

YAHUDİ FİLOZOF MUSA İBN MEYMÛN'UN TANRISAL İNAYET GÖRÜŞÜNÜN KAYNAĞI OLARAK FÂRÂBÎ

Dr. Hakan ALTIOK
Galatasaray Üniversitesi

İbn Meymun'da inayetin (providence) peygamberlik (prophecy) kavramından ayrı değerlendirilemeyeceğini düşünenlerdenim. Hatta bana göre, Tanrısalsal inayet (providence), peygamberlik (prophecy) işleminin bir nevi sağlamasıdır. Bununla birlikte Tanrısalsal İnayet konusu anlaşılması en girift felsefi konulardan birisidir. Tanrısalsal İnayet dediğimde, tanım olarak Tanrı'nın varolanlar (yaratıklar) üzerinde tasarrufu, tedbiri, denetimi ve varolanlarla kendine has dinamikleri özünde barındıran ilişkisini anlıyorum. İbn Meymun'un felsefi başyapıtı olan *Şaşkınlara Rehber*'de konuyu ele alış şekli diğer felsefi konuları işleyiş biçiminde olduğu gibi ikirciklidir. Açıkçası *Şaşkınlara Rehber*'de inayet (providence) konusunun müphem ve birbiriyle çelişen tezleri içinde barındırdığını beklemiyor değildim. Çünkü bu konu hem Yahudi dininin her şeye vakıf olan, bilen ve mutlak irade sahibi Tanrısı ile İbn Meymun'un *Rehber*'de özellikle avamdan (vulgar) gizlemeye çalıştığı *felasifenin* Tanrısının açıkça karşı karşıya geldiği bir savaş alanı hükmü taşımaktadır. Bundan dolayı İbn Meymun'un konu ile ilgili görüşünü nasıl ifade ettiği ve açıkçası tüm *Rehber* deneyimimle nasıl gizlediğini merak ediyordum. Ama İbn Meymun'un bu konuda tarafını daha açık ve erken ortaya koyan ifadeleri ve din ile çatışma potansiyeli taşıyan başka felsefi konulara nispeten vardığı sonucu daha belirgin bir biçimde ele veren imâları beni bir nebze şaşırttı.

1. İbn Meymun, İnayet ile İlgili Görüşleri Felsefi Soruşturmaya Tâbi Tutar

İbn Meymun için Tanrı'nın varolanlara ait bilgisi ile inayet (providence) birbiriyle bağlantılıdır (Maïmonide, 2012, s. 905). Bundan dolayı o (İbn Meymun) inayet ile ilgili spekülasyona dair fikirleri ele alıp inceledikten sonra, Tanrı'nın tikele (particular) dair bilgisi ile ilgili şüpheleri izole edeceğini iddia eder. İbn Meymun, hepsinin antik olduğunu söyleyerek inayet ile ilgili görüşleri beş (5) ana başlık altında toplar:

1- Birincisi, Epikuros'un görüşü olarak verilir. Bu görüşe göre inayet (providence) diye bir şey bulunmaz, varolanlar tamamen rastlantısal olarak atomların birbirine çarpması, karışması sonucunda meydana gelmiştir ve bunu yöneten, düzene koyan birisi de yoktur. İbn Meymun'a göre Aristoteles bu görüşün metafizik olarak kabul edilemez olduğunu zaten ispatlamıştır. Yani Epikürcü görüşün aksine varlığı yöneten ve düzen veren birisi vardır (a.g.e., s. 906).

2- İkincisi, Aristoteles'in görüşüdür. Buna göre Tanrısal inayet sadece ay üstü evrende bulunup ebedi olarak varolan kürelere aittir. Oysa ay altı âlemindeki varolanlar inayet tarafından varlıklarını devam ettirmeleri ve korunmaları için türlerle (species) bahsedilen yeteneklerle iktifâ etmelidir. Örnek olarak, insan türü için akıl yetisi (reason) kendine özgüdür ve türün bireylerini tehlikelere karşı korur ve hayatta kalma için imkân sağlar. Aristoteles için, görüldüğü üzere, bireysel inayetten değil de genel inayetten bahsedilebilir. Bir kimsenin dışarıdan başına gelen her türlü şey şans eseridir ve inayetin türe verdiği yeteneklerle bertaraf edilmek durumundadır. Yani rüzgârın esmesiyle yaprağın düşmesi tesâdüfidir ya da taşın düşmesiyle bir karıncanın ölümü ile fırtına neticesinde batan geminin güvertesinde bulunan mükemmel bir insanın ölümü arasında fark yoktur (a.g.e., s. 909).

3- İbn Meymun'un Eş'arîyye'nin (Ash'ariyya) görüşü olarak verdiği üçüncü görüş, Aristoteles'in görüşüne zıttır. Buna göre tümel (universal) ve tikel (particular) şeyler arasında herhangi bir şey yoktur ki şans eseri olsun, meydana gelen her şey irade (will), amaç (purpose) ve yönetim (governance) aracılığıyla. Eş'arîyye, rüzgârın esmesini yaprağın düşmesinin nedeni olarak görmez çünkü rüzgârı estiren de Tanrı'dır. Yani rüzgâr şans eseri esmez, bundan dolayı da yaprak şans eseri düşmez. Yaprak şimdi veya başka bir zamanda, bu yere veya başka bir yere düşmesi hakkında ebediyen hüküm verilmiştir. Açıkçası bu determinist anlayışın neticesine göre bütün olayların nedeni Tanrı'dır ve her türlü hareket Tanrı'nın hükmü altındadır. İbn Meymun bu anlayışı birçok yönden kabul edilemez bulmuştur. Bu anlayış katı bir şekilde mümkünün imkânını ortadan kaldırır, yani bir şey ya zorunlu ya da imkânsızdır. Ayrıca Eş'arîyye'nin bu görüşüne göre ilahi yasa (şariat) anlamsız kılınmıştır. Çünkü insan özgürlüğünün kısıtlandığı bu anlayış ile ilahi yasanın emrettiği ve yasakladığı şeylere uymanın bir faydası olmayacaktır. Çünkü ceza ve mükâfat üzerinden yürüyen ilâhî adalet sekteye uğratılmıştır.

4- Aynı zaman diliminde bulunmasalar bile, İbn Meymun'un muhatap olduğu kelâm okullarından birisi olan Mu'tezile için "Birlik ve Adalet" görüşü kendi düşünce yapılarının ana sütunlarındandı. Dördüncü olarak Mu'tezile'nin görüşünü ortaya koyan İbn Meymun, bu görüş sahiplerinin Tanrı'ya adaletsiz ve hatalı iş yapmış olmayı yüklemekten kaçındıklarını ve bunun birtakım sorunlara yol açtığını düşünür. Mu'tezile'nin Tanrı'nın her şeyi bildiğini ve insanın da eylemlerinde özgür olduğunu iddia etmesinde, İbn Meymun'a göre, bağdaşmayan

bir durum vardır. Çünkü Mu'tezile, günahı olmayan birisinin başına gelen bela ve musibetten ötürü bu dünyada olmasa bile öte dünyada bunun karşılığını ve mükâfatını alacağını düşünüyordu. Açıkçası böyle bir çözümleme İbn Meymun için bu dünyada yaşanan adaletsizliklere hemencecik ve zoraki bir çözüm önerisi görüntüsü vermekteydi.

5- İbn Meymun, beşinci görüş olarak “bizim görüşümüz” dediği Yahudi Yasası'nın (Yahudi şeriatı) inayet ile ilgili yorumunu verir. Buna göre Yahudi bilginlerin çoğu Musa peygamberin (yalvaç) kanunları uyarınca, kişinin doğası gereği seçim ve iradesiyle eyleyebilme sığısı içinde istediği gibi hareket edebildiğini düşünürler. Aynı şekilde hayvanların da böyle özgürce eyleme yetenekleri vardır. Bunu Tanrı'nın bizzat kendisi böyle murâd etmiştir ve bu O'nun sonsuz istemine göre böyledir. İbn Meymun bunun temel bir ilke olarak Yahudi din bilginlerince benimsendiğini ve toplumda bu hususta bir anlaşmazlık yaşanmadığını bildirir (a.g.e., s. 914). Bununla birlikte Yahudi Yasasına göre Tanrı'nın adil olmadığı da düşünülemez, O (Tanrı) adildir ve kişinin başına gelen iyilikler ve felaketler ister birey halinde isterse de bir grup olsun, hak edişlerinin bir sonucudur. Yani kişi, başına gelen ve gelecek olan olayları kendisi hak ettiği için yaşar ve bu Tanrı'nın adaletine uygundur. Örnek olarak, kişinin eline diken batsa bunun bir ceza olduğunu hemencecik çıkarmalıdır ya da en basit bir iyilik görse bunun bir ödül (mükâfat) olduğunu anlamalıdır. Bütün başına gelenler kişinin yapıp ettiklerinin bir sonucudur ve İbn Meymun'a göre biz bu hak edişlerin değişik biçimlerini anlamaktan aciziz, yoksa Tanrı Tevrat'ta “bütün yollarının adil” olduğunu söylemektedir (Tevrat, Yasa'nın Tekrarı, 32.4; Maïmonide, a.g.e., s. 915).

2. İbn Meymun'un Kendi İnayet Görüşü Yahudi Yasasının Görüşünden Ayrılır

İbn Meymun'un inayet ile ilgili serdettiği bu beş görüşü onun düşünceleri doğrultusunda özetlersek, Epikuros inayet diye birşey yoktur derken, Aristoteles insanlar arasındaki bütün durumların salt şans (purechance) eseri meydana geldiğini, Eş'arîyye sadece Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu, Mu'tezile bilgeliğe (wisdom) uygun olduğunu ve Yahudi Yasası ise kişinin eylemlerine göre hak ettiği karşılığı bulduğunu söylemekteydi. İbn Meymun bütün bu beş görüşü irdedikten sonra Tanrısal inayet hakkındaki kendi düşüncesini açıklamaya koyulur. Açıkça söylemek gerekirse, beşinci görüş (Yahudi Yasasının görüşü) hakkında diğerlerinde olduğu gibi olumsuz bir kanaat oluşturabilecek bir üslûp içinde olmasa da kendi görüşü Yahudi Yasasına ait görüşten ayrılır (Rudavsky,2010, s. 145). Kendi görüşüne dikkatli ve özenli bir giriş yapmak isteyen İbn Meymun, kanıtlamanın (demonstration) kendisini götürdüğü sonuca güvenmeyeceğini belirterek Tanrı'nın kitabında açıkça gözüken niyet üzerine görüşünü ileri süreceği-

ni söylemekten geri kalmaz. Ama (İbn Meymun için) tuttuğu görüş öncekilerden daha az utanç verici ve entelektüel akıl yürütmeye (reasoning) daha yakındır (Maïmonide, 2012, s. 919). İbn Meymun’un görüşüne gelince, “ay küresinin altındaki aşağı dünyada” Tanrısâl inayet sadece insan türüne ait bireyleri gözetir ve (insanın) başına gelen her türlü iyi ve kötü, (insan) neyi hak ediyorsa onun bir sonucudur (a.g.e.). Bunun dışında kalan hayvanlar, bitkiler ve diğer şeylerde İbn Meymun, Aristoteles’in görüşünde olduğunu belirtir. Hatırlarsak, Aristoteles Tanrısâl inayete uygun biçimde ay üstü âlemde kararlı bir düzen ve yönetim görmüş ve fakat bu kararlı düzenden mahrum olarak ay altı âlemde var olan hadiseleri tamamen salt şansa bağlamıştı. İbn Meymun için bir yaprağın düşmesi, bir örümceğin bir sineği yakalayıp yemesi, Aygün’ün tükürmesinin belli bir yerde ve zamanda bir sivrisineğin üstüne gelmesinin ya da bir balığın solucanı yakalamasının, tikeli ilgilendiren Tanrısâl irade, hüküm ve yargı ile bir ilişkisi olamaz. Bu olsa olsa Aristoteles’in ileri sürdüğü şekilde salt şanstır (a.g.e.). O halde İbn Meymun, Tanrısâl inayetin aşağı dünyada sadece insan türüne özgü olduğunu düşünüyor, geri kalan kısım içinse kendi ifade ettiği biçimde Aristoteles’in görüşünü tutuyordu. Bu görüş aslında bu yönüyle Yasanın görüşü (Yahudi Şeriatı) ile de uyuyordu. Gerçi Geonim (Orta Çağ’da Tevrat, Talmud ve Yahudi Yasasını öğreten akademilerin başı olan dini önderler) din adamları hayvanların da inayet ile ilgilerinden bahsetmişlerdi. Ama İbn Meymun bu fikri onların (Geonim) Mu’tezile’den duyup etkilenecek aldıklarını ve onaylayarak inandıklarını söyleyerek antik zamanlardan beri Yahudi toplumu içinde ne Yasa’da ne de mesellerde (sages) böyle bir şeyden bahsedildiğini bildirir (Maïmonide, 2012, s. 918). İbn Meymun burada kendi savunduğu görüşün Yahudi Yasasına uyumlu olduğunu göstermek adına çaba gösteriyor ve gerekçeler sunarak yolu açıyor. Peki, o halde Tanrısâl inayetin yapısı nedir? İnayet sistemi nasıl işlemektedir? İşte Kurtubalı bu soruların da bir nebze yanıtı olabilecek şekilde *Rehber*’de şöyle demektedir:

“Meseleyi şöyle düşünüyorum, bana göre Tanrısâl inayet, Tanrısâl Taşmanın (divineoverflow) sonucudur ve akli taşma (intellectualoverflow) ile birleşen türe, öyle ki akla sahip ve akılla donanmış varlığa ifşa edilen her şey kendisine açılır, Tanrısâl inayet eşlik eder, böylece ceza ve mükâfat bakış açısından (türün) tüm (bireylerinin) eylemlerini değerlendirir.” (a.g.e., s. 919).

İbn Meymun *Rehber*’de bize kısmi olarak Aristotelesçi görüşü savunduğu ve Yahudi Yasasının prensiplerine bağlı kaldığı izlenimini verdiği satırlardan hemen sonra dikkat çekici bir biçimde Tanrısâl Taşmadan söz açmaktadır. Tanrısâl İnayet yapısının ne olduğu ve işleyişi bu tümcelerden sonra daha da açığa kavuşmuş mudur? Bu soruya kısmen evet, daha önce inayetin nasıl olduğu ile ilgili kanaatini göz önüne alarak ise kısmen hayır diyebilirim. O halde Aristoteles’in *Tükhe*’yi (Talih/Şans) nasıl düşündüğünü irdelememiz İbn Meymun’un anlaşılabilir görünen inayet görüşünü aydınlatmaya yardımcı olabilir. Aristote-

les'e göre her zaman veya çoğu zaman bir amaç uğruna **zorunlu** (*anánkê*) bir şekilde "öyle" (olduğu gibi) olan bir nesne için şansa bağlıdır denmez. Aklın ve doğanın ürünü olan eylemlerde bir ereksellikten (*télos*) bahsederez (Aristoteles, 2005, s. 71). Şans (Talih/*Tûkhê*) söz konusu olduğunda böyle bir erekten (*télos*) bahsedebilir miyiz? Bu sorunun cevabı 'evet, bahsedebiliriz' olacaktır. Fakat burada kastedilen ereksellik (ne içinliği) zorunlu olarak olan nesnelerde "kendinde" veya "kendi başına" iken şansa (*Tûkhê*) bağlı olan nesnelerde "ilinekseldir". Örnek olarak, Türk mutfağından çıkan bir yemek önünüze geldiğinde bunun mutlak anlamda "kendinde nedeni" bir aşçısı olduğudur. Oysa bu aşçı ilineksel olarak "ozan" olabilir. Ya da paranızı almak için çarşıya gitmemişsiniz ama orada size borçlu olan şahsı görüp borcu tahsil etmişsiniz. Burada kendinde neden çarşıya başka bir amaç için gittiğinizdir. Oysa ilineksel olarak borcunuzu tahsil etmişsiniz. Tabi şu da var ki sizin düşünceleriniz arasında belki borçlu kişiyi görürüm de paramı alırım düşüncesi olabilir. Fakat bu sizin çarşıya gitmenizin asıl nedeni değildir. Görüldüğü üzere, "kendinde neden" belirli, ilineksel neden belirsizdir (a.g.e., s. 73). Çünkü tek bir nesne için sayısız şey ilinek olabilir. Buna göre şans ile rastlantı aynı şeyler mi? Aristoteles için 'rastlantı' Yunanca 'auto' (kendisi) ve 'maten/maton' (boşuna) sözcüklerinden kurulmuştur. O halde 'rastlantı'yı olay 'kendi başına' ve 'boşuna' olduğunda kullanıyoruz. Yani Aristoteles'e göre, mutlak anlamda bir şey için olup da **nedeni dışarıda olan nesnelerde**, o oluşan şey amaç tutulmaksızın oluşma söz konusu olunca "rastlantı sonucu" diyoruz. Mesela kaya rastlantı eseri düştü denir, yani biri tarafından birisine atmak için yuvarlanmış değildir. O zaman şans ile rastlantı arasında ne fark var? Her ikisi de ilineksel olarak iş görürler. Fakat şansa (*Tûkhê*) tercih varken, rastlantıda tercih bulunmaz. Yani çarşıya giden parasını almak için gitmemiştir ama çarşıya gitme eylemi bir tercihtir (seçim). Oysa rastlantıyı daha çok doğaya aykırı gelişen doğanın işlerinde görürüz (a.g.e., s. 77-79). Aristoteles, hayvanları ve bitkileri bu doğa içerisinde değerlendirir. Tercihle bulunabilme, dikkat edilirse akıl sahibi insanın yapabileceği bir olgudur. O halde rastlantı ile oluşanın nedenini dışarıda, şans icabı oluşanın nedenini kendi içinde ararsak yanılmış olmayız. İşte Aristoteles'e göre, açıkladığım bu şans ve rastlantı Akıl (Nous) ve Doğadan (*phûsis*) sonra gelir. Çünkü 'kendinde neden' de 'ilineksel neden'den önce geliyor. Yani Aristoteles için gökte oluşmuş olan düzenin en büyük nedeni rastlantı bile olsa, Akıl ve Doğanın pek çok başka nesne ve bütün bir evren için rastlantıdan **'önce gelen'** bir neden olmasını zorunlu görmekteydi (a.g.e., s. 79). Oysa Fârâbî'de gördüğümüz ve İbn Meymun'un yazdıklarından anladığımız kadarıyla Tanrısal taşma sürekli ve kesintisiz bir etkinliktir. Yani "Bir" olan Tanrı mütemadiyen taşar ve evrenin varlığı Zorunlu Varlık olan Tanrı'nın taşmasının eseridir. Formların kaynağı olan Tanrısal taşmanın, ay altı dünyasında Aristoteles'in ortaya koyduğu salt şans olgusuyla aynı yolu paylaşmadığı düşünülebilir. İbn Meymun gerçi Tanrı'nın bilgisinin şeylerin formları ile sınırlanmayacağını, yani türleri

temsilen formların ötesinde Tanrı'nın "ilminin" (omniscience) varolan bütün tikellere uzanacağını ve Tanrı'nın hiçbir bireyden cahil olmadığını itiraza mahal vermeyecek biçimde birçok yerde söylemektedir. Hatta Tanrı'nın bilgisi sadece hâlihazırda varolan tikellerle (individuals) sınırlı değildir. O gelecekte meydana gelecek her şeyi de bilmektedir (Maïmonide, 2012, s. 905, 938, 941; Ivry, 1988, s. 181). İbn Meymun'un bu görüşünün kaynağı Fârâbî olmalıdır. Fârâbî'ye göre evrenin yöneticisi olarak Tanrı'nın dikkatinden bir hardal tohumu ağırlığındaki bir şey bile kaçmaz. Onun inayetinden dünyanın herhangi bir kısmı sıyrılmaz. Hatta evrensel inayet (universal providence) tikellere öyle bir nüfuz eder ki, dünyanın her bir parçası ve onun durumları en uygun ve en hünerli bir biçimde kurulur (Alfârâbî, 2001, s. 158). O halde hem İbn Meymun hem de ustası Fârâbî'nin inayet görüşleri birlikte düşünülmelidir. Aristoteles'in tutumu, yani salt şans denildiğinde, yukarıda verdiğim izahata göre Epikuros'un rastgele olarak düzensiz ve ereksiz bir biçimde atomların çarpışması biçiminde anlaşılmamalıdır. Bunu zaten İbn Meymun'un inayet ile ilgili katılmadığı görüşleri ortaya koyarken belirtmiştik. Fakat öyle olmasa bile İbn Meymun, Aristoteles'in görüşüne katıldığını söylediği kısımla ilgili bile *Rehber*'de birçok yerde çelişkiye düşmektedir gibi bir görüntü ortaya çıkıyor. Çünkü İbn Meymun'a göre bir geminin batarak içindekilerin boğulması veya bir evin çatısının yıkılarak evin içinde bulunanları öldürmesi "salt şans", ama boğulan insanların o gemide olmaları veya ölen insanların o evin çatısı altında bir araya gelmeleri "şans" değildir. Bilakis Tanrı'nın hükmü tarafından belirlenmiş olarak insanların hak ettiklerini Tanrısal iradeye uygun biçimde bulmalarıdır. Yalnız İbn Meymun kendi görüşünü bu şekilde ifade etse de, Tanrı'nın hükmünü yani bu işleyişteki kuralı akıllarımızın kavrayamayacağını bildirmekten de geri kalmaz (Maïmonide, 2012, s. 920).

Diğer taraftan İbn Meymun bu Tanrısal taşmanın karakterini hemen arkasından gelen ibare ile Akli Taşma (intellectual overflow) olarak tavsif eder. Öncelikle Tanrısal inayet Akli Taşma biçiminde sadece onu doğrudan ve saf bir biçimde almaya yetenekli olan türe (species) doğru gider. İnsanın akli yetisi (rational faculty) Tanrısal Akıl ile temas sağlayabilecek (ittisal) yegâne yetidir. Tütün tüm bireyleri tarafından paylaşılan bu biricik doğal bahşedilmenin sonucunda sadece insan bireysel ve zorunlu bir şekilde Tanrısal İnayetin nesnesidir (Ivry, 1988, s. 182). Bununla birlikte Tanrısal İnayet bir şey daha yapmaktadır: Tütün bireylerini ceza ve mükâfat zaviyesinden değerlendirmektedir.

3. 'Şaşkınlara Rehber'de Dolaylı Biçimde Görülen Genel ve Bireysel İnayet Ayrımı

Buradan tütün tüm bireylerinin aynı konumda olamayacağını çıkarmamız mümkündür. İbn Meymun kendisini korumaya yönelik tütün karakteristiği tarafından

oluşturulan ve türün tüm bireylerine eşit biçimde sağlanan Genel İnayet (general providence) ile bireylerin layık oldukları ölçüde kendilerine sağlanan Bireysel İnayet (individual providence) arasında ayrım yapar (Nadler, 2009, s. 633; Rudavsky, 2010, s. 146). Bireysel İnayet, Tanrı tarafından Ayrık Akıllar (separate intellects) üzerinden en son ay altı âlemi güden Faal Akıl aracılığıyla insan aklına gelir (Maïmonide, 2012, s. 924). Bir kişi bu taşmayı aldığı ölçüde inayetin koruması altındadır (Nadler, 2009, s. 634). Buna göre Tanrısallık taşıyan insan türünün bütün bireylerini eşit biçimde gözetmez ama insanın mükemmelliği “derecesinde” inayetin derecesi değişir (Maïmonide, 2012, s. 926). O halde Bireysel İnayet hep vardır ya da hiç yoktur denmez. Kişi erdemli oluşu ile orantılı olarak inayetten payını alır. İnsan Tanrı’ya döndüğü, ondan taşan bilgiye dikkatini verdiği ve aklını mükemmelleştirdiği ölçüde inayetten nasibini alacaktır (a.g.e.; Nadler, 2009, s. 634). İbn Meymun *Rehber*’de ortaya koyduğu inayet görüşünü desteklemek ve somutlaştırmak adına kendi düşüncesine biçilmiş kaftan gibi uyan Tevrat’tan bir mesel bulur: Eyüp’ün hikâyesi.

4. Eyüp Peygamberin Hikâyesinin Şaşırtıcı Biçimde İnayet Türlerini İçinde Barındırması

III-22 ve III-23 bölümleri *Rehber*’de Eyüp peygamberin (yalvaç) hikâyesinin irdelendiği bölümlerdir. Biçilmiş kaftan olarak tabir etmemin nedeni, İbn Meymun’un inayet ile ilgili olarak ileri sürdüğü ana düşüncelerin bu meselde içselleştiğini ve içerildiğini düşünmesidir. Bundan ötürüdür ki Eyüp’ün hikâyesini inayet mevzusu bağlamında “olağanüstü ve hayret verici derecede harikulâde” (Maïmonide, 2012, s. 945) olarak niteleyerek heyecanını dışa vurur. Şahsen Eyüp’ün hikâyesini ilk kez Tevrat’tan okuduğumda ezoterik kodlar içeren bâtinî (içre) bir metinle karşı karşıya olduğum kanısına kapılmıştım. Daha sonra İbn Meymun’un, inayet bağlamında Eyüp’ün hikâyesine giriş yaparken, Eyüp peygamber’in gerçekte kim olduğunun, hangi zamanda ve nerede yaşadığının bilinmediğini ortaya koyması bu kanımı beslediği için ayrıca ilgimi artırdı. İbn Meymun, Eyüp için kimi bilgelerin var olmadığını düşünerek sadece bir mesel olduğunu söylediklerini, kimilerinin ise onun varlığına inandıklarını belirtir. Bununla birlikte öyle veya böyle Eyüp’ün durumu Tanrı’nın bilgisi ve Tanrısallık inayet ile ilgilidir. Tevrat’ta Eyüp kıssasına baktığımız zaman günahattan kaçınmada pek dikkatli, her işinde dürüst ve mükemmel her yönden varlıklı bir adamla karşılaşırız. Bununla birlikte ahlaken mükemmel olan ve Tanrı’ya her işinde bağlı olan bu adamın başına günah işlemediği halde öyle büyük felaketler gelir ki tâlihi “birden” dönüverir. Bu felaketler servetini, ailesini ve onun bedenini vurarak Eyüp peygamberin Tanrı’ya olan inancını sınar. İbn Meymun’un da dikkat çektiği üzere, Eyüp’ün hikâyesinin daha girişinde evrenin gizemi ile ilgili olağanüstü kavramlar yer alır. Eyüp’ün hikâyesi “Us ülkesinde Eyüp adında bir

adam vardı” diye başlar (Tevrat, Eyüp, 1.1). Burada ülkenin adı olarak verilen “Us” Tevrat’ta bir başka yerde İbrahim peygamberin, Milka ve Nahor’dan olma “ilk doğan” yeğeninin adıdır. Ayrıca İbn Meymun’a göre İşaya’da (Tevrat, Eyüp, 8.10) bir ayette geçen “Usu’esah” sözcüğü “akıl yürütmek (reflect) ve derinliğine düşünmek (meditate) fiilinin emir kipidir (Maïmonide, 2012, s. 946¹). İbn Meymun’un bunu böyle açıklamasının temel nedeni, bu harika kıssa üzerinde derinliğine düşünürsek büyük muammaların ve yüce hakikatlerin çözüleceğini tasarlamasıdır.

İkinci olarak İbn Meymun’un dikkat çektiği husus Eyüp kıssasında geçen “Tanrı’nın oğullarının huzura çıkmak için geldiklerinde, Şeytanın da onlar arasında gelmesiydi”(Tevrat, Eyüp,1.6;2.1). Tanrı’nın oğulları ve Şeytan arasında özdeş bir ilişki olsaydı, “Tanrı’nın oğulları ve Şeytan huzura çıkmak için geldiler” derdi. Bunun ardından gelen Tanrı’nın Şeytan’a “Nereden geliyorsun?” sorusu ve Şeytan’ın “Dünyayı gezip dolaşmaktan” cevabı (Tevrat, Eyüp, 1.7; 2.2) yine İbn Meymun’a farklı bir hitap biçimi olarak gelmektedir. Soruya verilen yanıt Şeytan’ın biraz önceki oğullardan biri olmadığını özsöl olarak başka bir gerçekliğe ait olduğunu göstermek amacındaydı. Şeytan’ın yukarı âlem ile bir ilişkisi veya onu yukarı âleme çıkaracak bir yol yoktu. Daha sonra kıssada geçtiği şekliyle Şeytan, Eyüp’ün gerçek anlamda sınanmadığını kast ederek “Onu, ev halkını, sahip olduğu her şeyi sen çitle çevirip korumadın mı? Elleriyle yaptığı her şeyi bereketli kıldın. Sürüleri bütün ülkeye yayıldı” (Tevrat, Eyüp, 1.10) der ve devam eder: “Ama elini uzatır da sahip olduğu her şeyi yok edersen, yüzüne karşı sövecektir” (Tevrat, Eyüp, 1.11). Bunun üzerine Tanrı, bu dürüst ve ahlaklı Eyüp’ü Şeytanın *eline vererek* şöyle der: “Sahip olduğu her şeyi senin eline bırakıyorum, yalnız kendisine dokunma” (Tevrat, Eyüp, 1.12). Anlıyoruz ki Eyüp’ün servetine, ailesine ve kendi bedenine tasallut olan felaketlere aslında Tanrı’nın kendisi değil, Şeytan sebep olmaktaydı. Kıssada bundan sonra Eyüp’ün ve arkadaşlarının Eyüp’ün başına gelenler üzerinden düşüncelerinden bahsedilmektedir. Hem Eyüp hem de arkadaşları Eyüp’e olanların Şeytan’ın aracılığı olmaksızın Tanrı’nın kendisinin yaptığı kanısındaydılar. Burada ilginç olan nokta Eyüp’ün bu bilgiye (knowledge) sahip olmamasıdır. İbn Meymun için Eyüp’ün Şeytan’ın aracılığını bilmemesi hayret verici ve olağanüstü bir şeydi (Maïmonide, 2012, s. 948). Çünkü meselde Eyüp’ün bilge, kavrayışının keskin ve zeki bir adam olduğundan bahis bulunmuyordu. Eyüp’ün hikâyesine bu zaviyeden baktığımda, onun (Eyüp’ün) bilge olmadığı ile ilgili ayetlerin (Tevrat, Eyüp, 11.5,6; 33.33; 36.4; 38.1,2; 42.5) yanında bilgeliğe de vurgu yapan birçok ayet (Tevrat, Eyüp, 4.21; 12.2; 12.12,13; 26.3; 28.27,28; 32.7,8,9) gördüm. Oysa ona atfedilen “işlerinde dürüst ve erdemli” olduğu (Tevrat, Eyüp, 1.1; 1.8; 2.3; 2.9,10) idi. İşte

1. Öz Türkçe bir kelime olan “Us” sözcüğünün tam olarak İbn Meymun’un karşılığını verdiği anlamda Türkçede kullanılması dikkat çekicidir.

Eyüp'ün hikâyesinde İbn Meymun'a göre çarpıcı olan nokta, eğer Eyüp bilge olsaydı, kendi durumu hakkında oluşan belirsizlik ve karanlık ortadan kalkacak (Maïmonide, 2012, s. 948) ve kesin bilgiye (knowledge) sahip olabilecekti.

Daha önce belirttiğimiz İbn Meymun'un da dikkat çektiği “Tanrı’nın oğullarının huzura çıkmak için geldiklerinde, Şeytan’ın da onlar arasında gelmesi” (Tevrat, Eyüp, 1.6; 2.1) ile ilgili ayette ortaya konulan vurguyu İbn Meymun olağanüstü bulmuştu. Tanrı’nın oğulları ve Şeytan arasında “varoluş bakımından” özdeş bir ilişki olmadığına atıfta bulunan İbn Meymun, Tanrı’nın oğullarının sürekli (permanent) ve kalıcı (lasting) olduğunu ileri sürer. Oysa Şeytan varoluş bakımından varlıktan, onlardan (Tanrı’nın oğullarından) daha düşük bir pay alıyordu. O halde İbn Meymun’un Tanrı’nın oğullarından anladığı bana göre ay üstü âlemde ebedi olarak bulunan Tanrı’dan sudur eden akıllardı ve Şeytan da oluş ve bozuluş dünyasındaki maddeyi simgelemektedir. İbn Meymun tarafından Eyüp kıssasında bu görüşü desteklemek için ortaya konulan ayet şudur: “Tanrı, ‘peki’ dedi, onu (Eyüp) senin eline (Şeytan’a) bırakıyorum. Yalnız canına dokunma” (Tevrat, Eyüp, 2.6). Şeytan dünya üzerinde dolanıyor ve birtakım eylemler gerçekleştiriyordu. Ama burada taşınan görüşe göre onun (Şeytan) insan canı (soul) üzerinde hâkimiyet kurması yasaklanmıştı. Bütün dünyevi şeyler üzerinde hâkimiyeti olmasına rağmen insan ruhu ile arasına bir engel konulmuştu. İbn Meymun, kendi dilinde can (soul) teriminin eşesli olarak kullanıldığını ve aynı zamanda ölümden sonra insandan kalan şey olarak da anlaşıldığını belirtir. Burada kastedilen de zaten buydu, çünkü maddi dünya üzerinde hâkimiyeti olduğu halde, insan ruhunu (canı) domine edemiyordu (Maïmonide, 2012, s. 951). İbn Meymun işte bu durumu meseldeki harikalardan biri olarak görür.

Daha önce de söylediğim üzere, Eyüp ve arkadaşları (Elifaz, Bildad, Zofar ve nihayet Elihu), Eyüp’ün başına gelenleri Tanrı’ya veriyorlardı. Bu beş (5) kişi adaletsizliğin ve yanlış iş görmenin Tanrı’ya atfedilemeyeceği konusunda da hemfikirler. Eyüp kıssasında bu görüşlerin sıklıkla üzerinde durulduğunu görebiliriz. Yine bu meseli dikkatlice okuyan bir kişi, birisi tarafından söylenenlerin diğerleri tarafından başka şekillerde tekrar edildiğini de görebilir. Eyüp’ün kendisine dayanılmaz gelen acılarını tarifi ve kendisinin ne kadar dürüst, karakteri düzgün ve iyi işler yaptığı halde başına bu talihsizliklerin geldiğini anlatması meselde görülen kalıplardandır. Bunlara karşı Eyüp’ün arkadaşlarının genel itibarıyla ona cevabı sessiz olması ve Tanrı’nın adaletini kabul etmesi yönündedir. Eyüp’ün arkadaşları tarafından dile getirilen diğer bir görüşte iyi işler yapan herkesin ödüllendirileceği, kötü iş yapanın ise cezalandırılacağı yönündeydi. Eğer talihli ama itaat etmeyen birisini görürseniz, sonunda her şey zıttına dönecek ve o kişi mahvolacak, onun, çocuklarının ve soyunun başına her türlü talihsizlik gelecekti. Eğer siz sefalet içinde Tanrı’ya itaatkâr bir adam görürseniz, sonunda onun yaraları iyileştirilecekti. Bu nosyon Elifaz, Bildad ve Zofar’da sıkça

tekrarlanır (a.g.e., s. 956). Fakat meselin amacı bütünüyle bu değildir. Buradaki amaç daha çok her birinin görüşlerinin acayipliklerini göstermek ve en kötü felaketlerin mükemmel bir birey olan Eyüp’ün başına gelmesine dair hikâye ile ilgili olarak onların görüşlerini bildirmektir. İbn Meymun, Eyüp’ün bu meselle ilgili düşüncesini özetleyerek şöyle ifade eder: “Bu olanlar dürüst adam ile kötü adamın (wicked) Tanrı tarafından aynı şekilde eşit biçimde görüldünü kanıtlar” (a.g.e., s. 957). Bunun nedeni olarak da Tanrı’nın insan türünü küçümsemesi ve terk etmesi görülür.

Elifaz’ın bu olayla ilgili düşüncesi daha önce İbn Meymun tarafından ileri sürülen inayet görüşlerinden birisidir. Ona göre Eyüp’ün başına her ne geldiyse, Eyüp bunu hak ettiği için gelmiştir. Eyüp’ün dürüstlüğü, eylemlerindeki mükemmelliği ve erdemi, Tanrı önünde onun mükemmel olduğunu göstermez. Öyle ise Eyüp de cezalandırılabilir. Elifaz, insanın başına her ne geliyorsa bunu hak ettiğine inanıyordu. Kişinin hak ederek cezalandırıldığı veya hak edip cezalandırılacağı kusurlar bizim algımızdan (perception) gizlenmiş olabilir. Yani biz sahip olduğumuz kusurları algılamamış olabiliriz. Eyüp’ün diğer arkadaşı Bildad’a göre Eyüp’ün durumunun bir **telafisi** (compensation) olacaktır. Bildad’a göre eğer Eyüp suçsuz ve günah da işlememişse, böyle büyük bir felakete maruz kaldığı için sonunda ödül de o oranda büyük olacaktır. Çektiği onca sıkıntının karşılığını en iyi şekilde alacak ve bu yaşadığı dertler telafi edilecektir. Bildad’ın bu görüşü de yine İbn Meymun’un ileri sürdüğü inayet tiplerinden birisine uymaktadır (a.g.e., s. 961). Zofar ise her şeyin Tanrı’nın iradesiyle (will/istenç) olduğunu, Onun eylemlerinin sorgulanamayacağını ve herhangi bir neden aramamak gerektiğini savunur. Tanrı’nın eylemleriyle ilgili olarak bunu neden yaptı ya da bunu neden yapmadı demek doğru olmaz.

Bundan ötürü, Tanrı’nın yaptığı işlere adalet ve bilgelik bakış açısının getirdiği gereksinimle bakmamak gerekir. Onun büyüklüğü ve hakiki gerçekliği, ne dilerse onu yapmasını gerektirir. Biz O’nun bilgeliğinin içyüzünü bilemeyiz ve bundan dolayı O’nun gizlerini idrak edemeyiz. O’nun ne dilerse (will) onu eylemesi bir neden olmaksızın eylemesini gerektirir. İşte Eyüp ve Elihu dışındaki diğer arkadaşlarının söylediklerinin özü bundan ibarettir. İbn Meymun’a göre erdem ve bilgelik açısından kıssaya göre yetkin olan bu kişilerin açıklamalarının her biri Tanrısal inayetle ilgili bir görüşü temsil etmektedir. Eyüp’e atfedilen görüş Aristoteles’in tuttuğu görüştür. Elifaz’ın görüşü Yahudi Yasasının (şariat) dillendirdiği görüştür. Bildad’ın görüşü Mu’tezile’nin inayet doktrini ile uyum içindedir. Zofar’ın savunduğu görüş de Eş’arîyye okulunun tuttuğu görüştür (a.g.e., s. 963). İbn Meymun işte bu nedenle Eyüp’ün yaşayıp yaşamadığı hususunu dile getirmiş ve bu kıssanın derin bir içgörüşe ve gizeme sahip olduğunu görüp hayrete düşmüştür. İbn Meymun’un meseli olağanüstü bulmasının nedeni herhalde şimdi daha iyi anlaşılmaktadır.

5. İbn Meymun'un Gerçek İnayet Görüşü Olarak Betimlediği Elihu'nun Görüşü, Fârâbî'nin İnayet Hakkındaki Kısa ve Öz Düşüncesine Tam Bir Uygunluk İçindedir

Şimdi gelelim diğerlerinden daha genç olan Elihu'nun görüşüne ki meselde diğerlerinden kendini ayırır. Genç olduğu için düşüncelerini söyleyebilmek adına yaşlı olan Elifaz, Bildad ve Zofar'ı beklediğini belirtir (Tevrat, Eyüp, 32. 4). Açıkçası orada bulunanları paralayarak onları bilge bulmaz (Tevrat, Eyüp, 32.5,6,7) ve aklın yaşta değil başta olduğunu, adaleti anlamanın yaşa bakmadığını söyler (Tevrat, Eyüp, 32.9). Bilgelikte yetkin olduğunu belirtmekten de geri durmaz (Tevrat, Eyüp, 36.4). Elihu konuşmasına Eyüp'ü kınayarak ve onu cahillikle suçlayarak başlar. Eyüp, yaptığı iyi işlerden dolayı başına gelen felaketleri idrak edememiş ve kendini beğenir bir tutum içine girmiştir. Eyüp, konuşmalarında yaptığı iyi işleri ayrıntılı bir şekilde anlatmıştı. Diğer taraftan Elihu, Eyüp'ün üç arkadaşının inayet üzerine konuşmalarını da bunaklara özgü saçmalıklar olarak betimliyordu (Maïmonide, 2012, s. 964). Bununla birlikte Elihu öyle bir konuşma yaptı ki içeriği muammalarla (enigmas) doludur. İbn Meymun'a göre Elihu'nun söylevi üzerinde düşünülse, herhangi bir açıdan onun diğerlerinin söylediklerine bir şey ekmediği, sadece diğerlerinin konuşmalarında geçen kavramlar üzerinde farklı terimler kullanılarak etraflıca bir açıklama yaparak tekrar ettiği görülmektedir. Diğerleri tarafından bahsedilmeyen ve fakat Elihu tarafından eklenen kavram, mesel biçiminde açıkladığı bir “meleğin” aracılığıdır (Tevrat, Eyüp, 32.23). Eğer bir kişi umutsuzca ölüm çukuru noktasında hasta ise ve bir melek² bu ölümcül hastaya aracılık ederse (şefaath/intercession), **meleğin aracılığı** kabul edilir ve bu kişi yaşadığı çöküşten kurtulur. O düşkün kişi gençlik günlerinde olduğu gibi en güzel şekilde yenilenir (Tevrat, Eyüp, 33.22-25). Bununla birlikte bu her zaman böyle devam etmez, Tanrı bunu bir ömürde iki veya üç kez gerçekleştirir. Bu nosyon sadece Elihu tarafından ileri sürülmüştü (Maïmonide, 2012, s. 965). Buna ek olarak Elihu, peygamberliğin nasılıyla ilgili olarak da konuşmasında bilgi verir: “İnsan anlamasa da Tanrı (insanla) bir iki kez konuşur. Bir düşte (dream), gece görümünde (vision), derin uyku insanın üstüne çöktüğünde” (a.g.e.; Tevrat, Eyüp, 33.14-15). İnayet bahsinin başında belirttiğim üzere, Tanrısal inayet, Fârâbî'nin kurduğu peygamberlik sisteminin işler olduğunu gösteren bir sağlama olarak değerlendirilmelidir. İbn Meymun, Eyüp kıssasının olağanüstü olduğunu düşünmekten kendini alamaz. Dikkat edilirse, Elihu'nun iki veya üç kez Tanrı'nın insanla konuştuğunu söylemesi bize İbn Meymun'un daha *Rehber*'in başında peygamberlikle ilgili kurduğu yıldırım çakması metaforunu hatırlatır. O halde inayet ile ilgili Elihu'nun görüşünü (tabii ki yorumlayarak) benimsediğini anladığımız İbn Meymun, Elihu'nun görüşünü Eyüp ve diğer arkadaşlarının görüşlerinden ayırarak gerçekte Aristoteles, Mu'tezile, Yahudi Yasası ve Eş'arîyye'nin inayet görüşlerine katılmadığını göstermişti. Neden

2. Herhangi bir melek (Tevrat, Eyüp, 32.23).

bu görüşü benimsediği ya da neden Eyüp kıssasının inayet konusunun aydınlatıcı olduğunu düşündüğüne dair iki de nokta belirlemişti. Elihu'yu diğerlerinden ayıran iki nokta, Elihu'nun "meleğin aracılığından" bahsetmesi ve buna ek olarak da peygamberliğin nasılını göstermesiydi. Benzer şekilde İbn Meymun, Eyüp'ün, kıssanın sonunda (Tevrat, Eyüp, 38-42) peygamberane vahyi aldığını da vurgulama gereği duyar (Maïmonide, 2012, s. 967). Artık Eyüp düştüğü hatadan kurtulmuş ve kendisi için her şey vuzuha kavuşmuştu. Doğal olaylar, meteorolojik fenomenler, değişik hayvan türleri üzerinde Eyüp'ün hiçbir tasarrufu yoktu. Bizim akıllarımız zaman içinde oluş ve bozuluş dünyasında var olan bu doğal şeyleri ve bu şeylerin kök bulduğu ve kaynaklandığı doğal güçlerin nasıl olduğunu idrak ve kavrama noktasına erişemez (a.g.e.). Oysa hiçbir şeyin O'nun bilgisinden gizli olmadığına inanmak gerekir. O halde Tanrı'nın yönetimi, inayeti, amacı ve bilgisi ile insanın yönetimi, tedbiri, idaresi ve bilgisi bir değildir, aralarında isim benzerliği vardır. Yani aynı sözcük hem Tanrı hem kişi için kullanılırsa bilinmelidir ki bu eşselseliktir. İbn Meymun'a göre Eyüp meselinin bütün olarak amacı bunu göstermektir (Maïmonide, 2012, s. 968).

Peki, İbn Meymun'un ustası Fârâbî, inayet hususunda ne demişti? Fârâbî, az ve öz yazan bir filozof olarak inayet konusu ile ilgili amacını ifade edecek kadar cümle serdetmişti. Fârâbî'de inayet, kısa ve öz biçimde ifade edildiği için olduğu gibi almayı yararlı buluyorum. *İdeal Devlet*'te inayet sözcüğü şöyle bir bağlam içinde geçmektedir:

"Erdemli şehir halkının tümünün bilmesi gereken müşterek şeylere gelince, onların birincisi a) İlk Neden'i ve onun sıfatlarını bilmektir. Bundan sonra onların bilmeleri gereken şeyler ise şunlardır: b) Maddeden bağımsız olan şeyler, onların her birinin kendisine has olan sıfatları ve mertebeleri – Faal Akıl'a gelinceye kadar – ve yine onlardan her birinin kendisine has olan fiilleri, sonra c) göksel tözler ve onların her birinin özellikleri, sonra d) onların altındaki doğal cisimler, onların nasıl varlığa geldikleri ve yokluğa gittikleri, onlarda cereyan eden her şeyin düzen, mükemmellik, **inayet**, adalet ve bilgeliğe uygun olarak cereyan ettiği; onlarda ne bir ihmal, ne eksiklik, ne de haksızlığın herhangi bir biçimde mevcut olmadığı, sonra e) insanın varlığa gelişi, ruhun kuvvetlerinin nasıl meydana geldiği, Faal Akıl'ın onlar üzerine ilk akılsallar, irade ve seçme yetisinin ortaya çıkacağı bir tarzda nasıl ışık gönderdiği, aydınlatıldığı, sonra f) ilk yönetici ve vahyin nasıl meydana geldiği..." (Fârâbî, 2011, s. 116/7).

İdeal Devlet'te bu şekilde yer alan inayet kavramı, ne ve nasılıyla ilgili daha ayrıntılı sayılabilecek bir biçimde bir de Fârâbî'nin *Fusûl el-Medenî* adlı eserinde yer alır:

"Yüce Tanrı'nın yaratıklarına **inayeti** hakkında birçok kişi tarafından farklı inançlar benimsenir. Bazıları, bir Kağan'ın tebaasından herhangi birinin işini

bizzat idare etmeksizin, onunla ortağının veya eşinin arasında vasıta olmaksızın, bu görev için, yani onu üzerine alacak, îfa edecek, onun hakkında hak ve adaleti gerektiren şeyi yapacak birini tayin etmek suretiyle, halkını ve onların refahını düşündüğü gibi, O’nun da yaratıklarına ihtimam gösterdiğini iddia ederler. Diğer bazıları da, O, yaratıklarının fiillerinin her birisinde, onların tek tek **idaresini** (tedbîr), onları doğruya yöneltmeyi üstlenmedikçe ve yaratıklarından her birisini diğerlerinin **inayetine** terk ettikçe bunun yeterli olmadığını düşünürler. Aksi takdirde bunlar, O’nun kainatı (el-halîka) **yönetmesinde** (fitedbîrihî) ortakları ve yardımcıları olurlardı. Halbuki O’nun ortak ve yardımcılara ihtiyacı yoktur. Bütün bunlardan O’nun, eksik, ayıp, çirkin birçok fiillerden, hata yapan kimsenin hatasından ve fahiş (utandırıcı) söz ve işlerinden sorumlu olacağı sonucu çıkar; yaratıklarından herhangi birisi, onun velîlerinden birisine saldırmaya niyet ettiğinde – ki bu, delil göstermek suretiyle gerçek bir sözün iptalidir – O, onun yardımcısıdır ve onu sevk etmek ve ona yol göstermekten sorumludur; bu adam zina, katl, hırsızlık yoluna saptırılabilir ve çocukların, ayyaş ve delilerin fiillerinden daha çirkin olanlarına yöneltilebilir. Bu durumda, eğer onlar onu, O’nun yönettiğini ve bazı şeylerde ona yardım ettiğini inkâr ederlerse, onların bütün doktrini inkâr etmeleri gerekir. Böyle prensipler, yanlış fikirlere yol açar ve kötü ve fahiş yolların (mezâhib) sebepleridir” (Fârâbî, 2005, s. 119-120).

İlk olarak *İdeal Devlet*’te yer alan inayet kavramının hangi konsept içinde kullanıldığına dikkat etmemiz gerekir. Fârâbî evrende, ister ay altı ister ay üstü olsun, mükemmel bir düzen, ahenk ve idare görmektedir. Öyle ki bu evren inayet, adalet ve bilgeliğe göre idare olunmaktadır. Daha önce İbn Meymun’un, kendisini korumaya yönelik türün karakteristiği tarafından oluşturulan ve türün tüm bireylerine eşit biçimde sağlanan Genel İnayet (general providence) ile bireylerin layık oldukları ölçüde kendilerine sağlanan Bireysel İnayet (individual providence) arasında ayırım yaptığını bildirmiştim. Fârâbî’nin adalet ve belgelik ile birlikte kullandığı inayet teriminin bağlamdaki yeri, (Fârâbî’deki) genel inayet kavramına önemli bir örnektir. Burada evrenin bir bütün olarak düzen ve mükemmelliğinden bahsedilmektedir ki bu Tanrı’nın taşmasının (sudur/overflow) doğal bir sonucudur. Tanrı’nın adaleti ve belgeliliğinin gereği olan inayetini taşma sürecinden ayrı düşünmemeliyiz. Fârâbî, ay altı âlemdeki adaleti anlatırken, maddenin zıtlardan önce birini sonra diğerini kabul etmesinde olduğu gibi, sırayla maddenin onların birinden alınması, diğerine verilmesi veya diğerinden alınıp ona verilmesi olarak tarif eder (Fârâbî, 2011, s. 67). Bu kabul ediş “hak ve liyâkati” ölçüsünde gerçekleşir (a.g.e., s. 66). Buna ek olarak Fârâbî, bu varlıklarda adaletin tam olarak gerçekleşmesi gerektiğini söyleyerek, bunun için bir ve aynı varlığın sayı bakımından bir olarak devam etmesini kabul etmez ve “ebedi devamlılığın” sağlanması için “tür” bakımından bir olmak gerektiğini ileri sürer (a.g.e., s. 67). İbn Meymun, Genel İnayet konseptinde ustası Fârâbî ile aynı gö-

rüştedir ve onu takip eder. Fârâbî'nin gördüğü gibi evrende Tanrı'nın bilgisinin, düzen ve adaletinin, inayet kavramına bağlantılı olduğunu (a.g.e., s. 905, 922/3, 384, 172, 513-555) ve böyle bir inayetin (Genel) gayet açık ve net olarak algılabildiğini bildirir (a.g.e., s. 923).

Diğer taraftan Fârâbî'nin *Fusûl el-Medenî*'de inayet kavramıyla ilgili verdiği açıklamayı irdelememiz gerekmektedir. Fârâbî iki ayrı topluluğun görüşünü dilendiriyor ve görüldüğü üzere ikinci görüşü ve ortaya koyduğu prensibi tutarlı bulmuyor, hatta bu tutarsızlıktan dolayı yanlış fikirlere yol açılacağı hususunda uyarmaktan geri kalmıyor. Peki, neydi bu ikinci görüş? İkinci görüşün esası bana göre Tanrı'nın bizzat kendisinin tikelin eylemlerinden sorumlu tutulamayacağı, eğer tutulursa bunun Tanrı'ya bir eksiklik izafe etmek olacağını düşünmesidir. Ama birinci görüşte tikelle ilişkinin boyutunu Fârâbî aslında belirlemiştir. Tanrı bireylere ihtimam ve ilgisini göstermektedir. Ama nasıl? Kendisi ne bireylerin eylemleriyle muhatap olacak şekilde bunu yapıyor ne de kişinin ortağı ve eşiy-le arasında bir **“aracı”** olarak bulunuyordu. Bunun yerine bu görevi üstlenerek doğruluk (truth) ve adalet (justice) ile yerine getiren bir **“aracı”** vasıtasıyla bunu yapmaktaydı. Burada kastedilen aracı açıktır ki oluş ve bozuluş dünyasının işleriyle ilgilenen Faal Akıl'dır. Faal Aklın, Fârâbî'de Ruh'u'l-Emin (Güvenilir Ruh) ve Ruh'u'l-Kuds (Kutlu Ruh) gibi adlar altında zikredildiğini ve **melekût** derecesine atıf yapıldığını da biliyoruz.³ Faal Akıl (Etken Us), hem Fârâbî hem de onu izleyen İbn Meymun felsefesinde merkezi bir konumda bulunur, bundan dolayı da Faal Aklın işlevi ile ilgili birçok hususu göz önüne getirmemiz gerekir. O halde Faal Akıl'a, inayet ile ilgili bir bağlamda gönderme yapılıyorsa, bunu izleyen görüşleri ortaya sermek zor olmasa gerektir. Faal Akıl'ın, peygamberlik ile ilgili orta konumu (merkezi) bizi Fârâbî'nin özel inayet görüşüne götürür. İbn Meymun'un hakkını vermek gerektir ki Fârâbî'nin inayet ile ilgili kısa ve öz atıflarından *Şaşkınlara Rehber*'de ortaya dökülen bir özel inayet görüşü çıkarmıştır. Fârâbî, felsefe yapmanın kurallarını ciddiyet ile uygulayan bir filozof olarak, alanın dışına çıkmamaya özen gösteriyordu. Ama Fârâbî felsefesi o kadar özenli kurulan bir sistemdir ki her bir atıf, her bir kısa cümleden, felsefesinin tamamı bütünlük içinde kavranılırsa, deyim yerindeyse hazine sandığının açılması gibi bir durumla karşılaşılır. İbn Meymun, bundan dolayı felsefede öğrencisi SamuelibnTibbon'a yazdığı bir mektupta Fârâbî ve metafiziğinin ilkelerini de içinde barındıran *Mebâdî'ül-Mevcûdât/Varolanların İlkeleri* adlı kitabını şöyle över: “Hakîm (filozof) Ebu Nasr el-Fârâbî'nin yazdıkları dışında mantıkla ilgili eserlerle vaktini öldürme. Çünkü onun kaleme aldığı her şey özellikle de *es-Siyasetü'l-Medeniyye* (ya da *Mebâdî'ül-Mevcûdât/Varolanların İlkeleri*) adlı kitabı son derece güzeldir” (Strauss, 1945, s. 357; Fârâbî, 2012, s. 11/2). Bu hazinenin

3. Türk mitolojisinde haberci melek olan “Erdenay”, İslam ile birlikte vahiy meleği Ruh'u'l-Emin ve Ruh'u'l-Kuds'e dönüşmüştür. Fârâbî'de Ruh'u'l-Emin ve Ruh'u'l-Kuds'ün kullanımı ile ilgili bkz. Fârâbî, 2012, s. 36/7.

en önemli kâşiflerinden birisi de Fârâbî'nin manevi ve sadık öğrencisi İbn Meymun olmuştur.

Diğer taraftan Faal Akılın inayet ile ilgili konumunu ve işleyiş tarzını bize gösteren cümleleri yine *Fusûl el-Medenî*'de bulabiliriz. Fârâbî'nin Faal Akıl'ı ay altı âlemin “hak ve adalet” ile işleyişinden de sorumludur. *İdeal Devlet*'te inayetin konumlandığı bağlam içinde nasıl ele alınması gerektiğini, hak ve adalet ile inayet ilişkisi üzerinde durmuştum. Hem *Fusûl el-Medenî*'yi hem de *İdeal Devlet*'i yan yana koyarak okuduğumuzda, *İdeal Devlet*'te yer alan metinde geçen Faal Akıl ile inayet kavramının ilişkisi tüm vurgularım göz önüne alındığında hemen-cek kurulabilir. O kadar ki *İdeal Devlet*'te pek de önem atfedilmeyen izlenimi bırakacak biçimde tek bir sözcük (inayet) olarak konunun içine eklenmiş intibai veren inayet kavramının aslında *İdeal Devlet*'te geçen metnin tam ortasında ve metnin ağırlık merkezini teşkil ettiğini anlamamız gerekir. *İdeal Devlet*'teki metinde inayet sözcüğü zikredildikten sonra “insanın varlığa gelişi, ruhun kuvvetlerinin nasıl meydana geldiği, Faal Akıl'ın onlar üzerine ilk akılsallar, irade ve seçme yetisinin ortaya çıkacağı bir tarzda nasıl **ışık gönderdiği, aydınlat-tığı**, sonra ilk yönetici ve **vahyin nasıl meydana geldiği...**” kısmını İbn Meymun'un Fârâbî'nin inayet görüşünü yorumlamasıyla birlikte değerlendirdiğimizde, Fârâbî'nin inayet görüşünde varmak istediği nokta da anlaşılmış olacaktır. Faal Akıl ile vahiy (prophecy) ilişkisinin ilgili metinde hemen birbiri ardından verildiği gözden kaçmamalıdır.

Şimdi Fârâbî'deki inayet konusunun İbn Meymun için neden model olduğunu daha iyi kavramamızı sağlayacak olan bir başka noktaya dikkatinizi çekeceğim. İbn Meymun'un hem genel hem de özel inayet görüşünü ve kendisinden önce ortaya konmuş sorunlu inayet görüşlerini içinde barındıran Eyüp peygamberin kıssasının önemle üzerinde durdum. Burada İbn Meymun'un görüşü Elihu'nun serdettiği görüş idi. Eyüp ve arkadaşları tarafından bahsedilmeyen ve fakat Elihu tarafından eklenen iki kavram vardı; birincisi mesel biçiminde açıkladığı bir **“meleğin aracılığı”**, diğeri de peygamberliğin (prophecy) nasılıyla ilgili konuşmasında verdiği Tanrı'nın düş ve vizyon ile **insanı aydınlatması** idi (Tevrat, Eyüp, 33.14-15; Maïmonide, 2012, s. 965/6). Yani İbn Meymun, Elihu'ya katıldığını söylerken bu iki kavramdan dolayı katılmış oluyordu. Fârâbî'nin her iki kitabında inayet görüşünden çıkan temel kavramlar olarak **meleğin (Faal Akıl) aracılığı** ile **vahyin kişiyi aydınlatması** ve bunların inayet mefhumu ile ilişkisi kolayca gözümüze çarpar. Eyüp'ün hikâyesini inayet görüşlerine birebir uyan bir mesel olarak gören İbn Meymun, özelde Elihu'nun söylevinin de Fârâbî'nin hem *İdeal Devlet* hem de *Fusûl*'deki inayet görüşünün Mukaddes Kitap tarafından yapılan seçkin bir anlatımı olarak gördüğünü düşünüyorum. İbn Meymun için olağanüstü ve hayret verici derecede harika olan şey, sadece Eyüp kıssasının kendi açısından sorunlu inayet görüşlerine uyması değil, İbn Meymun'un katıldığı

inayet biçimi olan Elihu'nun söylevinde zikredilen ayırıcı noktaların, Fârâbî'nin inayet görüşünü de karşılıyor olmasında yatmaktaydı. İbn Meymun'un Yahudiliği felsefi bir din olarak düşündüğünü biliyoruz. Açık ve seçik olarak görüyoruz ki burada kastedilen 'felsefe' Fârâbî'ye aittir. Tanrısal inayeti, Tanrısal taşmanın bir sonucu olarak akıl ile donanmış türe (Faal Akıl üzerinden) akli taşma olarak gören İbn Meymun (Maïmonide, 2012, s. 919) ile Fârâbî'nin inayet görüşü (Fârâbî, 2011, s. 116/7) arasında bir ayrılık yoktur. Daha önce Tanrısal taşma'nın (overflow/sudur) niteliği üzerinde durmuştum.

6. İbn Meymun Sadece Fârâbî'nin İnayet Görüşünü İzlemez, Şaheseri 'Şaşkınlara Rehber' Fârâbî'nin Bireysel İnayet Görüşüne Kaynaklık Eder

Sonuç olarak bütün bunlardan sonra anlaşıyor ki, kaderini kontrol etmek isteyen insanın akılsal yetisine (rationalfaculty) olan bu vurgu İbn Meymun'un inayet görüşünü Aristoteles'inkinden ayırıyor (Ivry, 1988, s. 182). Naturalistik bir biçimde ve kısmen Aristoteles terimleri ile ifade edilen bu inayet anlayışı artık Aristotelesçi değildir. Kaynağını Tanrısal Taşma'da yani 'Bir'in taşmasında bulan ve hiyerarşiyi takip ederek (Faal Akıl aracılığıyla) yetkin insan aklına ulaşan bu bilgi inayetin İbn Meymun'da karakterini teşkil eder. Sadece insanın rasyonel yetisidir ki Tanrısal Aklın farkında olup davranışlarını bu farkındalığa göre değiştirebilir ve böylece de diğer yaratıklarda bulunmayan kendi kaderinin kontrolünü elinde bulundurur ve eylemlerinden sorumlu olur. Fârâbî'nin şu an bize kadar gelmiş olan inayet ile ilgili pasajlarından, inayetin, Mu'tezile'de olduğu gibi adaletle birlikte anıldığını görürüz. Fârâbî için Tanrı'nın bilgeliği, erdemi ve adaleti evrenin her noktasında görülebilir bir şeydir. Bu açıkçası İbn Meymun'un da bahsettiği Tanrısal taşmanın bir sonucudur. Bundan dolayı Fârâbî inayet kavramını bize ulaşan sınırlı metinlerden birinde adalet ile birlikte sunmuştur. *İdeal Devlet*'te, belirttiğim üzere, inayetten, bir başka yerde bahsedilmez. Fakat *Fusûl*'de Fârâbî, yine evrende bulunan bilgelik ve adaletin tecelli etmesini tasdik eder biçimde Tanrı'nın bir aracı veya bir görevli (Faal Akıl ya da melek) vasıtasıyla bireylerin işlerini yürüttüğünden bahsediyordu. Tanrı bu görüşe göre tikellerle bizzat ilgilenmiyor, çünkü değişimden uzak olan Tanrı'nın bilgisi çokluk ve değişimi barındıran tikellerden münezzehtir. Fakat Fârâbî'nin ustaca resmettiği yukarıda verdiğimiz meselde Tanrı'nın bilgisi dâhilinde görevlendirilen bir aracı vasıtasıyla ay altı dünyasındaki işler gözetilebiliyor. İbn Meymun'un geçmiş ve geleceği bilen Tanrısının teknik açılımı, geçmişte taşmış gelecekte de taşacak olan Bir'de bulunabilir. Tanrı, hem hakiki bilginin hem de maddenin kabul ettiği formların ilk kaynağıdır. Bundan dolayı inayet görüşünde Aristoteles'e kısmen katılıyorum dediği 'salt şans' görüşü yukarıda açıklamaya çalıştığım üzere ilineksel nedenlilik içerisinde değerlendirilmelidir. Yani 'salt şans' silik görünse bile nedensellik içerisinde ele alındığında İbn Meymun'un aslında Aristoteles'e

atıfta bulunurken genel tablo içerisinde nasıl da Fârâbî’yi inayet görüşünde takip ettiği görülebilir. Bir başka hususta, İbn Meymun’un kendisinden hiçbir şey gizli olmayan Tanrı’nın bireyleri (individuals) ve tikeli bilmesi ile ilgili görüşünün inayet ile birlikte ele alınması gerektiğini söylemesidir (Maïmonide, 2012, s. 905). İbn Meymun’un bireysel inayet görüşüne göre ise Tanrı’nın inyeti taşma neticesinde akıllar üzerinden en sonda Faal Akıl ile birlikte rasyonel yetisi tam ve mükemmel olan Tahsin’e, Ertan’a ve Ertuğrul’a ulaşabilir. Bu durum Fârâbî’nin ve İbn Meymun’un peygamberlik (prophecy) görüşü ile uygunluk arz ediyor. O halde tekil bireyle, ‘rasyonel yeti üzerinden’ ittisal gerçekleşmektedir. Tanrı’nın ‘bilgisinin’ inayet ile birlikte değerlendirilmesini isteyen İbn Meymun zaten birçok yerde inyeti (providence) hayvanlar ve başka türler üzerinden değil de sadece insana hasredilen bir şey olarak vurgulamıştı (Maïmonide, 2012, s. 921, 924).

Bir bütün olarak İbn Meymun’da inayet konusunu değerlendirdiğimde, ben onun Fârâbîci olduğunu söylüyorum ve bunun için gerekli kanıtlamayı da şu ana kadar yaptığımı düşünüyorum. Hemencecik ve haklı olarak şu soruyu sormanız gerekir: O halde Fârâbî’de neden bireysel inayet olarak tasnif edilen biçim açık bir biçimde bulunmaz? Bu soruyu günümüze kadar ulaşmış Fârâbî eserleri dolaylı olarak çözse de doğrudan çözemeyebilir. Fakat İbn Meymun *Rehber*’de bu sorunun yanıtını bize vererek inayet konusunda ustasının izinden gittiğini bize pek kritik bir pozisyonda hatırlatır. İbn Meymun şöyle demektedir:

“Ebu Nasr (Fârâbî), Aristoteles’in *Nikamakhos’a Etik*’ine yaptığı şerhin girişinde der ki: «Ruhlarını bir moral (ahlaki) nitelikten diğerine geçirme sığası bulunanlar, Platon’un Tanrı’nın inyeti onları daha yukarı bir derecede gözetir dediği kişilerdir»” (a.g.e., s. 927/8).

Fârâbî’nin *Nikamakhos’a Etik* adlı esere yaptığı şerh bize kadar ulaşmadı. Ama görüldüğü üzere İbn Meymun döneminde biliniyordu. İbn Meymun, Fârâbî’den bu alıntıyı yapmadan önce inayetin, insan bireylerini mükemmellikleri ve tamlıkları ölçüsünde gözetmesi nosyonuna atıfta bulunarak, filozofların da bu nosyona atıfta bulunduğunu bildirir. Elbette, doğal olarak bu mükemmellik ve tamlık Fârâbîci filozoflarda olduğu gibi akla (intellect) bağlanır. İbn Meymun’un da belirttiği şekilde inayet, aklın bir sonucudur (a.g.e., s. 928). Bu durumda geminin batması ve çatının çökmesi sonucu ölen kişilerin durumunu tekrar gözden geçirelim. Çatı ve gemi ilineksel nedenler neticesinde çöker ve batır ama gemiye binmeyerek boğulmaktan kurtulan kişi ile çatının çökmesi esnasında orada bulunmayan kişiler bunun bilgisini nasıl elde ederler? Gemiye binmeyen ve Faal Akıl aracılığıyla entelektüel taşmaya muhatap olan mükemmel kişi “bu karara havanın ve denizde oluşan fırtınaların bilgisine sahip olduğu” için mi vermiştir? Ya da aynı mükemmel kişinin savaş meydanının tam ortasında durumu ne olacaktır? Hiçbir kötülük kendisine erişmeyecek midir? Yoksa derecesine göre

inayetten faydalanan kişinin başına gelenlere sıkıntı çekmeden sabrettiğini mi anlamalıyız? Çünkü İbn Meymun’a göre kötülük birey (individual) için gerçekte yoktur. Kötülük (madde gibi) bir yoksunluktur, eksiklikler ve İbn Meymun’un üzerinde durduğu nokta Akli yetisi mükemmel olan kişinin artık bu yoksunluktan etkilenmeyeceğidir (Rudavsky, 2010, s. 150). Bu hususta İbn Meymun’un kayda değer bir açıklaması yoktur.

7. Öğrencisi İbn Tibbon, İbn Meymun’un Naturalist İnayet Görüşünü Çelişkili Bulmuştu

Gerçi daha önce belirttiğim üzere bir yerde ‘Tanrı’nın hükmü ile insanların hak ettiklerini Tanrısal iradeye uygun biçimde bulmalarından’ bahseden İbn Meymun, sonra Tanrı’nın hükmünün işleyiş kuralını aklımızın almayacağını da ileri sürmüştü. Aslında şu ana kadar irdelediğimiz karşıtlık, belirsizlik ve çelişkiler, İbn Meymun’un kendi zamanında farkına varılmamış şeyler değildi. İbn Meymun’a yazdığı bir mektupta (a.g.e., s. 158) öğrencisi Samuel İbn Tibbon, *Rehber*’de Tanrısal İnayet ile ilgili iki çelişkili teori görünmektedir der. Birincisi, Tanrısal taşmaya dayanan naturalist teori. İkincisi, Tanrı’nın mucizevi müdahalesine dayanan doğaüstü teori. Aristoteles’in naturalist teorisi Tanrı’nın iradesi için pek bir boş alan sağlamıyordu (a.g.e., s. 149). Tanrısal taşma ile birlikte naturalist teoriyi ortaya koyan İbn Meymun’un barındırdığı çelişki, İbn Tibbon’un dikkatinden kaçmamıştı. Bilinmez ve belirsiz gibi görünen bu durumla ilgili olarak şu ana kadar İbn Meymun’un neler söylediğini bir kez daha gözden geçirelim. Kişi, Tanrısal taşma ile irtibatından pay aldığı müddetçe, akıl ve ahlaki yetileri ile tamlığa ulaşan kişi akli taşmadan nasiplendiği ölçüde, temas (ittisal) devam ettiği sürece kötülük kişiye erişmez, bundan ötürü sıkıntı duymaz. Ama İbn Meymun’un belirttiği üzere eğer Tanrı ile insan arasında bir ayrılıktan bahsedilecekse bunun nedeni kişinin kendisidir (Maïmonide, 2012, s. 1203/4). Tanrı’yı idrak eden bir kişi kendisini geri çekerse, Tanrı ile irtibatını koparırsa ve epistemik akıştan ayrılırsa, kişi o zaman hak ettiği neyse onun meydana gelmesini beklemelidir (a.g.e., s. 928). Çözüm olarak benim önerim Tanrısal inayet konusunu peygamberlik (prophecy) ile birlikte ele almaktır. Tanrısal inayet nosyonu aslında peygamberliğin (prophecy) bir sağlaması niteliğindedir. Fârâbî’nin felsefeye kazandırdığı orijinal peygamberlik (prophecy) görüşü, Tanrısal inayetin de üzerinde durduğu zemindir. İbn Meymun, inayet ile peygamberliğin ilişkisini bir yerde şu sözlerle anlatır: “Spekülasyona uygun biçimde zorunlu olarak takip eder ki peygamberleri gözetken Tanrı’nın inyeti peygamberlikteki (prophecy) derecelerine orantılı ve pek büyüktür, mükemmel ve dürüst insanı gözetken Tanrı’nın inyeti onların mükemmellik ve dürüstlükleriyle orantılıdır” (a.g.e., s. 926). Görüldüğü üzere işleyiş peygamberlikte (prophecy) olduğu gibidir. Batan gemide öngörüsü ile bulunmayan inayete mazhar olmuş kişinin bu bilgiyi nasıl aldığı ile ilgili soruya

kendi kanaatime göre Fârâbî ile Elihu'nun (İbn Meymun'un da görüşü) inayet görüşlerinde vurgulandığı üzere, peygamberlikte olduğu gibi düş (dream) ve görü (vision) biçiminde diye yanıt verebilirim. Tanrısal taşma, Faal Akıl, insan akli, peygamberlik (prophecy) ile paylaşılan ortak zemin, sadece ahlaki ve rasyonel yetkinliğe ulaşmış mükemmel bireylerin inayete (bireysel) vasıl olmaları gibi terim ve kavramlar artık bunun Aristoteles veya Plotinus'un görüşünden başka bir şey olduğunu anlatır ve bütün bunları felsefe tarihinde ilk kez orijinal bir yapı içinde buluşturan Fârâbî'ye teslim eder.

KAYNAKÇA

- Alfârâbî (2001). "The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle," *The Political Writings "Selected Aphorisms" and Other Texts*, trans. by Charles E. Butterworth, Ithaca and London: Cornell University Press, s. 125-167.
- Aristoteles (2005). *Fizik*. çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi.
- Fârâbî (2005). *Fusûlü'l-Medenî*, Fârâbî'nin İki Eseri, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: İFAV.
- Fârâbî (2011). *İdeal Devlet* (Mabâdi Arâ Ahl al-Madina al-Fadila). Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan.
- Fârâbî (2012). *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. Çev. Mehmet S. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas. İstanbul: Büyüyen Ay.
- Ivry, Alfred L. (1988). "Providence, Divine Omniscience, and Possibility: The Case of Maimonides," *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. by Joseph A. Buijs, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 175-191.
- Maïmonide, Moïse. (2012). *Le Guide des égarés*, traduit de l'arabe et annoté par Salomon Munk, Nouvelle édition revue et mise à jour sous la direction de René Lévy, Lagrasse: Éditions Verdier.
- Nadler, Steven (2009). "Theodice and Providence," *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, s. 619-658.
- Rudavsky, T. M. (2010). *Maimonides*, Wiley-Blackwell Publishing.
- Strauss, Leo (1945). "Fârâbî's Plato," in *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York: American Academy for Jewish Research, s. 357-393.