili olmayıp canlı olmak bakımından sahip olduğu ve diğer canlılardan ayırt edici bir yönü olmayan maddi yönüyle ilgilidir. Bir insan ne kadar kuvvetli olursa olsun bazı hayvanlar kadar güçlü olamaz. Yetkinliğin bu türü ilkinde göre insanın zatiyla daha fazla ilgili olmasına rağmen asıl yetkinliği oluşturmaz.⁵⁸ Üçüncüsü ahlakî erdemlere sahip olma anlamındaki yetkinliktir. Bu yetkinlik türü bizatihi amaç olmayıp, daha üst bir yetkinliğe ulaşmak için araçtır. Ahlakın toplumsal düzeni sağlamak ve fertler arasındaki ilişkiyi düzenlemek için gerekli olması ayrıca insanlardan uzak, yalnız başına yaşayan bir kimsenin ahlakî erdemlere sahip olmasının gerekli olmaması bu yetkinlik türünün araçsal olduğunu gösterir.⁵⁹ Dördüncüsü gerçek insanî yetkinlik olan entelektüel erdemlerin elde edilmesidir. Nihai gaye olan bu yetkinliğin diğerlerinden farkı öncekilerin diğer fertlerle ilişkide ortaya çıkması, entelektüel erdemlere sahip olmayla elde edilen yetkinliğin ise kişinin kendisine has olması ve başkaları ile ilişkisine bağlı olmamasıdır. İbn Meymûn'a göre peygamberler de filozoflar gibi yetkinliğin bir şeye sahip olmak, sağlıklı olmak ve ahlakî erdemlerle donanmak olmadığını, en yüksek yetkinliğin Tanrı'yı bilmek olduğunu söylemişlerdir.⁶⁰

DH' de sunulan farklı yetkinlik türleri ve bunların hiyerarşik sıralaması ile Aristoteles'in insanî iyileri ele alışı oldukça benzerdir. Kraut, Aristoteles'in işaret ettiği insanî iyileri, hiyerarşik bir şekilde aşağdaki şemayla gösterir. Bu şemayı İbn Meymûn'a uyarladığımızda aralarındaki benzerlik dikkat çekicidir.

Tablo 1: Yetkinlikler Hiyerarşisi

Aristoteles'te insanî iyilerin sıralaması	İbn Meymûn'da insanî yetkinliğin sıralaması
A B M N X Y Z	A B M N X Y Z
Hiyerarşinin en tepesinde (A) entelektüel erdemleri temel alan bir yaşam yer alırken, hemen altında (B) ahlakî erdemleri içeren politik yaşam yer alır. B'nin altında (M-N) mutlulukla özdeş olmayan fakat kendisi için arzu edilen şeref gibi iyilikler, en altta ise (X-Y-Z) zenginlik gibi kendisi için arzulanmayan başka bir şey için arzulan iyilikler yer alır. ⁶¹	Hiyerarşinin en tepesinde (A) entelektüel erdemlerin kazanılması, hemen altında (B) ahlakî erdemler yer alır. B'nin altında (M-N) bedenın sağlığı ve gücüyle ilgili olan yetkinlikler, en altta ise (X-Y-Z) zenginlik gibi insanın özüne ait olmayan yetkinlikler yer alır. ⁶²

Görüldüğu gibi hiyerarşi içinde sıralanan bu dört yetkinlikten en düşük olanı maddi ve en yüksek olanı aklıdır. İbn Meymûn, diğer her şeyin uğruna yapıldığu şeyin "gerçek insan yetkinliği" ve "nihai amaç" olduğunu iddia eder. Ayrıca Aristoteles gibi entelektüel mükemmelliğin ahlakî mükemmellikten daha iyi olmasının nedeni olarak nihai mükemmelliğin yalnızca kişiye ait olmasını gösterir. Ona göre tefekkür edenin kendi kendine yeterliliği, onun en yüksek insanî iyi olma iddiasını destekleyen bir argümandır.⁶³

Ahlakın görece düşük statüsünün bir başka göstergesi olarak şunu belirtmeliyiz ki İbn Meymûn'un felsefi kaynakları ahlakı "pratik aklın" bir işlevi olarak görürken İbn Meymûn "pratik akıl" ya da "pratik

⁵⁷ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 739-740; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 634.

⁵⁸ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 740; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 634.

⁵⁹ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 740-741; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 634-635.

⁶⁰ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 741; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 635.

⁶¹ Kraut, *Aristotle on the Human Good*, 6.

⁶² İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 739-741; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 634-635.

⁶³ Frank, "The End of the Guide", 488. Bk. David Shatz, "Maimonides' Moral Theory", *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Kenneth Seeskin (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2005), 167.

rasyonel yetenek" terimini kullanmaz.⁶⁴ Bu durumun Aristotelesçi gelenekten bir ayrılma olmadığını belirten Kreisel, İbn Meymûn'un pratik akıldan bahsetmeyerek yalnızca teorik akılı, akıl olarak kabul ettiğini iddia eder. Bu aklın, metafizik çalışmayla doruğa varan bilimlerini inceleme yoluyla mükemmelleşmesi insanlığın nihai amacıdır ve ölümsüzlüğün anahtarıdır.⁶⁵ Politik ve etik bilgi bu amaca ulaşmada araçsal bir değere sahip olsa da kişinin nihai yetkinliğinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaz.⁶⁶ İbn Meymûn, pratik akıl terimini kullanmayarak akıl yetisinin mükemmelliğinin teorik işlevinin mükemmelliğinde yattığı gerçeğinin altını çizer.⁶⁷ Böylece nihai yetkinliğin yalnızca akıldan ibaret olduğunu iddia ederken, bu yetkinliği insanın gücü yettiği ölçüde varlığa ilişkin her şeyi bilmesi olarak tanımlar.⁶⁸

Buraya kadar söylenenlerden İbn Meymûn'un insanî yetkinliğe ulaşmada entelektüel erdemlere başat bir rol verirken ahlakî erdemleri entelektüel erdemlere ulaşmada araç olarak gördüğü açığa çıkmaktadır. Bu bağlamda İbn Meymûn'un yaklaşımının Aristoteles'le ilgili yapılan kapsayıcı ve dışlayıcı yorumlardan hangisine karşılık geldiği cevabını aradığımız sorulardan biridir. Bu soruyu cevaplamadan önce *DH'*de insanî yetkinlik bağlamında ahlakî erdemlerin nasıl ele alındığına daha yakından bakmak gerekmektedir. İbn Meymûn *DH'*de bazen ahlakî erdemlerin bireyin kendi mükemmelliğinin bir parçası olmadığını öne sürerken bazen de erdemleri bireysel mükemmelliğin bir bileşeni olarak ele alır. *DH* 1/2'ye göre Adem, isyan etmeden önce insanın nihai yetkinliğe ulaşmasını sağlayan akıl yetisine sahip bir varlıkken, bedenî arzulara yönelince akıl yetisi ondan alınmış, ahlakî zaafı entelektüel mükemmelliğinin yitimine sebep olmuştur.⁶⁹ Metafizik konuların öğrenilmesine engel olan sebeplerin ele alındığı 1/34'te, ahlaken zaaf içinde olmanın metafizik ilimleri elde etmeye engel olmasından ve kişinin ilk yetkinlik olan bedenî yetkinliğiyle fazla meşgul olmasından bahsedilir. Çünkü ahlakî erdemler entelektüel erdemler için hazırlıktır.⁷⁰ 2/39'da ifrat ve tefritin insanın ahlakî ve entelektüel mükemmelliğini eksilttiğine, şeriatın amacının ise insanı mutedil bir mizaca getirmek olduğuna işaret edilir.⁷¹ 3/12'de bedenî mizacındaki değişimin nefsin ahlakında değişim meydana getirdiği söylenir.⁷² Bu fasıllarda ahlakî erdemlere sahip olmanın, entelektüel erdemlere sahip olmak için ön şart olduğu görülür. 2/40'ta ahlak toplumun refahı için gerekli görülürken⁷³, 3/38'de ahlakın güzelleştirilmesiyle ilgili farzların gayesinin insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemeye yönelik bir ahlak edindirme olduğu belirtilir.⁷⁴ 3/11'de ise kötülüğün ilmin yokluğundan kaynaklandığı ve Tanrı'nın hakikatının bilinmesinin ahlakî kötülükleri ortadan kaldıracığını söylenir.⁷⁵ Burada İbn Meymûn'un entelektüel erdemlere öncelik verdiği görülmektedir. *DH'*de ortaya konulan görüşler genel olarak, ahlakî yaşama yalnızca araçsal bir değer verildiği ve kendi içinde bir amaç olarak görülmediği şeklinde yorumlanabilir.

Esasında İbn Meymûn ahlakı, insanın maddi yönüyle ilişkilendirir. Maddi bir bedene sahip olan insan, ihtiyaçlarını karşılamak ve yaşamını devam ettirmek için toplum halinde yaşamak zorundadır. İbn Meymûn, bu gerçekten yola çıkarak ahlakî erdemlerin konumunu belirlemeye çalışır. Her biri farklı mizaca sahip olan insan türünün hiçbir ferdi diğerine ahlakî bakımdan benzemez. Biri, bir çocuğu öldürecek kadar gaddar olabilirken bir diğeri böceğe bile zarar veremez. İnsanlar arasındaki bu farklılık ve insanın toplum halinde yaşama zorunluluğu bir araya gelince ahlakî bir düzenin kurulması kaçınılmazdır.⁷⁶ Bu düzenin kurulması peygamber ve yasa koyucularla olur. Vahiy kaynaklı yasalar,

⁶⁴ Shatz, "Maimonides' Moral Theory", 169.

⁶⁵ Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 91.

⁶⁶ İbn Meymûn amaç ile araç arasında ayrım yapar. Amaç kendisinden daha düşük bir şeyin vasıtası ile meydana gelir. İbn Meymûn, *DH*, 2/11, 303; İbn Meymûn, *DH*, 2/11, 277.

⁶⁷ Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 91-92

⁶⁸ İbn Meymûn, *DH*, 3/27, 580; İbn Meymûn, *DH*, 3/27, 508.

⁶⁹ İbn Meymûn, *DH*, 1/2, 29-30; İbn Meymûn, *DH*, 1/2, 53-54.

⁷⁰ İbn Meymûn, *DH*, 134, 82, 85; İbn Meymûn, *DH*, 1/34, 101, 103.

⁷¹ İbn Meymûn, *DH*, 2/39, 417; İbn Meymûn, *DH*, 2/39, 377.

⁷² İbn Meymûn, *DH*, 3/12, 505; İbn Meymûn, *DH*, 3/12, 443.

⁷³ İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 419; İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 378.

⁷⁴ İbn Meymûn, *DH*, 3/38, 629; İbn Meymûn, *DH*, 3/38, 545.

⁷⁵ İbn Meymûn, *DH*, 3/11, 499; İbn Meymûn, *DH*, 3/11, 439.

⁷⁶ İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 419; İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 378.

sadece toplumsal düzeni sağlamakla kalmaz, aynı zamanda insanların itikadî konularda sahih bir inanca sahip olmasını arzu eder. Vahiy kaynaklı olmayan yasalar ise toplumu refaha erdirmeyi amaçlamakta, insanın teorik konularda bilgi sahibi olmasını önemsememektedir.⁷⁷ İbn Meymûn'un yasa konusundaki görüşlerinden yola çıkarak ahlakî erdemlere sahip olmanın toplumu ve dolayısıyla bireyleri tam anlamıyla yetkin kılmadığını söyleyebiliriz. Çünkü o sadece medineyi (*polis*) düzenlemeye, zulmü ortadan kaldırmaya yönelik kurulmuş düzenin eksik olduğunu ima eder. Açıkça görüldüğü gibi ahlaka verdiği görece önem insanın maddi varlığıyla ilgilidir.

İbn Meymûn 3/27'de insanda ilki beden, ikincisi nefsin yetkinliği olmak üzere iki tür yetkinlik oluşunu ifade eder. Bedenin yetkinliği insanlar arasında zulmün ortadan kalkması ve ahlakla sağlanır. Hem zulmün ortadan kalkması hem de ahlak insanın toplumsal bir yaşam sürmesiyle ilgilidir. Nefsin yetkinliği itikadî bağlamda sahih görüşleri kazanmak olduğu için bedenin yetkinliğine göre şeref bakımından daha üstündür. Öte yandan bedenin yetkinliği ikincil derecede önemli olsa da nefsin yetkinliği için önceliklidir.⁷⁸ Diğer bir deyişle nefsinin yetkinliğini arzulayan bir kimse önce bedeni yetkinliği elde etmelidir. Nefsin yetkinliği bedenin yetkinliğinden sonra geldiği için ikincildir ancak amaç olması bakımından birincil amaçtır. 3/27'de ahlakî nefsin değil, bedenin yetkinliğinin bir parçası olarak kabul eder.⁷⁹

Ahlakî erdemlere sahip olmanın insanın maddi yönüyle ilgili olduğu ve entelektüel erdemleri elde etmek için araçsal bir değere sahip olduğu açıktır; ancak ahlakî erdemleri insanî yetkinlikten dışlamak hemen varılabilecek bir sonuç değildir. Çünkü İbn Meymûn 3/54'ün sonuna doğru fikir değiştirmiş izlenimi verir. 3/54'te dört yetkinlik türünü açıkladıktan sonra zenginlik, beden sağlığı ve ahlaklı olmanın değil, Tanrı'yı bilmenin asıl yetkinlik olduğunu ifade eder. Hemen ardından Yeremya'da geçen "Hikmetli kişi bilgeliğiyle, güçlü kişi gücüyle, zengin kişi zenginliğiyle övünmesin. Yeryüzünde iyilik yapan, adaleti, doğruluğu sağlayan Tanrı benim. Beni anlamakla ve tanımakla övünsün övünen."⁸⁰ pasajına atıfta bulunur.

Bu pasaj, insanın nihai yetkinliğinin teorik bilgeliği olduğu görüşü için pek kanıtlayıcı görünmez. Ancak İbn Meymûn herhangi bir karışıklığa yol açmamak için "bilge adam" ifadesini, ahlakî erdemlere sahip kişi olarak yorumlar.⁸¹ Dolayısıyla bilge adam, İbn Meymûn'un hiyerarşisinde üçüncü tür yetkinliğe sahiptir. "Beni anlamakla ve tanımakla övünsün övünen" ifadesi ise dördüncü tür yetkinliğe işaret eder. Aynı pasajda geçen "yeryüzünde iyilik yapan, adaleti, doğruluğu sağlayan Tanrı benim." ifadesi ise entelektüel mükemmelliğe ulaşmış kişinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir ideal sunar. Aristoteles'ten farklı olarak İbn Meymûn'un Tanrı'ya benzeme anlayışı, tefekküre karşı ahlakî faaliyetin en yüksek mükemmellik olduğu iddiasını destekler görünmektedir.⁸² İbn Meymûn, Yeremya'daki pasajın sadece Tanrı'yı idrak etmekle sınırlı olmadığını, övgüye değer olanın Tanrı'yı idrak etmek ve onun fiillerini bilmek olduğunu beyan eder.⁸³

1/54'te Musa'nın, önce Tanrı'dan zatını ve hakikatini, sonra da sıfatlarını bildirmesini talep ettiği ifade edilir. Tanrı Musa'ya kendisinin hakikatine vakıf olamayacağını bildirmiş, ancak sıfatlarını tümüyle açıklayacağını vaat etmiştir.⁸⁴ Mısırdan Çıkış, 33/13'te Musa'nın Tanrı'nın sıfatlarını bilme talebi ortaya

⁷⁷ İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 420-421; İbn Meymûn, *DH*, 2/40, 379-380.

⁷⁸ İbn Meymûn, *DH*, 3/27, 579-580; İbn Meymûn, *DH*, 3/27, 507-508.

⁷⁹ Ancak pek çok yerde ahlakî erdemleri ruhun yetkinliğiyle ilişkilendirir bk. Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 174.

⁸⁰ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 741; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 635; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009, Yeremya, 9/23-24.

⁸¹ Herbert A. Davidson, "The Middle Way in Maimonides' Ethics", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987), 68-69; Frank, "The End of the Guide", 492.

⁸² Shatz, "Maimonides' Moral Theory", 185. Pines, İbn Meymûn'un tefekkürün en üst ideal olduğu konusunda fikir değiştirdiğini ve sınırlı bir akla sahip olan insanın metafiziğin temel konularını kavrayamayacağını ima ettiğini söyler. Bunu İbn Meymûn'un entelektüel mükemmelliğin üstünlüğü fikrinden vazgeçtiği şeklinde yorumlar. 1/54'e atıfta bulunarak insanın Tanrı'nın eylemlerini bilebileceğini ve nihai yetkinliğe Tanrı'nın eylemlerinin bilgisi ve uygulanması ile ulaşılacağını iddia eder. Shlomo Pines, "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky (Cambridge: Harvard University Press, 1979), 100.

⁸³ İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 741; İbn Meymûn, *DH*, 3/54, 636.

⁸⁴ İbn Meymûn Tanrı'nın icabi sıfatlarla bilinmeyeceğini, O'nun fiili sıfatlarıyla bilinebileceğini söyler (1/60).

konulur: "Eğer benden hoşnutsan, şimdi bana yollarını göster ki, seni daha iyi tanıyayım, senin gözünde rahmet bulayım." İbn Meymûn "şimdi bana yollarını göster" ifadesini, Tanrı'nın sıfatlarıyla bilinebileceği şeklinde yorumlamaktadır.⁸⁵ 1/54'te ise bir insan olan Musa'nın, ancak Tanrı'nın fiillerini izleyerek O'nun mahiyetini bilebileceği ifade edilir. 1/54'ü referans alan Frank'a göre kişi Tanrı'nın iyi işler yapan, dünya tarihine müdahale eden bir Tanrı olduğunu bildiği için, Tanrı'yı bilmenin 3/54'ün aksine ahlakî alanla bağlantısız bir bilgi türü olmadığı ortaya çıkar.⁸⁶ Öte yandan İbn Meymûn *DH*'nin birçok yerinde Tanrı hakkında ancak selbî bir şekilde konuşulabileceğini ifade eder.⁸⁷ Bu bilme tarzı sıfatlar ve fiiller için de geçerlidir. Hatta kişinin selbî bilgisi arttıkça, Tanrı hakkında daha derin bir kavrayışa sahip olur.⁸⁸ Selbî teolojiyi Tanrı hakkındaki bilginin merkezine koyması İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurunun doğrudan Yahudi geleneğine değil, Yeni Eflatuncu gelenek ve İslam filozofları üzerinden Aristoteles'e bağlandığını göstermektedir.⁸⁹ Bu yaklaşım, İbn Meymûn'un 3/54'te sunduğu yetkinlik anlayışının, Aristoteles'in salt tefekküre dayalı, ahlakî dışarıda bırakan Tanrı'ya benzeme idealine nasıl yakın durduğunu açıklar.

İbn Meymûn'un Tanrı anlayışı Aristotelesçi gelenek içinde değerlendirildiğinde 3/54 ve 1/54'teki iddialar arasında bulunduğu varsayılan tutarsızlık ortadan kalkmaktadır. Nitekim Alexander Altmann, İbn Meymûn'un yaklaşımında tutarsızlık olmadığını belirtir. Ona göre filozof ahlakî erdemler ile Tanrı'ya benzeme ideali arasında ayırım yapar. Tanrı'nın sıfatlarını taklit, pratik akıl yürütmenin sonucu olmayıp, metafizik bilgidaki yetkinlikten kaynaklanır. Tanrı'ya benzeme idealinin gerçekleşmesi ahlakî eylemlerin değil, teorik bilgeliğin bir sonucudur ve nihai yetkinliğin ayrılmaz bir parçasıdır.⁹⁰ İbn Meymûn'un Tanrı'nın hakikatinin bilinmeyeceğini yalnızca sıfatlarının bilinebileceğini söyledikten hemen sonra, sıfatların bilgisinin teorik bilgi olduğunu söylemesi⁹¹ Altmann'ı desteklemektedir.

İbn Meymûn'un Tanrı'nın fiillerini taklit ederek O'nun bilinebileceğini söylemesi, ahlakî erdemleri merkeze alan bir yaşamı nihai mükemmellik olarak kabul ettiği şeklinde yorumlansa bile aslında o, entelektüel mükemmelliğe ulaşan kişinin yapıp etmeleri ile ilgilenmektedir.⁹² İbn Meymûn, insanın yetkinliği ile bu yetkinliğe ulaşan bireyin yaşam tarzı arasında bir ayırım yapmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, yetkin insanın yaşam tarzı mükemmelliğin kendisi olmayıp, bu mükemmellikten taşmanın bir sonucudur. Bu kişi, Tanrı'nın âlemde tedbirde bulunması gibi insanlara karşı tedbirde bulunabilir.⁹³ Gerçekten de teorik bilgi olmadan ahlakî yaşam sürmek ya da ilahi temellerinin farkında olmadan iyi işler yapmak, insan için nihai yetkinlik değildir. Öte yandan nihai yetkinliğin ahlakî sonuçları olduğunu söylemek gerekir.⁹⁴

Tanrı'nın fiillerini taklit, yetkinliğe ulaşmanın bir aracı değil, entelektüel erdemlerle ulaşılan yetkinliğin bir sonucudur. İbn Meymûn'un *inâyet* görüşü bu iddiayı desteklemektedir.⁹⁵ *DH* 3/51'de insanlar Tanrı'yı idrak etme kapasitelerine göre derecelere ayrılır. Nazarî veya taklidî imana sahip olmayan birinci grup, hayvanlar mertebesinde bulunan ve inâyetten pay almayan kimselerdir. İkinci grup, yanlış itikadî görüşlere sahip olan nazar ehlidir ve birinci gruptakiler gibi inâyetin kapsamı dışındadır. Üçüncü grup

⁸⁵ İbn Meymûn, *DH*, 1/54, 130-131; İbn Meymûn, *DH*, 1/54, 144.

⁸⁶ Frank, "The End of the Guide", 490. Roslyn Weiss'e göre Tanrı'ya dair bilgi, O'nun yeryüzündeki tedbirinin bilgisi, Tanrı'yı taklit de bu bilgiyi eyleme dönüştürmektir (Roslyn Weiss, "Maimonides on Perfecting Perfection", *Harvard Theological Review* 3/110 (2017), 358-359).

⁸⁷ İbn Meymûn, *DH*, 1/51-1/60.

⁸⁸ Arkan, Atilla, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2007), 261-262.

⁸⁹ Aristoteles ve Meşşâî geleneğin İbn Meymûn'un Tanrı anlayışı üzerindeki etkisi için bk. Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, 183-187. Sholomo Pines'e göre İbn Meymûn selbî teoloji yaklaşımında İbn Sînâ'dan etkilenmiştir bk. Sholomo Pines, "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed", *Moses Maimonides, The Guide of The Perplexed I*, çev. with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, With an Introductory Essay by Leo Strauss, (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1963), xcv.

⁹⁰ Alexander Altmann, "Maimonides 'four perfections'", *Israel Oriental Studies II*, ed. James A. Bellamy-M. J. Kister (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1972), 24.

⁹¹ İbn Meymûn, *DH*, 1/54, 130; İbn Meymûn, *DH*, 1/54, 144.

⁹² Kreisel, *Maimonides' Political Thought*, 175.

⁹³ Shatz, "Maimonides' Moral Theory", 186.

⁹⁴ Frank, "The End of the Guide", 491.

⁹⁵ İbn Meymûn'un inâyet anlayışının ayrıntılı incelemesi için bk. Semra Tüfenkci, "İbn Meymûn'da Tanrı'nın İlmi ve İnâyet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021), 1129-1154.

seriata bağlı olan, emirleri yerine getiren, dördüncü grup ise taklit yoluyla sahih görüşlere inanıp, ibadetlerini yapan ancak tahkiki imana ulaşmak için çaba sarf etmeyen kimselerdir.⁹⁶ İbn Meymûn'a göre bu dört grup aklî yetkinliğe ulaşmadığı için inâyetin kapsamı dışındadır.

Beşinci grup, aklî idrak seviyelerine göre kendi içinde farklı mertebelere ayrılmaktadır ve buldukları mertebeye göre inâyetten aldıkları pay da farklılaşmaktadır. İlk mertebe sürekli inâyete uğrayan kimselerdir. Onlar gündelik işlerle uğraşırken bile tefekkürden uzaklaşmazlar. İbrahim, İshak, Yakup ve Musa peygamberler insanları yönetme, mal-mülk kazanma gibi işlerle meşgul olmalarına rağmen zihinleri sürekli Tanrı ile beraberdir. Bu işleri yaparken asıl amaçları insanlara sahih inançlar kazandırmaktır. İkinci mertebe, inâyetin zaman zaman kalktığı kimselerin mertebesidir. Bu kimseler farklı bir işle meşgul olurken tefekkürden uzaklaşırlar. Tefekkürden uzaklaşmanın sonucu olarak bu kimselerin başına çeşitli kötülükler gelebilir. Hatta tefekkürden uzaklaştıkları zaman yemede aşırıya gitme gibi ahlaken kötü fiiller yaparlar.⁹⁷ Özetle tefekkür devam ettiği sürece kâmil kimsenin ahlaken mükemmel olduğu söylenebilir. Görüldüğü gibi İbn Meymûn inâyet için ahlakî yetkinliğin yeterli olmadığını, aksine ahlakî yetkinlik için inâyetin gerekli olduğunu ifade eder. Entelektüel erdemlerle ulaşılan inâyet insanî yetkinliğe erişmiş kimselerin mertebesi olduğu için bu görüş önemlidir.

Tanrı tasavvurundaki farklılık ve ahlakî mükemmelliğin inâyeti hak etmede yeterli olmadığı fikri, İbn Meymûn'un inâyet konusunda gelenekten ayrıldığına delil gösterilir. Frank'ın iddia ettiği gibi, İbn Meymûn'un Tanrı anlayışının Yahudi geleneğinin özünde bulunan ve tarihe müdahale eden kişisel bir Tanrı olduğu şüphelidir.⁹⁸ Geleneksel öğretilerde ahlakî yetkinlik ve mutluluk arasında yakın bir ilişki kurulurken, İbn Meymûn gerçek mutluluğun Tanrı bilgisi ile gerçekleşeceğini ileri sürer.⁹⁹ Ayrıca İbn Meymûn Tanrı hakkında akıl, akleden ve akledilen (üçü aslında tek sıfattır) sıfatını kullanır.¹⁰⁰ Bunun dışındaki sıfatlar olumlu bir şekilde Tanrı için kullanılamaz. Buradan yola çıkarak Tanrı'nın sıfatlarını taklit etme, akletme olarak anlaşılabilir.

Bütün bunlardan hareketle İbn Meymûn'un insanî yetkinliğe ulaşmada ahlakî erdemlere araçsal bir rol verdiği ve onları yetkinlikte asli bir unsur olarak görmediği için Aristoteles gibi dışlayıcı olduğu görülmektedir. Bu durumda ahlakî erdemlerin konumu, kişinin yaşamsal fonksiyonlarını devam ettirmek için fiziksel ihtiyaçlarını karşılamasından farklı değildir. Nasıl ki insan, yaşamını devam ettirmek için yemek-içmek zorundaysa aynı gerekçelerle toplum halinde yaşamak ve toplumun düzenini devam ettirmek için ahlak kurallarına uymak zorundadır. Oysa İbn Meymûn Tanrı'nın fiillerini bilmek ve uygulamak derken çok daha farklı bir perspektiften bakmaktadır. Onun kastettiği entelektüel erdemleri elde ederek yetkinliğe ulaşan kişinin yeryüzünde bir düzen kurması ve âlemi yönetmesidir. Bu ise entelektüel mükemmelliğe ulaşan ve Tanrı'yı sürekli tefekkür eden birinin "Tanrı'nın inâyeti" vasıtasıyla yapabileceği bir şeydir. Pratik, Tanrı'nın fiillerinin teorik bilgisinden sonra gelir. Son olarak Aristoteles ve İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurlarındaki farklılıktan yola çıkarak insanî yetkinlik konusunda tamamen ayrıştıkları iddiasının isabetli olmadığını söylemeliyiz. Çünkü İbn Meymûn'un Tanrı tasavvuru Yahudilikten çok, Meşşâî filozofların tasavvuruna yakındır.

4. Sonuç

Hem Aristoteles hem de İbn Meymûn için Tanrı taklit edilmesi gereken bir varlıktır. Bu nedenle insanî yetkinlik düşüncesinin arka planında Tanrı'ya benzeme düşüncesi yer alır. Aristoteles, NE 10'da tanrısal etkinlik olan theoria'yı en yüce mutluluk yaşamı olarak ileri sürer. Böylece bu tür bir mutluluğu hedefleyen kişinin yapması gereken, Tanrı gibi theoria etkinliğinde bulunmaktır. Aynı zamanda maddi

⁹⁶ İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 719; İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 618.

⁹⁷ İbn Meymûn, *DH*, 3/51; 726-729; İbn Meymûn, *DH*, 3/51, 623-625.

⁹⁸ Kreisel, "Moses Maimonides", 215-216.

⁹⁹ Leo Strauss, "The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides", trans. Gabriel Bartlett, Svetozar Minkov. *The Review of Metaphysics* 57/3 (2004), 561.

¹⁰⁰ İbn Meymûn, *DH*, 1/68, 171-173; İbn Meymûn, *DH*, 1/68, 181-183. Sholomo Pines, "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed", xcvi. Bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 56-57; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 46-47; İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 102-103.

bir bedene sahip olan insan, yaşamını devam ettirmek için dış iyilere ihtiyaç duyar. Bu nedenle Tanrı'dan farklı olarak salt theoria etkinliğinde bulunması mümkün değildir.

Entelektüel erdemlerin insanî yetkinlikteki rolü kesin olmakla birlikte ahlakî erdemlerin rolü tartışmalıdır. Aristoteles'te ahlakî erdemlerin konumuyla ilgili kapsayıcı ve dışlayıcı olmak üzere iki görüş vardır. Kapsayıcı yorum, ahlakî erdemlerin entelektüel erdemlerle birlikte, insanî yetkinliğin bir bileşeni olduğunu öne sürerken; dışlayıcı yorum entelektüel erdemlerin tek başına insanî yetkinliği oluşturduğunu iddia eder. Öte yandan dışlayıcı yaklaşım, ahlakî yaşamı ikincil derecede mutlu bir yaşam olarak kabul ederek, ahlakî sadece entelektüel erdemlere ulaşmak için araçsal bir konuma indirgemeyip nihai amaç olmasa da kendi içinde bir amaç olarak kabul eder.

İbn Meymûn ise genel olarak entelektüel yetkinlik için ahlakî erdemlerin gerekli olduğunu söyler ve ahlakî erdemleri araçsal konuma indirger. Bu görüş ayrılığına rağmen İbn Meymûn'un da Aristoteles gibi dışlayıcı olduğu -bu çalışmada- iddia edilmektedir. Çünkü o, entelektüel erdemlere sahip olamayan bir kişinin sergilediği ahlakî davranışların insanî yetkinlikte asli bir rolü olmadığını söyler. Bunu inâyet bahsinde açıkça görmekteyiz. Ona göre Tanrı'yı tam anlamıyla idrak etmeyen kişiler iyi fiillerde bulunsalar bile inâyetin kapsamı dışındadır.

İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurunun Yahudi geleneğiyle örtüştüğü buna dayanarak Tanrı'ya benzeme düşüncesinin Aristoteles'ten farklılaştığı iddia edilmektedir. Ancak İbn Meymûn'un Tanrı tasavvurunun oluşmasında Meşşâî geleneğin etkisi göz ardı edilemez. Buradan yola çıkarak Tanrı'nın sıfatlarını taklit etmeyi, akleden bir Tanrı'yı taklit etme olarak yorumlamak mümkündür.

Aristoteles ve İbn Meymûn'un ayrıştığı nokta insanî yetkinliğe nasıl ulaşılacağı değil, insanî yetkinliğe ulaşmanın sonuçlarıdır. Geleneksel Yahudilikteki gibi olmasa da İbn Meymûn Tanrı'nın doğrudan ya da dolaylı olarak âlem üzerinde birtakım etkileri olduğunu kabul eder. Aynı şekilde entelektüel erdemlere sahip olup Tanrı'yı akleden kişinin de evren üzerinde birtakım etkileri olması kaçınılmazdır. Kısaca ifade etmek gerekirse Tanrı'yı tefekkür eden kişi inâyete mazhar olduğunda, Tanrı'nın fiillerine benzer fiiller yapar.

Finansman/ Grant Support

Yazar(lar) bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.
The author(s) declared that this study has received no financial support.

Çıkar Çatışması/ Conflict of Interest

Yazar(lar) çıkar çatışması bildirmemiştir.
The authors have no conflict of interest to declare.

Kaynaklar

- Ackrill, J. L. "Aristotle on Eudaimonia". *Essays on Aristotle's Ethics*. ed. Amélie Oksenberg Rorty.15-34. Berkeley: University of California Press, 1981.
- Aksu, İbrahim. "İnsânî Yetkinliğin Ufku Olarak Tanrı: İslam Felsefesinde Tanrı'ya Benzeme (Teşebbüh Billâh) Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme". *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Bildiriler Kitabı*. ed. Bayram Nazır vd. 1088-1097. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Altmann, Alexander. "Maimonides 'four perfections'". *Israel Oriental Studies II*, ed. James A. Bellamy-M. J. Kister. 15-24. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1972.
- Aristoteles. *De Anima: Books II and III*. trans. D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- Arkan, Atilla. *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.

- Arslan, Tuğçe. *Aristoteles'in Mutluluk Anlayışı: Kapsayıcılık ve Dışlayıcılık Tartışması*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Batak, Kemal. *Aristoteles'ten Ernest Sosa'ya Erdem Epistemolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1986.
- Davidson, Herbert A. "The Middle Way in Maimonides' Ethics". *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987), 31-72.
- Fârâbî. *el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Frank, Daniel H. "The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man". *Judaism* 34/4 (2008), 485-495.
- Hardie, W. F. R. "The Final Good in Aristotle's Ethics". *Philosophy* 40/154 (1965), 277-295.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l Hâirîn*. tahk. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- İbn Meymûn. *Delâletü'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kömürcüoğlu, Şeyma. *Logostaki Mito*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Kraut, Richard. *Aristotle on the Human Good*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Kreisel, Howard. *Maimonides' Political Thought: Studies in Ethics, Law, and The Human Ideal*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Kreisel, Howard. "Moses Maimonides". *History of Jewish Philosophy*. ed. Daniel H. Frank and Oliver Leaman. 195-224. London and New York: Routledge, 2005.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Malach, Assaf. "The Conclusion of The Guide of The Perplexed in View of The Conclusion of The Nicomachean Ethics". *AJS Review* 45:2 (November 2021), 334-347.
- Omay, N. Murad. "Aristoteles'in Eudaimoniası Hakkında İki Görüş". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 21 (Mart 2012), 85-105.
- Pines, Sholomo. "The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed". çev. with on Introduction and Notes by Shlomo Pines, With and Introductory Essay by Leo Strauss. *Moses Maimonides, The Guide of The Perplexed I*. lxxviii-cxxiii. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1963.
- Pines, Shlomo. "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides". *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. ed. Isadore Twersky. 82-109. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- Strauss, Leo. "The Place of the Doctrine of Providence According to Maimonides". trans. Gabriel Bartlett, Svetozar Minkov. *The Review of Metaphysics* 57/3 (2004), 537-549.
- Shatz, David. "Maimonides' Moral Theory". *The Cambridge Companion to Maimonides*. ed. Kenneth Seeskin. 167-192. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2005.
- Tessitore, Aristide. "Aristotle's Ambiguous Account of the Best Life". *Polity* 25/2 (1992), 197-215.
- Toman, Aylin. *Aristoteles'te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Tüfenkci, Semra. "İbn Meymûn'da Tanrı'nın İlmi ve İnâyet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (Eylül 2021), 1129-1154.

