

İbn Sina'nın Selbî Yorumlama Metodu

Adnan KÜÇÜKALİ (*)

Özet: İbn Sina'nın selbî yorumlama metoduna göre; Tanrı özü itibarı ile her herhangi bir olumlu sıfatla nitelendirilmemelidir, Onun herhangi bir olumlu sıfatını anlamlandırırken, olumsuz anlamlandırma (selbî yorumlama) yapılmalıdır. İbn Sina'nın bu selbî yorumlama metodu Ortaçağ'da özellikle Yahudi filozofu Moses Maimonides (İbn Meymun) tarafından benimsenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Meymun, İbn Sina, Selbî Yorum

Avicenna's and Moses Maimonides' Negative Theology Methods

Abstract: According to Avicenna's doctrine of interpretation negative theology, God should not be regarded as having any positive attributes pertaining to His essence, any positive attribute to describe Him should be given a negative meaning. Avicenna's That doctrine of interpretation negative theology, taken over especially Jewish philosopher Moses Maimonides in the Middle Age.

Key Words: Ibn Meymun, Ibn Sina, Negative Theology

*) Türk İslam Düşünce Tarihi Doktoru.
(e-posta: adnankali@msn.com.)

I. Giriş

İslâm düşünce dünyasında “eş-Şeyhu’r-Reis”^{*} olarak kabul görmüş İbn Sina (Inati, 1996) ile Yahudi entellektüelleri arasında “**Rais al Yahud**” (Yahudilerin üstadı) sıfatıyla benimsenmiş olan İbn Meymun (Moses Maimonides), iki farklı ancak birbiriyle etkileşim içerisinde bulunmuş düşüncelerin önde gelen temsilcileri olmaları açısından oldukça önemli isimlerdir (Ehrenkreutz, 1996).

Bu çalışmanın iki amacı vardır. Birincisi, İslâm ve Yahudi medeniyetleri arasında günümüzden yaklaşık 800 yıl önce, düşünce boyutunda diyalogun tesis edilmiş olduğunu göstermek ikincisi ise **Tanrı’nın selbî dil ile yorumlanması** metodundan, Yahudi düşünür İbn Meymun’un, İbn Sina’dan etkilendiğini ortaya koymaktır.

Söz konusu etkileşimin oluşumundaki etkenlerin ortaya konması adına İbn Sina ve İbn Meymun’un hayatlarındaki önemli olayların bilinmesi ele alınan problemi daha anlaşılır kılmada olumlu bir katkısı olacağından burada kısaca bu iki düşünürün düşünce tarihindeki yerleri hakkında da bilgi verilecektir.

İbn Sina, Ortaçağ İslâm felsefe geleneğinin en büyük isimlerinden birisidir ve onun bu konumu onu yalnızca İslâm felsefe geleneği içerisinde değil ki bu geleneğe sahip olanlar Müslüman olmayabilirler de, Ortaçağ Batı düşünce dünyasında da fevkalade etkili kılmıştır. Bu nedenle onun doğu ve batıda Ortaçağ dönemi düşüncesinin belirlenmesinde en önemli birkaç düşünürden birisi olduğunu ileri sürmek her halde fazla abartılı bir iddia olmasa gerektir.

Ne var ki; birçok düşünür gibi İbn Sina’nın öğretileri de her zaman olumlu karşılanmamış; zaman zaman da pek sert eleştirilere tabi tutulmuştur (Türker, 1956). Ancak onun aleyhinde yazılmış birçok eser; tıpkı lehinde yazılmış eserler gibi kendisinden sonra oluşan pek çok felsefi sistemler ve çalışmalar üzerinde takdir edilecek derecede zengin içerikli yapıtların meydana gelmesinde etkili olmuştur.

İbn Sina, Ortaçağ Hıristiyan Batı dünyasında Albertus Magnus ve Thomas Aquinas gibi önde gelen düşünürler üzerinde etkili olduğu gibi (Küken, 1996), toplum olarak hayli içine kapanık ve kendi dini düşüncelerinde oldukça taassupkâr bir tutum içerisinde bulunan Yahudi dinine mensup Samuel İbn Tibbon ve Moses Maimonides (İbn Meymun) gibi ileri gelen Ortaçağ Yahudi düşünürleri üzerinde de etkisini birçok konuda göstermiştir (Hyman, 1996).

İbn Sina, kendisinin yazdığı ve öğrencisi Ebû Ubeyd el-Cüzcânî’nin tamamladığı esere göre; Buhara yakınlarındaki Efşene’de 980 yılında doğdu. Asıl adı Hüseyin, babasının adı Abdullah’tır. İslâm âleminde İbn Sina adı ile tanınan Hüseyin, Batı ilim dünyasında ise “Aven Sina”nın biraz değiştirilmiş şekli ile “**Avicenna**” olarak tanınmış ve bu isimle de literatürlerine geçmiştir (Kuzgun, 1984).

İbn Sina gençliğinde geometri, mantık, fıkıh, kelâm ve tıp alanlarında çalışmış ve daha onaltı yaşlarında iken uzman hekimlik düzeyine çıkmıştır. İslâm düşünce tarihinde

*) Ortaçağ döneminde yaşamış ve birçok ilim dalında yetkinliği ile temayüz etmiş büyük düşünce ve ilim üstadlarına “eş-Şeyhu’r-Reis” (baş üstad) anlamını gelen ifadeler kullanılmıştır.

birçok noktadan benzeri olmayan bu büyük dehânın düşünce dünyasının oluşumunda etkili olmuş ilk iki isim, Arisroteles ve Fârâbî' dir (Kuzgun, 1984).

Tıp üzerinde yapmış olduğu fevkalâde çalışmaları nedeni ile de Buhara sultanı Nuh b. Mansur'un dikkatini çeken ve saray başhekimliğine atanan İbn Sina bu arada saray imkânlarında da yararlanarak verimli çalışmalar ortaya koyabilmiştir. Çok verimli geçen bu devre, önce babasının ölmesi sonra Samanoğulları Devletinin çökmeye başlaması ile sona ermiştir. Daha sonraları 1001–1012 tarihleri arasında pek de uygun olmayan şartlarda birçok farklı bölgede hayatını devam ettiren İbn Sina, bulunduğu her bölgede bilimsel çalışmalarını devam ettirmiştir. Hatta Şems ed-Devle'nin vezirliğini kabul etmemesinden dolayı hapisle cezalandırılan İbn Sina, burada *el-Hidayât*, *Hayy b. Yaksan* ve *el-Kulunç* isimli eserlerini yazmıştır (Kuzgun, 1984).

Hapis hayatından kurtulan İbn Sina sırası ile İsfahan'a oradan da Hamedan'a geçmiştir. Ömrünün sonu olan 428/1037 tarihine kadar Hamedan'da bulunan İbn Sina buralarda da değişik eserler yazmıştır (Kuzgun, 1984; Altıntaş, 2002).

İbn Sina'nın Tanrının sıfatlarını yorumlamada kullandığı selbî yorumlama tekniğinin Yahudi düşünce dünyasına etkilerini ortaya koyarken, Yahudi dünyasını temsilen İbn Meymun odaklı bir yaklaşım sergilenmesi rastlantı değildir. Çünkü İbn Meymun, yerli ve yabancı birçok kaynakta, geleneksel Yahudi düşüncesinin en büyük filozofu ve dini otoritesi olarak kabul edilmektedir (Leibowitz, 1989).

İbn Meymun'un Yahudi düşünce tarihindeki rolü, kendisi gibi filozof ve teolog olan Thomas Aquinas'ın Katolik düşüncesinde oynadığı rol gibidir. Aquinas, Kilisenin ve Kilise Babalarının öğretilerinde yer alan çelişik ve tutarsız unsurları ortadan kaldırmak, Hıristiyanlık inancını sitemleştirmek ve teolojyiy daha ussal bir çerçeveye kavuşturmak istiyordu. İbn Meymun'da Aquinas gibi problemlerin sırf teoloji ile halledilemeyeceğine, İlahiyat ilminin yanı sıra felsefenin de gerekliliğine inanıyordu. Her iki filozofun, felsefeyi doğal aklın, Tanrı'yı idrak etmedeki önemli bir unsur olarak kabul etmeleri, mensubu oldukları dini düşüncelerin rasyonelleştirilmesinde, içerisinde yaşadıkları asır için hiç de küçümsemeyecek bir öneme hâizdir (Novak, 1999; Cevizci, 1999; Küken, 1996).

Özellikle on üçüncü yüzyıldan, on altıncı yüzyıla kadar, hüküm süren Yahudi ve Hıristiyan düşüncesi üzerinde, bir yandan İbn Meymun'un eserleri, diğer taraftan İslâm filozoflarının eserleri, belirleyici bir rol oynamışlardır (Weber, 1993). Ortaçağ'da batılı düşünürlerin İbn Meymun'a göstermiş oldukları yakın ilgi, dolayısıyla onları Arisroteles ve başta Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd olmak üzere, diğer İslâm filozoflarına da yöneltmiştir.

İbn Meymun; 30 Mart 1135 tarihinde Endülüs (İspanya)'ün Kurtuba (Cordoba) kentinde, uzun zaman önce buraya yerleşmiş bulunan seçkin ve tanınmış bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir (Leaman, 1990).

Birçok Yahudi gibi İbn Meymun ve ailesi de yaşamlarının hemen tamamını Müslümanların hâkim olduğu ülkelerde yaşayarak (Endülüs, Kuzey Afrika Ülkeleri ve Mısır) geçirmiş olmaları, onların İslâm düşünce dünyası ile tanışmalarına ve doğal olarak bir etkileşim içerisinde bulunmalarına neden olmuştur. Yahudilerin İslâm dininde olduğu gibi tek Tanrı inancına sahip olmaları, yeme-içme ve temizlik gibi hususlarda benzerlikler

göstermeleri ve bunların yanı sıra Kur'an'da Ehl-i Kitap olarak kabul edilmeleri, her iki toplumun bir arada yaşamasını kolaylaştıran etkenlerden başlıcaları olmuştur. Ortaçağ'da özellikle Hıristiyan dünyasının Yahudilere uyguladığı baskılar ise pek şiddetli olmuştur. Birçok ülkede kendilerine yer bulamayan Yahudiler, İslâm ülkelerinde oldukça rahat etmişlerdir (Johnson, 1988).

Endülüs'de başlayan ve değişik Afrika ülkelerinde devam eden hayat serüveni, Fâtımîlerin yıkılışından sonra (1171), **Eyyûbî** hükümdarlığı döneminde Sarayda Başhekimlik görevine getirilmesi ile devam etmiş (1185), hukukçu ve din adamı kimliğiyle de Mısır'daki Yahudi cemaatinin önderi olarak kabul görmüştür (Drory,1996; Ehrenkreutz, 1996; Levinger, 1990; Schumacher,1990; Şeşen, 1997).

Ölümünden yaklaşık dört yıl önce, tıp ve Yahudi şeriatıyla ilgili çalışmalar yapmak üzere saray tabipliğinden ayrılan İbn Meymun Rebiülâhir 601'de (13 Aralık 1204) Filistin'de ölmüştür.

Burada her iki filozofun kısa hayat hikâyeleri verildikten sonra; İbn Sina'nın selbî yorumlama tekniğinin ortaya çıkarılması ve kavranabilirliğinin sağlanması açısından öncelikle, Ortaçağ düşünce dünyasını uzunca bir süre meşgul etmiş olan Tanrı'nın Sıfatları problemi ele alınacaktır. Daha sonra ise bu problemin yorumlama tekniklerinden olan selbî yorumlama tekniğinin İbn Sina'da ve İbn Meymun'daki uygulandığı üzerinde durulacaktır.

II. Tanrı'nın Sıfatları Problemi

Tanrının varlığı, sıfatları ve onun evrenle olan ilişkisi problemi İlkçağ filozoflarından günümüz düşünürlerine kadar daima güncelliğini korumuştur. Bir filozof bu konuya her zaman Tanrı'nın varlığından bir şüphe duyması nedeni ile ilgi duymaz. Bilakis kendi düşünce sisteminin gereği olarak kaçınılmaz bir şekilde bu konu ile ilgilenme ihtiyacı hisseder. Hele Filozofun yaşadığı dönem Ortaçağ olduğunda ise Tanrı ile ilgili her düşünce üzerinde spekülasyon yapmak gayet doğaldır. Zira Ortaçağ felsefesi, **Tanrı merkezli** (*teosantrik*) bir felsefedir (Cevizci,1999). Bu nedenle Ortaçağ düşüncesinin ana temasını Tanrı ile ilgili problemler oluşturur. Tanrının varlığı, sıfatları, yaratması, Tanrı âlem ilişkisi gibi konular, Hristiyan ve Yahudi düşünce sistemlerinde olduğu gibi İslâm düşüncesinin de en ince detaylarına kadar ele alıp incelediği, rasyonaliteye kavuşturmak istediği temel meselelerdendir (Burrell, 1986).

Problemin kaynağında ise; Aşkın ve yetkin bir varlık olarak inanılan Tanrı'nın beşeri bilgiye konu edilmesi yoluyla onu akledilebilirliğe yakınlaştırma çabası yatar. İbn Sina'da diğer İslâm düşünürleri gibi sisteminde Tanrı'dan yola çıkar, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları problemine açıklık getirmeye çalışır (Cevizci,1999; Taylan 1998).

Gerçekte Tanrı'nın sıfatları problemi, Tanrı'nın varlığı ve birliğinden, daha fazla tartışılan bir konudur. Tanrı'ya bir takım sıfatların verilip-verilemeyeceği hususu, problemin en can alıcı noktasını oluşturur. Tanrı'da bazı sıfatların varlığı kabul edildiği takdirde, bu sıfatların Tanrı'nın zatında bir değişiklik yapıp-yapmadığı ve bunların varlıklar âlemine ne şekilde yansıdığı (**tecelli**) ile ilgili sorulara cevaplar aranır. Ayrıca insanın dar ve sı-

nırlı, günlük dili (*ordinary language*) ile Tanrı'yı nitelemesinin yol açabileceği “tecsim” (cisimlendirme) ve “teşbih” (başka bir varlığa benzetmek) ve bunlardan kurtulmak için başvurulan “tenzih” (kusur ve her türlü noksanlıktan uzak sayılmak) ve “ta'til” (muattal bırakmak, Tanrı'nın sıfatlarını kabul etmeme) gibi birçok farklı yaklaşımın doğuracağı problemler dikkate alındığında konunun hassasiyeti daha da belirginleşmektedir (Sarioğlu, 1993).

İbn Sina teolojisinde temel ilke, Tanrı'nın mutlak anlamda bir ve değişmez olduğudur. Zorunlu varlık olan Tanrı (Vâcib-ül Vücut); var olmak için başka hiçbir şeye ve sebebe ihtiyaç duymayan fakat her şeyin var oluşunun nedenidir. Oluş ve bozuluşa maruz diğer varlıklar için ise çokluk ve değişim kabul edilebilirken, Vâcib-ül Vücut olan Tanrı için böyle bir şeyden bahsedilemez (Fazlur Rahman, 2000).

İbn Sina, Tanrı'nın İlim, yaratma, kudret, irade v.b. gibi sıfatlarını Tanrı'nın var olması gerçeğinden başka bir şey olmadığını göstermeye çalışır (Fazlur Rahman, 2000).

Oliver Leaman ve Shlomo Pines, Ortaçağ Yahudi düşüncesinin en büyük temsilcisi olan İbn Meymun'un, varlık ve Tanrı öğretisinin oluşumunda en önemli etkinin İbn Sina'ya ait olduğundan kuşku duymaz. Leaman'a göre, *İbn Sina doktrinin çatısı ve terminolojisi, Tanrı'nın insan kavramından aşkın ve uzak olduğu inancı üzerine bina edilmiştir* (Leaman, 1990; Pines, 1963). Pines'e göre İbn Meymun'un teolojisinin temel noktasını da bu düşünceler oluşturmaktadır (Pines, 1963). İbn Sina Tanrı ile mahlûkat arasındaki zıtlığı ortaya koymak için zorunlu varlıkla mümkün varlık arasında bir ayırım yapar. Ona göre : “Zorunlu varlık var olmadığı farz edildiğinde bizi çelişkiye düşüren varlıktır. Mümkün varlıksa bizim çelişkiye düşmeksizin varlığını da yokluğunu da düşüneceğimiz varlıktır.” (Leaman, 1992)

İbn Meymun'un varlık öğretisinin oluşumunda İbn Sina'nın etkili olduğu düşüncesini Hayrani Altıntaş da paylaşmaktadır. Kitabında İbn Sina'nın varlıklarla ilgili açıklamalarına yer veren Altıntaş, Varlıkların çeşitli zatlardan oluşan ve kendi kendilerine var olmadıklarını ve varlıklarının dışardan onlara verildiğini naklettikten sonra şu şekilde devam eder:

“...Hâlbuki gerçek varlık başlangıcı olmaksızın varlığını hiç kimseden almaz. Onun varlığı kendindedir; fakat zatının parçası da değildir. Öyle ise zâtı aynı zaman da varlığıdır. Bu tür bir varlık, varlığı zâtî olan “vacib (zorunlu)” varlıktır. Hâlbuki varlıklarını ondan almakla kendilerine dışardan bir varlık alan olabirlerinin (mümkünlerin) çokluğu benzetme yoluyla, varlıklar olarak adlandırılır; fakat bu asla onun sahip olduğu varlık değildir. Mümkünün varlığının kendinden olmaması öz ve varlık arasında ayrılık bulunduğunu varsayıdır. Fârâbî ve İbn Sina'nın düşünce sistemleri bu düşünceden kaynaklanmaktadır. Biraz değişik bir şekilde, İbn Sina'dan sonra Musa bin Meymun'da, ortaya çıkacak olan bu ayrılık İbn Sina felsefesinin ana problemidir.” (Altıntaş, 2002)

İbn Sina'ya göre, Tanrı hariç, bütün varlıklarda **varlık** ve **mahiyet** ayrımı söz konusudur. Nesnelere dış dünyada var olabil-meleri için bir vücuda ihtiyaç duyarlar. Vücuda sahip olmuş her şeyin de mahiyeti vardır. Aklık-karalık, insanlık kendileri olarak ne iseler o olmaları yönünden bir mahiyete sahiptirler. Örneğin insanın mahiyeti insanlıktır. İnsanlık cins olan hayvanlık ve fasıl olan nâtikîyyetten (düşüne bilme yetisine sahip olmak) ibarettir. Tek tek bu özellikler mahiyeti oluşturmazlar, bilakis İnsanlığı meydana getiren bu iki temel özellik insanın mahiyetini ifade eder. Dış dünyada gerçekliği olmayan insanlık mahiyeti bir vücut elde ettiğinde varlık ve mahiyet münasebetine sahip bir varlık olur (Tunç, 1984; Atay, 1974) Bu nedenle varlık, mahiyetlere sonradan arız olan zihni bir kavramdır. Her objenin bir mahiyeti vardır. O, varlıktan ayrıdır ve varlık onun asla bir cüz'ü değildir (Bingöl, 1994).

İbn Sina'nın, varlığı başlangıçta **zorunlu varlık** (*necessary being*) ve **mümkün varlık** (*Possible being*) olarak ikiye ayırması, Tanrı'nın dışındaki bütün varlıkları, mümkün varlıklar olarak adlandırması değişik anlatımla varlık ve mahiyeti aynı olanı Tanrı, farklı olanları da diğer mümkün varlıklar olarak kabul etmesi varlık ve mahiyetten oluşan bu özlerin de kendi kendine var olamayacağını iddia etmesi (İbn Sina, 1992; Ülken, 1946), İbn Meymun'un bu doktrini benimsemesine neden olmuştur (Burrell, 1986).

İbn Sina'nın düşüncesinde Zorunlu varlığın kendi içinde dahi sıfatlarının çokluğu söz konusu olamaz. Aslında **Tanrı varlık olmaktan ve zorunlu olmaktan başka hiçbir mahiyet ve sığata sahip değildir**. Tanrı'nın eylemleri dışında başka hiçbir şekilde nitelene-meyeceği hakkındaki düşüncesini tamamen kabullenen İbn Meymun yine İbn Sina gibi, Tanrı'yı fiili sıfatları ile niteler ve Tanrı'nın diğer varlıklardan aşkınlığını ifade edebilme-nin yolunun selbî (*negatif*) yorumlama ile olabileceğinin en doğru yaklaşım olduğunun altını çizer.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta; Tanrı'nın sıfatları konusu Yahudi toplumunun dini kavrayış ve yaşayışları açısından değerlendirildiğinde çok fazla giriftlikler içermektedir. Zira Tevrat'ın ve Yahudi şeriatı açısından ikincil öneme haiz Mişna'nın, Tanrıyı insan şekli ve özelliğinde, bir varlık olarak inananlarına sunması; İslâm kültür ve coğrafyası içerisinde büyüüp yetişen İbn Meymun'un, en azından belirli bir Yahudi kesimi ile büyük tartışmalar yaşamasını kaçınılmaz kılmıştır (Wolfson, 2001).

İbn Meymun Museviliğin dini esaslarını belirleyen temel eserlerden Tevrat veya Talmud okuyan bir kimse için *antropomorfizm* içeren bir inanca gitmek pek de zor görünmemekte hatta doğal karşılanmaktadır (Wolfson, 2001). Söz konusu kitapların **antropomorfik** anlatımlarla dolu olmasının yanı sıra bunları yorumlayan şârihlerin de yüzyıllarca eserlerdeki ifadeleri zahiri anlamları ile değerlendirmeleri de Yahudi halkında **teccim**'in benimsenmesine neden olmuştur. Halkta yanlış inancın yerleşmesine neden olan kutsal metin yorumcularının bu hatalı yaklaşımları İbn Meymun tarafından şiddetle kınanmış ve onların hata yapmasına sebep olan etkenlerin neler olduğu açıklanmıştır (Maimonides, 1963; İbn Meymun, 1975).

Tevrat'ı okuyan bir kişi, daha ilk sayfalarda günün serinliğinde bahçede gezinen ve insanlara bilmediği konularla ilgili sorular soran bir **Rab**'le karşılaşır (Tevrat, 1997). İsrail oğullarının savaşı, zalim, yakıp yıkıcı, yalnızca kendi milletini düşünen Tanrı'sı **Yehova**, Yahudi milletinin Tanrısı'dır (Tevrat, 1997). Tevrat'ın değişik ayetlerine bakıldığında

Rab aynı zamanda çiftçilik, inşaatçılık, çömlükçilik, terzilik, doktorluk, ebelik, tüccarlık ve öğretmenlik gibi birçok mesleği dünyada bilfiil icra eden birisidir (Tevrat, 1997).

İbn Meymun İslâm kültüründen edindiği deneyimle, Kitab-ı Mukaddes ve diğer kutsal metinlerin zahiri anlamları ile değerlendirilmesinin dini inancı yıkmakla eş değer bir eylem olacağına inanmasını ister. Yukarıda bir kısım örnekleri verilen Tevrat ayetlerini günlük dil ve düşüncenin kalıpları içerisinde kavramlaştırmak ve bunların ifade ettiği anlamlar doğrultusunda bir inanca sahip olmak, ona göre Tanrı'yı anlamamak ve ona **Şirk** koşmaktır (İbn Meymun, 1974). Yahudi toplumunun bizzat, Tevrat ve diğer kutsal metinleri kavrayamama nedeni ile şirke düştüklerini tespit eden İbn Meymun, kendisine ilk iş olarak, Peygamberlerin kitaplarında geçen Tanrı'nın isim ve sıfatlarını açıklamayı, prensip edinmiştir (Maimonides, 1963; İbn Meymun, 1975). Bu hususta doğru düşünceyi elde edebilmek için, şu prensiplere uyulmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır:

- Dini metinlerde Tanrı'yı tavsif etmek için kullanılan sıfatlar selbî olarak yorumlanmalıdır ((Maimonides, 1963; İbn Meymun, 1975; Hyman, 1996).
- Dilin kaynağı ilahi olmadığı gibi, günlük dil (*ordinary language*) ile din dilinin (*religious language*) farklı olduğu unutulmamalıdır (Leaman, 1990; Stern, 2000).
- İnsan aklının sınırlı olması nedeni ile de özellikle metafizik konularda verilen yargıların kesinlikten uzak birer spekülatif düşünceler olduğu bilinmelidir (Maimonides, 1963; İbn Meymun, 1975).
- Tanrının sıfatlarını yorumlama gibi çok teknik bir konunun ancak bu sahada kendini yetiştirmiş entelektüeller tarafından yapılabileceği hatırdan çıkarılmamalıdır (Hyman, 1996; Ravitzky, 1990).

Tıpkı İbn Sina gibi İbn Meymun'da yalnızca Tanrı'nın sıfatları değil diğer bütün teolojik konular halka anlatılmadan önce onların belirli bir entelektüel düzeye getirilmelerinin zorunluluğuna dikkat çeker (Altıntaş, 2002). Ancak halkın bu kutsal metinleri yanlış yorumlamaları gayet doğaldır. Çünkü onlar ayetlerin eş sesli (*equivocality*) ve eş anlamlı (*Figurative sense*), istiare ve mecazlarla dolu olduğu konusunda uyarılmamış ve herhangi bir eğitimle de bilgilendirilmemişlerdir (Maimonides, 1963; İbn Meymun, 1975).

İbn Meymun Yahudi toplumundaki sıfatlar konusunda yaşanan akıl karışıklıklarını gidermek için öncelikle sıfatın tanımını daha sonra da Tanrı hakkında selbî bir yorumlamanın zaruri olduğunun delillendirilmesini yapar.

İbn Meymun'a göre de sıfat (*attribute*), bir şeyin özünden değil yalnızca ilineklere dendir. Başka bir ifadeyle; sıfat o sıfatla nitelenen şeyin özünden değildir. Eğer sıfat bir şeyin özüne aitse o zaman o şeyle ilgili olarak ortaya konan sıfat, tekrarlanan sözden ibarettir.

İbn Sina daha başlangıçta vacib varlığa verilecek nitelemelerin selbî'lik dışında olmasının, yani sıfatların zatî ya da fiili olarak tasnif edilmesinin karşısındadır. Ona göre, Vâcib-ül Vücut'un özünün dışında bir tanrısı yoktur (İbn Sina, 1960). İbn Sina gibi, Tanrı'ya sıfat isnat etmeyi kesin bir dille olumsuzlayan İbn Meymun, zaman zaman dini düşüncenin etkisi ile Tanrı'nın **vücûd**, **hayy**, **kadir**, **âlim** ve **mürîd** olmak üzere beş zati

sıfatından üstü kapalı olarak bahsederse de O, hiçbir zaman Tanrı'nın sıfatları olduğu kanaatini açığa vurmaz. Zati sıfat olarak kabul ettiği bu sıfatların Tanrı'ya izafe edilmesinin ise, yalnızca selbî yorumlama ile olabileceğinin altını çizer. O, da Tanrı'nın sıfatlarını, fiillerinden türetilmiş isimler olarak formüle eder.

III. Selbî Yorumlama

Arapça “**selebe**” fiili, nefy, inkâr etme, kaldırma, giderme ve izale etme anlamlarına gelir. Bu fiilden türetilmiş olan “**selbî**” ismi, nefye mensup olan, olumsuz anlamlarına gelir (Türker, 1960; İbn Meymun, 1960)^(*). Selbî sıfatlar, Tanrı'nın zatına lâyük olmayan manaları selbedip izale ettikleri için, bunlara “**sıfat-ı tenzihiyye**” de denmektedir (Gölcük, 1988). Angeles ise “selbî”, kavramını, İngilizcede “**negative**” kelimesi ile karşılar (Angels, 1981).

İbn Meymun, Musa peygamber'in Tanrı'nın özünün kavranamayacağı ancak âlemde yaptığı fiillerle anlaşılabilceği şeklindeki açıklamalarının önemine dikkat çeker. Ona göre; insanlar Tanrı'yi eylemlerinin nitelikleri ile tanırlar. Bir taraftan Tanrı'nın sıfatlarının bilgisi, insan için mümkün olan bilgi iken, diğer taraftan bu bilgi, doğal fenomenlerin kavranması sonucu olarak elde edilen bir bilgidir. Tabiatın incelenmesi ile oluşturulan veriler, Tanrı'nın bilinmesini sağlayan başlıca donelerdir (Pines, 1963).

Kutsal kitaplar ve tabiatın, Tanrı hakkında verdiği bilgi, onun özü ve hakikati ile ilgili olmayıp eylemleri itibariyledir. İbn Meymun göre, bu eylemlerin isimleştirilmesi sıfat kavramını, sıfatların doğru bir şekilde yorumlanması da selbî yorumlamayı gerektirir.

Fârâbi de Tanrı'nın zatının idrak dışı olduğunu, sıfatları ile bir nebze olsun anlaşılacağını ancak nihayetinde Tanrı'ya ulaştıracak ve onu kavratacak hiçbir metodun olmadığını bilinmesini ister (Farabi, trhs.). Tanrı'nın özünün bilinemeyeceği hususunda Fârâbi, İbn Sina ve İbn Meymun'un düşünceleri birbirleriyle örtüşür. İbn Meymun Tanrı'nın idrak edilemeyeş nedenini göksel varlıkları örnek vererek açıklar. Ona göre, insan aklı, yapısından ötürü gökyüzünün mahiyetini, tam anlamıyla kavramaktan âcizdir. İnsan aklı, maddede ve süretten müteşekkil bir cisim iken, gökyüzü, maddesiz, en yüksek derecede basit varlıklardandır. Bu nedenle o, olumlu (*affirmative*) bir şekilde değil ancak, olumsuzlama (*negative*) yoluyla nitelenebilir. Aksi takdirde, içeriği (hakikati) bilinmeyen bir varlık hakkında, mahiyeti biliniyormuş gibi, o, şöyledir, o, böyledir, tarzında niteleme yapmak, insanın onun hakkında yanlış düşüncelere sahip olmasına sebep olur. Selbî yöntemle yapılacak niteleme ile, onun ne olmadığını bilincine varılır. Örneğin, gökyüzü ne ağır ne de hafiftir. Dışardan herhangi bir etki ile etkilenemediğinden etkilenen de değildir. O, yemez, içmez, kokusu da yoktur gibi özelliklerle vasıflandırılır. İbn Meymun gökyüzünün hakikati ile kavranamayışından hareketle, maddesi olmayan, en yüksek derecede basit olan ve herhangi bir illete sahip olmayan Tanrı'nın, zatının değil, ancak niteliklerinin, araştırma konusu olabileceğinin altını çizer (Maimonides, 1963; İbn Meymun, 1975).

^(*) Aristoteles mantığında aynı tür altına giren şeylerin aralarındaki tikel farklılıklar tanım açısından göz önünde bulundurulmaz. Bkz. Ross, *Aristoteles*, s. 70. Aristoteles mantığında, varlıkların sahip oldukları tikel farklılıkların göz ardı edilmesi düşüncesi eşyanın ince ayrıntılarına girilmemesine neden olmuştur. Bu yaklaşım İslâm filozoflarında Tanrı'nın cüz'iyatı (tikelleri) bilmediği düşüncesini doğurmuştur.

İbn Meymun Vâcib-ül Vücut olan Tanrı hakkında, sahip olunabilecek en doğru bilgilerin selbî yöntemle çıkarılacak bilgiler olduğundan şüphe edilmemesini ister (Maimonides, 1963; İbn Meymun,1975). Çünkü fiili sıfatlar (olumlu-icâbî), eğer tahsis (bir niteliği herhangi bir türe has kılma) yoksa tanımlanması istenen bir şeyin bütününe bir parçasına delâlet eder. Bu parça ya bütününe cevherinin bir parçası olur veya arazlarından bir araz olur. Bu şekilde yapılacak bir niteleme ile de bir şeyin özü tanımlanamaz. Eğer arazları ile birlikte ise, tanımı yapılabilir. Ona göre, varlığı için araz, söz konusu olmayan mürekkeplikten münezze bir varlık olan Vâcib-ül Vücut için olumlu bir niteleme yapmak abesle işigaldir. Çünkü Tanrı'nın mahiyetinin dışında bir inniyesi yoktur. Tanrı'nın mürekkep bir mahiyeti olmadığından, onun hakkında oluşturulacak olan sıfat, cüzlerden birisine delâlet edemez. Fiili sıfatlar arazlar aracılığıyla yapılabildiğinden, Tanrı için selbî sıfatlamadan başka bir yol kalmamaktadır (Maimonides, 1963; İbn Meymun,1975).

İbn Meymun, yine İbn Sina gibi mantık ilmini kullanarak selbî yorumlamayı daha anlaşılır kılmak ister. Aristoteles mantığına göre, aynı tür altında bulunan her iki şey, büyüklük, küçüklük, güçlülük ve zayıflık açısından farklı farklı olsalar da mahiyetleri itibariyle benzerdirler (Ross, 2002). Aynı tür altında iki şey zaruri olarak birbirlerine benzerler. İbn Meymun, örnek olması açısından tohum tanesi ile sabit yıldızların karşılaştırmasını yapar. Bu iki şey birisi çok küçük, diğeri çok büyük olsa da sahip oldukları üç boyut (*dimension*) nedeni ile birbirlerine benzerler. (Her ikisi de bir uzunluk, genişlik ve derinlik boyutlarına sahiptir.) Güneşin suai ile ateş arsında da oldukça büyük farklılıklar olsa da bunlar içinde benzer bir ilişki (nisbet) den söz etmek mümkündür. Çünkü her ikisi de sıcaklıkları nedeni ile aynı keyfiyet kategorisinde değerlendirilirler* (Maimonides, 1963; İbn Meymun,1975).

Buna göre Tanrı, zati sıfatlarla nitelendiğinde şöyle anlaşılmalıdır; Tanrı'nın, Mevcûd, Hayy, Kâdir, Âlim ve Mürid olması, insanda da benzer anlamların olması dolayısıyla hem Tanrı'ya hem de insana aynı anlamlar yüklenemez. Çünkü Tanrı, büyüklük, mükemmellik, devamlılık ve değişmezlik açısından insandan farklıdır. Onun varlığı çok daha sabit, hayatı çok daha devamlı, kudreti çok daha büyük, ilmi ve iradesi çok daha mükemmeldir. Tanım olarak insanla Tanrının aynı niteliklerle tanımlanması, her iki varlığın bir takım farklılıklara sahip olmadığını göstermez.

Tıpkı, İbn Sina gibi mantık ilminin ve Arapça'nın inceliklerine vâkıf birisi olarak İbn Meymun, açıklamalarını şu şekilde devam ettirir; Tanrı ve insanın fiillerinin anlam bakımından farklılıkları vardır. Zira Arapça'da üstünlük ifade eden *ef'ale* kalıbı (*comparative*) anlam bakımından *tevâtûî* (*univocally*-tek anlamlı) delâletle, delâlet eden şeyler için kullanılır. Eğer böyle olursa söz konusu iki şey arasındaki benzerlik zorunlu olur. Bu nedenle Tanrı ile mahlûk aynı tanım içerisinde girmemesi için Tanrı'nın zati sıfatlarının diğer varlıklara verilmemesi gerekir. Ona göre konu bu şekilde değerlendirilmezse, Tanrı ve mahlûk aynı tanım içerisinde yer alacak, fakat birbirlerine benzemeyecektir. Bu durum ise Aristotelesçi mantık anlayışında kabul edilemez bir tutumdur (Maimonides, 1963; İbn Meymun,1975).

İbn Sina'nın Tanrı'nın varlığı ancak olumsuz bilme (*negative knowing*) ile doğru anlaşılır öğretisine sıkı sıkıya bağlı kalan İbn Meymun (Buijs, 1988), bu yöntemle akılla ihatası mümkün olmayan, beş duyu ile idrak edilemeyen varlığın zorunluluğunu, bürhanî-

leştireceğine inanır. Selbî yöntemde “Tanrı vardır” demekle, “Tanrı’ya yokluk muhâldir.” kast edilir. Onun varlığı elementlerin varlığı gibi değildir. Onlar cansız varlıklardır. Tanrı için “canlı”dır terimi kullanılır. Yani “Tanrı ölümlü değildir.” demektir. Daha ileri bir kavrayışla, Tanrı’nın, gökyüzü gibi yaşayan bir cisim olmadığı düşüncesine de varılır. Yine bu yöntemle, “Tanrı cisim değildi.” demekle, “Tanrı’nın varlığı akılın varlığı gibi değildir” anlaşılır. Akıl, ne cisimdir ne de ölümlüdür, ancak etkilenen varlıktır. Tanrı için bir etkiden söz edilemez. “Tanrı kadımdır” demekle, “varlığının sebebi yoktur”, anlaşılır. Daha ileri seviyede ise, onun vücudunun olmadığı fakat ondan birçok varlığın taşıdığı (*overflow-feyz*), kanaatine varılır (Maimonides, 1963; İbn Meymun,1975). İbn Meymun, “Tanrı’dan taşma” (*feyz*) eylemine bir açıklık getirme ihtiyacı hisseder. Bu taşma, zaman zaman, mümkün varlıklarda her hangi bir nedenle oluşan taşma gibi değildir. Bilakis o, sürekli devam eden, Tanrı’nın ezeli ve muhkem idaresi ile düzenlenmiş bir “feyz”dir (Maimonides, 1963; İbn Meymun,1975).

Selbî yorumlama yöntemi ile İbn Sina ile nerdeyse tamamen örtüşen İbn Meymun’a göre; Tanrının, *kadir*, *âlim*, ve *mürîd* olarak nitelenmesi, Tanrı’nın âciz, cahil unutkan ve ihmâlkâr olmamasıdır. “Tanrı’nın âciz olmaması”, “onun varlığı kendisi dışındaki şeyleri yaratmaya yeterlidir.”, şeklinde yorumlanmalıdır. Aynı şekilde “Tanrı cahil değildir.” sözünden maksat, “Tanrı’nın idrak edici, yani canlı oluşu”dur. Çünkü tüm idrak ediciler canlıdır. Aynı şekilde bu sözden elde edilen sonuçlardan bir diğeri de “Tanrı’nın unutkan ve ihmalkâr olmadığı”dır. Bu nitelemeden de “bütün mevcudat, onun yönetimi ve idaresi altında varlığını devam ettirmektedir.” anlaşılır(Maimonides, 1963; İbn Meymun,1975).

IV. Sonuç

Şüphesiz ki; Ortaçağ düşüncesinin en önemli teması Tanrı’dır. Bu dönemde dini düşünceye sahip birçok düşünür gibi, gerek İbn Sina gerekse İbn Meymun, Tanrı ve Tanrı’nın sıfatları üzerinde oldukça yoğun spekülasyonlarda bulunmuşlardır. Tanrı’nın sıfatlarını yorumlarken, onlar geleneksel dini yorumlamanın aksine Tanrı’nın ne olduğu değil de ne olmadığına bilinmesinin veya Tanrı’yı bu şekilde anlamlandırmanın daha gerçekçi ve akılcı bir yaklaşım olacağı konusunda hem fikir olmuşlardır.

Yapılan bu çalışma ile öncelikle Ortaçağ Yahudi düşüncesinin temsilcisi konumunda olan İbn Meymun’un Tanrı’nın selbî dil ile yorumlanmasının gerekliliği konusunda ki Türk İslam Düşünürü İbn Sina’ya ait öğretilerden oldukça etkilenmiş olduğu ortaya çıkarılmıştır. İkinci olarak ise, medeniyetler veya kültürler olarak adlandırabileceğimiz farklı din ve düşünceye sahip toplumlar arasındaki diyalogun günümüzden yaklaşık 800 yıl önce uygulanmış olduğu da dile getirilmiştir.

Kaynakça

- Altıntaş, H. (2002). *İbn Sînâ Metafiziği*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay.
- Angeles, P. A. (1981). *A Dictionary of Philosophy*. London: Harper & Row, Publishers.
- Atay, H. (1974). *Fârâbi ve İbn Sînâ ’ya göre Yaratma*. Ankara: AÜ Yay.
- Bingöl, A. “İbn Sînâ’da Mantıkî Mâhiyet ve Bilinmesi”, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (Mayıs 1990). (ss. 139–146) Ankara: Ankara Tarih Kurumu Basımevi.

- Buijs, J. A. (1988). "The negative Theology of Maimonides and Aquinas", *The Review of Metaphysics*. Vol: XLI, Number: 4, s.727.
- Burrell, A. (1986). *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Cevizci, A. (1999). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi.
- Delhili, R. Efendi. (1972). *İzharu'l-Hak*. (Çev. Ömer Fehmi Efendi ve Nüzhet Efendi). İstanbul: Sönmez Neşriyat.
- Drory, J. (Ed.) (1996). "The Early Decades of Ayyûbid Rule", *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*. London: Vallentine Mitchell & Co. Ltd. Press.
- Ehrenkretz, A. S. (1996). *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*. Kraemer Joel L. (Ed.) "Saladin's Egypt and Maimonides", (ss. 303–308) London: Vallentine Mitchell & Co. Ltd. Pres.
- Fârâbî. (trhs.). "Fusûsü'l-hikem", *Fârâbî*. (Çev. H. Ziya Ülken ve Kivamettin Burslav), İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Fazlu'r-Rahman. (1990). "God and Creation: An Ecumenical Symposium." David B. Burrell and Bernard, Mc Ginn (Editors), *İbn Sina's Theory of the God-World Relationship*, (ss. 50–72). Indiana: University of Notre Dame Pres.
- Gölcük, Ş. ve Toprak, S. (1988). *Kelâm*. Konya: SÜ İlh. Fak. Yay.
- Hyman, A. (1996). *History of İslamic Philosophy I.*, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leamen (Editors). "Jewish Philosophy in the Islamic World", (s.s.677-695). London and New York: Routledge.
- Inati, S. (1996). *History of İslamic Philosophy I*. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leamen, Routledge (Editors). "İbn Sînâ", (ss. 231-243) London and New York: Routledge.
- İbn Meymun. (Ed.) (1963). (Moses Maimonides). *The Guide of the Perplexed I-II*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- _____ (1975). *Delâletü'l-Hâirîn*. (Çev. ve tahk. Hüseyin Atay). Ankara: Ankara Üniv. İlh. Fak. Yay.
- _____ (1960). Makâle fi sinâ'ati'l-mantık. (Çev.ve thk. Mübahat Türker). *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara XVIII(1–2), 9–63.
- İbn Sînâ. (1992). *en-Necat II*, (ilahiyat bölümü) (Tah.Abdurrahman Umeyra) Beyrut: Daru'l-Cil.
- _____ (1960). *Kitabu's-Şifa, (İlahiyat)*, C.I-II (Tah. İbrahim Medkour, G. C. Anavati, S. Zayed), Kahire.
- Kuzgun, Ş. (1984). İbn Sina. Ahmet Hulusi Köker, Cihat Tunç (Ed.). "İbn Sina'nın Hayatı ve Milliyeti", Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası. ss.3–25.
- Küken, G. (1996). *İbn Rüşd ve St. Thomas Aquinas Felsefelerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.

- Leaman, O. (1990). *Moses Maimonides*. London: Routledge.
- _____ (1992). *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*. (Çev. Turan Koç). Kayseri: Rey Yayıncılık.
- Leibowitz, Y. (1989). *The Faith of Maimonides*. (English translation by John Glucker) Israel: Naidat Press Ltd.
- Levinger, J. (1990). Studies in Maimonides. Isadore Twersky (Ed.). “Was Maimonides “Rais Al – Yahud” in Egypt”, (ss. 83-92) London: Harvard University Pres.
- Novak, D., (1999). “The Mind of Maimonides, “*First Things* 90: The Journal of Religion and Public Life, 27–33.
- Pines, S. (1963). “The Guide of the Perplexed: With an Introductory Essay.” *The Philosophic Sources of The Guide of Perplexed*, Chicago and London: the University of Chicago Press.
- Ravitzky, A. (1990). “Studies in Maimonides.” Isadore Twersky (Ed.) *The Secrets of the Guide to the Perplexed: Between the Thirteenth and the Twentieth Centuries*, (ss.159–205). London: Harvard University Press.
- Ross, D. (2002). *Aristoteles*, (Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kavanoğlu, Zerrin Kurtoğlu). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Sarioğlu, H. (1993). *İbn Rüşd ve Felsefesi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, Türkiye.
- Schumacher, E. F. (1990). *Aklı Karışıklar İçin Klavuz*. (Çev. Mustafa Özel). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Stern, J. (2000). “Maimonides and the Sciences.” Robert S. Cohen and Hilel Levine (Ed.). *Maimonides on Language and the Sciences of Language*, (ss.170–184). Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Strauss, L. (1963). *The Guide of the Perplexed: With an Introductory: Essay*. “How to Begin to Study the Guide of the Perplexed”, Chicago and London: the University of Chicago Press.
- Şeşen, R. (1987). *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*. İstanbul: Çağ Yay.
- Tunç, Cihat. (1984). “İbn Sînâ’da Zorunlu Varlık”, *İbn Sînâ Kongresi Tebliğleri*, Kayseri: EÜ Matbaası.
- Türker, M. (1956). *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: T.T.K. Basımevi.
- Türker, M. (1960). “İbn Meymun, Makâle fi sînâ’ati’l-mantık”. (Çev. ve tahk. Mübahat Türker), “Giriş”, *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: XVIII, (1–2), 20–21.
- Ülken, H. Z. (1946). *İslâm Düşüncesi*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fak. Yay.
- Weber, A. (1993). *Felsefe Tarihi*. (Çev. H.Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yay.
- Wolfson, H. A. (2001). *Kelâm Felsefeleri*. (Çev. Kasım Turhan). İstanbul: Kitabevi Yayıncılık.