

Musa bin Meymun  
Rambam

# MAYMONİDES'in Hayatı ve Eserleri

Delâletü'l-Hairîn - More Nevuhim

Dr. Hatice Doğan

Musa bin Meymun  
Rambam

# MAYMONİDES'in Hayatı ve Eserleri

Delâletü'l-Hairîn - More Nevuhim

Dr. Hatice Doğan



**GÖZLEM**

# Musa bin Meymun - Rambam

## MAYMONİDES'in Hayatı ve Eserleri

Delâletü'l-Hairîn - More Nevuhim

© 2010 Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş.

**Yazar:** Dr. Hatice Doğan

**Editör:** Yusuf Altıntaş

**Yayına Hazırlayan:** Gila Erbeş

**Dizgi:** Semra Sevinç

**Kapak Tasarımı:** Semra Sevinç

**Birinci Baskı:** Mayıs 2010

**ISBN:** 978 - 9944 - 994 - 42 -2

**Sertifika No:** 12211

Bu çalışma, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Dinler Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi Dr. Hatice Doğan'ın Doktora Tezi'dir.

Bu kitap, Yusuf Besalel ve Jojo Yosef Kamhi ve ailesinin katkıları ile basılmıştır.

### **Baskı:**

Express Grafik Baskı Sistemleri

Matbaa ve Yayıncılık San. ve Tic. Ltd. Şti.

Deposite İş Merk. A6 Blok Kat 3 No: 309, İkitelli - İstanbul

T: (0212) 671 61 51 F: (0212) 671 61 52

**GÖZLEM GAZETECİLİK BASIN VE YAYIN A.Ş.**

Atiye Sok. Polar Apt. 12/6 Teşvikiye - İstanbul

T: (0212) 231 92 82 F: (0212) 231 92 83

[www.gozlemkitap.com](http://www.gozlemkitap.com) - [kitabevi@salom.com.tr](mailto:kitabevi@salom.com.tr)

Her hakkı mahfuzdur. Bu kitabın hiçbir bölümü yazarın ve yayıncının yazılı izni olmaksızın mekanik, elektronik ya da başka bir yöntemle hiçbir şekil ve biçimde iktibas edilemez; yeniden satış amacıyla fotokopi de dâhil olmak üzere hiçbir sistemle çoğaltılamaz. Dergi, gazete veya radyo-TV'lerce yapılacak alıntılar, kaynak gösterilmesi şartıyla bu hükmün dışındadır.

# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	7
KISALTMALAR.....	8
GİRİŞ .....	9
KONUNUN ÖNEMİ, AMACI VE METODU .....	9
<b>I. BÖLÜM</b> .....	15
MUSA BİN MEYMUN'UN HAYATI VE ESERLERİ .....	15
<b>A. YAŞADIĞI SOSYAL VE KÜLTÜREL ÇEVRE</b> .....	15
<b>B. HAYATI</b> .....	21
a. Doğumu ve Gençlik Yılları .....	21
b. Fas'tan Kaçışı ve Kutsal Topraklara Gelişi .....	25
c. Mısır Dönemi .....	26
d. Son Dönemleri ve Ölümü .....	31
<b>C. ESERLERİ</b> .....	32
a. Yahudi Hukuku .....	33
1. Kitabü's-Sirâc (Peruş ha-Mişna) .....	34
2. Mişne Tora (Yad ha Hazaqah) .....	38
3. Kitabü'l Ferâ'iz (Sefer ha-Mitzvot) .....	43
b. Felsefe ve Teoloji .....	44
1. <i>Delaletü'l-Hâi'rîn (Moreh Nevuhim)</i> .....	45
2. Makale 'Ani'l-Ba's .....	45
3. Makale fi Sina'at'il-Mantık .....	45
4. Pirke Avot (Ataların Ahlâkı) .....	47
5. Ma'amar ha-İbbur (Astroloji Risalesi) .....	47
c. Tıp .....	48
1. Kitabü'l-Fusûl fi't-Tıb .....	50
2. el-Muhtasarât (Compendia).....	51
3. es-Sumûm ve't-Teharrüz Mine'l-Edviyeti'l-Kattale.....	51
4. Makale fi Tedbiri's-Sihha.....	52
5. Risale fi'l-Cima .....	52
6. Makale fi'r-Rebv .....	52

7. Risale fi'l-Bevasir .....	53
8. Şerhu Esmâ'î-'Ukkar .....	53
9. Makale fi Beyanî'l-A'raz (Tşuvot al Şe'elot Pratiyyot) .....	53
10. Hipokrat'ın Fusûl'üne Şerh.....	54
d. Musa Bin Meymun'a Nispet Edilen Bazı Mektuplar .....	54
<b>II. BÖLÜM</b> .....	57
<b>DELÂLETÜ'L-HÂİRÎN</b> .....	57
<b>A. ESERİN YAZILMASINI HAZIRLAYAN SEBEPLER VE TEMEL ÖZELLİKLERİ</b> .....	58
<b>B. DELÂLETÜ'L-HÂİRÎN'İN KAYNAKLARI</b> .....	65
<b>C. DELÂLETÜ'L-HÂİRÎN HAKKINDA YAPILAN KLASİK VE MODERN ÇALIŞMALAR</b> .....	67
a. <i>Delâletü'l-Hâirîn</i> 'in Yazma Nüshaları ve Tahkikleri.....	67
b. <i>Delâlet</i> 'in Klasik ve Modern Dönemdeki Çevirileri .....	69
c. <i>Delâlet</i> 'e Yapılan Şerhler .....	73
d. <i>Delâlet</i> 'e Yazılan Reddiyeler ve Savunmalar.....	74
<b>D. ESERİN METODU</b> .....	77
<b>E. ESERİN ANA HATLARIYLA PLANI VE ANA KONULARI</b> .....	81
a. Tanrı Hakkındaki Görüşleri (Teoloji) .....	82
1. Tanrı Fikrinde İmge ve İnsana Benzeme (Antropomorfizm) .....	82
1.1. Tanrı'ya Nispet Edilen Mekân ve Beşer Hareketleriyle İlgili Terimler .....	86
1.2. Öfke ve Yemek-İçmekle İlgili Terimler.....	90
1.3. Canlıların Organlarına veya Eylemlerine İşaret Eden Terimler.....	93
2. Tanrı Fikrinde Çokluk İma Eden Terimler .....	96
2.1. Tanrı'nın Mutlak Tekliği ve Mukayese Edilemez Oluşu.....	96
2.2. Tanrı'nın Çokluk İma Eden İsimleri .....	101
2.3. Tanrı'nın Bilgisi, Sebepliliği ve Hâkimiyeti .....	104
3. Tanrı'nın Varlığı, Birliği ve Cismani Olmayan Doğası Hakkında Rasyonel Deliller .....	105
3.1. Tanrı'nın Doğasıyla İlgili Felsefi ve Metafizik Prensipler.....	106
3.2. Kelamcıların Delilleri.....	110
3.3. Filozofların Delilleri .....	114
3.4. İbn Meymun'un Bu Konudaki Kendi Delili .....	118
3.5. Tanrı'nın Varlığına Delil Olarak Melek İnanıcı .....	119
3.6. Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Âlemin Yoktan Yaratılışı.....	123
3.7. Tanrı'nın Doğası Bağlamında Yaratma Eylemi ve Musa Şeriatı .....	126
b. Peygamberlik.....	130
1. Peygamberliğin Doğal Özellikleri ve Ön Şartları .....	130
2. Musa'nın Peygamberliği ile Diğer Peygamberlikler Arasındaki Fark.....	132
3. Peygamberliğin Gerçek Mahiyeti.....	133

4. Musa'nın Peygamberliğinin Geçerliliği ve Şeriatının Diğer Sistemlerden Farkı.....	135
5. Musa Dışındaki Peygamberlerin Meşruluğu .....	139
6. Peygamberliğin Dereceleri.....	140
7. Peygamberliğin İlahi Gizemleri Açıklaması Olarak Hezekiel'in Göksel Savaş Arabası Vizyonu.....	143
c. İlahi Kader.....	145
1. İlahi Kader Çerçevesinde Madde-Suret İlişkisi ve Kötülük Problemi .....	146
2. Filozofların Tanrı'nın Sonsuz Bilgisine Karşı Teorilerine Yanıtları.....	149
3. Kader Hakkındaki Görüşler ve İbn Meymun'un Cevapları .....	150
4. Yahudiliğin ve İbn Meymun'un Tanrı'nın Sonsuz Bilgisi Hakkındaki Görüşü.....	153
d. İlahi Fiiller ve Beşeri Ameller.....	155
1. Tanrı'nın Fiillerinde Rasyonellik ve Geçerlilik.....	156
2. Tora'nın Emir ve Yasaklarında Rasyonellik.....	159
3. Tora'nın Emir ve Yasaklarında İrrasyonelliklerin İzahı .....	160
4. Tora'nın Emir ve Yasaklarındaki Rasyonelliğin Sınırları.....	164
5. Tora Emirlerinin Tasnifi ve İzahı.....	164
5.1. Tora'nın Temel Yasaları (Hilkhot Yesodei ha Torah).....	165
5.2. Putperestlikle İlgili Emir ve Yasaklar (Hilkhot Avodah Zarah) .....	166
5.3. Ahlâki Niteliklerle İlgili Emir ve Yasaklar (Hilkhot De'oth) .....	167
5.4. Tsadaka ve Takdimelerle İlgili Emir ve Yasaklar .....	167
5.5. Zulüm ve Husumet gibi Kötülükleri Yasaklayan Emirler .....	168
5.6. Cezalarla İlgili Emir ve Yasaklar .....	169
5.7. Eşya ve Alış-Verişle İlgili Emir ve Yasaklar .....	170
5.8. Yahudi Liturjik Takvimiyle İlgili Emirler .....	171
5.9. Herkesin Yapmak Zorunda Olduğu İbadetlerle İlgili Emirler .....	172
5.10. Mabetle İlgili Emirler.....	173
5.11. Kurbanlarla İlgili Emir ve Yasaklar .....	176
5.12. Dinen Pis ve Temiz Olan Şeylerle İlgili Emir ve Yasaklar.....	179
5.13. Yahudi Gıda Kodeksini (Koşer-Kaşer) Belirleyen Emir ve Yasaklar .....	180
5.14. Cinsellikle İlgili Emir ve Yasaklar .....	182
6. Tora'daki Kıssaların İşlevleri .....	184
7. İlahi Kader Işığında Dindarın İbadetlerinin Değeri .....	185
SONUÇ .....	189
MUSA BİN MEYMON KRONOLOJİSİ .....	194
BİBLİYOGRAFYA.....	195

## TEŐEKKÜR

Çalışmanın baőlangıcından sonuna kadar değerli fikirleriyle desteğini esirgemeyen saygıdeğer hocam Doç. Dr. Mustafa Alıcı Bey'e minnet ve Őükranlarımı sunuyorum.

Tez jürisinde bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Mehmet Aydın, Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Prof. Dr. Baki Adam, Prof. Dr. Őerafeddin Gölcük ve Doç. Dr. Hidayet IŞık Beylere, eleŐtirileri ve katkıları ile tezin olgunlaŐmasındaki emeklerinden dolayı teŐekkür ediyorum.

Dr. Hatice Doğan

# ÖNSÖZ

Dinler Tarihinde herhangi bir dinî geleneğin kendi dogmatik teolojisi ve pratik hukuk sistemini geliştirmesi, bir ileri safha olarak değerlendirilmektedir. Adım adım ulaşılan bu safhalarda dindarlar, kendi dinlerindeki emir ve yasakları, tarihsel sürece bağlı olarak teorikleştirip doktrin ve dogmaya filiz verecek teoriler üretmeye girişirler. Dolayısıyla sistematik olsun olmasın dogma halindeki geleneğe ait tüm görüş ve öğretiler, toplanıp tasnif edilerek yaygınlaştırılmak ve “ortodoks görüş” olarak sunulmak istenir. Bütün bunları yapanlar, Dinler Tarihine göre dinin kurucusundan sonraki asırlarda ortaya çıkan karizmatik, etkin dinî şahsiyetlerdir.

Yahudi geleneğinin öncü şahsiyetlerinden olan Musa bin Meymun (Maymonides) da “İkinci Musa” unvanına sahip bir rabbi, bir filozof ve bir hekim olarak göze çarpar. Onun önemi en az Yahudilikte olduğu kadar İslam düşüncesi ve insanlığın dinî tarihi için de söz konusudur. “Musa’dan Musa’ya Musa gibisi gelmedi” cümlesi, atalar ve peygamberlerden sonra onun Yahudilik için tartışılmaz yeri ve önemine işaret etmektedir.

“İbn Meymun’un Hayatı, Eserleri, *Delâletü’l-Hairin* Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme” adını taşıyan bu çalışmamız, Musa bin Meymun’un hayatı, genel olarak eserleriyle özelde *Delâletü’l-Hairin*’i (*More Nevuhim* – Şaşırmuşların Kılavuzu) araştırma odağına yerleştirmektedir. Tezin bu görünen yönünden başka, İbn Meymun’un sırasıyla “felsefe”, “Yahudi hukuku/Alaha” ve “tıp” alanlarına ait eserlerinde meseleleri ele alırken onları nasıl “bir bütün” ve “birbirleriyle bağıntılı olarak” işlediğini ortaya koymaya gayret ettik. Bu amaçla çalışmamız aynı zamanda Musa bin Meymun’un çok boyutlu kimliğinin hem Yahudi geleneğine hem insanlığa olan yansımalarını sunmaktadır.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm Musa İbn Meymun’un hayatı ve eserlerine ayrılmıştır. Özellikle hayatı işlenirken, kronolojik sıraya önem verilmiş ve yer yer hayatındaki değişimlere değinilmiştir. Eserleri ise bu bölümde *Delâletü’l-Hairin* hariç tutularak tek tek incelenmiş ve haklarında yapılan çalışmalara değinilmiştir.

Tezimizin İkinci Bölümü, *Delâletü’l-Hairin*’e tahsis edilmiş olup, metnin teknik özellikleri, yazılış gayeleri, yazma ve edisyonları hakkında mümkün olduğunca ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Tüm metin üç bölüm halinde tamamen taranıp eserin çatısını oluşturan temel fikirler sistematik bir plan dâhilinde değerlendirilmiştir.

Çalışmamızda Musa bin Meymun’un hayatı ve *Delâletü’l-Hairin* başta olmak üzere eserlerinin ışığında onun rabbi, filozof ve hekim yönleri birbiri ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Böylelikle onun hem çok boyutlu kimliğine işaret etmek, hem de Yahudiliğe olan etki ve katkısının çok yönlülüğünü vurgulamak istedik. Kitabın sonunda verilen kaynakçanın bu konuda araştırmayı sürdürmek isteyenlere yardımcı olmasını ve bir bütün olarak çalışmanın Dinler Tarihi geleneğine bir katkı sağlamasını diliyoruz.

Dr. Hatice Doğan  
Ekim 2009



## KISALTMALAR

- a.g.e** : Adı geçen eser  
**a.g.m.**: Adı geçen makale  
**bkz.** : Bakınız  
**c.** : Cilt  
**ev.** : Çeviren  
**DİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi  
**ed.** : Editör  
**EJ** : Encyclopedia Judaica  
**EJR** : The Encyclopedia of the Jewish Religion  
**ERE** : Encyclopedia of Religion end Ethic  
**İA** : İslām Ansiklopedisi  
**JE** : The Jewish Encyclopedia  
**Krş.** : Karşılaştıır.  
**M.Ö.** : Milattan nce  
**M.S.** : Milattan sonra  
**.** : Ölüm Tarihi  
**sy.** : Sayı  
**s.** : Sayfa  
**T.B.** : Talmud Bavli (Babil Talmudu)  
**T.J.** : Talmud Jerusalmi (Kudüs Talmudu)  
**thk.** : Tahkik eden  
**trc.** : Tercüme, Tercüme eden  
**tsz.** : Tarihsiz  
**.** : lm  
**vb.** : Ve benzeri  
**vs.** : Vesaire  
**yay.** : Yayınları

# GİRİŞ

## KONUNUN ÖNEMİ, AMACI VE METODU

Dinler Tarihi, insanlığın inanç ve düşünsel tarihi seyrini tarihsel mukayeseyi esas alan kendine özgü metotlarla inceleyip araştırırken; bireysel olarak dindarların bilhassa dine hizmet eden etkili din âlimlerinin din kavramını algılayışları, onların dini fenomenlere yaklaşımları, dolayısıyla kutsalı tecrübeleri de bu bilim dalının konularını oluşturmuştur.

Farklı bir dini kültür karşımızda inceleme sahası olarak duruyorsa bu dinin kutsal kaynaklarına inmek kadar, din mensuplarının kutsallaştırarak dini bir fenomen haline getirdiği önemli şahısların, mensubu olduğu dine ve genel anlamda dine yaklaşımlarını, onların dine yüklediği anlamları ve kendilerine yüklenen dini anlamları araştırmak, iki taraflı fayda sağlayacaktır; genelde din olgusunu bir başka perspektiften görme imkânı elde edilirken özelde ise dini bir fenomen haline gelmiş etkili ve önemli bir şahsiyetin o kültüre yaptığı bireysel katkıları, yorum veya yapıcı eleştirel yaklaşımları dinin temel konularını anlamada yardımcı unsurlar haline getirecektir.

Musa bin Meymun (Maymonides veya Rambam) Yahudi geleneğinde örnek şahsiyetlerden biridir. O, Yahudi tarihinde ismi peygamberin ismiyle anılan, eserleri dini literatürde kutsal kitap külliyatının hemen ardında yer alan ve etkisi açısından dinin gerek teorik gerekse pratik alanlarında söz sahibi olmuş bir isimdir. RaMbaM, bu seviyeyi kazanırken Yahudi teolojisi, felsefesi, hukuku ve tıbbın sistematize edilmesinde etkin rolüyle bilinmektedir. Bir yandan metafizik konuların rasyonel temellerini araştırırken, aynı zamanda dindeki rasyonel konuların metafizik referanslarına yönelmeye çabalamıştır. Buna yönelik başarılı gayretleriyle ve çok sayıda eseriyle aslında pek çok tezin konusu olmayı da hak etmektedir.

İleride açıklayacağımız üzere ona verilen "RaMbaM" unvanının yanında "Büyük Kartal", "İsrailin Işığı" ve "Rabbilerin Rehberi" gibi sanlar onun çok boyutlu felsefi, alahaist ve kültürel yönlerini yansıtırken, "Yahudilerin Aristosu" unvanı

ise onun Aristo felsefesinin Ortaçağ Yahudi düşüncesindeki en etkin yorumcusu olduğunu ispat etmektedir<sup>1</sup>.

*Delâletü'l-Hairîn (More Nevuhim – Şaşırılmışların Kılavuzu)* adlı eserin, yazıldığı dönemden itibaren Yahudi ve Yahudi olmayan çevrelerde gelişerek gösterdiği etki, eserin Yahudi İlahiyatı açısından öneme haiz olduğunu göstermiştir. Yine yazarın ortaçağ ve İslam felsefesine hâkim olarak Yahudi Şeriatını felsefi açıdan rasyonel bir zemine oturtmaya çalışması, İslam filozoflarından ve kelimcilerinden sıkça örnekler vermesi, İslam Felsefesi ve İlahiyatı açısından da eseri incelenmeye değer kılmaktadır. Eserde Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd, İbn Bacce gibi İslam Filozoflarının isimleri ve Mu'tezile, Eş'ari gibi Kelam Ekolleri sık sık zikredilmektedir.

Musa bin Meymun, İslam-Yahudi polemik geleneği içinde etkili bir şahsiyettir. Kendi zamanındaki Yahudi olmayan bazı kimselerin, dindaşlarına zarar verebileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak gerekli tedbirleri almaları hususunda onları uyarmaktadır. Yine de o Müslümanların Yahudi kutsal kitaplarıyla ilgili itirazlarına verdiği yanıtlarda oldukça tavizsizdir.

Hekim yönüyle RaMbaM, tıp ilmini, her şeyden öte insana sınırsız gelen şehvete dayalı arzularını makul sınırlarına çekerek kendine çeki düzen vermeyi öğreten ve insanın kendi sağlığını önemsemesine, doğru ve dindar bir yaşam tarzı seçmesine yardımcı olan bir alan olarak önemsemektedir<sup>2</sup>.

O, felsefe, ilahiyat ve tıp bilimlerinde birçok tezin ve araştırmanın konusu olmuştur. *Delâletü'l-Hairîn (More Nevuhim)* adlı eserinde felsefi açıdan temellendirdiği teolojik meselelerin birçoğu hakkında sayısız çalışmalar yapılmış, ilmi toplantılar düzenlenmiştir. Örneğin 1985 yılında Musa bin Meymun'un doğumunun 850. yıldönümünde, Pakistan ve Küba (İsrail'i tanımayanlardı), Paris'te "Maimonides" konulu UNESCO konferansına sponsorluk yapan ülkeler arasındaydı. Bir Sovyet bilgin Vitali Naumkin, bu durumu şöyle yorumlamaktadır: "Maymonides belki de Ortaçağda ve hatta şu an dört kültürün kavşağını oluşturan tek filozoftur: Greko-Romen, Arap, Yahudi ve Batı". Kuveyt Üniversitesi'nden Prof. Abdurrahman Bedawi ise şu gözlemlerde bulunmuştur: "Ben onu ilk ve en önde gelen Arap düşünürü olarak görüyorum". Aynı duyguyu Prof. Hüseyin Atay şu sözlerle paylaşmaktadır: "Eğer onun Yahudi olduğunu bilmezseniz, eserin kolaylıkla bir Müslüman yazara ait olduğu yanlıgısına düşersiniz". Maymonides uzmanı Shlomo Pines, belki de konferansın en ince değerlendirmesini "*Maymonides, Ortaçağın ve neredeyse tüm zamanların en etkili düşünce adamıdır*" şeklinde yapmıştır<sup>3</sup>.

1 David F. Markus, *Moşe ben Maimon (Maimonides)*, çev. Renata Kaç, İstanbul 1935, 33-35

2 Suessmann Munther, *Medical Aphorisms of Moses and Others*, Jerusalem 1959, 36

3 Time magazine, December 23, 1985

Son olarak 2004 yılında İsrail Bar-İlan Üniversitesi'nde, Rabbi Moşe ben Maymon'un 800. ölüm yıldönümü anısına düzenlenen uluslararası "דעת הרמב"ם" (*Maimonides in Daat - RaMbaM bilinci*) sempozyumunda, Musa bin Meymun yeniden bütün yönleriyle tartışılmış ve sunulan bildiriler hacimli bir yayın olarak aynı adla Yahudi Felsefesi ve Kabala Araştırmaları Bölümü tarafından yayınlanarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur<sup>4</sup>.

İsrail'in gerek üniversitelerinin hukuk, felsefe, teoloji ve tıp bölümlerinde gerekse Yeşiva<sup>5</sup> adı verilen dini eğitim kurumlarında, saydığımız tüm bu alanlarda otorite kabul edilen Rabbi Moşe ben Meymun'un eserleri ve düşünce sistemi okutulmakta, öğretilmektedir. Çağdaş Yeşivalarda öğrenciler genellikle *Mişne Tora*, *Sefer ha-Mitzvot* (Tora'nın 613 emrinin derlemesi) kitapları üzerinde yoğunlaşmışlardır. Maymonides, Yahudiliğin inanç esaslarını "13 İman Prensibi"nde formüle etmiştir. Bu inanç esasları arasında Tanrı'nın varlığının zorunlu oluşu, birliği, Tora'nın İlahî kaynaklı oluşu ve ölümden sonrası gibi hususlar yer almıştır. On ikinci iman esası ise; "Mesih'in geleceğine tüm kalbimle inanırım, gecikmiş de olsa onu bekleyeceğim" şeklindedir. Nazi kampına giden Yahudilerin son sözü genellikle bu on ikinci iman esası olmuştur. Yahudiliğin hemen her alanında etki ve önem taşıyan bu ismin çalışma konusu yapılmasının, Yahudiliğin daha iyi anlaşılmasında büyük rolü olacağı düşünülmüş ve çalışmamızın konusu olarak seçilmiştir. Hayatını tam anlamıyla Yahudiliğin iyi anlaşılıp yaşanmasına adanmış olan RaMbaM hakkında, "Eğer bir kimse Maymonides'in, bir kişi adı olduğunu bilmese," diye yazıyor Abraham Joshua Heschel, "bunun bir üniversite adı olduğunu zannedebilir".

XII. yüzyılın bu Yahudi âliminin eserleri ve başarıları imkânsız denilebilecek ölçüde çok aktiviteye imza atmıştır. Maymonides, Alaha'yı sistematik bir tarzda yazan ilk kişidir. Yahudiliğin felsefi özetini *Delâletü'l-Hairîn* (*More Nevuhim*) adıyla o ortaya koymuştur. Mısır Sultanının hekimi olarak görev yapmıştır. Çok sayıda tıbbî eser kaleme almış ve Kahire Yahudi Cemaati'nin liderliğini yapmıştır. Bu nedenle kendisi "Reis el Ümme" veya "Reis el Mille" unvanlarıyla da anılmıştır. Samuel b. Tibbon<sup>6</sup> (1150?-1230), çevirideki bazı zorlu konuları tartışmak üzere

4 Maimonides in Daat, Collection of Maimonidean Studies; Ed. Moshe Hallamish, A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah, Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan 2004

5 Akademi. Yeşiva, cemaat yönetiminin karar meclisidir. İslami dönemde Babil ve Filistin Yeşivaları vardı. Bunlar, cemaatlerin problemlerine çözüm bulan, din adamları yetiştiren yüksek dinî eğitim kurumları idi. Günümüzde din eğitim-öğretimi yapan; Tanah, Talmud ve Midraş eserlerinin incelendiği Yahudi yüksek okullarına Yeşiva adı verilmektedir.

6 Güney Fransa'da yaşamıştır. *Delâletü'l-Hairîn*'i ilk tercüme eden kişidir. Mütercim, filozof ve hekimdir. 1213 yılında *More Nevuhim*'in felsefî terimlerini açıklamak üzere *Bi'ur meha-Millot ha-Zarot* adlı sözlüğü esere yaptığı İbranice tercüme ile birlikte 1551'de Venice'de yayınlanmıştır.

kendisini ziyarete gelmek istediğini yazdığı zaman, Maymonides'in cevaben, bir gününü nasıl geçirdiğini anlatan şu mektubunu almıştır:

“Ben Fustat'ta ikamet ediyorum, Sultan Kahire'de bulunuyor (yaklaşık bir buçuk mil uzaklıkta). Sultana karşı vazifem çok ağır. Her gün erken saatlerde onu ziyaret etmekle yükümlüyüm. Sultan veya çocuklarından biri ya da haremdekilerden birisi hastalandığı zaman Kahire'den ayrılamıyorum, günün büyük bölümünü sarayda geçirmem gerekiyor. Yine vezirlerden biri rahatsızlanırsa, onlar iyileşene kadar ilgilenmem gerekiyor. Bu nedenle genellikle olağanüstü bir durum olmadığı sürece her gün erken saatlerde Kahire'den ayrılıp öğleden sonraya kadar dönmüyorum. Döndüğümde neredeyse aklıktan ölmek üzere oluyorum ve insanlarla dolup taşan bir bekleme odası buluyorum; Yahudi-gentile, soylu-avam, yargıç-çiftçi, dost-düşman karışık, dönüşümü bekleyen insanlar...

Hayvanımdan inip ellerimi yıkayıp doğruca hastalarımın yanına giderek biraz yiyecek atıştırmak için müsaade etmelerini rica ediyorum ve bu yemek, yirmi dört saat içinde yediğim tek öğün oluyor...

Akşam karanlığı çökene kadar hastalar gelip gidiyor, seni temin ederim bu durum bazen gece ikiye-üçe kadar sürüyor. Aşırı yorgunluktan onlarla konuşup reçete yazarken uzanarak yapıyorum bunu ve gece çöktüğünde tükeniyorum neredeyse hiç konuşmıyorum. Bunun sonucu olarak Şabat dışında, hiçbir Yahudi benimle özel görüşme yapamıyor. Şabat'ta sabah ibadetinin ardından tüm cemaat ya da büyük bir bölümü bana geliyor ve ders veriyorum, öğleye kadar onlarla çalışıyoruz. Öğlen ibadetinin ardından bir kısmı yine geliyor ve akşam ibadet zamanına kadar okuyoruz. Şabat'ı bu şekilde geçiriyorum”.

Musa bin Meymun, Yahudi dışı dünyayı da öğretileriyle etkileyen Yahudi âlimlerinden biri olmuştur. *Delâletü'l-Hairin*'deki felsefi yazılarının çoğu, Tanrı ve genel olarak diğer teolojik konularla ilgili bölümler, sadece Yahudilerin ilgi alanıyla sınırlı kalmamıştır. Bugüne kadar Musa bin Meymun ve eserleri hakkında, özellikle *Delâletü'l-Hairin* adlı eserde yer alan belirli konular üzerine, çoğunluğu batıda olmak üzere sayısız eser kaleme alınmıştır. Biz çalışmamızın ilk bölümünde İbn Meymun'un hayatı, eserleri ve Yahudiliğe yaptığı katkılara yer verdik. İkinci Bölümde *Delâletü'l-Hairin*'in yazılma sebeplerinden başlayarak tarihi serüvenini, eser hakkında yapılan çalışmaları, eserin metodunu ve içeriğindeki Tanrı'nın Varlığı, Peygamberlik, İlahi Kader, Tanrı ve İnsan Fiilleri, Tora Emirleri gibi, Dinler Tarihi açısından önem arzeden konuları ele aldık.

İbn Meymun bu eserini Yahudi Arapçası (Juedo Arabic) ile -İbrani alfabesiyle Arap dilinde- yazmıştır. Türkiye'de eseri Arapça harflerle Arapça olarak tahkik edip bilgilendirici bir önsöz ve şerhlerle istifademize sunan Prof. Dr. Hüseyin

Atay'ın *Delâletü'l-Hairin* neşrini, İngilizce olarak eserin en sağlıklı ve yaygın kabul gören Shlomo Pines'in *The Guide of The Perplexed* adıyla yayınladığı tercümesini ve İbranice "şaşırmışların kılavuzu" anlamına gelen, Michael Schwartz tarafından Arapça aslından מורה נבוכים (*More Nevuhim*) adıyla İbranice iki cilt halinde yayınlanmış olan modern tercümesini esas alarak tezimizde karşılaştırmalı olarak kullandık.

Batılı kaynaklarda Moses Maymonides adıyla anılan ve şöhret bulan İbn Meymun'dan, konunun İslam İlahiyatı açısından ele alınması nedeniyle Arapça literatürde yer aldığı şekliyle ve eserini Arapça yazdığı, yine eserde kendisini Musa bin Meymun el-Kurtubi el-Endelusi nisbesiyle tanıttığı gerekçesiyle "İbn Meymun" veya "Musa bin Meymun" şeklinde zikrettik.



# I. BÖLÜM

## MUSA BİN MEYMUN'UN HAYATI VE ESERLERİ

Musa bin Meymun (1135-1204), Rönesans'tan beri Batılılarca bilinen ismiyle Maymonides, İbranice'de Rabbi Moşe ben Maymon isim takımının baş harflerinden oluşan *RaMbaM* adıyla meşhur olup ortaçağ Yahudi şahsiyetleri içinde hayati hakkında en fazla bilgi toplanan kişi olma özelliğini taşımaktadır. Ancak eldeki verilerin, günümüzde bir bibliyografya yazarından beklenen ölçüde düşünülmesini ve kaleme alınmasını sağlayacak kadar kullanışlı olduğunu söylemek zordur. Bütün taşlar yerine konulsa da ve çağdaş biyografi yazarları ne kadar gayret göstereseler de Musa bin Meymun'un yaşadığı mahaller, eğitim aldığı hocalar, okuduğu kitaplar, edindiği makamlar gibi hususlarda varsayımların daima olacağı bir gerçektir.

Musa bin Meymun zamanındaki Yahudilerin, birlikte yaşadıkları bir kişi hakkında biyografi kaleme alırken akademik ve özel bir dikkat göstermelerini beklememiz de hatalı olacaktır. Söz gelişi Müslüman âlim ve İbn Meymun'un bir öğrencisinin yakın arkadaşı olan İbnü'l-Kıftî (Ö.1248), biyografi sözlüğü hükmündeki eseri *Tarihu'l Hukema*'da en az Yahudiler kadar biyografik bilgi sağlayabilmektedir.<sup>7</sup> Bunun yanında bir asır önce bir Fustat sinagogunda keşfedilen Kahire Geniza'sında bulunan ve ona ait olduğu düşünülen bazı yazılar bize ışık tutabilecektir.<sup>8</sup>

## A. YAŞADIĞI SOSYAL VE KÜLTÜREL ÇEVRE

XII. asırda Yahudilik genel bir çözüme ve duraksama sürecine girmiş bulunuyordu. Doğuda Geonik<sup>9</sup> düşünce gerilemeye başlarken, batıda Alman Yahu-

7 *İbn al-Qiftî's Tarih al-Hukama*; ed.Prof. Julius Lippert, Leipzig 1903, 317-320

8 Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford 2005, 3-4

9 Geon: VI-XI. yüzyıllar arasında Babil'deki iki büyük Rabenik Yeşiva / Akademi olan Sura ve Pumbedita Yeşivalarının başkanlarına verilen isimdir. Tora ve Yahudi hukukunun öğretilmesi ve naklinde önemli rol üstlenmişlerdir.



dileri Roma-Cermen İmparatorluğu'nun köleleri durumunda idi. Batı'da, Güney İspanya'da Müslümanlarla birlikte yaşayan Yahudiler diğerlerine nazaran daha rahat bir hayat sürüyorlardı.

İspanya'da Fetih öncesi katı bir Katolik anlayışın ve fanatik tavırların kurbanı olarak özgürlüklerini kaybeden Yahudiler –hatta Hıristiyanlar- 711 yılında bölgenin Müslüman idaresine geçmesiyle birlikte dinî bir hoşgörü ortamına kavuşmuşlardır. Müslümanların gelişiyle her iki toplum, daha karma ve yüksek bir kültürel ortam içinde yaşamaya başlamıştır.<sup>10</sup> Halife III. Abdurrahman'ın 929'daki müdahalesine kadar Endülüs Emevileri, hem siyasî hem de kültürel açıdan Bağdat'a bağımlı olarak yaşamışlardır. Bu tarihten sonra ise İspanya Müslümanları tam bağımsız olarak hareket etmişlerdir. O döneme kadar bu ülkedeki Yahudiler de sosyal, siyasal ve ekonomik açıdan Yahudi hukukunun gereklerini yerine getirmek üzere var olan kendi akademileri (*Yeşiva*) ve *Geonim* denilen Talmud Akademisi liderlerinin yetişmesi açısından Babil'deki dinî merkezlere bağılıydı. Babil dışındaki Yahudi cemaatler ve din adamları, Alaha<sup>11</sup> ile ilgili taleplerinin karşılanması veya kitap nüshaları gönderilmesi için sıkça bu bölgedeki âlimlere başvuruyordu.<sup>12</sup>

X. ve XI. asırlardan itibaren İspanya Yahudileri, Ortadoğu çalışmalarına bağlı kalmamak gibi bir eğilime girdiler. Bu eğilimin, Müslümanların Bağdat'tan bağımsızlaşması ile aynı zamanda meydana gelmesi sadece rastlantı değildir çünkü böyle bir şey, siyasî açıdan da Yahudilerin işini kolaylaştıracaktır. Bir diğer önemli faktör de İspanya Yahudileri arasında gittikçe artan, bilimsel çevrenin kendi özerkliğine kavuşma arzusu sonucu eğitim seviyesinin ve kalitesinin artışı, bilim adamı ve akademilerin gelişmesi olabilir.<sup>13</sup> Sonuçta Yahudilerin bu ülkedeki sayılarından ziyade, etkileri ve sosyo-kültürel katkıları önemlidir. İspanya Yahudilerinin yaşadığı başlıca şehirlerarasında Lucena, Seville (İşbiliyye), Granada (Gırnata), Tarragona ve Barcelona gelir.<sup>14</sup>

İspanyol Yahudileri de, diğer yerlerdeki Yahudi düşüncesinde olduğu gibi vahiy ile aklı, mistisizm ile ampirizmi, inanç ile bilgiyi uyumlu kılmayı zorunlu

---

10 Endülüs'te fetih öncesi ve sonrasındaki durum ile siyasî ve medenî ortam hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994, I-II*

11 Alaha: Kelime anlamı "Yürürlülük, yürürlük" olan İbranice terim, Talmud'un hukuki metinlerini belirtmek üzere kullanılmaktadır. Tanrı'ya nasıl gidileceğini Yahudi'ye bu hukuk kuralları öğretmektedir.

12 Fred Gladstone Bratton, *Maimonides Mediaeval Modernist*, Boston 1967, 2-5

13 Norman Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989, 5-6

14 Bu konudaki tartışmalar için bkz. Eliyahu Ashtor, "The Number of Jews in Muslim Spain", *Zion*, 28 (1963), 34-52

gören bir düşüncede idi. Ortodoks Yahudi anlayışında Tora ve Talmud, eşit derecede yanılmaz otoriter kaynaklar iken; Endülüslü rasyonalist bir düşünür için ahlak, teleoloji, Tanrı'nın mahiyeti ve insanla ilişkisi bağlamındaki Kutsal Metinler tutarsız görünebilmekte idi. Bu yüzden kendini geliştiren Yahudi düşünürler arasında felsefe ile bilimden yola çıkarak daha akla uygun yorumların yapılabilmesine imkân tanımak önemli bir görev olarak algılanmakta idi.<sup>15</sup> Yahudilikteki bu yaklaşımın temelinde, İskender'in fetihlerini takip eden yıllarda ortaya çıkan Helenistik Kültür ile Yunan Düşüncesinin etkisi vardır. Bu nedenle XI ve XII. asır Yahudi düşüncesi de, Yunan Kültürü ve onun Arap yorumcularının mirasçısıdır denilebilir.<sup>16</sup>

İbn Meymun'un yaşadığı döneme kadar İslam dünyasında Yunan düşünce sisteminin pek çok yorumcusu ortaya çıkmıştı. Doğuda Farabi (870-950), İbn Sina (980-1037) ve Gazali (1058-1111); Batıda İbn Tüfeyl (1106-1186), İbn Bacce (1095-1138) ve İbn Rüşd (1126- 1198) göze çarpan filozoflardandı. Bunlar içinde XII. asrın en önemli Endülüs düşünürü tartışmasız Kurtuba'lı İbn Rüşd idi. İbn Rüşd öncelikle tıp öğrendi ve felsefeye başladı. Batı dünyasını etkileyen en önemli Müslüman figür olarak İbn Rüşd, bağımsız fikirleri yüzünden kendi zamanında Yahudi olmakla bile suçlandı. Hatta biyografisini yazanlara göre onun yazıları, diğer İslam filozoflarından ziyade, Yahudi düşüncesi ile uyumluydu. Bu yüzden İbn Rüşd sürgün edildi ve kitapları yakıldı. Kelamcılar da onu sapıklığa düşmek ve Yahudiliğe irtidat etmekle suçlamışlardı.<sup>17</sup>

İbn Meymun, Müslüman İspanya'da yetişmiş tek Yahudi düşünür değildir. Solomon b. Gabirol (1021-1058), Moşe b. Ezra, Yahuda ha-Levi (1085- 1140), Abraham b. Davud (1090-1165) diğer kayda değer düşünürler arasında bulunmaktadır.

XI. asırda Samuel b. Naghrillah adında bir Yahudi, Müslüman idarenin baş vezirliği ve ordu başkomutanlığına kadar yükselmiştir. Bu şahıs Yahudi şeriatı ve kutsal metin yorumu konusunda otorite olmuş, aynı zamanda şiir yazıp atasözleri derlemiştir. Bu dönemde Endülüs Yahudileri de edebiyat ve felsefede Arapça literatürle yarışacak kadar çok İbrânice eser üretmişlerdir. Bunu tesadüfi olarak değerlendirmek mümkün değildir çünkü o dönemde diğer kültürlerle baskın ve hâkim olan Arapça literatüre karşı ayakta kalmak isteyen İbrânice yazar Yahudi elit kesim, Yahudi tarihinde görülmemiş yoğunlukta bir çaba içine girmişlerdir. Ortaya çıkan etkileyici kültürel literatür sebebiyle bazı çağdaş Yahudi tarihçiler için Endülüs dönemi, bir "İbrânî Rönesansı" kimliğindedir. O döneme kadar Müslümanların idaresindeki Yahudiler, eserlerini Arapça yazıyorlardı. Bu dönemde

15 Bratton, Maimonides, 9

16 Bratton, a.g.e., 10

17 Bratton, a.g.e., 7

Arapça, Yahudi toplumunda konuşma dili olmayı XIV. asra kadar korusa da, İbrânice kültür dili olmayı sürdürmüştür.<sup>18</sup>

Musa bin Meymun'un yaşadığı dönemde, Kurtuba (Cordova), İspanya veya bilinen adıyla Endülüs'ün (el-Endülüs)<sup>19</sup>, önemli politik şehirlerinden biri idi. Bu şehir, Kuzey Afrika merkezli Murabıtlara ait Müslüman Arap imparatorluğunun önemli bir parçasıydı. Toledo (Tuleytula) hariç bütün Güney İspanya, bu devletin hâkimiyeti altındaydı. Murabıt hanedanının ikinci halifesi olan Ali'nin, kendinden önceki idarecilerin aksine bilim ve kültüre ilgi duymayan ve halkı gibi Selefi görüşlere sahip olmakla birlikte amel boyutunda eksiklikleri olan bir kişi olduğu rivayet edilmektedir.<sup>20</sup>

XII. asır İslam dünyasına baktığımızda Bağdat, Abbasi döneminin şatafatlı çağlarındaki (VIII-X. asırlar) merkezî rolünü yavaş yavaş yitirmeye başlamıştı. Filistin ve Suriye'nin bir kısmı, dolayısıyla kutsal topraklar, 1100'lerde Haçlıların eline geçmişti. Kuzey Afrika'da Kayrevan, XI. asırda büyük bir duraksama içine girmişti.<sup>21</sup>

XII. asır Avrupa'sı ise politik açıdan karmaşık oyunların ve çalkantıların yaşandığı, düşünce açısından çelişki ve aşırılıkların çokça yaşandığı bir dönemi yansıtmaktadır. Toplumsal hayatta zalimliklerin ve duygusallıkların yan yana var olduğu, zalim ve mazlum insanların aynı anda Engizisyon işkencelerine maruz kaldığı bir ortam vardı.<sup>22</sup>

Endülüslü Müslümanlar, Yahudi kültüründen ve bu kültürün dili olan İbrâniceden uzak değillerdi. Burada *İşhamu'l-Yahûd*<sup>23</sup> adlı polemik eser sahibi Samuel el-Magribi gibi Yahudilik'ten İslam'a geçen mühtedilerin katkılarını da unutmamak gerekir.<sup>24</sup>

İspanya'da Hıristiyan kültürü, bilhassa Batı'nın "İhtişamlı Bağdat"ı haline dönüşen Kurtuba merkez olmak üzere Müslüman idaresinde gelişmişti. Kaynak-

18 Roth, "The Jews in Spain, 2-7; amlf, "Jewish Reaction to the Arabiyya and Renaissance of Hebrew in Spain", *Journal of Semitic Studies*, 28 (1983), 63-84; Bratton, 11-25

19 Bu kelimenin Arapça kökenli olduğunu söyleyenler çoğunluktadır. Müslüman kaynaklarda kullanılan bu kelimenin İber yarımadasında yaşayan Vandal'lara nispeten Al -Andalûş dendiğini, hatta bu kelimenin İbrânic kökenli olduğunu iddia edenler bile bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", 3

20 Israil W. Slotki, *Moses Maimonides His Life and Times*, Woburn House 1952, 7- 8

21 Mark R. Cohen, "Maimonides' Egypt", *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989, 21-22

22 Bratton, Maimonides, 3

23 Samuel b. Yahya el-Magribi'nin (H.VI. yüzyıl), Yahudiliğin ince noktalarını ilmi açıdan tartıştığı, Yahudiliğe karşı yazılmış eseri. 1995'te İnsan Yayınları tarafından Türkçe çevirisi yayınlanmıştır.

24 Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", 7-10

lara göre X. asırda Kurtuba’da Müslüman okullarının yanında önemli bir Hıristiyan üniversitesi de vardı. St. Amador de Tucci, St. Fandila de Acci ve St. Sisenado Pacense gibi ilahiyatçılar buradan mezun olmuştur. St. Eulogio, bu üniversitede Latince öğrenimini ilk başlatan kişi olarak bilinir.<sup>25</sup> Ancak altın çağını yaşayan Kurtuba merkezli Arap fizyolojisi, hijyen ve tıbbı oldukça yüksek bir seviyedeydi. Hıristiyanlar bir hastalıktan kurtulmak için gökten mucizevî bir tedavi beklerlerken, Müslüman cerrahlar dikkat isteyen operasyonları başarıyla gerçekleştirebiliyorlardı. Cebir ve ondalık sayı sistemini icat eden Arap matematikçiler ve çeşitli gözlemlerini inşa edip ince astronomik hesaplamalar yapabilen astronomlar, kâğıdı ekonomik ve elverişli bir şekilde kullanabilen ve çeşitli dillere çeviriler yapabilen âlimlere ilham kaynağı oluyordu.<sup>26</sup> Bu haliyle Müslüman Endülüs, bu çağda en az 40 bin ciltlik gelişmiş kütüphaneleri ve ilim halkalarıyla imparatorluğun Doğusuna rakip olabiliyor ve bilhassa özgün iklim şartları ile entelektüel ve siyasî faziletleriyle bazen doğudan üstün (*Fadailü'l-Endülüs*) görülebiliyordu.<sup>27</sup>

Araplar portakal, kayısı gibi meyveleri, yasemin ve kamelya bitkilerinin yanı sıra demir ve deri işini, ipek ve güzel kokuyu Güney İspanya’ya tanıtmışlardı. Şairler ve edebiyatçılar sarayları doldurmuştu. Bu haliyle Kurtuba, “Batının Atinası” unvanını almıştı. Kurtuba bu ihtişamını, 1236’da Hıristiyanlarca yeniden ele geçirilinceye kadar sürdürmüştür. Bu dönemde sanat, mimarî, felsefe ve tıp alanlarındaki Arap ruhu, kendi tarzında gelişmiş ve Katolik Skolastisizminin gelişmesine, İtalyan şiir ve edebiyatına, Yahudi felsefesine derinden etki etmiştir.<sup>28</sup>

Müslüman çocuklar gibi Yahudi çocuklar da o dönemde beş-yedi yaşları arasında dinî okula başladılar. Bazen Yahudi çocuklar, ders almak için Müslüman öğretmene gönderilirdi. Bunun tersi, yani Müslüman çocukların aritmetik tahsili için bir Hıristiyan veya Yahudi öğretmenlerden ders almaya yollanması ise pek rastlanan bir durum değildi. Müslüman çocukların eğitimi Arap dili ve şiiriyle başlar, aritmetik, Kur’ân-ı Kerim, İslâm esasları, Fıkıh, Mantık, Hadis alanlarıyla devam ederdi. İspanya’da üniversite düzeyinde bir medresenin kurulması için el-Hamra sarayıyla ünlü XIV. asrın Granada’sını beklemek gerekecekti. Bu nedenle bilim adamı olmak isteyen öğrenciler, diğer Müslüman ülkelere gitmek zorundaydılar.<sup>29</sup> Müslüman Ortaçağında Yahudi bir genç için ileri düzeyde bir eğitim almak, öncelikle Arapça ve İbranice öğrenmeyi gerektiriyordu. Daha sonraki safhada Yahudi kutsal kitaplarıyla birlikte genel bir Kur’ân eğitimi, aritmetik, cebir, trigonometri,

25 Roth, “The Jews in Spain at the Time of Maimonides”, 12

26 Bratton, Maimonides, 3

27 Oliver Leaman, Moses Maimonides Arabic Thought and Culture, London 1990, 5

28 Bratton, Maimonides, 5- 6

29 Geniş bilgi için bkz Arthur S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London 1957, 100-107

astronomi, fizik, optik, mantık, Yunan ve İslam felsefesi öğrenilirdi. Böylece ortalamada bir öğrenci, Aristoteles'in eserlerinin yanında Plato, Afrodisias'lı Alexander, Temistius, İbn Sina, el-Farabi, el-Gazali'nin eserlerini ve İbn Bacce ile İbn Tüfeyl gibi Endülüs'lü filozofların çalışmalarını okurdu. Bu ilimlerde yeterli seviyeye gelen bir öğrenci, isterse hemen tıp öğrenimine başlayabilirdi.<sup>30</sup>

İspanyol Yahudilerinin bu çağdaki önemleri, evrensel Tanrı fikrine sahip olmalarında yatmaktadır. Onlar, Helenizm'in Batı'ya taşınmasına katkı sağlamışlar, Doğu ile Batı düşünceleri arasında aracılık yapımlarıyla tanınmışlardır.<sup>31</sup> Yahudi entelektüeller arasında Arapça'nın İbranice karşısındaki güçlü etkisine de vurgu yapmak gerekir. Bazı araştırmacılar o dönemde İbranice'nin yalnızca günlük basit yazıların dili olarak kaldığını nakletmiştir.<sup>32</sup>

İbn Meymun henüz 10 yaşındayken Abdullah b. Tumart (1145-1148), Murabıtlardan daha fanatik ve savaşçı ruhlu olan Muvahhid (Almohad) hanedanını kurmuştu. Aslında Muvahhidler, Endülüs'e 1145'te ulaşmalarına rağmen 1163 yılına kadar kontrolü tam olarak ele geçirememişlerdir. Muvahhid Devleti, tevhit ilkesini öne çıkaran bir yaklaşımla saf dine dönüşü esas alıyordu. Muvahhid hanedanı, Murabıtlarla yaptığı pek çok savaşta galip gelerek Kuzey-Batı Afrika'nın geniş bölümünde hâkimiyet kurmuştur.<sup>33</sup>

Yahudi yazarlara göre bu dönemde Muvahhid hanedanı, dinî zahitliklerini zulme dönüştürerek, topraklarında bulunan Yahudilere, Hıristiyanlara ve diğer Müslüman fırkalara karşı terör estirmiştir. Bu iddiaya göre bu siyasi ortamda gayr-ı müslim unsurlara, ölmek veya Müslüman olmak alternatifleri sunulmuştur. Halife Abdülmü'min, tüm diğer din ve mezhep üyelerinin kendi istekleriyle ülkeyi terk etmelerine izin verdiğinde, Hıristiyanlar Kuzey İspanya'da kendilerine barınma imkânı bulurken; Yahudiler için güvenli bir mekân bulmak zorlaşmıştı. Birçoğu görünüşte İslam'ı seçerken gizliden gizliye Yahudi inanç ve uygulamalarını icra etmiştir.<sup>34</sup> Çağdaş Yahudi tarihçi Norman Roth, Kuzey Afrika ve Endülüs ile ilgilenen ciddi bir araştırmacının bilhassa Fez'deki Yahudilerin, sanıldığının aksine hiçbir şekilde zorla din değiştirmeye veya aşırı şiddet içeren bir zulümle karşılaşmadığını açıklarken, bazı çağdaş Yahudi tarihçiler, bu tür zorla din değiştirme ve yok etme müdahalelerinden yola çıkarak, Muvahhid hanedanının İspanya Yahudileri için bir felaket ve trajedi olduğunu hatalı bir şekilde aktarmıştır.

30 Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", 13-14

31 Bratton, a.g.e., 12

32 Bratton, Maimonides, 6

33 Jacob Zallel Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMbaM)" *JE*, IX, 73; Slotki, *Moses Maimonides His Life and Times*, 8-9; Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", 19

34 Isadore Twersky, "Maimonides Moses" *ER*, 5613; Slotki, *Moses Maimonides His Life and Times*, 9

Bazı araştırmacılar İbn Meymun'un İspanya'da iken baskılardan kurtulmak üzere İslam'a geçtiğini bile ileri sürmüşlerdir.<sup>35</sup>

## B. HAYATI

### a. Doğumu ve Gençlik Yılları

İbn Meymun, 30 Mart 1135 tarihinde, Hz. Musa'nın İsrailoğullarını Mısır'dan çıkarması anısına kutlanan bir Pesah Bayramı arifesinde (Yahudi takvimine göre 14 Nisan 4895), Endülüs-Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Onun bayram arifesinde doğması, "Musa" adının verilmesine vesile sayılmaktadır.<sup>36</sup> Annesiyle ilgili bir bilgi bulunmamakla birlikte bazı efsaneler de yok değildir.<sup>37</sup> David adında bir erkek kardeşinin olduğu ve onu çok sevdiği bilinmektedir. Kız kardeşlerinin olduğu da kesindir. Ona yollanan mektupların birinde "David'in kız kardeşleri" ibaresi geçmektedir. Davidson onun birden fazla kızkardeşi olduğunu düşünmektedir. Kahire Geniza'sında keşfedilen mektuplarından birinde Miriam adlı bir kız kardeşinden ismen bahsedilmektedir.<sup>38</sup>

Daha önce bir kez evlenen ancak çocukları olmayınca yeniden evlenen babası Meymun, Arap hocalardan dersler almış biri olarak aynı zamanda ilim adamlarını ve dinî liderlerle dolu bir soydan gelen büyük bir Rabbi idi. İlk doğan çocuk olan Musa'nın soy kütüğü, Mişna'nın derleyicisi Rabbi Yehuda ha Levi yoluyla Davud'un krallık ailesine kadar dayandırılmaktadır.<sup>39</sup> Babası, Kurtuba'daki Yahudi Şer'i mahkemesinde hâkim (Dayyan) olan İbn Meymun, ailedeki ilim silsilesini Mişna tefsirinde bizzat şu şekilde vermiştir: Moşe, *Dayyan* Meymun oğlu, Rabbi Yosef oğlu, *Dayyan* Isaac oğlu, *Dayyan* Yosef oğlu, *Dayyan* Obadiah oğlu, Şlomo oğlu, *Dayyan* Obadiah oğlu.<sup>40</sup> Böylelikle İbn Meymun'un, Rabenik âlimler silsile-

35 Onun İslâm'a dönmesi hikayesinin yanlış olduğu konusunda daha geniş tartışmalar için bkz. D. S. Margoliouth, "The Legend of the Apostasy of Maimonides", *Jewish Quarterly Review*, 13 (1901), 539- 541; Salo W. Baron, *Essays on Maimonides*, New York 1941, 10-13; bununla birlikte bu hikayenin doğru olduğunu savunanlar da vardır. Mesela Bernard Lewis, *Jews of Islam*, Princeton 1984, 100

36 *Delâlet'ül-Hairîn Filozof Musa bin Meymun el-Kurtubi 1135-1205*, ed. Hüseyin Atay, Ankara 1974; M. Friedlander, "The Life of Moses Maimonides", *The Guide of Perplexed*, trc.M. Friedlander, New York 1956, XVI

37 Bu efsanelerin birine göre Maymonides'in babası, gördüğü bir rüya üzerine bir kasabın kızı olan annesiyle evlenmiştir.

38 S. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton 1973, 211

39 Slotki, 7; Twersky, "Maimonides Moses", 5614; Yaacov David Shulman, *The Rambam-The Story of Rabbi Mose ben Maimon*, NewYork-London-Jerusalem 1994, 119-121, 25-28; A. Cohen, *The Teaching of Maimonides*, 7; Atay, v

40 *Mishne im Perush R. Moshe ben Maimon, With Arabic Original and Hebrew Translation*, ed. J. Kapah, Jerusalem 1963- 1968, 6. 738

sindeki bir halka olduğu görülmektedir.

İbn Meymun'un erken dönem çocukluğuyla ilgili fazla bilgi yoktur. Ancak umut vaat etmeyen bir çocuk olmadığı açıktır. Babasının dinî entelektüel bilgisi eşliğinde, zengin bir dinî ve kültürel atmosfer içerisinde bulunmuştur. İlk dönemleri fazla bilinmese de sonraki dönemleri, onun çocukluğunun boş geçmediğini kanıtlamaktadır.<sup>41</sup>

Bir Geniza fragmanında yazdığına göre İbn Meymun, etrafındakilere şöyle söylemiştir: "İnsanı etkileyen unutkanlık, gençlik çağında beni hiç etkilememiştir. Bu çağda bir kez okuduğum bir kitap adeta zihnime kazınmıştır".<sup>42</sup>

İbn Meymun zaman zaman kimlerle birlikte öğrenim gördüğüne dair referanslar vermektedir. Mesela, Batlamyus'un eserine haşiye yazan ve onu İbrânîce'ye çeviren Sevilyalı (İşbiliyeli) Cabir b. Eflah<sup>43</sup> (XII. yüzyıl)'ın oğlunu tanıdığını belirtmektedir.<sup>44</sup>

İbn Meymun'un bilfiil Müslüman filozoflardan ders almış olması dikkat çekicidir. Bunlar içinde onun hemşehrisi İbn Rüşd'ten ders aldığı Yahudi olan ve olmayan birçok kimse tarafından kabul edilmesine rağmen,<sup>45</sup> eserlerinde buna değinmediği için, İbn Rüşd'ün İbn Meymun'a hocalık yapmadığını ileri sürenler de olmuştur.<sup>46</sup> Ancak Hüseyin Atay, İbn Rüşd'ün İbn Meymun'dan dokuz yaş büyük olmasını ve ikisinin de aynı şehirde bulunmasını delil göstererek, onun İbn Rüşd'den ders aldığı savının güçlü olduğunu iddia etmektedir. Atay, İbn Meymun'un 1190-1191 yıllarına ait, öğrencisi Yusuf'a yolladığı bir mektupta "İbn Rüşd'ün hemen hemen bütün eserlerini elde ettiğini, onun gerçeğe ulaştığını bizzat gördüğünü, ama henüz eserlerini incelemek için gereken vakti bulamadığını" yazdığını, yine İbn Meymun'un İbn Tibbon'a yazdığı mektuplarda da, onun eserlerini okuduğunu ve onları tavsiye ettiğini ifade etmektedir. Atay, İbn Meymun'un, talebelerine, İbn Rüşd'ün şerh ve eserlerini okumalarını tavsiye ettiğini aktarmakta ve aralarında yakın ilişkinin olmadığını iddia edenlerin bile, onun İbn Rüşd'ün eserlerinden istifade etmiş olabileceğini veya en azından onun tesirinde kaldığını kabul ettiklerini belirtmektedir.<sup>47</sup>

41 Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMbaM)", 74-75; Slotki, 7-87

42 Davidson, 75

43 Ebu Muhammed Cabir bin Eflah el-İşbili. Batı dünyasında Geber adıyla bilinen ünlü astronomdur. 1200 lü yıllarda doğduğu tahmin edilmektedir. Hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Cabir bin Eflah'ı üne kavuşturan eseri, Batlamyus'un eseri olan El-Mescit'teki yanlışları düzeltmek üzere yazdığı Kitabül-Hey'e fi Islahi'l Mecisti eseridir.

44 Maimonides, *Guide*, II, 9

45 Friedlander, "The Life of Moses Maimonides", XVI

46 · Israil Wilfinson, *Musa bin Meymun Hayatuhu ve Musannafatuhu*, 1936, 6

47 Atay, VIII

İbn Bacce'nin siyasal felsefe ve mükemmellik kavramı gibi konulardaki etkisi İbn Meymun'da oldukça yoğun görülür.<sup>48</sup> Onun Farabi, İbn Sina, Gazali gibi Müslüman düşünür ve tabiplerin eserlerini okuyarak İslamî ilimler formasyonu kazandığı aşikârdır.<sup>49</sup> Eserlerinde "öğretmenlerim (rabotay)" dediği, Rabbi Yosef Ha Levi (1077-1141)<sup>50</sup> gibi dönemin önde gelen rabbilerinden genel Yahudilik eğitimi almış; matematikçi, astronom ve Talmud bilgini olan babasından da bilimsel ve dinî birikim edinmiş olan İbn Meymun, Talmud ve diğer Rabenik literatürü araştırmaları için temel alanlar olarak kabul etmiş, aynı zamanda kadim Yunan düşüncesi ve Ortaçağın etkili Arap düşünce sistemine de uzak kalmamıştır. Uzun süre Yahudi ve Müslüman düşünürlerden öğrenim görmüş, matematik, tıp, metafizik, felsefe ve mantık gibi alanlarda da kendini yetiştirmiştir.<sup>51</sup>

İbn Meymun'un gençlik çağına dair kaynaklarda daha fazla bilgi bulunmamaktadır. Bütün bildiğimiz onun Yunan felsefesi konusunda özgür bir eğitim aldığı, bilhassa Endülüs Arap Astronomisini ve Yahudi dînî literatürünü taradığıdır. Genç yaşta, eşyayı muhakeme edebilme yetisine ve onların bağımsız varlıklar olmayacağı düşüncesine sahip olmuş ve hayatı gözlemleyerek her şeyde var olan sebep-sonuç ilişkisini ayrımsamıştır. Bu birikimi, daha sonraki dönemlerde onun kader planında iman, akıl, mistisizm ve ahlak konularında dengeli bakış açıları kazanmasını sağlamıştır.<sup>52</sup>

İbn Meymun, 1148 yılında Bar-Mitzva<sup>53</sup> yaşına ulaştığında, Muvahhid hanedanı Cebelitarık boğazını geçerek Güney İspanya'ya yerleşmiş ve aynı yılın Mayıs veya Haziran'ında İbn Meymun'un doğum yeri de olan Kurtuba'ya girerek Endülüs'ü ele geçirmiştir. Böylece nispeten sakin olan ortamın değişmesi ile Endülüs'teki Yahudilerin, Kuzey Afrika'daki dindaşlarının aksine, daha zor durumda kaldıkları söylenmektedir. Küçük bir grup Yahudi dışında, kimse görünürde Müslüman olmayı kabul etmemiş ve Meymun ailesi gibi birçoğu diyar

48 Lawrence Berman, İbn Bajjah and Maimonides: *A Chapter in the History of Political Philosophy*, Jerusalem 1959, 47-89

49 Mustafa Çağrırcı, "İbn Meymûn", *DIA*, XX, 194

50 Sevilya'da doğduğu ihtimali kuvvetli olan Rabbi Yosef ha-Levi, İbn Migaş olarak tanınmıştır. Responsa'sı ve Talmud'un bazı bölümlerine yaptığı yorumlarla meşhur olmuştur. On dört sene İsaac Alfasi (ö.1103) (Alaha literatüründe temel eserlerden kabul edilen *Sefer ha-Alahot*'un yazarı ve Lucena Talmud Akademisi başkanı)'nin tedrisinde bulunmuş ve yirmi altı yaşında iken Alfasi tarafından Rabbi tayin edilmiş ve Lucena Akademisi'nin başkanlığına getirilmiştir. İbn Meymun Mişna Tefsiri'nin girişinde onun Talmud öğretimi ve derin anlayışını övgüyle zikretmiştir.

51 Slotki, 8- 9; Shulman, 28- 30; M. Friedlander, "The Life of Moses Maimonides", xvi

52 Bratton, 30-31

53 Yahudilikte 13 yaşına giren her erken çocuğu mitzvaları (dinsel buyruklar) yerine getirmekle yükümlü olur ve ibadet topluluğuna katılma hakkı elde eder. Bunun için yapılan törene "Bar Mitzva" adı verilmektedir.



diyar dolaşmayı göze alarak kendi dininde kalmayı tercih etmiştir. Meymun ailesi, Endülüs'ün güneyindeki Elmeriye (Almeria) şehrine giderek bir müddet orada kalmıştır. Bu sırada İbn Rüşd de buraya yerleşmiştir. Genç İbn Meymun bu göç esnasında hem tıp, Yahudi ilahiyatı ve felsefesi ile meşgul olmuş hem de ünlü astronomi bilgini Cabir b. Eflah el-İşbilî'nin oğlundan ve İbn Bacce'nin bir öğrencisinden dersler okumuştur.<sup>54</sup> Kendisi karmaşık astronomi hesaplarının nasıl yapılacağını öğrendiğinden, isimlerini zikretmediği bazı uzmanlardan da bahsetmektedir.<sup>55</sup>

İbn Meymun'un ailesi, sürgünün zorluklarına ve tehlikelerine yirmi yıl katlanarak İspanya coğrafyasında göçebe olarak dolaşmıştır. İbn Meymun'un zihninde İspanya büyük iz bırakmıştır. Yetişkinlik döneminde bunu daima hatırlamış, risalelerini ve mektuplarını, Mısırlı olarak değil, doğduğu ve yetiştiği ülkenin özelliklerini koruyan *İspanyol bir Yahudi olarak "ha-Sefardi veya el-Endülüsî"* şeklinde imzalamıştır. Bu imza, kendisinin, Batı (Endülüs) Müslüman felsefe çevresine ait oluşuna güçlü bir vurgudur. Burada şunu belirtelim ki onun Yahudi entelektüel çevresindeki ateşli muhaliflerinin çoğu Irak'ta (Babel) bulunan Talmud okullarına mensuptu. Hâlbuki Endülüs'teki entelektüel iklim, Doğu'daki Müslüman düşünce sisteminin ele aldığı metafizik ve bilimsel konulara taze soluklar getirmekteydi.<sup>56</sup>

Endülüslü düşünürler, Doğu'daki meslektaşlarının aksine, Aristoteles'in ele aldığı konulara ilgi duymakta, Neoplatoncuların sadece teolojik kurgularda ve Aristoculuğun argümanlarını örtmek için kullandıkları felsefi konuları görmezden gelmekteydiler. Onlar, şu gibi sorulara yanıt aramışlardır: Anlamlı cümleler kurmak için sıradan dili nasıl kullanabiliriz? Bizim düşündüğümüz ve gördüğümüz ile Tanrı'nın düşünüp görüyor olduğu iddiaları arasındaki temel bağ nedir? İlahi Yasa ve sıradan kanun arasındaki fark nedir? Bir idarecinin güçlü ve hikmetli olmasıyla Tanrı'nın kadir ve hâkim olması arasındaki ilişki nedir?<sup>57</sup>

İspanya'da durum kötüye gidip Müslüman medeniyeti yavaş yavaş gerilemeye başlayınca, ağırlaşan siyasî şartlar nedeniyle Endülüs'ü terk etme kararı alan İbn Meymun'un babası, ailesiyle birlikte Akdeniz'den geçerek Kuzey Afrika'da Fas'a gitmeye karar vermiş ve 1160 yılında devrin önemli bir şehri olan Fez'e yerleşmiştir. Burada yaklaşık beş sene kalmışlardır. İbn Meymun'un Küçük kardeşi David, babasıyla birlikte ailenin geçimini sağlamak için ticaret yaparken, İbn Meymun bilhassa o bölgenin dinî yargıcı (Dayyan) Yahuda Ha-Kohen ben Soşan'ın hocalığında ilim tahsil etmeye devam etmiştir. Bu dönemde, dindaşlarını

54 Slotki, 10; Shulman, 48-50

55 Maimonides, *Mishneh Torah: ha-Qiddush ha-Kodesh*, 11. 3

56 Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", 10,20; Leaman, 15

57 Leaman, 15-17

teselli etmek, İslam'a geçmelerini önlemek ve tereddütlerini gidermek için Müslüman idaresi altında yaşayan Yahudilere hitap etmek üzere -Arapça olarak- teselli mektubunu kaleme almıştır. Fez'deki Yahudiler arasında görünüşte İslam'a geçen ama gizlice Yahudiliği yaşayanlar bulunmaktaydı ve bunlardan biri olan hocası İbn Şoşan, mürtedilik suçlamasıyla yakalanıp idam edilince, İbn Meymun benzer bir akıbetten, nüfuzlu dostu Müslüman şair ve kelimci Abularab bin Moişa'nın müdahalesi sayesinde kurtulmuştur<sup>58</sup>. İbn Kıfti ve İbn Ebi Usaybia gibi Müslüman kaynaklar, bu baskıların neticesinde İbn Meymun'un görünüşte Müslüman olduğunu, Kur'an'ı ezberlediğini, fıkıhla ilgilendiğini, ancak özgür ortama kavuşunca eski dinine geri döndüğünü iddia etmişlerdir<sup>59</sup>. Ancak bu baskı iddiaları modern Müslüman ilim adamları tarafından şüphelenmiş ve reddedilmiştir.<sup>60</sup>

Fez'de yaşadığı dönemde İbn Meymun, Aristoteles'in ve diğer Yunan düşünürlerin eserlerinin Arapça'sını okumuştur. Bu dönem, onun bütün hayatında etkili olmuş ve metafiziğe ilgi duymasını sağlamıştır.<sup>61</sup>

## b. Fas'tan Kaçışı ve Kutsal Topraklara Gelişi

Fas'ta şartların ağırlaşması Meymun ailesinin buradan ayrılmasını zorunlu kılmış ve bütün aile Kudüs'e gitmek üzere 18 Nisan 1165 tarihinde geceleyin bir gemiye binerek Akdeniz'e açılmıştır. Akdeniz'de çetin bir yolculuğun ardından yaklaşık bir ay sonra 16 Mayıs 1165 tarihinde, Filistin'in en büyük limanı olan Akka'da karaya çıkmışlardır. Baba Meymun, bu yolculuğun birinci ve yedinci günündeki sıkıntılara karşı her yıldönümünde özel dualar yapmış, oruçlar tutmuş ve Tanrı'ya şükretmiştir. Onları, Yahudi Mahkeme Üyesi (*Dayyan*) olan Yafet ben Eliahu ve küçük bir Yahudi topluluğu karşılamıştır. Meymun ailesi burada yaklaşık altı ay kadar kalmıştır.<sup>62</sup>

İbn Meymun'un ailesinin de içinde bulunduğu grup, Akka'nın Dayyan'ı eşliğinde Kudüs'e gitmek üzere yola çıkmış ve 17 Ekim'de kutsal şehre ulaşmıştı. Meymun ailesi, Kothel Ma'aravi (Batı Duvarı) ve diğer kutsal mekânları ziyaret etmek

58 Slotki, 10- 11; Shulman, 53- 61; Atay, V-VII

59 Kıfti, *Tarihü'l-Hukema*, 317-318

60 Bunlardan Hüseyin Atay, *Delâlet*'in Arapça edisyonuna yazdığı Türkçe Önsöz'de, onun bu sıkıntılı dönemde Müslümanlığa geçmediği kanaatindedir. Zira Atay'a göre böyle olsaydı İslam'a karşı büyük bir kini ve düşmanlığının olması beklenirdi. Yine İslam'a girip sonra dönmüş olsaydı kendi milleti içinde bu kadar cesurca hareket edemez dolambaçlı sözler kullanır ve ikiyüzlülük yapardı. Sonuçta o, Maymonides'in kendi dinine bağlı bir Yahudi düşürü olduğunu kabul etmenin daha doğru olacağına kanidir. Geniş bilgi için bkz. *Delâletü'l-Hairîn Filozof Musa İbn Meymun el -Kurtubi* 1135-1205, ed. Hüseyin Atay, v11- v111

61 Cohen, *The Teaching of Maimonides*, 8

62 Slotki, 12-13

üzere üç gün burada kalmışlardır. 1165 yılının 20 Ekim Pazar günü, önemli mezarların bulunduğu Machpelah Mağarası'nı ziyaret üzere Hebron'a hareket etmişlerdir. O dönemde Kutsal Topraklar, Hıristiyan (Haçlı) işgali altındadır. Yahudi nüfusu yaklaşık bin kişilik küçük bir cemaatti ve hem maddi açıdan fakir hem de entelektüel ve kültürel açıdan zayıf bir durumdaydı<sup>63</sup>. Dolayısıyla burada İspanya ve Fas'taki gibi bir kültürel faaliyet yoktu. Haçlılar, birçok Yahudi'yi öldürmüş veya sürgün etmişti. Bu topraklar, ne ticaret ne de ilim hayatı için elverişli idi. Bundan dolayı Meymun ailesi, Mısır'a gitmek üzere sahil şehri Akka'ya geri gelmiştir.<sup>64</sup>

### c. Mısır Dönemi

Meymun ailesi, 1165 yılının sonlarında Akka'dan gemiye binerek İskenderiye'ye doğru yola çıkmışlardır. Burada bir hafta kadar kalan aile, sonunda Fustat'a ulaşmış, daha çok zengin Müslüman ve Yahudilerin ikamet ettiği Masiisa mahallesine yerleşmişlerdir.<sup>65</sup>

O devirde Mısır'daki Yahudi cemaati nispeten daha rahat bir ortamdadır ve iç işlerinde bir tür özerkliğe sahipti. Bu ortamda İbn Meymun, Mısır'ı kendi evi gibi görüp burada kalmaya karar vermiştir. Çok geçmeden Selahaddin Eyyubi'nin idaresi altındaki Yahudiler tam bir özgürlüğe kavuşarak maddî açıdan zenginleşip etkili bir toplum haline gelmişlerdir.

İbn Meymun döneminde Mısır'daki Yahudi toplumu, kendi içinde özerk bir yönetime sahipti. Yahudilerin başında resmi olarak bir *Gaon* (Reisü'l-Yahûd) bulunuyordu. Yahudiler ile Yahudi olmayanlar arasındaki ilişkileri de düzenleyen Gaon, topluluğun ileri gelenleri tarafından seçiliyor, Müslüman idare tarafından tanınıyordu. Gaon'un hem hukukî hem de idarî üst düzey otorite olarak başkentte ve taşradaki liderleri atama yetkisinin yanı sıra muhtaçlara destek olma, Yahudiler arasında barış ve sükûneti sağlama ve dinî hayatı düzene sokma gibi görevleri bulunuyordu.<sup>66</sup>

Mısır'daki Yahudi ruhani hayat çok fazla zengin değildi. Eğitim almış kişiler sayıca azdı ve aralarında bir birlik mevcut değildi. Karailer, Yahudi toplumunda ciddi gedikler meydana getirmişti. Karailer, Rabeniklerden hem daha fazla siyasal tesire sahiplerdi hem de sayısal üstünlükleri vardı. Buna rağmen iki cemaat birbirlerine karşı hoşgörülü bir ortamda yaşamayı başardılar. Bu dostane ilişkiler neticesinde Karailerin bazı uygulamaları, Rabenik geleneğe girerek kalıcı etkiler bıraktı.

---

63 Slotki, 13

64 Bratton, 38

65 Kıfti, *Tarihu'l Hukema*, 319; Shulman, 73-89

66 Cohen, "Maimonides' Egypt", 26

İbn Meymun'un geldiği Mısır, Endülüs'le mukayese edildiğinde kültürel bir zenginlik arz etmiyordu. Mısır, o dönemdeki önemini, kısmen Şii Fatımîlerin başarılı çabalarına borçludur. Fatımîler Bağdat'a rakip olarak 969'da bir şehir inşa etmiş, adını da Bağdat'a üstünlük sağlayan muzaffer şehir anlamında "Kahire" koymuşlardı. Irak, İran Körfezi, Kızıldeniz ve yukarı Mısır üçgenindeki ticareti kontrol altında tutan Fatımîler sayesinde önemli bir çekim merkezi haline gelen Mısır, hem Doğu'dan hem de Batı'daki Müslüman dünyasından göç almıştı. Yahudiler de bu ülkenin ekonomik cazibesine kapılarak buraya gelmişlerdi. Fatımîler gayr-ı müslim unsurlara tolerans göstermişlerdi. Yahudi tüccarlar, hatta Yahudi asıllı idareciler devlette etkin olurken, Yahudi doktorlar devletin ileri gelenlerinin özel hekimliğini üstlenecek derecede güven vermişlerdi.<sup>67</sup>

İbn Meymun 1167 yılında yazdığı *responsa*'da cemaate rehberlik etme görevini üstlendiğini ilan etmiştir. Mısır'daki Karailerle ilişkilerde orta yolu benimsemekle birlikte Rabeniklerin elini güçlendirmek ve Karailerin etkisini azaltmak için çaba göstermiştir<sup>68</sup>. 1176'da Karai evlilik uygulamalarını benimsemeyi yasaklayan hukuki bir tüzük (*takana*) yayınlamıştır. Bu tüzüğe göre, evlilik konusunda Talmud öğretilerini ifa etmekte başarısız olan bir ev hanımı otomatik olarak boşanmış sayılacaktı. Bu tutumuyla İbn Meymun, hem Mısır'daki Yahudi cemaatini korumayı amaçlamış hem de Rabenik Yahudiliğin güçlenmesini ve -oğlu Abraham'ın Nagidliği<sup>69</sup> döneminde- birçok Karainin Rabenik Yahudiliğe geri dönmesini sağlamıştır.<sup>70</sup> Yahudi toplumunun lideri ve Mısır baş rabbisi olarak geniş bir otorite ile, cezalandırma, hapse atma gibi kamusal yetkilere ve Rabbileri ve sinagog görevlilerini atama gibi imtiyazlara da sahip olmuştur.<sup>71</sup>

Ailenin geçimini sağlayan babası ve mücevherat işiyle uğraşan kardeşi bir gemi kazasında öldüğünde özel servetleri ve tacirlerin emanet ettiği mallar da batınca İbn Meymun'un sağlığı ciddi şekilde bozulmuştur. Bir süre sonra kendini toparlamış ve ailenin geçimini üstlenmiştir. Ancak o, ticaret yapmak veya dinî konularda öğretim yapmak suretiyle geçimini kazanmak yerine İlâhî rızayı kazanmak üzere (*Lešem Şamayim*) kendini dine vermeyi tercih etmiştir. Ailesinin geçimini sağlamak için fazla geliri olmayan hekimliği seçmesine rağmen felsefi konularda ders vermeyi de bırakmamıştır. İbn Meymun, Mısır'a Şii Fatımîler'in son halifesinin başta olduğu dönemde, 1165 yılında İskenderiye'ye ulaşmıştır.

---

67 Cohen, "Maimonides' Egypt", 22

68 Slotki, 15

69 Nagid, Fâtımî hâkimiyetinde yaşayan Yahudilerin cemaat başkanına verilen unvandır. Fâtımîler döneminde Mısır'da, Irak'taki Re'sü'l-Câlutluğa alternatif olarak kurulmuş cemaat başkanlığı müessesesidir.

70 Cohen, "Maimonides' Egypt", 30-31

71 Leaman, 5; Slotki, 14; Shulman, 80-82

Orada 1168'de *Mişna Tefsiri*'ni tamamlamış ve 1170 yılında da *Mişne Tora*'yı kaleme almaya başlamıştır.<sup>72</sup>

Selahaddin Eyyubi 1171'de Mısır'da kansız bir darbe ile Fatımî hâkimiyetine son verip tekrar Sünni geleneği hâkim kılmıştır. Bu dönemde kısa süreli de olsa gayr-ı müslimlere ve Şiîlere karşı olumsuz uygulamalar yapılmıştır.<sup>73</sup> İbn Meymun, bu dönemde hem Selahaddin Eyyubi'nin hem de oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali'nin özel hekimi olmuştur. Böylece arkasındaki iktidar desteğiyle hem sağlık hizmeti vermiş hem de bilimsel faaliyetlerini rahatça sürdürme imkânı bulmuştur. Bu arada el-Melikü'l-Efdal Ali'nin annesinin kâtibi olan Yahudi Ebü'l-Meali'yi kız kardeşiyle evlendirmiş ve onun kız kardeşiyle de kendisi evlenmiştir.<sup>74</sup>

Selahaddin Eyyubi döneminde Mısır'da bulunan Yahudi cemaati, yaklaşık 90 yerleşim birimine sahip, nispeten varlıklı, etkili ve kendi içinde bağımsız ve daha adil bir idareyle yönetildiklerinden rahat konumdadır. Bu Yahudilerin çoğu Filistin ve Bizans topraklarından kaçıp buraya sığınmış olan, Babil'den göç eden ve *Irakıyyun* denen göçmenlerden oluşmaktaydı. Bir diğer etkin grup ise Kuzey Afrika menşeli Yahudi tacirleri olup, Muvahhid zulmünden kaçıp ticaret rotasında bulunan şehirlere yerleşmişlerdir. Yine Müslüman İspanya'dan ve Akdeniz'deki adalardan, mesela Sicilya'dan gelenler ve son olarak diğer Avrupa ülkelerinden göç edip Avrupa'yla ticareti Fatımî döneminde canlı tutanlar vardır. Bu dönemde -Karailerle birlikte- yetişkin erkek nüfusu yaklaşık on iki bin kadar olan Mısır'daki Yahudiler, Kahire ve İskenderiye gibi büyük şehirlerin yanı sıra el-Mahalla (Nil Deltası), Damietta (Akdeniz sahili), Feyyum (Nil kenarı), Kus (Sudan tarafı) gibi küçük ama önemli şehirlere yerleşmişlerdir. 1201-1202 yıllarında Mısır'da baş gösteren kıtlık ve kuraklık yüzünden Yahudi nüfusu azalmış, Memluk döneminde yoğunlaşan bir Yahudi akışı olmuş ise de hiçbir zaman XII. asırdaki nüfus seviyesine ulaşamamıştır.<sup>75</sup>

Sonuç olarak Musa bin Meymun döneminde Mısır, eğitimsiz orta sınıf Yahudileri barındıran ve aristokrat sınıfı bulunmayan bir yapıda idi. İbn Meymun çok geçmeden Mısır'a uyum sağladı, saraya kapanarak kendini toplumundan uzak tutmadı. Yüksek bir Nagid silsilesi soyundan gelmesine rağmen kendini toplumdan üstün görmedi. Şeriat konularında kendini Yahudi avama adadı. Belki Mısır, Güney Fransa veya Endülüs gibi zengin bir Yahudi kültürüne beşiklik yapamadı ancak Yahudiler zihnen İbn Meymun'un Kahire'sine doğru yönelmek zorunda

72 George Wajda, "İbn Meymun", *EI* (2.nd edition), vol. III, 876; Slotki, 16- 17; Shulman, 80-108

73 Cohen, "Maimonides' Egypt", 23

74 Çağrı, 195

75 Mısır'daki Yahudi toplumunun demografik yapısı hakkında geniş bilgi için bkz. Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book*, Philadelphia 1979, 20- 55; Cohen, 23-24

kaldı ve pek çok açıdan onun Mısır'da bıraktığı miras, buradaki toplum tarafından diğer yerlerdekine nazaran daha fazla devam ettirildi.<sup>76</sup>

Yemen'deki Yahudi toplumuna gelince, Şiilerin kontrolünde zulüm ve baskı ile karşılaşmışlardır. Birçok Yahudi kaynağı, zayıf inançlı Yahudilerin çoğunun İslam'a girerek rahat nefes almayı düşündüklerini aktarmaktadır. Bu dinî kriz ortamında Yemen Yahudilerinin en önde gelen dinî temsilcisi Yakub el-Feyyumi, bir çıkış yolu bulması için İbn Meymun'a başvurmuştur. İbn Meymun da çok geçmeden 1172'de, *Yemen'e Mektup (İgeret Leteyman)* adıyla bilinen ünlü risalesini kaleme almıştır.<sup>77</sup>

İbn Meymun, bu mektubun Yemen'deki dindar Yahudi toplumunda eğitilmiş, eğitimli, kadın-erkek, genç-yaşlı herkesçe elden ele dolaştırılarak halka ilan edilmesini, böylelikle imanın kuvvetlendirilmesini hedeflemiştir. Bu mektup, Yemen'deki topluluğa olumlu yönde etki etmiştir. Nitekim 1174'de Selahaddin Eyyubi'nin erkek kardeşi Yemen'e hâkim olunca, İbn Meymun'un Mısır'daki etkisi Yemen'de de hissedilmiş ve zulümlerin sona ermesinde katkısı olmuştur. Bu maddi ve manevi soluklanmaya minnettar kalan Yahudiler, günlük "Kaddiş Duaları"nda onun adını da zikretmeye başlamışlardır. Bu duadaki "...ömrünüzde ve günlerimizde..." kelimelerinden hemen sonra *Uvhayye Rabenu Moşe ben Maimon (...Efendimiz Moşe ben Maymon'un ömründe)* şeklinde bir ibare konulmuştur. Bu İbn Meymun için önemli bir payedir çünkü Yahudi geleneğinde böyle bir onur sadece göreve getirilen *Reş Galuta'ya*<sup>78</sup> verilmişti.<sup>79</sup>

İbn Meymun'un Yahudiler arasında ünü günbegün artarken, 1175 veya 1177 yılından itibaren henüz 40'lı yaşlarında, sadece Kahire Yahudilerinin lideri unvanını almakla kalmamış aynı zamanda çeşitli bölgelerdeki Yahudi dinî liderlerce görüşü istenen Rabenik ve teolojik otorite olarak kabul edilmiştir.

İbn Meymun, gelişinden kısa zaman sonra Mısır Yahudilerinin liderliğini üstlendiğinde ilk işi, 1168'de Mısır'ı işgal eden Haçlıların elinden Yahudi köleleri kurtarmak üzere, cemaatten mali destek almak için gayret etmek olmuştur. İbn Meymun bu görevde sadece birkaç yıl kalmış ve Sar Şalom Levi, 1177'de yeniden bu makama gelerek 1195'e kadar topluluğu yönetmiştir. Bu tarihte İbn Meymun yine aynı makama gelmiş ve ölünceye kadar Yahudilerin lideri olmayı sürdürmüştür. Bu tarihten sonra da oğlu Abraham bu unvanı almış, yaklaşık XIV. asrın

76 Jacob Mann, *The Jews in Egypt and in Paletsine Under Fatimid Caliphs*, New York 1070, 3-10

77 Shulman, 125-141

78 Diasporada Yahudi cemaatlerine başkanlık eden, Davud soyundan gelen kimselere verilen unvandır. Arapça "Re'sü'l-Câlut" şeklinde ifade edilen bu kimseler, Yahudilerin Müslüman yönetim huzurunda siyasî temsilciliklerini de üstlenmişlerdir.

79 Kifti, *Tarihu'l Hukema*, 318; Slotki, 18- 19; Shulman, 234-245

sonuna kadar Meymun soyundan Nagidlik devam etmiştir.<sup>80</sup>

Hastalık gibi bir engel bulunmadığı sürece, İbn Meymun, sorulara kendi el yazısıyla cevap vermiştir. Geçen asırda Kahire’de bazı Geniza’larda İbn Meymun’un kendi kaleminden *Responsalar* keşfedilmiştir. Nagid olduğu için ilave bir ücret veya maaş talep etmemiştir.<sup>81</sup> Bu *Responsa*’ların büyük çoğunluğu, dönemin ekonomik sorunlarına cevaben yazılmıştır.<sup>82</sup>

İbn Meymun, 1180-1195 yılları arasında *Mişne Tora ve Delâletü’l-Hairin*’i yazmayı tamamlamıştır. Onun gözde konumu, bir takım çekemezlilikleri ve kıskançlıkları da beraberinde getirmiştir. Fez’den tanıdığı Müslüman olmuş Yahudi asıllı bir arkadaşı olan Aburab b. Moişa yeniden Yahudiliğe dönünce bu irtidat suçundan İbn Meymun sorumlu tutulmuştur. Yakın arkadaşı ve hayranı Vezir Alfadıl’ın sarayında kurulan bir mahkemede bu suçlamadan vezirin sayesinde kurtulmuştur.<sup>83</sup>

İbn Meymun’un hekim olarak ünü, hem resmi görevleri hem de eserleri sayesinde Mısır’ın dışına taşmıştır. 40 yaşındayken Mısır veziri Elfadıl tarafından özel tıbbî danışman olarak tayin edilmiş ve saray hekimleri arasında saygın bir yere sahip olmuştur. Saray işleri onun hayatında yorucu bir yer tutmaktaydı. Fustat’ta ikamet ettiği sırada vezirin sarayı Kahire’deydi ve bu ikisi arasındaki mesafe 2 km kadardı. İbn Meymun her gün veziri ziyaret etmek zorunda kalıyordu. Vezir veya ailesi ya da diğer üst düzey görevliler rahatsızlanınca Kahire’den çıkması imkânsız oluyor günün çoğunu sarayda geçirmek zorunda kalıyordu. Öyle ki günlük iş yoğunluğundan bazı günler bütün gün bir şey yemeyip açlıktan bayılacak gibi oluyordu. Geri döndüğünde evinin salonu onu bekleyen insanlarla dolmuş oluyordu.<sup>84</sup>

İbn Meymun, bir ruhanî lider olarak kendi toplumunun zihinsel ve manevi seviyesini yükseltmek için çabalamış, sinagog ibadetlerine nizam getirmeye çalışmış, Rabenik ve Peygamberane geleneğe sınırsız sarılmaları ve hizipçilikten uzak durmalarını sağlamak için gayret sarf etmiştir. Denilebilir ki o, Yahudi dünyasında entelektüel bir hakem konumundaydı.<sup>85</sup> Bunun yanında halkın dünyevi işleriyle de ilgileniyor, mahallî cemaatlerle görüşüyor ve bireysel yardım taleplerini karşılamaya çalışıp günümüzün tabiriyle “tam bir aksiyon adamı” olma sıfatını hak ediyordu. Bu arada daha yüksek bir eğitim-öğretim isteyen öğrenciler için özel bir okul da açmıştır. Bu akademiye *Yeşivatah Şel Tora* adı verilmiştir.<sup>86</sup>

---

80 Cohen, 26-27

81 Slotki, 19

82 Cohen, 25

83 Kıftı, *Tarihu’l Hukema*, 317; Slotki, 20

84 Slotki, 20-21; Shulman, 119-121

85 Bratton, 58

86 Cohen, 28-29

#### d. Son Dönemleri ve Ölümü

İbn Meymun 51 yaşında iken oğlu Abraham dünyaya geldi. Bu tek oğluna özel ilgi göstererek, onun kültürlü ve dindar olarak yetişmesinde büyük rolü oldu. Oğlu, babasından sonra hem Nagid olarak Yahudilere hem de hekim olarak Mısır sultanına hizmet etmeye devam etti.

İbn Meymun, 1190 yılında -55 yaşında iken- *Delâlet*'i tamamladığında bir takım hastalıklardan muzdarip idi. 13 Ekim 1204 tarihinde, 70 yaşındayken Fustat'ta ruhunu teslim etti. Ölümü Yahudi dünyasında büyük üzüntü yarattı. Kudüs'te onun için 'yas orucu' tutuldu. Mısır'da dini ne olursa olsun herkese hekimlik, öğretmenlik ve rehberlik yapan bu insan için hem Yahudiler hem de Müslümanlar üç gün boyunca yas tuttu. Cenazesi Celile'ye götürüldü ve Tiberia'ya gömüldü. Türbesi hac yeri haline geldi. Onun İbranice mütercimlerinden biri olan Yahuda el-Harizi el-Endulusi (1170-1235) tarafından mezar taşına, "Musa'dan Musa'ya, Musa gibisi gelmedi" (*Mi Moşe ad Moşe lo kam ke Moşe*) ifadesi yazdırıldı.<sup>87</sup> Bu gün eski Kahire'de İbn Meymun Sinagogu olarak bilinen bir Yahudi mabedinde, onun anısına sürekli yanan bir ışık bulunmaktadır. Rivayete göre onun cesedi gömülmek üzere kutsal topraklara götürülmeden önce taziye için bir hafta burada bekletilmiştir. Tabutu çölde taşınırken bedeviler kervana saldırdıklarında, tabut-takinin İbn Meymun olduğunu öğrenince af dilemişler ve gönüllü olarak kervanın korumasını üstlenmişlerdir.<sup>88</sup>

İbn Meymun gibi hakkında efsanelerin çokça bulunduğu karizmatik bir kişi için kesin bir otobiyografi kaleme almanın tarihsel vesikalandırma açısından, oldukça zor hatta imkânsız olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Günümüzde pek çok yazar hala genelde erken dönemlere ait, doğruluğu şüpheli kaynaklara veya Ortaçağ'da kulaktan kulağa aktarılan roman türü hayat hikâyelerine dayanmak zorunda kalmıştır.<sup>89</sup>

Batı düşünce tarihinde "Ortaçağ Felsefesi" adı verilen, Yunan evrenselci-liğinin hâkim olduğu, Eflatun ve Aristoteles gibi kadim temsilcilerinin Plotinus ve Proclus gibi Yeni Eflatuncu görüşlerin etkin olduğu bir dönemde yaşayan ve eserlerinin çoğunu Arapça olarak kaleme alan İbn Meymun,<sup>90</sup> İslam dünyasındaki birçok benzeri gibi, Yahudi düşüncesine olduğu kadar Müslüman düşünce siste-

87 Slotki, 22- 23; Lauterbach, 80; Roth, 3

88 Bratton, 28

89 Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", 17-18

90 İbn Meymun'un İbrânîce ve Arapça'nın yanında Yahudilerin kullandığı Aramice'yi de okuyabildiği bilinmektedir. Ayrıca o, Arapça, Yunanca, Süryanice, Farsça, İspanyolca ve Berberice terimleri içeren eczacılıkla ilgili kelimeler listesi vermekte ve bu dillere aşina olduğunu göstermektedir. Geniş bilgi için bkz. Davidson, 468



mine de ait olan bir İslam filozofu sayılmaktadır. Çünkü onun düşünce sistemi tamamen İslam'ın kültürel ortamında gelişmiştir.<sup>91</sup> Çağdaş Yahudi bilginler için İbn Meymun'un hayatı, Yahudi hayatına verilmek istenen nizam, sistem, kavramlaştırma ve genelleme sürecinin en somut halini yansıtmaktadır.<sup>92</sup>

### C. ESERLERİ

İbn Meymun'un eser yelpazesi oldukça geniştir. Hayatını çok verimli ve dolu geçiren İbn Meymun, daha 23 yaşına ulaşmadan ilk eserini vermiştir. Onun İspanya'dan Mağrib'e hicret etmeden önce İbrânice olarak Yahudi bayramlarını belirleyen takvimi ve Arapça olarak mantık prensipleri konusunda iki risale kaleme aldığı da belirtilmektedir.<sup>93</sup>

İbn Meymun'un eserleri, teoloji ve şeriat kuralları ile kuşatılan bir cemaatin menfaatleri doğrultusunda yapılmış ve eserlerinin bilgi çatısı bu doğrultuda oluşturulmuştur.<sup>94</sup>

Bu başlıkta İbn Meymun'u efsane haline getiren çalışmaları, form, muhteva ve odak açısından ana hatlarıyla ele alınmıştır. Böylece onun düşünce ve ifade dünyasına bir göz atmak, geleneğe nasıl nüfuz ettiğini ve katkı sağladığını, entelektüel sistemini, hem rasyonelliğini hem de dindarlığını, ısrarlı vurgularını veya muğlâk bıraktığı konuları sergilemeyi düşünüyoruz. Onun çalışmaları hem yeni anlamlar yüklemeyi, hem de antik dünyanın sesi olmayı aynı anda yansıtmaktadır. Bu nedenle çalışmaları modern zamanlara kadar Yahudi entelektüel hayatı için önemli bilimsel tenkitçilik prensiplerine dayanak olurken, kimi Yahudi çevreler tarafından yorumlanarak "Kültürel Siyonizm", "Yahudi Milliyetçiliği" veya evrenselciliği idealizmi, Ortodoksluk veya liberalizm için önemli malzemeler sağlamıştır.<sup>95</sup>

İbn Meymun'un başlıca eserlerinin kronolojisini 3 grup altında toplamak mümkündür:

1. İspanya Dönemi (1148-1160): *Millot ha-Higayon* (Makale fi Sıma'at'il-Mantık), *Ma'amar ha-Ibbur* (Astroloji Risalesi), günümüze kadar ulaşamayan bazı Talmud tefsirleri, Yahudi takvimine dair küçük bir risale ve *Mişna Tefsiri*'nin sadece giriş kısmını tamamladı.

91 Leaman, *Moses Maimonides*, 1

92 Twersky, "Maimonides Moses", 5616

93 Wilfinson, 41

94 Isadore Twersky, "Some Non-Halactic Aspects of the Mishneh Torah" *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altmann, Cambridge 1967, 98

95 *Maimonides Reader*, ed. Isadore Twersky, West Orange 1972, XV

2. Fas Dönemi (1160-1165): *Ma'amar Kiddush ha-Shem* (Tanrı'nın İsmi'nin Kut-sallığı Üzerine) ve *İgeret ha-Şemad* (Dinden dönenlere dair) risalelerini yazmıştır.

3. Mısır Dönemi (1165-1204): *Mişna Tefsiri* (*Peruş ha-Mişna*)'yı tamamladı. *Sefer ha-Mitzvot* (Emirler Kitabı), *İgeret ha-Teyman* (Yemen Risalesi), *Mişne Tora* (1170-1180), *Moreh Nevukhim* (*Delâletü'l-Hairin* 1190).<sup>96</sup>

Bunun yanında bir alahaist, bir filozof, bir hekim olarak İbn Meymun'un eserlerini Yahudi hukukuna ait olanlar; teoloji ve felsefeye ait olanlar; tıp alanında olanlar ve son olarak çeşitli mektupları olmak üzere dört grupta sınıflandırmamız mümkündür:

### a. Yahudi Hukuku

İbn Meymun'un Yahudi hukuk sistemi (alaha) ile ilgili olarak ortaya koyduğu eserlerine baktığımızda temel amacın "geleneğin ortaya koyduğu muazzam hukuk manzumelerine bir düzen ve sistematik bir tasnif" ortaya koymak olduğu görülür. Onun için bu görev, aslında bir toplum olarak Yahudilerin görev ve misyonunu ve vahiye dayalı kendi hukuklarıyla olan yakın ilişkilerini tam olarak belirlemeyi hedeflemektedir. Onun gözünde Musa Şeriatı, Yahudilerin takip etmek zorunda oldukları şekliyle sadece yazılı hukuk demek değildir ve aynı zamanda geleneksel görüşe göre Musa'ya verilmiş olduğuna inanılan ve nesilden nesile aktarılan bir takım şifahi izahların, düzenleme ve sınırlandırmaların da içeriğini bulduğu sözlü geleneği de ihtiva etmektedir.<sup>97</sup>

İbn Meymun için hukuk kitaplarını çalışmak önemli bir konudur. Ona göre hukuk öğrenmek isteyen bir öğrenci, bir dinî konuyu en iyi şekilde bir öğretmen yardımıyla öğrenebilir. Öğretmen tam liyakatli olmasa da durum değişmez. Çünkü başkasından öğrenilen konular daha akılda kalıcıdır.<sup>98</sup> Yine o, başkalarına dinin emir ve yasaklarını öğretmeye başlarken, haram ve helal kılınan şeylerin bilgisini alıp daha sonra fen ve felsefe çalışılmasını tavsiye etmiştir.<sup>99</sup>

İbn Meymun, Rabenik literatürle ilgili çalışmayı çok sevdiğinden bu alanı "gençlik çağında âşık olduğu eşi" olarak görmüştür.<sup>100</sup> İbrânice, Aramice ve Arapça bilgisi, onun Rabenik literatüre ilgisini çekmiş ve bu literatüre kolayca erişebilmesini sağlamıştır. O dönemde Rabenik eserlerin çoğu, İbrânice ya da Aramice'dir. X. ve XI. asırlarda bazı eserler de Arapça yazılmıştır. Bu bakımdan da

96 Jacob S. Minkin, *The Teaching of Maimonides*, Northvale, New Jersey, London 1986,428-431; Leon Roth, *The Guide for the Perplexed: Moses Maimonides*, London 1947, 20

97 Lauterbach, "Moses ben Maimon", 82

98 Maimonides, *Mishne im Perush*, trans. J. Kafah, (Abot), 1:6

99 Maimonides, *Mishneh Torah: Yesodei ha-Torah*, 4.13

100 Maimonides, *Responsa*, ed. J. Blau, Jerusalem 1986, 3.37

onun Rabenik geleneğe ait eserlere ulaşması kolay olmuş, onları kullanma becerisi ve ustalığı sonraki kuşaklar için model sayılmıştır.<sup>101</sup> O, klasik Rabenik hukuku oluşturan Mişna külliyatına, Tosefta adı verilen Mişna'ya yapılan eklemelere, Babil Talmudu'na, Filistin Talmudu'na, hukuki olmayan bazı Rabenik eserlere ve son olarak Pentatök kitaplarıyla ilgili tüm alahaik tedvinata aşınadır. Bu sonuncu tür kitaplar *Mekilta*, *Sifra*, *Sifre* veya *Sifre Zuta* gibi terimlerle isimlendirilir. Bundan dolayı İbn Meymun, hukuki olsun ya da olmasın Alaha geleneğine ait literatürü aktarırken *Sifre*, *Sifra* kelimesini kullanmaktadır. Yahudi geleneğinde *Sifre* terimi, daha yaygın olarak Sayılar ve Tesniye kitaplarına ait standart tedvinleri kapsarken, *Sifra* sadece Levililer kitabına ait olan standart alaha tedvinlerini ihtiva etmektedir. *Mekilta*, Çıkış kitabı üzerine yapılan yorumlardır. İbn Meymun, -Mısır'a varıncaya kadar ulaşamadığı- *Melkita*'yı da kapsayacak şekilde *Sifre* kelimesiyle, *Tesniye*, *Sayılar* ve *Çıkış* kitaplarını kastetmiştir.<sup>102</sup>

İbn Meymun'un Talmud sonrası Rabenik literatüre hâkimiyeti de tartışılmazdır. Katı anlamda kullanmaktan kaçındığı "geonim" terimi, X. asrın ortalarında Irak'ta bulunan Talmud sonrası akademilerin liderlerini belirtmektedir. O, bu terimi kullandığında sadece bu bölgedeki Rabenikleri değil, Filistin, Irak, İspanya ve Fransa'da bulunan Rabenik düşünürleri de kasdetmektedir. Bazen Talmud dönemine ait olarak da "erken dönem geonim" terimini kullanır. Özetle o geonim kelimesini, Babil Talmudu'nun redaksiyonundan sonra faal olan herhangi bir rabbi için istisna yapmadan kullanmıştır.<sup>103</sup>

Yahudi geleneğine yaptığı en önemli katkılardan birini de onun bu konudaki çalışmaları oluşturmaktadır. Onun hukukla ilgili çalışmaları şu şekilde sıralanabilir:

### 1. Kitabü's-Sirâc (Peruş ha-Mişna)

Arapça olarak kaleme aldığı ve otuz üç yaşında tamamladığı eser, sözlü Tevrat kabul edilen ve kaynağı Hz. Musa'ya kadar götürülen Yahudi şifahi kültüründeki içtihatların derlendiği şeriat kitabı Mişna'nın hacimli bir tefsiridir.<sup>104</sup> İbn Meymun'un bu tefsiri tüm standart Talmud edisyonlarında ek olarak bulunmaktadır.<sup>105</sup>

Bu eseriyle İbn Meymun, muğlâk ifadelerle sahip Mişna'nın daha açık bir şe-

101 Davidson, 81

102 Bu konudaki tartışmalar için bkz. M. Kaher, *Ha Rambam ve ha-Mekilta de R. Shim'on b. Yohai*, Jerusalem 1979, 17-27

103 Davidson, 83

104 Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMbam)", 81

105 *Rambam Reading in the Philosophy of Moses Maimonides- Selected and Translated with Introduction and Commentary*, ed. Lenn Evan Goodman, New York 1976

kilde anlaşılmasını sağlamıştır. Kitabın girişinde Yahudi tarihindeki rivayet ve isnat çalışmaları konusunda doyurucu bilgiler vermiştir. Çalışma kaleme alındığı zamanlardan itibaren Mağrib, Endülüs ve Güney Fransa'daki Yahudiler arasında büyük ilgi görmüştür. Müellif hayattayken İbrânîce'ye yapılan iki yarım çevirinin ardından 1296 yılında İspanya Barselona'da kurulan bir heyet eserin tamamını İbrânîce'ye çevirmiş, bu tercüme sırasında dünyanın çeşitli bölgelerinde bulunan Yahudi din bilginlerinden görüşleri alınmıştır. Kitabın Arapça aslı, İbrânîce çevirisinden sonra eski itibarını kaybetmiştir.<sup>106</sup>

1654 yılında Edward Pocke, Oxford'da eserin bazı kısımlarını Latince ile yayınlamış ve 1655 yılında tamamını bir kitap şeklinde yine Latince çevirisi ile neşretmiştir. Almanca çevirisi ile birlikte Leipzig'de 1863 yılında basılan bu eserin, 1903'de Leiden'de Semaniye Fusûl (Sekiz Bölüm) başlıklı kısmı Almanca çevirisiyle ayrıca basılmıştır. 1912 yılında aynı bölüm, Joseph J. Gorfink tarafından İngilizceye (*The Eight Chapters of Maimonides on the Ethics*), 1927 yılında ise J. Wolf tarafından Fransızcaya (*Les huit chapitres*) çevrilmiştir.

1948 yılında M. d. Rabinowitz, bu eseri *Sefer ha-Maor Hu Perush ha Mishnah* adıyla edisyon kritiğini yaparak Tel Aviv'de yayınlarken aynı editör, 1968'de eserin İbrânîce'sinin giriş kısımlarını *Hakdamot le Perush ha Mishnah (Peruş ha Mişna'ya Giriş)* adıyla Kudüs'te neşretmiştir. Bu eser, aynı zamanda Mişna girişi, Perek Helek adlı Sanhedrin'e dair bir yorum ile *Shemonah Perakim* (Sekiz Bölüm) diye bilinen Avot'un giriş kısmını da içermektedir<sup>107</sup>. Eserin Ahlak ile ilgili olan kısmı Samuel b. Tibbon'un İbranicce çevirisi ve Arapça aslıyla birlikte, edisyonu ve İngilizce tercümesi bazı notlar ilave edilerek J. I. Gorfink tarafından 1912'de (daha sonra 1966) *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics* adıyla New York'ta yayınlanmıştır.

J. Kafah, 1963-1968 yılları arasında eseri Arapça aslı ve İbrânîce çevirisi ile birlikte Kudüs'te neşretmiştir (*Mishne im Perush R. Moshe ben Maimon, With Arabic Original and Hebrew Translation*). Bu kitabın İbranicce çevirisini esas alan F. Rosner, 1995 yılında eseri *Maimonides' Introduction to His Commentary on the Mishnah* başlığıyla İngilizce'ye kazandırmıştır.

*Kitabü's Sirâc* içinde bir bölüm olan ve daha güçlü bir şekilde ahlak ve metafizikle ilgili olan *Semaniyetü'l-Fusûl* kısmı, *Mükaddimetü'l-Hams ve'l-İşrûn fi İsbati'l-Vucûd* adlı risalesiyle birlikte 2000 yılında Fuat Sezgin tarafından İbraniccesi ve Arapçasıyla birlikte Frankfurt'ta basılmıştır.

Yahudi düşünce tarihi açısından ufuk açıcı ve kapsamlı bir eser olan Mişna

106 Wilfinson, 43-44

107 Goodman, 436

Tefsiri, 1158-1168 yılları arasında yazılan bir çalışma olarak hem Talmud'a bir bakış hem de ona giriş mahiyetindedir. Eser önce Arapça kaleme alındığı ve sonraki iki asır içinde İbrânîce'ye çevrildiği için başlangıçta öteki eserler kadar etkili olamamıştır.<sup>108</sup> Bu kitaptaki ana konular, sırasıyla peygamberlik, yaratma konusunda geleneksel kutsal kitap verilerinin fizikçilerin buluşlarıyla uyumu (Ma'aseh Bere'sit), Hezekiel'in "İlahi Araba (Merkaba)" vizyonu konusundaki geleneksel yorumlar ve metafizik konuları, irade hürriyeti ile kader inancı arasındaki uyum, mükafat ve ceza, din tarihi, büyü, tıp, mucizeler, ölümsüzlük ve ahiret hayatı ile alegorik metodoloji olarak sıralanabilir.<sup>109</sup> Bu tefsirde İbn Meymun, hayatı boyunca çoğu zaman karşılaştığı ve endişeyle karşıladığı ama yine de Yahudi düşünce hayatının temel gıdası olan Talmud'un şeriat haricindeki bilgilerini kapsayan Hagada'nın metaforik yorum sorunuyla mücadele etmektedir.

Twersky'e göre İbn Meymun, başlangıçta Hagada'yı sınıflandırıp, izah edeceği ve rasyonel hale getireceği bir tefsir kaleme almayı düşünmüş ancak daha sonra bu fikri terk etmiş ve bütün çabasını *Delalet*'in yazılmasına yoğunlaştırmıştır. Ancak *Delalet*'in büyük bir kısmının Hagada ve felsefe geleneğine ait fikirlerle dolu olması onun bu ilgisinin uygulamaya konulmadığını göstermektedir.<sup>110</sup>

Bu eserinde İbn Meymun, genel bir giriş yaptığı ilk bölümünde "sözlü şeriat"ın teorik, tarihsel ve doktrinel temellerini işlerken, ikincisinde "sözlü şeriat"ın Sina vahiyindeki köklerini, son olarak "sözlü şeriat"ın aktarılma ve yorumlanma sürecini açıklayan üç ayrı monograf sergilemektedir. O, bu eserinde dinde zorlamaya vurgular yapmıştır. Herkesin amelinin kendisine ait olduğunu ve kendi iradesiyle hareket ettiğini, eğer irade etmez ise kesinlikle davranamayacağını, zira ona yüklenen bir gereklilik ve zorlamanın olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre bir kimse Musa kadar aziz ruhlu, Jeroboam kadar şer dolu, akıllı veya cahil, merhametli veya zalim, cimri veya cömert olabilir. Kişinin kendine özgü hürriyeti bir tür tövbe (*tşuvah*) halidir. Bu nedenle kişi nasıl günahlarından tövbe ediyorsa, yaptığı şer amelleri de irdelemeli, öfke, nefret, kıskançlık vb. kötü huylarından da tövbe etmelidir.<sup>111</sup>

Bu eserin bir önemli özelliği de Yahudi iman esaslarının listesini vermesidir. Daha önceki gelenek kitaplarında veya kutsal yazılarda bu tür bir dogmaya rastlamak mümkün değildir. İbn Meymun, bu eserin *Perek Helek*'ine giriş bölümünde 13 temel inanç prensibini (*İkkarim*) tasnif etmiş ve Yahudi inancına sahip olan her-

---

108 Twersky, "Maimonides Moses", 5615

109 Twersky, "Maimonides Moses", 5615

110 Twersky, "Maimonides Moses", 5615

111 Jerome Gellman, "Freedom and Determinism", *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989, 140-143

kesin bunları kabul etmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun yanında bu prensiplerden birini inkâr edenin heretik sayılacağını ilan etmiştir. Bu iman esasları Yahudi halkının büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüş ve Singer'in *Authorised Daily Prayer Book*, *Yigdal*, *Adon Olam* veya *Ani Ma'amin* gibi dua kitaplarına girmiştir.<sup>112</sup> Buna rağmen asırlar boyunca filozoflar ve teologlar için bu prensipler hararetli tartışma konusu olmuştur. İbn Meymun ile hemfikir olanlar bile inanç esaslarının gerçek sayısının on üç olup olmadığı, bu listenin doğru olup olmadığı konusunda sorgulama yaparken; onunla hemfikir olmayanlar, Yahudi geleneğinin aslında böyle kalıplaşmış inanç prensiplerine sahip olamayacağını, sadece 10 emrin kesin prensipler sunabileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>113</sup>

İbn Meymun, bu 13 Prensibi kesin kurallar olarak görmüştür. Aynı prensipleri *Mişne Tora* adlı eserinde ve *Makale 'Ani'l-Ba's* adlı risalesinde de listelemiştir.<sup>114</sup>

İbn Meymun'un oluşturduğu bu 13 Prensip şöyledir:

1. Yaratıcı, bütün yaratılmışların sahibi ve doğru yola yönelteni olup her şeyi sadece O yarattı, yaratır ve yaratacaktır.
2. O Tektir, Ona benzeyen bir tarzda teklik yoktur ve sadece O, bizim Tanrı'mızdır. Geçmişte, şimdi ve gelecekte bu böyle olacaktır.
3. O cismani değildir, bütün maddi özelliklerden uzaktır.
4. O İltir, Sondur.
5. Bütün ibadetler ve tapınmalar O'nadır.
6. Peygamberlerin bütün sözleri doğrudur.
7. Musa'nın peygamberliği gerçektir ve o, kendisinden önceki ve sonraki bütün peygamberlerin en büyüğüdür.
8. Tora, Musa'ya Sina'da verildiği gibidir.
9. Tora değişmezdir.
10. Tanrı insana ait bütün amelleri ve düşünceleri bilir.
11. O, emirlerine uyanları ödüllendirir, emirlerini çiğneyenleri cezalandırır.
12. Mesih gelecektir, gecikse bile gün be gün beklenmelidir.
13. Ölülerin dirilmesi gerçekleşecektir.<sup>115</sup>

İbn Meymun, tüm İsrailoğullarının kabul etmesi gereken bu 13 prensibi;

---

112 Slotki,31

113 G. F. Moore, *Judaism in the First Christian Era*, Cambridge 1927, II, 377- 378

114 Arthur Hyman, *Maimonides' Thirteen Principles*, *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altmann, Cambridge 1967, 120

115 *Pereq Heleq*, Sanhedrin X; *Mişne Tora*, Yesodei ha Torah, VII/6

1.Tanrı hakkındaki teklifler, 2.Şeriat hakkındaki teklifler, 3. Mükâfat ve ceza hakkındaki teklifler şeklinde üç temel bölüm altında toplamış ve sistemleştirmiştir.

Birinci gruptaki maddeler, Tanrı hakkındaki teolojileri özetlemektedir. Burada Tanrı'nın varlığı, birliği, cismani olmayışı, Tanrı'nın ezeli ve ebedi oluşu, ibadetlerin sadece Tanrı'ya olacağı ve her türlü şirkten kaçınmak gerektiği anlatılmıştır. Şeriatla ilgili maddelerin yer aldığı ikinci grupta; nübüvvetin varlığı, özellikle Musa'nın peygamberliği ve üstünlüğü, Şeriatın ilahî kökeni, hem yazılı hem sözlü şeriatın varlığı, Şeriatın ezeli ve ebedî oluşu yer almaktadır. Üçüncü grup da ceza ve mükâfatla ilgili olanlardır.

Buradaki her prensip, sınırları belli olan veciz, felsefî ve görünürde karmaşık bir ifadeyle açıklanmıştır. Yine her prensip, dil açısından kendine özgü bir yapı içermektedir. Belli başlı prensipler bağımsızmış gibi görünürken, bazıları diğeri olmadan anlaşılabilir veya diğerrinin bir başka anlatım şekliymiş gibi tasarlanmıştır. Bunun yanında Tanrı'nın varlığı ve birliği konusundaki prensipler doğrudan Tora'dan alıntılarla desteklenmişken, Tanrı'ya şirk koşmamakla ilgili prensipte doğrudan Alaha (*Hilhot Avodah Zarah*) dayanak noktası yapılmıştır. On üçüncü prensipte yer verdiği, ölümlerin dirilmesi konusunda yeterince açık deliller bulunmadığı eleştirisi getirenlere cevap olarak İbn Meymun, yeniden dirilişle ilgili *Makale 'Ani'l-Ba's* adıyla özel bir risale kaleme almıştır.

İbn Meymun, bu eserinde "sözlü şeriat"ın, tamamen rasyonel bir beşer üretimi olarak, kendi yorumlama kurallarına sahip olduğundan, rasyonel üstü müdahalelere katlanamayan bir yapıda olduğunu ayrıntılarıyla anlatır. Örnek olarak ona göre peygamberlik konusu Yahudi şeriatı için fazlaca öneme sahip değildir. Sadece Musa'nın peygamberliğinin yasama gücü vardır. Onun ardındaki tüm peygamberler, teşvik edici nitelikte olup yeni şeriatlar üretebilecek güçte değildir.

## 2 Mişne Tora (Yad ha Hazaqah)

7 Kasım (8 Kislev) 1180 tarihinde İbn Meymun'un İbrânîce olarak kaleme aldığı tek büyük eser olup *Tora Tahsili* (İkinci Tora) anlamına gelir. Talmud üzerine yapılmış bir şerh olarak sonraki dönemlerde *Yad ha-Hazaqah* (Güçlü El) diye isimlendirilmiştir. İbn Meymun, bu eserini on yıllık bir sürede kaleme almıştır. O, eserinde Babil Talmudu'nu esas almakla birlikte Kudüs Talmudu'ndan ve geneleşe ait diğer eserlerden de faydalanmıştır.<sup>116</sup> Bu eser avama yönelik olarak hazırlanmışken *Delaletü'l-Hairîn* daha elit kesime hitap eder. Bununla birlikte *Mişne Tora*, günümüzde *Delalet*'ten daha az bir kullanım alanına ve okuyucu kitlesine sahiptir.<sup>117</sup>

116 Slotki, 25-26

117 *Maimonides Reader*, xv

Bu esere *Mişne Tora (Tora Tahsili)* ismini vermekle İbn Meymun, sıradan bir Yahudi'nin Tora öğreniminden sonra bu esere başlaması için tavsiyelerde bulunmuştur. Böylece Talmud'un hacimli kitaplarından ve onun şerhlerinden uzak kalan avamın, Yahudi kültürüne kolayca ulaşmasını amaçlamıştır. *Yad ha-Hazaqah (Güçlü El)* ise Pentatök'ün son ayetinde geçen bir tabir olup birinci kelimesi yani *Yad*, İbrânicé "yod" ve "dalet" harflerinden oluşmaktadır ve bu iki harfin sayısal değeri 14'e tekabül etmektedir ki bu da *Mişne Tora'yı* oluşturan kitapçıkların sayısıdır.<sup>118</sup>

Çoğu kez "İman Çağı" diye isimlendirilen Ortaçağ boyunca *Delalet*, Hıristiyanların ilgisini çekmiş ancak Rönesans, Reform ve Aydınlanma Dönemi Hıristiyan düşünürlerinin ilgisi, onun Alaha eseri olan *Mişne Tora'ya* kaymıştır. *Mişne Tora* yoluyla Hıristiyan dünyası Yahudiliği daha yakından tanıyıp öğrenme imkânı bulmuştur.<sup>119</sup>

XVI. asırdan itibaren eserin birçok neşri yapılmıştır. 1509'da İstanbul (Constantinople), 1524, 1550-1551'de Venedik, 1702-1703'te Amsterdam, 1862'de Leipzig'te yayınlanmış olup birçok dile çevirileri de yapılmıştır. Eserin İbrânicé aslı ve Arapça çevirisinin birlikte bulunduğu baskısı 1887-1889 yıllarında üç cilt halinde Naftali Derenburg tarafından yayımlanmıştır. H. Bernard ve E. Soloweyzik bu kitabı 1863 yılında Londra'da İngilizce'ye çevirmiştir. Diğer İngilizce çeviri ise New Haven'de 1956 yılında Solomon Gandz tarafından yapılmıştır. Birinci çeviride Otto Neugebauer, eserdeki hukuk meselelerini ilgilendiren Yahudi liturjik takvimi ve astronomi konusunda İbn Meymun'un bazı şerhlerini ilave etmiştir. Eserin İbrânicé metni, *Mishneh Torah hu ha-Yad Hazakah* adıyla S. T. Rubinstein ve M.D. Rabinowitz tarafından Kudüs'te (1967-1973) neşredildi. Kitabın birinci ve ikinci bölümleri, yani bilgi ve tapınmayla ilgili olanları Moses Hyamson tarafından 1937 yılında (ve 1962'de) İngilizce'ye çevrilip *The Book of Knowledge and the Book of Adoration* adıyla basılmıştır. Aynı eserin III, V, VI, VIII, IX, X, XI, XIII, XIV. bölümleri *The Code of Maimonides* adıyla, Leon Nemoj'un genel editörlüğünde, 1949 yılında pek çok kişinin katkısıyla tercüme edilip New Haven'de yayınlanmıştır. Son olarak Philip Birnbaum eserden seçtiği bölümleri *Maimonides' Mishneh Torah* adıyla 1967'de New York'ta neşretmiştir.<sup>120</sup>

Eser müellif zamanında büyük bir heyecan uyandırsa da Yahudi dünyasında

---

118 Slotki, 26

119 Jacob I. Dienstag, "Christian Translators of Maimonides' Mishneh Torah into Latin", *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of His Eightieth Birthday (English Section)*, Jerusalem London 1974, 287

120 Goodman, 437



esere karşı aynı zamanda şiddetli tepkiler de doğmuştur.<sup>121</sup> Ancak *Mişne Tora*, zaman içinde popülerlik kazanıp, hem takdir edilen kapsamlı bir ders kitabı hem de bağımsız bir hukuk rehberi haline gelmiştir.<sup>122</sup>

Eserde akıcı bir İbrânice kullanan İbn Meymun, Rabenik literatüre hiçbir ekleme yapmadan Yahudi şeriatını ana hatlarıyla gözler önüne sermektedir. Talmud'un temel bölümlerini uygun bir şekilde İbranic'e aktaran bir eser olarak *Mişne Tora*'da işlenen alaha ve felsefeye bakıldığında, "ameller ile kavramlar", "zahiri eylemler ile içkin tecrübeler" ve "şeriat kuralları ile felsefeleri" arasında uyumlu bir birliktelik gözlenmektedir.<sup>123</sup> Bu haliyle "kapsamlı bir şeriat nizamnamesi" hükmündeki eser, aynı zamanda fizik, metafizik, ahlak, psikoloji, beslenme, astronomi gibi konuları da içermektedir.<sup>124</sup>

İbn Meymun'un bu kitapta uyguladığı yöntem, farklı anlamlara gelebilecek, ihtilafli ve birbiriyle çelişkili yorumları veya desteklenemeyen görüşleri bertaraf etmek ve muhtasar ifadeler sunmaktır. Bu bağlamda o, çoğu kez kaynakları zikretmiş, rivayet zincirleri kurmuş, bir konuda tefsirleri ve diğer izah edici bilgileri sunarak hem kişisel görüşleri ve uygulamaları, hem de o konuda söylenmiş görüşleri serdetmiştir.<sup>125</sup> Bu eserinde, maddi menfaat elde etmek için Tora'yı çalışan birinin, dinin ışığını söndürmüş olacağını, öncelikle kendisine kötülük etmiş olacağını, kendisini ve başkalarını günaha sürükleyerek kendisini gelecek dünyadan uzaklaştırmış olacağını, bu nedenle Tora'yı para karşılığı çalışmanın yasaklandığını belirtmiştir.<sup>126</sup> Yine Talmud'un sadece bir bölümünü çalışmanın, pratik olmasına karşın bütüncülükten uzak olduğu için sapırtıcı olduğunu ifade etmiştir. Talmud'un kadim zamanlara ait anlaşılması güç kısımları, popüler ve pratik bölümlere kıyasla asla geri plana atılmamalı ve onlara da eşit dikkat ve zaman ayrılmalıdır. Kurban ritüeli veya Mesih beklentisiyle ilgili kurallar, bizzat bu eserde İbn Meymun tarafından kanunlaştırılmış ve tıpkı dua ve evlilik ilişkileri ile ilgili kanunlarda olduğu gibi ayrıntıları ile ele alınmıştır.<sup>127</sup>

Bu eserde dikkat çeken bir özellik de Mişna'daki normal tasnif terk edilerek yerine daha işlevsel olan yeni konular ve pedagojik tasnif sistemi geliştirilmiş olmasıdır. Ona göre tasnif, kavramlaşma süreciyle beslenen ve kanunlaşmanın ön şartı olup aynı görüşleri sergileyen çok sayıda malzemenin seçim yapmak için gerekli olan bir faaliyettir. Çünkü hukuksal tasnif tek tek kanunları irdelemekle

121 Wilfinson, *Musa b. Meymun: Hayatuhu ve Musannefatuh*, 47-53

122 Twersky, "Some Non-Halacic Aspects of the Mishneh Torah", 110

123 Twersky, "Maimonides Moses", 5616

124 Twersky, *Maimonides Reader*, xvı

125 Twersky, "Maimonides Moses", 5616

126 Maimonides, *Mishneh Torah: H. Talmud Torah*, 3.10

127 Twersky, "Maimonides Moses", 5616

kalmayıp bizzat şeriat kavramıyla da ilgilenir.<sup>128</sup>

*Mişne Tora'*'nın birinci kitabı olan *Sefer ha-Madda'* (Bilgi Kitabı), Yahudiliğin ideolojik ve tecrübî alt yapılarını oluşturan temel inançların ve kavramların bir özeti sayılabilir. Bu bölümde İbn Meymun, eseri yazarken temel inanç esaslarını ihmal edip ayrıntıda kalan amele ilişkin emir ve yasaklara dayanmadığını, Musa dininin temel kökleri (*İkkar*) olan emirlerin öncelikli olduğunu vurgulamıştır. Bu bölümdeki başlıca konular, metafizik ve ahlak konuları, şeriat prensiplerinin öğrenimi (Talmud Tora), tövbe ile ilgili kurallar, putperestliğe reddiye, Yahudi tarihi, hurafeler ve büyü konusunda uygulamalara dair görüşlerden oluşmaktadır.<sup>129</sup>

*Mişne Tora'*'nın diğer bölümlerindeki temel konular, felsefi yorumlar, rasyonel yönergeler, ahlaki bakış açıları, teolojik prensipler olup genel anlamda “emir ve yasakların rasyonelliği” (*Ta'amei ha-mitsvot*) olarak ifade edilebilir. Burada İlahî emir ve yasaklar; ahlaki yorumlar ve rasyonel izahlarla desteklenmektedir.<sup>130</sup>

Bu eserdeki toplam 14 kitapçık sırasıyla, Tora'nın temel prensipleri, ahlaki öğreti ve kurallar, Tora öğrenimi, putperestler ve kâfirlerle ilgili kurallar, tövbe alt bölümlerinden oluşan *Sefer ha-Madda'* (Bilgi Kitabı); Şema duasının okunması, dua, mezusa, sefer tora, takdis ve sünnet konularının ele alındığı *Sefer Ahava* (Sevgi Kitabı); Şabat, bayramlar, zafer simgesi olarak hurma dalı, dolunayın kutsanması, oruç günleri, *Megila* ve *Hanuka* okumaları gibi konuları içeren *Sefer Zmanim* (Dönemler Kitabı); zina ve cinayet konularını işleyen Kutsallık Kitabı; yemin, yakarış, adak gibi meseleleri içeren *Sefer Hafla'ah* (Meşakkatler Kitabı); yoksullara hediye, Şabatik yıl ve Jübile konularını irdeleyen *Sefer Zeraim* (Ziraat Kitabı); Tapınak, yasak olan şeyler, gündelik sunular, komşu haklarını ihlaller gibi meseleleri inceleyen *Sefer Avodah* (Hizmet Kitabı); bayram sunuları, kefaret sunularını kapsayan *Sefer Korbanot* (Kurban Kitabı), cüzamlının murdar oluşu, yiyeceklerin murdar oluşu, paklanma havuzları (mikve) gibi konuları aydınlatan *Sefer Taharot* (Temizlik Kitabı), hırsızlık, soygunculuk ve kayıp mallar, yaralama ve zarar verme, cinayet ve hayat koruma gibi suçları kapsayan *Sefer Nezikin* (Hasarlar Kitabı), satışlar, asli kazanç ve hediyeler, komşu hakları, köleler gibi konuları içeren *Sefer Kinyan* (Kazançlar Kitabı), kiralama, kredi veya borç verme, dilenme, miras gibi konuları içeren *Sefer Mişpatim* (Yargı Kitabı) ve Sanhedrin, delil, isyanlar, yas tutma, krallar ve savaşlar gibi konuları kapsayan *Sefer Şofetim* (Yargıçlar Kitabı) şeklinde sıralanmaktadır.<sup>131</sup>

Eserin Alaha ile ilgili olmayan felsefî yönleri de dikkat çekicidir. Bu bölümler

128 Isadore Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven 1980, 43

129 Isadore Twersky, *Studies in Maimonides*, Cambridge 1991, 45-51

130 Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, 54-78

131 *Maimonides Reader*, 43-189

genelde eserin *Sefer ha-Madda'* bölümünde bulunmaktadır. Ancak felsefi yorumlar, rasyonalist fikirler, eserin çeşitli yerlerinde serpiştirilmiş durumdadır. Bu bölümlerde din ve ahlak konusunda yeterli olmayan avamın görüşünü rasyonalize etmeyi, beşer eylemlerindeki nihai dini anlamı ortaya çıkarıp hikmetin (*hohma*) peşine düşmeyi ve cehaletle (*siklut*)<sup>132</sup> eşdeğer gördüğü katı literal yaklaşımlardan uzak durmayı amaçlamıştır.<sup>133</sup> Ona göre insan, eğitim hayatının üçte birini Mikra'ya, üçte birini Mişna'ya, üçte birini Talmud öğrenmeye adanmalıdır.<sup>134</sup> Hikmeti ön plana çıkarmak ve onun peşinden gitmek dinî mükemmellik için şarttır ve baş tacı yapılacak bir kazanımdır. Bu tutum, hem *Mişne Tora'*nın hem de onun ilk dönem eserlerinde sıkça rastlanabilecek bir düşünce eylemidir.

İbn Meymun, bu eserinde Mişna ve Gemara ile ilgili şu sonuçlara varmıştır:

1- Mişna ve Gemara aynı "sözlü şeriat"ın konularını tam ve kapsamlı bir şekilde özetleyen iki kaynaktır.

2- Her iki kaynak, metot ve form açısından birbirinden farklıdır. Mişna, daha popüler ve avama hitap eden bir mahiyette iken Gemara analitik ve tekniktir. Ancak iki eser hedef açısından benzerlik gösterir.

3- Felsefe, Sözlü Şeriat ile integral ve zirvedeki unsur olup bizzat alaha gibi ilmihal tarzında sunulabilir.<sup>135</sup>

İbn Meymun *Mişne Tora'*da tarih felsefesi de yapmaktadır. Ona göre insanlığın inanç tarihinde üç safha dikkat çekmektedir:

1- Paganizmin ortaya çıkması ve gelişmesi.

2- İbrahim'in kendi pagan toplumuna karşı gelmesi.

3- Musa'nın seçilip gönderilmesi ve Tora'nın verilmesi. Böylece o, Tanrı inancının terk edilmesini, yani putperestliğe kaymayı -bir süreç olarak- ibadet formunda sapma olarak görmektedir.<sup>136</sup>

İbn Meymun, Rabbi Yahuda Ha-Nasi'yi, -Sözlü Şeriat'ın en önemli kaynaklarından olan- Mişna'yı "yazılı olarak" derlemeye götüren sebepleri maddeler halinde şöyle izah etmektedir:

1- Onun dönemine kadar Tora öğretimi yapanların sayısı gittikçe azalmıştır.

2- Yahudiler gün geçtikçe yeni kültürlerle ve yeni felaketlerle karşılaşmışlardır.

132 Maymonides, cehaleti bazen aptallık olarak değerlendirmiş ve onu bilhassa Karaileri betimlemek için kullanmıştır. Bkz. *Mishneh Torah, Temidim u-Musafim*, VII, 11

133 *Mishnah Commentary on Berakot*, trans. K. Kapah, Jerusalem 1923, 91-92

134 *Kidduşin*, 30

135 *Kidduşin*, 30a

136 Abraham Halkin-David Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, Philedelphia 1985, 53-54

3- Roma İmparatorluğu kendi hâkimiyet alanını sürekli genişletmiş ve Yahudiler İsrail topraklarını terk etmeye mecbur kalmıştır. Bunların neticesinde Rabbi Yahuda Sözlü Şeriatın özetini, kolay unutulmayacak bir tarzda kaleme almıştır.<sup>137</sup>

İbn Meymun'a göre bütün "Sözlü Şeriat"ın metni, Rabbi Yahuda ha-Nasi tarafından redakte edilen haliyle Mişna'nın kendisidir. Ona göre Sifre, Mişna'nın prensiplerini izah ederken, Tosefta, Mişna'nın en temel konularını izah etme işlevi görmektedir. Baraita, Mişna'nın kelimelerini rasyonel açıdan aydınlatmaktadır.<sup>138</sup> Bu konuda İbn Meymun, "Musa'nın Sina'da aldığı bütün emirler ona yorumlarıyla birlikte verildi" demektedir. Ona göre Musa'ya, şeriat (*Tora*) ve emirler (*Mitzvot*) olmak üzere iki ayrı şey verilmiştir. Pentatök'te Tanrı, "Ben sana taş tabletlerde *Tora* ve *Mitzva* verdim" diye buyurmuştur. Burada *Tora*, "Yazılı Şeriat"ı, *Mitzva* (emir) yorumlamaları yani "Sözlü Şeriat"ı belirtmektedir.<sup>139</sup> Böylelikle Mişna geleneksel açıdan bütün "Şifahi Şeriat" külliyyatını, Talmud da onun yorumunu oluşturmaktadır.

Sonuç olarak *Mişne Tora*, emirler ve yasaklar bağlamındaki görüşleri ve inançları ele alan<sup>140</sup> "bâtına ait" ve "geleneksel" bir çalışma olarak düşünülebilir.<sup>141</sup> Bu eserde İbn Meymun'un, bir hukuk felsefesi yapmış olduğu gözlenebilir. Eser, Alaha konusunda kapsamlı, kalıcı, sürekli etkiye sahip bir çalışma hükmündedir. Aynı zamanda Talmud çalışmalarını sistematize eden bir kimliğiyle, Yahudi geleneğinde bu eserle boy ölçüşebilecek bir Rabenik literatür bulmak zordur. Bu özelliğiyle *Mişne Tora*, kendine özgü, emsalsiz görülürken<sup>142</sup> aynı zamanda kendi inançlarını anlatmak ve sevdirmek maksadıyla baskı altında ve acı içindeki Yahudi halk kitlelerini eğitmeyi amaçlayan bir halk kitabı olarak kabul edilmektedir.<sup>143</sup> Son olarak bu eser, İbn Meymun'a tarih açısından Geonim'in sonuncusu ama önem açısından birincisi olma özelliğini bahşetmiştir.<sup>144</sup>

### 3. Kitabü'l Ferâ'iz (Sefer ha-Mitzvot)

Bu eser, *Mişne Tora*'dan önce bir tür hazırlık çalışması olarak kaleme alınmıştır. Şlomo b. Ayyub (1021-1058), Avraham b. Hasdai (1340-1410), Moşe b. Tibbon (XIII. yüzyıl) isimli Yahudi alimler tarafından İbranice'ye çevrilen eserin Arap-

137 Menachem Kellner, *Maimonides on the Decline of the Generations and the Nature of Rabbinic Authority*, Newy York 1996, 84

138 Twersky, "Some Non- Halakic Aspects of the Mishneh Torah", 103-104

139 Twersky, a.g.e, 108-109

140 Leo Straus, "Literary Character of the Guide for the Perplexed", *Essays on Maimonides*, 38

141 Twersky, "Some Non- Halakic Aspects of the Mishneh Torah", 95

142 Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, 20- 35

143 J. H. Hertz, "Moses Maimonides: A General Estimate", *Moses Maimonides 1135-1204*, ed. I. Epstein, London 1935, 4

144 Hertz, *Moses Maimonides: A General Estimate*", 7

ça metni 1882'de Almanya Breslau'da Peritz tarafından kısmen yayınlandı. Daha sonra 1888 yılında Paris'te Moise Bloch, metnin tamamını Fransızca çevirisiyle (Le Livre des Préceptes) birlikte yayınladı.<sup>145</sup> Eserin İbn Tibbon tarafından yapılan İbranice çevirisi, bazı ilave notlarla birlikte 1946 yılında Hayyim Heler tarafından Kudüs'te neşredildi. Eser J. Kapach, M.y. Sach ve M. Goshen tarafından *Sefer ha-Mitzvot* ismiyle 1958 (ve daha sonra 1971) yılında Kudüs'te modern İbranice'ye çevirip yayınlandı.<sup>146</sup> Rabbi Charles B. Chavel, eseri 1967 yılında iki cilt olarak *The Commandments (Sefer ha-Mitzvot)* adıyla Londra ve New York'ta yayınladı.

İbn Meymun'un bu eseri, şeriatın kodifikasyonuna yönelik çabalarına bir nevi hazırlık olarak kaleme aldığı düşünülebilir. Çağdaş düşünürlerce eser, *Mişne Tora'nın* önsözü gibi anlaşılmalıdır. Nitekim kitapta, "Musa'ya Sina'da verilmiş ve Tora Kitabı'nda zikredilmiş olan" ve Babil Talmudu içerisinde derlenmiş olan 613 emrin - olumlu ve olumsuz emirler olmak üzere- listesini yapmıştır. Böylelikle geleneği unutkanlıktan, emir ve yasakları kapalı kalmaktan koruduğunu ve kuralları en kapsamlı haliyle sistematize ettiğini ifade etmiştir.<sup>147</sup>

Bunlara ilave olarak İbn Meymun, "Dokuzuncu Prensipten" adlı bölümde şu dikkat çekici konuları irdellemektedir:

1. İnançlar ve görüşler (Tanrı'nın birliğini kabul vb.)
2. Ameller (kurban takdimleri vb.)
3. Faziletler ve karakter özellikleri (komşuyu sevmek vb.)
4. Konuşma tarzı (dua etmek vb.).

Buradaki dörtlü tasnif, en genel anlamda bir Yahudilik tasviri içermektedir.<sup>148</sup>

## b. Felsefe ve Teoloji

İbn Meymun'un felsefe eserlerini kaleme alışı, bu alana hâkimiyeti ve onları aktarımı, diğer alanlardaki çalışmalarına nazaran daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Onun felsefi eserleri, çalışmalarında gittikçe genişleyen boyutlara işaret etmektedir. Bu yüzden Rabenik çalışmaları bir tür hazırlık safhasını oluştururken, felsefe ve teolojiyle ilgili çalışmaları onun fikri yansımalarını geniş ve sistematik bir biçimde sunmaktadır.

İbn Meymun, "felsefe" derken sırasıyla fizik, kimya, biyoloji, psikoloji, astronomi, ahlak gibi ilimler dâhil genel bir düşünce sistemini kastetmektedir. O, Aristo öncesi Yunan felsefesine, Aristo felsefesine, Aristo sonrası Yunan felsefesine,

145 Lauterbach "Moses Ben Maimon (RaMbam)", 81

146 *Rambam Reading in the Philosophy of Moses Maimonide*, 436

147 Davidson, 211

148 Twersky, "Maimonides Moses", 5615; *Maimonides Reader*, 15-16

Aristocu Yunan ve Arap felsefesine aşınadır.<sup>149</sup> Bunun yanında bilhassa *Delaletü'l-Hairin*'de sıkça kullandığı (Müslümanların teoloji için kullandığı) Kelam terimi, onun düşünce sisteminde de felsefe ile eşanlamlı değildir.<sup>150</sup> Onun önerme ve akıl yürütmelerdeki tarzına bakılırsa İslam Kelam ilminden habersiz olmadığı aşıkârdır. Muhtemelen Eş'ari kelamcılarına istinaden *Delalet*'te şöyle söylemektedir: "İşittim ki Kelamcılar (Mütেকellimun) Allah'ın bu âlemdeki her olayın doğrudan ve aracsız sebebi olduğuna kanidirler".<sup>151</sup> Yine Kelam'ın akıl yürütme metodunun -kendisine göre- kusurlu oluşuna dikkat çekerek: "Kelamcılar yanlış bir inançla, tahayyül edilen her şeyin var olma imkânına sahip olduğunu iddia ederler" demektedir.<sup>152</sup>

### 1. *Delaletü'l-Hâi'rîn* (Moreh Nevuhim)

Eser II. Bölüm'de ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

### 2. Makale 'Ani'l-Ba's

*Mişne Tora*'da ruhun ölümsüzlüğüne dair bilgi vermediği şeklindeki eleştirilere yanıt olarak İbn Meymun'un kaleme aldığı bu eserin Arapça metni ve Samuel b. Tibbon'un İbranice çevirisi, J. Finkel tarafından 1939 yılında neşredilmiştir.<sup>153</sup> Eser *İgeret Leteyman* (Yemen'e Mektup) adlı bir risalesi ile birlikte 1972 yılında Tel-Aviv'de, müstakil olarak basılmış, 1941 yılında New York'ta *Essays on Maimonides* adlı çalışmanın içinde bu eserin İngilizce çevirisi yayınlanmıştır.<sup>154</sup>

Hüseyin Atay, Yahudi düşünce sisteminde ahiret inancının fazla açık olmadığını belirttiikten sonra, bu risalenin Yahudilerde ahiret inancının nasıl olduğunu ortaya koyacak önemli bir Yahudi düşünürün eseri olması bakımından önemsenmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>155</sup>

### 3. Makale fi Sına'at'il-Mantık

Müellifin gençlik yıllarına (muhtemelen on altı yaşına) ait olan bu eserin Arapça nüshası ilk defa Mubahat Türker tarafından bulunmuş ve neşredilmiştir.<sup>156</sup>

Eserin Ortaçağ İbranice'sine çevirisini müellifin ölümünden kısa bir süre

---

149 Maymonides'in kullandığı felsefe literatürü konusunda daha geniş bilgi için bkz. A. Marx, "Texts by and about Maimonides", *Jewish Quarterly Review*, 25 (1934- 1935), 379- 380

150 Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, Chicago 1963, I, 73

151 Maimonides, *Guide of the Perplexed*, III, 17

152 Maimonides, *Guide of the Perplexed*, I, 73

153 J. Finkel, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, X, 1-40, 60-105

154 Davidson, 527

155 Atay, xv

156 Mubahat Türker, "Musâ b. Meymun'un Makale fi Sına'at'il Mantık'ı", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III/2 1959, 49-54

sonra 1370 yılında, Güney Fransa'dan Yahudi bilim adamı Samuel b. Tibbon ile Endülüs'lü Yusuf el-Lorki yapmıştır. Yine Ahitub ve Yusuf b. Vivas gibi şahıslar da, bu eseri bilinmeyen bir tarihte İbraniceye çevirip neşretmişlerdir. Israel Efros, 1938 yılında New York'ta, *Maimonides' Treatise on the Art of Logic* adıyla İngilizce çevirisi ile birlikte basımını yapmıştır. Bu eserdeki İbranice terimler, İbn Tibbon çevirisinden alınmıştır. O, Tora'yı tedaris etmeden önce başladığı bu ilmi, eserin ithaf edildiği şahıs olan Yahuda oğlu Yoseftan öğrenmiştir.<sup>157</sup> Eserin İbn Tibbon çevirisi, *Introduction to Logic* başlığıyla 1935'te bazı ilave notlarla Leon Roth tarafından neşredilmiştir. H. Baneth bu eserin Arapça metninin hazırlanmasında yardım etmiştir.

O dönemin diğer Yahudi düşünürleri gibi genç İbn Meymun için de İslam Mantık ve Felsefesi temel başlangıç noktası olmuştur. Onun genç yaşında Mantık ilmine ait bir eser vermesi, bir düşünür olarak spekülative akla verdiği önemi göstermektedir.

Bu eserin başında belirtildiğine göre beşerin rasyonel bir hüneri olarak Mantık ilmi, Matematik, Tabii bilimler ve Metafizik öğrenmeden önce bilinmesi gereken araç bilgisidir. Sonraki tüm bilgilerin mükemmel ve sistematik hale gelmesi için mantık gereklidir. Dil için gramer kuralları hangi işlevi görüyorsa mantık da akıl için o işlevi görmektedir. Yine dil bilimi için prensiplerin belirlenmesi nedenli önem arz ediyor ise, mantık ilmi de düşüncenin belirlenmesi ve aklın tanzim edilmesi için o denli önem taşımaktadır. İbn Meymun bu eserde, 14 fasıl halinde Mantık ilminin esaslarını kaleme almış ve her fasılın sonunda da teknik terimleri izah etmiştir.<sup>158</sup>

Delillerin mahiyeti açısından *Delalet*'in bütününde Mantık ilmi prensiplerinin bulunduğunu görmek mümkündür. İbn Meymun bu eserinde genel anlamda (Aristoteles) klasik mantığa ait 175 kuralı aktarmış ve bu ilmin hünerini erken yaşlarda elde ettiğini gözler önüne sermiştir.<sup>159</sup> 175 sayfalık bu risalede İbn Meymun'un diyalektik yaklaşıma sempati beslediği dikkat çekmektedir. O, Aristoteles mantığındaki temel argümanlara "Retorik ve Poetik"<sup>160</sup> de eklemiştir. Örneğin bu risalenin 8. Bölümü'nde argümanların (*burhan/mofet*) dayandığı temel öncülleri belirterek açıklamıştır. Bu öncüller, kendilerini destekleyen herhangi bir argüman olmadan ilk bakışta bilinebilecek karakterdedirler. İbn Meymun bunla-

157 Arthur Hyman, "Demonstrative, Dialectical and Sophistical Arguments in the Philosophy of Moses Maimonides", *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989, 35

158 Wilfinson, 42; krş. Maimonides, *The Guide*, I, 34, 75

159 Türker, "Musâ b. Meymun'un Makale fi Sna'at'il Mantık'ı", 49-50

160 *Retorik ve Poetik* Aristoteles'in eseridir. *Retorik*, hitabete; *Poetik* şiir ve dialektik tarza ilişkin yapıları ele almaktadır. Aristoteles'in mantık argümanları içinde göstermediği bu iki alanı İbn Meymun mantık argümanlarına dâhil etmiştir.

rı, bilinebilen ve hiçbir delil gerektirmeyen (*delil, re'ayah*) olarak anlar ve dörde ayırır: "Hissedilebilenler (*ha-muḥaṣim*)", "Akledilebilenler (*ha-muṣḥalot*)", "Genel fikirlere dayalı kabuller (*ha-mefursamot*)" ve "Ancak gelenek yoluyla elde edilebilen görüşler (*ha-mequbalot*)". İbn Meymun bu öncülleri sıralarken kesin tanımlama yapmaktan kaçınıp sürekli örnekler vermiştir. Temel mantık argümanları için "burhan" ve "delil" olmak üzere iki Arapça terim kullanmıştır. Burhan, kesin bilgiye götüren temel argümanları belirtirken; delil, ikna edici veya bir kanaate ulaştırılan karakterdeki argümanlara işaret etmektedir.

#### 4. Pirke Avot (Ataların Ahlâkı)

Bu çalışma, 1968 yılında Arthur David tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. İbn Meymun'un, düşünce açısından Yahudiliği, form açısından Helen dünyasını ve kendi ahlak sistemini ana hatlarıyla yansıtan ve sekiz bölümden oluşan bu eseri, psiko-ahlak risalesidir. Bu eserde ruhun ve onun faziletlerinin geniş bir tahlili yer almaktadır. İbn Meymun altın araç adını verdiği faziletleri psikolojik tabiatlar olarak görmüştür. Bu faziletler ifrat ve tefrit noktalarının tam ortasındadır ve iyi bir eylem de daima iki uç nokta arasında bulunmaktadır. Bu teorisinde onun her türlü aşırılıktan uzak durmaya yönelik güçlü telkinleri olduğu açıktır. İbn Meymun, başta Müslümanlar (özelde sufiler) olmak üzere benliği öldürmek ve her türlü haz ve neşeden uzak durmak gibi eylemleri benimseyerek diğer din mensuplarının taklit edilmesine karşı çıkmaktadır. Bu eserde İbn Meymun, mutlak beşer irade hürriyetini savunarak, her şeyi Tanrı'nın elinde gören katı kaza anlayışını reddetmektedir.<sup>161</sup>

Bazı bilim adamları, irade hürriyeti konusunda önceki görüşleri serdettiği kitaplarla *Delâlet'in* çeliştiğini ileri sürmektedir.<sup>162</sup> İbn Meymun, bu eserinde alçak-gönüllü olanları övmektedir.<sup>163</sup>

#### 5. Ma'amar ha-İbbur (Astroloji Risalesi)

İbn Meymun, bu eserinde doğum zamanından yola çıkarak kişiye bir takım özellikler vermek isteyen astrologlara yanıt vermiştir. Ona göre insanın irade hürriyeti konusunda astroloji gibi dışardan zorlamalar veya sınırlamalar söz konusu olamaz.<sup>164</sup> Zira insanın yaptığı her eylem yine kendisine bırakılmıştır. Bu bakış açısı, Musa şeriatının temel esaslarından bir tanesidir. Dolayısıyla onun metafizi-

---

161 Moses Maimonides *The Commentary to Mishnah Aboth*, Translated by Arthur David, New York 1968

162 Twersky, "Maimonides Moses", 5615

163 H., Daniel Frank, "Humility as a Virtue: A Maimonidian Critique of Aristotle's Ethics", *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989, 90-91

164 Maimonides, "Letter on Astrology", trans. Ralph Lerner, *Medieval Political Philosophy*, ed. R. Lerner-M. Maher, New York 1963, 233



zik anlayışında “harici determinizm”<sup>165</sup> gibi düşüncelere yer yoktur. Davidson, bu eserin İbn Meymun’a aidiyetinden şüphe duymaktadır.<sup>166</sup> Eser, Ralph Lerner tarafından İngilizceye çevrilerek, 1963 ve 1972 yıllarında “Letter on Astrology” adıyla yayınlanmıştır. I. Twersky de bu metni *A Maimonides Reader* adlı çalışmasında yeniden yayınlamıştır.

### c. Tıp

Yahudi âlimleri, insana hizmetin ve Tanrı sevgisine ulaşmanın bir yolu olarak asırlar boyunca tıp ile uğraşmışlardır. İbn Meymun için de tıp bilimi, genel beşeri bilimlerin bir parçasıdır ve onun ele alınması gereken önemli bir yönü de hekimliktir. Bir hekim filozof olan İbn Meymun, hiçbir kültür ve din ayrımı yapmadan insanları iyileştirmeye kendini adanmıştır. Bedenin her yönden düzeltilmesi ve fitratına uygun davranmasının sağlanmasını dini bir görev olarak addetmiştir.<sup>167</sup> Bu nedenle onun hastalığı iyileştirme yöntemi, hastanın ahlaki fazilet ve metafizik telkinlerle moralini yükseltip kendi bağımsızlık sistemini takviye etmekle başlamaktadır.<sup>168</sup> Ona göre dindar kişi vaktini üçe ayırmalıdır: Kendisine ayırdığı özel vakti; hekimlik, demircilik gibi zanaatlarla insanlara adadığı zamanlar; Şeriat ve felsefeye ayıracığı zamanlar.<sup>169</sup>

İbn Meymun’un hekimliğinde derin düşünce esastır. Bir doktor, hastasının şartlarını ve muayenesiyle ilgili olarak hastasının söylediklerini dikkate almadan, belirtilerin nasıl ve nerede ortaya çıktığını öğrenmeden ve hastasının söylediklerini mantıksal açıdan iyice tahlil etmeden hiçbir şey söylememelidir. Böylece onun hekimliğinde pratik açıdan tıp, Galenos’ta olduğu gibi mutlaka bir tıbbî temele dayanmalıdır. O bu görüşlerini bilhassa Astım ile ilgili kaleme aldığı eserinde dile getirmektedir.<sup>170</sup>

Ona göre hekimlik sanatı, önce tecrübeye sonra akıl yürütmeye (istidlal) dayanmalıdır. Çünkü tecrübeye dayanan bilgiler, akıl yürütmeyle bilinenlerden çok daha fazladır. Bilim kök, pratik bilgi de bir dal olduğundan, kökü olmayan bir dal düşünülemez.<sup>171</sup> İbn Meymun diğer hekim rabbiler gibi, tıp ilmini Yahudi ahlak ilmi için çok önemli bir faktör olarak görmüştür. Ona göre tıp, insanın fiziksel bedenini zinde ve dinç tutup gücünü sağlamlaştırırken diğer yandan onu

165 Maimonides, “Letter on Astrology”, 227-236

166 Davidson, 496- 497

167 Leibowitz, *The Faith of Maimonides*, 103- 105

168 Markus, 44-45

169 Maimonides, *Mishneh Torah: H. Talmud Torah*, 111

170 Davidson, 475

171 *Guide*, III, 475-476

saflaştırıp, yüksek bir ahlakî olgunluğa ve akademik bilgiye ulaşmasına katkıda bulunmaktadır.<sup>172</sup>

Tıp dalında yaklaşık on tane risale kaleme alan İbn Meymun'a göre zihinsel olarak tıp ilmi, her şeyden öte insana, arzularını makul sınırlara çekerek kendine çeki düzen vermeyi öğretir ve insanın kendi sağlığını önemsemesine, doğru ve dindar bir yaşam tarzı seçmesine yardımcı olur.<sup>173</sup> Çünkü insan, kalbi başta olmak üzere tüm organ ve istemli eylemlerini sadece Tanrı'yı tanımaya yönlendirmelidir.<sup>174</sup> Onun ideal insan hayatı anlayışı bir piramit gibidir. Zirvede beşerin zihinsel mükemmelliği yer alırken orta tabakada ruhun mükemmelliği, tabanda beden sağlığı bulunmaktadır. Bu bakımdan beden sağlığı tek başına arzulan bir şey değildir. Onun aynı zamanda ruhi ve felsefî açıdan da sağlıklı temellere dayanması gerekmektedir.<sup>175</sup> İbn Meymun *Delalet*'te bedensel sıhhatin, entelektüel mükemmelliğin ön şartı olduğunu ve ancak beden, normal ve sağlıklı olduğunda düşünmenin, idrakın ve hikmete nüfuz etme özelliğinin doğru bir şekilde ortaya çıkacağını dile getirmiştir.<sup>176</sup>

İbn Meymun'un hekim olarak kaleme aldığı eserleri, onun tıp bilimine getirdiği yüksek standartları ve engin hekimlik bilgisini yansıtmaktadır. O, bu risalelerinin birinde Yunan hekim ve filozof Galenos'un, Musa'nın Tora'sına yaptığı eleştirilere cevaplar vermektedir.<sup>177</sup> Yunan tıbbından ve onun Arap yorumcularından yapmış olduğu alıntıları genel olarak Galenos ve Hipokrat gibi Yunan hekimlerin yanısıra Huneyn b. İshak, Farabi, İbn Sina, Ebu Ala b. Zuhr, Ebu Mervan b. Zuhr, İbn Vafid, İbn Rıdvan, et-Temimi, İbn Tilmiz'in eserlerinden yapmıştır. Bunlar arasından Galenos, onun başvurduğu birincil kaynaktır. Galenos'u o zamana kadar yaşamış olan en büyük hekim olarak övmüş ve onun uyguladığı yöntem üzere insan bedenini, sağlığını ve hastalıklarını incelemiştir.<sup>178</sup>

İbn Meymun, klasik tıbbın felsefeyle çatışması durumunda bir tür hakemliğe de girişmektedir. Tıpla felsefenin karşı karşıya geldiği yerlerde hekim değil bir filozof olarak hareket etmektedir.<sup>179</sup>

Felsefî eseri *Delalet*'in Tanrı'nın emir ve yasaklarını incelediği bölümde İbn Meymun, her bir emrin ve yasaklamann nedenini açıklarken bedenle ilgili olan-

172 Abraham I. Katsh, *Judaism and the Koran*, New York 1962, X-XII

173 Munther, *Medical Aphorisms of Moses and Others*, 36

174 Davidson, 430

175 Davidson, 430

176 *Guide*, III, 448

177 Twersky, "Maimonides Moses", 5614

178 Davidson, 119-120

179 Markus, 79-81

lar hakkında zaman zaman tıbbî açıklamalarda da bulunmuştur.<sup>180</sup> Mesela Tanrı tarafından yasaklanan domuz ve içyağının ilk bakışta zararsız gibi görünmekle beraber durumun hiç de böyle olmadığını, çünkü domuzun olağandan çok rutubetli ve insan için gereksiz pek çok madde içeren bir yapıda olduğunu belirtmiştir. Musa Şeriatı'nın bu hayvanı iğrenç görmesinin sebebi, onun doğası gereği pis ve pis şeyleri yiyen bir hayvan olmasıdır. İbn Meymun, hayvanların iç organlarındaki yağların insanı tokmuş gibi hissettirdiğini ancak besin değerinin az, hazmının zor olduğunu, kanı donmuş hale getiren (yağlandıran) ve kalınlaştırıp akışını zorlaştıran maddelerden oluştuğunu dile getirmiştir. Bu nedenle iç yağların yenilmesi yerine yakılmasının daha doğru olacağını belirtmiş, kanın ise hazmı zor ve içinde zararlı toksinler barındırabilen bir yapıda olduğunu, hastalıklı veya yaralı bir hayvanın çabucak bozulmasının kanın bileşiminden kaynaklandığını ifade etmiştir.<sup>181</sup>

Neticede İbn Meymun'un, *Şmona Prakhim*, 5. bölümde belirttiğine göre hekimlik tedrisi ve talimi yapmak, dinin hizmetinde olmaktır ve önemli bir ibadet şeklidir. Çünkü hekimlik yoluyla dindar insan, kendi bedenî kapasitesini, mükemmel ve sıhhatli bir insan olarak hakikatleri düşünüp onları faziletli eylemlere dönüştürdüğünü izhar eder.<sup>182</sup>

İbn Meymun'un tıp yönü ve tıpla ilgili eserleri üzerine yapılan çalışmaların tamamı Fuat Sezgin tarafından derlenmiş ve *Islamic Medicine* serisi içine tıpkıbasım neşri yapılmıştır.<sup>183</sup> Bu eserlerin İbranice tercümeleri ise bir seri halinde, *Ktavim Refuim* adıyla S. Muntner tarafından 1959- 1965 yılları arasında Kudüs'te basılmıştır.

İbn Meymun'un Tıp dalındaki risaleleri şu başlıklar altında ele alınmıştır:

### 1. Kitabü'l-Fusûl fi't-Tıb (Fusûlü'l-Kurtubî/Fusûlü Musâ fi't-Tıb/Pirke Moşe)

Bu kitap, İbn Meymun'un 1187-1190 yılları arasında kaleme aldığı tıp ilmine yönelik önemli bir çalışmasıdır. Eserin Latince çevirisi 1489 yılında *Aphorismi* adıyla yer ve çevirmenin ismi belirtilmeden neşredilmiştir. Bu çalışmanın Natan ha-Meathi tarafından yapılmış bir İbranice çevirisi de bulunmaktadır (Lemberg 1804, 1805, 1834- 1835).<sup>184</sup> Eserin İngilizce çevirisi, *The Medical Aphorisms of Moses Maimonides* başlığıyla Fred Rosner ve S. Muntler tarafından iki cilt halinde 1970-1971 yıllarında New York'ta neşredilmiştir.

180 *Guide*, III, 536-602

181 *Guide*, III, 598

182 Davidson, 429

183 *Sharh Asma' al-'Ukkar*, Maimonide, *Islamic Medicine*, Vol. 63, Frankfurt 1996. (Aynı yerde risalelerin Arapçası *Kitâbu Şerhi Esmâi'l-'Ukkar* başlığıyla 1-69. sayfalar arasında yayınlanmıştır.)

184 Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMbaM)" 82

Müslüman hekimler İbn Zühr ve Muhammed b. Ahmed et-Temimî ve Hıristiyan hekim Ali b. Rıdvan'dan referanslar veren İbn Meymun, Yunan hekim filozoflar Galenos (Calinus) ve Hipokrat'ın yanısıra diğer bazı hekim filozoflardan alınan 1500 tıp kuralı ve "Musa der ki" diye başlayan kişisel analiz ve eleştirilerini de esere ilave etmiştir. Çalışmanın her bir bölümü, özel bir tıp konusuna ayrılmıştır. Birinci bölüm fizyolojiye, sonraki bölümler, insandaki dört temel tabiat, idrar yolları kontrolü, humma, kadınlarla ilgili özel durumlar, ilaç tedavileri, müşhil, cerrahlık, diyet, banyo yapmak gibi konuları içermektedir.<sup>185</sup> Bu eserin beş bölümünün Müslüman toplumda kişisel tıbbî sorunlara cevap olarak, altıncısının varlıklı bir Müslüman zatın isteği üzerine, yedincisinin de bir başka Müslüman zâtın kamu adına yazmasını istemesi üzerine kaleme alındığı rivayet edilmektedir. Bu risalelerin çoğunun Ortaçağ boyunca İbranice'ye çevrildiği, bazıların da Latince'ye tercüme edildiği bilinmektedir.<sup>186</sup> Son yıllarda risalelerin büyük bölümü İngilizce'ye çevrilmiştir.<sup>187</sup>

## 2. el-Muhtasarât (Compendia)

Yunan filozof Galenos'un tıbbı dair görüşlerinin bir özeti olan eserin yazılmasında, İbn Meymun'un öğrencisi Yusuf b. Aknîn'in de katkıları olmuştur. Arapça aslı elde mevcut değilse de bazı bölümlerin İbranice bir nüshası günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>188</sup> Bu nüshaların esas alındığı İngilizce çevirisi, Y. Langermann tarafından 1993 yılında yapılmıştır.<sup>189</sup> İbn Ebi Useybe, bu eseri, Galenos'un yaklaşık 16 kitabını içine alan bir tıp külliyyatının özeti olarak tanımlarken, İbn Kifti, İbn Meymun'un Galenos'a ait 21 çalışmayı biraraya getiren bir çalışma olarak ifade etmekte ve Galenos'un tıp haricindeki diğer 6 kitabından da bahsedildiğini ilave etmektedir.<sup>190</sup>

## 3. es-Sumûm ve't-Teharrüz Mine'l-Edviyeti'l-Kattale

İbn Meymun'un 1198'de yazdığı bu eser, Vezir Kadı el-Fazıl'ın talebi üzerine kaleme alındığı için *el-Makaletü'l-Faziliyye* adıyla da bilinmektedir. İbn Meymun, İbn Zühr'den de faydalanarak oluşturduğu bu eserinde, özellikle hastalıklara yol açan zehirler ve onların panzehirleri üzerine şahsî hekimlik görüş ve tecrübelerini aktarmıştır.

185 Davidson, 443-444

186 Bu konuda daha fazla bilgi için J. Dienstag, "Translators and Editors of Maimonides' Medical Works", *Memorial Volume in Honor of Prof. S. Muntner*, ed. J. Leibowitz, Jerusalem 1983, 95-135.

187 Davidson, 435

188 Max Meyerhof, *L'oeuvre medicale de Maimonide dans Estratto dall Archivio di Storia della Scienza*, *Archeion*, XI (Roma), 1929, 136-155

189 Tz. Langermann, "Maimonides on the Synochous Fever", *Israel Oriental Studies*, 13 (1993), 223-234

190 İbnü'l-Kifti, *Tarihu'l-Hukema*, 319

Eserin muhtelif dillere çevirisi yapılmıştır. Öncelikle İbranice'ye Moşe b. Tibbon ve Zerahya b. İshak tarafından tercümesi yapılmıştır. Hıristiyan teolog Ar-mengaud Blasius, eseri Latince'ye çevirmiştir. Eserin Fransızca tercümesini, İb-ranice nüshasından M. Rabbinowicz yapmış, *Traité de Poisons* adıyla 1865 ve 1935 yıllarında iki kez basılmıştır. Moritz Steinschneider, eseri 1873 yılında Berlin'de *Giffe und ihre Heilungen* adıyla Almanca'ya çevirmiştir. İngilizce'ye S. Munter tarafından, 1966'da Philadelphia'da *Treatise on Poisons and Their Antidotes* başlığıyla çevrilmiştir.<sup>191</sup>

#### 4. Makale (Kitab) fi Tedbîri's-Sihha

Selahaddin Eyyubî'nin oğlu el-Melikü'l-Efdal Nureddin Ali'ye ithaf olarak 1198 yılında kaleme alınmış olan eser, bu kişinin, kabızlık, yetersiz beslenme ve depresyonla ilgili tavsiyelerini almak üzere bir elçiyi ona göndermesi üzerine yazılmıştır.<sup>192</sup> 1244'da İbranice'ye Moşe b. Tibbon tarafından çevrilmiş, Jean de Capoue tarafından Latince tercümesi yapılmıştır. İbn Tibbon'un yaptığı Arapça çeviriyi 1885 yılında Kudüs'te, Jakob Safir Halevi yayınlamıştır. Latince çeviriler 1514, 1518 ve 1521 yıllarında Venedik'te neşredilmiştir. Aynı şehirde 1843 yılında D. Winternitz tarafından Almanca'ya, 1887 yılında Paris'te ise M. Carcouse tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir.<sup>193</sup>

H. Kroner, eserin Arapça aslını Almanca çevirisiyle birlikte *Kitab fi Tedbîri's-Sihha* adıyla neşretmiş,<sup>194</sup> A. Bar Sela, *The Regimen of Health* adıyla İngilizceye çevirmiştir.<sup>195</sup>

#### 5. Risale fi'l-Cima

İbn Meymun'un cinsel sağlık ve cinsel performansla ilgili eseri olup Hama Sultanı el-Melikü'l Muzaffer Takıyyüddin Ömer'e ithaf edilmiştir. Bu ithaftan yola çıkarak eserin 1179 ile 1191 yılları arasında kaleme alındığı rivayet edilmektedir. İbn Meymun bu eserinde İbn Sina ve İbn Zühr gibi filozof hekimlerin görüşlerine yer vermektedir. Bu eseri, Hermann Kroner, 1906 yılında Oberdorf-Bopfingen'de, Arapça metni ve İbranice çevirisiyle birlikte yayınlamıştır.<sup>196</sup>

#### 6. Makale fi'r-Rebv

1190 yılına ait olan ve 40 yaşlarında İskenderiyeli soylu bir astım hastasına ithaf edilmek üzere yazılmış olan eser, astım hastalığının belirtileri, tedavisi ve korunma yolları konusundadır ve Galenos tıbbına dayalı olarak yazılmıştır. Eserin

191 Davidson, 468-469

192 Davidson, 459

193 Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMbaM)" 82

194 Maimonides, *Kitab fi Tadbîr as-Sihhah*, *Janus*, 27-29 (1923-1925), 23-45

195 Davidson, 460

196 Davidson, 467-468

Arapçası yayınlanmamasına rağmen çevirileri mevcuttur. İbranice çevirisi Samuel b. Benveniste ve Yosef Şatibi tarafından neşredilmiş,<sup>197</sup> eserin İngilizce iki tercümesinden biri S. Muntler tarafından *Treatise on Asthma* adıyla Philedelphia'da; diğeri 2002 yılında G. Bos tarafından *On Asthma* adıyla Provo'da yayınlanmıştır.

### 7. Risale fi'l-Bevasir

İbn Meymun, bu eserini hemoroid hastalığından muzdarip olan soylu bir ailenin oğlu için kaleme almıştır. Bu risalesinde, Ebu Bekir er-Razi, İbn Sina, İbn Vafid el-Endülüsî gibi hekim filozofların bu konudaki tespitlerini aktarmıştır. Eser, Hermann Kroner tarafından Almanca'ya çevrilerek İbranice metniyle birlikte neşredilmiştir.<sup>198</sup> Eserin İngilizce çevirisi, F. Rosner tarafından 1984 yılında yapılmış ve *Treatise on Poisons, Hemorrhoids, Cohabitation* adıyla Hayfa'da basılmıştır.

### 8. Şerhu Esmail'-Ukkar

İbn Meymun'un ilaç isimlerini tahlil ettiği bu eserde İbn Cülcül, İbn Cenah, Ahmed b. Muhammed el-Gafikî, İbn Vafid ve Hamid b. Semecun gibi hekim filozofların çalışmalarından yararlanılmıştır.<sup>199</sup> XII. asrın sonlarına doğru el yazması olarak kopya edilmiş tek bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü, 3711 kayıt numarasıyla günümüze kadar gelebilmiştir.

Meyerhof bu eseri, Arap tıp geleneği, ilaç isimlerinin Arapça karşılıkları ve İbn Meymun'un hayatıyla onun tıp konusundaki eser ve faaliyetlerini anlattığı bir giriş yaparak Fransızca çevirisiyle birlikte *Un Glossaire de Matiere de Maimonide* başlığıyla yayınlamıştır.<sup>200</sup>

### 9. Makale fi Beyani'l-A'raz (Tşuvot al Şe'elot Pratiyyot)

Çeşitli hastalıkların sebeplerini konu alan bu eser, tahminen 1200 yılında kaleme alınmıştır. Melikü'r-Rikka adında soylu birine ithaf edilmesinden yola çıkarak, el-Melikü'l-Efdal Nureddin Ali'ye armağan edilmiş olabileceği düşünülmektedir.<sup>201</sup> Eseri meçhul bir kişi, İbranice'ye *Teşuvot al Şe'elot Pratiyyot* adıyla çevirmiştir. Latince tercümesi, *De Causis Accidentium Apparentium* adıyla 1519 yılında yayınlanmıştır.<sup>202</sup> Eserin İngilizce çevirisini *On the Cause of Symptoms* adıyla F. Rosner 1984 yılında Hayfa'da yayınlamıştır.

197 Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMbaM)" 82

198 H. Kroner, "Die Haemorrhoden in der Medicin des XII und XIII Jahrhunderts", *Janus*, 16 (1911), 12-25

199 Davidson, 86

200 *Sharh Asma' al-'Ukkar*, Maimonide, Islamic Medicine, Vol. 63, Frankfurt 1996

201 Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMaM)" 82; Davidson, 464

202 Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMbaM)", 82

## 10. Hipokrat'ın Fusûl'üne Şerh

Meyerhof bu çalışmanın yazma nüshaları, çevirileri ve muhtevası konusunda bilgi vermiştir. Ancak İbn Meymun üzerine biyografi yazan Davidson, bu eserin Hippokrat'a ait olmadığı konusunda ısrar etmektedir.<sup>203</sup>

### d. Musa bin Meymun'a Nispet Edilen Bazı Mektuplar

İbn Meymun, hayatı boyunca çeşitli sorulara yanıt olarak -Latince *Responsa* olarak bilinen- şeriatın uygulanması ve yorumlanmasına yönelik cevaplar (*tşuvot*) ve mektuplar kaleme almıştır. Mektuplar; nasihat veren veya hakemlik yapan bir karakterde olup Yemen, Bağdat, Halep, Şam, Kudüs, İskenderiye, Marsilya ve Lunel gibi yerlerdeki Yahudi cemaatleri için yazılmıştır. Bunlar içinde *İgeret Leteyman* (Yemen'e Mektup) ve *İgeret ha-Şemad* (İhtida Üzerine Mektup) en meşhur mektuplardır.<sup>204</sup>

*İgeret Leteyman* (Yemen'e Mektup), takriben 1170 yıllarında kaleme alınmıştır. Bu mektup ile İbn Meymun'un ünü Mısır dışındaki bölgelere ulaşmıştır. Özellikle Yemen'li Yahudilerin gönlünde o, ayrı bir yere sahip olmuştur. Yemenli Yahudiler minnettarlık ve hürmet göstergesi olarak Kaddiş okurken onun ismini de zikretmişlerdir. Risale, felsefî ve dinî sorunları ele alan bir çalışma olup, 1952 yılında Abraham Halkin ve Boaz Cohen tarafından neşredilmiştir.<sup>205</sup> Burada, Müslüman olmaya zorlanan Yemen'deki Yahudi cemaatini teselli etmeyi, oradan gelen zulüm haberlerinden dolayı üzüntülerini bildirmeyi aynı zamanda Yemen'de kendini Mesih ilan etmiş olan bir Yahudi'den muzdarip olan insanlara cevap vermeyi amaçlamıştır.<sup>206</sup> Bu risalenin bir diğer özelliği de yazarın, Yahudilikten sapma ve bozulma olarak gördüğü Hristiyanlık ve İslam ile ilişkilerde, Yahudilere polemik prensipleri kazandırmak ve Kutsal Kitap ile Rabenik gelenek arasındaki bozulmaz birliği güçlendirmektir. Bu bağlamda Yahudi tarihindeki felekatlere, kırılma noktalarına atıflarda bulunmuş ve tarih boyunca diğer insanların Yahudilerin zayıflıklarına şahitlik ettiklerini, ancak Yahudilerin de zaman içinde diğer milletlere karşı üstünlüklerini ispat ettiklerini iddia etmiştir. Sonuç olarak bu risaleye göre, Yahudilerin yaşadığı felaketler, kesinlikle Tanrı tarafından reddedilme anlamına gelmemektedir. Çünkü Tanrı'nın İsrail'e vaadine iman, O'nun Varlığı'na iman kadar sağlam olmalıdır. Tanrı nasıl ki var olmayı terk etmemiştir, benzer şekilde Tanrı'nın halkı olan İsrail'in helâk olması veya bu

203 Davidson, 86

204 Twersky, "Maimonides Moses", 5614; J. Z. L., "Moses Ben Maimon (RaMBaM)" 82; Davidson, 497-501

205 Norman Roth, *Maimonides Essays and Texts 850th Anniversary*, Madison 1985, 10-11

206 Maimonides, *Epistle to Yemen with English Translation of B. Cohen*, ed. A. Halkin, New York 1952, 4-22

âlemden silinip gitmesi de düşünülemez.<sup>207</sup>

*İgeret ha-Şemad* (İhtida Üzerine Mektup), yaklaşık 1161-1162 yılları arasında kaleme alınan çok boyutlu bir polemik risaledir. Her hangi bir özgün soru veya hidayet talebi üzerine yazılmış değildir. Bu eser daha çok Muvahhidler döneminde Müslüman olmaya zorlanan Yahudilerin inançlarını güçlendirmeye yönelik dindar bir bilim adamının çabası olarak değerlendirilebilir.<sup>208</sup>

Ortaçağ boyunca çeşitli dönemlerde İbn Meymun'a nispet edilen bu mektuplar değişik yerlerde -1520'de İstanbul'da *Şeilot - Tşuvot ve İgerot* adıyla ve 1859 yılında Leipzig'de *Kobetz Teşuvot Rambam* başlığıyla- neşredilmiştir.<sup>209</sup> Ona ait Responsa'ların İbranice çevirisi 1960 yılında, J. Blau tarafından Kudüs'te *Teshuvot ha-Rambam* adıyla basılmış,<sup>210</sup> Arapça orijinali, Mordecai Tamah tarafından İbranice çevirileriyle birlikte 1765 yılında Amsterdam'da *Pe'er ha-Dor* adıyla,<sup>211</sup> bazı mektuplarının İngilizce çevirileri de Franz Kobler tarafından *A Treasury of Jewish Letters* adıyla 1954 yılında neşredilmiştir.<sup>212</sup>

---

207 (Maimonides), "Epistle to Yemen", *Maimonides Reader*, 437-460

208 (Maimonides), *Maimonides Reader*, 10

209 Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMbaM)", 82

210 David Novak, *Maimonides on Judaism and Other Religions*, Cincinnati 1941, 6

211 Halkin-Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, 2-16

212 Roth, *Maimonides. Essays and Texts 850th Anniversary*, 11





## II. BÖLÜM

### DELÂLETÜ'L-HÂİRÎN

İbn Meymun'un felsefi sistemi, *Delâletü'l-Hairin'*de belirgin bir şekilde kendini göstermektedir. Onun felsefi eserlerindeki düşüncesi, öncelikle mantığa dayanan ve sistematik bir düzen içinde her şeyi akli bir bütünlükle tasnif edip anlamaya çalışan bir özelliktedir. "Yabancı topraklara ait olan" Yunan felsefesini Yahudi kültürüyle karşılaştırmadan, kendi düşünce sistemi içinde yoğurmaya gayret etmiştir. İbn Meymun, felsefeyi kuramsal ve uygulamalı olmak üzere ikiye ayırmıştır: Birincisi mantık, matematik, fizik ve metafiziği kapsarken; uygulamalı felsefe, insanın kendi kendini yönetmesi, aile, toplum ve siyasi yaşamı ilgilendirmektedir.<sup>213</sup>

İbn Meymun'un felsefesinin temelinde metafizik bir etken bulunmaktadır. Ona göre her gerçekliğin temelinde "Tanrı'yı tanımak" yatmaktadır. Var olan her şeyin mutlak sebebi O'dur. *Delâlet*'in yazılış gayesi olarak o, dinî konular sebebiyle bilgilerini yitirmiş felsefecilere Musa Şeriatı'nın karanlıkta kalmış noktalarını açıklayarak rehberlik yapmak ve felsefe sebebiyle dinden uzaklaşmış olanlara rehberlik yapma amacı taşıdığını açıkça belirtmiştir.<sup>214</sup> Bu hedefle eserini yazmaya koyulan İbn Meymun'un, bu eserde o dönemin etkin felsefi meselelerine değindiği gözlenmektedir. Tanrı'nın varlığı, âlemin yaratılışı, kötülük problemi, evrendeki varlık anlayışı, atom nazariyeleri, kader anlayışı başlıca konular arasında sayılabilir.

*Delâlet*, konularını üç ana bölüm ve 175 başlık altında toplayan hacimli bir eserdir. İbn Meymun eserin sayfa numaralarını koymamış, İbranice'ye çeviren ilk mütercim bu işi yapmıştır. İbn Meymun'un eseri tamamlamasından sonra ortaya çıkan hacim yaklaşık 470 sayfadır.<sup>215</sup>

---

213 Markus, 35-43

214 *Guide*, I, 10-20

215 Davidson, 323

## A. ESERİN YAZILMASINI HAZIRLAYAN SEBEPLER VE TEMEL ÖZELLİKLERİ

Musa bin Meymun'un en önemli eseri, kitabımızın konusu olan, 1186 yılında kaleme almaya başlayıp yaklaşık 1190 yılında tamamlamış olduğu tahmin edilen *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eseridir. Eseri tahkik edenlerden Hüseyin Atay'a göre bu eser, Musa bin Meymun'un düşünce sistemini en güzel özetleyen, aynı zamanda Ortaçağ'daki Yahudi düşüncesinin ulaştığı zirve noktasını temsil özelliğine sahip bir eserdir.<sup>216</sup> Yine bu eser, "Yahudi dünyasında büyük yankılar yapan" –İbn Meymun'un çağdaşı Leo de Modena'nın tabiriyle –"onu okuyan kimsenin, hayranlığını gizleyemeyeceği bir çabanın ürünü" olarak kabul edilmektedir.<sup>217</sup>

O, eserini "değerli öğrencim" diye söze başladığı, gözde talebesi Yusuf b. Aknin'in Mısır'dan Suriye'ye gitmesi üzerine ona ithafen kaleme almıştır. Öğrencisinin, 1180'lerin ortalarında Suriye'ye gittiği düşünülmektedir. İbn Meymun'un yaklaşık 1191 yılında Yusuf'a yolladığı mektup, ikisi arasında zaman zaman buluşmalar olduğuna ve işbirliğine işaret etmektedir. İbn Meymun, bu eseri yazdığı anda muhtemelen 43 veya 44 yaşlarındadır. Bu dönem onun, ailenin geçimini üzerine aldığı ve hekimlik yaptığı zamanlara rastlamaktadır. Buradan hareketle bazı araştırmacılar, İbn Meymun'un, bu eseri yazarken *Mişne Torâ*'ya ayırdığı zaman kadar yoğunlaşacak ve kendisini sadece bu konuya verecek vakti olmadığını belirtmektedir.<sup>218</sup>

O, eserin yazılmasındaki zahiri sebepleri belirttiği ithaf bölümünde, "Alem'in Tanrı'sı Rabbin adıyla (Tekvin, 21/33)" başlayarak öğrencisi Yusuf'un kendi gözetimi altında öğrenim görmek için uzaklardan gelmesini, ilim öğrenme arzusunu, -yazdığı şiirlerden anladığı üzere- spekülâtif konulara olan yakın ilgisini övmüştür. Öğrencisinin astronomi, matematik, mantık gibi alanlara nüfuz ve kavrayışındaki çabukluğu görmüş, onun peygamberlerin kitaplarındaki gizemleri öğrenmeye layık olduğunu ifade etmiştir.<sup>219</sup> Bu ithafta İbn Meymun, öğrencisinin bazı temel noktaları öğrendikten sonra ilahiyata dair sorularına ilave bilgiler vermeyi uygun gördüğünü ve Mütেকellimun (Müslüman Kelamcılar)'un niyetleri ve onların metotlarının yol gösterici olup olmadığını, eğer değilse ne tür bir sanat icra ettiklerini göstermek istediğini açıklamıştır. İbn Meymun, *Delâlet*'in muhatabının Yahudi çevresi olmasını istediğini, yoksa bu eseri bir cevap olarak kaleme almak

216 *Delâletü'l-Hâirîn Filozof Musa İbn Meymun el -Kurtubi 1135-1205*, ed. Hüseyin Atay, xvii

217 Hertz, Moses Maimonides. *A General Estimate*", 7-8

218 Davidson, 322

219 Maimonides, "Epistle Dedicatory", *A Maimonides Reader*; ed. Isadore Twersky, America 1972, 234

veya Mütakellimunu muhatap almak gibi niyeti olmadığını da belirtmiştir.<sup>220</sup> Zaten eseri İbranice harflerle Arapça yazmasının nedeni de eserin Müslüman çevreler tarafından okunmasını engellemektir. Hüseyin Atay, İbn Meymun'un azınlık psikolojisi ile Mutezile ve Eş'arilere yönelttiği eleştirilerin problem yaratacağını düşünerek böyle bir yolu seçmiş olabileceğine dikkat çekmiştir.<sup>221</sup>

O, bu esere isim olacak kelimeleri ithaf kısmında kullanmış ve öğrencisine "sen rehberle muhtaç ve yolunu şaşırılmış (*hair*) bir haldesin ve ruhun senden 'güzel sözleri'<sup>222</sup> anlamayı talep ediyor" şeklinde hitap etmiştir. İbn Meymun, öğrencisine meselelere güzel bir üslup ile yaklaşmasını tavsiye etmiş, hakikatin uygun metotlarla zihinde yerleşmesi gerektiğini, orada burada rastgele öğrenilmemesini öğütlemiştir. Bir araya geldiklerinde öğrencisinin bir kutsal metnin anlamını sorması halinde onları izah etmekten hiç bir zaman kaçınmadığını belirtmiştir. Onunla yollarının ayrılmasıyla da bu ayrılığın kendisinde bir eser yazma isteği uyandırdığını da söylemiştir. Nihayet öğrencisi ve onun gibiler için bu eseri müstakil bölümler halinde yazmaya karar vermiş ve yazdıklarının tamamının teker teker ona ulaşacağını ifade etmiştir.<sup>223</sup>

İbn Meymun, *Delâlet*'i yazma gayesinin fizik veya metafiziği ele almak değil, bu iki disiplinin Kutsal Kitap'ın gizemli öğretilerinin özdeşi olduklarını göstermektedir. Ona göre böyle bir özdeşleştirme çabası filozofun işi değil, şeriat öğrenimi gören kimsenin yükümlülüğüdür.<sup>224</sup> Çünkü gizli kalmış öğretileri gün yüzüne çıkarmak, öncelikle dindar bir akademisyenin ahlakî sorunudur.<sup>225</sup>

*Delâlet* tamamen teolojik bir eser kimliğinde de değildir. Çünkü İbn Meymun, teolojiyi metafizikten ayrı bir disiplin olarak görmemektedir. Bundan dolayı *Delâlet*, bir ilmihal kitabı veya tamamen din ya da ahlak kitabı sayılmamaktadır. Çünkü İbn Meymun sadece ahlakî ve dinî olan konuları eserinde merkezde tutmamaktadır.<sup>226</sup>

Sonuçta eser, bu özelliklerden de anlaşılacağı üzere Tora'nın hakikatine inanan, ahlaklı bir karakterde olan, felsefe öğrenimi gören ve zıt düşünceler arasında kalarak yolunu şaşırılmış dindar insanlar için kaleme alınmıştır. İbn Meymun, bu eseri kaleme alırken "karanlık içindeki ve hakikati göremeyen" insanları aydınlatmak gibi bir hedefi olmamıştır. O dönemde, onun zahirde, şaşkınlıktan kurtarma-

220 Bkz. *Guide*, I, 133

221 Atay, xxix

222 *Eccless.*, 12/10

223 Maimonides, "Epistle Dedicatory", 235

224 *Guide*, I, Introduction, (5b. ve 11b), I, 70 (92b.; 120, 4-8); 71 (94a; 121-25-28)

225 Leo Strauss, *The Literary Character of the Guide of Perplexed*, 55

226 *Guide*, III, 8

yı umduğu insanların sayısı çok azdır. Ancak İbn Meymun, bu tür insanların fikir sancısını anlayıp onlara rehberlik yapmaya karar vermiştir. Bu insanların kutsal metinleri yalnızca literal anlamlarına göre anlamaları sebebiyle ortaya çıkan problemlerinden kurtarmayı amaçlamıştır. Bunu yaparken o, çoklu anlamlara gelen kutsal metin pasajlarının doğru bir şekilde anlaşılmasını, mecazî olarak anlaşılması gereken cümleleri çözmeyi, okuyucuyu bu zahmetli işlere girmekten kurtarmayı amaçlamıştır.<sup>227</sup>

İbn Meymun'un, *Delâlet*'in ezoterik bir karakterde kalmasını ve okuyucu kitlesinin yüksek tutulmasını hedeflediğini rahatlıkla görebiliriz. Eserin girişindeki ifadelerden, sıradan insanların okumasını engelleyici bir anlayışla gerçek anlamların kamufle edilmesinin amaçlandığı görülmektedir.<sup>228</sup> Böylece onun anladığı şekliyle *Delâlet*'in ezoterizmi, sırasıyla teoloji, felsefe, mantık gibi ilimlere aşına olan, entelektüel olgunluğa erişmiş, ama öğretilerini başkalarına açıklamayanların yöntemi olacaktır. Bu yüzden modern bilim adamı onu anlamak ve yorumlamak istiyorsa Ortaçağa ait düşünce sistemlerinin farkında olmak ve hem tarihselciliği hem de ezoterizmi iyi kavramak zorundadır.<sup>229</sup> *Delâlet*'i okuyacak olan kişi, ilk bakışta Yahudi peygamberlerin kitaplarında geçen ortak lafızlı, mecazî ve girift kavramlarla dolu ezoterik fikirlerin (*sodot*) açığa çıkarılmasını, belli başlı metafizik sorunların felsefi argümanlarla ele alınmasını ve İslam kelimelerinin sistem ve metodunun işlenişini gözlemleyecektir.<sup>230</sup>

Görüldüğü gibi *Delâlet*, en geniş anlamıyla felsefî/teolojik konuları ele alan bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu eser, tamamen bir felsefe kitabı değildir. İbn Meymun'a göre felsefe, teorik ve pratik olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Teorik kısım, matematik, fizik ve metafizik gibi bilimlere de içerir, pratik olanı ise ahlakî öğretileri konu edinen etik, maddi unsurları ele alan ekonomi bilimi, "şehir yönetimi" ve "büyük bir milletin veya bütün milletlerin yönetimini" konu edinir.<sup>231</sup>

Bütün karakteristik özellikleriyle eser, okuyucu için eşsiz bir kitaptır. İbn Meymun, kitabın Giriş'in bölümünde "eserin çelişkiler içerdiği" iddialarına yönelik olarak, "görüşlerinin açık ancak avamdan da gizlenmiş olması" gerektiği şeklindeki cevap vermektedir. Dolayısıyla *Delâlet* hakkındaki herhangi bir yorumlama, kendisinin diliyle söylersek, çok açık ve hassas olmalıdır.<sup>232</sup>

---

227 *Guide*, (Introduction), 3a-b, 4b, 6a, 8b, 9b

228 *Guides*, I, 16

229 Bratton, 87

230 Friedlander, "Analysis of the Guide for the Perplexed", XXXIX

231 H. A. Wolfson, "The Classification of the Sciences in Medieval Jewish Philosophy, *Hebrew Union College Jubilee Volume* (1925), 263-315

232 L. V. Berman, "(Reviews of Books) *Moses Maimonides The Guide of the Perplexed* translated with an

İbn Meymun, eserin gayesini, öğretim ve araştırmaları sonunda dinle çatışır hale gelen düşünörlere rehberlik etmek olarak belirtmiştir.<sup>233</sup> Bu özelliğiyle eserin okuyucu seviyesinin yüksek tutulduğu gözlerden kaçmamaktadır. İbn Meymun, eserde yer alan anlaşılması zor meseleleri geniş avam kitlelerine aktarmak, felsefeye yeni başlayanlara veya din dışı ilimlerle uğraşanlara dinî konuları anlatmak niyetinde değildir. Yukarıda da değinildiği üzere onun amacı, mensubu olduğu Yahudi geleneğinin gerçekliğine iman ederek kabul eden, onu mükemmel ve ahlak sistemi olarak üstün gören ancak felsefî ilimlerin cazibesine kapılarak aklın üstünlüğüne inanan ve Musa şeriatının gizemli hakikatlerini kavrayamadığı gibi, kutsal metinlerde geçen ortak lafızlı, mecazî ve girift kelimeleri anlamakta zorlanan, bu yüzden “şaşkınlık içinde dehşete düşmüş dindar eliti” uyaracaktır.

*Delâlet*'in yazılış maksatlarından biri de -entelektüel Yahudi dindar- insan için en iyi hayat standartlarını (*summum bonum*) belirlemektir. Beşeri güzellikler, mutluluk gibi anahtar kavramlar bu maksadı ortaya koymaktadır. İbn Meymun'a göre *summum bonum* dünyevi işlerden, siyasetten, sosyo-ahlaki konulardan uzak kalarak elde edilmez. Aksine beşeri işlerde adalet ve doğruluktan ayrılmadan bu gibi alanlara aktif katılım gereklidir. Bunlar bizzat adalet ve doğruluk sahibi Tanrı'nun amellerinden bazılarıdır. İnsan bunları taklit etmelidir (*Imitatio Dei*). “Tanrı, adalet ve doğruluk ilahıdır”.<sup>234</sup> Dolayısıyla bir Yahudi olarak İbn Meymun için, Tanrı'nun kendi halkına ve tüm âleme olan sevgisi, ancak O'nun bilinçli bir şekilde taklit edilmesiyle ve Tanrı bilgisine ulaşmakla anlaşılabilir.<sup>235</sup>

Shlomo Pines, İbn Meymun'un bir tür Kant'çı görüşte olup, sıradan ahlaki erdemleri ve eylemleri, entelektüel erdemlerden daha fazla önemsemediği görüşünü hatalı bulurken,<sup>236</sup> aksini savunanlar ise İbn Meymun'un temel gayesinin Tanrı'yı bilmek olduğunu, ama bilinmesi gereken Tanrı'nun ancak lütuf, adalet, doğruluk gibi ilahî işleriyle bilinebilir olduğunu, dolayısıyla O'nu bilmenin, O'nu, âlemdeki bu gibi amellerini taklit etmekle eşanlamlı olduğu görüşündedirler. Çünkü *Tanrı'yı taklit*, entelektüel Tanrı sevgisinin pratik neticesinden ve nihai mükemmelliğinden başka bir şey değildir. Tanrı'yı bilmek, pratik değil teorik bir eylemdir ve insan, Tanrı'nın bunu eyleme dönüştürdüğünü ancak öğrenerek bilir.<sup>237</sup>

Eserin muhatap aldığı okuyucu kitlesi, hem Yahudi şeriatını hem de klasik

---

Introduction and Notes by Shlomo Pines with an Introduction Essay by Leo Strauss”, *Journal of the American Oriental Society*, 85/3 (1966), 411

233 *Guide*, “Introduction”, 9

234 Yeremya, 9/23; Mezmurlar, 89/15

235 Daniel H. Frank, “The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man”, *Judaism*, 4/136 Fall 1985, 487

236 Pines, cxiii

237 Frank, a.g.e, 495

felsefeyi iyi bilen Yahudi dindar entelektüel kesimdir. Bu okuyucu, hem şeriatı hem de felsefeyi reddetmeden aynı potada korumak isteyendir. Bu yönüyle eser, hem metafizik konuları, Tora'nın ve Talmud'un anlamını izah etmekte, hem de filozofların düştüğü hataları beyan ederek hedefini yükseltmektedir.

*Delâlet*, İbn Meymun'u yorumlamak isteyenler için başlıca eser olarak kabul edilmektedir. Zira pek çok bilim adamı için bu eser aynı zamanda İbn Meymun'un çalışmalarının özeti hükmündedir.<sup>238</sup>

Eserin önemli özelliklerinden biri de ayrıntılı bilgiler vermektense ziyade, kişiyi düşünmeye zorlamasıdır. Düşünmeye sevk ederken rehberlik yapmakta, insana yeni öneriler sunmakta ancak fazla teferruata dalıp okuyucuyu boğmayan bir karakterdedir. Bu özelliğiyle eser kesintisiz okunabilecek tarzdadır. Dolayısıyla *Delâletü'l-Hâirîn*, nüfuz alanları açısından da İbn Meymun'un diğer eserlerinden tamamen farklıdır.

Hakikati bilen ve onu başkalarıyla paylaşma arzusunda olan bir ilim adamı olarak İbn Meymun, teolojik bir sıkıntı içine düştüğünü hisseden her hangi birine yardım etme arzusundadır. Bundan dolayı onun bulduğu çözümler, yalnızca kişisel olarak sıkıntı içindekilere yönelik olup diğerleri için yanıtıcı bulunabilmektedir. İbn Meymun bu eserinde, akli karışık dindarlara yol gösteren bir üslup kullanmak niyetindedir. Gerek eserin ilk bölümünde kutsal kitap ifadelerindeki dinî zorlukları ele alırken gerekse ikinci bölümde nübüvvet fenomeni gibi konuları işlerken sağlam bir bilimsel duruşla, ulaştığı ilmî sonuçları serdetmektedir. Son bölümde saf bir din anlayışının, insana kendi hedeflerine ulaşmada nasıl yardım edeceğini göstermek için genel bir dünya görüşü sunmaktadır. Böylece akli karışmış kişi, ilimde kurtuluş bulacak; bilimsel izahları keşfederek, sadece bilimin kendisini daha derin bir imana götürebileceğini anlayacaktır.<sup>239</sup>

*Delâletü'l-Hâirîn* ne basit bir kitaptır ne de yol gösterici olmak için üzerine yoğunlaşmayı gerektiren ve okuyucuyu yoran bir eserdir. Bir Yahudi tarafından Yahudiler için yazılmış sarıh bir eser olması dikkat çeker. Bir diğer deyişle bu eser, Yahudiliğin sistematize edilmesine yönelik bilimsel bir gayrettir.<sup>240</sup>

İbn Meymun, bu eseri kaleme alma niyetini, anlaşılması güç kutsal kitap kelimelerini ve darb-ı mesellerini açıklamak olarak ifade etmiştir. Her iki alanın zahiri anlamları büyük yanlış anlamalara götüreceğinden bu izah gereklidir. Bu

238 Arthur Hyman, "Interpreting Maimonides", *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, Indiana 1988, 19

239 Leon Roth, "The Man and His Work", *The Guide of the Perplexed*, trans. Leon Roth, London- New York 1948, 34-35

240 Joseph A. Buijs, "The Philosophical Character of Maimonides' Guide", *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, Indiana 1988, 59

nedence bir bütün olarak baktığımızda *Delâlet*'in birçok paragrafı, Kutsal Kitap'ın gizli kalan yanlarını açıklamaya yöneliktir<sup>241</sup>. Buradaki gizem bazen kelimenin kendisi, bazen de kelimedede gizlenen şey olabilir. *Delâlet* özellikle ikincisine daha fazla yoğunlaştığı için, "şeriatın gerçek ilmi" denildiğinde, özellikle Tora'daki gizemlerin izahını kastedebiliriz. İbn Meymun, Tora'da açıklanmayı bekleyen pek çok gizemin olduğunu ifade etmiştir.<sup>242</sup> Örnek olarak İlahi sıfatlar, yaratılış, inayet, ilahî irade ve ilahî bilgi, nübüvvet ve Tanrı'nın isimleri vb. konuları sayabiliriz. Yahudi geleneği bağlamında daha anlaşılır bir başka sıralama şöyle yapılabilir; *Ma'aseh Bereşit* (Yaratılış Eylemi), *Ma'aseh Merkavah* (İlahi savaş arabası vizyonu),<sup>243</sup> nübüvvet ve Tanrı bilgisi.<sup>244</sup> *Ma'aseh Bereşit* ve *Ma'aseh Merkavah* konuları Tora'nın en gizemli kısımlarını oluşturur. Dolayısıyla İbn Meymun'un, *Delâlet*'i kaleme almasının öncelikli hedefi, bu iki konuyu aydınlığa kavuşturmak istemesi ve onun, "şeriatın gerçek bilgisi" derken kastetmiş olduğu şeyin, temelde bu iki konuyu açıklamak olduğu söylenebilir.<sup>245</sup>

Bu iki temel konudan hareketle İbn Meymun, insan aklının sınırları ve her türlü felsefî zorluğa rağmen,<sup>246</sup> İlahi sıfatlar, peygamberlik, bilhassa Musa'nın peygamberliğinin özel statüsü, kötülük problemi, Tevrat'ın amaçlarının tarihsel rasyonel izahları gibi konuları irdelemektedir. Burada İbn Meymun, Tanrı-insan ilişkisini derinlemesine ele alarak kendi dininin temellerine inmeyi amaçlamıştır. Bu temeller, peygamberlik yoluyla verilmiştir. İbn Meymun, bunları anlama ve açıklığa kavuşturmada okuyucuya yardımcı olmayı istemiştir. Bu yönüyle eser, Yahudiliğe özgü bir dinî düşünce sistemi sunmaktadır.<sup>247</sup>

Günümüzde *Delâlet*'in felsefî bir eser olup olmadığı konusunda üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki *Delâlet*'i "Yahudi Ortaçağı"nın sonlarında ortaya çıkmış olan, geleneğe ait en önemli felsefî eserlerden biri<sup>248</sup> olarak görmektedir. Örneğın Marvin Fox, *Delalet*'i, -İslam Felsefesi'nin İbn Meymun'un üzerindeki derin etkisini ihmal ederek- bilhassa "her yönüyle Batı Felsefesi geleneğine mensup bir eser" olarak takdim etmektedir. Yine çağdaş İbn Meymun uzmanlarından Oliver Leaman, açık uçlu bir değerlendirmede bulunup tam bir felsefe metni ola-

241. *Guide*, I, 1-2; 6-29

242. *Guide*, III, 50

243. Hezekiel, 1-10. bablar

244. *Guide*, I, 35; II, 2

245. *Guide*, II, 29; III, 5-7. Bilhassa fıkıh ile gerçek şeriat bilgisi arasındaki ayırım konusunda bkz.I, 71

246. *Guide*, I, (Epistle Dedicatory), 31-34

247. Buijs, 68.

248. Bkz. Alexander Max, "Moses Maimonides", *Maimonides Octocentennial Series II*, Maimonides Octocentennial Committee, New York 1935, 24-29; Julius Guttman, *Philosophy of Judaism*, trans. David W. Silverman, New York 1964, 152; Joseph A. Buijs, "The Philosophical Character of Maimonides' *Guide*- A Critique of Strauss' Interpretation", *Judaism A Quarterly Journal*, 108 (Fall 1978), 457



rak *Delalet*'in, Yahudi toplumu için taze bir felsefî soluk verdiğini savunmaktadır. Ona göre İbn Meymun'un -özellikle bu eserde- kullandığı dil, önceki eserlerinden çok farklıdır ve Tanrı hakkında çok az şey söylememize rağmen, Onunla ilgili söylemlerimizde çok anlamlı şeyleri üretebileceğimiz bir din dili meydana getirebileceğimizi ispat etmektedir.<sup>249</sup>

İkinci yaklaşım, bilhassa Shlomo Pines'in (1908-1990) çevirisine yazdığı "*Delâlet'i Nasıl Çalışmaya Başlamalıyız?*" adlı girişinde Leo Strauss (1899-1973) tarafından açık bir şekilde dile getirilmektedir. Birinci görüşün zıddı olan bu yaklaşımla Strauss, "büyüleyici ve gözleri kamaştıran, uçsuz bucaksız yaşam ağaçlarından oluşan bir orman olarak gördüğü" eserin felsefî bir kitap, yani "filozoflar için bir filozof tarafından kaleme alınan bir felsefe metni" sayılamayacağını; aksine bir Yahudi tarafından Yahudiler için yazılmış ve Tevrat'ın gizemlerinin izahını yapan bir eser olduğunu savunmuştur. Ona göre eski zamanlardan beri Yahudiler arasında bir söz dolaşır; "bir Yahudi olmak ile bir filozof olmak birbirleriyle bağdaşmayan iki ayrı şeydir".<sup>250</sup>

Üçüncü yaklaşıma göre, *Delâlet*'i ancak Yahudi biri tarafından açık bir dille, Yahudilerin elit kesimine hitap etmek üzere, Yahudi teolojisi ve kutsal metin geleneği bağlamında felsefeyle ilgilenen bir çalışma olarak görmek daha doğru olacaktır. Çünkü *Delalet*'in ilgi ve endişesinin temelinde dinin esaslarına inmek yatmaktadır. Böylece onun öncelikli katkısının, "Yahudi Din Felsefesi"ne olduğu söylenebilir.<sup>251</sup> Bu görüşü savunanlardan Marvin Fox'a göre İbn Meymun, felsefî bir bakış açısı ile dinî/Tevrat'a ait bakış açısı arasındaki gerilim arasında olmaktan mutludur. Her iki çehrenin de ikna edici yönlerinin ve sınırlarının farkında olan İbn Meymun, hem bir filozof hem de bir alahacı olmanın bedelinin ağır olduğunu anlamış ve bazen her iki görüşün de tamlığına ve mutluluğuna vurgu yapabilmıştır.<sup>252</sup>

Tüm bu yaklaşımlardan şunu anlamaktayız: Yahudi düşünce tarihinde *Opus Magnum* (şaheser) olarak tanımlanan *Delâletü'l-Hâirin*, ancak bir Yahudi'ye ait olduğu anlaşıldığında açık bir şekilde kavranabilecek yüksek seviyeli bir eserdir. Bu yönüyle o, bir yandan İbn Meymun'un düşünce sisteminin derli toplu yer aldığı bir eser, diğer yandan Yahudi düşüncesinin en ünlü çalışması olarak

249 Leaman, *Maimonides*, 7-21

250 Strauss, "How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*, (Maimonides, ), *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, Chicago-London 1963, xı-lvı

251 Buijs, "The Philosophical Character of Maimonides' Guide- A Critique of Strauss' Interpretation", 451; Donald Mc Callum, "Approaches to Maimonides' Guide, *European Judaism*, 37/2 (Autumn 2004), 19-29

252 Marvin Fox, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*, Chicago 1990, 249

kabul edilmektedir.<sup>253</sup>

İbn Meymun, Kutsal Kitap'ın kutsiyetini korumak istemektedir. Bu yüzden *Delâlet* bazen maddenin yokluğunu savunurken bazen de şerrin, doğanın değişkenliği sebebiyle var olduğunu iddia edebilmektedir. Yine bir yerde katı bir şekilde determinist olabilirken bir başka yerde özgür iradenin savunucusu olabilmektedir. Bir yandan Tanrı'yı tamamen bilinemez bir varlık olarak tanımlarken, öte yandan O'nun insanla iletişim kurabildiğini ve kendini bilinir kılabilirdiğini iddia edebilmektedir. Yahudi düşünürlere göre zahirdeki bu gibi tutarsızlıklar, deha alametleri olup Voltaire, Bacon ve Emerson gibi düşünürlerde de sıkça görülebilmektedir.<sup>254</sup>

## B. DELÂLETÜ'L-HÂİRİN'İN KAYNAKLARI

*Delâlet*'in felsefî kaynakları içerisinde Yunan felsefesinin yanı sıra İslam filozofları yer almaktadır. Müslüman topraklarda yaşayıp yetişen, Müslüman kaynaklardan istifade eden ve sonuçta pek çok Arapça eser veren, bu özellikleriyle bir anlamda İslam filozofu olan İbn Meymun, *Delâlet*'in çevirmeni Samuel b. Tibbon'a gönderdiği mektubunda Farabi, İbn Bacce, İbn Rüşd, İbn Sina ve Gazali gibi Müslüman filozoflardan bahsetmektedir.<sup>255</sup> Çağdaş İbn Meymun uzmanlarından Steven Harvey ise *Delâlet*'in, daha önce Yahudi literatüründe adı geçmeyen yeni bir İslamî kaynağından daha bahseder: Ahmed b. Muhammed b. Miskaveyh (ö. 1030). Harvey, İbn Meymun'un *Delâlet*'i yazarken bu Müslüman filozofun *Tezhibü'l-Ahlak* adlı ahlak risalesinden önemli ölçüde faydalandığını delilleriyle göstermektedir.<sup>256</sup>

Pek çok modern yorumcusuna göre *Delâletü'l-Hâirîn*, Ortaçağ zihin dünyası bilinmeden, sadece modern anlama yöntemlerine bağlı kalarak anlaşılabilir. Bu yüzden bazı Yahudi ilim adamlarınca öncelikle eserin temel edebî karakterini oluşturan anlatım dili, konularının ait olduğu akademik alan, eserin gizemleri veya çelişkileri ile bir şeriat kodu verip vermediği, şeriat – zaruret ikilemi gibi özellikleri tartışılmalıdır.<sup>257</sup>

253 Bekir Karlığa, "Delâletü'l Hâirîn", *DIA*, IX, 122

254 Bratton, 104-105

255 Shlomo Pines, "The Philosophical Sources of the *Guide of the Perplexed*" (Maimonides), *Guide of the Perplexed*, Chicago 1963, LIX

256 Steven Harvey, "A New Islamic Source of the *Guide of the Perplexed*", *Maimonidean Studies*, ed. Arthur Hyman, New York 1991, c. II, 31-59

257 Leo Strauss, "The Literary Character of the *Guide of Perplexed*", *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, Indiana 1988, 30-31

Hangi bilim veya bilimlerin, bu çalışmanın temel konusu olduğu sorusuna İbn Meymun, hemen her bölümde “şeriatı konu edinen gerçek bilim” yanıtını vermektedir. *Delâletü'l-Hâirîn* illet ve sebeplerini izah etmek üzere emir ve yasakları ele almaktadır. Eser, Tanah'ın ve Talmud'un fikhî olmayan bölümlerine yoğunlaşmaktadır. Bu eserin önemli bir özelliği, kendisini felsefî ve alahacı eserlerden ayıracak kadar agadik literatüre yer vermesidir.<sup>258</sup>

İbn Meymun *Delâlet*'te, Yahudiliğin alaha dışındaki alanlarına, kutsal metinlerde geçen kehanetlere ve hagada kısımlarına yönelmiş, bunların içkin anlamlarını vermeyi planlamış, bunun için de o dönemde çok etkili olan Aristo felsefesinin temel araçlarını kullanmıştır. Bu bağlamda, *Delâlet*, Yahudi düşünce sistemiyle Aristo felsefesini uzlaştırma çabası olarak görülmektedir.

İbn Meymun'un düşüncesi, öncelikle Mantığa dayanan ve sistemli akla sahip olan, dolayısıyla bir düzen ve açıklık içinde her şeyi akli bir bütünlükle tasnif edip anlamaya çalışan bir özelliktedir. Bu haliyle İbn Meymun, “yabancı topraklara ait olan” Yunan Felsefesini Yahudi kültürüyle çakıştırmadan, kendi düşünce sistemi içinde yoğunmaya gayret etmiştir.

İbn Meymun, *Delâlet*'i ne politik hedefler veya gizli amaçlar adına kaleme almıştır ne de ahlak risalesi olarak düşünmüştür. Aksine eserin ana temasını oluşturan konulara bakıldığında metafizik konularına yoğunlaştığı gözlenir. Ona göre bu alan fizikle birlikte bilimlerin en yüksek dereceli olanıdır.<sup>259</sup> Buradan hareketle diyebiliriz ki; İbn Meymun'un *Delâlet*'i kaleme almadaki başlıca niyeti, *Ma'aseh Bereşit* ve *Ma'aseh Markabah*'ı açıklamak olduğundan, *Ma'aseh Bereşit* fizik ile özdeşleşirken *Ma'aseh Markabah* ise metafizikle özdeşleşmiş görünmektedir.<sup>260</sup> Bu durum, *Delâlet*'in yazılmasında bu iki bilime odaklandığı, bunların ise Tanrı öğretisini aydınlatma araçları olduğunu belirten görüşüyle çelişmez, bilakis Tanrı öğretisini merkeze koyduğunu vurgular.<sup>261</sup> Ancak İbn Meymun, filozofların kendilerince ispat ettikleri Tanrı'nın varlığı, birliği ve maddî âlemden farklı oluşuyla ilgili tüm konuları dışlamakta,<sup>262</sup> bu üç konunun Tora'nın gizemlerine, dolayısıyla *Ma'aseh Bereşit* ve *Ma'aseh Merkavah*'a ait temel prensipler olmadığını açık bir dille ifade etmektedir.<sup>263</sup> Buradan hiçbir felsefi konunun, *Delâletü'l-Hâirîn* adlı bu kitabın yazılış gayelerine cevap verecek ve onun temel konularını oluşturacak türden olmadığı anlaşılmaktadır.

---

258 Strauss, 31

259 *Guide*, III, 51 (124a; 456, 1-4)

260 *Guide*, I, Introduction, (3b; 3, 8-9)

261 *Guide*, I, 34 (40b; 52, 24-25)

262 *Guide*, I, 71 (96b.; 124, 26, 29-125); II, 2 (11a- 12 a.; 176, 3- 27). II, 33 (75a; 256, 21-25)

263 *Guide*, I, 35

## C. DELÂLETÜ'L-HÂİRÎN HAKKINDA YAPILAN KLASİK VE MODERN ÇALIŞMALAR

*Delâlet*'i önemseyen Ortaçağ Yahudi toplumu, aynı zamanda onun okunması, fikirlerinin yaygınlaşması ve herkes tarafından kabul görmesi için de gayret göstermiş ve onu asırlar boyunca yazıya geçirip günümüze kadar ulaştırmıştır. Bu yazmalar, cemaatlerin bulunduğu yerlerin kültürel özelliklerine göre çeşitli kenar süslemeleri, tezhipler, renkli cemaat ritüeli tasvirleri, hayvan veya tabiat resimleri ile bezenmiştir. Her bir tasvirin o sayfada anlatılan konu ile doğrudan bağlantısı vardır. Bu açıdan düşünüldüğünde *Delâlet*'in, Yahudi el işi sanatlarını aktarması açısından da hizmet ettiği görülmektedir. Örneğin Kopenhag'da bulunan İspanya, Katalan bölgesine ait dört yazma nüsha, bu konuda örnek çalışmalarındadır. Miladi 1348 yılına ait bu yazmalar, aynı zamanda Avrupa'daki Yahudi ustalar ile Hıristiyan süsleme sanatçıları arasındaki zengin kültürel alışverişe ışık tutmaktadır.<sup>264</sup>

### a. *Delâletü'l-Hâirîn*'in Yazma Nüshaları ve Tahkikleri

İbranice harflerle Arapça kaleme alınmış olan *Delâletü'l-Hâirîn*'in birçok kütüphanede yazma nüshası bulunmaktadır. Leiden'deki kütüphanede 18 ve 221 kayıt numarasıyla iki, Paris'teki Biblioteheque Nationale'de kayıt numaraları sırasıyla 760 (çok eski), 761 ve 758 (müstensihi R. Saadia b. Danan) olan üç yazması bulunur. Londra'daki British Museum'da iki Arapça nüshadan bahsedilmektedir. Bunların ilki 1423 kayıt numaralı, kenarlarında açıklayıcı notlar olan bir nüshadır. Yazıya geçirenin adı ve yazıldığı yer belli değildir. Girişinde tamamlanmamış bir kutsal metin indeksi ve sonunda Mezmurlar CXLII. bab ve astronomi tablolarını içermektedir. British Museum'daki ikinci yazma nüsha ise 2423 numaraya kayıtlıdır ve Yemen Rabenik harf karakterine sahip bir yazı stiliyle kayda geçirilmiştir. Düzensiz bir haldedir. İlk parçası girişin son paragrafıyla başlamaktadır. Kenarlarında İbranice birkaç satır halinde açıklamalar yer almaktadır. Oxford, Bodlain Kütüphanesi'nde on iki adet, Kopenhag, Kahire ve Berlin kütüphanelerinde ise birer adet yazma nüsha bulunmaktadır.<sup>265</sup>

*Delâlet*'in edisyon kritiklerine gelince; Arapça metni tahkik eden üç önemli çalışma bulunmaktadır. Bunların ilki ve eserle ilgili yapılacak diğer tüm çalışmalara basamak teşkil edecek olan Rabbi Salomon Munk'un edisyonudur. *Delâlet*'in

264 Bu yazma ile ilgili geniş bilgi için bkz. Gabrielle Sed-Rajna, "The Manuscript of Maimonides' Moreh Nebukhim of the Royal Library of Copenhagen and Fourteenth Century Catalan Painting", *Jewish Studies in a New Europe*, ed. Ulf Haxen- Hane Trautner, Copenhagen 1998, 778-786

265 M. Friedlander, "The Moreh Nebuchim Literature", *The Guide of Perplexed*, trc. M. Friedlander, New York 1947, XXVII- XXVII; Karlığa, 125

İngilizce çevirmenlerinden Friedlander, bu çalışmayı, orijinal metinden bu zamana kadar yapılan “tek edisyon” (*editio princeps*) diye övmektedir.<sup>266</sup> Munk, *Delâlet*’i, Arapça aslı ve Fransızca çevirisiyle birlikte geniş açıklamalar içeren notlarla 1850-1866<sup>267</sup> yıllarında 3 cilt halinde Paris’te yayınlamıştır. Eserin Fransızca başlığı *Le Guide des Égarés traité de Théologie et de Philosophie par Moïse ben Maimon dit Maimonide* (*Yolunu Şaşırانların Rehberi; Maymonides diye İsimlendirilen Musa b. Meymun’un Teoloji ve Felsefeye Dair Eseri*) olup 1964 yılında Osnabruck’ta ve 1970’te Paris’te olmak üzere iki kez daha yayınlamıştır.<sup>268</sup>

Atay’a göre Munk, Arapça aslını yayınlamaya karar vermiş ve buna ömrünü vakfederek Fransızca çevirisini de yapmış olmasına rağmen, yayınladığı Arapça asıl, İbranice harflerle olduğundan, Arapça bilen âlimler için ayak basılmamış bir bahçe olarak kalmıştır.<sup>269</sup>

Eserin ikinci edisyonunu Isaachar Israel Joel yapmıştır. O, sadece Arapçası olmak üzere kısmen Munk’un edisyonuna dayanarak, eseri 1929 yılında Kudüs’te üç cilt halinde yayınlamıştır.<sup>270</sup>

*Delâlet*’in üçüncü edisyonu,<sup>271</sup> Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, öğretim üyesi Prof. Dr. Hüseyin Atay’ın 1974 yılında Ankara’da yayınladığı tahkikli basımıdır. O, eserin girişinde, bu girişimin serüvenini ayrıntısıyla anlatmaktadır. Atay, 1962 yılında Ankara Üniversitesinin rektörü olan Suut Kemal Yetkin’in teşvikleriyle İbranice öğrenmeye başladığını aktarmaktadır. Bu sırada Ortaçağ İslam düşünürlerinden Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd’ün bazı çalışmalarının İbranice’ye çevrilmiş olduğuna ancak Arapça asıllarının günümüze kadar gelemediklerine şahit olmuştur. Farabi’nin *Mahot Ha-Nefs* ve İbn Rüşd’ün *Risaletü’l-Halk* adlı eserleri bunlardandır.<sup>272</sup>

Atay, Hazar Türkleriyle ilgilenirken *Delâlet*’in İbranice harflerle yazılmış Arapça yayınlanmış aslına ulaştığını ve bu esere yoğunlaştığını ifade eder. Yaklaşık on iki sene boyunca üzerinde çalışarak, İbranice asıllarından Arapça harflere çevirdiğini ve bu işi yaparken eseri Arapça harflerle yayınlamaya karar verdiği-

266 Friedlander, XXVII. Karlığa hatalı olarak bu neşrin İbrani harfleriyle yayımlandığını iddia etmektedir; Karlığa, 125

267 Goodman, Pines ve Strauss eserin neşir tarihleri olarak 1856-1866 yıllarını verirler. Geniş bilgi için bkz. Goodman, 435; Pines- Strauss, “Preface”, (Maimonides, ), *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, Chicago- London 1963, 1x

268 Friedlander, xxvii

269 Atay, xxix

270 Goodman, 435

271 Çağdaş Maymonides uzmanlarından Jacob I. Dienstag, Atay’ın bu neşrini üçüncü edisyon olarak görmekte ve Latince harflerle bu neşir hakkında bilgi vermektedir. Dienstag, 113-114

272 Atay, xxxi-xxxii

ni belirtir. Bu dönemde İbn Meymun uzmanı Shlomo Pines ile tanışan Atay, ona bu projesinden bahseder. Pines ona *Delâlet*'in S. Munk tarafından yapılan 1866 tarihli edisyonunun İbranice harflerle olduğunu haber verir. Atay, 14 Mart 1974 tarihinde kitabın baskısını tam bitirmişken Pines'ten bir başka mektup aldığını ve ona Süleymaniye kütüphanesi Carullah bölümüne 1279 numarayla kayıtlı yazmanın farklarını görmesini ancak (S. Scheyer'in yaptığı İbranice) 1964 tarihli Tel-Aviv baskısını esas almasını tavsiye ettiğini ifade eder. Onun bu tavsiyesiyle Süleymaniye'deki hicri 883 tarihli büyük ebatlı yazmanın varlığını öğrenen Atay, Arapça harflerle çevirdiği Tel-Aviv baskısını bu nüsha ile iki defa baştan sona karşılaştırır ve ikisi arasında pek az fark bulunduğunu tespit eder.<sup>273</sup>

Atay'ın kendi edisyonu için dayandığı Carullah nüshası 186-b varaktan başlayıp 301-a varağına kadar devam eder. Atay, eseri kayda geçiren kişinin İbranice bilip bilmediğini, Arapça harflerle olan bir başka nüshadan mı yazıya geçirdiğini bilmemektedir. Yazmanın kenarlarındaki notlardan bu kişinin geniş kültürel birikim sahibi biri olduğunu anlayan Atay, aynı zamanda İslam düşüncesinden de nakillerin varlığına işaret etmektedir. Atay, tahkik yaparken İbn Meymun'un naklettiği İbranice kelime veya ibareleri Arapçaya çevirerek okuyucuya kolaylık sağlamıştır. Hüseyin Atay ayrıca Zahid el-Kevserî'nin edisyonunu yapıp 1993 yılında Kahire'de yayınlamış olduğu Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir et-Tebrizî'nin yazdığı ve *el-Muakddimâtü'l-hams ve'l-işrûn min Delâlet'il-Hâirîn* adlı serhi de dipnotlar halinde ilave etmiştir.<sup>274</sup>

## b. *Delâlet*'in Klasik ve Modern Dönemdeki Çevirileri

Eserin İbranice'ye kazandırılma çalışmaları İbn Meymun hayatta iken başlamıştır. Öncelikle Samuel b. Tibbon (1165-1232) ve Yahuda el-Harizi (1170-1235) adlı iki ilim adamı birbirlerinden bağımsız olarak bu görevi üstlenmişlerdir. Bunun yanısıra Şemtov Palquera<sup>275</sup> (1225-1290)'nın *Moreh ha-Moreh (Delâlet'e Delâlet)* adlı eserinde *Delâlet*'in felsefî bölümlerinin çevirisi ve yorumu bulunmaktadır. Bunlar içinde en önemlisi, klasik dönemdeki eserlerinin çoğunu İbranice'ye çeviren Samuel b. Tibbon çevirisidir. *Moreh Nebukhim* adıyla yaptığı bu çeviri Yahudi çevrelerinde oldukça sağlam ve doğru kabul edilmektedir. İbn Meymun henüz hayattayken eseri tercüme eden İbn Tibbon, büyük bir titizlikle eserin çevirisin-

273 Atay, xxxii-xxxiii

274 Atay, xxxiii-xxxiv

275 Şemtov ben Yosef Palquera, Arap ve Grek Felsefesini iyi bilen ve kritiğini başarı ile yapan İspanyol felsefeci ve şairdir. Ancak kendi kişisel görüşlerine ilişkin bilgi vermemiştir. Ortodoks bir Yahudi ile bir filozof arasında felsefe-din uzlaşması üzerine diyalogu konu alan ve sadece Tora'nın değil Talmud'un da felsefe ile uyumunu kanıtlamaya çalışan *İgeret ha-Vikuah*, insan mükemmelliğinin farklı derecelerini açıklayan *Sefer ha-Ma'alot* önemli eserlerindedir.

de özen göstermiştir. İbn Meymun, ona kelimelerden ziyade anlatılmak istenen düşüncelere odaklanmasını ve cümlelerin düzenini kelimesi kelimesine takip konusunda dikkatli olmasını öğütlemiştir. İbn Meymun, eserin çevirmeninin Yunan felsefesine özellikle de Aristo felsefesine aşina olması gerektiğini vurgulamıştır. İbn Tibbon, bazı kelimelerin dişlilik ve erillik sigalarındaki muğlâklıkları gidermeye çalışmış, çeviride yaşadığı problemleri İbn Meymun'a giderek bizzat istişare etmiştir. Günümüzdeki modern çevirilerin çoğu İbn Tibbon çevirisine dayanmaktadır.<sup>276</sup> Bundan dolayı birçok kütüphanede bu İbranice çevirinin nüshaları bulunmaktadır. Mesela sadece British Museum'da sekiz nüsha, Oxford, Bodleian kütüphanesine kayıtlı yedi tam nüsha ve dört eksik nüsha vardır. Paris'teki Biblioteheque Nationale'da iki adet ve Paris Günzburg kütüphanesinde bir adet nüsha bulunmaktadır.<sup>277</sup>

İbn Tibbon çevirisinin orijinal metninin ilk kez ne zaman nerede yayınlandığı tam olarak belli olmamakla birlikte, Friedlander'e göre 1480'den önce basılmış olmalıdır. British Museum'daki nüsha bunu doğrulayacak bir bilgi notuna sahiptir. Sonraki yayınlar İbranice metnin yanında Şemtov Palquera ve Efodi<sup>278</sup>'nin şerhlerini içermektedir. Orijinal nüsha, 1551'de Venedik'te, 1791'de Berlin'de basılmıştır. Bunun yanında İbn Tibbon'un İbranice çevirisi I. cilt LXXII bölüme kadar, 1829 yılında Zolkiev'de M. Levin tarafından Mişna'ya özgü İbranice'ye de çevrilmiştir.<sup>279</sup>

Eserin ikinci İbranice çevirmeni olan Yahuda el-Harizi, kelime ve cümlelere İbn Tibbon kadar özen göstermemişse de yazısı daha okunaklıdır. Ancak Yahudilerin İbn Tibbon çevirisine daha fazla ilgi göstermesi sebebiyle neredeyse unutulmuştur. İbn Meymun'un oğlu da bu çeviriyi sağlıklı bulmuştur. Bu çevirinin bilinen tek nüshası Paris'teki Biblioteheque Nationale'dedir. L. Scholsberg, bu çeviriyi, S. Munk'a dayalı bazı notlarla birlikte 1851 yılında I. cildi, 1876'da II. cildi ve 1879'da III. cildi Londra'da yayınlamıştır.<sup>280</sup>

Çalışmanın ilk Latince çevirisinin XIII. asırda ortaya çıktığı sanılmaktadır. Bu

276 Friedlander, xxviii; Pines, lvi-cxxxvi

277 Klasik ve modern İbranice çeviriler için bkz. Jacob I. Dienstag, "Maimonides' Guide for the Perplexed: A Bibliography of Editions and Translations", *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, ed. Robert Dan, Budapest-Leiden 1988, 96-112

278 Gerçek adı Isaac b. Moses ha-Levi'dir. XIV. yüzyılın ikinci yarısında Fransa'nın güneyinde doğduğu bilinmektedir. Genç yaşta Talmud eğitimine başlamış kısa süre sonra hocalarının karşı çıkmasına rağmen felsefe ve tabii bilimlere yönelmiştir. Hıristiyan olmaya zorlanmış, Yahudiliğe yeniden dönmek için Filistin'e göç etmiştir. İbranice grameri üzerine yazdığı *Ma'aseh Efo* ve Mabed'in tahribinden itibaren Yahudi şehitlerini anlatan *Zikron ha-Şemadot* gibi eserlerin sahibidir.

279 Friedlander, xxx

280 Friedlander, xxx; Dienstag, "Maimonides' Guide for the Perplexed: A Bibliography of Editions and Translations", 107

çeviriye ait nüshalar öncelikle Münih Kütüphanesi, Latince Bölümü'nde bulunmuştur. Bu çeviri Augustinus Justinianus tarafından 1520' de Paris'te *Moses Maimonides* adıyla basımı yapılan nüshanın neredeyse aynıdır ve Harizi'nin versiyonuna dayanmaktadır. Çevirmeni belli değildir<sup>281</sup>. Salerno'lu Moses ben Solomon'un yaptığı şerhte de bir Latince çeviriden bahsedilmekte ve bu nüshadan yapılan alıntılar burada kullanılmaktadır. Ben Solomon, bu çevirinin Hıristiyan bir çevirmen tarafından yapıldığını söyler. Bu çevirinin Alman İmparatoru II. Frederick'in döneminde Yahudi ve Hıristiyan bilim adamlarının ortak çalışması olduğu ileri sürülmektedir. Bu kral döneminde XIII. asırda birkaç Yahudi âlimin bazı Doğu kaynaklarını Latince'ye çeviri işini üstlendiği bilinmektedir.<sup>282</sup> Zaten Latince'nin egemen olduğu dönemlerde Batı'da en çok okunan Doğu kitapları arasında sayılan *Delâletü'l-Hâirin*, yaygın okuyucu kitlesine sahip bir eser olarak, o devirlerdeki skolâstikler dâhil pek çok Batılı düşünür tarafından okunmuştur. Bu düşünürler arasında Guillame d'Auvergne (ö. 1249), Albertus Magnus (ö. 1280), Thomas Aquinas (ö. 1274), Spinoza (ö. 1677), Moses Mendelssohn (ö. 1786) ve Hegel (ö. 1831) sayılabilir.<sup>283</sup>

*Delâlet*'in Johanne Buxtorfio tarafından Samuel b. Tibon'un İbranice tercümesi esas alınarak yapılan bir başka Latince çevirisi daha bulunmaktadır. Çevirmen eserin girişinde İbn Meymun'un hayatı ve eserleri, More Nevuhim'in özellikleri konusunda bilgi vermiştir. Önsözden hemen sonra İbrani şair Rabbi Paphael Josphe de Treves'in, çevirmeni öven bir şiiri bulunmaktadır.<sup>284</sup> Eser, Jacob Genath tarafından 1629 yılında Basel'de 532 sayfa olarak yayınlanmıştır. Bu çeviri 1969'da Farnborough'da ve 1984'de Amersham'da yeniden yayınlandı. Çevirinin girişinde Leibniz'in İbn Meymun ile ilgili bir değerlendirmesi bulunmaktadır.<sup>285</sup> Burada Leibniz, tıpkı Hegel gibi, İbn Meymun'un felsefî eserlerinden hayranlıkla bahsetmektedir.<sup>286</sup>

Gedaliah b. Yahya isimli bir Ortaçağ Yahudi teolog, *Şalşelet ha-Kabbalah* adlı eserinde, *Moreh Nebukhim*'in Jacob Monteno adında biri tarafından yapılmış *Liber Doctor Perplexorum* adıyla Latince bir çevirisinden bahsetmektedir. Ancak bu çeviri hakkında fazla bilgi yoktur. J. Perle, bu çevirinin Münih'teki kütüphanede bulunan ve 1520 tarihli çevirinin aynısı olduğunu düşünmektedir.<sup>287</sup>

Samuel b. Tibbon'un yaptığı İbranice çeviriye esas alarak, Yedidyah ben Mo-

281 Friedlander, xxx-xxxı; Dienstag, 12

282 Friedlander, xxxı

283 Wilfinson, 130-140; Atay, xxix-xxx; Twerksy, 5616

284 Friedlander, xxxı

285 Dienstag, 126-127

286 Hertz, Moses Maimonides. A General Estimate", 3

287 Friedlander, xxxı



ses tarafından, 1583 yılında Milano'da ve D.J. Maroni tarafından 1870 yılında Floransa'da İtalyanca'ya çevrilmiş; R. Früstenthal I. cildini (Krorschin, 1839), M. Stern, II. cildini (Viyan, 1864) ve S. Scheyer, III. cildini Almanca olarak tercüme edip yayınlamıştır.<sup>288</sup>

S. Munk Arapça metinle birlikte mükemmel bir Fransızca çeviriyi *Le Guide des Égarés* adıyla 1850-1866 yılları arasında yayınlamış, Dr. Klein de 1878- 1880 yıllarında bazı faydalı notlarla birlikte Budapeşte'de Macarca çevirisini yayınlamıştır.<sup>289</sup>

*Delâlet*'i son devir Osmanlı entelektüel çevresi de yakından tanımaktadır. İsmail Fennî (1855-1946), Fransızca'dan çevirdiği *Lugatçe-i Felsefe* adlı eserde İbn Meymun'u, İbn Bacce'nin seçkin öğrencilerinden biri olarak kabul etmekte ve *Delâlet* hakkında bilgiler vermektedir.<sup>290</sup> Yine Osmanlı'nın son dönemlerinin önemli düşünürlerinden Muhammed Zahid el-Kevserî de *Delâlet*'in ikinci cildinin başında bulunan girişi oldukça önemseydiğini belirtir.<sup>291</sup>

*Delâlet*'in İngilizce'ye de önemli çevirileri yapılmıştır. İlk İngilizce çeviriyi M. Friedlander yapmıştır. Friedlander'in bu çevirisi, öncelikle I. cüz olarak 1881 yılında Londra'da, 1904, 1910, 1919, 1925, 1928, 1936, 1942, 1946, 1947, 1951, 1956, 1961'de tamamı Londra'da yayınlanmıştır. Aynı çeviri, İbranicesi ile birlikte 1969 yılında New York'ta 414 sayfa olarak yeniden yayınlanmıştır.<sup>292</sup> Bu çevirinin girişinde İbn Meymun'un hayatı ve eserleri ile *Delâletü'l-Hâirin* hakkında yapılan bilimsel çalışmalarla ilgili çok faydalı ve önemli bir giriş bulunmaktadır.

*Delâlet*'i İngilizce'ye çeviren ikinci kişi ise 1963-1969 yılları arasında *The Guide for The Perplexed by Moses Maimonides* adıyla İngilizce'ye çevirip Chicago ve Londra'da yayınlayan Shlomo Pines olmuştur. Pines, 658 sayfalık ve tek cilt halindeki bu çeviriye önemli notlarla geniş bir giriş de ilave etmiştir. Eser, 1974 ve 1978 yıllarında iki cilt halinde Chicago'da tekrar yayınlanmıştır.<sup>293</sup>

Lenn Evan Goodman da 1976 yılında *Delâlet*'in bazı bölümlerini bir giriş ve yorumla birlikte, *Rambam: Readings in the Philosophy of Moses Maimonides. Selected and traslation with introduction and commentary* adıyla New York'ta yayınlamıştır.<sup>294</sup>

---

288 Friedlander, xxxı

289 Friedlander, xxxıı

290 İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341 (1924), 4-5

291 Atay, xxx

292 Dienstag, 109-119

293 Dienstag, 118

294 *Delâlet*'in bazı bölümlerinin İngilizce çevirileri yapılmıştır. Bunlar arasında James Townley'in 1827 yılında 451 sayfa olarak Londra'da *The Reasons of Laws of Moses. From the More Nevochim of Maimonides: With notes, dissertations, and a life of the author* (Musa Şeriatının Sebepleri, Maimonides'in *Delâlet*'inden Seçmeler; Notlar, Tezler ve Müellifin Hayatıyla Beraber) adıyla yayınladığı en önemlisidir. Çalışma 1975 yılında Westport'ta yeniden basılmıştır. Buna benzer Julius Guttmann'ın,

*Delâlet*'in İngilizce bu çevirileri dışında Fransızca, Almanca, Macarca, İspanyolca ve Yiddişçe çevirileri de bulunmaktadır.<sup>295</sup>

### c. *Delâlet*'e Yapılan Şerhler

*Delâletü'l-Hâirin*'in Ortaçağdan günümüze kadar pek çok şerhi yapılmıştır. Böyle bir eserin şerhlerinin çok olması son derece doğaldır. Okuyucu bunun gibi yüksek bilgi ve devamlılık isteyen bir eseri okurken, daha fazla izaha ve kapalı görülen kısımların ortaya çıkarılmasına ihtiyaç duyabilmektedir.

*Delâlet*'in günümüze kadar yapılmış kırktan fazla şerhi bulunmaktadır. Bu şerhlerin bir kısmı eserin bütününe diğer bir kısmı da bazı bölümlerine aittir. İbn Tibbon, *Delâletü'l-Hâirin*'in çevirmeni olmasının yanında, kısa notlar halinde çevirisinin yanındaki yorumlarıyla da iyi bir şarih olduğunu göstermiştir. British Museum ve Oxford Bodlein kütüphanesinde bu şerhleri görmek mümkündür. Bunun yanında o ve diğer çevirmenlerinden Harizi, çevirilerine, eserin anlaşılması zor felsefi terimleri yorumladıkları bir de yararlı sözlük (*Peruş Milot Zarot*) eklemiştir. İbn Tibbon'un ki bilhassa her yazmada bulunmaktadır. Harizi ise *Delâlet*'in her bir bölümü için özel bir içindekiler indeksi (*Kavanat ha-Prakim*) yapmıştır.<sup>296</sup>

1591 yılında ölen Joseph Solomon del Medigo toplam on sekiz adet *Delâletü'l-Hâirin* (*Moreh Nevuhim*) şerhini bizzat gördüğünü belirtmiş, bunlardan dört taneisini tahlil etmiştir: Ona göre şarihlerinden Moses Narboni, fazla dindar olmayan ama *Delâlet*'in gizemlerini ortaya çıkarabilen usta bir kişidir. Şem-tov ise *haham* (hikmetli) sıfatına layık bir şerh yazmıştır ve gerçekten gayet akılcı yorumlar ve eleştiriler ortaya koymuştur. Hasdai Crescas (1340-1411), basit ve sade bir tarzda kendinden önceki rabbilerin stilinden ayrılmadan yorum yapmıştır. Son olarak Eparti, hiç tenkit etmeden kısa notlarla izah etmeyi seçen bir şerh kaleme almıştır.<sup>297</sup>

*Delâlet*'in diğer İbranice şerhlerine gelince; bunlardan Abarbanel (Don Isaak, 1437-1508), *Delâlet*'in birinci ve ikinci bablarına şerh yazmış ve özellikle ikinci kitap XIX. bölümdeki yoktan yaratma konusunu geniş bir şekilde yorumlamıştır. Bu şerhte, İbn Meymun'un görüşleri tam olarak kabul edilmemiştir. Abarbanel, İbn Meymun'un, Hezekiel'in birinci babına yaptığı yorumlara karşı yirmi yedi maddelik bir itiraz kaleme almıştır. M. J. Landau, 1831 yılında Prag'da bu şerhi yayınlamıştır. Bunlara ilave olarak aynı yorumcu, Rabbi Şail ha Cohen tarafından

---

*Delâlet*'in bazı bölümlerini modern Arapça'ya çevirmiş olduğu eser, Chaim Rabin tarafından *The Guide of Perplexed. An abridged edition with introduction and commentary* adıyla 1952 yılında Londra'da İngilizce'ye çevrilmiştir.

295 Bu çeviriler hakkında geniş bilgi için Dienstag, 119-128

296 Friedlander, xxxii

297 Friedlander, xxxii

1754 yılında Venedik'te kaleme alınan ve *Delâlet*'te tartışılan konulara yanıtlar verdiği *Teşvüt (Cevaplar)* adıyla bir eser de kaleme almıştır.<sup>298</sup>

Abraham Abulafia, *Sodot ha-Moreh* veya *Sitre-Moreh* adıyla bilinen kabalist bir şerh yazmıştır. Bu eser yazma olarak Leipzig Kütüphanesinde ve Oxford Bodleian Kütüphanesinde bulunmaktadır. Mordecai b. Eliezer, *Delâlet*'e kısa bir şerh yapmış, Yosef b. Aba-mari b. Yosef de *Delâlet*'e üç adet şerh yazmıştır. Birinci şerh, Münih kütüphanesindedir ve iki ayrı haşiyesi bulunmaktadır. Birinci haşiyeye daha açıktır ve sıradan okuyucuya hitap etmektedir. İkincisi daha gizemli ve deruni meseleleri konu almaktadır. Bu şerhlerin tamamı T. Weblumer tarafından 1848 yılında Frankfurt'ta neşredilmiştir.<sup>299</sup>

İslam düşünce dünyasında da esere yönelik şerhler yapılmıştır. Kutbüttin el-Misrî'nin (ö.1221) talebelerinden Ebu Abdullah Muhammed b. Ebu Bekir et-Tebrizî, *Delâlet*'in ikinci kitabındaki girişin yirmi beş maddelik önermesine şerh yazmıştır. Onun bu Arapça açıklamaları, Mayorka'lı Isaac b. Nathan tarafından 1556 yılında Ferrara'da İbranice'ye çevrilmiştir. Buna ilave olarak Yahya b. Süleyman da *Delâlet*'e bir şerh yazmıştır. Bu şerhin bir bölümü Berlin'deki kütüphanede bulunmaktadır.<sup>300</sup> Hüseyin Atay'ın neşrinde dipnotlar halinde verdiği, et-Tebrizî'nin, *el-Mukaddimâtü'l-hams ve'l işrûn min Delâlet'il-Hâ'irîn* adı ile *Delâlet*'in girişine yazmış olduğu şerhi, Zahid el-Kevserî'nin yirmi üç sayfalık mukaddimesi ile birlikte 1993 yılında Kahire'de yayınlanmıştır.<sup>301</sup>

*Delâlet*'in ismi belli olmayan birçok şerhi çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır. Örneğin British Museum'da 1423 kayıt nolu yazarı belli olmayan bir şerh, soru-cevap şeklindedir. Aynı stile Berlin'deki kütüphanede bulunan isimsiz bir şerhte de rastlanmaktadır.<sup>302</sup>

#### d. *Delâlet*'e Yazılan Reddîyeler ve Savunmalar

*Delâlet*, birçok kimse için bir azizin eseri olarak zihinlerdeki şüpheleri ve te reddütleri gideren bir rehber iken, diğer bazıları için birinci dereceden heretik bir vesika olarak görülmüştür.<sup>303</sup>

İbn Meymun'un *Delâlet*'te ortaya koyduğu orijinal fikirler, kendisinin Yahudi tarihinde önemli bir konuma yükselmesini sağlarken, aynı zamanda ona karşı

298 Friedlander, xxxii- xxxiii

299 Friedlander, xxxiii

300 Friedlander, xxxv

301 *el-Mukaddimâtü'l-hams ve'l işrûn min Delâlet'il-Hâ'irîn*, te'lif: Musa b. Meymun, şerh: Muhammed et-Tebrizî, (H. 1413) el-Mektebetü'l-Ezher, Kahire 1993.

302 Friedlander, xxxv

303 Bratton, 100

ateşli reddiyelerin de kaleme alınmasına neden olmuştur. İbn Meymun'un kut-sal metinlerde geçen antropomorfik ifadeleri izah ediş tarzı, ruhların gelecekteki durumları konusundaki görüşleri, Musa şeriatını öğrenmeyi ve onun emirlerine uymayı bir kenara bırakıp "felsefe öğrenmeyi ve öğretmeyi Tanrı'ya yapılacak en yüksek ibadet" görmesi gibi konular bu karşı çıkışları tahrik edici unsurlar olmuştur.<sup>304</sup>

İbn Meymun hayattayken Yahudi düşünürlerden Meir b. Todros ha Levi Abulafia, Lunel'in ileri gelenlerine hitaben İbn Meymun'un eserlerinde keşfettiği heretik fikirler hakkında bir eser yazmıştır. Buna karşın Aharon b. Meshullam ve Shesheth Benvenisti ise İbn Meymun'u savunmuştur. Hatta Fransa, Montpellier'de 1232 yılında İbn Meymun'u savunanlar ile ona karşı olanların karşılıklı reddiyeleşmelerine şahit olunmuştur. Gramerci David Kimhi, Montpellier'deki Rabbi Solomon'un taraftarlarından olan ve İbn Meymun karşıtlığıyla tanınan Yahuda Alfachar'a hitaben üç adet mektup kaleme almış ve İbn Meymun'u savunmuştur. Yine Saragusa cemaatinin önde gelen temsilcileri, R. Solomon'a karşı hazırlanan bir deklarasyona imza atmışlardır.<sup>305</sup>

Ortaçağ'da *Delâlet*'e yönelik ateşli itirazlar bazen devrin otorite rabbileri tarafından aforoz (*herem*) tehdidiyle bastırılmaktaydı. Bu itirazların en şiddetlisi Fransa'nın güneyindeki Montpellier'de cereyan etti. Burada yaşayan Rabbi Solomon ben Abraham, İbn Meymun'un eserinin rüzgârına kapılıp şeriatı ihmal etmekten pişmanlık duyduğunu açıklamıştı. İbn Meymun'un bazı takipçileri ya İbn Meymun'u yanlış anlamışlar ya da öğretilerini yanlış yorumlamışlar ve ona muhalif olanların ekmeğine yağ sürmüşlerdir. Bundan dolayı, Rabbi Solomon ve benzerleri sahte İbn Meymun taraftarlarıyla mücadele etmek yerine, İbn Meymun'un eserlerindeki temel argümanlara savaş açmaya başlamışlardır. Sonuçta 1233 yılında Montpellier'de, İbn Meymun'un görüşlerine muhalif olan Rabbi Solomon gibi Yahudi liderlerin, eseri Dominiken engizitörlere ihbar etmeleri neticesinde eser yakılmıştır. Ancak Dominiken otoriteler daha da ileri gidip Talmud yakınca ve Montpellier Rabbisi ile taraftarları çeşitli işkencelere maruz kalınca şehirdeki İbn Meymun taraftarları, bu olayı İbn Meymun'un ruhaniyetini rahatsız etmenin adil bir cezası olarak yorumlamışlardır.<sup>306</sup> Ona muhalif olanlara Tuleytula'lı Meir, Sens'li Samson, Dimeşkli (Şam) Daniel gibi devrin ünlü rabbileri de katılmıştı. Bunlar içinde Dimeşkli Daniel, en sonunda Dimeşki'teki Yahudi otoritesi tarafından aforozla cezalandırılmıştı. Çünkü İbn Meymun taraftarları da en az

304 Friedlander, xxxvi

305 Friedlander, xxxvi; Bratton, 100-101

306 Friedlander, xxxvi; Karlığa, 125

muhallifleri kadar hoşgörüsüz ve katı idiler.<sup>307</sup> Lunel ve Narbonne'daki Yahudi otoriteler, İbn Meymun karşıtlarına yönelik bir aforoz (*herem*) yayınlamışlardır. İbn Meymun'un oğlu Abraham, babasının eserlerini savunmak maksadıyla *Milhamot Adonai* (Efendilerimizin Savaşları) adıyla bilinen bir risale kaleme almıştır.<sup>308</sup>

"Yahudilerin felsefî kutsal metni" olarak görülen *Delâlet*'in yazılmasının üzerinden bir asır bile geçmeden Palquara'lı Şemtov isimli bir teolog *More ha More* adlı eserinde İbn Meymun'u hem yorumlamış hem de alabildiğine eleştirmiştir. Yine o dönemde etkili bir filozof olan İspanya'lı Yosef Kaspi, eserinde *Delâletü'l-Hairin*'in, tüm diğer milletler ve dinlerin yolunu şaşırmaşlarını tanımak maksadıyla okunması gerektiğine vurgu yapmıştır. Ona karşı çıkan bir başka düşünür Moses Narbone, eserin hem Yunan felsefesi, hem de İslam ilmi ve Hıristiyan ahlakının etkisinde kaldığını iddia etmiştir.<sup>309</sup>

İbn Meymun'dan yaklaşık elli sene sonra Abba Mari Don Astruc<sup>310</sup> ve Barselona'lı Rabbi Şlomo b. Aderet<sup>311</sup> (ö.1310), doğrudan *Delâletü'l-Hairin*'i hedef alan söylemler geliştirmişlerdir. Bunlardan biri de "felsefe çalışmak dinî öğrenim gören genç öğrencilerin inançlarına zararlı olur mu?" şeklindeydi. Bu ihtilafı konu edinen pek çok mektup, Abba Mari Don Astruc tarafından *Minhat Kenaot* adıyla bir araya getirilmiştir. Bu reddiye 1838 yılında Presburg'da neşredilmiştir. Meir Abulafia'nın *Kitab al rasail*'i ise 1871 yılında J. Brill tarafından Paris'te yayınlanmıştır. Yedaya Bedrasi, İbn Meymun karşıtı bu iki düşünüre karşı dolaylı olarak İbn Meymun'u, ancak doğrudan felsefe çalışmayı savunan *Ketab Hiznazlut* adında bir eser kaleme almıştır.<sup>312</sup> Oxford'daki kütüphanede bulunan ve Josselman ile diğer bazı rahiplerin imzaladığı tarihsiz bir belge de, İbn Meymun'un öğretilerini kabul edip onu doğrulamakta, ancak melekler ve kurbanlar konusundaki teorisini istisna tutmaktadır.<sup>313</sup>

Bu reddiyeler ve savunmalar birkaç asır devam etmiş ve *Delâletü'l-Hâirin*'in ve İbn Meymun'un taraftarlarının zaferiyle sonuçlanmıştır. S. D Luzzato adlı rabbi, *Iggerot Şedal* adıyla bilinen ve E. Graber tarafından 1882 yılında yayınlanan

---

307 Bratton, 100

308 Friedlander, xxxvi-xxxvii

309 Bratton, 102

310 XIII. yüzyıl sonlarına doğru yaşamış bir Fransız Rabbidir. Kendini Teoloji ve felsefe çalışmalarına adanmış, Talmud'un yanı sıra Maimonides ve Nahmanides'in eserleri üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmıştır.

311 XIII. yüzyılda İspanya'da yaşamış Alahaist ve Talmudist bir Ortaçağ Rabbisidir. Adının baş harflerine nispetle Rashba olarak tanınmıştır. Rambam'ın Mişna ile ilgili çalışmalarına savunmacı yaklaşmasına rağmen Yahudiliğe felsefî yaklaşımın karşıtı olduğu için, Barcelona Rabbinik mahkeme başkanı olarak 30 yaş altındakilerin felsefe ve tabiat bilimleri çalışmasını yasaklamıştır.

312 Friedlander, xxxvii

313 Friedlander, xxxvii

eserinde Şu cümleyi kurmuştur; “*Musa’dan Musa’ya, Musa gibi hiÇ kimse gelmedi.*” Rabbi Hirsch Chayyuth, *Darke-Moshe* adıyla 1840 yılında Zolkiew’de yayınladığı eserinde, İbn Meymun’un çalışmalarına karşı yazılan eserleri incelemiş ve onlara cevaplar vererek çürütmeye girişmiş ve sonuÇta İbn Meymun’un eserlerinin Talmut’un öğretileriyle uyum içinde olduğunu göstermek istemiştir.<sup>314</sup> *Delâlet’i* savunmak ve övmek amacıyla pek çok Şiir de kaleme alınmıştır.<sup>315</sup>

Son olarak *Delâlet’i* taklid bağlamında ve İbn Meymun’un fikirlerinin yerine geçmesi düşüncesi ile Aharon b. Eliah adındaki bir Karaî, *Delâlet’e* alternatif olarak, *Etz-Hayyim* adıyla felsefi bir eser kaleme almıştır. Bu eser, 1841 yılında Leibzig’de F. Delitzsch tarafından yayınlanmıştır.<sup>316</sup>

## D. ESERİN METODU

*Delâletü’l-Hâirîn’in* yazılış tarzı, okuyucuya ulaŐma yöntemi ve konuları ele alıp iŐleyiŐ biçimi, dikkat çekici bir tarzdadır. Eserin giriş bölümünde İbn Meymun, *Delâlet’in* temel gayesine ve yazılış hedeflerine uygun bir üslupla, eserin okunup öğretilmesi sırasında gözetilmesi gereken unsurları ve eserde ele alınan konularda olası tutarsızlıkların olağan sebeplerine ışık tuttuğu metodolojik yaklaşımını izah etmektedir.

İbn Meymun, burada öncelikle *-Delâlet’in* bertaraf etmek istediği- bilim ile din arasındaki ihtilafın kökünü araştırmak istemiştir. Ona göre bu noktada beliren olumsuzluklar, çoğu kez kutsal yazılardaki antropomorfizmin yanlış yorumlanması sebebiyle ortaya çıkmaktadır. Buradaki temel güçlük, peygamberlerin İlahi Varlık hakkında konuŐurken kullandıkları kelimelerin kapalılığından kaynaklanmaktadır. Yine bu tür kapalı ifadelerin, iki farklı anlama veya aynı anlama gelecek Şekilde Tanrı’ya ve diğer eŐyaya uygulanıp uygulanmayacağı problemini çözmek istemiştir. EĞer iki anlama gelen bir ifade ise, bunların birden fazla anlama gelip gelmediğini, anlamları aynı olmakla birlikte derece bakımından farklılıklar ifade eden sözler olup olmadığını veya onların yükleme anlamlar (*müstear*) olup olmadığını ayırt etmek, eserin yazarının işidir.<sup>317</sup>

*Delâlet’in* temel prensibi, aklın kutsal metinlere ve dine uygulanması olduğu için, İbn Meymun’un, Aziz Thomas Aquinas’ın *Summa Theologiae’sinde* yaptığın-

314 Friedlander, xxxvii

315 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Jacob I. Dienstag, “Poems on the Guide for the Perplexed”, *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, ed. Robert Dan, Budapest- Leiden 1988, 101-102

316 Friedlander, xxxvii

317 *Guide*, I, 2-9

dan daha fazla empirik ve objektif hakikate yaklaştığı söylenebilir. Çünkü hem Midraş<sup>318</sup> sistematigine katkı sağlayan İbn Meymun hem de skolâstik düşüncüyü sistematikleştiren Aquinas, varsayım halindeki hakikat için rasyonel metodu kullanmışlardır. Aquinas'a göre Katolik Kilisesi'nin Augustinci teolojisinin evrensel açıdan doğru olması bir varsayımdı ve "akıl", temel inanç esaslarının geçerliliğinin ispatlanması için gerekli olan diyalektik metotta kullanılmaktaydı. Ancak bu akıl yürütme yöntemindeki başlıca önermeler sorgulanabilmekte veya geçersiz oldukları ortaya çıkmaktadır. Zaman zaman zararlı ve absürd olarak suçlansa da İbn Meymun'un metodu, Kutsal Kitap'ı hakikat kabul eden ve akıllı, kutsal metinleri -olduğu gibi korumak üzere- alegorik yorumlama formu olarak gören bir yaklaşımdır. Böylece o, hemen tüm kutsal metinleri, gizemlerinin ortaya çıkarılmasını bekleyen yazılar olarak görmektedir.<sup>319</sup>

*Delâlet*, konuları anlatma ve anlaşılmasını sağlama metodu açısından da ilgi çekicidir. Dil felsefesiyle uğraşanlara göre İbn Meymun, *Delâlet*'i işlerken insanın anlama melekesinin sınırlarını zorlayarak, Tanrı'nın mutlak aşkınlığının altını çizmektedir. Buna felsefe diliyle "apofatik bilgi"<sup>320</sup> denmektedir. Bu, farklı bilgi sınıfı rasyonellikten farklı bir yaklaşımdır. Bu metoda, aynı zamanda "negatif sıfatlar diyalektiği" de denir.<sup>321</sup>

İbn Meymun teolojisinde bu diyalektik metodun üç çehresi bulunmaktadır: Birincisi, Tanrı'ya olumlu sıfat atfetmeyi engelleyen linguistik yöntem,<sup>322</sup> ikincisi epistemolojik açıdan insan aklının sınırlı oluşuna ve buna bağlı olarak beşer anlayışını aşan konuların varlığını kabullenmesi<sup>323</sup> ve son olarak ontolojik açıdan pozitif sıfatların mutlak monoteizm öğretisiyle çelişen taraflarının olmasıdır. Aslında Kutsal Kitap'ın Tanrı ile yarattıkları arasında hiçbir ontolojik ilişkiye imkân vermeyecek şekilde yaratılış öğretisini konumlandırması yüzünden, Tanrı'nın Zatına ait bütün sıfatlar (varlığını, ebedî oluşunu ve mutlak bilgisini içeren sıfatları dâhil), İbn Meymun tarafından negatif sıfatlar olarak şöyle yorumlanmaktadır: "O'nunla mahlûkatı arasında hiçbir bakımdan benzerlik yoktur. O'nun varlığı, yaratılanların varlığı gibi değildir. O'nun hayatı, yaşayan diğer canlıların hayatına

318 İbranice "daraş" kökünden "araştırmak", "incelemek" anlamına gelen terim, Bibliik literatürde anlaşılması güç kısımların bilgeler tarafından yapılan Talmudik yorumlarını ifade etmektedir. Yasa'yı açıklayanlar "Midraş Alaha", öykü ve şahıslar hakkındaki derlemeler de "Midraş Hagada" olarak isimlendirilmiştir.

319 Bratton, 86-87

320 Beşer lisanının ve Tanrı'yı nitelemekte kullanılan sıfatların, Tanrı'yı tanımlamada yetersiz kaldığını vurgulayarak Negatif yöntem ile Teoloji yapmaya verilen ad.

321 Jose Faur, "The Character of Apophatic Knowledge in Maimonides' Guide", *Theodicy (Jewish Studies-18)*, ed. Dan Cohn, USA 1997, 65-69

322 *Guide*, I, 31-32

323 *Guide*, I, 51

benzemez. O'nun bilgisi bilenlerin bilgisine benzemez".<sup>324</sup>

İbn Meymun, bu eseri okumak ve üzerinde çalışma yapmak isteyenlere bazı uyarılarda bulunmaktadır. Öncelikle okuyucunun eseri okurken aceleyle eleştiriye başlamamasını istemiştir. Okuyucu, bu eserin her bir kelimesinin ve cümlesinin yazılmadan önce dikkatle düşünüldüğünü unutmamalıdır. Ancak İbn Meymun, okuyucunun kendisiyle hemfikir olmasını beklemediğini, eğer bir uyuşmazlık olduğunu hissederse, okuyucunun o bölümü görmezden gelmesini tavsiye etmiştir. Bu gibi uyuşmazlıklar, çoğunlukla okuyucunun yanlış anlamasından ileri gelmektedir ve bu durum, mistik tarzda eser kaleme alan her yazarın, okuyucusuyla yaşayabileceği kaçınılmaz katedir. Bu özel stili yakalamak için eserin yazarı olarak kendisi, Mişna'da belirttiği gibi "bu ve benzeri metafizik konuların herkese açıkça öğretilmemesi"<sup>325</sup> kuralını, okuyucunun lehine olarak zaman zaman ihlal ettiğini belirtmiştir. Bu kuralı çiğnerken diğer iki önemli Mişna kuralına dayanmıştır: "Şimdi Rabbin şerefine bir şeyler yapmanın zamanıdır"<sup>326</sup> ve "sizin bütün amellerinize saf niyetleriniz rehberlik etsin".<sup>327</sup> Aslında bu cümleleriyle İbn Meymun, eserin metodolojik çerçevesini berraklaştırmak yerine onu daha gizemli bir atmosfere sokmaktadır. Belki de o, okuyucunun eseri yorumlamaktan ve kendi görüşlerini yazar adına içeriğe dâhil etmekten kaçınmasını istemiştir. Yine de, görüşlerinin geçersiz kabul edilmesine meydan vermemeye gayret eder görünmektedir.

İbn Meymun bu eseriyle, kutsal metinlerin ahlakî açıdan ve pratik açıdan rehberlik yapmasını, düşünceye dayalı öğretiler konusunda da kaynaklık etmesinin daha doğru yöntem olacağını beyan etmektedir. Buna ilave olarak O, kendi teorilerinin mutlak doğru olduğunu kabul ettirir bir yöntem izlemektedir. Onun kutsal kitaptaki ezoterik metinleri yorumlaması, genel olarak doğru ve onaylanabilir telakki edilmiştir. Ondan farklı düşünenleri, mesela kelamcıları veya felsefi düşünmeyen rabbileri, görüşleri savunulamaz ve hatalı görmektedir. Bu bağlamda Saadiya ve Bahya gibi Yahudi filozoflar, onun gözünde daha az değerlidir. Hatta bu filozoflar kendi yanlışlıklarının farkındadırlar.<sup>328</sup>

Kendine çok güvenen bir kişi olarak İbn Meymun'un, muhaliflerine karşı adil ve tarafsız bir yargılamada bulunmasını beklememiz pek doğru olmayacaktır. *Delâlet*'in ilk bölümünden itibaren bu tarz kendisini hissettirmektedir. İbn Meymun, girişte edebi eserlerde bulunan dile bağlı tezatları ele almış onları yedi

324 Guide, I, 35, 54

325 Hagigah, II,1

326 Berakot, IX, 5

327 Abot, II,17; Guide, I, 8-9

328 Friedlander, "Analysis of the Guide for the Perplexed", XLIII



temel kısma ayırmıştır. İlk dört grup, görünüşteki tezatlıklardır. Diğer üç grupta ise, gerçek tezatlar yer almaktadır ki, bunlar dikkatsizliğe ya da kusurlara bağlı olan veya bir takım amaçlara hizmet eden tezatlardır. Bu bağlamda Tanah'taki ve Talmud'daki tezatlar, zahiri olanlara; sonraki dinî yazılarda bulunanlar ise yazarların dikkatinden kaçan gerçek tezatlara örnek teşkil etmektedir.

Sonuç olarak İbn Meymun, bu eserinde ortaya çıkabilecek metodolojik çelişkileri, niyet ve planın sonucu olarak ortaya çıkan çelişkiler olarak görmekte ve olası çelişkilerin iki sebebinden bahsetmektedir: "Anlaşılması zor veya belirsiz meseleleri ele alırken daha kolayından başlamakla öğretmenin kendini fazlaca basitleştirmesi" ve "konuyla ilgili bazı önemli bölümleri gizlemek veya açığa çıkarma ihtiyacından kaynaklanan zorluklar".<sup>329</sup> Bu bakımdan İbn Meymun için metodun saflığı, öncelikli konular arasındadır. Kutsal metinlerin içsel anlamları, ancak uygun bir metodun kullanımıyla ortaya çıkabileceğinden, harfî anlamların ötesinde derin bir anlama gücüne sahip olmayı gerektirmektedir. Buna bağlı olarak İbn Meymun, bilgi kaynakları olan akla ve duyu algılarına "vahiy"i eklerken, kendisinden önceki klasik epistemolojiyi değiştiren bir bakışla dinî gelenek ve felsefî akıl yürütmenin uyuşmasını esas alan metodunu inşa etmiştir. Bu metodu ile, delillerle ispatlanmış inancın, çıplak imandan üstün olduğuna inanmıştır. Onun metodunu "rasyonalist bir tip olarak sadece imanı yücelten bir anlayış olarak görenler" de bulunmaktadır.<sup>330</sup>

İbn Meymun, keyfî varsayımlara dayanarak, şeriata göre geçerli olmaya çaba gösteren kelimacılardan çok daha az dedüktif metoda başvurduğunu göstermektedir. O, bu noktada eşyanın doğasına uyumlu önerilerle işe başlamıştır. Yine de modern bakış açısıyla ele alındığında onun yaklaşımı, ileri sürdüğü iddiaların nesnellığı için fazla etkili değildir.<sup>331</sup> Aslında kutsal metinleri alegorik olarak yorumlamak, ikinci ve üçüncü yüzyıllarda etkili olan İskenderiye ekolünün metodu idi. Bu metot kelimenin tam anlamıyla literal bakıştan sonraki bir safhadır ve günümüzde görülen bazı yarı liberal teologlarınkine benzemektedir.<sup>332</sup>

Son olarak İbn Meymun, *Delâlet*'i "ayrılmış (*mantura*) bölümler" halinde tasarlarken, okuyucunun istenen bilgiye kolayca ulaşmasını sağlamak niyetindedir. Bunu bir düzen veya silsile halinde değil, karma ama kendince bir kompozisyon içinde gerçekleştirmiştir.<sup>333</sup> *Delâlet*'in konuları işleme metodu, kelimenin tam anlamıyla açıklayıcı bir tarzda olup diyalog üslubu içermez. İsrail Wilfinson'a

---

329 *Guide*, I, 9-11

330 Twersky, 5617

331 Strauss, *The Literary Character of the Guide of Perplexed*, 39

332 Bratton, 87-88

333 *Guide (Introduction)*, 3

göre *Delâlet*'in en önemli gramer özelliği Arapça'sındaki kapalılık ve zor anlaşılabilir bir belagat üslubuna sahip olmasıdır. Wilfinson, İbn Meymun'un kullandığı dil ile İslam Filozoflarının kullandığı akademik dilin aynı oluşuna dikkat çekmiştir.<sup>334</sup> Ondan önceki filozoflardan Şlomo b. Gabirol (1020?-1057?) ve Yahuda ha-Levi (1075?-1141), karşılıklı sohbet şeklinde felsefi eserlerini kaleme alırken, o farklı bir açıklama metodu benimsemiştir. Çünkü onun anlayışında öğretmenin ilk görevi, öğrenciyi hitap edebilen bir iletişim geliştirmek ve öğrenciyi/okuyucuyu hayretle karışık hidayeti bulma sevinciyle baş başa bırakmaktır. Bu nedenle onun tekniği, öğrencinin/okuyucunun beşeri anlayış tecrübesinin mutlak öznel oluşuna vurgu yapmaktır. Çünkü onun görevi, otoriter ve objektif biçimde olmayan ancak yüzeysel şaşkınlığa düşüren tarzda bir rehberlik yapmaktır. Sonuçta bu yöntemi okuyuş tarzı olarak içine sindirebilen bir öğrenci/okuyucu, Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurabilecektir.<sup>335</sup>

## E. ESERİN ANA HATLARIYLA PLANI VE ANA KONULARI

*Delâletü'l-Hâirîn*'in yapısı -özellikle birinci bölümü- bazen stili açısından hermenötik bir ifadeyle, bir bakıma "*regellosen exegetischen Schaarmützel*" (hiçbir kural tanımayan tefsir mücadelesi) olarak değerlendirilip problematik sayılabilmektedir. İbn Meymun'un öteki çalışmalarından az da olsa haberdar olan bir kişi, bu eserde alabildiğine özgün bir tarzı olduğunu hemen fark edecektir.<sup>336</sup>

Teknik açıdan bakıldığında *Delâlet*, üç bölüm halinde düzenlenmiştir. Eserin Birinci Bölüm'ü bir giriş (*mukaddime*) ile yetmiş altı alt bölümden (*fasıl*) oluşmaktadır. İkinci Bölüm, yirmi beş önermeden oluşan bir giriş ve kırk sekiz alt başlık içermektedir. Üçüncü ve son bölüm, Tora'nın anlaşılması güç olan bölümlerini konularına göre ana başlıklar altında incelemektedir. *Delâlet*'in Üçüncü Bölüm'ünün sonuna aynı zamanda bir de ekleme yapılmıştır. Bu ekte, kötülük kavramı, ilahî bilgi ve inayet, doğadaki ve şeriattaki tasarım, kutsal metin kıssalarındaki temalar ile Tanrı'ya gerçek ibadetin mahiyeti gibi konular işlenmiştir.

Konuları açısından bakıldığında filozof kimliğiyle İbn Meymun, bu eserinde Ortaçağ'ın tüm filozoflarının uğraştığı şu temel meseleleri ele almaktadır: İman-akıl ilişkisi (yani felsefenin kutsal metinlerle bağlantısı, Tanrı'nın varlığı, birliği, hür iradesi ve cisim olmayışı); köken, sevk ve idaresi açısından evren ve Tanrı

334 Wilfinson, 141

335 Faur, 71-72

336 Berman, 410

ilişkisi; Tanrı ile insan arasındaki iletişim aracı olarak vahiy; ahlaki konular, irade hürriyeti, insan kaderi, ölümsüzlük ve eskatolojiye dair öğretiler. En azından görünürde çatışma halinde bulunan ilişkiler bağlamında konuya yaklaşırsak: İman-akıl ilişkisi, Tanrı-insan ilişkisi, din-bilim ilişkisi ve fizik-metafizik ilişkisi ile pozitif ilahî sıfatlar-negatif ilahî sıfatlar, bilgi-bilgiden yoksun olma ikilemleri, *Delâlet*'in başlıca meselelerini oluşturmaktadır.

*Delâlet*'in ana konuları İbn Meymun'un tasnif ettiği plan çerçevesinde şu şekilde özetlenebilir:

1. Kutsal metinlerde geçen sesteş (homonymous), mecazi ve anlaşılamayacak kadar girift kavramlar.

2. (Temel argümanlarını mantıktan yoksun ve hayal ürünü gördüğü) Kalam ilmine göre Yüce Varlık ve O'nun âlemle ilişkisi.

3. Filozoflara göre İlk Sebep ve O'nun evrenle ilişkisi.

4. Kutsal metinlerdeki gizemler (*sodot*); Tekvin kitabı I-IV. bablarda geçen Yaratılış Olayı (*Maaseh Bereşit*), Göksel Savaş Arabası (*Maaseh Merkava*) konusunun betimlenmesi.

Bu doğrultuda ana hatlarıyla *Delâletü'l-Hâirîn*'in içeriğini şu ana konuları esas alarak işlemeyi amaçlamaktayız: Teolojik konular, Peygamberlik, Kaza ve Kader, İlahi ve Beşeri Eylemler.

### a. Tanrı Hakkındaki Görüşleri (Teoloji)

Musa bin Meymun, *Delâletü'l-Hairin*'in birinci bölümünden ikinci bölümün otuz birinci faslına kadar olan kısmında felsefenin İlahiyat veya din felsefesine ait konularını işlemiştir. Sırasıyla, Kutsal Kitapta Tanrı'ya atfedilen İlahi sıfatları; antropomorfik konular, mekân ve hareket ima eden terimler, Tanrı fikrindeki çokluk terimleri gibi konular çerçevesinde ele almaktadır.

#### 1. Tanrı Fikrinde İmge ve İnsana Benzeme (Antropomorfizm)

Yahudiliğin kutsal yazıları ilk bakışta Tanrı'yı, yaratılmışlara benzerlik veya cisim özelliği çağrıştıran terimlerle açıklar görünmektedir. Bu yüzden İbn Meymun, bu gibi yanlış anlaşılmaya meydan verecek olan kutsal kitap terimlerini irdelemekle işe başlamıştır.

Öncelikle İbn Meymun, burada *suret (tselem)* ve *benzerlik (demuth)* kelimelelerinden yola çıkarak Tanrı'ya cisimsel bir varlık ima eden kutsal kitap referanslarını incelemektedir. O, İbranice'de "suret (tselem)" kelimesinin, sözlükte bir şeyin şekil ve biçimini gösterdiğini söylemiştir. Buradan yola çıkarak bazı insanlar Tanrı'nın cisimsel özellikli oluşu şeklinde bir öğretiye sahip olabilmektedir. Örnek olarak Tekvin, 1, 26'da; Tanrı, "İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yara-

tahm dedi," cümlesinde Tanrı'nın suretine benzer bir insan yapıldığına referansla, Tanrı'nın insan formunda yani bir şekil ve biçime sahip olduğunu düşünenlerden bahsetmiştir. Üstelik bunu düşünenler, bu iddiayı sürdürmedikleri takdirde kutsal kitaba karşı yalan söylemiş olacaklarını sanmaktadırlar. Dolayısıyla onlar Tanrı'nın tıpkı insanlar gibi "bir yüzü" ve "eli" olan bir bedene sahip olduğunu düşünmektedir. Onlara göre, Tanrı kendilerinden daha büyüktür ve Tanrı'nın maddesi et ve kan değildir. İbn Meymun, onların fikirlerini kurgularken çürütülme imkân verecek şekilde görüşlerini işlemektedir.<sup>337</sup>

İbn Meymun, çoklu bir ortamda bir şekil ve biçimden oluşan, bir formu olan "şeyi" ifade etmek üzere İbranice *to'ar* kelimesinin bulunduğunu belirtmiştir. Kutsal Kitaba göre "Tanrı, şekil (*to'ar*) ve görüntü açısından cemaldır".<sup>338</sup> Bu kelimenin Kutsal Kitapta geçtiği diğer bağlamları<sup>339</sup> zikreden İbn Meymun'a göre bu tür terimler aslında doğrudan Tanrı'ya atfedilemez. Suret terimi, tabiata ait bir form olup bir maddeye sahip olanlar için uygundur. İnsanın bu konudaki entelektüel kavrayışını güçlendirmek için "Tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır"<sup>340</sup> ve devamındaki "Kendi suretimizde bir insan yapalım"<sup>341</sup> şeklindeki ifadeler, insanın anlamasını kolaylaştırmak içindir yoksa maddi bir şekil veya oluşumu ima etmez.<sup>342</sup>

İbn Meymun, konuyla ilgili bir başka kelime olan ve benzetmek (*damah*) kökünden gelen *Demuth*'un (benzerlik) kullanımı konusunda ("Ben çöldeki bir pelikanım"<sup>343</sup> örneğinde olduğu gibi) ise, aslında şekli değil o hayvanın düştüğü durumdan yola çıkarak kişinin üzüntüsünün o kuşunkiyle olan benzerliğinin kastedildiğini belirtmiştir. Bu konudaki örnekleri<sup>344</sup> inceleyen İbn Meymun, benzetilmek istenen şeylerin konumlarını ve niteliklerini yükseltmek amacıyla kavramsal benzerliğe odaklandıklarını belirterek hiç birinin şekil veya teşekkül açısından tam benzerliği vurgulamadığını belirtmiştir. Sonuçta ona göre "İlahi Akl"ın beşerle olan yakın ilişkisi sebebiyledir ki insan, Tanrı suretinde yaratılmıştır. Yoksa Tanrı'nın bir bedeni ve bir şekli yoktur.<sup>345</sup>

İbn Meymun, çok anlamlı (müşterek) bir kelime olan İbranice *Elohim* teriminin, "İlah", "melekler", "hükümdarlar" ve "yöneticiler" gibi anlamlara gelebil-

---

337 *Guide*, I, 21

338 Tekvin, 39/6

339 I. Samuel 28/14; Hakimler 8/18

340 Tekvin 1/26

341 Tekvin, 1/28

342 *Guide*, I, 21-22

343 Mezmurlar, 102/7

344 Mezmurlar, 58/5; 17/12, Hezekiel, 1/26; 1/13

345 *Guide*, I, 22-23

diğini, bu yüzden, “iyiyle kötüyü bilmek suretiyle Tanrı gibi olacaksınız”<sup>346</sup> şeklindeki sözü, “hükümdar gibi olacaksınız” şeklinde anlamıştır. Çünkü ona göre Kutsal Kitap, bu benzetmeyle insanı diğer yaratılardan ayırt eden özelliklerini; mesela insana bahşedilen kemalati, zekâyı ve kapasiteyi vurgulamaktadır.<sup>347</sup>

İbn Meymun, bu bağlamda özellikle Tanrı'nın insana bahşettiği akıl, mükemmelliğe götüren en önemli araçlardan biri olarak görmüş, Tanrı'nın, diğer yaratıkları değil insanı emir ve yasaklarının muhatabı kıldığını belirtmiştir. Çünkü ona göre iyi ve kötü, genel olarak herkesçe bilinen kabul görmüş şeylerdir.<sup>348</sup>

Yazarımız, sanıldığı gibi kutsal metinlerde geçen *figür* (*temunah*) ve *biçim* (*tabniht*), kelimelerinin birbirinin aynı olmadığını ileri sürer. Zira ona göre *tabniht*, bir şeyi inşa etmek, şeklini vermek demektir. Örneğin Çıkış Kitabı'nda (25/9), ahit sandığının şeklinden bahsedilmekte ve sadece ilahî boyutlu bir şekil vermeye dair değil aynı zamanda gündelik kullanımı olan bir biçimlendirme için de kullanılmaktadır.<sup>349</sup>

*Temunah* (figür) ise çok anlamlı bir terim olarak şu üç farklı anlamı ihtiva etmektedir:

1. Zihnin dışında ancak duyularla kavranabilen bir şeyin şeklidir. Buna İbn Meymun, “bir şeyin şekli ve biçimi” adını vermiştir. Ona göre Kutsal Kitapta geçen “...Kendinize herhangi bir şeyin suretinde put yapar, Tanrı'nız Rabbin gözünde kötü olanı yaparak onu öfkelenirseniz”<sup>350</sup> ve “Rab Horev'de ateşin içinden size seslendiğinde o gün hiçbir suret görmediniz...”<sup>351</sup> gibi ifadeler bunun delilidir.

2. Bu kelime tek bir objenin, duyuların tamamen yok olduğu anda ortaya çıkan hayaldeki şeklini ifade etmek için de kullanılır. İbn Meymun, buna örnek olarak “gece rüyaların doğurduğu düşünceler içinde bir suret duruyordu gözümün önünde ama görüntüyü seçemedim”<sup>352</sup> referanslarını gösterir. Ona göre bu kelimeyle uyurken rüyada ortaya çıkan düşler kastedilmiştir.

3. İbn Meymun'a göre figürün son anlamı “akıl tarafından kavranan gerçek bir mefhumu ifade etmektir”. Bilhassa Tanrı ile ilgili kullanıldığında ortaya çıkan anlam budur. Buradan hareketle “O, Rabb'in suretini görüyor”<sup>353</sup> şeklindeki ifadeyi “o, Tanrı'nın hakikatini kavlıyor” şeklinde mecazî olarak yorumlamaktadır.

---

346 Tekvin, 3/5

347 *Guide*, I, 23

348 *Guide*, I, 24

349 *Guide*, I, 26-27

350 Tesniye, 4/24

351 Tesniye, 4/15

352 Eyüp, 4/13,16

353 Sayılar, 12/8

İbn Meymun, birinci bölümün dördüncü faslında ise Yahudi teolojisinin kullandığı “görmek (*ra’oh*)”, “bakmak (*habbit*)” ve “görüş (*hazoh*)” kelimelerinin literal anlamlarına yoğunlaşmaktadır. Ona göre bunların tamamı fiziksel görüşü ifade etmektedir ancak kutsal metinlerde aklı kavrayış anlamında mecazî olarak kullanılmıştır. Örneğin “görmek (*ra’oh*)” konusundaki ifadeleri değerlendirirken “ve o gördü”<sup>354</sup> ifadesinin fizikî gözle görmek anlamına gelirken “benim kalbim hikmetin ve bilginin çoğunu gördü”<sup>355</sup> ifadesinin ise fikrî idrake işaret ettiğini beyan etmiştir. Yine o, görmek fiilinin Tanrı’ya nispet edildiği veya Tanrı ile ilişkilendirildiği Kutsal Kitap referanslarında<sup>356</sup> kesin olarak mecaz anlam içerdiğini, çünkü gözün sadece bedeni, beden rengini ve şeklini kavrayabileceğini iddia ederek, Tanrı’nın her hangi bir organ veya bir araç ile kavramadığını öne sürmüştür. Ona göre kutsal metinlerde geçen Tanrı’nın bakmasıyla ilgili ifadelerin tamamı,<sup>357</sup> mecazî anlamda kullanılmıştır.<sup>358</sup>

Görüş kelimesi de literal anlamıyla gözün gördüğü şeyi ifade edebilmektedir.<sup>359</sup> Ancak bu terim diğerlerinde olduğu gibi, İbn Meymun düşüncesinde mecazi olarak “kalbin ince kavrayışıyla” eş anlamlıdır. Bu tür kullanıma, İşaya, 1/1, Tekvin, 15/1 ve Çıkış, 24/11 gibi ifadeleri örnek göstermektedir.<sup>360</sup>

İbn Meymun, “Hz Musa’nın Tanrı’ya bakmaktan korkup kendi yüzünü saklamasını”<sup>361</sup> yorumlarken “bu şekilde bir bakışın” ancak korku ve sakınmayı ima edebileceğini, yine Musa’nın, bizzat tecelli eden ışığa bakmaktan korktuğu için yüzünü sakladığını, yoksa Tanrı’yı gözle kavrayamayacağını ifade etmiştir<sup>362</sup>.

İsrail’in ileri gelenlerinin Tanrı’yı görmesinden bahseden atıflar<sup>363</sup>, eylemlerindeki kusurların tenkit edilmesini ima etmektedir ve Musa onlara şefaathaneseydi Tanrı’nın azabına dâçar olacaktı. Nitekim şefaathaneseydi sadece belli bir süre bu azabı ertelemiştir. Ona göre kutsal metinlerde -peygamber olmayan- sıradan insanların Tanrı’yı görme fiilini gerçekleştirdiği durumlarda, mutlaka beşeri bir eylem de zikredilmekte ve bedendeki kusur veya algılama zayıflığı gibi maddi boyutlar dile getirilmektedir.<sup>364</sup>

354 Tekvin, 29/2

355 Vaiz, 1/16

356 I. Krallar, 22/19; Tekvin, 18/1; Çıkış, 33/18; Çıkış, 24/10

357 Tekvin, 19/17; 19/26/; İşaya /5/30

358 Guide, I, 27-28

359 Mika, 4/11

360 Guide, I, 28

361 Çıkış, 3/6

362 Guide, I, 29

363 Çıkış, 24/10

364 Guide, I, 30

Sonuç olarak İbn Meymun, Tanrı'ya suret isnat ederek O'nun kol, bacak, yüz gibi organlara sahip olan insana benzediğini hayal etmenin kaba bir literal okuma ve yorumlama olacağını, bu gibi beşerileştirilmiş ilah fikrinden kaçınmak gerektiğini vurgulamıştır. Bu yüzden o, tıpkı İslam literatüründeki müteşabihat gibi bu konunun "muğlak" olduğu ve mutlaka mecazî ve entelektüel bir anlayışla anlaşılabilir olduğu sonucuna varmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse İbn Meymun, kutsal metinlerde Tanrı'nın maddi boyutunu ima edecek şekilde ona nispet edilen "görmek", "bakmak" gibi fiil ve faaliyetlere *literal*, yüzeysel bir anlam verilmesine karşı çıkmakta, bunun yerine bu kelimelerin entelektüel bir kavramayı, daha derin ve ayrıntılı anlama ve kavrayışı içerdiğini, dolayısıyla mecazî anlamlar barındırdığını öne sürmüştür.<sup>365</sup>

### 1.1. Tanrı'ya Nispet Edilen Mekân ve Beşer Hareketleriyle İlgili Terimler

İbn Meymun, *Delâlet*'i bir "dil bilimi" eseri görmek istememesine rağmen bir anlamda bu kelimeleri açıklamaya mecbur kaldığını belirtmiştir.<sup>366</sup> İbn Meymun, İbranice mekân, yer anlamına gelen "*makom*" kelimesinin literal açıdan belli veya genel bir yeri işaret ettiğini, aynı zamanda genişletilmiş anlam olarak da kişinin rütbe veya konumunu gösterebildiğini söylemiştir. Bu son anlamdan yola çıkarak İbn Meymun, Hezekiel, 3/12'de Tanrı'ya mekân nispet eden ifadenin aslında O'nun sadece Yüce Varlığını ve varlıklar içindeki muhteşem yerini göstermektedir. Benzer şekilde Tanrı'ya mekân isnat eden tüm ifadelerin, sadece O'nun Varlığının derecesini gösterdiğinin altını çizen İbn Meymun, bu yere hiçbir şeyin ulaşamayacağını dile getirmiştir.<sup>367</sup>

İbn Meymun, belli bir mekân isnat etmek üzere Tanrı'nın tahtından (*kise*) bahseden atıfların,<sup>368</sup> yüksek rütbeli insanların oturdukları bir koltuk anlamında literal bir kullanımı olsa da aynı zamanda kutsal metinlerde mecazî anlamlara meydan verecek ifadelerin varlığına da işaret etmektedir.<sup>369</sup> Ona göre bu son ifade, göğün kendisini bizzat Tanrı'nın tahtı olarak görmektedir.<sup>370</sup> Böylece İbn Meymun, kutsal metinleri hermönetik okuyarak, Tanrı'nın evrene yayılmış yüksek ve yüce bir otoriteye sahip olduğunu açıklamaktadır. Yoksa Tanrı bizzat maddi bir tahtta oturmamaktadır. Eğer kutsal metinler bunu söylüyorsa,<sup>371</sup> bu şu anlama gelecektir: Tanrı kalıcı ve değişmez varlıktır. Çünkü madde ve bedenden uzak olan

365 *Guide*, I, 31

366 *Guide*, I, 35

367 *Guide*, I, 33

368 Çıkış, 33/21

369 Yeremya, 17/12; İşıya, 66/1

370 *Guide*, I, 34

371 Mezmurlar, 123/1

bir varlık bir yer ve mekâna sahip olmaktan da uzaktır.<sup>372</sup>

İbn Meymun, Tanrı'ya mekân ve beşeri özellikler ithafı konusunda kafa karışıklığına yol açan Kutsal Kitap terimlerinden *yarod* (aşağı inmek) ve *alo* (yukarı çıkmak) kelimelerini açıklamakla konuya devam etmektedir. İnmek ve çıkmak fiilleri İbranice'de, bedene sahip bir varlığın belli bir yerden yukarıdaki veya eğer aşağıdaki bir yere hareketidir. Bu kelimeler mecazî olarak anlaşılacak olursa yücelik ve büyüklüğe işaret edeceklerdir. Eğer bir kişinin rütbesi düşmüşse o "inmiştir" veya eğer rütbesi artmışsa "yükselmiştir." Bu yüzden Tanrı'nın inmesi veya çıkmasıyla ilgili ifadeler,<sup>373</sup> onun yüceliğini ima etmektedirler. Ancak "Tanrı'nın inmesi"<sup>374</sup> bazen de kaderde planlanmış bir olay olarak bir halka veya bölgeye gelen ilahî felaketi veya cezalandırmayı işaret etmektedir. Yine bazı yerlerde peygamberane ilhamları ve şereflendirmeleri<sup>375</sup> de ifade edebilmektedir.<sup>376</sup>

*Oturmak (laşevet)*: İbn Meymun'a göre bu terimin ilk anlamı bir yerde iskân etmektir. Bu anlamıyla kullanıldığı yerler olduğu gibi<sup>377</sup> mecazî olarak istikrarlı, değişmez eylemler için<sup>378</sup> veya sebatlı ve dosdoğru kılmak<sup>379</sup> anlamında kullanılmaktadır.

Tanrı ile ilgili olarak kullanıldığında<sup>380</sup> ise Tanrı'nın zaman ve öz itibarıyla değişmediğini ve sabit kaldığını göstermektedir. Bu referanslardan yola çıkarak İbn Meymun, Tanrı'nın herhangi bir durum (hal) içine giremeyeceğini iddia etmiştir.<sup>381</sup> Çünkü hal, geçiciliği ve değişkenliği ifade etmektedir.

*Kalkmak (lakum)*: İbn Meymun, bu terimi de çok anlamlı kelimelerden saymış ve Kutsal Kitap'ta geçen anlamlarından birinin oturmak eyleminin zıddı olan kalkmak,<sup>382</sup> bir diğerinin ise "istikrar" ve "geçerlilik"<sup>383</sup> olduğunu bilhassa Tanrı'ya atfedildiği zaman<sup>384</sup> bu anlamı içerdiğini ve mecazî olarak "muradımı, vaadimi ve hâkimiyetimi icra ediyorum" anlamı taşıdığını ifade etmiştir. Yine bu terim, helâk olmayı hak eden bir kavme yönelik olarak "Tanrı'nın iradesinin infazı"<sup>385</sup> anlamı-

372 *Guide*, I, 35

373 *Tekvin*, 11/5; *Tesniye*, 28/1; *I. Tarihler*, 29/25

374 *Mezmurlar*, 8/5, *Tekvin*, 11/7; 11/5

375 *Sayılar*, 11/17; *Çıkış*, 19/20; 19/11; 19/3 *Tekvin*, 35/13; 17/22

376 *Guide*, I, 37

377 *I. Samuel*, 1/9

378 *Zekerya*, 14/10

379 *Mezmurlar*, 113/9

380 *Mersiye*, 5/19; *Mezmurlar*, 123/ 1; 2/4

381 *Guide*, I, 37-38

382 *Ester*, 5/9

383 *I. Samuel*, 1/23; *Tekvin*, 23/17; *Levililer*, 25/30; *I. Samuel*, 24/21

384 *Mezmurlar*, 12/6; *İşaya*, 33/10; *Mezmurlar*, 102/14

385 *Amos*, 7/9; *İşaya*, 33/10



na gelir. O, Talmud bilgilerinin de bunun farkında olduklarını<sup>386</sup> ve ulvi âlemde “oturmak veya kalkmak” diye bir şey olmadığına inandıklarını açıklamıştır.<sup>387</sup>

*Ayakta durmak (laamod)*: İbn Meymun’un çok anlamlı terimler arasında saydığı terim kutsal metinlerde geçtiği şekliyle beşerle ilgili olarak “ayakta durmak”<sup>388</sup> anlamı vermesine rağmen, bazen “vazgeçmek” veya “sakınmak”,<sup>389</sup> istikrar, devamlılık, değişmezlik ve durağanlık anlamlarına da gelir.<sup>390</sup> Tanrı ile ilgili olduğunda da kelime bu anlamları ihtiva etmektedir<sup>391</sup>. İbn Meymun, bu terimin aynı zamanda “İlahi etkinin ikame edilmesi”<sup>392</sup> gibi bir mecazî anlam içerdiğini de ileri sürmektedir.<sup>393</sup>

*Adem (Adam)*: İlk insanın ismi olarak Adem kelimesinin Kutsal Kitap metinlerinde geçtiği üzere *adamah* (yer veya toprak) kökünden geldiğini<sup>394</sup> açıklayan İbn Meymun, terimin aynı zamanda “türler”<sup>395</sup> veya çoğul anlamda elitlerden ayrılan “genel bir topluluğu” da kapsadığını<sup>396</sup> ifade etmiştir. Bununla birlikte, tamlama olarak kullanılan “Elohim’in oğulları”<sup>397</sup> ise “elit” bir kesime işaret etmektedir.<sup>398</sup>

*Nasob veya yasob (dikili durmak)*: Bu kelimeleri de çok anlamlı terimlerden gören İbn Meymun’a göre, her ikisinin kökü ayrı olmasına rağmen anlamları ortak olup, dikili durmak anlamına gelir.<sup>399</sup> Bu terim de ona göre durağanlık ve sürekli olmayı ifade eder.<sup>400</sup> Kelime doğrudan Tanrı ile ilgili olunca bir bedenın doğrulma olmaksızın dikili durmasını<sup>401</sup> ifade etmektedir.<sup>402</sup>

*Kaya (sur)*: İbn Meymun’a göre çift anlama sahip bu terim aynı zamanda “dağ”<sup>403</sup> veya “sert taş”<sup>404</sup> anlamlarına gelir. Tanrı’nın kutsal metinlerde “Kaya”

---

386 B.T. Hagigah, 15a

387 *Guide*, I, 39

388 Tekvin, 41/46; Yeremya, 15/1; Tekvin, 18/8

389 Eyüp, 32/16; Tekvin, 29/35

390 Yeremya, 32/14; Yeremya, 48/11 Çıkış, 18/23

391 Mezmurlar, 111/3

392 Zekerya, 14/4; Tesniye, 5/28; 5/5

393 *Guide*, I, 39-40

394 Tekvin, 6/3

395 Ekkles, 3/21; 3/19

396 Mezmurlar, 49/3

397 Tekvin, 6/2; Mezmurlar, 82/7

398 *Guide*, I, 40.

399 Çıkış, 2/4; Mezmurlar, 272; Sayılar, 16/27

400 Mezmurlar, 119/89

401 Tekvin, 28/13; Çıkış, 17/6

402 *Guide*, I, 41

403 Çıkış, 17/6

404 Yuşa, 5/2; İşıya, 51/1

olarak tasvir edilmesi<sup>405</sup> "O'nun mutlak prensip oluşuna" ve "kendisinden başka her şeye etki eden sebep olduğuna" işaret etmektedir.<sup>406</sup>

İbn Meymun, sadece ilahî bilginin kendini çokluktan uzak tutabildiğini; maddeyle ilgili bilginin ise bundan kendisini kurtaramadığını iddia etmiştir. O, fiziki bilgiyle ilgili iddiasını temellendirirken Platon'un ve ondan öncekilerin maddeyi dışı, formu ise erkek olarak anladıklarını aktarmıştır. O, varlığın oluş ve bozuluşa bağlı olarak Madde, Form ve Yokluk olmak üzere üç temel prensibi olduğunu; bunlarla doğrudan bağı olmayan bir maddenin asla bir form alamayacağını belirterek, bunları birer tabiat kanunu olarak işlediğini belirtmiştir.<sup>407</sup>

İbn Meymun'a göre, yaklaşmak (*karov*), dokunmak (*nago'a*), yakına gelmek (*nagoş*), mecazî olarak mekân olmadan ince kavrayış yoluyla yakınlaşmayı,<sup>408</sup> veya bildideki birliği anlatmaktadır.<sup>409</sup> Tanrı söz konusu olduğunda "yakınlık", "yakınlaşma", "uzaklılık", "birleşme", "ayrılma", "temas" ve "ardışıklık" söz konusu olmadığından bu referansların tamamı bilişsel bir yakınlık ima etmektedir. Bundan dolayı insanın Tanrı'ya yakınlaşması O'nu kavramak demek olup, O'ndan uzaklaşmak ise O'nu tanımamak demektir. Tanrı'ya yakınlaşmanın veya O'ndan uzaklaşmanın pek çok derecesi bulunmaktadır.<sup>410</sup>

İbn Meymun, "doldurmak (*mille*)" fiilini Tanrı ile alakalı olarak<sup>411</sup> ele alırken, bunların kesinlikle mecazî bir doldurmak anlamında kullanıldığını, bedensel bir doldurmaya işaret etmediğini açıklamıştır<sup>412</sup>.

İbn Meymun, Tanrı ile ilgili olarak "yükseklik (*ram*)" kelimesinin "yüceltmek",<sup>413</sup> "doğmak (*naşo*)" kelimesinin "derece bakımından yüksekliği, yüce konuma gelmeyi, Tanrı'nın yüceliğini, kudretini ve mükemmelliğini ima ettiğini belirtmiştir<sup>414</sup>. Yine ona göre "geçmek (*laavor*)" kelimesi, mecazî olarak Tanrı'nın şanının ve azametinin geçip gitmesi olmalıdır<sup>415</sup>. İbn Meymun, "gelmek (*lavo*)" eyleminin Tanrı'ya atfedildiğinde "Tanrı emrinin inmesi",<sup>416</sup> "yüce varlığının (*Sekine*) inişi"<sup>417</sup>

405 Tesniye, 32/4; 32/18; 32/30; I. Samuel, 272; İşaya, 26/4

406 *Guide*, I, 42

407 *Guide*, I, 42-43

408 Yeremya, 51/9

409 Mezmurlar, 145/18; 73/28; İşaya, 58/2; Tesniye, 4/7; Çıkış, 24/2

410 *Guide*, I, 44-45

411 Tesniye, 33/23, Çıkış, 35/35; I. Krallar, 7/14; İşaya, 6/3; Çıkış, 40/34

412 *Guide*, I, 46

413 Mezmurlar, 57/6

414 Sayılar, 24/7; 16/3 İşaya, 57/15; 63/9; Mezmurlar, 94/2

415 Çıkış, 34/6

416 Çıkış, 19/9

417 Hezekiel, 44/2

veya vaadinin gerçekleşmesi<sup>418</sup> anlamlarını taşıdığını vurgulamıştır<sup>419</sup>.

İbn Meymun'a göre, Tanrı'nın "gitmesi (*yesi'ah*)" eyleminden bahseden ifadelerin<sup>420</sup> mecazî olarak "şu anda bize gizli bulunan kararının tezahür etmesi" anlamına geldiğini, "geri dönmek (*şivah*)" sözünün ise "Tanrısal bir eylemin kesintiye uğramasını" veya "tehditkar bir ifadeyle İlahi eylemin artık ortadan kalkmasını"<sup>421</sup> ifade eder.<sup>422</sup>

İbn Meymun, "Tanrı'nın gitmesinden veya dolaşmasından (*halikhah*)" bahseden ifadelerin,<sup>423</sup> mecazen O'na ait bir şeyin veya emrin yayılması, nimetinin çekilmesi anlamlarına geleceğini iddia etmiştir.

Sonuç olarak İbn Meymun'a göre kutsal metinler, insanoğluna ait dille konuştuğundan, öncelikli olarak inananların anlayacağı bir din dili ile hitap etmektedir. Ancak o burada dikkatimizi önemli bir yöne çekmektedir: Kutsal metinlerin dili, maddi, bedenî veya fizikî bir çağrışıma meydan vermeden insanlara ait fiilleri mecazî anlamda kullanır. Ona göre hareket eylemleri öncelikle varlıkların canlı oluşlarını göstermek için vardır. Tanrı konusunda cisimsellik söz konusu olmadığından bu tür eylemlerin tüm cisimsel öngörülere de Tanrı söz konusu olduğunda ortadan kalkmaktadır.<sup>424</sup> Bu bakımdan İbn Meymun, insan aklının bazı kavrama yetilerine sahip olduğunu, bu gücü ve tabiatına göre kavramayı gerçekleştirdiğini belirtmektedir. Ona göre teoloji yapmak, mecazî anlamlara kapalı olan zihinler için tehlikeli olabilmektedir. Bu nedenle kutsal metinlerdeki mecazî anlamlara nüfuz etmek için çaba sarfeden gençlere yardım etmek gerekmektedir.<sup>425</sup>

## 1.2. Öfke ve Yemek-İçmekle İlgili Terimler

İbn Meymun, acı çekmek veya çektirmek, öfkelenmek ve yemek - içmek gibi bazı duygusal ve tüketime dayalı eylemlerin Tanrı'ya atfedilmesini de yorumlamaktadır. Ona göre "acı çekmek (*esev*)", bunlardan ilki olup çift anlam içeren fiillerdendir. İlk anlamı sızı çekmek olan bu kelimenin aynı zamanda öfkelenme durumunu da ima eden atıfları bulunur. Mesela "Davud hatırına acı doluydu"<sup>426</sup> ifadesi aynı zamanda "onun hatırına öfkeliydi" demektir. Yine bu fiil, mecazen muhalif olma ve itaatsizlik durumlarını da ihtiva eder.<sup>427</sup> Yine "Tanrı'nın kendi

418 Zekerya, 14/5

419 *Guide*, I, 47-52

420 İşaya, 26/21

421 İşaya, 26/21; Hoşeya, 5/15

422 *Guide*, I, 52-55

423 Tekvin 3/8, Tesniye, 13/5; İşaya, 275

424 *Guide*, I, 56-57

425 *Guide*, I, 68-71

426 I. Samuel, 20/34

427 İşaya, 63/10; Mezmurlar, 78/40; 139/24

kalbinde insanlara öfke duyması"<sup>428</sup> onları helâk etmesine işaret etmektedir. Nitekim "Tufan olayı" bunun sonucu olarak gerçekleşmiştir. Çünkü insan, Tanrı'nın iradesine aykırı davranmıştır. Böylece "kalp" kelimesi bu öfkeyi anlamlandırmak üzere irade anlamında kullanılmıştır.<sup>429</sup>

İbn Meymun, fiziki bir ihtiyaç olarak "yemek (*leehol*)" fiilinin İbranice'de mecazî olarak iki anlama sahip olduğunu; bunlardan biri, yenilen bir şeyin ortadan kalkması yani ilk şeklinin bozulması, diğeri de kişinin gıda almasına bağlı olarak büyüyüp gelişmesi ve varlığını idame etmesidir. Bu ilk mecazî anlam, kutsal metinlerde ilahî eylemler olarak sıkça kullanılmaktadır.<sup>430</sup> Bu kullanımı yorumlayan İbn Meymun'a göre itaat etmeyen kavimlerin "İlahi ateş" ile yenilmesi, kudretli bir helâke işaret etmektedir. İkinci mecazî anlamda yemek eylemi bilgi, öğrenme ve entelektüel bir kavrayış yoluyla insanın en mükemmel konuma çıkmasına, bu konumu sürdürmesine işaret etmektedir.<sup>431</sup> Ona göre Midraş metinlerinde bu tür anlamlar oldukça sık kullanılmaktadır.<sup>432</sup>

Sonuç olarak İbn Meymun, duyusallığı çağrıştıran her hangi bir eylemden yola çıkarak Tanrı'ya cisimsellik atfetmeyi ve öfkelenmek, acıkmak gibi her hangi bir fiziksel etki veya mahrumiyet içinde gösterilmesini reddetmiştir. Çünkü etki, bir değişim demektir ve Tanrı hakkında etkileyici bir değişimden bahsetmek mümkün değildir. Zaten Tanrı'nın tekliği ve O'ndan başkasına ibadet edilmeyeceği gerçeğinden yola çıkarak, O'nun bir bedene sahip olamayacağı ve bizzat kendisinin yarattığı mahlûkata benzemeyeceği sonucunu çıkarmak doğaldır. O'nun varlığı diğerlerine benzemez. O'nun hayatı diğerlerinin hayatı gibi değildir. O'nun bilgisi kendilerine bilgi bahsettiği mahlûkatın bilgisi gibi de değildir. İnsanlar, Tanrı ile kendileri arasındaki kesin farklılığı kabul etmek zorundadırlar.<sup>433</sup>

Bu noktadan hareketle İbn Meymun, Tanrı'ya atfedilen her şeyin mahiyet itibariyle beşeri sıfatlardan farklı olduğunu, hiçbir tanımlamanın birini veya diğeri açıklamak için yeterli olamayacağını iddia etmiştir. O'na, beşere ait bir kusur nispet etmenin de imkânsızlığına işaret ederek, aksi takdirde putperestliğe düşme tehlikesi bulunduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı o, bütün olarak Tanrı hakkındaki kutsal sözleri Tevrat'ın gizemleri olarak betimlemiştir. Bu gizemler aynı zamanda diğer Peygamber kitaplarıyla Yahudi bilgelerin eserlerinde de mevcuttur.<sup>434</sup>

428 Tekvin, 8/21

429 *Guide*, I, 62-63

430 Sayılar, 11/1; Tesniye, 4/24

431 İşaya, 55/2; Meseller, 25/27; 24/13- 14

432 *Guide*, I, 63-65

433 *Guide*, I, 72-80

434 *Guide*, I, 80-81

Tanrı'ya bu tür atıflarda bulunan kutsal kitap ifadelerini çocuklar, kadınlar, aptallar veya doğal yeteneklerinde kusurlu olanların kapasitesine göre değerlendirmek icap eder. Tanrı'nın cisimselliği öğretisi reddedilmediği takdirde, Tanrı'nın Birliğini ikrar etmek zorlaşacaktır. Beden, aslında madde ve formdan oluştuğu için bölünebilecek veya parçalanmaya maruz kalacaktır. Bu yüzden eğitim almış insanlar bile eğer bu öğretiyi Tanrı'nın varlığına uygularlarsa, kutsal metinler konusunda sapkınlığa düşmüş ve yolunu şaşırılmış olacaklardır. Tanrı hakkındaki metinleri yorumlama işi kesinlikle bilgi sahibi insanların görevidir.<sup>435</sup>

Neticede İbn Meymun, "Tanrı'nın öfkelenildiği", "kızdırıldığı" veya "razı olduğu" gibi sıfatlara inananların bulunduğunu ve bunların bizzat Tanrı'nın kendilerine öfkelendiğine veya kızıp razı olduğuna kendilerinin bile inandığını ifade etmektedir. Ona göre Tevrat'ın tamamı ile diğer peygamberlerin kitaplarında öfke, kızgınlık, kıskançlık ifadeleri putperestlikle ilişkilendirilmiştir. Mesela bu kitaplarda Tanrı'nın düşmanı, muhalifi veya O'ndan nefret edenini<sup>436</sup> mutlaka putperestlikle bağlantılıdır.<sup>437</sup>

İbn Meymun'a göre peygamber kitapları, "putperest tapınma" adını verdiği Tanrı hakkındaki bu tür batıl görüşlere karşı ciddi itirazlar içermektedir. Zaten İbn Meymun, şirk koşanların, bir puttan başka ilah olmadığı gerekçesiyle bu işi yapmadığını belirtmiştir. Dahası ne geçmişte ne de gelecekte hiçbir insan, tahtadan veya madenden yaptığı bir suretin, aslında gökleri veya yeri yaratıp idare ettiğini tahayyül bile edemez. Dolayısıyla buradaki tapınma aslında biz insanlar ile Tanrı arasındaki bir aracı için varsayılan suret bağlamındadır ve kutsal metinlerde bunu kolaylıkla gözlemlemek mümkündür.<sup>438</sup> Bu kâfirler Tanrı'nın varlığına inanmalarına rağmen şirk koşmaları sebebiyle helâk olmayı hak etmişlerdir. Çünkü onların bu küfürleri İbn Meymun'a göre yalnızca Tanrı'ya mahsus olan ulûhiyet ayrıcalığını başkasına devretmek anlamına gelmektedir. Hâlbuki tapınma ve ta'zim sadece Tanrı'yadır.<sup>439</sup>

İbn Meymun, avamın sadece yüzeysel olarak tapınmayı kavrayabildiğini ve onların anlamlarına veya bu ibadet yoluyla tapınılan Varlığın mutlak hakikatine vakıf olmadıklarını anlatmıştır. Bunun sonucu olarak helâk edilmeye kadar giden sonuçlar doğabilmektedir.<sup>440</sup> Bundan dolayı kutsal metinler onları, "düşmanlar" ve "hasımlar" olarak görmekte ve bunları işleyenlerin Tanrı'nın gazabına düşür

---

435 *Guide*, I, 80-81

436 Tesniye, 11/16- 17; 6/15; 32/21; 6/15; Yeremya, 8/19; Tesniye, 32/19; 32/22; Nahum, 1/2; Tesniye, 7/10; 16/22; 12/31; Sayılar, 32/21

437 *Guide*, I, 82

438 Yeremya, 10/7; Malaki, 1/11

439 Çıkış, 23/25; *Guide*, I, 83-84

440 Tesniye, 20/16; 20/18

olduğunu ifade etmektedir.<sup>441</sup>

İbn Meymun, Tanrı'ya cisimsellik nispet edenlerin ancak, cehaletleri, kıt anlayışları yüzünden veya bu tarz öğretinin yaygınlaştığı bir ortamda büyüdüğü için özürlerinin kabul edilebileceğini belirtmiştir. Rabenik gelenek de ona göre bunları mazur görebilmektedir.<sup>442</sup> Bazıları için kutsal kitapların zahiri anlamları insanı bu konuda şüpheye götürebilecek şekilde olabilir. Buradan hareketle İbn Meymun, Tanrı'nın cisimselliğinin kabul edilmemesi gerektiğini açıkça dile getirmeyenleri kâfir saymadığını, ama bu tür bir gerekliliğe inanmayanları kâfir kabul ettiğini açıklamıştır.<sup>443</sup>

### 1.3. Canlıların Organlarına veya Eylemlerine İşaret Eden Terimler

İbn Meymun, canlı varlıklara bilhassa insan veya hayvanlara ait organ veya eylemlerin (yüz, ard, kalp, ruh, nefis, canlılık, kanat, göz, işitmek vb.) Tanrı'ya nispet edildiğinde kazandığı mecazî anlamları ele almıştır.

O, öncelikle "yüz (*panim*)" kelimesinin Kutsal Kitap metinlerindeki çoklu anlamlarına işaret ederek bu konuya giriş yapmaktadır. Ona göre bu kelime, çokça mecazî kullanıma sahip bir terimdir. Bu mecazlar arasında "öfke" ilk sırayı almaktadır. Bu bakımdan "Rabbin yüzü", ibaresi "Rabbin öfkesi" anlamına gelmektedir.<sup>444</sup> Terim aynı zamanda "bir bireyin varlığına" veya "karşılıklı oluş durumuna" da işaret eder. Tanrı ile ilgili olarak bu anlamlar çoktur.<sup>445</sup> Bu aynı zamanda melek gibi bir aracı olmaksızın konuşmaları da ima eder. Bu yüzden İbn Meymun'a göre "Tanrı'nın yüzünün görülmeyeceğine" dair ifade,<sup>446</sup> aslında "O'nun Gerçek Varlığı'nın beşer tarafından hiçbir şekilde kavranamayacağına" işaret etmektedir. Yüz terimi aynı zamanda önceki veya kadim zamanları ifade eden bir zaman zarfı hükmündedir.<sup>447</sup> Son olarak, yüz terimi koruma ve kadere<sup>448</sup> işaret eder ki, bu anlamda bilhassa İlahi kaderin insanla sıkça yüzleştiği vurgulanmıştır.<sup>449</sup>

İbn Meymun, "ard (*ahor*)" kelimesinin "bir kişinin yaptıklarını taklit etmek veya izinden gitmek" anlamına geldiğini, Tanrı'ya atfedildiğinde<sup>450</sup> ise "O'na kulluğu idame ettirmek ve 'O'nun amel, irade ve emirlerini izlemek" anlamı kazana-

441 *Guide*, I, 84

442 B.T. Hullin, 13a

443 *Guide*, I, 85

444 Mersiye, 4/16; Mezmurlar, 34/17

445 Tesniye, 5/4; 4/12

446 Çıkış, 33/23

447 Rut, 4/7; Mezmurlar, 102/26

448 Sayılar, 6/26

449 *Guide*, I, 86-87

450 Tesniye, 13/5; Hoşea, 11/10

çağını ifade ederek terimi fiziksel organ anlamından uzaklaştırır.<sup>451</sup>

Ona göre “kalp (*lev*)” terimi de çoklu anlama gelen kelimelerden olup öncelikle hayatiyet organına işaret etmektedir. Mecazî olarak her şeyin ortası, örneğin göğün ortası,<sup>452</sup> ateşin ortası,<sup>453</sup> anlamına gelir. Kalp, aynı zamanda “düşünce ve görüş” demektir.<sup>454</sup> Kalp aynı zamanda “irade”<sup>455</sup> ve “akıl”<sup>456</sup> anlamlarını ihtiva eder. “Tanrı’yı tüm kalbinizle seveceksiniz”<sup>457</sup> ibaresi, mecazî olarak kalbin içerdiği bütün güçlerle Tanrı’yı sevmeyi ve O’nu idrak etmeyi, bütün amellerin temel gayesi yapmayı ima eder.<sup>458</sup>

İbn Meymun, “ruh (*ruah*)” teriminin Tanrı ile ilgili olduğunda mecazen “peygamberlerin üzerinde gezinen ilahî akl”<sup>459</sup> veya “Tanrı’nın mutlak iradesi ve amacı”<sup>460</sup> anlamına geleceğini belirtmiştir.<sup>461</sup>

İbn Meymun’a göre bir başka canlılık parçası da “nefis (*nefes*)” olup tüm his sahibi varlıklardaki cana işaret eder. Tanrı ile ilgili olarak kutsal metinlerde geçen ‘nefes’e ilişkin atıfları değerlendiren İbn Meymun, bu bölümlerde Tanrı’nın canından bahseden tabirlerin<sup>462</sup> irade ve amaç anlamlarına geleceğini açıklamıştır.<sup>463</sup> Ona göre “canlılığa (*hay*)” işaret eden kutsal ifadeler bile ilk anlamıyla büyüyen veya hissedilen bir varlığa işaret etse de, Tanrı eğer canlılık vermişse aynı zamanda bir kişiye “bilgi bahşetmiş” olduğu anlamına gelmektedir.<sup>464</sup> Son olarak, Talmud geleneğinde “ölü ama doğru olanların canlı sayıldıklarını, buna karşın kötü ama hayatta olanların ise ölü kabul edildiklerini”<sup>465</sup> aktararak hayatın iyilik, ölümün ise kötülük anlamına geleceğini işaret etmiştir.<sup>466</sup>

Tanrı’nın veya bedenleri olmayan meleklerin “kanatlarından (*kanaf*)” bahseden kutsal metinlerin,<sup>467</sup> aslında mecazî olarak gizlemeye veya örtmeye işaret etti-

---

451 *Guide*, I, 87

452 *Tesniye*, 5/11

453 *Çıkış*, 3/2

454 *Sayılar*, 15/39; *Tesniye*, 29/17; *I. Tarihler*, 12/39

455 *Yeremya*, 3/15; *II. Krallar*, 10/15; *I. Samuel*, 2/35; *I. Krallar*, 9/3

456 *Eyüp*, 11/12

457 *Tesniye*, 6/5

458 *Guide*, I, 88-89

459 *Sayılar*, 11/17; 11/25

460 *İşaya*, 40/13

461 *Guide*, I, 90-91

462 *I. Samuel*, 2/33; *Hakimler*, 10/16

463 *Guide*, I, 91.

464 *Meseller*, 3/22; 8/35; 4/22; *Tesniye*, 30/15

465 B.T. Berakhoth, 18a-b

466 *Guide*, I, 93

467 *Rut*, 3/9; 2/12; *İşaya*, 6/2

ğini açıklamıştır.<sup>468</sup> Yine “göz organı veya su kaynağı (*ayin*)” terimi Tanrı’ya nispet edildiği yerlerde ilahî kaza ve gaye<sup>469</sup> veya duyulara bağlı olmayan aklî kavrayış<sup>470</sup> anlamlarına gelmektedir.<sup>471</sup> İbn Meymun, tıpkı göz gibi “işitmek (*şmo’a*)” fiilinin de Tanrı’ya nispet edildiğinde bir organa ait olmayan bir kavrayışa<sup>472</sup> veya Tanrı’nın dua edenlere cevap verdiği<sup>473</sup> anlamına geleceği sonucuna varmaktadır.<sup>474</sup>

İbn Meymun, bir şeyin varlığı hakkında bilgiye götüren “rehberlik” ile bir cevherin gerçekliği ve maddesini “incelemek” arasında derin farklılıklar bulunduğunu açıklamıştır. Bunun sebebini, gerçek bir rehberliğin, ancak o şeyin ilişkileri veya hareketleri bilindiği takdirde mümkün olabileceği şeklinde izah etmiştir. Örneğin bir yerin idarecisinin, kendi memleketindeki bir bölge halkı tarafından bilinmesini istiyorsak, onlara bu idareci hakkında bazı bilgiler sunmamız gerekir. İbn Meymun, buna “ilişkilerle bilgilendirmek” adını vermiştir. Ona göre idarecinin etrafında atlı, yaya veya kılıçlarını çekmiş büyük bir dost topluluğuna sahip olduğu, bir kalede ikamet ettiği ve memleketi için bir köprü yapmalarını istediği gibi eylemlerinden bahsetmemiz de mümkündür. Böylece birisi onu sorduğu zaman kolayca yanıtlamak artık mümkündür. İbn Meymun bu betimlemeyi, bir idarecinin anlatılabileceği bir tarz olarak yorumlamıştır.<sup>475</sup>

Benzer bir durum Tanrı bilgisi konusunda da vardır. Buna bağlı olarak göklerin ve yerin varlığı gibi olmayan ama yaşayan, bilgi ve kudret sahibi, aktif bir Tanrı vardır. Tanrı’ya çoğu kez insanlar tarafından cisimsel ve hareket edebilen bir varlık olduğu düşünülerek inanıldığını aktaran İbn Meymun’a göre, bir beden veya bizzat bir bedende var olmayan bir varlık olarak O’nun işitip görmesi ancak betimlemelerle izah edilmektedir. Bir organın kendisi veya bir organa ait olan işitmek, konuşmak, koklamak gibi herhangi bir eylem Tanrı’yla ilgili olduğunda kesinlikle mecazî anlamdadır. Çünkü ağız, dil ve ses eylemler için gerekli beşerî vasıtalar. Bu gibi özellikler İbn Meymun’a göre Tanrı için sadece mükemmelliğinin gösterilmesinde kullanılan araçlardır.<sup>476</sup>

İbn Meymun’a göre, canlılık veren gizli organlardan yalnızca kalp Tanrı’ya nispet edilir. Kalp, çoğu kez mecazen akla işaret etmektedir. Tanrı’nın doğası itibarıyla bir organa, dolayısıyla bir bedene sahip olamayacağını açıklayan İbn Mey-

468 *Guide*, I, 94

469 I. Krallar, 9/3; Tesniye, 11/12

470 II. Krallar, 19/16; Mezmurlar, 11/4

471 *Guide*, I, 95

472 Sayılar, 11/1; Çıkış, 16/7

473 Çıkış, 22/22; 22/26; II. Krallar, 19/16; Tesniye, 1/45

474 *Guide*, I, 96

475 *Guide*, I, 97

476 *Guide*, I, 98-99



mun, İlahi eylemlerin aslında Zatı vasıtasıyla olduğunu, herhangi bir organ yoluyla gerçekleşmediğini ifade etmiştir. Tanrı, herhangi bir uzuv taşımamaktadır. Hatta tam olarak tahkik edilecek olsa, Tanrı'nın gerçekten var olan zati bir sıfatını bulmak mümkün değildir.<sup>477</sup>

İbn Meymun, aynı zamanda meleklerle ilgili ibarelerin de Tanrı'nın cisimsel olmayışı konusunun anlaşılmasına olumlu katkı sağlayacağını düşünmüştür. Ona göre melekler, bedenleri olmayan ama maddeden ayrı olan akıllardır. İbn Meymun, onları İlahi Varlık'tan farklı tutmak üzere bir eylemin objeleri olarak görmektedir. Meleklerin Tanrı tarafından yaratıldıklarını belirten İbn Meymun, onların herhangi bir cisimsel şekle sahip olamayacaklarını açıklamış ve peygamberlerin müşahedesindeki melek tasvirlerini<sup>478</sup> tahayyül yetisi ile açıklamıştır.<sup>479</sup>

Ona göre akıl yoluyla bilinebilen ile tahayyül edilen, hatta sadece tahayyül yetisi ile anlaşılabilen şeyleri birbirinden ayırt etmek birçok kişi için oldukça zordur. Bu tür insanlar için tahayyül edilen her şey vardır veya var olabilir, tahayyül âlemine girmeyen ise onun için var olmayan veya var olmaya güç yetiremeyenlerdir. Onlar için peygamberlerin kitapları zahiren melekleri cisimsel varlıklar olarak tanıtmaktadır. Aslında onların insan şeklinde tasvir edilmeleri, onların canlı, mükemmel ve akıl varlıkları olduklarının delilidir. Ona göre meleklerin bu tür anlatımları bile Tanrı ile bağlantılıdır. Buna rağmen meleklerin varlıklarını ve gerçekliklerini Tanrı'nın zatına benzer göstermenin sadece sıradan insanların bir algısı olduğunu belirten İbn Meymun, meleklerin varlık derecesini İlahın varlık derecesinden aşağıda görmüştür. O, Yaratıcı'nın varlığı konusunda anlaşılması gereken şeylerin aslında meleklerin varlığı konusunda anlaşılacak şeylerden daha mükemmel olduğunun altını çizmiştir. Meleklerin Tanrı katındaki durumu, insanların akılsız hayvanların yanındaki durumuna benzetmektedir.<sup>480</sup>

## 2. Tanrı Fikrinde Çokluk İma Eden Terimler

İbn Meymun, *Delelet*'in birinci bölümünün önemli bir kısmında, Tanrı'nın mutlak birliğine ve zatının kıyaslanamaz olduğunun bilinmesine rağmen, kutsal metinlerde çokluk ima eden bazı terimleri, Tanrı fikrinde çokluğu düşünmeye sevkeden bazı İlahî isimleri veya bizzat Tanrı'nın çokluğunu çağrıştıracak atıfları konu edinmektedir.

### 2.1. Tanrı'nın Mutlak Tekliği ve Mukayese Edilemez Oluşu

İbn Meymun'a göre "inanmak", sadece sözle ifade edilen yalın bir kavram

477 *Guide*, I, 102-106

478 *Zekeriya*, 5/9

479 *Guide*, I, 108-108

480 *Guide*, I, 108-109

değil, aksine kişinin benliğinde temsil edilen bir kavramdır. Bundan dolayı o, sadece yalın ifadelerle tatmin olan ve imanı kendinde yansıtmayan, onu temsil ettirmeyen, imanla ilgili kesin bilgiye ulaşmaya çalışmayan dindarlığı kolay yolu seçmek olarak görmüş ve tercih etmemiştir. O, imanlarının neyi temsil ettiğini bilmeyen 'ahmak' insanların, derin anlamlardan yoksun olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı'nın Birliği hakkındaki bilgi arayışı, en yüksek derecede zihin işidir. Öyle ki, Tanrı'nın zatında hiçbir bileşikliğin bulunmadığına ve O'nun zatında hiçbir bölünmenin olmadığına, Zatı'na ait hiçbir asli sıfatının bulunmadığına, böyle bir şeyi isnat etmenin imkânsız oluşuna ve aynı zamanda O'na bir beden nispet etmenin imkânsız olduğuna inanmak gerekir. Bundan dolayı, bir kişi hem O'nun bir olduğuna hem de Zatî sıfatları taşıdığına inanırsa, o kişi sadece sözde Tanrı'nın bir olduğuna inanmakta, düşüncede şirke kaymış olmaktadır. Ona göre bu kişinin durumu Hıristiyan bir kimsenin durumu gibidir. Söz ile tek İlahı tap-tığını söylerken üçe inanmakta ve üçün aslında bir olduğunu iddia etmektedir.<sup>481</sup>

Buradan yola çıkarak İbn Meymun, her türlü nefsi istekleri terk ederek tam bir beşeri anlayış yetisiyle yaklaşır, Tanrı'ya nispet edilen sözde sıfatları reddetmekle, Tanrı hakkında kesin ve doğru bilgi sahibi olmanın imkânına işaret etmektedir. Ona göre bunu başaran kişi *İsmin Tekliği* anlayışına uygun davranmış, sadece sözleriyle tevhidi söylemeyip aynı zamanda onun anlamına da nüfuz ettiğini açığa çıkarmış demektir. Bu tür insanlar bizzat Kutsal Kitap tarafından övülmekte,<sup>482</sup> bu hakikate sahip olup onu telaffuz etmeyenler ise doğru olmaya çağrılmaktadır.<sup>483</sup>

İbn Meymun, varlık âleminde öncelikle akledilebilir varlıklar, duyularla algılanan şeyler ve bunlara yakın olanlar gibi birçok şeyin bulunduğu dikkat çekmiştir. Eğer insan kendi doğasına bırakılırsa, oluş ve bozuluşun tezahürleri, hareketin varlığı, insanın eylem kabiliyeti, duyulara açık olan eşyanın tabiatı (ateşin sıcaklığı, suyun soğukluğu vs.) gibi pek çok şey hakkında bir delil bulmaya ihtiyacı olmazdı. Bazı insanlar, bu tür kanunları reddetse de ilim sahibi olanlar bunların farkındadır. Tanrı'nın sıfatlarının reddi bu kategoriye aittir. Çünkü böyle bir red, öncelikli akledilebilir olan ama öze ait kesin bir tarz ve bundan dolayı da bir ilişik hükmündedir. Bu bakımdan İbn Meymun'a göre sıfat, önceden tahmin edilen bir şeyin cevheri olsaydı, bu sıfat sadece bir tür totoloji (insan insandır gibi) veya o sıfat, sadece bir terimin çıplak bir izahı (insan, akıllı hayvandır gibi) olurdu. Buradan hareketle İbn Meymun, sıfatların sadece bir terimin izahını göstereceğini, başka bir şeye işaret edemeyeceklerini ileri sürmektedir. Yani bir sıfat iki şeyden sadece birini gösterir; ya önceden bilinen bir şeyin cevheridir –ki İbn Meymun'a göre

481 *Guide*, I, 111

482 *Yeremya*, 12/2

483 *Mezmurlar*, 4/5; *Guide*, I, 112

Tanrı'nın böyle bir sıfatını önceden bilmek imkânsızdır -ya da, önceden bilinen bir şeyden farklıdır. Dolayısıyla o, sıfatın cevhere ait bir ilişik olduğu sonucuna varmıştır.<sup>484</sup> Ona göre ilişkin (araz) anlamı açıktır; her mefhum, bir cevherin üzerine eklenmiş olan bir tamlama olup eklendiği şeyi mükemmel kılmayan aksine kusurlu hale dönüştüren şeydir. Eğer birçok sıfat olsaydı bir o kadar ezeli-ebedî şey olurdu. Bundan dolayı kavram karmaşası veya karışıklığından arınmış, tek ve basit "birliğe" inanmayı esas alan İbn Meymun, bu açıdan bakıldığında parçalara ayrılmamış olan, ne zihinde ne de zihin dışında hiçbir çokluğu kabul etmeyen bir tevhit anlayışını savunmuştur.<sup>485</sup>

İbn Meymun, bazı insanların, Tanrı'nın sıfatlarını ne O'nun Zatı ne de Zatı dışında bir şey olarak kabul ettiklerini, bu görüşte olanlar ile bu sıfatları ne var ne de yok kabul edenler arasında fark olmadığını savunmaktadır. Atomun bir yerde olmadığını ama yine de bir mekân işgal ettiğini iddia edenler de bu görüş sahiplerine benzemektedir. Bu iddia sahiplerinin Tanrı'nın Zatı ve Zatına ilave edilmiş olan kavramlar olduğunu iddia ettiklerini belirterek bu teoriye inananların, Tanrı'nın diğer varlıklara benzediğini ve O'nun sıfatlarla bezeli bir bedene sahip olduğunu inanmaya başlayacaklarını söylemiştir.<sup>486</sup>

Ona göre bir şeye eklenen ve ondan öncelikli olarak bahseden sıfatlar arasında en yaygın olanı, o şeyden doğrudan bahseden ve kesin tanımı olan sıfattır. Böyle bir Tanrı, sıfatı inkâr edilecek bir türdür. Tanrı, kendisinden daha önce gelen ve Varlığına sebep olan ve neticede sadece o illele tanımlanabilen hiçbir illele sahip olamaz. Buna karşı çıkan ve eksik spekülasyon üretenlere göre Tanrı, tanımlanamaz varlıktır.<sup>487</sup>

Bir başka sıfat türü de kendisinden bahsedilen bir tanımın parçası olan sıfat grubudur. Ona göre "bir insana canlı veya rasyonel varlık olduğu" nitelemesi yapıldığında böyle bir sıfat ile karşılaşırız. Bu bakımdan bu sıfat türü, nitelediği unsurla ayrılmaz ilişkiye sahiptir. Bu bakımdan bu tür bir sıfat Tanrı'ya atfedilemez. Çünkü eğer Tanrı, bir özün sadece bir parçası olsaydı çok bileşenli olurdu. Ona göre "İlahi sıfatlar" yakıştırması bir saçmalaktır ve bu ikinci gruba aittir.<sup>488</sup>

İbn Meymun, Tanrı'yı her yönden tek görmektedir; ona göre hiçbir çokluk veya ortaklık O'nda bulunamaz. O'nun Zat'ına ilave hiçbir mefhum olamaz. Kut-sal kitaplarda farklı mefhumlara sahip olan ve Tanrı'ya işaret eden sayısız sıfat, metinlerde O'nun eylemlerini işaret ederek Zat'ında varmış gibi görünse de bun-

---

484 *Guide*, I, 112-113

485 *Guide*, I, 113

486 *Guide*, I, 114

487 *Guide*, I, 115

488 *Guide*, I, 115

ların tamamı mecazîdir.<sup>489</sup>

İbn Meymun, Tanrı'ya sıfatlar yükleyerek onların varlığına inananların geçersiz delilleriyle, O'nun cisimsel olduğuna inananların geçersiz delillerinin benzerlik gösterdiğini söylemektedir. Ona göre her ikisi de doğru akılla elde edilmemiştir. Bu tür görüşler sadece kutsal metinleri yüzeysel incelemenin sonucu olarak ortaya çıkarlar. Oysa İbn Meymun, kutsal metinlerin literal okunmasından öte mecazî okunması taraftardır. Çünkü Tanrı, her türlü yakıştırma veya nitelendirmelerin ötesindedir. Bu yüzden Tanrı, Tek Zatı ile Kadir, Tek Zatı ile Âlim, Tek Zatı ile Hayy, Tek Zatı ile Müriddir.<sup>490</sup>

İbn Meymun, kutsal metinlerde Tanrı'ya atfedilen her sıfatın, ancak O'nun eylem sıfatı olabileceğini, aksi takdirde Zatına ait bir yakıştırma veya mükemmelliğine zarar verebilecek bir iddia olacağını belirtmiştir. Çünkü Tanrı'nın kendi Zatını yaratması hayal bile edilemez. Bu yüzden Musa peygamber, Tanrı'dan iki istekte bulunmuş ve yanıt almıştır: Bunlardan biri Tanrı'nın Zat ve mutlak hakikatini bildirmesini istemesi, diğeri ise O'nun sıfatlarını bilmesine izin vermesidir. Tanrı ona tüm görünürdeki sıfatlarını bildirmiştir. Böylelikle İbn Meymun Tanrı'ya nispet edilen tüm etki ve sıfatları reddederek Musa'ya kavratılan şeylerin daha önce hiçbir beşere kavratılmamış gerçekler olduğunu ileri sürmüştür.<sup>491</sup>

İbn Meymun, hiçbir şeyin Tanrı'ya benzer olmadığından hareketle Tanrı'nın her türlü kusurdan ve etkiden uzak olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Tanrı hakkında bilgi konusunda tabiat bilimlerinin öğrettiği faydalı bilgiler vardır. Bu bilimlerle ilgilenenler, bu kusurların olamayacağını bilirler. Mantık ve tabiat ilimlerine aşına olanlar bu konuyu rahatlıkla anlayabilirler.<sup>492</sup>

Tanrı, bir değişime ve yenilenmeye uğramadığı için her türlü fiziksel nitelemenin ötesindedir. Ancak Tanrı ile O'nun dışındakiler arasında bir analogi mümkündür. Buradan hareketle İbn Meymun, Tanrı'nın en ilk ve en son sayılabileceğini<sup>493</sup> ve tüm bu kelamın ancak insanoğlunun diline uygun halde anlatılan tarzlar olduğunu ileri sürmüştür.<sup>494</sup>

İbn Meymun, Tanrı hakkında yapılacak her türlü tasviri ancak olumsuzlayıcı araçlarla yapıldığında doğru bir betimleme kabul ettiğinden, Tanrı hakkında en küçük bir kusur ima edecek bir dili veya özel bir söyleyiş tarzını bilimsel kabul etmemektedir. Bir başka ifadeyle olumsuzlama (nefyetme) dışında Tanrı'yı be-

489 *Guide*, I, 118-119

490 *Guide*, I, 120-121

491 *Guide*, I, 122-123

492 *Guide*, I, 128-129

493 *İşaya*, 44/6

494 *Guide*, I, 132-133

timlemek mümkün değildir.<sup>495</sup>

Tanrı'nın varlığı zorunlu olduğundan ve O'nda hiçbir bileşen olmadığından, biz insanlar Tanrı'nın var olduğunu anlayabilir, ama O'nun mahiyetini kavrayamayız. Bunun neticesinde İbn Meymun, Tanrı'nın durağan sıfatlara sahip olması gerektiğini imkânsız görmektedir. Çünkü Tanrı'nın "Kendi Mahiyeti" içinde bir "O" diyebileceğimiz bir başka hüviyeti yoktur. O'nun mahiyetini oluşturabilecek ve hem Kendisine hem de niteliğine işaret edebilecek bir sıfatın varlığı imkânsız olduğundan bir sıfatın gösterebileceği ilişkilere de sahip değildir.<sup>496</sup>

İbn Meymun, olumsuzlama (selbî) sıfatlarının, ancak zihnin bu konuyu kavramasına katkı sağladığı ölçüde kullanılabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre aklın araçlarıyla kavrayabilen zihin, olmayan bir şeyin imkânsız olduğuna inanacak şekilde tasarlanmıştır. Bundan dolayı Tanrı "ezeli ve ebedidir" demek; Tanrı'nın, var olmak için bir sebebi yoktur demektir. Tanrı, "kudretsiz değildir" dersek, Tanrı'nın, varlığı, kendisinden başka şeylerden var edebildiğini kastetmiş oluruz. Ayrıca Tanrı "cahil değildir" demek, kavranabilen her şeyi kavrayabildiğine işaret etmektir. Bundan dolayı İbn Meymun'a göre Tanrı hakkındaki her olumsuzlama, mutlak betimlemede işlevsellik kazanmaktadır.<sup>497</sup>

İbn Meymun, Tanrı'nın Zatının mutlak gerçekliğini tam olarak kavramaya yardım edecek bir aracın bulunmadığı görüşündedir. Ona göre beşerî deliller, O'nun var olduğunu ancak ispat edebilirken, O'na durağan sıfatlar isnat etmenin imkânsız olduğunu öğretir. Dahası o, Tanrı'yı anlayanlar arasında bu bağlamda bir derece farkının bulunduğu kanidir. Buna göre İbn Meymun, "Önderimiz Musa/Moşe Rabenu" diye isim verdiği Musa Peygamber'in Tanrı'yı anlamasıyla, sıradan bir kimsenin bu konudaki bilgisinin farklı olacağını öne sürmektedir.<sup>498</sup>

İbn Meymun, gelmiş geçmiş tüm insanlığın, Tanrı'nın sırf akıl yoluyla kavranamayacağını açıkça kabul ettiğini, Tanrı'yı, Tanrı'dan başkasının hakkıyla anlayamayacağını kabul ettiklerini belirtmiştir. Ona göre filozoflar Tanrı'nın güzelliğine hayran kaldıklarını açıklarlarken, tıpkı Güneş'in yoğun parlaklığından dolayı bakılamaması gibi, Tanrı'nın yoğun tecellileriyle gözlerinin kamaştığını itiraf ettiklerini ifade etmiştir. "Tanrı hakkında sükût bir tür övgüdür".<sup>499</sup> Buradan hareketle o, Tanrı hakkında ulaşılan beşerî bilgi ve anlayışın kusurlu ve eksik kalacağını iddia etmiştir.<sup>500</sup>

---

495 *Guide*, I, 134

496 *Guide*, I, 135

497 *Guide*, I, 136-137

498 *Guide*, I, 138

499 *Mezmurlar*, 65/1

500 *Guide*, I, 140

Neticede olumsuzlama (selbî) sıfatların Tanrı'yı bilme ve idrak etme noktasında büyük katkılar sağladığına inanan İbn Meymun, olumsuzlamanın sadece sözlerden ziyade delil yoluyla açığa çıkarılması taraftarıdır. Bu nedenle olumsuzlama yönteminde ısrar etmek gerekir. Bizim bilgimize benzemeyen bir bilgi ile Tanrı'nın bildiğini, bizimkine benzemeyen bir var olmak ile Tanrı'nın var olduğunu ifade eden İbn Meymun, bu menfi yolu izleyerek olası bir betimlemenin yapılabileceğini, ifade etmiştir. Ona göre Tanrı, bilinmeyen sıfatlara sahip olan bir cevherdir. Bu bakımdan Tanrı'nın bize ait olan sıfatlarla benzerlik taşıdığını reddedersek, Tanrı'nın bizimle aynı türden olmadığını da kabul etmiş oluruz. Nitekim Tanrı, varlığı zorunlu olarak delillendirilmiş olan bir var oluş ile vardır ve Tanrı'nın varlığını takiben zorunlu olarak O'nun mutlak yalınlığı (bilimsimsel olmayan) gelir. Bu yalın cevher özelliğiyle Tanrı, tahayyül edilemez ama her halükârda var olmayı sürdüren bir varlıktır.<sup>501</sup>

## 2.2. Tanrı'nın Çokluk İma Eden İsimleri

İbn Meymun, Tanrı isimlerinin hemen hemen bütün kutsal eserlerde bulunduğunu ve birtakım eylemlerden türediklerini ifade etmektedir. *Yahveh* (*Yud, He, Vav, He*) ismi hariç hiçbir isimde gizem bulunmaz. *Yahveh* hiçbir türeme kabul etmeyen ancak harflerden oluşan bir özel isimdir. İbn Meymun, bu özelliği sebebiyle bu terimi, çift anlam kabul etmeyen ve doğrudan Tanrı'nın Zatına ait bir isim olarak görmektedir. Ona göre bu terim dışındaki tüm isimler, çok anlama gelecek şekilde, bizim eylemlerimiz gibi bir eylemden türeyen terimlerdir. İbn Meymun, bu terimin yerine sıkça kullanılan *Adonay* (Rabbim) kelimesinin<sup>502</sup> rab oluşu kapsayarak başka yaratıklar için<sup>503</sup> (mesela melek için) de kullanıldığını söylemektedir.<sup>504</sup>

İbn Meymun, bu iki ismin yanında, Hakîm, Âdil, Latîf, Rahman ve Elohim sıfatlarının da bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre Tanrı'ya özgü bir isim olan *Yahveh* terimi dört harften oluşan ve her hangi bir sıfat veya kavramla ilintilenmeyen çok büyük bir isim olup mabet içinde ve sadece kutsanmış rahiplerin takdis ve tesbihlerinde söylenebilir. O doğrudan Tanrı'nın Zatını gösterdiği için boş yere söylenilmesi yasaklanmıştır. Yahudi bilgeleri bu ismi Tanrı'ya has görmüşlerdir. İbn Meymun, diğer bütün isimlerin tek başına cevheri göstermeyen sıfatlardan türemiş olduklarını ve bu yüzden sıfatlara sahip olan bir zatı çağrıştırdıklarını ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı, kendisinden türeyen hiçbir şeyi kabul etmeyen bir cevhere sahip olduğundan, bu tür ikincil isimler O'nun doğrudan eylemlerini ima eden terimlerdir. Bu isimler yoluyla Tanrı kendi mükemmelliğine işaret

501 *Guide*, I, 146-147

502 *Tekvin* 42/30

503 *Tekvin*, 18/3

504 *Guide*, I, 147

etmektedir.<sup>505</sup>

İbn Meymun, bazı insanların Tanrı isimlerinden bazılarının çokluk çağrıştırdığından yola çıkarak Tanrı'nın, sıfatları kadar isimleri olduğunu iddia ettiklerini, bunun sadece bir yanlıgı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre vadedilen gün gelecektir ve Tanrı tek, O'nun ismi tek olacaktır.<sup>506</sup> Bu vaad Tanrı'nın *Yahve* isminin geçerli olacağı bir anlayışın ortaya çıkacağıının kehanetidir.<sup>507</sup>

İbn Meymun'a göre, ruhbanların tesbihatında geçen ve Tanrı'nın adını tüm görkem ve yüceliğiyle duyuran dört sessiz harf, İbranice harflerle hareke almadan yazılır. Bu ismin nasıl telaffuz edildiği ve nasıl harekelendirilip sesli hale dönüştürüldüğü herkes tarafından bilinip anlaşılmalıdır. Bilge insanlar bu işlerin aktarımını yaparlar ama herkese bunları öğretmezler. Örneğin Midraş geleneğine göre Yahudi âlimler, her hafta bu dört harfi kendi oğullarına ve talebelerine aktarmaktadırlar.<sup>508</sup>

Neticede İbn Meymun, Tanrı'nın *Yahve* hariç tüm isimlerinin türemiş isimler olduğunu, bu ismin ise "Ben Ben Olan Benim" anlamına geldiğini ileri sürmüştür.<sup>509</sup> Ona göre bu isim bile temel bir konu olan sıfatların soyutlayıcı ifadeyle reddini içermektedir. Kutsal metinlerde anlatılanlar<sup>510</sup> Musa'dan önceki devirlerde söz gelişi İbrahim, İshak ve Yakup dönemlerinde bile İbranilerin bu isme aşına olduklarını göstermektedir.<sup>511</sup>

İbn Meymun, "Ben ki Ben Olanım" lafzının gerçekte Tanrı'nın varlığı konusunda gerçek bir anlayış kazandıran mutlak bilgi sunduğunu belirtmiştir. Ona göre bu lafızda "olmak fiili (*haya*)" var olmayı gösteren bir mefhum olarak Tanrı'nın geçmişte de var olduğunu ifade eder. Bağlaç olan "ki" ise O'na bağlanan bir sıfatı ima eder. İbranice olarak bu lafzın söylenişi, özne ile yüklem özdeş olduğunu bize gösterir. İbn Meymun, bu kelimedden hareketle "Tanrı'nın sonradan var olmakla değil, hep var olmakla mevcut olduğunu açıklamıştır. Dahası, Yah harfi varlığın kadimliğine işaret ederken, Tanrı'nın isimlerinden olan *Şaday*'ın *day* kelimesinden türeyerek "yeterli oluş-ğani" anlamını verdiğini söylemiştir. Buradan yola çıkarak *Şaday* isminin kendi kendine yeten, var olmak için Kendinden başka bir şeye muhtaç olmayan, Zorunlu Varlık anlamı taşıdığını dile getirmiştir.<sup>512</sup>

---

505 *Guide*, I, 148

506 *Zekerya*, 14/9

507 *Guide*, I, 149

508 *Guide*, I, 150

509 *Çıkış*, 3/14

510 *Çıkış*, 3/13, 4/1-2; 3/16; 3/18

511 *Guide*, I, 150-151

512 *Guide*, I, 155-156

İbn Meymun, kutsal metinlerde “Yahve kelimesinin boş yere ağza alınmaması” emrini<sup>513</sup> Zat’a ve Mutlak Gerçekliğe işaret eden sözler olarak kabul etmektedir. Ona göre “Yahve’nin şanının/görkeminin Sina’da parlamasına”<sup>514</sup> dair ifade de bu cevhere ve mutlak gerçekliğe işaret eder. Buradaki “şan/görkem”, Tanrı’yı şereflendirme ve azametini açıklama<sup>515</sup> yöntemidir.<sup>516</sup>

İbn Meymun, peygamberlik konusunu geniş olarak ileride ele alacaktır ancak burada Tanrı sözünün yaratılıp yaratılmadığı konusunu aydınlığa kavuşturmak istemektedir. Tanrı’nın kelimelerle ifade edilmesi konusunda teolojik bir açıklık şarttır. Çünkü bu konu bilhassa Yahudilerin ortak bir görüşü olarak “Tevrat’ın yaratılmış oluşu” konusuydu yakından alakalıdır. Ona göre bu inanç şunu göstermektedir: Tanrı’ya atfedilen Kelam, yaratılmıştır. Zira Tanrı dışındaki her şey Tanrı tarafından yaratılıp var edildiğinden dolayı Tanrı’ya atfedilen ve sadece Musa tarafından işitilmiş sözler de yaratılmıştır ve bizzat Tanrı tarafından varlık âlemine getirilmiştir. Bundan dolayı O’na bir söz nispet etmekle bizimkilere benzeyen her hangi bir eylemi O’na nispet etmek İbn Meymun’a göre aynı şeydir. Tanrı’nın peygamberlerle konuşmasının bir sonucu olarak bizzat Tanrı tarafından onlara anlaşılır hale getirilen bir İlahi bilgi vardır ve bu bilgi yoluyla biz Tanrı’dan peygamberlere aktarılan kavramları bilmekteyiz. Dolayısıyla bu bilgiler peygamberlerin düşüncelerinin ürünü olan beşeri şeyler değildir.<sup>517</sup>

İbn Meymun, Tevrat’ın yaratılmış oluşunu delillendirdikten sonra konuşmak ve söz söylemek gibi eylemlerin de Tanrı ile alakalı olduğunda çok anlamlı hale geldiğini ileri sürmektedir. Buna göre Tanrı’nın konuşması veya söz söylemesi mecazî olarak dilemeye veya irade etmeye işaret etmektedir. Bir başka deyişle bu tür ifadeler, Tanrı’dan gelen bir anlayışla kavranan bir irade, murad veya mefhumu gösterir. Ona göre bu söz ister yaratılmış bir ses vasıtasıyla olsun isterse peygambere ait bir bilgi yoluyla olsun durum değişmez. Zaten söz konusu terimler, harflerden ve seslerden oluşan sözleri söylediği veya cevherine eklenti bir mefhum izlenimi verecek şekilde bir hüviyete sahip olduğunu anlatmaz. Bu konudaki bütün metinler Tanrı’yı bize benzeten bir anlatım yöntemiyle betimleme yaparlar. Bu yüzden, “O dedi” gibi ifadeler,<sup>518</sup> “Tanrı irade etti veya istedi” demektir. Sonuçta Tanrı kelamı veya Tanrı söyleyişi gibi tabirler İbranice’de özdeş olup kutsal metin dilinde mecazîdirler ve O’nun mutlak amacını belli ederler ve söz konu-

513 Çıkış, 20/7; Levililer, 24/16

514 Çıkış, 24/16

515 İşıya, 6/3; Habakuk, 373; Yeremya, 13/16; Mezmurlar, 29/9

516 *Guide*, I, 157

517 *Guide*, I, 158

518 Tekvin, 1/1



su emrin veya isteğin muhatabı olan bir varlığa yöneliktirler.<sup>519</sup> Bunun yanında Tanrı'nın parmağı<sup>520</sup> da tıpkı Tanrı'nın dağı veya Tanrı'nın ipi gibi ifadelere benzer biçimde Tanrı'nın iradesini tam olarak yansıtacak mecazî söyleniş biçimleridir.<sup>521</sup>

### 2.3. Tanrı'nın Bilgisi, Sebepliliği ve Hâkimiyeti

İbn Meymun burada öncelikle, filozofların sürekli dile getirdikleri "Tanrı akl, akleden ve akledilendir" sözünü değerlendirmiştir. İbn Meymun *Mişne Torá*'da da (özellikle birinci bölümde) belirttiği üzere bu konunun Musa şeriatının temellerinden olduğunu ve Tanrı'dan başka hiçbir harici varlık bulunmadığını açıklamıştır. Tanrı'nın hayatı diğer hiçbir varlığın hayatına benzemediği için ancak tenzihi dille sıfatlardan bahsetmek mümkündür. İbn Meymun, akıl konusunu fazla kavramamış kimselerin bu konuyu tam olarak anlamakta sıkıntı çekeceğini belirtmiştir. Dahası bazı filozofların bu konuya körü körüne dalarak, zihnen bile olsa İlahlaşma sevdasına düştüklerini ileri sürmüştür.<sup>522</sup>

Neticede İbn Meymun, Tanrı'yı "*Bilfiül akl (intellectia in actu)*" olarak görmektedir. Buna göre Tanrı'dan yani O'nun cevherinden ortaya çıkan, O'nun idrakını perdeleyecek hiçbir engel bulunmaz. Tanrı'nın, daima ve sürekli olarak entelektüel açıdan bilen suje ve obje olması, Zatının entelektüel açıdan "kavranan bir obje" ve hem de "kavrayan suje" olması sebebiyledir. Ona göre bir eylem içinde olması, daima aktif bir akıl olması anlamına gelmektedir.<sup>523</sup>

İbn Meymun'a göre filozoflar Tanrı'yı ilk sebep ve ilk illet kabul ederken kelimacılar ise bu tür yakıştırmalardan uzak durarak Tanrı'yı "Mutlak Fail" olarak görüp fail ile ilk sebep arasında büyük bir fark olduğunu düşünmektedirler. İbn Meymun, buna karşın Tanrı'nın eylem halindeki akıl olduğunu savunarak iki tarafı uzlaştırmaya gayret etmektedir. Burada zorunlu olarak Tanrı ve algılanan şey aynı olup ikisi de cevherin kendisidir. Buna göre Tanrı, *Bilkuvve akl (intellect in potentia)* değildir. Neticede İbn Meymun, Tanrı'yı hem bir akıl hem de entelektüel açıdan bilen bir obje ve entelektüel açıdan bilinen bir suje yapmaktadır.<sup>524</sup>

Entelektüel bilinçli ezellik ve zorunlu âlem bilgisi Tanrı'dan ortaya çıkmaktadır. Ona göre sadece kelimacılar gibi Tanrı'nın fail oluşunu vurgularsak o zaman var edilenin, Tanrı ile birlikte var olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmaz. Çünkü fail bazen fiilden üstün veya önce olur. Ona göre kelimacılar sadece böyle bir faili düşlemekte, ama potansiyel ile eylem halindeki oluşu (bilkuvvelik ve bilfiilliği)

519 *Guide*, I, 159

520 Çıkış 31/18

521 *Guide*, I, 160-161

522 *Guide*, I, 163-16

523 *Guide*, I, 164-165

524 *Guide*, I, 165

göz ardı etmektedirler.<sup>525</sup>

İbn Meymun, bunları anlatırken asıl niyetinin Tanrı'nın etkin sebep oluşuna vurgu yapmak olduğunu açıklamıştır. Bu fani âlemin Tanrı tarafından yaratılmasına odaklanan filozoflar yerine bir bütün olarak Tanrı'nın bu âlemin fail sebebi oluşuna odaklanmayı savunmuştur. İbn Meymun, her eylemin Tanrı'ya ait olmasını, alfabedeki harflerin birbirlerini takip etmesine benzetmiştir. Daha öz bir ifadeyle Tanrı, Aristoteles'in de belirttiği gibi, tüm varlıkların mutlak formudur ve hiçbir oluş veya bozuluşa uğramaz. Bu form aynı zamanda ayrı bir akıl değildir. Ancak Tanrı'nın nihai form olması, Tanrı ile madde bahşedilen diğer form arasında bir analogi olabileceği anlamına gelmez. Buradan hareketle o, evrenin sadece Tanrı'nın varlığı sayesinde var olabileceğini iddia etmiştir. Olumsuzlama yöntemiyle söylersek, eğer Yaratıcı'nın mevcut olmadığı iddia edilmiş olsaydı, yaratılmışlar da aynı şekilde var olamazdı. Tanrı hem nihai form hem de tüm formların gerçek formudur. Dolayısıyla Tanrı, bu âlemin hayatıdır.<sup>526</sup>

Sonuç olarak İbn Meymun, Tanrı'nın sadece mutlak fail olamayacağını aksine bir devamlılık ve sürekli bir varlık bahşettiği bu âlemin gerçek formunu vurgulamıştır. Aynı şekilde, Tanrı'nın bu âlemin mutlak hâkimi ve idarecisi olarak<sup>527</sup> evrene yayılmış olduğunu beyan etmiştir. Tanrı âlemin, bilhassa gökleri devindiren olarak ve kendi âlemi olan bu evrene hâkim olur. Kutsal metinlerde geçen "göklerin binicisi (*rakhob*)" terimi<sup>528</sup> çok anlamlı bir söz olup "gökleri kuşatarak hâkim olan ve mutlak kudret ve iradesiyle onu harekete geçirip idare eden" anlamlarına gelir. Evren bilhassa gökler, yaratılanların idare edildiği önemli Tanrısal araçlardır. Bütün evren Tanrı'nın kudreti ile hareket etmektedir. Tanrı'ya azamet bahşeden en önemli kudreti buradan ortaya çıkmaktadır.<sup>529</sup>

### 3. Tanrı'nın Varlığı, Birliği ve Cismani Olmayan Doğası Hakkında Rasyonel Deliller

İbn Meymun, *Delalet*'in birinci cildinin 71.bölümünden 74.bölümüne kadar bazı öncüller verdikten sonra, 74.bölümden eserin ikinci cildinin 31.bölümüne kadar Tanrı'nın zatıyla ilgili Müslüman kelimcülerin, filozofların ve kendisinin delillerini ortaya koyarak bu açıklamalar ışığında melek inancı ile âlemin yaratılışı, bilhassa filozoflara karşı olarak yoktan yaratma fikrinin savunmasını konu etmektedir. Son olarak bu bölümde Musa Şeriatı-Yaratılış ilişkisini, bir başka ifadeyle fizik-metafizik ikilisini ele almaktadır.

525 *Guide*, I, 167

526 *Guide*, I, 169

527 *Tesniye*, 33/26

528 *Tesniye*, 33/26; *Mezmurlar*, 68/5

529 *Guide*, I, 174-175

### 3.1. Tanrı'nın Doğasıyla İlgili Felsefi ve Metafizik Prensipler

İbn Meymun, birkaç bölüm halinde Tanrı'nın doğasının felsefi ve metafizik temellerini vermektedir. O, Yahudi geleneğinde genişçe ele alınan "kelamın", zamanla toplumun, pagan kavimlerin hâkimiyetine girmesi sıradan insanların meşgul olmaması gereken meseleler olması gibi sebepler yüzünden tehlike altında olduğunu iddia etmiştir.<sup>530</sup>

İbn Meymun, Tanrı hakkında sıradan kimselerin meşgul olmasına izin verilen tek şeyin kutsal metinler olduğuna vurgu yapmıştır. Ona göre Yahudi toplumu tarafından bilindiği üzere "size sözlü olarak ilettiğim kelimeleri yazılı hale getirmene izin verilmemiştir" şeklindeki emir<sup>531</sup> sebebiyle sözlü şeriat bilgisi uzun yıllar yazıya geçirilmemiştir. Nitekim "Tevrat'ın gizemleri" yalnızca gerçek hikmet sahiplerine aktarılabilir.<sup>532</sup>

İbn Meymun, Yahudi geleneğinde Geonim ve Karaim literatürü dışında Tanrı'nın birliğine dair delillerin azlığından yakınmıştır. Ona göre Geonim ve Karailerin eserleri İslam kelmacılarından alınmadır ve Müslüman tevhid anlayışı literatürüyle kıyaslandıklarında çok zayıf kalmaktadır. İbn Meymun, Tanrı hakkındaki bilgileriyle Mutezile'nin İslam'da bu konuda öncülük yaptığını, onlardan sonra da Eş'arilerin bu konuya yönelmek zorunda kaldığını belirtmiştir.<sup>533</sup>

İbn Meymun, Endülüslü Yahudilerin, şeriatın temellerini sarsmadıkça genel olarak filozofların yolundan gittiklerini ama kelmacıların yolundan gitmeye yanaşmadıklarını övgüyle zikretmektedir. Bu bölümde özellikle tevhit konusunda Yahudi kaynak sıkıntısını gidermek üzere bu işe giriştiğini de itiraf etmektedir. Ancak ona göre hem Mu'tezile hem de Eş'ariye, temel önermeleri Yunan ve Süryani düşünce sistemlerinden alarak bu konuda çok iyi işlenmiş görüşlere sahip olmuş ve bilhassa filozofların görüş ve söylemlerini reddetmişlerdir. Bunun başlıca sebebi felsefenin zaman içinde Hıristiyanlarla yakın temas kurmasıdır. Müslüman dünyası bu kadim literatüre ulaştığında seçici davranmış ve kendilerine yararlı olan felsefi görüşleri işleyip aktarmışlardır.<sup>534</sup>

İbn Meymun, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanları ortak köklere sahip gelenekler olarak görmüştür. Ona göre bu üç gelenek mensubu arasındaki ortak konular arasında, bu âlemin sonradan yaratılmışlığı, mucize gibi olağanüstülüklerin doğruluğu bulunmaktadır. Müslümanlarla Yahudileri tek bir grupta toplarsak bu grup ile Hıristiyanlar arasında ele alınması bile sorunlara yol açan bazı

530 *Guide*, I, 175

531 B.T. Gittin, 60b

532 *Guide*, I, 176

533 *Guide*, I, 176-177

534 *Guide*, I, 177-178

farklılıklar bulunur. Bunların başında Hıristiyan teslis anlayışı ve buna dayalı olarak geliştirilmiş teoloji gelir.<sup>535</sup>

Neticede İbn Meymun, Yunan teologlar ile Müslüman kelamcılarının, var olanın görüntüsüne yönelik önermeler konusunda uyuşmazlık içinde olduklarını ve var olan şeylerin aslında forma ait varlıklar olduklarını, ama genelde aynı şeyleri söyleyen iki sistem geliştirdiklerini iddia eder. Ona göre bu tehlikenin farkında olanlar sadece ilk dönem (Mütekaddimun) Kelamcılardı. O, eserlerini inceleme imkânı bulduğu Kelamcılarının metodunu, aynı türden ama farklı kolları olan yaklaşımlar olarak görmüştür. Kelamcılar, âlemin yaratılmış olduğunu kesin hükümlerle ortaya koyarken, bu âlemin gerçek bir yaratıcısı olduğunu da delilleriyle göstermiş, onun kadimliğini reddederek Tanrı'nın/Yaratıcının tek olduğunu ve hiçbir cismi olmadığını da ispat etmişlerdir. Ona göre bu fikirler Müslüman Kelamcılarının tevhit anlayışının özetidir ve Yahudiler arasında bazı kesimler bu konuda Müslümanları izlememişlerdir.<sup>536</sup>

İbn Meymun, bu konularda delil gösterirken en gerçekçi yöntemin Tanrı'nın Varlığı, Birliği ve Cisim olmayışı hakkında tenzihi yöntemi kullanmak olduğunu tekrarlamıştır. Bu üç temel meseleyi doğru bir şekilde sistematik olarak anlatabilen bir yaklaşımdan yana olmak gerekmektedir. Yahudi düşüncesinde olmasa da onların bu görüş ve delillerini öğrenmenin bir zararı yoktur. Peygamber kitaplarında olmasa da âlemin sonradan var olduğu görüşünü savunmak önemsiz bir çabadır. İbn Meymun bu konuda bir öncü olmak istemiş ve Yahudi düşünce sistemine bu konuda katkı sağlamak üzere harekete geçmiştir. Ona göre âlemin sonradan var olduğu gerçeği açıktır. Çünkü âlem öncesiz (ezeli) olsaydı, âlemde var olan cisimlerden farklı olan varlık olmalıydı. Bir diğer ifadeyle, cisim olmayan, sürekli olan bir varlık mutlaka ondan önce olmalıydı. Bu varlık, hiçbir eksikliği olmayan ve herhangi bir değişime de uğramayan İlah olmalıdır.<sup>537</sup>

Sonuçta İbn Meymun, göreceli olarak bütün varlık âleminin tek fert olduğunu vurgulamaktadır. En yüce gökler bile bir anlamda bütün karmaşası ama uyumlu haliyle bu birlik içinde bulunur. Yıldızlar, farklı hız ve hareket kabiliyeti ve merkezlere sahip olsalar da bütün olarak tek bir sisteme aittirler. Onların her biri gökyüzünün sadece bir parçasıdır ve İlahın temel doğasını açıklayacak kevnî delillere sahiptir.<sup>538</sup>

Ona göre göklerden bu dünyaya gelen güçler dördttür: Madenleri cinslerine ayıran, bileşen ve karışım oluşturan güçler, her bitkiye bitkisel can veren güç, her

535 *Guide*, I, 178

536 *Guide*, I, 179

537 *Guide*, I, 181

538 *Guide*, I, 184-186

hayvana hayvansal can veren güç, her akıllı varlığa akletme yetisi veren güç. Tüm bu güçler, aydınlık ve karanlık yoluyla meydana gelirler. İnsanda ise bedendeki organları birbirine bağlayan ve onları yöneten, her organa ihtiyaç duyduğu şeyi sağlayan, zarardan koruyan bir güç bulunur ki İbn Meymun buna "fitrat" adını vermektedir.<sup>539</sup>

İbn Meymun, insanın kalp ile olağanüstü bir sezgisel kuvvet kazandığının farkındadır. Bu âleme bağımlılığı artıran kalbin yanı sıra insan, akli yetenek ile de güçlendirilmiştir. Tanrı ise hiçbir organa sahip olmayan ve bu âlemin her parçasından ayrı düşünülmesi gereken bir varlıktır. Bu âlemin idaresi, kaza ve kaderi İlahi olup âlemin bir bütün olarak yerli yerince işlemlerini sağlamaktadır. İnsanın yetileri, bu işleyişi anlamakta yetersiz kalacaktır. Tanrı'nın fiziksel âlemden ayrı oluşu, O'nun bu âlemden bağımsız oluşunun delili ve onu sevk ve idare etmesinin delili ayrı ayrı mevcuttur.<sup>540</sup>

İbn Meymun, "metafizik Tanrı-maddi âlem" ilişkisi konusunda İslam kelimcilerinin öne sürmüş olduğu bazı önermeleri maddeler halinde sıralamaktadır. Birinci önerme, atomların varlığının dellillendirilmesidir. İbn Meymun, her cisim sahibi varlığın, kendisini oluşturan ve incelikleri sebebiyle bölünmeye maruz olmayan çok küçük parçalara sahip olduklarını anlatır. O burada kelimcilerin, atomsuz bir cismin olamayacağını; oluşun toplanma ile, bozuluşun ise ayrışma ile meydana geldiğini iddia ettiklerini açıklar. Ona göre kelimciler Epikür'ün aksine inanmakta, Tanrı'nın bu yapıtaşlarını istediği zaman yarattığını ve onların yok edilmesinin de imkânını savunduklarını belirtmektedir.<sup>541</sup>

Kelimcilerin ikinci önermesi "boşluk" ile ilgilidir. "Usulle ilgilenenler" dediği Kelimcilerin boşluk olgusuna, yani içinde hiçbir şeyin olmadığı bir uzay veya uzaylar olgusuna inandıklarını, böylece tüm bedenlerden uzak olmaya ve bütün cevherden yoksun olma durumuna inandıklarını ifade eder. Ona göre bu önerme birinci önermeye inandıkları için gereklidir. Böylece boşluk yoluyla cisimlerin hareket kabiliyeti mümkün olacak ve bu bilgi sayesinde cisimlerin birbirlerine sızması imkânsız hale gelecektir.<sup>542</sup>

İbn Meymun, zamanın kendinden küçük zaman dilimlerinden oluştuğu fikrinin, Kelimcilerin üçüncü önermesi olduğunu belirtmektedir. Bir saat, atmış dakikadan, bir dakika ise atmış saniyeden oluşur. Sonuçta zaman, bir düzenle donatılmıştır. Böylece atomlardan oluşan bir cisim bir boşluk içinde bir zaman diliminde

539 *Guide*, I, 187-188

540 *Guide*, I, 192-193

541 *Guide*, I, 195

542 *Guide*, I, 195-196

hareket edebilir.<sup>543</sup>

İbn Meymun, cevherlere ve onlara ilişkin arazaların varlığına inanmayı Kelamcılarının dördüncü önermesi olarak zikretmektedir. Onların düşüncesiyle cevherlerin ancak ilişkiler yoluyla renk, tat, koku, hareket, birleşme veya ayrılmaya sahip olacaklarını aktarmaktadır.<sup>544</sup>

İbn Meymun, kelamcılarının beşinci önerme olarak, atomda ilişkilerin varlığına inandıklarını ve atomlardan her birinin bunlarla desteklendiğini savunduklarını açıklar. Hayat, beş duyu, akıl ve bilgi Kelamcılara göre siyahlık veya beyazlık gibi ilişkiler iken, ruh ise çoğunun iddiasına göre, insanın meydana geldiği tüm atomlara ait olan tek, bütün bir atomda hayatiyet bulan bir ilişiktir. İbn Meymun, bazı kelamcılarının ruhu ince atomlardan oluşan bir cisim olarak kabul ettiğini ve bu atomların belli bir ilişik ile desteklendiğini düşündüklerini beyan eder.<sup>545</sup>

İbn Meymun, altıncı önerme olarak ilişkilerin küçük bir zaman dilimi kadar bile varlıklarının devamlı olmadığını belirtirken, yedinci önerme olarak durağanlığın hareketten yoksunluk olduğunu savunmalarını göstermektedir. Buna göre hareketle durgunluk arasındaki ilişik, sıcak ile soğuk arasındaki ilişkiye benzer. Hareket, hareket eden bir cisimde yaratılan bir ilişik olarak düşünülürken, durağanlık ise sakin durumdaki cisimde Tanrı tarafından yaratılan ve belli bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkan bir ilişik hükmündedir.<sup>546</sup>

İbn Meymun, Kelamcılarının sekizinci önermesi olarak doğal formun da ilişik olduğunu öne sürdüklerini, dolayısıyla cevher ve ilişik dışında hiçbir şeyin var olmadığını kabul ettiklerini açıklamış,<sup>547</sup> dokuzuncu önerme olarak ilişkilerin birbirlerini destekledikleri kanaatini aktarmıştır.<sup>548</sup>

İbn Meymun'a göre Kelamcılar, onuncu önerme olarak bir şeyin mümkün oluşunun, sadece var olan somut şey ile onun zihinsel temsili arasında zorunlu bir bağla ikame edilemeyeceğine inanmaktadır. Bu nedenle o, Kelamcılarının, tahayyül edilen her şeyin akıl için kabul edilebilir bir mefhum olduğuna inandıklarını ifade etmektedir.<sup>549</sup>

İbn Meymun, Müslüman Kelamcılarının, her yönden sonsuz olanın varlığının, mahiyetinin bilinmesinin imkânsız olduğuna inandıklarını açıklamıştır. Buna göre sonsuz olanın varlığı, ancak ardaşılık (teselsül) yaklaşımıyla anlaşılabilir. Buna

---

543 *Guide*, I, 196-197

544 *Guide*, I, 198-199

545 *Guide*, I, 199

546 *Guide*, I, 202-203

547 *Guide*, I, 205

548 *Guide*, I, 205-206

549 *Guide*, I, 206-208

“araz ile sonsuz olma” adı verilir. Bundan dolayı, İbn Meymun’a göre âlemin öncesiz ve sonrasız oluşunu savunan birinin, zamanın da sonlu olmadığını söylemesi kaçınılmazdır. Buradan yola çıkarak o, on birinci önerme olarak Kelamcılarının, ister var olandan meydana gelsinler isterse ilişik ile sonsuz olsunlar, tüm sonsuz şeylerin temelde birbirlerine benzeyen var oluşlar yaşayıp aralarında hiç bir fark olmayacağına inandıkları için, bu gibi sonsuzluk türlerinin varlığını imkânsız gördüklerini açıklamıştır.<sup>550</sup>

İbn Meymun, on ikinci ve son önerme olarak Kelamcılarının, duyuların hata yapabileceğine ve kesin bilgi kaynağı olmayacağına inandıklarını, buna bağlı olarak da beşerî kavrayış araçlarının mutlak delil prensipleri sayılamayacağına inandıklarını ileri sürmüştür. Ona göre Kelamcılar, bunu düşünürken şu iki konuda kavrama araçları olarak duyulara şüphe ile yaklaşırlar: Birincisi idrak edilecek şeyin cismindeki bir incelik sebebiyle veya kavrayan ile kavranan arasındaki mesafe sebebiyle “duyular, belki duyum objelerinden bazı şeyleri kavrayamayabilir”. İkincisi, duyular, kavrananla ilgili yanlıgı içine düşebilir. Mesela bir insan uzakta iken aslında büyük olan bir şeyi küçük olarak görür ve suyun içindeki küçük bir şeyi de olduğundan büyük algılar. Yine safrana bulaşmış dil, tatlı bir şeyi acı olarak hissedebilir. Bundan dolayı duyulara tam olarak güvenmek ve onları delil prensipleri olarak görmek Kelamcılara göre mümkün değildir.<sup>551</sup>

### 3.2. Kelamcılarının Delilleri

İbn Meymun, Kelamcılarının Tanrı-âlem ilişkisi ve âlemin yaratılmış oluşuna dair hudûs (sonradan var olma) deliliyle ilgili temel prensiplerini zikrettikten sonra, bu delilleri yedi ayrı yöntem ile değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Ardından da onların tevhit anlayışlarıyla Tanrı’nın cisimsel olmayışıyla ilgili görüşlerini değerlendirip kendisine göre eksik yönlerini dile getirmektedir.

İbn Meymun Kelamcılarının delillerini reddederken, kendisinden, onların özel terminolojilerini kullanmasının ve konuları onlar kadar etraflıca anlatmasının beklenmemesi gerektiğini belirtmiştir. Onların kapalı söylemlerinin bazen okuyucuyu şaşırttığını ifade eden İbn Meymun, bu eserlerde sıklıkla şüpheli formüller veya kendileri gibi düşünmeyenlere yönelik polemiklerin bulunduğunu hatırlatarak, onların delillerini çürütmeye girişmiştir.<sup>552</sup>

İbn Meymun, bazı Kelamcılarının eserlerinde her hangi bir zaman diliminde meydana gelen bir olayın meydana gelmesinin, dünyanın yaratılmış oluşuna delil getirildiğini, belli bir cisim için kullanılan bir kuralın, her cisim için kullanılması-

550 *Guide*, I, 212

551 *Guide*, I, 213-214

552 *Guide*, I, 215

nın doğru olmadığını belirtmektedir.<sup>553</sup>

Yine o, âlemi oluşturan maddelerin birleşen yahut ayrışabilen özellikte olduklarını söyleyen Kelamcılara karşı çıkararak; bazı maddelerin sadece bir araya gelmesi bazı maddelerin ise ayrışması konusunda, birleşenleri biraraya getiren veya ayrıştırılanları ayrıştıran birinin varlığına işaret etmenin daha doğru bir yöntem olacağını savunmuştur.<sup>554</sup>

İbn Meymun, bu âlemin tamamen cevherler ve ilişkilerden meydana geldiğini, hiçbir cevherin ilişkisiz olamayacağını ve onların da sonradan yaratılmış olduğunu savunduklarını açıklayarak, burada ardaşılık yoluyla sonsuz olan herhangi bir şeyin imkânsız oluşuna işaret etmeyi daha doğru bir yöntem olarak kabul etmiştir.<sup>555</sup> Buna bağlı olarak Kelamcıların kullanmış olduğu imkân delilinin, yani “var olmasını yok olmasına tercih etmeyi akleden bir yaratıcıya muhtaç olan bir âlem görüşünün” sadece hayal olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre bir şeyi ötekine tercih etme veya üstün görme, yani belirleme işi, sadece iki farklı şeyi eşit derecede kabul eden bir varlığın eylemi olabilir.<sup>556</sup> Bu bağlamda âlemin öncesiz oluşuna inananlar, “âlemin yokluğuna yönelik tahayyülümüz ile tahayyülümüzde meydana gelen her hangi bir şeyi imkânsız görmek eşdeğerdir” derler. Âlemin öncesiz oluşuna inananların, geçmişte ölen varlıkların sonsuz oluşuna da peşinen inanmış olacaklarını iddia eden İbn Meymun, bunun da sonsuz sayıda varlık anlamına geleceğini, sonuçta bu durumun ruhların sürekliliğine inanmaya götürülebileceğini belirtmiştir.<sup>557</sup>

İbn Meymun, Kelamcıların, Tanrı'nın birliği konusundaki görüşlerini de beş farklı metot ile değerlendirmektedir: Kelamcılara göre Yaratıcı ve var edici olarak var olan şey, mutlak olarak tek olmalıdır. İbn Meymun, teklikle ilgili bu yaklaşımların iki boyutundan bahsetmektedir: *Burhân-ı temanu* ve *burhân-ı tehalüf*.<sup>558</sup>

*Burhan-ı temanu* (karşılıklı engelleme delili) adı verilen delil, Kelamcılar tarafından sıklıkla kullanılan yöntemlerden biridir. Bu yaklaşım, eğer bu âlemde iki ilah olsaydı iki muhaliften oluşan cevher, ya birinden veya diğerinden yoksun olacaktı -ki bu imkânsızdır- ya da aynı anda her ikisi de tek bir cevhere katılacaktı. Mesela “bir ilah” hali hazırda maddeyi ısıtmak isterken “öteki ilah” maddeyi soğutmak isteyecektir. Buradan iki sonuç ortaya çıkmaktadır: Birincisi, iki eylem birbirini engellediğinden onlar maddeyi ne soğutabilecek ne de ısıtabileceklerdir.

553 *Guide*, I, 215

554 *Guide*, I, 216-217

555 *Guide*, I, 217

556 *Guide*, I, 219-220

557 *Guide*, I, 221

558 *Guide*, I, 223



Zaten her biri zıt olan bir istekte bulunacağından bu imkânsızdır. İkincisi, bu cisim aynı anda hem ısınıp hem de soğuyacaktır. Ancak İbn Meymun, bu delilin sonunda atom nazariyesine veya düalistlerin ilah anlayışına götürebileceği tehlikesinde işaret etmektedir. Çünkü dualistler, ilahlardan birinin daha alçak maddeye hükmederken, diğerinin daha yüksek olana hükmedeceğini savunurlar. Sonuçta ona göre “karşılıklı engelleme” verimli işlemeyecektir.<sup>559</sup>

*Burhan-ı temanu* görüşünün, dualistlerin kusurlarına karşı da kullanılabilceği savunulursa yanıt olarak iki ilah söz konusu olduğunda bir kusurun olmayacağı zira her birinin eyleminin diğeriyle bir bağı olmayacak şekilde hareket edebilecekleri söylenecektir. İbn Meymun, Tanrı'nın zatında kusur olmayacağını, zira O'nun iki zıtlığı tek bir cevhere katıştırmayacağını, zaten kudretinin bu ve benzeri imkânsızlıklarla asla etki altında kalmayacağını belirtmiştir. Bu bakımdan ona göre kelamcıların bu görüşü zayıftır.<sup>560</sup>

İbn Meymun, Kelamcıların, iki ilahın aynı anda aynı sığata sahip olamayacakları delilini değerlendirerek bunun özellikle ilahî sıfatlara inananların öğretilerini çürütmek için kullanılamayacağını ifade etmiştir. Çünkü sıfatlara inananlar için öncesiz ve sonrasız olan varlığın Zâtında birkaç farklı mefhum bulunur. Mesela bilgi mefhumu, kudret mefhumundan farklıdır. Kudret mefhumu ise irade mefhumundan farklıdır. Ancak, bu görüş dikkate alındığında iki ilahtan herhangi birinin birkaç mefhuma sahip olması imkânsız değildir.<sup>561</sup>

İbn Meymun, Kelamcıların “Tanrı, öze eklenti olmayan bir irade ile irade eder” fikrini eksik bulmuştur. Bu görüşten olsa olsa özde hayat bulmayan ve iki ilaha ait olmayan “tek bir irade anlayışı” çıkabilir. Hatta onların “iki farklı cevher için iki farklı konuyu zorunlu olarak etkileyen tek bir sebep bulunmaz” prensibini de eksik bularak, bir şey tarafından gizlenen bir şeyin izahının, ancak daha da gizli hale gelmiş olacağını öne sürmüştür. Bu görüşü savunanların da bu konuda şüpheler taşıdıklarını, ama yine de bunu savunmaya devam ettiklerini söylemiştir.<sup>562</sup> Buna bağılı olarak İbn Meymun, Kelamcıların tevhit görüşünü savunurken “bir eylemin varlığı bir özneyi gösterir birkaç özneye işaret etmez” prensibini de eleştirmiştir. Bunun yerine, “Tanrı'nın varlığı bağlamında çokluğa yer yoktur” demenin daha doğru olacağını savunmuştur. İlahların çokluğunun mümkün olduğundan bahsetmek gereksizdir.<sup>563</sup>

Son olarak Kelamcılar, Tanrı'nın birliğini delillendirirken, “muhtaç olma du-

559 *Guide*, I, 223-224

560 *Guide*, I, 224

561 *Guide*, I, 224

562 *Guide*, I, 224-225

563 *Guide*, I, 225

rumundan" yola çıkmaktadırlar. Yani "eğer bir Tanrı, varlıkları var kılmak için yeterli ise ikinci biri gereksizdir ve artık ona ihtiyaç duyulmaz" demektedirler. Bu görüş de ikinci bir ilahın varlığına mani olacak bir delildir. İbn Meymun, buna bir ilavede bulunmuş ve "kendi özünde olmayanı yapmayan bir kişiye muhtaç denemeyeceğini" ifade etmiştir. Yine kendi benzerini yaratmadığı veya dörtkenarı birbirine benzemeyen bir kare yaratmadığı için biz Tanrı'ya acziyet isnat edemeyiz. "İkinci bir ilah olması gerektiği için tek başına yaratamaması yüzünden acizdir" diyemeyiz. Ona göre bu ihtiyaç değil gerekliliktir ve imkânsızlıktan farklı bir şeydir.<sup>564</sup>

İbn Meymun, Kelamcıların Tanrı'nın cisimsel olmayışına yönelik delillerini de tek tek değerlendirmektedir; Ona göre her şeyden önce bu konuda delil öne süren Kelamcıların metot ve delillendirmeleri çok zayıf kalmıştır. Bu konudaki delilleri, tevhit konusundaki delillerden de güçsüzdür. Çünkü Tanrı'nın cisimsel oluşunu reddetmek, onlar için Tanrı'nın Birliğinin bir gereğidir. Buna bağlı olarak onlar, beden bir değildir demektedirler. İbn Meymun'a göre Tanrı'nın özünde bir bileşen olmadığından madde ve form ile bu ikisinden oluşan bir beden bulmak zordur. Zaten bu konu ona göre teolojiye değil felsefeye ait bir meseledir.<sup>565</sup>

Kelamcıların "Tanrı bir cisim olsaydı mefhum ve ulûhiyetin gerçek hakikati-ne ait iki imkân var olurdu" şeklindeki delilini değerlendiren İbn Meymun, "ister atomlardan oluşsun isterse tek özden meydana gelsin, bir beden varlığından bahsetmenin anlamı yoktur" demektedir. Kelamcılar, olmayan bir şeyi anlamaya çalışmaktadırlar. Tek oluşunu ispat etmeye koyulanlar, eğer bir cismin küçük atomlardan oluşması gerektiğini ispat ettilerse o zaman pek çok ilahın var oluşu ortaya çıkabilecektir. Hâlbuki Kelamcılar Tanrı'nın tek olduğunu söylemişlerdi.<sup>566</sup>

Kelamcıların "Tanrı, sonradan yaratılmış olanlara benzemez" demelerini ve böylece benzerliğin mümkün olduğunu reddetmelerini değerlendiren İbn Meymun'a göre, eğer Tanrı bir cisim olsaydı cisimlere benzeyecekti, bu yüzden böyle bir yaklaşımı uzun uzun tartışmaları gereksizdir. Fiziksel âlemde cisimler ancak kıyaslama ile bilinecek bedenlere sahiptirler. Cisimler ancak ilişkileri yoluyla diğer cisimlerden farklı olacaklarından, Kelamcıların savundukları "Tanrı kendisine benzeyen cisimler yaratır" delilini iki açıdan geçersiz saymıştır. Birincisi, Tanrı'nın cisimsel oluşunu inkar, yalnızca spekülâtif bir konu olmaktan çıkıp geleneğin otoritesiyle kabul edilen bir öğreti olmalıdır. İkincisi, filozofların işlemiş oldukları fikre göre "cisim" kelimesi çok anlama gelen bir yapıda olup hem göksel âlemleri hem de bir maddeyi ifade edebilir. Dahası "madde" ve "form"

564 *Guide*, I, 225-226

565 *Guide*, I, 227

566 *Guide*, I, 227-228

terimleri bile çok anlamlı mecazî terimler olarak bu aleme veya göksel alemlere uygulanabilir. Kaldı ki göksel âlem, boyutlar halindedir ve bu boyutların kendisi cisim değildir. Ancak cisim, madde ve formdan oluştuğundan Tanrı'nın cisimsel oluşunu savunanlar, Tanrı'dan bahsederken metafizik bir varlıktan çok fiziksel bir varlıktan bahsetmiş olacaktırlar.<sup>567</sup>

Böylece İbn Meymun, Tanrı'ya ve göksel varlıklara atfedilen "beden/cisim" terimini mecazî anlamlara sahip bir terim olarak görmektedir. Ona göre Tanrı zaten cisimsel özellikler olmadan da bir "Sekine/Şehina" olarak, cisim olan varlıkların içinde bulunabilmektedir. Tanrı'nın Sekinesi, göksel âlemlere ait bir cisim anlamına gelmemektedir.<sup>568</sup>

İbn Meymun, Kelamcıların "eğer Tanrı bir cisim olsaydı, mutlaka fani olurdu" ve "eğer Tanrı cisim olsaydı, belli bir kütlesi olurdu ve sürekli bir şekli olurdu" yaklaşımlarını değerlendirmiştir. Kelamcıların bu delilleriyle büyük bir kibir içine düştüklerini, ama bu delili de öncekiler gibi güçsüz bulduğunu ifade etmiştir. Çünkü bu delil ile âlemin öncesizliğine yönelik iddialar arasında bir fark yoktur. Onların bu iddiası, âlemin varlığı bir başka aracının veya yaratıcının varlığını gerektirecek şekilde tasarlanmış olduğu fikrini ortaya çıkaracaktır. İbn Meymun, Tanrı'nın şekil ve ebadı yoktur derken bu savı inkâr etmektedir.<sup>569</sup>

Sonuç olarak İbn Meymun, okuyucusunu, Kelamcıların düştüğü spekülasyonlara düşmemeleri konusunda uyarmıştır. Ona göre Kelamcılar, "yağmurdan kaçarken doluya tutulanlar" gibidir. Çünkü onlar, varlığın doğasını değiştirip göklerin ve yerin aslî yaratılışını kendi iddialarına göre şekillendirmekte ve âlemin zaman içinde yaratılmış olduğunu iddia etmektedirler. Netice olarak onlar, hem âlemin zaman içine yaratıldığını ispat edememişler hem de bizzat kendi elleriyle Tanrı'nın cisimsel oluşunun reddi, Tanrı'nın tekliği ve varlığı konusunda muhaliflere koz verecek zayıf deliller ileri sürmüşlerdir. İbn Meymun'a göre öne sürülen delillerden ancak duyular ve akılla kavranabilen sürekli bir tabiat anlayışının varlığı ispat edilebilir.<sup>570</sup>

### 3.3. Filozofların Delilleri

İbn Meymun, birinci bölümü bitirirken, ikinci bölümün ilk faslında "Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisimsel olmayışıyla ilgili filozofların delillerini" değerlendireceğini haber vermektedir. O, en başından âlemin öncesizliğine inanmaları konusunda filozofların delillerini fazlaca kullandığını itiraf etmektedir.<sup>571</sup>

567 *Guide*, I, 228-229

568 *Guide*, I, 229

569 *Guide*, I, 230

570 *Guide*, I, 230-231

571 *Guide*, I, 231

Tanrı'yı cisimden ve cisimdeki bir kuvvetten uzak gören İbn Meymun, öncelikle Aristoteles ve müslüman Meşşai filozofların bu konudaki delillerini sıralamıştır. Ona göre filozofların en önemli önermesi, âlemin öncesizliğiyle ilgili olmaktadır ve buradan hareketle filozoflar şu önermeleri geliştirmişlerdir:

Herhangi sonsuz bir kütlenin varlığı imkânsızdır.

Kütlesi sonsuz olanın varlığı imkânsızdır.

İlletleri ve etkileri sonsuz sayıda olanın varlığı imkânsızdır.

Değişim dört kategoridedir: Oluş ve bozuluşa maruz kalan "madde", artma ve azalmaya bağlı "kemiyet", farklılaşmaya maruz kalan "keyfiyet" ve son olarak bir yer değiştirme ve hareket eylemi olarak "mekân".<sup>572</sup>

Her hareket, bir değişim ve bizzat eyleme geçiştir.

Hareketlerden bazıları temeldir bazıları ise geçicidir.

Değişebilen her şey, aynı zamanda bölünebilendir. Buradan hareketle, hareket edebilen her şey bölünebilir ve zorunlu olarak bir cisme sahip olur. Bölünemeyen her şey, aynı zamanda hareket edemeyendir.

Bir başka cismi hareket ettiren her cisim, ancak hareket halinde olan kendisi yoluyla bunu başarabilir.

Bir cisim içinde olduğu söylenen her şey, iki sınıfa ayrılır: O, ya bir cisim yoluyla yaşar veya cisim onun vasıtasıyla hayat bulur. Bu iki sınıf, cisimdeki bir kuvvet olarak isimlendirilir.

Bir cisimle var olan olan şeylerden bazıları cismin bölünmesi yoluyla bölünebilirken, aynı zamanda araza bağlı bir şekilde bölünebilen varlık diye isim alır. Bir bedeni oluşturanlardan bazıları ise kesinlikle bölünemez bir mahiyette olur (ruh ve akıl gibi).<sup>573</sup>

Bir cisim yoluyla dağılmış bulunan her kuvvet, cisim fani olduğu için fanidir.

Hareket türlerinden herhangi birinin sürekli olması imkânsızdır. Ancak mekânsal hareket bunun dışındadır. Mekânsal hareket, doğası gereği birincil ve ilktir. Zira oluş ve bozuluş, ancak bir değişimle yer değiştirebilir.

Zaman, hareketin neticesinde ve ona bağlı olarak ortaya çıkan zorunlu bir ilişiktir. Hiç birisi bir diğerinden bağımsız var olamaz. Hareket, zaman dışında var olamaz, zaman ise hareket dışında akıl ile kavranamaz.

Cisim olmayan birçokluk, akıl tarafından kavranamaz. Ancak söz konusu şey, bir cisimdeki kuvvet olursa bu müstesnadır. Hiçbir çokluk, ayrı ayrı şeyler halin-

572 *Guide*, II, 235

573 *Guide*, II, 236

de kavranamaz. Ancak onların, “sebepler” veya “etkiler” olmaları halinde durum değişir. Hareket halinde olan her şey, zorunlu olarak bir hareket ettiriciye sahiptir. Bu hareket ettirici ise, ya hareket ettirilen şeyin dışındaki bir şeydir veya hareket eden cismin içindedir. Bu yüzden insan ölüp ruhtan yoksun kaldığında, organik bedeni yani hareket ettirilen şey, hareketsiz kalır.<sup>574</sup>

Potansiyel durumdan aktif duruma geçen her şey, bu geçmeye yol açan bir başka şeye sahiptir. Bu sebep, zaruri olarak o şeyin dışında olmalıdır.

Kendi varlığı için bir sebebe sahip olan her şey, sadece kendi özü bakımından var oluşuyla mümkün varlık olur. Bir başka ifadeyle eğer sebepleri mevcut ise var olacaktır. Varolma sebebi yoksa, yok kalır.

Zatı ile zorunlu olarak var olan her şey, başka hiçbir şart altında kendi varlığı için bir illete sahip olamaz.

Madde ve form gibi iki mefhumdan oluşan her şey, zorunlu olarak bu bileşiği taşır. Zira bu bileşim onun varlık sebebini ve gerçekte nelikliğini yansıtır.

Her cisim, zorunlu olarak bu iki şeyden oluşur ve ilişkiler tarafından eşlik edilir. Böylece madde ve formun yanında nicelik, şekil ve konum gibi ilişik ve eklentiler zorunlu olarak var olacaktır.

Potansiyel durumda olan bir şey veya cevherinde bir mümkünlük bulunan bir kimse, belli bir zaman diliminde eylem halinde var olmayacaktır.<sup>575</sup>

Potansiyel durumdaki bir şey, zaruri olarak madde ile donanmıştır. Zira her mümkünlük ancak maddededir.

Madde ve form bireysel bir şeyin temel prensipleridir. İmkânın varlığı için ise bir aracıya ihtiyaç vardır. Madde tek başına hareket etmez. Bu yüzden tüm bu öncüllerin de özünü teşkil eden bir ilk hareket ettirici kuvvetin varlığı kendiliğinden ortaya çıkar.<sup>576</sup>

İbn Meymun, Aristo felsefesinin bu konudaki önermelerini bu şekilde maddeler halinde sıraladıktan sonra bunlardan bazılarının daha az öneme sahip olduğunu, bazılarının ise gerçekten delillendirici nitelikte olduğunu belirtmiştir. O, bu önermelere 26. önerme olarak Aristoteles’in doğru olduğuna inandığı “âlemin öncesiz ve sonsuz oluşunun zorunluluğu” prensibini eklemiştir. Çünkü bu önerme, zaman ve hareketi, sırasıyla öncesiz, sonsuz, sürekli ve eylem halinde varlığını sürdüren olarak görür. Ancak ona göre Aristoteles, ortaya attığı delillendirmeleri bizzat kendisi kategorik olarak teyit etmemiştir. Söz konusu son önerme en fazla uyumlu olan ve en mümkün olandır. Ancak Kelamcılar bu son önermenin

---

574 *Guide*, II, 237

575 *Guide*, II, 238-239

576 *Guide*, II, 239

imkânsız olduğunu ortaya çıkarmak için uğraşmaktadır. Yine de İbn Meymun'a göre söz konusu önerme mümkündür. Dolayısıyla ne tıpkı Aristocu filozofların iddia ettiği gibi zorunludur ne de Kelamcılarının iddia ettiği gibi imkânsızdır. Bu noktada önemli olan, bu önermelerin, Tanrı'nın Varlığı, Birliği ve cisimsel olmayışı konusunda ne kadar verimli olabildikleridir.<sup>577</sup>

Bundan dolayı İbn Meymun, 25. önermeden, mutlak bir hareket ettiriciden yola çıkarak filozofların delillerini değerlendirmeye başlamaktadır. İlk hareket ettiren kuvvetin maddî bir yapısından bahsetmek imkânsız olduğu için onun ilk olması kaçınılmazdır. Çünkü hareket ancak madde ile bağlantılıdır ve oluş ve bozuluşların meydana gelmeye imkân bulabilecekleri bir alana muhtaçtır.<sup>578</sup> İbn Meymun, ilk hareket ettirenin, hareket ettirilmeyen ve bölünmeyen hatta bu âleme ait olmayan ve herhangi bir cisme sahip olmayan bir nitelikte olması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>579</sup> Âleme ait olan bir hareket ettiricinin ancak bu âlemin dışındaki bir cisim olması önermesini saçma bulan İbn Meymun'a göre, bunun bir cisim olması durumunda bir başka cismi hareket ettirirken, hareket halinde olması gerekir. Buna bağlı olarak o, dördüncü önermeyi bir olasılık olarak değerlendirir ve aynı şekilde geçersiz görür. Şöyle ki: Eğer bu âlem bir cisim ve zorunlu olarak fani bir varlık ise bu âlemin hareket ettiricisinin bu âlemde var olan bir kuvvet olması sadece saçma bir iddia olacaktır. Eğer âlem bölünebilir ise onun kuvveti de bölünebilir karakterdedir. Bundan dolayı bu kuvvet, sonsuz bir zaman içinde herhangi bir şeyi hareket ettiremez.<sup>580</sup>

İbn Meymun, buna bağlı olarak hareket ettiricinin bölünemez oluşunu iddia eden dördüncü önermeyi de saçma bulmaktadır. Ona göre bir eklentiye maruz kalarak hareket halinde olan bir şey, ebediyen hareket edemez.<sup>581</sup> Bu yüzden eğer filozofların iddia ettikleri gibi hareket sürekli ve ebedî olursa (ki bu bir mümkündür) o takdirde bu âlemdaki hareketi ilk başlatan sebep, ikinci bir mümkünün varlığını teyit etmiş olacaktır. Bu ikinci olasılık, ona göre, ilk sebebin bu âlemden ayrık olmasıdır. İlk hareket ettiricinin hiçbir şekilde bir cisim veya cisimdeki bir kuvvet olmaması durumunda, bu hareket ettiricinin bir öz veya bir ilişike bağlı olarak hareket eylemine sahip olmaması gerekirdi. Tanrı zaten bu şekilde hareket etmektedir. Tanrı'nın zamana tabi olması mümkün değildir. İlk sebep olan ve zaman ile sınırlandırılmayan Tanrı'ya bağlı kalarak bir hareket eyleminin imkânsız oluşu ortadadır.<sup>582</sup>

577 *Guide*, II, 240-241

578 *Guide*, II, 243

579 *Guide*, II, 243-244

580 *Guide*, II, 244

581 *Guide*, II, 244-245

582 *Guide*, II, 246

İbn Meymun, bu âlemdaki tüm varlıkların bir oluş ve bozuluşa uğrayacaklarına inanılıyorsa, o zaman herhangi bir şeyin var olmasının imkânsızlaşacağını, zira ortada var olan bir şeyin olmadığı savının güçleneceğini iddia etmiştir. Ona göre bu âlemde kesin bir varlık mutlaka vardır ki, o ne oluşa ne de bozuluşa maruz kalmaktadır. İbn Meymun, Tanrı'nın ne bir cisim ne de cisimdeki bir kuvvet olmadığını tekrarladıktan sonra aynı zamanda kendi varlığı için bir sebep veya kendi içinde bir bileşene sahip olmayan bir özelliğe olduğunu da ilave etmiştir.<sup>583</sup>

### 3.4. İbn Meymun'un Bu Konudaki Kendi Delili

İbn Meymun, Tanrı'nın cisimsel olmayışına vurgu yapan ve Tanrı'nın birliğini ispatlayan bir metottan daha bahsetmiştir. Ona göre eğer iki ilah olsaydı zorunlu olarak ikisinin paylaştığı, ama ayrı olarak algılanabilir bir şeye sahip olmaları gerekirdi. Bu şey de ilah olma özelliğidir ve mutlaka bir olmak zorundadır. Yine bu iki ilah, aynı zamanda onları iki ayrı ilah haline sokacak olan ve ayrı olarak algılanabilir bir başka şeye ihtiyaç duyacaklardır. Böylelikle iki ilah da iki ayrı kavranabilir şeyden oluşmuş olmalıdır. Ancak iki ilahın da birkaç sebebe sahip olması gerektiğinden, hiçbirisi "ilk hareket ettiren" diye isimlendirilemeyecektir.<sup>584</sup>

İbn Meymun'un, filozofların delillerini değerlendirdiği bir diğer metot, bir ilah inancıyla ilgili olandır. Ona göre öncelikle Tanrı'nın birliğindeki asıl delil, O'nun basit olduğu ve parçalardan bileşik başka bir ilahın reddedilmesi gerektiricidir. Var oluşu mümkün varlıkların bölünmesine dair hipotezi esas alınrsa, bir ilahın belli bir zamanda eylem yaparken başka bir ilahın başka bir zamanda eylem içinde olacağını, böylece hiçbir eylemin mükemmel olamayacağını ifade etmiştir. Üstelik ilahî eylemler, tek bir ilahî cevheri kabul edecek şeylerdir. Eğer iki ilah olsaydı, ikisi de kendi eylem zamanı içinde hareket edecek ve sonuçta her ikisi de potansiyel durumdan aktif duruma geçmek için bir sebebe ihtiyaç duyacaklardır. Böyle bir şeyin imkânı her birinin özünde ayrı ayrı var olacaktır.<sup>585</sup>

İbn Meymun, Hıristiyanların inandıkları öğretiye göre her iki ilahın da var olan her şeyi birlikte yaptıkları kabul edilecek olursa, o zaman onlardan hiç birinin diğeri olmadan bir şey yapamayacağını, bunun da saçma bir görüş olacağını ileri sürmüştür. Buna bağlı olarak, bir araya gelip tekli bir ulûhiyet kavramı oluşturmak isteyen unsurların belli bir eylemi yapmasının mümkün olamayacağını izah etmiştir. Parçaları bir araya getiren tek vasita vardır o da tartışmasız bir olan Tanrı'dır. Çünkü Tanrı'nın birliği, her ilahî eylemi kusursuz kılan özellik ve sebeptir. Sonuçta cins olarak var olan bütün tek şeyler, bize o şeyleri var edenin de tek

583 *Guide*, II, 248

584 *Guide*, II, 250

585 *Guide*, II, 250-251

olduğunu göstermektedir.<sup>586</sup>

İbn Meymun'un, Tanrı'nın cisimsel oluşunu reddetmek için kullandığı bir başka yöntem de filozofların 23. önermesi olan, "bütün cisimler bileşiktir" ifadesinden hareketle ortaya koyduğu yaklaşımdır. Ona göre her bileşiğin bir vasıtaya, yani onun formunu madde haline dönüştüren bir araca muhtaç olması kaçınılmazdır. Bu nedenle her cisim bölünebilir ve boyutları olan bir yapıda olduğundan arazların iliştiği bir şeydir. Neticede hiç bir cisim, bölünebilir doğası ve çok bileşenli oluşu yüzünden "tek" olamaz ve zorunlu olarak iki ayrı makul şeyden var olur.<sup>587</sup>

İbn Meymun, kendi özgün delilini oluştururken, filozofların temel argümanlarından faydalanmıştır. Ona göre feleksel boyut (alan boyutu), daima oluşa veya bozuluşa maruz kalır. Eğer alan boyutu böyle bir ilişik ile karşı karşıya ise yokluk halindeyken var olmaya Tanrı sebep olmuştur. Âlemin öncesiz ve sonsuz hareket etmesine sebep olan, bir olan Tanrı'dır. Bundan dolayı âlemdaki tüm deliller O'nun bir olduğuna ve cisim olmadığına işaret etmektedir. İbn Meymun metafiziğinde ancak böyle bir önerme uygun ve geçerli olduğundan, bu âlemin zaman içinde önce yok iken sonra var olup olmadığı konusu o kadar önem taşımamaktadır.<sup>588</sup>

İbn Meymun, Tanrı'nın cisimsel olmadığı konusunda kendine has görüşünü serdederken aynı zamanda Musa Şeriatındaki zor anlaşılır bazı temel kaynakları ("göksel savaş arabası/merkava" gibi metafizik imgelerle dolu kıssayı veya yaratılış olayını) aydınlatmak istemiştir. Böylelikle bu kutsal referansları dikkate alarak, fizik ve matematik gibi "doğa bilimleri" ile gizemler ve semboller içeren "metafizik bilginin" uyumlu olduklarını kanıtlamayı ve sonuçta peygamberlik ve Tanrı bilgisine ait zorlukları ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.<sup>589</sup>

### 3.5. Tanrı'nın Varlığına Delil Olarak Melek İnanıcı

İbn Meymun'a göre dünyamız hayatiyet veren unsurlarla donatılmıştır. Bir ruh ile donatılmak veya insanda olduğu gibi bir ruha sahip olmak, fiziksel âlemin gereklerindedir.<sup>590</sup>

İbn Meymun, Aristo felsefesinden yola çıkarak, âlemden ayrı ayrı gezinen ve sayıları âlemlerinki kadar olan akılların varlığına inanmaktadır. Ona göre Aristoteles'in zamanında bu sayı elli kadar tahmin ediliyordu ve bu yüzden o, elli ayrı akıldan bahsetmişti. Buna ilave olarak İbn Meymun, sonraki dönem filozoflarının, on küre ve on ayrı akıldan daha bahsettiklerini, bunların içinde yedi

---

586 *Guide*, II, 251

587 *Guide*, II, 251-252

588 *Guide*, II, 252-253

589 *Guide*, II, 253

590 *Guide*, II, 255



gezegenin bulunduğu sistem, sabit yıldızlar sisteminin de bulunduğunu, ancak onuncu kürede onuncu akıl olan “Faal Akıl”ın bulunduğunu söylediklerini aktarmıştır. Ona göre bizim akıllarımız, potansiyellikten aktifliğe geçen her şey gibi, bir oluş ve bozuluşa tâbi iken, “Faal Akıl” buna maruz kalmaz.<sup>591</sup>

Ona göre şekil verici olan şüphesiz ki, insandan farklı bir formdur ve akılı varlık âlemine sokan da “Faal Akıl”ın kendisidir. Örneğin Tanrı, bir ateş aracılığıyla yakarken bu ateş, küredeki hareketi yoluyla hareket eder. Bu küre ise ayrıklıktan kendi istikametinde sürekli hareket halindedir. İbn Meymun, bu ayrıklıkların melekler olduğunu, onların Tanrı’ya yakın durduklarını ve Tanrı’nın bizzat onlar vasıtasıyla âlemleri hareket ettirdiğini savunmuştur. Onların maddeden ayrı olmaları ve cisim olmamaları sebebiyle, özlerinde birçokluğun veya farklılığın söz konusu olamayacağına inanan İbn Meymun, ilk akılı bizzat Tanrı’nın var ettiğine, onun da izah edilen tarzda ilk küreyi harekete geçirdiğine, onun da ikinci küreyi hareket ettirdiğine ve böylece tıpkı cisimlerin daha yüksek kürelerdeki durumları gibi “Faal Akıl” ile birlikte ayrıklıkların da nihayete geldiklerine inanmaktadır.<sup>592</sup>

İbn Meymun, Aristo felsefesine göre tüm kürelerin canlı cisimler olduğunu, bir ruh ve akıl ile donatıldıklarını, Tanrı hakkında zihinsel bir temsile ve kavrama yöntemine, buna ilave olarak kendi ilk prensiplerinin zihinsel temsillerine sahip olduklarını özetlemiştir. Ayrıklıklar olan melekler, hiçbir cisim içinde olmadan Tanrı’dan var olurlar ve Tanrı ile diğer cisimler arasında aracılık ederler.<sup>593</sup>

Ona göre göksel âlemler canlı ve akıllı olduğundan, idrak yetisi ile donatılmışlardır. Bir başka deyişle göksel âlemler, “cahillerin sandığının aksine ateş veya toprak gibi ölü cisimler değildir.” Aksine kutsal pasajların da ifade ettiği gibi Tanrı’nın görkemini övüp tesbih ederler.<sup>594</sup> İbn Meymun, burada kullanılan terimlerin çok anlama gelen terimler olduğunu ifade etmektedir. “Ama sesleri yeryüzünü dolaşır, Sözlere dünyanın dört bucağına ulaşır”<sup>595</sup> gibi ifadeler, göksel âlemlerin özünün aslında Tanrı’yı övmek ve O’nun harika işlerini dudak ve dil olmadan bildirmek olduğunu öğretmektedir. Zaten bu süflî âlem, ancak bu kürenin ötesinde akıp giden varlıklar yoluyla mükemmel hale gelebilmekte ve böylece ilahî krallığın mükemmel bir şekilde işlediği alan olabilmektedir.<sup>596</sup>

Yine ona göre meleklerin varlığı, Musa şeriatından bir delil aramaya ge-

---

591 *Guide*, II, 256-257

592 *Guide*, II, 258

593 *Guide*, II, 259

594 *Mezmurlar*, 19/2

595 *Mezmurlar*, 19/4

596 *Guide*, II, 260-261

rek duymayacak kadar açıktır. *Elohim* teriminin<sup>597</sup> çoğu kez hakimlere işaret ettiği düşünülse de mecazî olarak melekleri ve Tanrı'yı ifade ettiği bellidir. Yine "Elohim'in Elohim'i" lafzı da "meleklerin Tanrısı" anlamına gelirken, "Rablerin Rabbi" ifadesi göklerin ve yıldızların rabbi anlamındadır. Yüksek rütbeli varlıklara rab olmak ulûhiyetin gerçek karakterini yansıtmaktadır. Sonuçta Aristoteles'in "ayrık akıllar" adını verdiği varlıklara Yahudi metafizik sistemi "melekler" adını vermektedir.<sup>598</sup>

İbn Meymun, Aristo'nun bu tür ayrık akılları, Tanrı ile mevcut varlıklar arasında aracılar görmesinin ve bu aracılık yoluyla âlemlerin hareket halinde olduğunu, bu hareketin ise oluşa maruz kalan şeylerin ortaya çıkma sebebi olduğunu ileri sürmesinin, tamamen Yahudi kutsal metinlerinin öğretileri olduğunu iddia etmektedir. Çünkü "Melek" teriminin anlamı da bir emir taşıyan "elçi/mesaj ile tendir." Bu yüzden hayvanların hareketleri, hatta akılsız varlıkların hareketleri bile ancak melekler yardımıyla gerçekleşir. Eğer bu hareket Tanrı'nın iradesi ile uyum içinde ise, bu hareket gerçekleşir. Zira bu harekete göre kişiyi harekete geçiren kuvveti veren Tanrı'nın kendisidir.<sup>599</sup> Yine kutsal metinlerde geçtiği üzere Balaam'ın dişi eşeğinin hareketleri bir meleğin yardımıyla gerçekleşmektedir. Hatta metinlerde rüzgâr gibi tabiatın temel kuvvetleri,<sup>600</sup> insanlardan bazıları<sup>601</sup> ve bir peygamber de<sup>602</sup> "melek" olarak tanımlanmaktadır. Peygamberlere görünen şeyler de, ona göre bu ayrık akıllardan başkası değildir. Bundan dolayı her özel vizyon aynı zamanda özel bir göreve sahip meleğe işaret etmektedir.<sup>603</sup>

İbn Meymun, Şeriat'ın, Tanrı'nın melekler aracılığı ve yardımıyla her şeyi yönetip hükmetmesini reddetmediğini belirtmiştir. Midraş metinlerinde geçtiği üzere Yahudi bilgeleri, "kendi suretimizde bir adam yaratalım"<sup>604</sup> ve "hadi aşağı inelim"<sup>605</sup> gibi ifadelerdeki çoğul lafızları meleklerle ima olarak yorumlamıştır. Bu âlimler, bu ifadeleri değerlendirdikleri bölümlerde,<sup>606</sup> bu tür ifadelerin aslında Tanrı'nın gizemli ordularını veya Helenistik dönem Grekçesiyle söylersek "Tanrı'nın danıştığı özel yargıç *Patalyası* (familyası)na işaret ettiklerini düşünürler. Buradan hareketle İbn Meymun, önceki Yahudi bilgelerin bile melekleri,

---

597 Çıkış, 22/8

598 *Guide*, II, 262

599 Danyel, 6/23

600 Mezmurlar, 104/4

601 Tekvin, 32/4

602 Hakimler, 271; Sayılar, 20/16

603 *Guide*, II, 262

604 Tekvin, 1/26

605 Tekvin, 11/7

606 Bereşit Rabbah, XII; Midraş Qoheleth 2/12 ve [T. Y.] Sanhedrin, I

Tanrı'nın görüşlerine başvurduğu veya yardımlarını aldığı özel kuvvetler olarak kabul ettiklerini ileri sürmektedir.<sup>607</sup>

Bu noktada İbn Meymun, Yaratıcı'nın niçin kendi yarattığı bir mahlûkun yardımına başvurduğu sorusuna yanıt verirken, Tanrı'nın bu fiziksel âlemdeki tabii işlerin yürümesi için bile rüzgâr, ateş gibi vasıtalar yarattığını belirtmiştir. Tüm formlar "Faal Akıl"ın eyleminden ortaya çıktığından, bu aklın kendisi bile "bir melek" ve "dünyanın idarecisi" sayılmalıdır. Bu kuvvetler, insanın duyu araçlarıyla anlaşılabilen bir türde de olabilir. Bu nedenle her bir doğa kuvveti, kendine has tek bir eylem içinde olup iki eylem içermez. Midraş metninde geçen "bir melek iki görev icra etmez; iki melek de tek bir görev ifa etmez"<sup>608</sup> cümlesinin ve "her gün Kutsal Tek Varlık, bir grup melek yaratır ve onlar, O'nun önünde teğanni edip çekip giderler"<sup>609</sup> ifadelerinin buna işaret ettiğini açıklar. Buna ilave olarak İbn Meymun, meleklerden bir kısmının sürekli varlık iken, bazılarının da faniliğe eğilimli mahiyette olduklarını, çünkü bireysel kuvvetlerin de devamlı bir oluş ve bozuluş içinde olurken bu kuvvetlerin ait oldukları türlerin ise süreklilik ve kusursuzluklarını koruduklarını açıklar. Bu cümleden hareketle İbn Meymun, Midraş metinlerinde "Tanrı'nın bir kişide şehvet hissini oluşturması için bir meleği devreye soktuğu"<sup>610</sup> cümlesinin aslında fani olan bir kuvvet olarak meleğe işaret ettiğini ileri sürer.<sup>611</sup>

İbn Meymun, genel anlamda bu konuda Aristo felsefesiyle Musa Şeriatı arasında bir görüş ayrılığından söz edilemeyeceğini ifade etmesine rağmen özel anlamda bir konuda bir ihtilafın bulunduğu dikkat çeker: Aristoteles her şeyin öncesiz ve sonsuz olduğunu ve tüm varlıkların zorunlu olarak Tanrı'dan ortaya çıktıklarını düşünür. Aristoteles'in aksine Yahudi metafiziği, tüm varlıkların sonradan yaratıldığını, Tanrı'nın ayırık akıllar yarattığını, onlara doğru bir istek kuvvetini bu âleme koyduğunu ve sonuçta bu kuvvetleri yaratıp onların içine hükmedici kuvvetler koyanın da Tanrı olduğunu öğretir.<sup>612</sup>

İbn Meymun, daha sonra meleklerin mahiyetiyle ilgili özel durumları sıralamıştır. Ona göre âlemler veya akıllar, doğaya ait olan ve kendi eylemlerini algılayamayan diğer maddi kuvvetlerle aynı derecede değildirler. Hâlbuki ayırık akıl olan melekler, kendilerine özgü bir yaratılışla donanmış olarak kendi eylemlerini kavrarlar, özgür bir iradeyle seçerler ve kusursuz olarak hükmederler.<sup>613</sup>

607 *Guide*, II, 262-263

608 Bereşit Rabbah, L

609 Bereşit Rabbah, LXXVIII; Hagigah, 14a

610 Bereşit Rabbah, LXXXV

611 *Guide*, II, 264

612 *Guide*, II, 265

613 *Guide*, II, 266

İbn Meymun, sanıldığına aksine melekler âleminin, yok edici, korkutucu ve insanı dehşete düşüren acayip varlıklarla dolu olmadığını savunmuştur. Hatta Aristoteles'in, göksel cisimlerin ses çıkarmadıklarını söylediğini aktarmıştır.<sup>614</sup> Yine o, astrolojiden değil astronomiden yana olduğunu belirttikten sonra bu dünyanın daha süflî bir âlem olduğunu, karmaşık ve daha mükemmel işleyen göksel âlemlere nazaran oluş ve bozuluşların yaşandığı bir hayatı yansıttığını dile getirmiştir.<sup>615</sup>

İbn Meymun, Aristo felsefesinden hareketle âlemlerdeki hareketlerin, temelde dört önemli sebebe ve kuvvete göre olduğunu açıklamıştır. Bunlar sırasıyla madenlerin oluşumunu etkileyen kuvvet, nebatî (bitkisel) ruhun kuvveti, hayvani ruhun kuvveti ve insani ruhun kuvvetidir.<sup>616</sup> Bu kuvvetler cins olarak iki türdür; ya oluşu etkileyen ya da onu koruyan illetlerle donatılmışlardır. Bu kuvvetlerin hangisiyle donatılacakları ilahî bir iradeyle olmuştur. Aristo felsefesine ait bu düşüncelerin Talmud geleneğinde karşılıkları kolayca bulunmaktadır.<sup>617</sup> Ona göre Midraş kitapları "Yakup'un rüyasında göksel merdivenle inip çıkarken gördüğü Tanrı'nın meleklerinin" dört cins olduğunu anlatır.<sup>618</sup> Talmud'a göre<sup>619</sup> "meleğin ebadı, bu âlemin üçte biri kadardır".<sup>620</sup> Buradan hareketle İbn Meymun, tüm yaratılmışların üç bölüme ayrıldığını söylemektedir. Bunlar, ayrıklıklar olan melekler, âlemlerdeki cisimler ve ilk maddedir.<sup>621</sup>

Son olarak İbn Meymun, Yahudi geleneğinin, spekülâtif Yunan felsefesiyle uyum içinde olduğunu bir kanıtı olarak, Tanrı bilgisini destekleyen melek inancıyla ilgili metafizik ifadeleri göstermiştir. Derin bilgi ve mükemmel bir hikmetle donanmış bir geleneğe sahip olan Yahudi toplumu, bu konuda başka bilgi kaynaklarına ihtiyaç duymamaktadır.<sup>622</sup> Yunan düşüncesinde olduğu gibi kutsal metinler göstermiştir ki, Tanrı, kendi bilgisini peygamberlere melekleri aracılığı ile ulaştırmıştır.

### 3.6. Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Âlemin Yoktan Yaratılışı

İbn Meymun, Tanrı ile birlikte âlemin öncesizliğine inanan filozofların aksine zamanın başlangıcında ve belli bir zaman dilimi içinde bu âlemin ortaya çıkışında temel kaynak olarak Tanrı'yı görmektedir. Ona göre bu konu Tevrat'ın Tekvin

614 *Guide*, II, 267

615 *Guide*, II, 269

616 *Guide*, II, 271

617 Midraş Rabbi Tanhuma metni

618 Rabbi Eliezer, IV; Sayılar Rabbah, II

619 Bereşit Rabbah, X

620 *Guide*, II, 272-273

621 *Guide*, II, 273

622 *Guide*, II, 276-277

kitabında geçen “âlemin yoktan (*ex nihilo*) yaratılışına” yönelik temel referanslara felsefi/rasyonel ve hikmet temeline dayanılarak da işlenmelidir. Tanrı, bu âlemi şu anki haliyle yaratmıştır. Zaman mefhumu da bu âlemlle birlikte yaratılan yine bu âleme ait bir şeydir. Zaman, bizzat yaratılmış bir unsurdur. Bundan dolayı zaman, harekete dayalı sonuç verici etken olurken hareket ise hareket ettirilendeki diğer bir unsurdur.<sup>623</sup>

İbn Meymun, zamanı, bir unsorda hayatiyet bulan bir başka unsur olarak görmüştür. Renk ve tat gibi ilişkiler, cisimlerde öncelikli varlık olma hakkına sahip olduklarından, ilk bakışta anlaşılabilir ve onlar hakkında zihinsel bir temsil kolayca kurgulanabilir. Bunun gibi zaman da hem hareket gibi bir başka ilişik ile birliktedir hem de beyazlık ve siyahlık gibi kalıcı ve sabit bir statüye sahip değildir. Sonuçta zaman, yaratılmış ve sonradan ortaya çıkmış (muhtes) bir şey olarak diğer öz-eklenti ilişkilerindeki olayları aynen işleyen bir özelliktedir. Dolayısıyla Tanrı'nın bu âlemi var etmesi, zamansal bir başlangıca sahip olamaz. Eğer zamanın âlemden önce var edildiğine inanırsak o zaman âlemin de öncesiz oluşuna inanmak gerekir.<sup>624</sup>

İbn Meymun'a göre fiziksel olayların tamamı Musa Şeriatı'na uygun olarak işlemektedir. Bir diğer ifadeyle âlemin yaratılışı, Tanrı'nın birliğine dair verilebilecek ikinci bir delildir. Yahudilerin atası İbrahim, bu görüşü açıkça ilan eden ve bu tasavvuru zihinsel bir uğraş yapan kişidir. O bu tebliği Âlemin Tanrısı olan “Rabbin Adıyla” yapmıştır<sup>625</sup> ve bu görüşünü “göklerin ve yerin yapıcısı”<sup>626</sup> olarak somut halde dile getirmiştir.<sup>627</sup>

İbn Meymun, bu konudaki ikinci görüşün filozofların söylemleri olduğunu açıklayarak âlemin yaratılışıyla ilgili görüşleri etraflıca serdetmiştir. Ona göre filozoflar, Tanrı'nın bir şeyi yoktan var etmesi düşüncesini saçma bulurlar ve var olan bir şeyin de yok olamayacağını iddia ederler. İbn Meymun bu noktada devreye girerek madde ve form ile donatılmış belli bir şeyin, maddenin mutlak yokluğundan meydana getirilebileceğini ve sonra tekrar o maddenin mutlak yokluğuna dönebileceğini iddia etmiştir. Dahası Tanrı bazen bir şeyi gökten veya yerden bazen de daha başka bir şeyden yaratmaktadır. Aslında göklerin var oluşu ve ortadan kalkması, yerde bulunan sonradan yaratılmış olan tüm varlıkların oluş ve bozulmaları gibidir. Bu temel görüş etrafında toplanan filozofların kendi içlerinde çok

---

623 *Guide*, II, 281

624 *Guide*, II, 281-283

625 Tekvin 21/33

626 Tekvin 14/22

627 *Guide*, II, 282

fazla dallanıp budaklandığını görmek mümkündür.<sup>628</sup>

İbn Meymun'a göre İbrahim'den önce insanlığın dini, "ezelî evrene inanmayı ve yıldızlara tapınmayı esas alan Sabiilik (paganizm)" iken bu durum ata İbrahim ile değişmiştir.<sup>629</sup> Bundan dolayı âlemin yaratılışını kendi delilleriyle ortaya koyan Yahudilerin atası İbrahim ile Musa peygamberin yagasını takip eden her inanan, Tanrı ile eş zamanlı olarak var olabilen hiçbir öncesiz şeyin olamayacağına, yoktan bir şeyi var etmenin Tanrı için imkânsız olmayacağına, aksine bu durumun onun için bir zorunluluk olduğuna inanır.<sup>630</sup>

Ona göre Aristo düşüncesinde göklerin sürekliliğine ve kalıcılığına inanıldığı için onların birden bire meydana gelemeyeceğine ve de aniden ortadan kalkamayacaklarına inanılır. Bu düşüncedeki insanlara göre gökler, Tanrı'nın ve melekler gibi ruhani varlıkların ikametgâhıdır. Bu yüzden kalıcılıklarını göstermek için göklerin Tanrı'ya atfedildiğini iddia eden İbn Meymun, bunun aklî bir delilinin olamayacağını ifade eder. Ona göre Aristoteles'in bu konuda ortaya koyduğu görüş ve deliller şüpheli şeylerdir.<sup>631</sup>

İbn Meymun'a göre âlemin sonradan yaratıldığına dair Kelamcılarının delilleri abartılı delillendirmelerdir. Oysa mesele sadece zihinsel idmanlarla sonuca varılacak türden bir alan değildir. Musa şeriatına göre âlemin zaman içinde yaratılışı akıl için imkânsız değildir. Üstelik tüm felsefî deliller sorgulanabilirken, Şeriat'ın miras bıraktıkları yanlışlanabilecek şeyler değildir.<sup>632</sup>

Musa şeriatı ışığında âlemin yaratılmasıyla ilgili kendi yaklaşımını verirken İbn Meymun, ilk olarak Tanrı dışında her şeyin zaman içinde yaratılmış olduğu gerçeğine dikkat çekmiş ve doğadaki her varlığın fizikî açıdan sonradan yaratılmayı sürekli doğrulayan olaylarla dolu olduğuna işaret etmiştir.<sup>633</sup>

İkinci olarak İbn Meymun, âlemin öncesiz oluşunun zorunlu olmasını savunmanın gereksiz olduğunu belirtmiştir. Ona göre kâinat, hikmet sahibi Tanrı ile eş değerde öncesiz olamaz. Kâinattaki bütün varlıklar, O'nun kalıcı ve zaman ötesi olan Hikmetinin neticesidir.<sup>634</sup>

İbn Meymun'a göre âlem, aynı zamanda Tanrı'nın özgür bir eylemi olarak yaratılmıştır. Tanrı dışındaki her şey, zorunlu değil aksine var olması veya olmaması mümkün varlıklardır. Bir başka deyişle varlık, sadece ilahî bir ihsandır. Bu ihsanı,

628 *Guide*, II, 283

629 *Guide*, III, 514

630 *Guide*, II, 285

631 *Guide*, II, 288-289

632 *Guide*, II, 293-294

633 *Guide*, II, 294-295

634 *Guide*, II, 301-302

beşer olarak anlamak için Tanrı bilgisi başta olmak üzere “mucize”, “antropoloji”, “astronomi” gibi bilimlere muhtaç olduğumuzu vurgulayan İbn Meymun’un yine de âlemin yaratılışı ve kökeni konusunu, hikmet felsefesi temelinde gördüğü açıktır.<sup>635</sup>

İbn Meymun, kutsal metinlerde tüm peygamberlerin yıldızları ve göksel âlemleri Tanrı’nın zorunlu varlığı için deliller olarak kullandıklarını ifade etmiştir. İbn Meymun, Yahudi kutsal kitabındaki bir cümlenin bu konudaki kendi düşüncesini özetlediğini söylemiştir: “Gökler, aslında Rabbin gökleridir. Ancak yeryüzünü Tanrı insanoğullarına bahşetti”.<sup>636</sup> İbn Meymun bu ifadeyi referans esas alarak, uzun bir felsefi tahlil yapmış, sadece Tanrı’nın tam olarak kâinattaki gerçeklikleri, doğasını, özlerini, hareket ve illetlerini bilebildiğini, ancak insana göklerin altında olup bitenleri bilme yetisini bahşettiğini dile getirmiştir.<sup>637</sup>

Sonuçta İbn Meymun, *Delaletü'l-Hairin*’de hacimli bir bölüm halinde, “âlemin yoktan (*ex-nihilo*) yaratılması” konusunda felsefe ile Yahudi İlahiyatı arasında uzlaştırma denemesinde bulunmuştur. Özetle ifade edersek genel olarak yaratma, özel olarak âlemin yoktan yaratılışı meselesi, Tanrı’ya iman noktasında en önemli metafizik konulardandır. Böylece Platon, Aristoteles, Plotinus ve İbn Sina gibi kaynakları yorumlayıp Yahudi Midraş geleneğiyle uzlaştıran İbn Meymun’un perspektifinden baktığımızda, âlemin yaratılışı konusu, özelde Yahudi düşüncesinin, genel anlamda İbn Meymun’un da içinde bulunduğu İslam felsefesinin Batı metafiziğine sağladığı en önemli katkılardan birini oluşturmaktadır.

İbn Meymun’un, Aristoteles’in eserden müessire, yani âlemden Tanrı’ya doğru bir istidlal yürütemediğini yorumlaması orijinal bulunabilir. Yine *Delalet*’in bu bölümünden öğreniyoruz ki, Tanrı’nın yaratıkları ile hiçbir doğrudan, yani onlara bağımlı bir ilişkisi yoktur. İbn Meymun bu görüşünde Aristoteles’in “ortak sıfatlara sahip şeyler sadece birbirleriyle karşı ilişkiler içine girerler” sözünü esas almış olabilir.

### **3.7. Tanrı’nın Doğası Bağlamında Yaratma Eylemi ve Musa Şeriatı**

İbn Meymun, Musa’ya inanmanın ön şartlarından birinin de yoktan var etme konusu olduğunu belirtmiştir<sup>638</sup>. Âlemin yaratılışı konusundaki Platoncu ve Aristocu görüşleri değerlendirmiş ve bu konuda Yahudi metafiziğini savunmaya gayret etmiştir. İbn Meymun’un aktardığına göre Platoncu görüş, Tanrı’nın bu âleme ait olmayan bir maddenin varlığını kabul etmekte ve bu âlemi ondan yarattığına inanmaktadır. Böylelikle Platoncular, Tanrı ile birlikte öncesiz olan bir maddeye

635 *Guide*, II, 302-304

636 *Mezmurlar*, 115/16

637 *Guide*, II, 320-327

638 *Guide*, II, 281

Tanrı'nın şekil verip gökleri ve yeri meydana getirdiğine inanmaktadırlar.<sup>639</sup>

İbn Meymun'a göre Aristo felsefesi âlemin öncesiz olduğuna kanidir. Tanrı'nın, iradeli bir eylem ile bu alemin var eden Varlık olup bunu yoktan veya mucizevi yöntemlerle değil, zorunlu ve kaçınılmaz bir determinist prensip ile ortaya çıkan İlahi eylem ile yaptığına inanmaktadırlar. İbn Meymun, Aristo'nun, bu âlemin, hiçbir zaman yörüngesinden sapmayan bir dizi doğa kanununa sahip olduğuna ve Tanrı'nın bile değişiklik yapmadığı bir tarza sahip olduğuna inandığını ve mucizelere bu âlemde yer vermediğini ifade etmektedir. Böylelikle o, her iki yaklaşımı da aynı kefeye koymakta ve ikisini de reddetmektedir.<sup>640</sup>

İbn Meymun, ikinci bölümün 25. faslında Ortaçağ'ın yaygın Astronomi yaklaşımlarını aktararak, rasyonel bilginin Şeriat'la olan ilişkisinde Musa Şeriatı'nın mutlak geçerliliğini gözler önüne sermek istemektedir. Ona göre bilim, göklerdeki gezegenlerin neden belli bir yörünge içinde seyrettiği veya neden birinin diğerinden daha hızlı hareket ettiği konusunda doyurucu açıklama veremez. Aristo felsefesi, daha çok yeryüzünde olup bitenle ilgili bilgiler sağlamakta ve gökle ilgili fikirlerde genelde varsayımdan öte gidememektedir. Ona göre peygamberlik bilgileri, bu gibi bilimlerde daima üstündür. Bundan dolayı İbn Meymun, hiçbir delilin, âlemin öncesiz oluşunu kabul etmede bizi ikna edememesine rağmen, herhangi bir şeyi "başlatmaya" ve "durdurmaya" gücü yetebilen bir Tanrı fikrinin kutsal metinlerde sürekli zikredildiğini ifade etmektedir.<sup>641</sup> Buradan hareketle o, âlemin öncesiz oluşunu reddetmenin, şeriatın bir gereği olduğunu belirtmiştir. Ona göre âlemin zaman içinde yaratılışı konusundaki metinler, Tanrı'nın birliği veya cisim olmayışını açıklayan metinlerden fazla değildir. Üstelik Tevrat'ın ortaya koyduğu şekliyle, âlemin zaman içinde yaratılışı konusunda mecazî bir izah tarzı geliştirirken, onun öncesiz olduğunu iddia etmenin kendisi için çok kolay olduğunu öne sürmüştür.<sup>642</sup>

İbn Meymun, Platoncu âlem görüşünün çoğu kez Şeriat ile uyum içinde gözükmemesine rağmen Platoncu delillerin de doğruluğu ispatlanamadığından kabul edilmesinin zorunlu olmadığını vurgulamıştır.<sup>643</sup> Sonuçta âlemin öncesiz oluşuna inanmak Şeriat için yıkıcı bir tehdit olarak görülebilir. Çünkü âlemin zaman içinde yaratılması konusunda Tevrat'a inanmakla, Musa'nın hak peygamber olduğu ve bu konuda meydana gelecek tüm görünürdeki ihtilafların ortadan kalkacağı açıktır. Bu konu imanın işleyişinde çok önemli bir tamamlayıcı parça olup belki de

639 Guide II, 282-285

640 Guide II, 283-288

641 Guide, II, 327-328

642 Guide, II, 328 ve 332

643 Guide, II, 332



Tevrat'ın büyük bir prensibi (*ha-yesod- ha-gadol*) olarak hem yaratmadaki eşsizliği hem de Tanrı'nın görkemini desteklemektedir. İbn Meymun, bu konudan hareketle felsefi görüşlerin değişken yapısına ve kutsal metinlerin gizem dolu mecazi anlamlılığına vurgu yaparak geleneğin tercih edilmesi gereken kaynak olduğunda ısrar etmektedir.<sup>644</sup>

İbn Meymun, âlemin yaratılışıyla ilgili felsefi görüşlerin tutarsızlıklarını gösterdikten sonra, gelenek metinlerinden yola çıkarak Tevrat'ın bu konudaki temel görüşünü desteklemek niyetindedir. Ona göre Rabenik gelenekten Rabbi Eliezer, bu konuda en güçlü söylemleri bulunan figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Rabbi Eliezer, daha ezoterik ifadelerle göklerin bizzat Tanrı'nın elbisesinin "ışığından"<sup>645</sup> yerin ise şanlı tahtının altındaki "kardan"<sup>646</sup> yaratılmasını yorumlarken aslında âlemin yaratılışındaki karmaşık ve mükemmelliği ölçü edinen Tanrı kudretini betimlemektedir.<sup>647</sup>

İbn Meymun, aynı zamanda Bereşit Rabbah adlı Talmud metninde göklerdeki her şeyin yaratılmasının göklerden, yerdekilerin yaratılmasının ise yerden kaynaklandığının yazılı olduğunu açıklamıştır.<sup>648</sup>

Âlemin zaman içinde yaratılması Musa Şeriatının temellerinden olsa da âlemin yok olması ona göre şeriatın temellerinden değildir. Çünkü Yahudi geleneğinde, âlemin sürekli olacağına dair bir inanç bulmak zordur. "Âlemin fani oluşuna dair bir delil yok mudur?" sorusu Yahudi toplumuna sorulmamalıdır çünkü sonradan ve doğa kanunlarına uygun olarak zaman içinde yaratılan bir varlığın yine zaman içinde doğal bir düzen içinde ortadan kalkması da zorunludur. Bir başka ifadeyle, başlangıçta nasıl yoktan var edilmişse sonunda yine o şekilde fani olması mümkündür. Bu tür bir varlık, kendi doğasını sonsuza dek sürdürecektir şekilde tasarlanmış olamaz. Bundan hareketle İbn Meymun, kutsal metinlerde görünürde dünyanın fani olduğunu ima edecek örnek pasajlardan bahsetmektedir. Bu konuda dış anlamlara yönelenlerin aslında ancak dar görüşleriyle konuyu yorumlayacaklarını ileri sürmüştür.<sup>649</sup>

İbn Meymun, bu konuda daha somut hareket ederek Yahudi geleneği içindeki aykırı görüşleri tahlil etmeye başlamıştır. Mesela, bazı Yahudilerin Kral Süleyman'ın aslında âlemin öncesiz olduğuna inandığını iddia ettiklerini nakletmiştir. Ona göre hem Musa Şeriatı'na inanıp hem de bu görüşü benimsemek çok

644 *Guide*, II, 329-330

645 *Mezmurlar*, 104

646 *Eyüp*, 37/6

647 *Guide*, II, 330-331

648 *Guide*, II, 331-332

649 *Guide*, II, 333

şaşırtıcı bir durumdur. Özellikle Vaiz Kitabı, görünüşte Yahudi Şeriatı ile uyumsuz görünen ve mecazen yorumlanmaya ihtiyaç duyan pek çok fikri (“yeryüzünün ebedi olacağına dair”<sup>650</sup>) bünyesinde barındırdığından, sadece bu esere odaklananların sapkınlığa düşmesi olasıdır. Hiçbir kutsal metinde âlemin öncesiz oluşuna dair açık bir veri bulunmaz. Aksine bu gibi ifadeler mecazî olarak Tanrı katındaki belli bir sürekli oluşa işaret ederler ve *le olam va ed* lafzıyla beraber *ebedi sonsuzluğu* ifade ederler. Aynı ifadeler sadece Vaiz’de değil diğer metinlerde de bulunabilir.<sup>651</sup> Ona göre sonsuzluk vurgusu, bütün metinlerde ebedi sonsuzluk hâlidir. Neticede mecazî ifadeleri anlamada gözden kaçmaması gereken önemli hususlardan biri de her peygamberin kendine özgü bir hitap tarzı geliştirdiğini bilmek ve bu bireysel üslupla kendi zaman ve mekânına uygun bir biçimde kendi nübüvvet misyonunu ve mesajını açıkladığını ve böyle anlaşılacak istediğini anlamak gerekir.<sup>652</sup> Sonuçta Yahudi metafiziği âlemin sonu konusunda Aristocu görüşün ancak yarısıyla uyum içindedir. Şöyle ki; Yahudi düşüncesi, âlemin öncesiz değil, ebedi oluşunda ve sonsuza kadar devamı konusunda Aristo ile uyumludur. Buna göre Tanrı bu âlemi yok etme gücüne ve iradesine sahip olmasına rağmen Hikmeti ile bu âlemin devamına izin vermektedir.<sup>653</sup>

İbn Meymun, âlemin zaman içinde yaratıldığına ve *kadimliğe meydan vermediğine dair* en önemli kutsal metin delillerinden biri olarak, “birinci (*tehillah*)” ve “başlangıç (*reşit*)” kelimelerini irdeler. Ona göre eğer âlem zaman içinde yaratılmış olsaydı kutsal metinde “başlangıçta (*beresit*)”<sup>654</sup> diye bir ifade kullanılmazdı. Yine “bir gün”,<sup>655</sup> “ikinci gün”<sup>656</sup> gibi ifadeler de âlemin zaman içinde yaratıldığına işaret ederler.<sup>657</sup> Yine kutsal metinlerde geçen “gökler ve yer” (*ha şamayim ve ha aretz*) ifadesi,<sup>658</sup> Tanrı’nın göklerde olanlar ile yerde olanları birlikte yarattığının göstergesidir.<sup>659</sup>

Gökten sonra maddenin dört temel unsurundan bahsedilmiştir ve “toprak” bunlardan birincisidir. Diğerleri ise su, ruh (hava/nefes alıp verme unsuru olarak) ve karanlıktır. Karanlık kutsal metinlerde aslında ateşi temsil eder.<sup>660</sup> Çünkü ateş önceden aydınlık değil geçirgen bir özellikteydi. Eğer ateş aydınlatıcı olsaydı, o

---

650 Vaiz,1/4

651 Mezmurlar, 104/5; Yeremya, 33/25; 31/34-35

652 *Guide*, II, 334-338

653 *Guide*, II, 346

654 Tekvin, 1/1

655 Tekvin, 1/5

656 Tekvin, 1/8

657 *Guide*, II, 348-349

658 Tekvin, 1/1

659 *Guide*, II, 350

660 Tesniye, 4/36; 5/20; Eyüp, 20/26

zaman geceleyin tüm atmosferi alevler içinde görürdük.<sup>661</sup>

İbn Meymun, ilk insanın ve eşinin altıncı günde yaratılmasıyla ilgili ifadeleri<sup>662</sup> değerlendirirken, Tanrı'nın aslında zaman içinde meydana gelen yaratma eylemini neticelendirdiğini açık bir şekilde gösterdiğini ileri sürmektedir.<sup>663</sup>

İbn Meymun, Adem ile Havva kıssasını, Şeytan'ın yılan kılığına girip onları kandırmak istemesini, Cennetten kovulmalarını, Habil ile Kabil olayını ve bu olaylar anlatırken kullanılan sözleri, zaman içinde meydana gelen alemin yaratılışıyla ilgili önemli deliller olarak saymakta ve Yahudi geleneğinin bu konudaki yaklaşımının diğer felsefelerden üstünlüğünü savunmaktadır.

## b. Peygamberlik

İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*'in ikinci bölümünün 32. faslından 48. faslına kadar peygamberliğin Yahudilikteki yerini, diğer düşünce sistemleriyle mukayeseli olarak işlemektedir. Bu konuyu ele alırken sırasıyla “peygamberlik öncesi kişideki donanım ve peygamberliğin ön şartları”, “Hz. Musa ve diğer peygamberler arasındaki farklar”, “peygamberliğin özü”, “şariat getiren peygamberlik (Musa'nın peygamberliği)”, “diğer peygamberlerin meşruluğu ve dereceleri” ile “peygamberler tarafından gösterilen mucizeleri” temel olarak izah etmektedir.

### 1. Peygamberliğin Doğal Özellikleri ve Ön Şartları

İbn Meymun peygamberlere ait özellikleri, Yahudi geleneği bağlamında işlemektedir. Yahudiliğin kutsal metinlerinin önemli bir eğitim aracı olarak kullanılmasından hareketle bu tür kutsal yazıları ve sözleri söyleyenler bu büyük insanları, yani peygamberleri konu edinmenin kaçınılmazlığına işaret etmektedir. Yahudi geleneğinde bu tür ilahî sözleri aktaran veya kaleme alan erkek ve kadın peygamberler bulunmaktadır. Peygamberlik kurumu vahiyin kaçınılmaz bir yansıması hükmündedir. Bu noktada İbn Meymun şu soruları sormaktadır: Peygamberler kimlerdir? Tanrı neden onları seçmiştir? Peygamberler “normal” insanların yoksun oldukları niteliklere mi sahiptirler? Herkes peygamber olabilir mi? Tanrı peygamberleri eğitir mi yoksa onlar bu statüyü kendi çalışmalarlarıyla mı elde ederler? İbn Meymun, insanların peygamberliğe bakışının, aynı zamanda yaratma dâhil birçok teolojik konudaki görüşleri yansıttığını belirtmiştir. Bu konuda üç farklı görüşün bulunduğunu; bunlardan ikisinin iki uç noktada olduğunu, birinin ise kutsal metinler ışığında kendi uzlaştırıcı yaklaşımı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre aşırı uçlar, peygamberlere doğal ve doğaüstü konum veren yaklaşımlardır.

661 *Guide*, II, 351

662 *Tekvin*, 1/27 ve 2/60

663 *Guide*, II, 353-355

Uzlaştırıcı yaklaşım ise bu iki uç noktayı dengelemektedir.<sup>664</sup>

Doğüstü yaklaşımın, anlaşılması daha kolay olduğu için öncelikle bu konudaki görüşleri sıralamamız yerinde olacaktır. Doğüstü peygamberlik anlayışı, pagan milletlerde ve bazı Yahudiler arasında var olan bir görüştür. Bu anlayışa göre peygamberlik tam anlamıyla bir mucizedir. Tanrı, dilediği kişiye bu konumu bahşeder. Bu kişinin cahil veya akıllı, yaşlı veya genç, zengin veya fakir olması önemli değildir. Bu yaklaşımda kimin peygamber olacağı veya bu rol için ne gibi bir metodun gerekli olduğu bilinemez sorulardır. Kimin peygamber olacağını sadece Tanrı bilir. Bazen peygamber bir prens olabilirken bazen bir rahip veya çoban da olabilir. Bu görüş ışığında söylenebilecek tek şey, Tanrı'nın bazı insanları elçileri olarak seçmesi ve onlardan mesajını anlatmasını istemesidir.<sup>665</sup>

İbn Meymun'un bahsettiği ikinci uç yaklaşım, naturalist filozofların görüşüdür. Buna göre peygamberlik ancak bilgi kazanımıyla elde edilen bir statüdür. Bunun için de fizik, matematik gibi bilimlere öğrenmek gerekir. Keskin bir zekâ ve kişinin özel alışkanlıkları veya zihinsel disipliniyle geliştirilmiş dinamik bir akıl da gerekir. Ancak peygamber olmak, kesinlikle kolay bir süreç değildir ve hiçbir gizemli özellik içermez. Biz insanları peygamber olmaktan engelleyen şey Tanrı'nın iradesi değil, gerekli niteliklere sahip olamayışımızdır.<sup>666</sup>

Üçüncü görüş, İbn Meymun'un görüşü olup bizzat onun ifadesiyle söylersek "Yahudi öğretileri ışığında Musa Şeriatı'nın kutsal metinlerinden hareketle, felsefî görüşü ıslah ederek" geliştirdiği yaklaşımdır. Filozoflardan ayrıldığı tek nokta Tanrı'nın cahil birisini peygamber yapmayacağı fikridir. Tanrı, ona göre, entelektüel zeminde uygun olan bir kişiden peygamberlik statüsünü de çekebilir. Bu fikrinden yola çıkarak İbn Meymun'un yaklaşımının neden uzlaştırıcı olduğunu açık bir şekilde anlayabiliriz. Çünkü Talmud'a göre "peygamber, hikmetli, güçlü ve zengin bir adam olmalıdır."<sup>667</sup> Doğüstü yaklaşım, peygamberlik için gerekli olan şeyin Tanrı iradesi olduğunu savunurken, naturalist yaklaşım onun tam bir akıl işi olduğunu iddia eder. İbn Meymun ise uzlaştırıcı anlayışı ile her ikisini de kabul ederken peygamberin kadın veya erkek olarak kendi entelektüel kapasitesini geliştirdiğini ve Tanrı'nın başka bir seçenikle adım atmayacağını ileri sürmektedir.<sup>668</sup>

İbn Meymun, peygamberlik konusunda temel Yahudi prensibine uygun bir eğitim ve üstün bir konumda bulunmanın gerekliliğine işaret etmektedir. Tanrı'nın kudreti ancak böyle bir zemin üzerine inebilecektir. Zaten her insanda

664 *Guide*, II, 360

665 *Guide*, II, 360-361

666 *Guide*, II, 361

667 B.T., Şabbath, 92a; B.T., Nedarim, 38a

668 *Guide*, II, 361-362

mevcut olan doğal özellikler, her peygamberde de bulunması gereken şartlardır.<sup>669</sup>

İbn Meymun, dindar bir kişinin peygamberlik konusundaki fikirlerinin bile emirleri uygulamadaki titizliğine göre olduğunu ifade etmektedir. Tüm peygamberlerin en büyüğü olan Musa'nın İsrailoğullarına getirdiği şeriat kanunları ile Samuel, Davud, Amos, Yeremya ve Hezekiel gibi Peygamberler tarafından yapılan yorumlar bu bağlamda öne çıkar. Eğer bir kişi doğaüstü yaklaşımı benimserse muhtemelen peygamberlik makamını bir tür vecd ve şairane ilham çizgisinde yorumlayacaktır. Şairlerin ilhamı da tuhaf zamanlarda ve tuhaf şekilde olmaktadır.<sup>670</sup>

İbn Meymun, peygamberlere gelen vahiy şekillerinden de bahsetmiştir. İsrail, Sina eteklerindeki muzaffer duruşuyla tek bir zamanda tek bir ses işitti. Musa ve İsrail bunu on emrin ilk emrinde somut olarak "Ben" ve ikinci emrinde "Sen..." şeklinde kavradı. Ona göre Yahudi geleneği bu sesi korkutucu ve dehşete düşürücü özellikte "ses" olarak görür.<sup>671</sup> Bunun yanında ateşler görüp şimşek gürültüsüne benzeyen<sup>672</sup> hatta davul sesi gibi sesler işittiler. Ona göre Tanrı'nın sesi, Tanrı sözünden anlaşılın yaratılmış söz olarak Tevrat'ı okudukları zaman insanların işittikleri sestir.<sup>673</sup>

İbn Meymun, Tevrat'ta peygamber ile melek teriminin özdeş olabildiğini belirtmiştir. "Önüme melek yollayacağım"<sup>674</sup> sözünü "bir peygamber ortaya çıkaracağım" şeklinde anlamıştır. Melek, kalabalıklara kendini göstermediği ve insanlara emir ve yasaklar vermediği için, bir melek vasıtasıyla onlara emir ve yasakların yollandığı bir peygamber kastedilmelidir. Önemli olan sestir ve ateş ya da bulut gibi belirtiler geçicidir. Musa hariç tüm diğer peygamberlere gelen vahiy, bir melek yardımıyla olmuştur.<sup>675</sup>

## 2. Musa'nın Peygamberliği ile Diğer Peygamberlikler Arasındaki Fark

İbn Meymun, daha önce kaleme almış olduğu Mişna Tefsiri<sup>676</sup> ve *Mişne Tora*<sup>677</sup> da 13 iman esasını sistematize etmiş ve yedinci maddede "Önderimiz Musa (Moşe Rabbenu)" dediği Hz. Musa'nın peygamberliğinin diğer peygamberliklerden farkını açıklamıştır. Musa'nın peygamberliğinin sadece mucizelerle değil aynı zamanda akılla anlaşılabilen bir şeriat getirmesiyle de kuvvetlendirildiğini belirtmiş; O'nun peygamberliğinin en somut hali olan Tevrat'ın, basit bir elçilik olma-

669 Yeremya, 1/5

670 *Guide*, II, 363-364

671 Tesniye, 5/21-24

672 Çıkış, 19/16

673 *Guide*, II 364-365

674 Tesniye, 23/20

675 *Guide*, II, 366-367

676 *Pereq Heleq*, Sanhedrin X

677 *Yesodei ha Torah*, VII/6

dığını, tüm Yahudi milletinin Sina'daki peygamberliği olduğunu, en başından bu milletin en mükemmel vahiy Musa sayesinde sahip olduğunu ifade etmiştir. Diğer peygamberlerin peygamberliklerinin ancak Musa'nunkiyle mümkün olduğunu ve onun, tüm peygamberlerin manevi babası olduğunu, Musa Şeriatı'nın asla değişmez ve neshedilemez bir şekilde nesilden nesile aktarılan bir değer olduğunu belirtmiştir. İbn Meymun, burada Musa'nın peygamberliğini destekleyen mucizelerin, diğer peygamberlerinkilerden tür açısından da farklı olduğunu ileri sürmüştür. Bunun en büyük delili Musa Şeriatı'nın kendisinde mevcuttur ve diğerlerinden farklı olarak Tanrı'nın Musa'ya İsmi ile Zatını bildirdiği açıklanmaktadır.<sup>678</sup> Buradan hareketle İbn Meymun, Musa'nın kavramasının atalarinkine ve kendisinden sonra gelen peygamberlerinkine benzemediğini, onların hepsinden daha büyük olduğunu beyan etmiştir.<sup>679</sup> Musa ile kendisinden sonra gelen peygamberler arasındaki farkı açıklarken Tevrat metnine başvurmuş ve ileride kendisinin Yahudi düşüncesindeki yerini de belirtmek için uyarlamada bulunulacak cümleyi burada serdetmiştir: "İsrail içinde o günden beri Tanrı'nın Musa ile yüz yüze konuştuğu gibi bir peygamber ortaya çıkmadı".<sup>680</sup> İsrailoğulları Musa'dan sonra bir rahipler krallığı ve kutsal bir millet oluştursalar bile<sup>681</sup> Musa'nın peygamberlik idrakı, hem İsrail'in hem de diğer dinî geleneklerin anlayışından daima farklı olmuştur.<sup>682</sup>

İbn Meymun, Musa'nın mucizeleri ile diğer peygamberlerin mucizeleri arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: Musa'nın mucizeleri, şaşılabilir işler halinde olmuştur.<sup>683</sup> Burada iki mefhum ortaya çıkmaktadır: Musa'ya benzeyen birinin hala ortaya çıkmamış olması, onun anlayışı gibi bir anlayışın olmaması ve Musa'nın mucizelerinin diğerlerinkinden daha geniş bir etki alanına sahip olması. Sonuçta o, Musa'nın hem kavrayışındaki hem de eylemlerindeki olağanüstülüğe işaret etmiştir.<sup>684</sup>

### 3. Peygamberliğin Gerçek Mahiyeti

İbn Meymun, metafizik bir mesele olan peygamberliğin felsefî mahiyetini ortaya koymaya çalışmaktadır. O, peygamberliğin özünün, "Faal Akıl"ın aracılığıyla önce insandaki akledici yetiye, sonra da tasavvur edici yetiye gelen ilahî feyizlerden oluştuğunu belirtmiştir. Bu derece, insanın ulaşabildiği en yüksek derece olup, beşer türü içinde var olabilen en mükemmel ve son noktayı işaret eder.

---

678 Çıkış, 6/3

679 *Guide*, II, 367

680 Tesniye, 34/10

681 Çıkış, 19/6

682 *Guide*, II, 367-368

683 Tesniye, 34/10- 12

684 *Guide*, II, 368-369

Bundan dolayı İbn Meymun, peygamberliği her insanda var olmayan bir şey olarak düşünmüş ve onun yalnızca ahlakî erdemleri kazanarak elde edilemeyeceğini savunmuştur.<sup>685</sup>

İbn Meymun, tasavvur edici yetinin de dâhil olduğu beşeri kapasitenin tümünün mükemmelliğinin bir neticesi olduğundan, bunların aynı zamanda peygamberliğin temel özünü meydana getirdiğini ileri sürmüştür. Peygamberlik gibi bir konumda ilaç veya perhizle sağaltılacak bir kusur veya düzensizliğin söz konusu olması mümkün değildir. Çünkü kusurlu ve sağlıksız bir bünyenin en iyi işlevsel durumu gerektirecek olan bu konuda yetersiz kalacağı açıktır.<sup>686</sup>

İbn Meymun, tasavvur edici yetinin duyularla algılanan eylemler gibi faaliyetlerinin olduğunu, bu özelliğin en iyi olduğu anların ise duyuların hiçbir eylemde bulunmadığı zamanlar olduğunu söylemiştir. Bu yetinin doğasına uygun olarak İlahî bir feyz ancak sükûnetle mümkün olacaktır ve bu durum aynı zamanda rüyalarla vahyedilen peygamberliklerin de özelliğidir. Peygamberlikte benzer ama daha fazla bir feyz durumu söz konusudur. Bu nedenle Talmud âlimleri "rüya, peygamberliğin atıfta biridir"<sup>687</sup> ve "rüya, peygamberliğin ham meyvesidir"<sup>688</sup> demişlerdir. Ona göre bu sonuncusu olağanüstü bir kıyastır. Çünkü olgunlaşmamış bir meyve (*nobelet*), belki meyve sayılabilir ama olgunlaşmadan ve dalından düşmeden önceki durumda olan bir meyvedir. Benzer şekilde uyku halindeyken tahayyül edici yetinin eylemi de peygamberlik eylemi gibidir. Ancak eksik ve nihai safhasına ulaşmamış bir haldedir.<sup>689</sup>

İbn Meymun, Tevrat'ın, peygamberliğin gerçek mahiyetini ve hakikatini bildirdiğini, peygamberliğin, bir rüya veya bir vizyon (*mar'eh/müşahede*) halinde mükemmel bir şekilde geldiğini ifade etmiştir. Müşahede de bir başka tahayyül edici yetidir. Çünkü "*mar'eh*" terimi "*lir'ot*" (görmek) fiilinden gelir. Tasavvur edici yeti bu anda öyle bir eylem mükemmelliği elde eder ki, o şeyi açıkça görür ve o şey ancak dış duyum vasıtalarıyla anlaşılabilir hale dönüşür. Bir peygamberin "peygamberlik müşahedesini" denilen şeyin gerçek mahiyeti budur. Bu yetinin iyi işlemesi için beyinde fiziksel bir kusursuzluk var olması gerektiğini belirten İbn Meymun, ancak bu şekilde bilgi ve hikmet akışının mümkün olabileceğini, yani potansiyel durumdan aktif duruma doğru bir akışla eylemin gerçekleşebileceğini ifade etmiştir.<sup>690</sup>

685 *Guide*, II, 369

686 *Guide*, II, 369

687 B.T., Berakoth, 57b

688 Bereşit Rabbah, XVII ve XLIV

689 *Guide*, II, 370

690 *Guide*, II, 370-371

İbn Meymun, peygamberlik konumundaki kişinin tüm arzu ve isteğinin, ancak bütün gücü ile yöneldiği bilgi ve gizemlerin elde edilmesine yönelik olması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre bu kişinin düşüncesi ancak ulvî meselelere yönelir ve yalnızca Tanrı'dan gelen bilgiyle meşgul olacak şekilde iş ve eylem al-gılamaları içerir. Bu kişi, yemek, içmek, cinsel ilişkiye girmek, heva ve hevese dal-mak gibi düşüncelerden uzak kalacaktır.<sup>691</sup>

İbn Meymun, her cisimsel yetinin zaafiyet içine girebileceğini, bazen sıkıntı içinde bazen de sağlıklı olabileceğini belirterek, tasavvur edici yetinin de beşerî bir yeti olarak peygamberde bulunduğunu, ancak peygamberlerin kızdıkları, hü-zünlendikleri zamanlarda peygamberliklerini kaybedeceklerini söylemiştir. Bun-dan dolayı Midraş metninde “peygamberlik, bitkinliğe ve üzüntü haline inemez”<sup>692</sup> denilmiştir. Yakub'a peygamberlik vahiyinin gelmemesi de onun oğlu Yusuf için yas tutup hüznlenmesine dayandırılmıştır. Bilgelere göre Musa, beşerî bir kusur işlediğinde vahiy kesilmekte idi.<sup>693</sup>

Son olarak Musa'nın diğer peygamberler gibi meseller yoluyla kehanette bulunmayışını öne sürerek, peygamberlikteki geçici veya bağlama ait durumlara dikkat çekmiştir. Bu durumlar sebebiyle, bir zaman diliminde peygamber olanla-rın daha sonra özel durumların ortadan kalkmasıyla bunu sürdürmediklerini ve peygamberliğin onların elinden alındığını iddia etmiştir. Buna en güzel örneği-nin Babil sürgünü sırasında görüldüğünü; bu dönemde peygamberliğin İsrail'den uzaklaştığını belirten İbn Meymun, İsrailoğullarının bu devirde sefalet ve aşağı ortamın ne olduğunu, büyük günah işleyen ve hayvanî şehvetlere dalan cahille-rin köle olmakla bizzat yaşayarak bunu tattıklarını anlatmıştır. Bu duruma kut-sal metinlerde güçlü imalarla işaret edilmektedir.<sup>694</sup> Peygamberlik bu durumlarda kesilmiştir ve nihai gerçekleşmesi ve yeniden tamiri ancak -yakında olması için İsrail'in dua ettiği- Mesih vasıtasıyla mümkün olacaktır.<sup>695</sup>

#### 4. Musa'nın Peygamberliğinin Geçerliliği ve Şeriatının Diğer Sistemlerden Farkı

İbn Meymun, peygamberliğin temel mahiyeti konusunda bilgi verdikten ve Musa'nın peygamberliğini öteki peygamberliklerden ayıran temel özellikleri açık-ladıktan sonra Yahudilerin Musa Şeriatı'na çağrılmasının Musa'ya ait olan pey-gamberlikle yakından ilgili olduğunu dile getirmiştir. Musa haricinde, ne ondan önceki devirde ne de sonraki dönemlerde hiç kimse bu etkide bir Şeriata muhatap

691 *Guide*, II, 371-372

692 B.T., Şabbath, 30b

693 B.T., Ta'anith, 30b; *Guide*, II, 372-373

694 Amos, 8/12; Mersiyeler, 2/9

695 *Guide*, II, 373



olmamıştır. Buna bağlı olarak Musa Şeriatı'nın en bağlayıcı kuralı, ondan başka bir Şeriat'ın asla olamayacağıdır.<sup>696</sup>

Musa Şeriatı, İsrail halkı için eşsizdir ve başka bir şeriat daha olmayacaktır. Musa'dan önce gelen Yakup, Yusuf, İshak ve İbrahim gibi atalar ile Sam, Eber, Nuh, Metşulah ve Enoh gibi önderler, Musa gibi halkın önüne çıkıp "Tanrı beni size gönderdi, bana size şöyle söylememi emretti, şunları size yasakladı" demişlerdir. Hâlbuki bu Tora'nın özüdür. Onları sadece dar kalıplı, genişlemeyen bir peygamberlik müşahedesidir. Bu nedenle örneğin ata İbrahim, büyük bir İlahî feyz alarak halkı toparlamış, onları kavradığı hakikate göre eğitmiştir. Onlara spekülâtif deliller göstererek Tanrı'nın alemleri yarattığını, sadece O'na tapınmalarını emretmiştir. Ancak İbrahim halkına şunu dememiştir: "Tanrı beni size yolladı ve bana tutmanız için emirler, kaçınmanız için de bazı yasaklar bildirdi". Hatta erkek çocuklarının sünnet edilmesine dair emir ona ve çocuklarına emredildiğinde sadece onları sünnet etmiş ve bunu yaygınlaştırıp halkına sünneti emretmemiştir.<sup>697</sup>

İshak, Yakup, Levi, Kohat ve Amram hep bu şekilde kendi çağrılarını yapmışlardır. Diğer Yahudi bilgeleri de bu ayırımın farkındadır. Bu nedenle Musa'dan öncekiler için, Eber'in adalet sarayı, Methuselah'ın okulu gibi isimler vererek onların Şeriat getirmediğini belirtmişlerdir.<sup>698</sup> Bunların tamamı peygamber olup halklarını eğitirken, öğretmenler, öğretenler veya rehberler olarak davranmışlar ama "Rab bana şunu emretti" gibi bir ifade sarf etmemişlerdir.<sup>699</sup>

İbn Meymun, Musa'dan sonra gelen peygamberlerin durumunu incelerken, onların aslında davetçi rolünde olduklarını ve asıl görevlerinin insanları Musa Şeriatı'na boyun eğmeye çağırarak, bu şeriatı reddedenleri korkutmak, takip edenlere ise bir takım vaatlerde bulunmak olduğunu açıklamıştır. Çünkü Musa Şeriatı ebediyen ayakta kalacaktır.<sup>700</sup> Musa Şeriatı'nın geçerliliği erişilmez türdendir. Bu bakımdan peygamberlik mizaçları bağlamında Musa'nın peygamberliği, diğerlerinden farklı olarak kusursuzdur ve nüfuz edici karakteri bakımından da erişilmezdir.<sup>701</sup>

İbn Meymun, Musa Şeriatı'nın ağır ve normatif kurallar içerdiğini ve bu yüzden uygulanmasının güç olduğunu iddia edenlere verdiği cevapta bunun doğru olmadığını, yanıltıcı ve haksız bir suçlama olduğunu, Tanrı'dan gelenlerin kolay uygulanır şeyler olduğunu, Şeriatın asıl amacının herkesi Tanrı'ya layık insanlar

696 *Guide*, II, 373, 378, 379

697 *Guide*, II, 379

698 Bereşit Rabbah, XLIII

699 *Guide*, II, 380

700 Tesniye, 29/28

701 Mezmurlar 19/8; *Guide*, II, 380

yapmak olduğunu, Musa Şeriatı'nın aslında Yunanların Nomoi'sinden, Sabiilerin ve diğerlerinin katı kurallarından daha uygulanabilir mahiyette olduğunu iddia etmiştir.<sup>702</sup>

İbn Meymun, bundan sonra Musa Şeriatı'nın sosyo-politik geçerliliğini temellendirmeye girişmiş ve ilk olarak "fıtraten medenî varlıklar" olan insanların aynı zamanda topluluk halinde yaşamalarının kendi doğaları gereği olduğunu ifade etmiştir. İnsanoğlunun çok boyutlu bir yaratılışa olduğunu, yaratılanlar içinde en son yaratılan insanın, fert olarak mizaç ve ahlakî açıdan diğer canlılardan farkları bulunduğunu, bunun da doğal karşılanması gerektiğini belirtmiştir. Madde form ilişkisi en karmaşık varlık olarak insanlar, diğer canlı türlerinden daha fazla kendi aralarında ihtilaf yaratır. İki kardeş arasında bile kavgalar olur; zalim bir kardeş, büyük bir kızgınlık içinde diğerini öldürebilir, bir başkası acıma duygusuyla bir böceği bile öldüremez.<sup>703</sup> Buradan hareketle İbn Meymun, bir toplumun ancak fertlerin eylemlerini kontrol altına alan, onları değerlendirebilen bir idareci yoluyla mükemmel olacağını, böylece eylemleri ve ahlakî davranışları düzene sokulmuş bir toplumun uygulamalı olarak ortaya çıkabileceğini ifade etmiştir. İnsanların doğal farklılıkları bu şekilde sosyal uyum projeleriyle gizlenerek toplum daha düzenli hale gelmiş olacaktır.<sup>704</sup>

Bu bilgileri verdikten sonra İbn Meymun, Şeriatın, beşeri ve tabii kökenli olmamasına rağmen bu alana nüfuz edebilen bir olgu olduğunu; Tanrı'nın sonsuz hikmetinden bir parçayı, insanlara ait yapmasının, önemli bir ilahî nimet olduğunu vurgulamıştır. Bu nimetlerden bazıları peygamberlik yoluyla insanlara açıklanırken, bu görevi yapan peygamberler de ilahî emirlerin uygulamasını sağlayan kimseler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bazı kimselerin farklı amaçlarla uydurdukları bir şeyi peygamberlik diye halka inandırmaya çalıştıklarını da belirten İbn Meymun, peygamberlik iddiasında bulunanların peygamberlik mükemmelliğinden ve vahiyinden yoksun olduklarını, buna Yahudi tarihindeki en güzel örneğin Çenaanah oğlu Zekediyah olduğunu,<sup>705</sup> Azzur oğlu Hananiah'ın da Tanrı'dan vahiyler aldığını iddia ettiğini<sup>706</sup> ilave etmiştir. Bu şahıslar bize bu konuda kesin bir bilgi ve ayırt edici bir ölçünün gerekliliğini ispat etmektedirler. Burada temel kıstas, beşere ait olan (nomoi) ile İlahî kökenli Şeriatın hatta peygamberlerin emriyle devralınan bazı düzenlemeler

702 *Guide*, II, 380-381

703 *Guide*, II, 381-382

704 *Guide*, II, 382

705 I. Krallar, 22/11, 24

706 Yeremya, 28/1

arasındaki temel ayrımları bilmektir.<sup>707</sup>

Ona göre *nomoi* -Yunanda olduğu gibi- gibi bir modelde insanlar kuralları kendileri belirlemiş ve muhalifleri bile onun varlığını tanıdığı için bunu kanıtlamak adına ek bir delile ihtiyaç duymamışlardır. Oysa peygamber iddiasının ispata ve kanıta ihtiyacı vardır. Bundan dolayı İbn Meymun, hangisinin “peygamber vahiyi”, hangisinin *nomoi* (beşer yapımı) ve hangisinin “tamamen bir aşırma” olduğunun ortaya çıkarılması gerektiğini savunmuştur.<sup>708</sup>

Eğer Şeriat diye tam bir amacı olan, bir bütün olarak hedefleri belli olan, bizzat talep ettiği eylemleri olan ve bir medeniyetin düzenini sağlamaya, adaltsizlikleri ve zulümleri ortadan kaldırmaya yönelik belirlenmiş bir şey bulmak istiyorsak, bu Şeriatın spekülâtif meselelere yönelik olmadığını, rasyonel yetinin mükemmelliğinde ısrar etmediğini, aksine amacının insanların kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemeyi, yaşam şartlarını gözetmeyi ve sonunda beşer mutluluğunu istediğini bilmemiz gerekir. Bu durumda Şeriat aynı zamanda “*nomoi*”, yani peygamberi olmayan bir hukukî düzenlemeyi de ihtiva eder ve ondan daha geniş olur. Çünkü *nomoi* hukukuna tabi olanlar için tahayyül edici yetide mükemmellik sadece esastır. Hâlbuki Şeriat, bütün düzenlemeleriyle birlikte insanın beden ve imanının sağlıklı oluşuna ait şartlara göre işler ve insanı hikmetli, anlayışlı ve dikkatli biri yapmayı hedefleyerek onun varlık âlemindeki her şeyin gerçek formunu ve Şeriatın ancak İlahi olabileceğini kavramasına sebep olur.<sup>709</sup>

Son olarak bir peygamberlik iddiasının gerçek olup olmadığı konusunda test uygulamak sağlıklı bir yöntemdir. Bu testte iddia sahibinin mükemmel olup olmadığı araştırılmalı, yaptıkları dikkatlice incelenmeli ve yaşam biçimi sorgulanmalıdır. En çok dikkat edilmesi gereken yönler, bedenî zevkleri reddedip etmediği, özellikle cinsellikle ilgili bir kirlenme içinde olup olmadığı ya da bu konulara yaklaşımı benzeri hususlardır. Çünkü cinsel kirlenme, bedenî zevklere önem verme gibi durumlar, ilim sahibi olanların bilhassa peygamberlerin titizlikle kaçındıkları hususların başında gelir. İbn Meymun burada Maaseiah oğlu Zedekiah'ı ve Kolaiah oğlu Ahab'ın peygamberlik iddialarını, onları takip eden insanların durumlarını ve sonunda nasıl insanların rezil cinsel ilişkiler batağına daldıklarını, bunun neticesinde Tanrı'nın Babil krallarını yakıp yok ettiği gibi onları nasıl dalalette bıraktığını örnek vermiştir<sup>710</sup>. Sonuçta meşruiyeti tartışılır bir şeriat iddiasının, er veya geç beşerî açıdan doğrulanamaz ve tatbik edilemez bir karakterde

707 *Guide*, II, 382-383

708 *Guide*, II, 383

709 *Guide*, II, 384-384

710 *Yeremya*, 29/ 22- 23

olduğu ortaya çıkacaktır.<sup>711</sup>

### 5. Musa Dışındaki Peygamberlerin Meşruluğu

Öncelikle peygamberlik kavramındaki ortak paydanın vahiy olduğunu belirten İbn Meymun, Tanrı'nın vahiy ile "Kendisini bilindir kıldığını",<sup>712</sup> bunun da peygamberlik vahiyinden başka bir şey olmadığını belirtmiştir. Bu vizyon, aynı zamanda "Tanrı'nın eli"<sup>713</sup> veya "bakışı"<sup>714</sup> olarak isimlendirilir. Vizyon, korkutucu ve dehşete düşürücü bir durum olup, peygambere uyanık halde iken gelir.<sup>715</sup> Bu esnada aklı duyular kesintiye uğrar ve bir feyz, aklı yetiye dolarak oradan tahayyül edici yetiye taşar ve böylece sonuncusu mükemmel hale gelir ve son derece güzel bir şekilde işlev görmeye başlar. İbrani geleneğinde görüldüğü üzere bir peygamberlik mutlaka önce bir vizyonla başlar. Daha sonra, eylemi mükemmelleştirmek üzere güçlü ve dehşet verici bir duygu seli yaşanır. Buna en güzel örnek İbrahim'dir. Ona gelen ilk kelim, rüya şeklinde olmuş,<sup>716</sup> vahiyin sona ermesi derin bir uyku esnasında Tanrı'nın konuşması ile<sup>717</sup> gerçekleşmiştir.<sup>718</sup>

İbn Meymun, peygamberlerin bir melek vasıtasıyla konuşmasını<sup>719</sup> bir rüya veya vizyondan başka bir yöntem olarak önemsemekte ve bizzat Tanrı'nın konuşmasıyla<sup>720</sup> birlikte toplam dört vahiy türü olduğunu belirtmektedir. Ona göre Yahudi geleneğine ait olmayan biri olan Abimelek, kavmine kıyasla dindar bir kişi olarak salih rüyalar görmüştür.<sup>721</sup>

İbn Meymun, Musa dışındaki peygamberliklerin meşruluğunu, Yahudi geleneğinin, söz konusu peygamberlerin katkılarıyla güçlendiğini ve böylece toplum tarafından teyit edildiğini, buna en güzel örnekleri peygamberlerin öğretici mahiyette ortaya koydukları darb-ı mesellerin oluşturduğunu açıklamaktadır. Bu mesellere Talmud geleneği "bir rüyada çözüme kavuşturulan rüya"<sup>722</sup> adını verir. Bu tür mesellerin bazen vizyon halinde meydana gelebildiğini belirtmiştir.<sup>723</sup> Bun-

---

711 *Guide*, II, 384-385

712 *Sayılar*, 12/6

713 *II. Krallar*, 3/15

714 *Tekvin*, 15/1; *Sayılar*, 24/4,16

715 *Danyel*, 10/8

716 *Tekvin*, 15/1

717 *Tekvin*, 15/13

718 *Guide*, II, 385

719 *Tekvin*, 31/11

720 *Sayılar*, 12/6

721 *Tekvin*, 20/3; *Guide*, II, 387

722 B.T., *Berakhot*, 55b

723 *Danyel*, 7/1

lar bazen kuzular<sup>724</sup> bazen atlar ve dağlar<sup>725</sup> olabilmektedir. Böylece peygamberler, kelimelerin figüratif gücünü kullanarak insanların tasavvur yetilerini harekete geçirir. Örneğin Amos peygamber bir sepet dolusu yaz meyvesi gördüğünden bahseder.<sup>726</sup> Buradan artık sonun geldiğini ima etmektedir. İbn Meymun'un burada, kelimelerdeki benzerlikten de faydalandığını rahatlıkla gözlemleyebiliriz. Ona göre daha da tuhaf olanı, bazı terimlerin harfleri başka terimlerinki ile aynı olduğu halde, harflerin düzenleri değişebilmekte ve iki terim arasında etimolojik bir bağ yani anlam bütünlüğü kalmamaktadır. Buna en güzel örnek Zekeriya meseli<sup>727</sup> olup sürüleri gütmekteyken eline iki değnek almış birine lütuf/nimet ötekinin ise hasar adını vermiştir. Meselin anlatılmasından kasıt, dindar bir topluluğun nasıl İlahî lütfu mazhar olduğunu, teskin edildiğini ve sevildiğini göstermektedir.<sup>728</sup>

İbn Meymun, Musa dışındaki peygamberliklerin bazen vizyon esnasında duyulan bir ses olarak kendini gösterdiğini de söylemiştir. Samuel peygamberin başına gelen olay böyledir.<sup>729</sup> O, vahiy alırken üç kez rahip Eli tarafından seslendirildiği halde ona değil, vahiyin sesine kulak vermiştir. İbn Meymun bunun sebebini şöyle izah etmiştir: Samuel bu şekilde derin bir düşünce içinde sadece İlahî sese kulak vermiştir çünkü o, Tanrı'nın sözünün bu şekilde geldiğini daha önce bilmekteydi ve ilk kez bunu yaşıyordu. Bu nedenle "Samuel Rabbi tanımıyordu ve Rabbin sözü ona henüz vahyedilmemişti"<sup>730</sup> denilmiştir. Rabbi daha önce bilmesi, ona önceden bir vahiyin gelmediğine işaret eder. Sonuçta bir kişi peygamber olmadan önce ileride peygamber olacağından habersizdir.<sup>731</sup>

## 6. Peygamberliğin Dereceleri

İbn Meymun, Musa Şeriatı'na göre peygamberliğin mahiyetini bütün yönleriyle ortaya koymaya çalışırken, spekülasyon ve Musa Şeriatı'nın sağladığı bilgi ışığında peygamberliğin derecelerinden de bahsetmiştir. Bu iki kaynak, konuyu anlamamız için gereklidir ve sayıları on bir olan bu derecelerden sadece birinin bulunmasıyla bir kimseye peygamber denemeyeceğini öne sürmüştür. Çünkü bunlardan birine haiz olan kimsenin, diğerlerine de sahip olması peygamberlik için zorunludur. Hatta bir tek şartını taşıyanlara bazen başkaları tarafından "peygamber" denmesi onun aslında peygamberlere çok yaklaştığının da göstergesidir. Yine de bazen kutsal metinlerde bir peygamberin sadece bir derecesinin anlatıl-

724 Zekerya, 4/2

725 Zekerya, 6/1-7

726 Amos, 8/2

727 Zekerya, 11/7

728 *Guide*, II, 392-393

729 I. Samuel, 1/3-8

730 I. Samuel, 3/7

731 *Guide*, II, 394-395

ması okuyucuyu yanıltmamalıdır<sup>732</sup>.

İbn Meymun, bazı peygamberliklerin bu dereceleri tek tek gösterirken bazı-  
larının bir zaman diliminde bir dereceyi, başka bir zaman diliminde ise bir başka  
dereceyi içerdiklerini söylemiştir. Hatta bazen bir peygamberde peygamberlik sü-  
rekli olmayıp ölmeden uzun zaman önce tümüyle kesilebilir. Yeremya'nın<sup>733</sup> veya  
Davud'un<sup>734</sup> başına gelenler buna örnek teşkil etmektedir.<sup>735</sup>

İbn Meymun'a göre birinci derecede, söz konusu kişi kendisini büyük, doğru  
ve önemli bir eylem (faziletli bir toplumu kötü bir topluluktan kurtarmak veya  
sayısız insana iyilik yapmak gibi) yapmaya sevk eden veya bu konuda onu etkin  
kılan bir İlahî yardım alır. Onu harekete geçiren şeyin aslında "Rabbin ruhu" ol-  
duğunu kutsal metinlerden hareketle<sup>736</sup> açıklayan İbn Meymun'a göre, İsrail'in  
hakimlerinin derecesi budur. Tanrı onları hakimler olarak İsrail içinde ortaya çı-  
karmış, onlarla İsrail'i kötülüklerden kurtarmıştır.<sup>737</sup> Bu aynı zamanda İsrail'de  
ortaya çıkan kral kimliğindeki Mesihlerin derecesidir. Jefthah,<sup>738</sup> Samson,<sup>739</sup> Saul<sup>740</sup>  
ve Amasai<sup>741</sup> peygamberliğin bu derecesindedir. Peygamberliğin bu mertebesi,  
Musa olgunlaştıktan sonra bile onu terk etmemiştir. Soydaşını korumak ve kur-  
tarmak pahasına Mısırlıyı katletmesi<sup>742</sup> bu yüzdendir. Yine Musa, Medyen'e kaçıp  
gelmiş ama asla kavmini kurtarma ülküsünden vazgeçmeyerek misyonunu sonu-  
na kadar götürmüş ve halkı için kahramanca kötülüklerle mücadele ederek büyük  
bir liderlik örneği sergilemiştir. Aynı krallık kimliğini peygamberlik veren Tanrı  
ruhuyla<sup>743</sup> ve kutsal yağla yağlandıktan sonra Davud da almıştır.<sup>744</sup> Davud, önce  
bir aslana, sonra bir ayıya ve sonunda Filistin'e saldırmıştı. Dolayısıyla sadece  
"salih bir rüya" gören kişi veya İlahî yardım alan kişi peygamber sayılmaz aynı  
zamanda Kutsal Ruh'un eşlik ettiği kişi de peygamber sayılır.<sup>745</sup>

İbn Meymun, ikinci derece olarak, kişide öncekinden farklı olan ve onu ko-  
nuşturan bir başka kuvvetten bahsetmiştir. Bu kuvvetle kişi hikmetli sözler söyler,

---

732 *Guide*, II, 395

733 Ezra, 1/1

734 II. Samuel, 23/1

735 *Guide*, II, 396

736 Hakimler, 2/186/34; I. Tarihler, 12/19; II. Tarihler, 24/20

737 Hakimler, 2/18

738 Hakimler, 11/29

739 Hakimler, 14/19

740 I. Samuel, 11/6

741 I. Tarihler, 12/19

742 Çıkış, 2/11- 13

743 I. Samuel, 16/13

744 I. Tarihler, 12/19

745 *Guide*, II, 397

Tanrı'ya hamd ve övgüde bulunur, faydalı ve uyarıcı bir üslupla halkına seslenir, siyasi ve dinî konularda halka çeki düzen verir. Bu ruhla Davud Mezmurları yazmış, Süleyman kendi mesellerini oluşturmuştur.<sup>746</sup>

Üçüncü derecede "Rabbin kelamı bana geldi" diyenler bulunmaktadır. Ona göre bu sınıftakiler, peygamberlikten önce gördükleri bir rüyada bir mesel yoluyla kendilerini ortaya çıkarırlar. Bu gruba en güzel örnek Zekeriya'dır.<sup>747</sup>

Dördüncü derece olarak İbn Meymun, bir peygamberlik rüyasında, söyleyenin görülmemesine rağmen kelamın işitilmesini belirtmiştir. Samuel peygamber ilk vahiyi bu şekilde almıştır. Buna bağlı olarak beşinci derecedeki peygamberlik, rüyada bir insanın hitap etmesi durumudur ve buna en güzel örnek Hezekiel'in peygamberliğidir.<sup>748</sup> Rüyada bir melek tarafından hitap ediliyorsa bu durum altıncı dereceyi gösterir ki, İbn Meymun'a göre peygamberlerin birçoğu bu tecrübeyi yaşamıştır.<sup>749</sup> Peygamberliğin yedinci derecesi, peygamberin rüyada Tanrı'nın kendisine hitap ettiğini görmesidir. İşıya peygamber<sup>750</sup> bu tecrübeyi yaşamıştır.<sup>751</sup>

İbn Meymun, peygamberliğin vizyon olarak gelmesi (İbrahim örneği) durumunu sekizinci derece olarak görürken bu vizyon esnasında kelam işitilmesini ise dokuzuncu derece olarak belirtmiştir.<sup>752</sup> Bundan bir ileri adım olarak bu vizyon esnasında bir kişinin ortaya çıkıp peygamberle konuşması onuncu derecedir (Yeşua peygamberin tecrübesi).<sup>753</sup>

On birinci peygamberlik mertebesi, vizyon esnasında bir meleğin ortaya çıkıp peygamberle konuşmasıdır (İbrahim peygamberin tecrübesi).<sup>754</sup> Bu derecenin en mükemmel örneği, ""Önderimiz" dediği Musa'nın peygamberliği esnasında ortaya çıkmıştır. İlahî kelam bu vizyon esnasında açık bir şekilde işitilmiştir. Bunu diğer peygamberlerde görmek imkânsızdır. Çünkü hiçbir peygamberin tahayyül yetisi bu derece ileri gidememiştir. Bu derecede Tanrı, Musa'ya -vizyon halinde-Zatı'nı bilinir kılmıştır.<sup>755</sup>

İbn Meymun, bu peygamberlik derecelerinin, aynı grupta olanların birbirine katılması yoluyla daha da özetlenip sekize indirebileceğini ifade etmektedir. En yüksek mertebe Musa'nunki olduğundan bazen Musa, Tanrı'nın Kelamı'nı ahit

---

746 *Guide*, II, 398-399

747 *Guide*, II, 400

748 Hezekiel, 40/4

749 Tekvin, 31/11

750 İşıya, 6/1- 8

751 *Guide*, II, 401

752 Tekvin 15/4

753 *Guide*, II, 401-402

754 Tekvin, 20. bab

755 Sayılar, 12/6; *Guide*, II, 402

sandığının yukarısından da işitebilmiş ve bunu muhayyilenin yardımı olmadan yapabilmıştır.<sup>756</sup> Buna kutsal metinler aynı zamanda “ağızdan ağıza konuşma”<sup>757</sup> adını vermektedir.<sup>758</sup>

Neticede İbn Meymun, bu dereceler yoluyla peygamberlerin diğer insanlara İlahî emirleri, işleri ve yasakları bildirdiğini ve insanların da bu dereceler yoluyla bu kişilerin farklı olduğunu anlayıp ona göre iman ettiklerini belirtmiştir. Peygamber, kendisine gelen peygamberlik derecesine bağlı olarak, etrafındakilere tebliğ edince yaşadığı tecrübeleri detaylandırma gereğini duymaz.<sup>759</sup> Son olarak, Tanrı'nın, peygamberlerle iletişim kurarken kullandığı temsilî dilde hazine, ordu, sancak gibi terimlerin mecaz olduğunu, hatta “Kitap” diye bahsettiği şeyin bile aslında söz konusu peygamberin peygamberlik tecrübesi olduğunu, yoksa Tanrı'ya ait bizzat elle yazılmış olan bir kitabın varlığının mümkün olmadığını açıklamıştır.<sup>760</sup> Buradan hareketle İbn Meymun, Tanrı kelamı için kullanılan beş terimin var olduğunu ve bunların sırasıyla “emretmek”, “söylemek” “çağırarak”, “yollamak” ve “konuşmak” gibi eylemler olduğunu, bu yolla peygamberliklerin bildirilip anlaşıldığını belirtmiştir.<sup>761</sup>

#### 7. Peygamberliğin İlahi Gizemleri Açıklaması Olarak Hezekiel'in Göksel Savaş Arabası (*Merkavah*) Vizyonu

İbn Meymun, *Delâlet*'i temel olarak Yaratılış Olayı (*Maaseh Bereşit*) gibi fiziksel ve Göksel Araba Kıssası (*Maaseh Merkavah*) gibi metafizik gizemleri açıklamak üzere kaleme alması sebebiyle, birinci olayı açıklamak üzere yaratılış ve ebedilik, İlahî aşkınlık ve içkinlik, kader, ilahî ve beşeri eylemler ve peygamberlik gibi konuları ele almıştır.

Metafizik bir olay olarak Hezekiel peygamberin vizyonundan<sup>762</sup> hareketle İbn Meymun, şeriâtın gizemlerinden olan ve kutsalın maddî âleme tezahürünü konu edinen bir olayı açıklamaktadır. Talmud literatüründe *Merkavah* kıssası, mistik tarafları ağır basan, bundan dolayı oldukça duygusal bir tarzda anlatılan ve çoğunlukla herkese açık olarak öğretilmesine izin verilmeyen bir olaydır.<sup>763</sup> İbn Meymun, Hezekiel peygamberin vahiy almadan önce bir takım ruhanî yaratıkların çektiği göksel savaş arabalarının anlatıldığı bu kıssayı yorumlarken, bu gibi çekincelerin farkında olarak ne bir ilave ne de bir çıkarma yapacağını belirtmiştir.

---

756 Çıkış, 25/22

757 Sayılar, 12/8

758 *Guide*, II, 402-403

759 *Guide*, II, 404-406

760 *Guide*, II, 407-409

761 *Guide*, II, 410-412

762 Hezekiel, 1/1-28

763 *Guide*, III, 415



Burada sanki yabancı bir dile çeviri yapar gibi davranacağını veya sözlerin dışı yansıyan anlamlarını özetleyeceğini peşinen söylemiştir. O, bu kıssayı, peygamberlik ile İlahi kader konularının orta noktasında gördüğünden, eserin diğer bölümleriyle bir bütünlük oluşturması için üçüncü bölüme aldığını beyan etmiştir.<sup>764</sup>

İbn Meymun'a göre bu kıssadan öğrenilecek en önemli derslerden biri, yeterli bilgiye ve hikmete sahip olduğunda Şeriat'ın insanı sadece fiziksel bilgilerle donatmadığı aksine peygamberlik vizyonlarıyla imalar ve ezoterik anlamlara da sevk ettiğiidir.<sup>765</sup>

Bu kıssanın kozmolojik tarafı bir yana, bu anlatımda "her biri kendi ciheti doğrultusunda gider"<sup>766</sup> diyen Hezekiel peygamber, aslında canlıların her türlü hareketinin İlahi bir kader altında hiçbir geri dönüş, hiçbir sapma göstermeyip sürekli bir hareketle ilerlediğini açıklar. İlahî kaderin planıyla insan, adeta bu yol üzerinde koşmakta ve birbirleri izinden giderek asıl kaynağa doğru yol almaktadır. Ona göre Hezekiel'in "yaratıklar koştı ve geri döndü" demesi buna işaret etmektedir.<sup>767</sup> Bu ifadeler tüm eylemlerin aslında İlahî bir amaç doğrultusunda gerçekleştiğini dolaylı olarak ifade eder. Buradan yola çıkarak bu sözlerin zahiri anlamı şöyle olmalıdır: "Tanrı, yaratılanların işinin belli bir istikamette gitmesini irade eder, bu yüzden o iş o istikamette devam eder. Bazen de Tanrı, bahsi geçen işin birincisinden başka bir yönde gitmesini irade eder ve buna bağlı olarak olay böyle cereyan eder". Tüm bu istikametler aslında aynı hedefe yöneliktir, çünkü İlahî irade süreklilik esasına göre işlemektedir.<sup>768</sup> Ona göre -kıssada anlatılan- yaratılmışların sürdürdükleri savaş arabasının tekerleklerinin sürekli ileriye doğru hareket etmesi, buna rağmen hiçbir sapma, geri dönme veya zikzak yapmaması bu duruma işaret etmektedir.<sup>769</sup>

İbn Meymun, Hezekiel peygamberin bu kıssada Tanrı vizyonu değil de "Tanrı vizyonları"<sup>770</sup> demesinden yola çıkarak bu noktada üç farklı şeyin anlaşılmasına dikkat çekmiştir: Bunlar sırasıyla, "tekerlekler, yaşayan yaratıklar ve insan"dır. Ona göre *Merkavah* kıssasının başkahramanları da bu üç şeydir ve insan yine bu üç şey içinde maddi âleme ait olan ama iki manevi nesneden üstün olan varlıktır. Çünkü diğer ikisinin aksine hikmetli insan, olayların arka planlarını anlayabilen bir akıl faziletiyle donanmıştır.<sup>771</sup>

---

764 *Guide*, III, 416

765 *Guide*, III, 417-419

766 Hezekiel, 1/9

767 Hezekiel, 1/14

768 *Guide*, III, 419

769 *Guide*, III, 421

770 Hezekiel, 1/1

771 *Guide*, III, 425-426

İbn Meymun, Talmud bilgilerinin Hezekiel'in *Merkavah* vizyonu ile İşıya'nın vizyonunun<sup>772</sup> birbirini aynı görmesi fikrine katılmaktadır. Ona göre bu bilgiler, ayrıntıları ve sahneleri farklı olsa da özleri açısından iki vizyonu da özdeş görürler. "İşıya, kralı gören bir şehirli adam kılığındaiken, Hezekiel, kralı gören bir köylü kılığındadır".<sup>773</sup>

Sonuçta Hezekiel peygamberin bu vizyonu, Musa'nın fiziksel yaratılış kıssasından farklı bir biçimde varlıkların İlahî kader içindeki hareketlerini bize anlatmaktadır. Ona göre bu kıssada kullanılan göksel savaş arabası, göksel kapı, yaratıklar ve kapının açılması gibi ifadeler tek anlamlı değil mecazî anlamlar yüklü terimlerdir. Peygamber Hezekiel'in zihinsel kuvveti bize bu derecede çok anlam ihtiva eden bir kıssa sunmaktadır. Ona göre bu göksel arabada "bir sürücü olarak Tanrı değil" O'nun Şanlı Görkemi'nin olması mecazî anlamlar düşünmemiz gerektiği fikrini güçlendirmektedir.<sup>774</sup>

### c. İlahi Kader

İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*'in üçüncü bölümünün sekizinci faslından yirmi dördüncü faslına kadar sırasıyla kötülük problemi, kudret ve imkânsızın tabiatı, beşer bilgisi ile sonsuz İlahî bilgi gibi meseleler bağlamında kader anlayışını tartışmaktadır.

İbn Meymun *Delâlet*'te, Tanrı'nın sonsuz ilmi ve İlahî Kader meselesini katı bir teolojik bağlamda ele almaz. Bilhassa kader konusuna geçerken, Hezekiel'in göksel araba vizyonunu ara mesele olarak ele alması ilgi çekicidir. Çünkü bu vizyon başından sonuna kadar metafizik bilgi içermektedir. Ancak, III. cildin sekizinci bölümünden yirmi beşinci bölüme kadar İlahî Kaderi işlerken metafizik olmayan bir konuyu tartıştığını da göstermektedir.<sup>775</sup>

İbn Meymun, İlahi Kader konusuna *Delâlet*'in ikinci bölümü ve onuncu fasıl da teorik olarak değinmiştir. Bu bölümde özellikle konunun felsefi temellerini ele almaktadır. Konuyu işlerken birinci ve ikinci bölümlerde ara sıra kullandığı şekilde "İlahî Hükümlerlik" (*tedbir*) anlamında ifade kullanırken üçüncü bölüm on altı ile yirmi dördüncü fasılları arasında kullandığı terim artık "İlahî İnyet" tabiri olmuştur. Böylece o, bu konunun ahlakî bir konu olmadığı gibi Ahlak Felsefenin konusu olmadığını da ortaya koymaktadır.

772 İşıya, 6/1-2

773 B.T., Hagigah, 13b; *Guide*, III, 427

774 *Guide*, III, 429-430

775 Leo Strauss, "The Place of The Doctrine of Providence According to Maimonides", *The Review of Metaphysics*, 57/3 (March 2004), 537-538

## 1. İlahi Kader Çerçevesinde Madde-Suret İlişkisi ve Kötülük Problemi

İbn Meymun metafiziğinde, madde mutlak olarak Tanrı tarafından yaratılmış olsa da bütün kötülüklerin zemini olduğundan, maddenin oluş ve bozuluş sürecinde ortaya çıkardığı kötülük problemini incelemektedir. Tüm cisimler bu oluş ve bozuluşa maruz kalırlar ve bir suretle ilintilendiklerinde süreklilik kazanırlar.<sup>776</sup>

Bu temel felsefi ontolojik önermelerden hareket eden İbn Meymun, insanda ortaya çıkan tüm noksanlıkların onun bozulmuş maddesinin bir neticesi olduğunu, kendi sureti sebebiyle olmadığını iddia etmektedir. Bu nedenle insanın tüm itaatsizlikleri, günahları ve kötülükleri kendi maddesine bağlı olup suretine dayalı bir sonuç değildir. Buna rağmen insandaki tüm erdemler ve iyilikler, suretinden ortaya çıkmaktadır. Örneğin insanın Yaratıcısını bilmesi, akledilir varlıkları zihninde canlandırabilmesi, arzu ve öfkesini kontrol edebilmesi, düşüncesini istenen şekilde kullanması ve istenen şekilde düşünmekten kaçınabilmesi hep bu forma bağlı olarak ortaya çıkan sonuçlardır. Buna karşılık yeme-içmesi, cinsel arzusu, maddi şeylere karşı arzusu, dindirilemez öfkesi ve kendisini kuşatan kötü alışkanlıklar gibi şeyler ise maddesine bağlı neticelerdir. İlahî hikmet, maddeyi form-suz yapmadığı sürece bu zıtların birbirinden ayrılması imkânsızdır.<sup>777</sup>

İnsan için gerekli olan şey, kendisinin asil formunun, Tanrı'nın sureti ve Tanrı misalinde olmasıdır. Bu form ona göre yere ait, karanlık bir madde olan topraktan yaratıldığından ona noksanlık ve bozukluk vermektedir. Buna karşı Tanrı insana madde üzerinde güç, hâkimiyet, idare ve kontrol bahşetmiştir ki insan kendisi için mümkün olan en uyumlu ve fıtratına uygun duruma kendisini çekebilsin<sup>778</sup> Ona göre kadın, insandaki erdemleri ve süflî duyguları ortaya çıkaran en önemli ölçüdür. Musa Şeriat'na ait tüm emir ve yasaklar, maddenin dürtülerini ortadan kaldırmak ve onları kontrol altına almak gibi bir işlev görmektedir. Şeriat'a boyun eğmekle insan kendi yaratılışına uygun davranmış ve hayvanlardan farklı olduğunu göstermiş olacaktır.<sup>779</sup>

İbn Meymun, insan itaatsizlik ettiğiinde bunu ancak kendisindeki ârazlar sebebiyle yaptığını ve bunun aynı zamanda insandaki hayvaniliğin bir tezahürü olduğunu belirtmektedir. Eğer insan, düşüncesini itaatsizlik yönünde bir eyleme odaklandırmışsa o takdirde bu eylemi işleyecektir. Ona göre cahil bir köleyi kendine hizmet ettirmek yoluyla adaletsizlik yapan birinin günahı, hür bir insanı kendine hizmetçi yapan kişinin günahı gibi değildir.<sup>780</sup>

---

776 *Guide*, III, 430

777 *Guide*, III, 431

778 *Guide*, III, 431-432

779 *Guide*, III, 433-434

780 *Guide*, III, 435

İbn Meymun maddeyi kendisinin gerçekte ne olduğunu ve kimden ayrıştığını gizleyebilen güçlü bir örtü olarak vasıflandırmaktadır. Maddenin en karanlık ve bulanık olanı beşerin maddesidir. Dolayısıyla, akıl Tanrı'yı veya diğer akıllardan birini kavramaya niyetlenince bu büyük örtü hemen ikisi arasına girmeye başlar. Bu bilgi tüm peygamber kitaplarında ima ile de olsa vardır.<sup>781</sup> Kutsal metinlerde geçen bulutlar, karanlık, sis, kalınlık gibi terimler<sup>782</sup> bu örtüye işaret etmektedir. Tanrı'nın muhteşem görkemi bu tür örtülerle çevrildiğinden, Yüce Şanı'nı ancak karanlığı aydınlatan bir ışık ile<sup>783</sup> tasvir etmektedir.<sup>784</sup>

İbn Meymun, ışığı ve karanlığı yaratan, esenliği yapan ve kötülüğü yaratan Tanrı'nın<sup>785</sup> her şeye müdahale ettiğini, insandaki her türlü donanımın Yaratıcısı olduğunu gösterdiğini belirtmiştir. Tanrı, belli şeyleri yapmaya gücü yetmeyen maddeleri de var edebilir. Bu durum, bir kişinin bir başkasını tehlikeden kurtarmaya gücü yetmesi, ama onu kurtarmaktan kaçması ve sonuçta onu öldürenin aslında kurtarmayan kişi olduğunun söylenmesine benzetilebilir. Ancak kurtarması beklenen kişi aslında bir aracıdır ve aracının eyleminin hiçbir şekilde o olayda ortaya çıkan yoksunlukla bağı yoktur. Aracı olanın sadece âraz olarak yoksunluğu ürettiği söylenebilir.<sup>786</sup>

İbn Meymun, maddenin iyi ve kötü tabiatını anlattığı bu girişin ardından kötülüklerin ancak belli bir şeye nispetle kötü olduklarını ve kötü olan her şeyin aslında bir varlık ile yakınlığı bulunduğunu açıklamıştır. Bu sebeple bu şekilde düşünenlere göre "tüm kötülükler yoksunluklardır" önermesi mutlak doğrudur. Örneğin bir insan için ölüm kötülüktür; çünkü ölüm onun için bir tür yoksunluk ve olmayış durumu, diğer bir ifadeyle maddenin "form yoksunluğudur".

Tanrı, bazılarına göre kötülüğü temel bir eylem olarak üretendir. Bir başka ifadeyle Tanrı, kötülüğü üretmede birincil niyete sahip Mutlak Varlık'tır. İbn Meymun, bu önermelerin doğru olmadığını savunmaktadır. Çünkü Tanrı'nın tüm eylemleri mutlak surette iyidir ve O sadece varlıkları yaratır ve bütün varlıklar, form açısından iyidir. Öte yandan tüm kötülükler bir şeye nispetle yoksunluk olduğundan, form bu yoksunluğa yaklaştığında kötülüğe bulanmış olur. Başka bir deyişle; maddeyle donanan bir tabiat, kaçınılmaz olarak yoksunlukla birleşir. Bu aynı zamanda ona göre tüm gelip geçici şeylerin ve kötülüklerin sebebidir. Bundan dolayı Tanrı eyleminin gerçekliğinin tümüyle iyi olduğunu, iyinin var olduğunu

---

781 Mezmurlar, 97/2

782 Hakimler, 5/4

783 Hezekiel, 43/2

784 *Guide*, III, 436-437

785 *İşaya*, 45/7

786 *Guide*, III, 439

düşünmektedir. Ona göre kutsal yasa buna işaret ederek Tanrı'nın yarattığı şeylerin iyi olduğunu açıklamaktadır.<sup>787</sup> Aralıksız gerçekleşen oluş ve bozuluşlarda da bu durum böyledir. Talmud'un ifadesiyle "her şey iyidir, ölüm bile iyidir".<sup>788</sup>

İbn Meymun büyük kötülüklerin beşerdeki arzular, istekler, fikirler ve inançlar sebebiyle, bireylerin birbirleri hakkındaki görüşleriyle ve tüm bu kötülüklerin bir yoksunluğa bağlı olarak ortaya çıktığını söylemiştir. Çünkü bu yoksunlukların her biri aynı zamanda cehaletten yani bilgi yoksunluğundan kaynaklanır. Bilgili bir rehberle muhtaç olan kör bir insanın tökezlemesi ve kendini hatta başkalarını yaralaması gibi, kişi kendini ve başkalarını kötülüklerden korumak için cehaletin boyutlarını azaltmalıdır. O, bunu kutsal metinlere dayandırır ve kurdun kuzuyla, kaplanın çocukla birlikte koyun koyuna yatabileceğini,<sup>789</sup> ama bunun için hakikatin tam olarak ortaya çıkması, düşmanlık ve nefretin, yani kötülüklerin def edilmesi gereğine dikkat çekmektedir.<sup>790</sup>

İbn Meymun, kötünün bu âlemde iyiden daha fazla olduğuna dair yaygın bir kanaat olduğunu, bunun neticesinde iyinin geçici ve az, kötünün ise sayısız ve sürekli olduğu fikrinin ortaya çıktığını belirtmiştir. Ebu Bekir Zekeriya er-Razi (Ö. 932?) bu görüşü savunanlardandır. İbn Meymun, onun bu görüşlerini yanlış ve cahilane olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu konudaki gerçek, bu âlemde var olanların ancak âlemin Yaratıcının iradesiyle var oldukları, insanın ihtiva ettiği unsurlarla en üstün varlık olduğudur. Bu nedenle kutsal metinlerde Tanrı'nın bir kötü niyeti olmadığı, insanların suçlu olduğu<sup>791</sup> açıklanmıştır.<sup>792</sup>

İbn Meymun, insanın ahmaklığının ortaya çıkardığı kötülüklerin üç türünden bahsetmektedir: Birincisi, geçici ve fani maddi tabiatı sebebiyle kendiliğinden insana gelen kötülüktür. İkincisi, insanların birbirlerine karşı zalimce kötülükleridir. Bunların sayısı birinci türden daha fazla ve yaygındır. Sonuncusu ise, bizzat kendi eylemi sebebiyle yine kişiye toplum içinde gelen kötülüktür. Bu kötülük ikincisinden de yaygın ve çoktur. Bunu işleyen kişi, suçlanmayı ve kınanmayı hak etmiştir. Kişinin kendi eliyle yaptığı kötülükleri kutsal metinleri<sup>793</sup> referans göstererek açıklayan İbn Meymun, bu tür kötülüklerin varlığında insanın sorumluluk ahlakı taşımasına vurgu yapmıştır. Bunun için insanın Şeriat'ın emir ve yasaklarını yerine getirmesini, bir bütün olarak onun tüm hakikat ve mükemmelliklerini

---

787 Tekvin, 1/31

788 Bereşit Rabbah, LI; *Guide*, III, 440

789 İşaya, 11/9

790 *Guide*, III, 440-441

791 Tesniye, 32/5

792 *Guide*, III, 443

793 Malakai, 1/9; Süleymanın Meselleri, 6/32; 19/3; Eyüp, 5/6; 5/7

kavramasını ve sonuçta bilinçlenmesini istemiştir.<sup>794</sup>

İbn Meymun, Tanrı'nın bu âlemde yarattığı her şeyin iyi olduğunu, bilhassa yaşayan varlıklardaki kaderin aynı zamanda hükmedici olduğunu ve varlıklardaki idare etme yetisi bulunmasının Tanrı'nın merhametinin ve mutlak iyi şeyler yarattığının bir göstergesi olduğunu düşünmüştür. Bundan dolayı, insan kendini tanırса kendisiyle ilgili bir hata ve kötülük yapmayacak ve her şeyi kendi mahiyetine uygun olarak anlayacak; sonuçta sakin ve huzurlu bir şekilde, başka hedefler için kendini yormadan İlahî hikmete bağlı yaşayacaktır. Tüm varlıklar İlahî iradeye göre yaratılmış olduğundan dolayı bu hikmetten başka bir hedef taşınmamalıdır.<sup>795</sup>

## 2. Filozofların Tanrı'nın Sonsuz Bilgisine Karşı Teorilerine Yanıtları

İbn Meymun, eserinin üçüncü bölümünün on altıncı faslında, filozofların İlahî bilgi konusundaki görüşlerini ve tartışmalarını ele almıştır. Ona göre filozofların, Tanrı'nın Zatından başkası hakkındaki bilgisi konusundaki fikirleri hatalıdır ve hem kendilerini hem de bu görüşlere uyanları yanlış düşünmeye sevk etmektedir. İbn Meymun, onların, görüşlerinde ortaya çıkan yanlışlıkları ve Musa Şeriatı'nın bu konudaki verilerini felsefi açıdan temellendirerek Tanrı'nın bilgisi konusunda ne derece çelişkili olduklarını ortaya koymaktadır.<sup>796</sup>

İbn Meymun, filozofları hataya düşüren şeylerin başında, insanlar arasında ilk bakışta var görünen düzensizliğin -bazı iyi bireylerin kötü durumda olmaları; buna karşın bazı kötü insanların da iyi şartlar içinde olmaları- geldiğini söylemiştir. Onlara göre bu şartlar altında iki şey doğru olmalıdır: Tanrı ya bu bireylerin şartları hakkında hiçbir şey bilmiyor ve onları anlamıyor, ya da tüm bu olayları biliyor ve kavlıyor. Onlara göre böyle bir tasnif zorunludur. Eğer Tanrı onları anlıyor ve biliyorsa bu takdirde üç şey doğru olmalıdır: Tanrı ya onları en iyi en mükemmel şekilde düzenliyor; yahut Tanrı bütün bu şartları düzene koymaya muktedir değil, ya da Tanrı biliyor ve mükemmel bir düzene güç getirebiliyor ancak varlıkları hakir görmesi neticesinde bunu göz ardı ediyor. Tanrı'nın kudretten yoksun olması veya kudreti olduğu halde olayları göz ardı etmesi, Tanrı için olanaksızdır. Çünkü bu, Tanrı'da bir kötülük veya güçsüzlük ortaya çıkaracaktır. Oysa Tanrı noksanlıklardan uzaktır. Öyleyse geriye şu iki olasılık kalmaktadır: Tanrı ya bu gibi özel, bireysel durumları bilmiyor veya onları biliyor ve onları mükemmel bir düzene sokuyor. Ancak onlara göre her halükarda bu şartlar, düzenden mahrumdur, dolayısıyla olmak zorunda oldukları gibi bir devamlılık içinde değillerdir. Neticede Tanrı'nın bu şartları, bilmediği şeklinde bir önerme ön-

794 *Guide*, III, 444

795 *Guide*, III, 450-456

796 *Guide*, III, 461

lerinde durmaktadır. İbn Meymun'a göre filozofların birinci sapkınlıkları budur. Afrodisyaslı İskender onların nerede hata yaptıklarına dair "Hükmetme Üzerine" adıyla bilinen bir risale kaleme almıştır.<sup>797</sup>

İbn Meymun, öncelikle filozofların bu gibi sapkın görüşlerini, cehalet eseri olarak betimlemiştir. Onlar bu görüşleriyle aynı zamanda her noksandan uzak olan Tanrı'ya cehalet nispet etmekte ve Tanrı'yı Kendisinden aşağıda olan âlemlerden habersiz ve onları kavrayamayan olarak kabul etmektedirler. İbn Meymun, filozofların bu âlemde var olan her iyi ve doğru görüşün güzelliğini tahrip ettiklerini, bu şeyler hakkındaki bilginin birkaç sebepten dolayı imkânsız olduğunu düşünerek âlemdeki mükemmel düzeni gözden düşürmeye çalıştıklarını iddia etmiştir. Filozofların bu konuda ileri sürdükleri sebeplerden birincisi, "cüz'i şeylerin ancak duyular yoluyla bilinebileceği, akılla bilinemeyeceği" savıdır. Onlara göre Tanrı, bir duyu yoluyla bilemez. Bir başka sebep "cüz'i şeylerin sonsuz olmasıyken, bilginin sadece idrakı kuşatması" şeklindeki faraziyeleridir. Üçüncü sebep de "zaman içinde üretilen şeylerin, cüz'i olanların bilgisinin Tanrı'da bazı değişimleri zorunlu kılmasıdır". Çünkü bu durum, bilgidен sonraki bir başka bilgiyi gerekli kılacaktır.<sup>798</sup>

İbn Meymun, Musa Şeriatı'na uyan bir toplum olarak kendilerinin, filozofların Tanrı'nın bilgisi konusundaki görüşlerini iki yönden uygun bulmadıklarını açıklamıştır: Birincisi, bilimin saf bir tarzda spekülatif olmasıdır. İkincisi, potansiyel varlıkla aktif varlığın bir ve aynı olduğu fikridir. Bundan dolayı bazı filozoflar, Tanrı'nın sadece küllileri bileceğini cüz'ileri bilemeyeceğini, bazıları da Tanrı'nın Kendi Zatı dışında hiçbir şeyi bilmediğini iddia ederler. Bir grup filozof daha vardır ki "Tanrı her şeyi bilir ve Zatı'ndan saklı olan hiçbir gizem yoktur" görüşünü savunurlar. İbn Meymun, Yahudiler içinde bu görüşü savunan cahil insanların gelenek tarafından sapkınlıklarının ortaya çıkarıldığını belirtmiştir.<sup>799</sup>

### 3. Kader Hakkındaki Görüşler ve İbn Meymun'un Cevapları

İbn Meymun, kader konusundaki görüşleri tasnif etmiş bu görüşlerin tamamının, peygamberlerin zamanlarına kadar geri gittiğini belirtmiştir. Musa Şeriatı bunların karanlık yönlerini aydınlatmıştır. Birinci görüş, var olan her şeyle ilgili olarak kaderi inkâr edenlerin görüşleridir. Onlara göre gökte ve yerde olan her şey bir tesadüfle ortaya çıkmıştır. Bu yüzden düzen sağlayıcı, hükmedici bir varlık yoktur. İbn Meymun'a göre bu görüşü savunanların başında Yunan filozof Epikür bulunmaktadır. Yahudiler içinde bu görüşleri savunanları kutsal metinler

797 *Guide*, III, 461-462

798 *Guide*, III, 462-463

799 *Guide*, III, 463-464

uyarmaktadır.<sup>800</sup>

İkinci görüş, kaderin birtakım şeyleri gözettiğini ve bu şeylerin idare (*tedbir*) yoluyla var olduklarını, bunların dışında kalanların ise kadere değil tesadüfe terk edildiklerini iddia eder. Ona göre Aristoteles bu görüştedir. Aristoteles, Tanrı'nın, âlemleri ve içinde bulunanları gözettiğini, bu sebeple içindeki bireylerin kalıcı olduklarını savunmuştur. Ancak Aristoteles'in görüşü özetle Tanrı'nın âlemi sevk ve idaresinin ay âlemiyle sınırlı olduğu yönündedir. Bundan dolayı örneğin bir fırtına, bir ağacın yaprakların düşmesi için sebep oluyorsa veya bir başka ağacın gövdesini kırıyorsa ya da bir gemiyi batıracak şekilde dev dalgalara neden oluyorsa o takdirde yaprağın düşmesi ile dev dalganın meydana gelmesi hatta gemideki iyi veya kötü insanların birlikte boğulması arasında fark yoktur ve hepsi ay altı âlemine ait doğal şeylerdir. İbn Meymun, "Tanrı'nın yeryüzünü ihmal ettiğini" iddia edenleri kutsal metinlerin diliyle<sup>801</sup> uyarmaktadır.<sup>802</sup>

İbn Meymun kader konusunda üçüncü olarak Eş'arilerin görüşünü özetler. Onların bu ikinci görüşe muhalif olduklarını ve âlemde var olan her şeyde külli veya cüz'i şeylerin olmayacağını zira her şeyin ancak bir irade, amaç ve hükmetme yoluyla ortaya çıktığını savunduklarını belirtmiştir. Bu görüşte büyük sorunlar bulunduğu dikkat çekmiştir. Mesela onların, yaprağın düşüşü ile bir bireyin ölümü arasında fark görmemesini kabul etmektedir. Onlara göre rüzgâr tesadüfen esmez. Tanrı ona hareket verdiği için eser. Dolayısıyla yaprağın düşmesine sebep olan rüzgâr değildir. Ancak Tanrı'nın sağladığı bir düzen ve karar neticesinde düşer. Onun düşmesi ne ertelenir ne de geciktirilir. Bu görüşün neticesindedir ki olasılık, doğası maddeye bağlı olarak ilga edilmiştir. Bu sebeple her şey ya zorunludur ya da imkânsızdır. Bu görüşü benimseyenlerin, Tanrı eylemlerinde hiçbir nihaî amaç taşımadığına inanmalarının kaçınılmaz olduğunu iddia eden İbn Meymun, bu görüşte olanların, -önceki bir günahı yüzünden olduğunu söyleyememekle beraber- doğuştan kör veya sedef hastası olan biri hakkında "Tanrı bunu irade etti", demesini nakleder. Bu görüşe göre Tanrı'nın, günah işlemeyen birine azap etmek veya bir günahkâra nimetle mükâfat vermesi mümkündür.<sup>803</sup>

Kader konusunda dördüncü görüş, Mu'tezilenin görüşüdür. Buna göre insan, kendince eylem yapmaya muktedirdir. Bu sebeple emir ve yasaklar, ceza ve mükâfat tamamen bir düzen içindedir. Tanrı'nın tüm eylemleri bir hikmete dayanmaktadır. Mu'tezileye göre insanın iradesi kendi eylemi çapında mutlak değildir ve Tanrı cüz'iyiyatı bilir. Bu görüş, büyük sorunları beraberinde taşır. Mesela

800 Yeremya, 5/12; *Guide*, III, 464

801 Hezekiel, 9/9

802 *Guide*, III, 465-466

803 *Guide*, III, 466-467



bir birey, doğuştan bir hastalık veya noksanlıkla doğmuş ise, -bu görüşe göre- bu ancak Tanrı'nın hikmeti neticesidir. Burada İbn Meymun şu soruları sorar: Tanrı neden sadece insana karşı doğru eylem içindedir ve başka varlıklara karşı doğru eylem halinde değildir? Hangi özel günah sebebiyle bir hayvan öldürülmektedir? Ona göre Mu'tezile Tanrı'ya adaletsizlik ve zulüm atfetmemek isterken kendi kazdığı kuyuya düşmektedir.<sup>804</sup>

İbn Meymun, beşinci sırada Yahudi geleneğinin görüşünü serdetmiştir. Yahudi kutsal metinlerinde bulunan bu görüşleri, âlimlerin çoğunluğu kabul etmiştir. Bu görüşlerden sonra kendi görüşünü belirtmiştir. Birinci prensip olarak, Musa Şeriatı "insanın bir eylemi yapmada mutlak kabiliyeti olduğunu" öğretmiştir. Bir başka ifadeyle Yahudi âlimlerin yorumlarına göre, doğası, tercihi ve iradesi sayesinde eylem yapan bir insan, her şeyi kendi kabiliyeti çerçevesinde ifa eder. Benzer şekilde tüm canlılar da kendi iradeleriyle hareket ederler. Tanrı bunu mutlak iradesiyle diler. Dolayısıyla Tanrı, ezeldenki bir irade ile sonradan olacak bir olayı bilir ve onu mümkün kılar. Musa Şeriatı'na göre Tanrı'nın adil olmaması olanaksızdır. İnsana gelen bütün belalar ve iyilikler, ister bütünüyle ister tek tek olsun insanın kendi layık olduğu şeyler olup bunda bir adaletsizlik bulunmaz. İnsanın başına gelen her şey bir bela veya mükâfat olabilir. Ancak insanların çoğu bu İlahî hakedişlerin farkında değildir.<sup>805</sup>

İbn Meymun, Mu'tezile ile Yahudi kader anlayışı arasındaki nüansa işaret ederek Mu'tezilenin olayları "İlahî hikmete", Yahudi geleneğinin ise bireylerin layık oluşlarına bağladığını aktarmaktadır. Musevî gelenek, kadim zamanlardan beri insanların özel durumlarını kader konusunda etkili unsur kabul etmektedir. Ama insanları diğer canlılarla kıyaslama işi, sonraki dönemlerde Mu'tezile gibi "kültürel etkileşim" yoluyla Yahudi geleneğine sokulmuştur. Çünkü Yahudi kutsal metinlerinin hiç birinde İlahî Kader anlayışının tüm canlıları kapsayacak şekilde incelenmediğini, sadece insanları gözeten bir kaderin çerçevesinin çizildiğini ileri sürmektedir.<sup>806</sup> Bilhassa insanların amelleri üzerine kurulu kader anlayışı ile ilgili bölümlerin çokluğuna<sup>807</sup> dikkat çekmektedir.<sup>808</sup> Ona göre diğer canlılarla ilgili olan bazı referanslar<sup>809</sup> bu görüşle çelişmez, aksine bireysel değil İlahî cömertliği ifade eder. Tanrı, tüm canlıların rızkını hazırlayan ve verendir.<sup>810</sup>

---

804 *Guide*, III, 468

805 *Guide*, III, 469

806 *Mezmurlar*, 144/3; *Mezmurlar*, 8/5

807 *Mezmurlar*, 33/15; *Yeremya*, 32/19; *Eyüp*, 34/21; *Çıkış*, 32/34; *Çıkış*, 32/33; *Levililer*, 23/30; *Levililer*, 20/6

808 *Guide*, III, 470-472

809 *Mezmurlar*, 147/9; 104/21; 145/16

810 *Guide*, III, 473

İbn Meymun daha sonra kendi görüşünü açıklamıştır. O, öncelikli olarak İlahî Kader anlayışının hem mükâfatta hem cezada İlahî Adalet anlamına geldiğinin farkındadır. Bu bakımdan bu terim aynı zamanda bir kuralı, yani uygulamasının bir mükâfatı gerektireceği, ihlalinin ise cezayı gerektireceği bir düzenlemeyi çağrıştırmaktadır. Böylece İlahî Kader öğretisini, İlahî Adaletle bağlamak ve bu öğretiyi politik unsurlara bağlamak başka şeylerdir. İlahî Kader inancı, doğup büyüdüğü İslam coğrafyasındaki gibi siyasî açıdan değil, İlahî Adalet bağlamında değerlendirilerek kader anlayışında bir bakıma reform yapılmış ve kelime politik anlamdan soyutlanıp yeniden felsefeye iade edilmiştir.<sup>811</sup> Bu bakımdan İbn Meymun, “Şeriatımıza ait İlahî Kader öğretisi” ifadesi ile kendisinin çerçevesini çizmiş olduğu özgün İlahî Kader anlayışını birbirinden ayırmaktadır.<sup>812</sup> Bu ayırımı yaparken, Şeriat’ı ihlal etme konusuna değinmemiş ve daha çok İlahî Adalet bağlamında geliştirdiği ve Şeriat’a göre şekillendirdiği kendi görüşlerini açıklamıştır. Ona göre Şeriat’ın tamamı gizemli bir karakterde olup, bize her iyinin (veya kötünün) kendi iyi (veya kötü) eylemlerinin ürünü olarak bir ödül (veya bir ceza) olarak insanın başına geldiğini ileri sürmüştür.<sup>813</sup>

#### 4. Yahudiliğin ve İbn Meymun’un Tanrı’nın Sonsuz Bilgisi Hakkındaki Görüşü

İbn Meymun, Kader konusunu tamamlayan bir diğer mesele olarak, Yahudi düşüncesi ışığında “Tanrı’nın her şeyi bilmesi” konusuna değinmektedir. Ona göre tüm iyi şeylerin Tanrı’da olması ve Tanrı’nın her türlü noksanlıklardan uzak olması, Yahudiliğin temel öğretilerindendir. O, Tanrı’nın cahil olması gibi bir durumun olanaksızlığına işaret ederek, aksini iddia eden “cahil” insanların genelde, kötü insanların refah ve mülk içinde olmalarından hareketle böyle düşündüklerini söylemektedir.<sup>814</sup> Tanrı’nın hiçbir varlıktan habersiz olmadığını, kutsal metinlerde defalarca tekrarlandığını hatırlatmaktadır.<sup>815</sup> Yine, Tanrı’nın herhangi bir duyu organı olmadan idrak ettiğini, bilginin kaynağı olduğunu, insana bu bilgiyi öğretenin ve kavrama yetisi olarak akli bahşedenin Tanrı’nın kendisi<sup>816</sup> olduğunu belirtmektedir.<sup>817</sup>

İbn Meymun Tanrı’nın yeni bilgiler öğrendiği şeklindeki görüşe de karşı çıkmıştır. Yahudi Şeriat’ına göre Tanrı’nın bilgisinin öncesi ve sonrası yoktur, O ezeli ve ebedi olarak bilendir. Tek bir bilgi ile birçok ve çeşitli şeyleri bilir. Tanrı, varlık-

811 *Guide*, III, 471-472

812 *Guide*, III, 475

813 *Guide*, III, 476-477

814 *Guide*, III, 477

815 *Mezmurlar*, 73/11-13; *Malaki*, 3/13- 18; *Mezmurlar*, 94/6-9

816 *Mezmurlar*, 94/10-11

817 *Guide*, III, 478-480

lar meydana gelmeden önce onların yaratıldıktan sonraki hallerini de sürekli bir bilgiyle bilir. Bu sebeple Tanrı için yeni veya gelecekte ortaya çıkabilecek ilave bir bilgi veya idrak söz konusu olamaz. O'nun bilmediği hiçbir yaratılmış var olmaz. Bu, onun Tanrı'nın sonsuz bilgisi konusundaki görüşlerinin özetidir.<sup>818</sup>

İbn Meymun'a göre Tora bağlamında düşünüldüğünde Tanrı'nın bilgisi, mümkün bir varlığın bilgisini dışarıda bırakacak şekilde değildir. Hatta tüm dinî düzenleme, emir ve yasaklar bu prensibe göre işlemektedir. Ancak bizim sınırlı aklımız bu gibi ayrıntıları kavramakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü Tanrı'nın sonsuz bilgisi ile beşerin sınırlı bilgisi arasında büyük farklar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı bilgisinin tek ve eşsiz özelliğiyle herşeyi aynı anda kuşatabilmesidir. İkincisi, var olmayan bir şeyi de bilgi konusu yapabilmesidir. Üçüncüsü, Tanrı bilgisi sonsuz olanları da odak yapabilir. Dördüncü olarak İbn Meymun, Tanrı bilgisinin zaman içinde yaratılan eşyayı kavramada hiçbir sorumluluk altına girmeyeceğini söylemektedir. Bundan dolayı gelecekte var olacak bir şeyin bilgisi ile şu anda var olanın bilgisi aynı değildir. Beşinci olarak, Şeriat'ın sıkça dile getirdiği gibi, Tanrı'nın iki olası şeyden hangisinin meydana geleceğini bilmesini saymaktadır. Göğün cevher yönünden yeryüzünden farklı olması gibi, Tanrı'nın sonsuz bilgisi de beşer bilgisinden farklıdır. Ona göre bu duruma kutsal metinler de işaret etmektedir.<sup>819</sup> Eyüp Kitabı'nda anlatılanlar Tanrı'nın sonsuz bilgisiyle ilgili Yahudi anlayışını destekleyici mahiyettedir. Çünkü bu kıssa, doğal olayların nasıl bir silsile içinde ve Tanrı'nın mutlak bilgisi dâhilinde meydana geldiğini bildirmekte ve Tanrı'nın bilgisi, amacı ve hükmetmesinin nasıl beşerin bilgisi, amacı, kaderi ve hükmetmesine benzediğini göstermektedir.<sup>820</sup> Buradan hareketle Tanrı'nın sonsuz bilgisinin, Zatı ile yakın ilişkisi vardır. Kader terimi de Tanrı'ya atfedildiğinde çok anlama gelen mecazî bir terim hükmündedir. Biz bu terimleri sınırlı aklımızla anlamak istiyoruz. Bizim bilgimiz geleceği ve sonsuzu kavrayamayacak derecede sınırlıdır.<sup>821</sup>

İbn Meymun, Tora'nın Tanrı bilgisi konusundaki ifadelerini değerlendirirken, İlahî imtihanları konuyla ilişkilendirmektedir. Yahudi düşüncesinde Tanrı, hiçbir günah işlemeden bireylere bir takım belalar gönderir ki, mükâfatları artsın. Bu prensip Tora'da açık bir şekilde bulunmamasına rağmen, genel geçer bir kural olarak işlemektedir. Hatta bu kuralı kuvvetlendirmek üzere Yahudi bilgelerin "günahsız ölüm yoktur; yasayı çiğnemedi acı ve sıkıntı yoktur"<sup>822</sup> sözünü aktar-

818 *Guide*, III, 480-497

819 *İşaya*, 55/8-9

820 *Guide*, III, 483-488

821 *Guide*, III, 483-484

822 B.T. Şabath, 55a

maktadır. Tora'da bahsi geçen İlahî sınavların harici anlamları, hem bireysel hem de toplumsal açıdan iman ve kulluğu test etmek içindir. İshak'ın kurban edilişindeki sınavda mutlak boyun eğme durumu konuya en güzel örnektir. Çünkü sınavın sonunda Tanrı'dan korktuğu, O'nu sevdiği anlaşılmış;<sup>823</sup> Tanrı'nın kalplerden geçenleri bildiği ortaya çıkmıştır.<sup>824</sup>

İbn Meymun'a göre Tanrı'nın insanları denemesi, aynı zamanda insanların neler yapması gerektiğini veya nelere iman etmesi gerektiğini bilmelerine imkân sağlamaktadır.<sup>825</sup> Burada "bilmek" eylemi, ortaya çıkması, herkesin sezmesi ve Tanrı'nın ise ona yönelmesidir.<sup>826</sup> Bunun yanında "Tanrı'nın insanlara mükâfatını artırmak için İlahi bir sınav olarak bazı belalar vermesi" ifadesini İbn Meymun iki şekilde anlamıştır: Bunu çölde *manna* nimetindeki sınamaya benzetmektedir. "*Manna*" terimi, hem zor bir durumda bile kullukta bir gevşeme olup olmadığını ortaya çıkarması, hem de onu tadanlara bir alışkanlık sağlaması gibi çok boyutlu işlevlere<sup>827</sup> sahiptir. Böylece Tanrı, çölde sefil bir halde iken gösterilen kulluğun, vaat edilen topraklara gelindiğinde tadılacak olan daha büyük refaha yol açtığını söylemiştir. Çekilen sefalet ve sıkıntılar olmasaydı toprağı fethetmeye ve savaşmaya güçleri yetmezdi. Zaten Tora'ya göre "savaşı görünce pişman oldular ve Mısır'a geri döndüler".<sup>828</sup> Bıkkınlık cesaret verici özellikte olmuş ve sonunda onların hedefe ulaşmalarını sağlamıştır.<sup>829</sup>

İbrahim'in Tanrı tarafından sınanmasından<sup>830</sup> çıkarılacak iki önemli ders vardır: Birincisi bütün ibadetler, emir ve yasaklar ancak Tanrı'ya olan sevgimizin ve O'ndan korkumuzun bir sınaması olarak konulmuştur. Buna kutsal metinler açıkça işaret etmektedir.<sup>831</sup> İkinci ders ise peygamberlerin kendilerine vahiy olarak Tanrı'dan gelen şeyleri mutlak doğru ve tartışılmaz görmeleridir. İbrahim peygamber bu emri mutlak doğru görmüş ve kendi öz oğlunu kurban etmekte bir an bile tereddüt etmemiştir.<sup>832</sup>

#### d. İlahi Fiiller ve Beşeri Ameller

İbn Meymun'un Yahudiliğe yaptığı en önemli katkılarında biri, Tora'nın emirleri ve ritüellerinde ortak bir akli ve sağduyuyu bulma çabasıdır. Yahudi gele-

823 Tesniye, 22/12

824 *Guide*, III, 493-498

825 Tesniye, 13/4; Çıkış, 31/13

826 *Guide*, III, 498-499

827 Tesniye, 28/56

828 Çıkış, 13/17-18

829 *Guide*, III, 499-500

830 Çıkış, 22/ 12

831 Tesniye, 28/58

832 Tekvin, 22/2; *Guide*, III, 501

neğinde *Ta'amei Hamitzvot (Emirlerin Sebepleri)* adı verilen bu meseleyi ele alan İbn Meymun, Tora'daki her emrin insan idraki açısından değerini ve sosyo-kültürel açıdan sebebini göstermek niyetindedir.<sup>833</sup> Çünkü o, emirlerin ve ibadetlerin anlamını ve hikmetini bilmemenin, dindar üzerinde olumsuz bir hava yaratıp onu ağır bir yük altındaymış gibi memnuniyetsiz bırakacağını belirtmiştir.<sup>834</sup>

*Delâlet*'in üçüncü bölümünün yirmi beş ile ellinci fasılları arasında İbn Meymun, Tanrı tarafından emredilen ve bizzat Kendisi tarafından da yapılan fiillerin rasyonellik ve meşruluğu, Tora'nın emirlerinin görünüşte akla aykırı oluşlarının hikmeti, emir ve yasakları ihlal etmenin yaptırımları, emir ve yasakların sınıflandırılması ve açıklanması gibi konuları ayrıntıları ile ele almaktadır.

### 1. Tanrı'nın Fiillerinde Rasyonellik ve Geçerlilik

İbn Meymun, eylemleri amaçlarına göre; Boş yere yapılanlar, kasten olmayan eylemler, ulaşılamaz ideallere göre yapılanlar ve iyi veya mükemmel eylemler olmak üzere dört sınıfta toplamaktadır. Ulaşılamaz ideallerle yapılan bir eylemde, fiilin öznesinin bir hedefi olmasına rağmen hedefe varılmamıştır ve onun elde edilmesinde bir takım engeller ortaya çıkmıştır. Bazı insanlar, hiçbir yarar elde edemedikleri veya boşuna kürek çektikleri zaman yorulduklarını hisseder. Hatta bazen umutsuz hastalar için ilaç vermek artık boşuna bir eylem haline dönüşebilmektedir. Bu tür şeylere eylemler içinde de rastlamak mümkündür.<sup>835</sup>

Boşu boşuna yapılanlara örnek olarak, fazla dikkat gerektirmeden yapılanları, mesela düşünürken ellerle oynanmasını; kasıtlı olmayan havai eylemlere, dans yapan birinin hareketlerini veya diğer insanları güldürmek için yaptığı eylemleri örnek vermiştir. Bu eylemleri yapanların veya onların muhataplarının amaçlarına ve kimliklerine göre, eylem havai sayılabilir. Çünkü bazı insanlar için bu tür eylemler faydalı ve gerekli iken diğerlerine göre bunlara gerek yoktur. Güreş, su sporları, nefes tutma idmanı, topla oynanan oyunlar, kalem ucu açma, kâğıt yapma eylemleri bu sınıftadır ve yapan için anlamlı olabilir. İyi ve mükemmel eylemler ise yüce bir gaye peşinde olanların yaptığı fiillerdir. Bu eylemler gerekli ve yararlıdır.<sup>836</sup>

İbn Meymun, bu eylem sınıflarını açıkladıktan sonra akıl nimetiyle donanmış insanın, "Tanrı boşuna, hiçbir amacı olmayan, havai bir eylem içindedir" diyemeyeceğini beyan etmiştir. Musa Şeriatı'nı takip eden Yahudi geleneği, Tanrı'nın tüm eylemlerinin iyi ve mükemmel olduğunu kabul etmektedir. Bizzat Tanrı yaptığı

833 R. Katzenellgoben, "Maimonides' Rationalisation of the Divine Commentments, *Six Talks on Maimonides*, ed. Aryeh Newman, Jerusalem 1955, 28

834 *Guide*, III, 592

835 *Guide*, III, 502

836 *Guide*, III, 503

her şeyi çok iyi görmüştür.<sup>837</sup> Bundan dolayı Tanrı'nın bir şeyin aşkına yaptığı her şey, hedeflenen ve muhatap edinilen o şeyin varlığı için zorunludur, onun faydasına ve iyiliğinedir. Mesela bir canlı varlığın hayatta kalması için ona rızık verilmesi veya ona iki göz bahşedilmesi gibi eylemler bu türdendir. İbn Meymun, böylece beslenmeye ve görme, iştme gibi duylara dayanan eylemlerin metafizik değerlerine dikkat çekmektedir. Ona göre felsefe de insanın fiziksel yararına olan eylemleri boş görmemektedir. Böylece yapay olmayan, insanın tabiatına ait olan her şey belli bir hedefe binaen vardır ve biz bu hedefi bilmesek de durum değişmeyecektir.<sup>838</sup>

Tanrı'nın eylemlerinde bir sebep aramanın gereksiz olduğuna inananlara yanıt olarak İbn Meymun, Tanrı'nın engin hikmetiyle eylem yaptığını, insanların gözünde boş yere olmasının durumu değişmeyeceğini belirtmiştir. Tanrı'nın eylemleri arasında havai olan kısa vadeli hedefler bulunmaz. Örnek olarak maymunlar, insanlar onlara gülsünler diye yaratılmamıştır. Aksine evrendeki her varlığın veya olup biten her şeyin insana makul gelen bir izahı mutlaka vardır. Tanrı'nın beşer aklını zorlayan hikmeti kötü bir şeyi ortadan kaldırmaz. Madde varlık olarak kendi deviniminde yol aldığından Tanrı'nın hikmetiyle uyumlu olmaya muhtaçtır. Bundan dolayı evrende bir gaye arayan insan zihni, bu gayenin İlahî İrade ile anlaşılabilceğini bilmelidir.<sup>839</sup>

İbn Meymun, kutsal kitaptan deliller göstererek, Tanrı'nın kendi iradesiyle eylem yapığını<sup>840</sup> ve Tanrı'nın irade ettiği her eylemin mutlaka sonlandırıldığını ve bu iradeye karşı koyacak bir kuvvetin olamayacağını ifade etmiştir. Tanrı, mümkün olan bir eylem içinde bu olasılık dolu âlemde Faaldir. Ancak mümkün olan her şey değil, sadece Tanrı'nın hikmetinin talep ettiği şeyler böyle olabilir. Yine ona göre Tanrı ile eylemleri arasında bir engel olamaz. Bu, hem Şeriata uyanların ve filozofların hem de kendisinin görüşüdür. Böylece o, çok belirgin bir şekilde olmasa da kendini ayrı bir çizgide tutmayı başarmaktadır. Âlemin sonradan yaratıldığına inananlar olarak bu grubun, bu âlemin var edilmişinin her anında İlahi Hikmetin varlığını hissedebildiğini dile getiren İbn Meymun, Yahudi bilgelerin ifadesiyle "Tanrı'nın yaptıklarının insan aklına estetik geldiğinin"<sup>841</sup> altını çizmektedir. Bundan dolayı bilgelere ve peygamberlere göre doğal bir eylemin en küçük zerresi bile harika bir şekilde tasarlanıp düzen verilmiş ve birbirleriyle bağlantılı hale getirilmiştir. Tamamı sebepler ve etkilerden ortaya çıkmıştır ve hiç birinde

837 Tekvin 1/31

838 *Guide*, III, 503-504

839 *Guide*, III, 504

840 *Mezmurlar*, 133/6; *Eyüp*, 23/13; *Vaiz*, 8/4; 3/11

841 *Bereşit Rabbah*, IX; *Midraş Qhelet*, 3/11

abes, boş veya havai bir amaç bulunmamaktadır, aksine mükemmel bir hikmetin eylemleridir.<sup>842</sup> Filozofların görüşüne göre de doğanın kanunlarında ve eylemlerinde amaçsız-anlamsız oluşlar bulunmaz. Aksine doğal âlemlerin tamamında, maddelerine bağlı olarak iyi tasarım ve nizam mevcuttur.<sup>843</sup>

İbn Meymun, kafası karışmış bazı insanların, âlemin varlığının amacı konusuna bütüncül yaklaşmadıklarını, bazen her şeyi bireysel ve soyutlanmış bir tarzda ele aldıklarını belirtmiştir. Varlıkların mahiyeti hakkındaki bilgisizlikleri yüzünden bazılarının, Tanrı'nın eylemleri konusunda hatalı değerlendirmelerde bulduklarını belirterek, bazen insan aklının sınırlarının bile Tanrı'nın mükemmel eserlerindeki hikmetini anlamaktan aciz kalabildiğini ifade etmiştir.<sup>844</sup>

İbn Meymun, Tanrı eylemlerinde rasyonellik konusunda Şeriat'a uyanlarla bazı filozoflar arasındaki en büyük ihtilafın, İlahî Hikmet ve İlahî İrade bağlamında olduğunu söylemiştir. Bu filozofların Şeriatın dayandığı hikmetler konusunda da sorumlu olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Yahudi elit tabakasının çoğunluğu, hikmetle nasıl uyum sağladığını bazen idrak edemeseler de Musa Şeriatı'nın belli bir illete dayandığını bilerek buna göre davranırlar.<sup>845</sup>

İbn Meymun, beşer aklı bağlamında izah edilmeyen bazı dinî kuralları (*huqqim*), (süt içinde etin pişirilmesinin yasaklanması gibi) Yahudi bilgilerinin ifadeyle "Tanrı'nın açıklamak istemediği, insanların üzerlerinde düşünmesine izin vermediği, sadece Şeytan'ın tenkit ettiği ve Yahudi olmayanların reddettiği şeyler" olarak görmektedir.<sup>846</sup> Bazı bilgiler, "hiçbir illet aranmayan bu tür kurallar, aynı zamanda fiziksel açıdan bir amaç içermeyebilirler" derken, çoğunluk "onların gizli bir illeti mutlaka vardır, bizim aklımızın kapasitesi yüzünden onların bu illetleri kapalı ve gizli kalmıştır ve ancak bilgi kusurumuz giderilince anlaşılabilirler" demişlerdir. Yahudi geleneğinde *huqqim* içinde olup akla uygunluğu hemen kavranabilen kurallara *mişpatim* (hükümler) adı verilmektedir. İbn Meymun, Tanrı'nın emir ve yasaklardaki illetlerini, saygınlığını yitirmesinler diye bazen sakladığını iddia etmektedir.<sup>847</sup> Buna rağmen İbn Meymun, Tanrı'nın emir ve yasaklarında hiçbir illet aramak niyetinde olmayan âlimleri çelişkili olmakla suçlamıştır. Çünkü aynı kişilerin "Tanrı bir hayvanı kurban olarak kesmemizi emrederken aslında bizim temizlenmemizi istemiştir"<sup>848</sup> dediklerini aktarmıştır. Bu bakımdan emir ve yasakların genelinde bir illet ve bu illete bağlı bir beşerî yarar

842 Mezmurlar, 104/24; 33/4; Süleymanın Meselleri, 3/19

843 *Guide*, III, 505

844 *Guide*, III, 505-506

845 *Guide*, III, 506-507

846 B.T., Yoma, 67b

847 *Guide*, III, 507-508

848 Bereşit Rabbah, XLIV

aramak gereklidir.<sup>849</sup>

İbn Meymun, emirlerdeki rasyonellik sebebiyle onları altı yüz on üç maddeye ayırdığını ve her bir grubun anlam ve hedef açısından bir özelliği ve özel illetinin bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle bir sonraki adım olarak bu emir ve yasaklardaki illetleri açıklamak niyetinde olduğunu belirtmiştir.<sup>850</sup>

## 2. Tora'nın Emir ve Yasaklarında Rasyonellik

İbn Meymun, genel anlamda Tanrı fiillerinin rasyonel izahlarını yaptıktan sonra Tora'nın emir ve yasaklarındaki rasyonelliğe geçiş yapmıştır. Musa Şeriat'ı temelde iki şeyi hedeflemektedir: "Ruhun refahı" ve "bedenin refahı". Bu yüzden bu yasa insanların birbirlerinden farklı anlayış derecelerine cevap verecek şekilde bazen açık ifadelerle bazen de mecazî lafızlarla bezenmiştir. Kutsal Yasa'nın, insanların çoğunluğunun anlayışına göre tasarlandığını söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla her karmaşık ve mükemmel şey gibi bu yasa da derin bir hikmet ve kavrayış yetisi gerektirmektedir. Örneğin İbn Meymun, ruhun saadeti adına Şeriatın, insanların birlikte yaşama yollarını kolaylaştırmayı hedeflediğini, burada iki şeyden faydalandığını söylemiştir: Bunlardan birincisi, insanların birbirlerine zulmetmesini engellemektir. İkincisi ise bir toplum içinde yaşarken hayatta faydalı olacak ölçüde ahlaki niteliklere sahip olması ve böylece toplum düzeninin sağlanmasıdır. Ona göre ruhun saadeti, bedenin saadetinden üstündür.<sup>851</sup>

İbn Meymun, Şeriatın ikinci hedefi olan bedenin refahının, doğa ve zaman açısından üstünlüğüne dikkat çekmiştir. Bu amaç, şehir yönetimine ve kendi kapasitelerine göre hareket etmesi gereken insanların hayattaki durumlarının düzenlenmesine yöneliktir. Bedenin refahı daha belirgindir. Bu yüzden ruhun refahı ancak bedenin refahından sonra elde edilebilecek karakterdedir. Beden mükemmelliği sağlık ve bedendeki yetiler bakımından mükemmellik demektir. İnsan bu sayede bedenî ihtiyaçlarını karşılar. Bunlar kişinin toplumdaki soyutlanmasıyla elde edebileceği şeyler değildir. Bu yüzden insan öteden beri bilinen adıyla doğası icabı sosyaldir. Nihai mükemmelliği ise bu tabiatını koruyarak eylemlerinde rasyonel olmasını sağlar. Hiçbir eylem veya ahlakî niteliği bu nihai mükemmelliğine ait değildir. Bu nihai mükemmellik ancak bedenin mükemmelliğinden sonra kazanılabilecek karakterdedir. Eğer insan açsa veya elem içindeyse onun akıllı ve mükemmel bir düşünür olması ikinci planda kalacaktır. Nihai mükemmellik tam olarak sağlanınca bunu geliştirmesi için insanı teşvik edici özellikte olacaktır. İbn Meymun Şeriatın, eşsiz içeriğiyle tüm bu mükemmellikleri Yahudilere bahşetmek amacıyla geldiğini söylemiştir. Tora'nın ifadeleri Şeriatın, insanı her iki mü-

849 *Guide*, III, 508-509

850 *Guide*, III, 509-510

851 *Guide*, III, 510



kemmellekle donattığını göstermektedir. Tora'ya göre Tanrı, tüm emir ve yasakları Kendisinden korkmaları ve kendi iyilikleri ve hayatlarını devam ettirmek için<sup>852</sup> Yahudilere emretmiştir.<sup>853</sup>

İbn Meymun, Yahudi bilgelerin bu pasajda geçen "iyiliğimiz için" ve "Tanrı ile iyi olmak" lafızlarını, hem bu dünyada hem de ebediyen sürecek olan dünyadaki iyilik<sup>854</sup> olarak yorumladıklarını belirtmiştir.<sup>855</sup>

İbn Meymun, geleneğin yorumlamaya çalıştığı bu gibi nihai mükemmelliklerin gayesinin, emir ve yasaklarda gizli olan rasyonel faydaların yanında ruhanî anlamları açığa çıkarmak olduğunu söylemiştir. Böylece Şeriatın tebliğ ettiği inançla insan, Tanrı'nın Varlığı, Birliği, Bilgisi, Kudreti, İradesi ve Ebediliği konusunda bilgiler edinir. Yine Şeriat, belli başlı inançları benimsetirken aynı zamanda politik huzuru da düşünür ve insanın isyankâr olmasını engeller. Şeriat Tanrı'yı sevmek, korkmak ve O'na boyun eğmek konusunda daima vurgular yapar. "Rabbi sevmek"<sup>856</sup> sözü tüm kalbinle, tüm ruhunla ve tüm gücünle sevmek anlamına gelir. Zaten "sevmek" ancak varlığın tümünü kavramak yoluyla ve Tanrı'nın hikmetini göz önünde bulundurmamakla açığa çıkacaktır. Ona göre Yahudi âlimlerin dikkat çekmek istedikleri nokta da budur.<sup>857</sup>

İbn Meymun'un buradan çıkarmış olduğu bir başka sonuç da emir ve yasakların; zulmü önlemek, sosyal ilişkileri düzenlemek ve ahlakî erdem kazandırmak gibi hem ferdi hem de toplumsal yararlar sağladıklarıdır. Emir ve yasakların doğrudan insanı hedefleyen yönleri açık olduğundan, öldürmenin veya çalmanın neden yasak olduğunu açıklamaya gerek bile yoktur. Bunların tamamının, aslında "birbirine zulmetmemek" ve "mükemmel bir ahlak sahibi olmak" gibi iki temel hedefi vardır.<sup>858</sup>

### 3. Tora'nın Emir ve Yasaklarında İrrasyonelliklerin İzahı

İbn Meymun, "Babamız" dediği Hz. İbrahim'in, yıldızlardan başka ilahları kabul etmeyen bir kült toplumu olan pagan Sabiiler arasında büyüdüğünü, bilhas- sa kavmin yıldızlara tapmalarını ve Güneş'i en büyük ilah olarak kabul ettiklerini anlatmaktadır. İbrahim, böyle bir kült içinde yaşadığının farkındaydı ve onlara kendi argümanlarıyla karşı çıkıyordu. İbrahim peygamber insanların öğretilerine karşı çıkan, kınanmaya ve küçümsenmeye aldırış etmeden onların yanlışlıklarını

---

852 Tesniye, 6/24

853 *Guide*, III, 511

854 B.T., Qidduşin, 36b; B.T., Hullin, 142a

855 *Guide*, III, 512

856 Tesniye, 11/13

857 *Guide*, III, 512-513

858 *Guide*, III, 513-514

açığa çıkararak bir insandır. O, bunu sadece Tanrı adına ve aşkına yapmış olduğundan şânı artmış ve başarılı olmuştur.<sup>859</sup> Bu sebeple onun soyundan gelmeseler bile insanların büyük çoğunluğu İbrahim'i takdir ve takdis etmektedir. Bu noktada İbn Meymun Yahudilere mekân açısından uzak olan bir takım insanları cehaletle suçlamaktadır. Ona göre Türkler ile Hindular hariç hiç kimse İbrahim'e karşı düşmanlıkta bulunmaz. Kuzeý'deki Türklerin ve Güneydeki Zencilerin hiçbir doktrinel inancı, düşünce sistemi veya kabul görmüş bir geleneği yoktur. Bu milletleri, akılsız hayvanlar şeklinde nitelendirmektedir.<sup>860</sup> İbn Meymun kendi döneminden bir kaç asır önce Türklerin İslam'ı seçtiklerinden ve İbrahim'i "milletin/dinin babası" kabul ettiklerinden habersiz görünmekte ve son derece yanlış bir yargıda bulunmaktadır. İlmî konularda rasyonelliği şiar edinmiş bir ilim adamı olarak İbn Meymun'un Türklerin dinî ve kültürel yaşayışı hakkında bilimsellikten öte ideolojik bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. Diğer din mensupları hakkındaki bilgi yanlışlığından biri de diğer birçok geleneği, gök cisimlerinden oluşan bir kült meydana getirdiklerine inandığı Sabîilerin bütün dünyaya yayılmış kalıntıları olarak görmesidir.<sup>861</sup>

İbn Meymun "âlemin direği" kabul ettiği İbrahim'in böyle bir kült içinde doğup büyüdüğünde kendisine din olarak anlatılan masalların saçma, öğretilerin batıl olduğunu anladığını ve kavmine karşı durarak Tanrı adına Tanrı'nın varlığını ve âlemin zaman içinde yaratılmış olduğunu, akılla uzlaştırarak gösterdiğini aktarmıştır.<sup>862</sup> İbrahim peygamber, akıl yetisini kullanarak insanları Tanrı'ya boyun eğmeye çağırdı. Onun arkasından gelen peygamberlerin efendisi Musa ise, aldığı peygamberlik vizyonunun ışığında iman etmeyen insanları öldürmeyi, onlara ait izleri ortadan kaldırmayı emretti<sup>863</sup> ve onların gittiği yola ait her şeyi yasakladı.<sup>864</sup> Tora'nın Şeriatında en belirgin niyet, putperestliği tamamen ortadan kaldırmak, onun izlerini silmek ve ona bağlı her şeyi yok etmektir. Bu yüzden büyüçülük, ateşten geçmek, falcılık, sihirbazlık gibi putperest uygulamalardan uzak durmak gerekir. Tora açık bir şekilde onların sahte ilahlarına ibadeti ve onlara yakınlaşmayı, Tanrı gözünde tiksindirici ve nefret uyandırıcı eylemler<sup>865</sup> olarak kabul etmektedir.<sup>866</sup>

İbn Meymun, bu milletlerin sözde ilahlarına tiksindirici ayinlerle (böcek, ya-

---

859 Tekvin 12/3

860 *Guide*, III, 618-619

861 *Guide*, III, 514-515

862 *Guide*, III, 516

863 Hakimler, 2/2; Çıkış, 34/13; Tesniye, 7/5

864 Levililer, 20/23

865 Tesniye, 12/31

866 *Guide*, III, 517

rasa veya fare takdimleri vb.) yaklaşımlarını, insan doğası açısından uygun görülme- yen törenlerden saymıştır. Putperestlikle ilgili olan ve ilk bakışta akla uygun gelmeyebilen tüm emir ve yasaklar ile putperestliğe götüren her şeyin yasaklanması aslında inananlar için yararlar içermektedir. Bu yüzden İbrahim'in putperest babası Terah'ı bile, Yahudi geleneği "ırmağın öte tarafına yerleşmiş insan" olarak kabul eder.<sup>867</sup> Ona göre emir ve yasakların en büyük faydalarından biri de Yahudileri büyük bir hatadan kurtarıp doğru inanca ulaştırmasıdır. Bu inanç Tevhittir. Tanrı'ya ibadetin özünde ve nihaî hedefinde Tanrı'yı sevmek ve Tanrı'dan korkmak olmak üzere iki önemli kazanım vardır.<sup>868</sup>

İbn Meymun, Şeriatın emirlerindeki derin anlamları araştırmak üzere mukayeseli bir yöntem kullanarak Sabiilerin eserlerine başvurmuştur. Ona göre Sabiilerin eserleri falcılık, muskacılık, kötü ruhlara inanç gibi saçmalıklarla dolu olup akıllı insanların ilgisini çekmeyecek bir kült sunmaktadır. İbrahim'in içinde doğup büyüdüğü Sabii toplumunun inanç esasları, insan fıtratına uygun olmayan sahtelik ve masallarla doludur ve âlemin yaratılışı, işleyişi ve sonu konusunda doğa bilimlerinin bulgularına aykırı öğretiler ihtiva etmektedir. Bundan dolayı Yahudi bilgeleri, "putperestliği kabul edenlerin doğal olarak Tora'yı inkâr etmiş olacağını, putperestliği reddedenlerin de Tora'yı bütünüyle kabul etmiş sayılacaklarını"<sup>869</sup> ifade etmiştir.<sup>870</sup>

İbn Meymun tarımla meşgul olan bazı eski milletlerin öküz gibi hayvanlara tapındıklarını belirtmiştir. Bu toplumların öküzün kudretine hayran kaldıklarından onun öldürülmesine karşı çıktıklarını böylece putperestlikle tarım arasında yakın bir ilişki olduğuna dikkat çekmiştir. Putperestlerin rahiplerinin bu kültleri icra etmekle yağmurun yağacağını, ağaçların meyve vereceğini ve toprakların verimli hale geleceğine insanları inandırdıklarını anlatmıştır. Bu putperestlerin dini törenlerde müzik aletleri çalarak ilahları memnun etmeyi ve böylece onlardan yararlanmayı umduklarını aktaran İbn Meymun, bu gibi yararsız uygulamalara kıyasla Musa Şeriatı'nın vaz ettiği emir ve yasakların her kültüre ve ortama uygun olduğunu ileri sürmüştür.<sup>871</sup>

İnsanların emir ve yasaklarda bir anlam ve hikmet aramalarının insanın doğasında olduğunu belirten İbn Meymun, yaptıkları ibadetlerde bir saçmalık bulduklarında fıtratları gereği bunun farkına vardıklarını söylemiştir. Bunun yanında akla göre hiçbir hikmet içermeyen bazı şeyler de Tanrı'dan gelebilir. Ancak insan

---

867 Yeşu, 24/2

868 *Guide*, III, 518

869 *Sayılar*, 15/23; B.T., Horayoth, 8a; B.T., Kidduşin, 40a

870 *Guide*, III, 519-520

871 *Guide*, III, 522-523

sürekli bir hikmet ve sebebe dayalı olarak tasarlanmış işler yaptığından, emredilen ve faydası henüz ortaya çıkmamış olan şeyleri zararlı görebilir. Kutsal metinlerin diliyle, “İlahî emir ve yasakları daima icra eden Yahudi toplumu hikmetli ve anlayış dolu bir halktır.”<sup>872</sup> Kendisinin tasnif edip hikmetlerini açıkladığı 613 emir, aslında bir anlamda yanlış görüşlere kapılmamayı, adalet kuralını tebliğ etmeyi, zulümden uzaklaşmayı, ahlakî niteliklerle donanmayı sağlar. Tüm bu emir ve yasaklar üç şeyle donanmıştır: İnanç esasları, ahlakî erdemler ve politik-medenî eylemler. Her kanun bu üç sınıf içerisinde özgün bir illete mutlaka sahiptir.<sup>873</sup>

İbn Meymun doğal eylemlerin Tanrı'nın iradesine uygun hikmetli işlerden olduğunu, örneğin insan bedenindeki sınırların duyu ve hareketi düzenleyen organlar olduğunu, bu sebeple doğal İlahî eylemleri anlamak ve açıklamak üzere tıp bilimine yöneldiğini anlatmıştır. İnsanın doğduğunda aşırı derecede yumuşak bir yapıda olduğundan kuru gıda alamadığını, bu esnada annenin sütüyle yani yapısına uygun kıvamda yiyeceklerle nimetlendirildiğini, bu durumun insan artık kuru ve sert yiyecekleri yiyebileceği zamana kadar sürdüğünü açıklamıştır.<sup>874</sup>

İbn Meymun'a göre, bir zıt uçtan ötekine ani bir geçiş olanaksız olduğundan insan doğası gereği, kendisi için tasarlanan ve alışık olduğu bir şeyi aniden terk edemez. Musa, İsrailoğullarından “ruhbanlar hükümlerini ve mukaddes bir ulus” çıkarmak üzere emir ve yasakları Tanrı'dan alarak kendi halkına getirmiştir.<sup>875</sup> Buna ilave olarak Tanrı, halkın inancının sağlamlaşması yolunda ruhbanları İsrail içinden çıkarırken aslında putperestliğe kaymayı önlemeyi amaçlamıştır. Ruhbanlar, emir ve yasakları ayin/kült haline getirerek toplum içine iyice yerleşmesini sağlamışlardır. Tanrı'nın emir ve yasaklarındaki ilk kastı ve muradı, İsrail halkının kendi kapasitesi ölçüsünde O'na boyun eğmesi ve temiz bir yaşam sürmesidir. Buna rağmen peygamberlerin gösterdiği mucizeler bazı bireylerin doğasını değiştirmesine rağmen Tanrı'nın asıl muradı mucizeler yoluyla tüm insanların doğasını değiştirmek değildir. Nitekim emirler, yasaklar, ödüller ve cezalar, kalp sahipleri, yani aklını kullananlar için vardır. İnsanın fitratını değiştirebilmek Tanrı için zor olmasa da böyle ani bir müdahale Şeriatın genel prensiplerine aykırıdır. Zaten ani müdahale ile insan doğasını değiştirmek Tanrı iradesi olsaydı, peygamberlerin gönderilmesi ve ilahî yasaların konulması anlamsız olurdu.<sup>876</sup>

İbn Meymun, İlahî İrade bağlamında ibadet tipolojilerini ele alır. Ona göre ibadetlerin rasyonelliği açısından kurbanlar ikinci sınıfta yer alırken, sessiz yaka-

---

872 Tesniye 4/6

873 *Guide*, III, 524

874 *Guide*, III, 525

875 *Guide*, III, 526

876 *Guide*, III, 528-529

rış, dualar gibi ibadetler birinci sınıfa ait ibadetlerdir ve hem gerekli hem de daha fazla kulluk izhar edici özelliktedirler. Birinci tür ibadetler, (kurban takdiminde olduğu gibi) tam bir kesinlikle uygulanan şeyler değildir. Bundan dolayı bu ibadetler her yerde ve her mekânda icra edilebilecek özellikte değildir. Özel kurban takdimleri, daha ayrıntılı olmasına rağmen durum değişmez. Buna karşın yakarma ve dualar her yerde ve herhangi bir kişi tarafından ifa edilebilir. Ona göre dua kayışları (*tefillin*) veya kapı pervazlarına çakılan *mezuzalar* gibi dua unsurları insanın samimiyetini, gayret ve şevkini artırıcı özellikler taşırlar.<sup>877</sup>

Sonuç olarak İbn Meymun, mükemmel olarak gördüğü Musa Şeriatı'nın genel hedeflerini, geçici arzu ve istekleri terk etmek ve onlardan kaçınmak olarak açıklamaktadır. Bu arzuların çoğu yeme içmeye duyulan iştah ve cinsel şehvetlerdir. Benzer şekilde, nezaket, halim-selim olmak, kabalıktan uzak durmak, boyun eğmek, tahammül edici olma, halis niyet sahibi olmak gibi erdemler ve nezih olmak giysiyi temizlemek, bedeni yıkamak, kirleri gidermek gibi eylemler de Şeriat'ın gereklerindedir. Ancak bunlar, her türlü kötü düşünce ve ahlaki kirlilikten temizlenmesinden sonra ortaya çıkar. Çünkü elbiseleri ve dış görünüşü temiz tutmakla insan kendi içindeki sapkınlıkları ve şehvetperestlikleri gideremez. İnsanın zahirde iyi görünümlü olması, gerçekten iyi olduğu anlamına gelmez. Yalnız kaldığındaki eylemleri ve kalbinde gizledikleri kişinin karakterinin tamamlar.<sup>878</sup>

#### 4. Tora'nın Emir ve Yasaklarındaki Rasyonelliğin Sınırları

İbn Meymun, Tora'nın emir ve yasakları iyi incelendiğinde, kolay tasnif edilebilir bir tarzda olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Şeriat hemen her konuda bir görüş bildirmiştir. Bu bakımdan Şeriatın emir ve yasaklarındaki rasyonelliğin sınırları çizilirken Şeriat'ın hedefinin her insanda tam bir kabul görmediği ve insanların hepsini mükemmel yapmadığı gerçeğinin göz önünde bulundurulması gerekir. Şeriat, mutlak ve evrensel mahiyette olmasına rağmen, bazı insanlar için kesin ve açıkken bazılarında uygun gelmeyebilir. Dolayısıyla insanlar bu emir ve yasaklarda bir rasyonellik sınırı arayıp bulmak istiyorlarsa, onlardaki evrensel bağlayıcılığa ve menfaat verici yönlerine bakmalıdırlar.<sup>879</sup>

#### 5. Tora Emirlerinin Tasnifi ve İzahı

İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*'in üçüncü bölümünün otuz beş ile kırk dokuzuncu fasılları arasında bir Alahacı Rabbi kimliğiyle filozof kimliğini birleştirerek İlahî emir ve yasakları tasnif etmekte ve yorumlamaktadır. Burada emirlerle ilgili yaptığı her tasnifi, *Mişne Tora*'da ayrı bir bölüm olarak incelemiştir.

877 *Guide*, III, 529-530

878 *Guide*, III, 532-533

879 *Guide*, III, 534-535

İbn Meymun'a göre bu emir ve yasaklar Yahudi bilgeleri tarafından ana hatlarıyla "insanlar arasındaki ihlaller" ve "insan ve Tanrı arasındaki ihlaller"<sup>880</sup> olmak üzere ikiye ayrılmıştır.<sup>881</sup>

O, tasnifinde tüm emir ve yasakları on dört kategoride incelemiş ve Yahudilikteki emir ve yasakların hikmetlerini açıklamıştır.

### 5.1. "Tora'nın Temel Yasaları" (*Hilkhot Yesodei ha Torah*)

İbn Meymun, *Mişne Tora*'da "Tora'nın temel yasaları" (*Hilkhot Yesodei ha Torah*) adıyla bu yasaları işlediğini hatırlatır. Ona göre Yahudi inancıyla ilgili görüşleri etkileyen emirlerin başında gelen bu temel yasalar, aynı zamanda tek tek illetlere de sahiptir. Bu emirlerin öğrenilmesi, öğretilmesi ve toplum içinde güçlendirilmesi, yararlarını ortaya çıkaracaktır. Bu yüzden emirler hakkında bilgi edinilmesi, doğru bir şekilde uygulamaya geçirilmesini ve daha etkin bir görüş birliğinin yaygınlaşmasını sağlayacaktır. Bu davranışların bir diğer önemli faydası da Şeriati yaşayanlara üstünlük vermesidir.<sup>882</sup>

Bu kategorideki emirlerin başında "Tanrı adına yemin" etmekle ilgili emirler ile bunun boş yere yapılmasını veya bu şekilde edilen yeminin bozulmasını yasaklayan emirler gelir.<sup>883</sup> Bu emirlerin görünürde tek bir sebebi vardır o da Tanrı'yı ismen de yüceltmektir. İbn Meymun'a göre bu eylemler Tanrı'nın azametine inancı zorunlu kılmaktadır. Yine Tanrı'ya felaket veya bela anında dua etmek de bu sınıfa dâhildir.<sup>884</sup> Bu çağrı ve duadan öğrenmekteyiz ki, Tanrı bizim her durumumuzun farkındadır ve sıkıntılardan kurtarmak Tanrı'ya bağlıdır. İnsan bunu görmezse belalardan kurtulamaz bir hale gelir ve dindarın zihnine, bu gibi belaların tesadüfen başımıza geldiği ve şans eseri ortaya çıktığı şüphesi düşer. Tanrı tesadüfen insanla beraber yürümez. Netice olarak Tanrı'ya yakarmak emredilmiş ve Tanrı'nın her kötü şartta yardımının aranması ve umulması istenmiştir.<sup>885</sup>

İbn Meymun son olarak bu sınıftaki emirlere "*teşuva*'yı/tövbeyi" de ilave etmiştir. Ona göre birey cehaletle, öfkeyle veya heva ve hevesi sonucu gerçekte uygunsuz bir ahlakî niteliği veya görüşü kabul ederek günah işleyebilir. Kişi bu hatanın tamir edilemeyeceğine inanırsa günahı işlemeye devam eder ve bu durumu ortadan kaldırmanın hiçbir yolu olmadığını düşünerek ümidini keser ve itaatsiz bir kişi haline gelir. Eğer tövbeye inanırsa, kendisini düzeltir ve günah işlemekten önceki durumdan daha iyi ve daha mükemmel bir konuma yükselebilir. İbn

880 B.T., Yoma, 85b

881 *Guide*, III, 538

882 *Guide*, III, 539

883 Tesniye, 6/13; 10/20; Levililer, 19/12; Çıkış, 20/7

884 Sayılar, 10/9

885 Yeremya, 5/3; *Guide*, III, 539-540

Meymun, tövbeyi güçlendirecek olan günah itiraflarını,<sup>886</sup> kasıtlı işlenen günahlar veya ihmalkârlık sonucu yapılan hatalar nedeniyle sunulan takdimeleri ve oruçları önemsemmiştir. Ona göre tövbenin asıl hedefi kişiyi gûnahtan uzak tutmaktır.<sup>887</sup>

### 5.2. *Putperestlikle İlgili Emir ve Yasaklar (Hilkhot Avodah Zarah)*

İbn Meymun, ikinci kategoriye putperestlikle ilgili yasakları (*Hilkhot Avodah Zarah*) dâhil etmektedir. Kıyafetlere ilişkin bazı yasaklar, ilk ürünlerle ilgili emirler bu sınıfa aittir. Bu tür emirlerin hikmeti gayet açıktır ve toplum asırlardır bu yasakları yerine getirmektedir.<sup>888</sup> Bu emirlerin gayesi, putperestliğin hatalarından ve putperestliğe götüren falcılık, büyücülük, sihirbazlık ve muskacılık gibi yanlış uygulama ve inançlardan<sup>889</sup> kişiyi kurtarmaktır.<sup>890</sup> Ona göre Sabiiler, Keldaniler, Mısırlılar, Kenanlılar putperest kavimlerdir. O putperestliği tahlil ederken üç önemli faktöre dikkat çekmiştir: Birincisi her hangi bir bitki, hayvan veya madenî cismin tapınma aracı olarak kullanılması. İkincisi, putperest ibadetlerin yapıldığı zamanın belirlenmesiyle ilgili düzenlemeler. Son olarak dans etme, el çırpma, bir şey yakma, bağırma, kahkaha atma, tek bacak üstünde sıçrama, yere yüzüstü uzanma, duman tütsüleme, alçak veya yüksek sesle konuşma gibi eylemler icra etmektir.<sup>891</sup>

Ona göre Şeriat, putperestliği sona erdirmek gibi bir niyet taşırken aynı zamanda onun izlerini de silmek ve insanı kendine de topluma da yarar vermeyen zararlı etkilerinden korumak istemiştir. Büyücülerin ve falcuların öldürülmesini emreden yasanın<sup>892</sup> asıl nedeni budur. Oysa Sebt (*Şabat*) gününü ihlal etmek isteyenler için aynı ceza söz konusu olmamıştır. Tora'nın putperestliği yasaklamasının nedenlerinden biri, kavmin felaket ve belalara düşmekten korunmasıdır.<sup>893</sup> Bu sebeple İbn Meymun, Şeriatın tüm büyücülük uygulama ve adetlerinden inananları korumak amacıyla putperestliğe götürebilecek tarıma ve çobanlığa dayalı bazı uygulamaları (*huqqot*) yasakladığını<sup>894</sup> açıklamıştır. Yahudi âlimlerin, putperestliği çağrıştıracak adetler (ağaçların kırmızı tebeşirle boyanması gibi) konusunda titiz davranmış olduklarını ve açık görüşler bildirdiklerini<sup>895</sup> belirtmiştir.<sup>896</sup> Ona göre,

886 Levililer, 5/5; 16/21

887 *Guide*, III, 540

888 *Guide*, III, 535 ve 549-550

889 Tesniye, 37/10-11

890 *Guide*, III, 540

891 *Guide*, III, 541

892 Çıkış, 22/7; Tesniye, 17/2

893 Levililer, 26/22; Tesniye, 32/24; Tesniye, 28/42; 28/39; 28/40; *Guide*, III, 542-543

894 Levililer, 20/23

895 B.T., Şabbath, 67a

896 *Guide*, III, 543-544

yiyeceklerin karıştırılmasının yasaklanması<sup>897</sup>, başın ya da sakalın köşesinin traş edilmesinin yasaklanması<sup>898</sup> vs. bile putperest ruhbanların adetlerini taklit etmeyi engellemek adına yapılan uygulamalardır.<sup>899</sup>

Putperestliğin yasaklanmasının bir diğer nedeni de, ahlakî bozulmalara neden olan isteklerin ortadan kaldırılmasıdır. Yasaklamanın maddi bir faydası da kıymetli madenlerden yapılan putların kırılıp eritilerek piyasaya sürülmesidir. Ancak Yahudi âlimlere göre bu tür süslerin olduğu gibi korunması, ticaretinin yapılması veya onlardan istifade edilmesi yasaklanmıştır.<sup>900</sup>

### 5.3. Ahlâki Niteliklerle İlgili Emir ve Yasaklar (*Hilkhot De'oth*)

Üçüncü grupta ahlakî niteliklerin geliştirilmesiyle ilgili emirlere (*Hilkhot De'oth*) yer veren İbn Meymun'a göre, ahlaki erdemlerle donanmış olan birey ve toplum mükemmelleşir ve beşerin yaşam şartlarının iyi bir düzene kavuşmasında etkili olur.<sup>901</sup>

Bu emirlerin faydasını açık olarak ahlakî niteliklerle ilişkili gören İbn Meymun bunların, asil ve ahlaklı insanların Şeriate uygun görüşlerle donanmasını sağlamak için var olduklarını ileri sürmektedir.<sup>902</sup>

### 5.4. Tsadaka ve Takdimelerle İlgili Emir ve Yasaklar

İbn Meymun dördüncü kategoriye, tsadaka, ödünç verme, hediye verme gibi konulardaki emirler ile kurtarıcı özellikteki nezir ve adaklar, borçlar ve kölelerle ilgili düzenlemeler ve Tohumlar Kitabı (*Sefer Zeraim*)'nda sıraladığı bütün emirleri dâhil etmiştir. Bu sınıfa farklı gıdaları karıştırmakla ilgili kurallar ile ilk ürünlere dair düzenlemeler dâhil edilmemiştir.

İbn Meymun, tüm bu emir ve yasakların tek tek incelenmesi halinde, zayıf ve miskinlere karşı merhamet duygusu verdiklerini, bunun yanında zayıf konumda olan insanlara baskı kurmamayı öğrettiklerini söylemektedir. Örneğin fakirlere hediye vermek veya ruhbanlara takdimeler sunmak konusu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Yine harman takdimelerinin insanların bir mekânda toplanmasına vesile olması,<sup>903</sup> İsrail içindeki kardeşlik ve sevginin yayılıp güçlenmesine hizmet etmektedir.<sup>904</sup>

İbn Meymun, ekinlerin dördüncü yıl meyvesi konusunu açıklarken bunun ilk

897 Tesniye, 22/11

898 Levililer, 19/27

899 *Guide*, III, 544.

900 B.T., *Avodah Zarah*, 51b; *Guide*, III, 545

901 *Guide*, III, 535-536

902 *Guide*, III, 550

903 Tesniye, 14/22-29; 26/12-13

904 *Guide*, III, 550-551



ürün kavramıyla yakın ilişkisi olduğunu,<sup>905</sup> Tanrı'ya adanan ilk ürünlerin insanlar arasında ahlakî bir erdem olarak cömertliğin teşvikini sağladığını, buna karşılık yemeğe karşı iştahın ve kazanma hırsının zayıflamasına yol açtığını ileri sürmüştür. Hatta mabet görevlilerinin (*Kohanim*) kurban edilen hayvanın omuz, çene ve karnını kabul etmesinin<sup>906</sup> özel bir anlamı vardır: Çeneler hayvan vücudunun öncelikli parçası iken, omuz (sağ omuz) bedenden ayrılabilen ilk parçayı temsil eder. Karın ise tüm bağırsakların başlangıç yeridir.<sup>907</sup>

İbn Meymun, ilk ürün takdimi sırasında kutsal metinleri okumanın, ahlakî açıdan alçakgönüllü olmayı ima ettiğini, bu esnada kişinin bu ürünleri omuzlarındaki sepetlerle taşımak zorunda olduğunu<sup>908</sup> ifade etmiştir. Bu hareketle, Tanrı'nın bereket ve nimet veren olduğunun hatırlanması ve insana her şeye sahip olduğu zamanlarda sıkıntılı anları düşündürmesi amaçlanmıştır.<sup>909</sup> Tora, sürekli olarak Mısır'daki ibretlik belalardan bahsederek<sup>910</sup> İsrail'e en müreffeh dönemlerde bile sıkıntıları hatırlatmaktadır.<sup>911</sup>

İbn Meymun bazı sunakların Tapınağın tamiri ve rahipler için sunulmasının anlamlarının, insanda cömertliği teşvik etmek olduğunu belirtmiştir. Benzer şekilde ödünç alıp verme ile ilgili emirler;<sup>912</sup> güç durumunda olana merhameti, acıma duygusunu ve nezaketi pekiştirmektedir.<sup>913</sup> Kölelerle ilgili emirlerin de benzer amaçlar taşıdığını ifade etmiş, kölesini sopayla döverek öldüren kimsenin ölümlü cezalandırılmasının hikmetini bu bağlamda ele almıştır.<sup>914</sup>

### 5.5. Zulüm ve Husumet gibi Kötülükleri Yasaklayan Emirler

Beşinci grupta, zulüm ve husumet gibi kötülüklerle ilişkin emir ve yasaklar yer almaktadır. İbn Meymun bunları ayrı bir bölüm olarak "Zararlar Kitabı" (*Sefer Nezikin*) adı altında *Mişne Torá*'da incelediğini belirtmiştir.<sup>915</sup>

İbn Meymun, bu emirlerin aslında adaletsizliği ortadan kaldırmak ve zarara yol açan filleri önlemek üzere uygulamaya konduğunu ifade etmiştir. İnsan diğer varlıklara karşı eylemlerinden sorumludur. İnsanın tedbirli olması ve zarara yol açmama konusunda özenli hareket etmesi uygun olan tavidir. İbn Meymun'a

905 Çıkış, 23/19; 34/26; Tesniye, 26/2

906 Tesniye, 18/3

907 *Guide*, III, 551

908 Tesniye, 26/3-10

909 Tesniye, 16/12

910 Tesniye, 16/3

911 *Guide*, III, 552-553

912 Tesniye, 24/6

913 *Guide*, III, 553

914 *Guide*, III, 554

915 *Guide*, III, 536

göre, insan sahibi bulunduğu hayvanlardan gelen zararlardan bile sorumludur, bu yüzden onları gözetmekle yükümlüdür. Yine kişi, yaktığı ateşten<sup>916</sup> ve kazdığı bir çukurdan<sup>917</sup> sorumlu tutularak, her hangi bir zararın, dolaylı bile olsa kendisinden ortaya çıkmasını engellemiş olur. İbn Meymun, özel ihtimam gerektiren sorumluluklar arasında adaletin önemine işaret etmiştir. Örneğin hayvanın, dışının veya ayağının halka açık bir yerde verdiği zarardan sahibi sorumlu tutulmaz.<sup>918</sup> Bunlar tedbir alınması olanaksız şeylerdir ve bu tür zararlar çok nadirdir.<sup>919</sup> Öte yandan, bir hayvanın boynuzu ve ya benzeri bir şeyinden meydana gelen zararlardan, olması muhtemel zararlardan sayıldığı için sahibinin sorumlu olacağını ifade etmiştir. Bu tür zararlar için alt limitler de belirlemiştir. Mesela hayvan uysal ise sahibi sadece uyarı almalıdır. Ancak hayvan büyük bir zarar verdiyse sahibi zararın yarısını karşılamalıdır. Hayvan zarar vermeyi alışkanlık haline getirdiyse bu durumda sahibi, zararın tamamını karşılamak zorundadır.<sup>920</sup>

İbn Meymun, kişinin, peşine düşenleri öldürmesiyle ilgili emri<sup>921</sup> de bu sınıfta tahlil etmiştir. Ona göre bu tür öldürmede ister kişiyi öldürmek maksadıyla peşine düşülmüş olsun isterse bir başka nedenle olsun her ikisi de zulüm kapsamındadır. Putprestliğe düşmek de ölümle cezalandırılır. Ancak bu, kişiyi ilgilendiren zulüm eylemlerinden değil düşünceyle ilgili olandır. Bu yüzden bu tür eylemlerde bulunanlar kendi arzusu yüzünden değil, ihlal ettikleri emirler yüzünden öldürülürler.<sup>922</sup>

Açgözlülük de bu sınıfa ait bir yasaklamadır çünkü bu tür arzular kişiyi soygunculuğa kadar götürebilmektedir. İbn Meymun'un bu grup kapsamında ele aldığı hükümler arasında "kaza ile adam öldürenin sürgüne yollanması" da sayılabilir.<sup>923</sup>

### 5.6. Cezalarla İlgili Emir ve Yasaklar

İbn Meymun'a göre altıncı kategoride, hırsızları ve soyguncuları ilgilendiren cezalarla, yalan yere şahitlikleri içine alan emir ve yasaklar yer alır. O bu konuların çoğunu *Mişne Tora'nın* Hakimler Kitabı (*Sefer Şoftim*) adlı bölümünde ele aldığını belirtmiştir. Bu emir ve yasakların faydası açıktır çünkü suçluya ceza verilmezse, adil olmayan eylemler hiçbir şekilde ortadan kaldırılamaz ve caydırıcılığı olmaz. Hiç kimse cezaların ortadan kaldırılmasının merhametli bir uygulama olacağını düşünene kadar zayıf akıllı olmamalıdır. Cezaları kaldırmak, toplum düzenini

916 Çıkış, 22/5

917 Çıkış, 21/33

918 B.T., Baba Qamma, 14a ve 19b

919 *Guide*, III, 555

920 *Guide*, III, 555-556

921 *Mişna*, Sanhedrin, VIII/7

922 *Guide*, III, 556

923 *Guide*, III, 557

bozmak kadar, insanlara zulmetmek anlamına da gelecektir. Merhamet, Tanrı'nın bu emrinde mevcuttur ve insanlara çıkış yolları gösteren hâkimlerdir.<sup>924</sup>

İbn Meymun, yalan yere şahitlik yapmanın cezasını açıklarken "eğer kişi bunu aleyhte şahitlik yaptığı şahsın öldürülmesi maksadıyla yapıyorsa o zaman o da öldürülecektir, eğer kırbaçlanması için yalan şahitlik yapıyorsa o da kırbaçlanacaktır, eğer para cezası alması için ise o takdirde para cezasına çarptırılacaktır" demektedir. Bu suçta niyet neyse cezası da aynıdır. Bu yüzden bu tür adaletli eylemlere "doğruların yargılaması" adı verilir.<sup>925</sup>

Sonuç olarak İbn Meymun Tora'dan yola çıkarak cezaların tasnifini şu şekilde yapmaktadır:

1. Yahudi hukuk mahkemesinin emri olarak ölüm cezaları. İbn Meyun bunlara örnek olarak putperestliğe girme, zina, ensest ilişki, kan dökme ve Sebt (*Şabat*) gününün ihlaline götüren eylemleri verir.<sup>926</sup>

2. Kırbaçlanmayı gerektiren, büyük suçları kapsayan cezalar.

3. Suçun büyük olmadığı ama kırbaç gerektiren cezalar.

4. İçinde bir eylem bulunmayan ama emir ihlali sebebiyle verilen yasaklayıcı cezalar. Bir emri kasten ihlal eden kimse, mahkeme tarafından, suç işlediği andaki niyetine bakılarak kırbaçla veya para cezası ile cezalandırılabilir.<sup>927</sup>

### 5.7. Eşya ve Alış-Verişle İlgili Emir ve Yasaklar

Yedinci kategoride bulunan emir ve yasaklar, insanların karşılıklı ilişkilerine dayalı borçlar, kira ile ilgili hükümler, kaparo, alım-satım işleri ve mirasla ilgili konuları düzenler. *Mişne Tora*'da "Kazançlar ve Yargılar Kitabı" (*Sefer Quinyan ve- Mişpatim*) adlı özel bir bölümde bu emirleri açıklayan İbn Meymun, her türlü ticari ve mali muamelede adaletin tesisinin ve bu konuda adil bir düzenlemenin zorunlu olduğuna işaret etmiştir. Bu noktada insanlar arasındaki ilişkilerde düzen ve adaletin şart olduğuna, kazançlı olma amacına yönelik düzenlemelerin varlığına dikkat çekmektedir.<sup>928</sup> Öncelikle alış verişte dolandırıcılığa meydan verilmemesi ve sadece olağan ve alışkanlık haline gelip kabul görmüş kâra başvurulması gerekir.<sup>929</sup>

Bu amaçla alış veriş akdinin geçerli olduğu şartlar tamamen ortaya konulmalı ve her türlü dolandırıcılık yasaklanmalıdır.<sup>930</sup>

924 Tesniye, 16/18; *Guide*, III, 536

925 *Guide*, III, 559

926 Çıkış, 31/13-15

927 *Guide*, III, 560-568

928 *Guide*, III, 536

929 Levililer, 25/14-17

930 *Guide*, III, 568

İbn Meymun, kutsal metinlerde alış verişte adil ve güvenilir olmak şartını ve kendilerine mal emanet edilen kişilerden bahsedilen ibareleri<sup>931</sup> yorumlamıştır. Herhangi bir menfaat beklemeksizin bir şeyi koruyan, bu işten bir kazancı olmayanlar, ortaya çıkacak zararlardan sorumlu tutulamaz; her türlü kaza ve zarar emanet sahibi tarafından ödenir. Ödünç mal alan kişi her şeyden sorumludur ve zarar veya kaza durumunda malı karşılar. Bir maaş veya prim karşılığında malı elinde bulunduranlar, şartları eşit derecede paylaşmış olurlar.<sup>932</sup> İbn Meymun bu gruba ait bir hüküm olarak kiralananmış kişiye azami nezaket ve şefkat gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu kişi yevmiesini derhal alır ve işini tam olarak yaptığında hizmetinin değerine göre ödeme yapılır.<sup>933</sup> Musa Şeriatı'na göre<sup>934</sup> bu kişinin veya hayvanın üzerinde çalıştığı bir ticari maldan bir miktar yemesine izin verilmesi de bu rahmetin bir göstergesidir.<sup>935</sup>

İbn Meymun, mirasla ilgili hükümleri de bu sınıfa dâhil eder. Ona göre bu konu insanın ahlakî karakteriyle yakından ilgilidir. Kişi, bir şeyi ehline vermekten çekinmemelidir. Buna bağlı olarak bir kişi öleceğini anlayınca mirasçısına kendi malını çok görmemeli ve panikle malını çarçur etmemelidir. Malını mirasçılara gönül rahatlığıyla bırakabilmelidir. Bu Tora'nın açık emridir.<sup>936</sup> Kişi tercihen çocuklarının en büyüğüne -ilk onu sevdiği için- bütün malını bahşetmek isteyebilir, ancak bu arzusuna meyletmemelidir.<sup>937</sup> Ona göre Şeriat, bu ahlakî erdemi daima korumuştur.<sup>938</sup> İnsanın kendi akrabalarına göz kulak olmak istemesi ve bilhasa aynı kanı taşıyan kardeşlerini daha fazla koruyup kollaması Şeriat açısından ahlakî faziletlerdendir. Akrabası kişiye adaletsizlik veya kötü bir şey yapsa bile kişi onu korumak için uğraşır.<sup>939</sup> Benzer şekilde, kişinin bir gün muhtaç olacağı veya faydasını göreceği ya da sıkıntı anında karşısında bulabileceği bir kimse, geçmişteki ilişkisi yüzünden kendisi için değerlidir.<sup>940</sup> Kutsal metinlerin bu konuda Yahudilerin en çok canını sıkın Mısırlıları örnek vermesi ilginçtir.<sup>941</sup>

### 5.8. Yahudi Liturjik Takvimiyle İlgili Emirler

Şabat gününde ve bayramlarda çalışmayı hükme bağlayan sekizinci gruptaki

931 Çıkış, 22/6-14

932 *Guide*, III, 568-569

933 Levililer, 19/13; Tesniye, 24/14-15

934 Tesniye, 23/25

935 *Guide*, III, 569

936 Sayılar, 27/11

937 Tesniye, 21/16

938 Tesniye, 15/11

939 Tesniye, 23/8

940 Tesniye, 23/8

941 *Guide*, III, 569-570

emir ve yasaklar, kutsal metinlerde geçtiği şekliyle bir illete dayanarak insanın hem fiziksel hem de manevi ihtiyaçlarını karşılar.<sup>942</sup> O, bu konudaki İlahî emirlerin çok az illet içerdiğini buna rağmen *Mişne Tora'nın* "Zamanlar/Mevsimler Kitabı" adlı bölümünde bunları tasnif ettiğini ifade etmektedir.<sup>943</sup>

İbn Meymun, Şabat ile ilgili emir ve yasakların hikmetini genel olarak dinlenme amaçlı olduğunu, Yahudilerin bunları bildiğini ve açıklamaya gerek olmadığını söylemiştir. Bu hikmetin, genç-yaşlı tüm insanların, yorulduktan sonra dinlenme ve rahatlama gereksinimlerini karşıladığını, aynı zamanda âlemin altıncı gün yaratılışında zamanlama açısından da bir dinsel fikir kazandırdığını söylemiştir.<sup>944</sup>

Onun bu sınıfa dâhil ettiği İlahî emirler arasında Kefaret Günü Orucu da yer almaktadır. Ona göre bayramlar mutluluk verici birlikteliklere ve dostluğun gelişmesine vesile olur. İbn Meymun'a göre her bayramın özel bir anlamı, dolayısıyla bir hikmeti mutlaka vardır. Bu bağlamda Pesah'ı bu bayramların en önemlilerinden kabul ederek, Yahudi geleneğindeki yerini anlattıktan sonra, asıl hikmetinin Şeriatın korunup gözetilmesinde oynadığı kültürel rol olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre Haftalar Bayramı, Tora'nın verilisi şerefine tek bir gün içinde takdis edilir.<sup>945</sup> Yahudilerin Roş haŞana (yılbaşı) Bayramı da benzer şekilde tek bir gün olarak kutlanır. Bu gün genel olarak insanların pişmanlık ve tövbe günüdür. Bu yüzden *Şofar* çalınır. Yeni Yıldan Kefaret Günü'ne kadarki on gün genel bir hazırlanma dönemi olarak kabul edilmelidir.<sup>946</sup> Sukot (toplanma çadırı) Bayramı, bir neşe ve sevinç bayramı olarak yedi gün sürer. Bu bayramın amacı Tora tarafından dinlenme zamanı olarak açıklanmıştır.<sup>947</sup> İbn Meymun burada Aristoteles'in *Ahlâk* adlı kitabından "kadim milletlerin bazı bayramları meyvelerin hasadından sonra kutladıkları bir eğlence olarak görmelerini" aktarmaktadır. Bu bayramın aynı zamanda ilk anlamından yola çıkarak İsrailoğullarının çölde iken mayasız ekmek yiyip acı otlarla beslenmelerinin hatırlandığı gün olduğunu açıklamaktadır.<sup>948</sup>

### 5.9. Herkesin Yapmak Zorunda Olduğu İbadetlerle İlgili Emirler

Dokuzuncu kategori, herkese emredilen dua ve Şema'nın okunması ile ilgilidir. İbn Meymun, bu konudaki emir ve yasakları *Mişne Tora'da* "Sevgi Kitabı" (*Sefer Ahava*) başlığı altında toplayıp değerlendirdiğini bildirir. O kitapta sadece burada anlattığı "sünnet" kategorisine yer vermemiştir. Bu emir ve yasakların, Tanrı

942 *Guide*, III, 536-537

943 *Guide*, III, 570

944 *Guide*, III, 570

945 *Guide*, III, 570-571

946 *Guide*, III, 571

947 Çıkış, 23/16

948 *Guide*, III, 572

sevgisini artırıcı ve Tanrı inancını sağlamlaştırıcı etkisi olduğunu ifade etmiştir.<sup>949</sup>

Bu eylemlerin asıl amacı Tanrı'ya kulluğu, daima Tanrı'nın hatırdâ tutulmasını, Tanrı'dan korkmayı ve O'nu sevmeyi sürdürmektir. Bu emirleri gözetmek Şeriatı kabul eden herkesin yükümlülüğüdür. Bu emirler arasında dualar, bilhassa Şema okunması,<sup>950</sup> gıdaların takdisi,<sup>951</sup> ruhbanların takdisi,<sup>952</sup> evlerin kapı pervazlarına çakılan mezuzalar,<sup>953</sup> Tora nüshasını elde bulundurup zaman zaman onu okumak<sup>954</sup> yer alır. İbn Meymun'a göre bu eylemlerin tamamı dindarın zihninde faydalı düşünceler oluşturur.<sup>955</sup>

### 5.10. Mabetle İlgili Emirler

İbn Meymun, onuncu kategoride Mabet ve onun müstemilatı ile Mabet'in hizmetkârları konusundaki emirlere yer vermiştir. Bu konudaki emirleri *Mişne Tora*'da da incelediğini ve "İlahi İbadet Kitabı" (*Sefer Avoda*), başlığı altında değerlendirdiğini açıklamıştır.<sup>956</sup>

İbn Meymun bunların da faydası açık olan emirlerden olduğunu ifade etmiştir. Daha önce pagan geleneklerde putperestler, tapınaklarını bulabildikleri en yüksek yerlere<sup>957</sup> inşa etmişlerdir. Hatta pagan bir toplumda yetişen Hz. İbrahim, Moriah adı verilen, doğduğu şehrin yakınındaki en yüksek dağda inzivaya çekilmiş ve Tanrı'nın birliğini ilan edip dua esnasında yöneleceği istikameti Batı olarak belirlemişti. Ona göre bilgelerin "Tanrı'nın sekinesi Batı'dadır" derken kastettikleri budur.<sup>958</sup> Yine Yahudi bilgelerin Gemara'nın Yoma Risalesi'nde İbrahim'in Batı'ya doğru yönelirken aslında Kutsallar Kutsalı'nın Tapınağı'na yöneldiği şeklindeki yorumunu aktarmıştır. Bunun nedeni şudur: O dönemde Güneş'e tapınıldığı için herkes ibadetini Doğu'ya yönelerek yapıyordu. Hz. İbrahim, bu nedenle Moriah dağında dua ederken sırtını paganizme çevirerek Batı'ya yöneldi. İbn Meymun sonraki dönemlerde İsrail'den küfre düşenlerin yüzlerini Doğu'ya doğru döndüklerini ve Güneş'e tapındıklarını belirtmiştir.<sup>959</sup> Bu dağ, Musa ve diğer birçok peygamber tarafından da bilinmekteydi. İbrahim, onlara bu yerin ibadetgâh olmasını tavsiye etmişti. Bu yerin açık bir biçimde söylenmeyip ima edilmesinin üç hikme-

949 *Guide*, III, 537

950 *Tesniye*, 6/4-5

951 *Tesniye*, 8/10

952 *Sayılar*, 6/23- 26

953 *Tesniye*, 6/9; 11/20

954 *Tesniye*, 31/19

955 *Guide*, III, 574

956 *Guide*, III, 537

957 *Tesniye*, 12/2

958 B.T., Baba Bathra, 25a

959 *Hezekiel*, 8/16

ti vardır: Birincisi, bu yerin diğer milletler tarafından, kendi pagan mabedlerine çevirilip şiddet ve kavga yeri haline dönüştürmemeleri içindir. İkincisi, bu milletlerin ona sahip olup sonra tahrip etmemeleri içindir. Son olarak İsrail'deki her kabilenin bu yeri ele geçirip veya kurayla kendi payına düşmesinden sonra öteki kabilelere karşı bir üstünlük iddia etmemesi ve İsrail'in iç barışını yok eden bir çatışma ve fitne kaynağı olmaması içindir. Çünkü Yahudi ruhbanlık kurumuyla ilgili kavga ve fitne bundan kaynaklanmakta idi. Bu yüzden Tapınak yapılmasını emreden ifadeler ancak bir Kral ortaya çıktıktan sonra İsrail'e indirildi. Böylece kabileler arasındaki kavgalar sona erdi.<sup>960</sup>

İbn Meymun, paganların yıldızlar veya putlar için mabet yapmaları sebebiyle İsrail'e de Tanrı adına bir tapınak inşa etmelerinin ve içinde on emrin yazıldığı iki levha bulunan Ahit Sandığı'nı ona yerleştirmelerinin emredildiğini açıklamıştır. Bu bakımdan peygamberliğe inanmak prensibi Şeriata inanmanın önüne geçmiştir. Bir başka ifadeyle peygamber olmasaydı Şeriat da olmazdı. Hatta Musa'nın peygamberliği bir melek yoluyla müjdelendi.<sup>961</sup> Bundan dolayı İbn Meymun, meleklerin varlığına inanmayı peygamberliğe inanmaya önclemiştir. Ona göre Ahit Sandığı'nın üzerine iki meleğin (*Kerubim*) resminin yapılması emri putperestliğe kaymayı önlemek içindir. Çünkü tek bir meleğin resmi toplumu sapkınlığa götürebilir.<sup>962</sup>

İbn Meymun, Ahit Sandığı önüne bir şamdan yerleştirilmesi emrinin hikmetini "Tapınağın yüceltilmesi ve onurlandırılması" olarak izah etmiştir. Çünkü Tapınak, şamdanlarla aydınlatılmakta ve Kutsalların Kutsalı kısmından sadece bir perde ile ayrılmakta olup bu loş görüntü, inananların ruhlarında derin bir iz bırakmaktadır. Şeriat bu şekilde emretmekle dindarın kalbinde, Mabel'in azameti ve kutsallığı ile ilgili inancını güçlendirmekte ve kulluk hislerinin ortaya çıkmasını ismektedir. Bu yüzden Tora, Şabat gününe riayet etmenin yanı sıra Tapınak'tan ürperti duyulmasını emretmektedir.<sup>963</sup> Ona göre günlük bir sunak ve yakma takdimeleri için bir başka sunak inşasının faydası açıktır. Ancak masa ve onun üzerine konan ekmek konusunda<sup>964</sup> çok kafa yordğunu yine de bu zamana kadar bir sebep bulamadığını itiraf etmiştir. Sunağın yontma taşlardan yapılmasının yasaklanmasını<sup>965</sup> açıklarken Yahudi âlimlerin yorumlarına başvurmuştur. Âlimler buna, "ölümlü bir varlık olan insanın, ömrünü uzatana karşı durması uygun

960 *Guide*, III, 575-576

961 Çıkış, 3/2

962 *Guide*, III, 576-577

963 Levililer, 19/30; *Guide*, III, 577-578

964 Çıkış, 25/23-30

965 Çıkış, 20/22; Tesniye, 27/5

değildir<sup>966</sup> cümlesi ile işaret etmişlerdir. Pagan kavimlerin yontulmuş taşlardan sunaklar yapması da bunun başka bir sebebi olmalıdır. Buna ilave olarak İsrail'in asimile olmasının önüne geçmek isteyen İlahi Hikmet, bu sunağın topraktan olmasını emretmiştir.<sup>967</sup> Sunağın yanında resim, yontulmuş bir taşın veya bir ağacın dikilmesinin yasaklanmasını<sup>968</sup> da açıklarken İbn Meymun, tüm bunların tek gayesinin, Tanrı'dan başkasına ibadeti gerektiren herhangi bir külte meyletmemek olduğunu ileri sürmüştür.<sup>969</sup>

İbn Meymun, Mabet ile ilgili kurallar ve onun etrafını dolaşmakla ilgili emirleri de bu yapının yüceltilmesi ve onurlandırılması bağlamında yorumlamaktadır. Ona göre cahil, sarhoş, temiz olmayan ve saç sakalı dağınık ve pejmürde haldeki insanlar, ona yönelemezler. Bunlar Mabedin takdis edilmesine zarar veren şeylerdir.<sup>970</sup> Bu noktada İbn Meymun, Mabedin hizmetkârlarının da övüldüğüne işaret etmektedir. Özellikle mabet görevlilerinin (*Kohanim*), en iyi ve en güzel elbiseler giyinmelerinin emredildiğini<sup>971</sup> belirten İbn Meymun, bir hata veya kusuru olan kimsenin mabette İlahi hizmete kendini adayamayacağını, ruhbanlıktan atılan kimselerin de buna dâhil olduğunu belirtmiştir.<sup>972</sup> O, cemaatin gözünde insanın büyüklüğünün, gerçek formuyla (yani aklî yetisiyle) değil, giyim ve kuşamıyla belli olduğunu, bu bakımdan Tapınak ve onun hizmetkârlarının görkemli ve övgüye layık olması gerektiğini belirtmiştir.<sup>973</sup>

Mabedin hizmetkârlarından Levi oğlu, bizzat ruhban sınıfına ait birisi olarak kurban kesmez ve günah bağışlanması gibi bir ritüele girmesi düşünülmez.<sup>974</sup> Ona göre bir Levilinin varlığındaki hikmet, şarkı söylemesinde gizlidir. Şarkı söylemedeki amaç, ruhun etkilenmesini sağlamak olduğundan ruh, şarkılar ve çeşitli müzik aletleriyle coşar. İbn Meymun, İlahi hizmete layık olan ve Mabet içinde ikamet eden ruhbanların, her istediğinde Mabede girmesinin (Kefaret Gününde giren Baş Rahip hariç) yasaklandığını açıklamıştır. Ona göre bu gibi katı kurallar, Mabedin yüceliğine yönelik ritüellerdir.<sup>975</sup>

İbn Meymun, Mabette gündelik olarak kesilen kurbanların, parçalara bölü-

---

966 Mişnah, Middoth, II, 4

967 Çıkış, 20/24

968 Levililer, 26/1; Tesniye, 16/21

969 *Guide*, III, 578

970 *Guide*, III, 578-579

971 Çıkış, 28/2

972 Levililer, 21/16-21

973 *Guide*, III, 579

974 Levililer, 4/26; 12/8

975 *Guide*, III, 579-580



nüp yakılmasının ve sonra sunakla iç alanın yıkanmasının emredilmesini,<sup>976</sup> bu kutsal yerin ağır et ve kan kokan bir kesimhaneye dönüşmesinin önüne geçilmesi olarak izah etmiştir.<sup>977</sup>

Mabetle ilgili olarak kutsal yağ sürülmesini<sup>978</sup> açıklarken, iki önemli işlemden bahsetmiştir: Birincisi bu yağ, neye ve kime sürülürse güzel bir koku verir ve sürülen nesneyi kutsanmış ve diğer objelerden farklı gösterir. Bu uygulama da Mabetten korkmayla ilintilidir ve sonunda Tanrı'dan korkmaya götürmektedir. Birisi bu nesne veya bunu uygulamış biriyle karşılaştığında da ruhu etkilenip kalbi yumuşar ve duygulanır. Bu duygular Tora tarafından istenen şeylerdendir.<sup>979</sup> Bu yüzden kutsanmış yağ veya kokularda taklitçilik ve sahtecilik yasaklanmıştır.<sup>980</sup>

Son olarak İbn Meymun Mabedin hizmetkârlarının, görevlerini birbirlerine devretmesinin yasaklanmasını,<sup>981</sup> vazifelerin hafife alınıp ihmal edilmesi anlamına gelen bu gibi davranışların, bu kutlu yerin yüceliğine zarar veren insani tavırları olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>982</sup>

### 5.11. Kurbanlarla İlgili Emir ve Yasaklar

İbn Meymun, on birinci kategoride kurbanlarla ilgili emir ve yasakları *Mişne Tora*'da hem "İlahi İbadet Kitabı" (*Sefer Avoda*) başlığı altında hem de "Kurbanlar Kitabı" (*Sefer Korbanot*)'nda sıralayıp değerlendirdiğini bildirmektedir.<sup>983</sup>

İbn Meymun kurbanla ilgili emirlerin hikmetlerine de değinir. Onkelos'un yorumlarına göre Tora, Mısırlıların Koç burcuna tapınmayı adet edindikleri için, koyunların kesilmesini yasaklayıp koyun çobanlarından nefret ettiklerini haber vermiştir.<sup>984</sup> O, Sabîilerin cinlere ve bazı keçi türlerine cin diye tapındıklarını aktarmış ve bu tür pagan uygulamaların Musa döneminden beri bilindiğine ilave olarak<sup>985</sup> bu gibi sapıtmış toplulukların koç etini yasakladıklarını söylemiştir. Öküzlerin kurban edilmesinin ise bu hayvan cinsinin kadim dünyada büyük saygı görmesi yüzünden hemen tüm putperest topluluklar tarafından kötü görüldüğünü, Hinduların da bunlara dâhil olduğunu belirtmiştir. Musa Şeriatı'nın öküz ve diğer dört ayaklı sürü hayvanlarının kurban edilmesini emretmesi,<sup>986</sup> öncelikle

---

976 Levililer, 1/6-9

977 *Guide*, III, 580

978 Çıkış, 30/22-23

979 Tesniye, 14/23

980 *Guide*, III, 580

981 Sayılar, 4/19 ve 49

982 *Guide*, III, 580-581

983 *Guide*, III, 537

984 Tekvin, 46/34

985 Levililer, 17/7

986 Levililer,1/2

bu gibi batıl görüşlerin izlerini silmeyi amaçlamaktadır. Tanrı'ya itaatsizlik anlamı taşıyan eylemler, kurban vasıtası ile Tanrı'ya yakınlaşma göstergesi olarak tamamen ortadan kaldırılmaktadır. Sonuçta insan ruhunun hastalıkları olan her türlü hatalı ve batıl düşünce, onun tam tersi aşırı bir uygulama ile tedavi edilmektedir.<sup>987</sup>

Pesah kuzusunun boğazlanması ve Mısır'da iken kanının kapıların dışına sürülmesinin emredilmesi de o dönemdeki batıl görüşlere bir reaksiyon amacı taşımaktadır.<sup>988</sup> Yine bu eylemler, putperestlerin sapkın eylemlerinin sonlandırılmasına yönelik kulluk göstergeleridir. Böylece bu üç tür hayvanla ilgili -bir anlamda kurban fenomenolojisi yapan- İbn Meymun, bu kurban ritüelindeki bir başka yöne dikkat çekmiştir: İsrail'e emredilen kurban hayvanlarının tamamı evcil hayvanlar iken putperest kütlerinde aslan, ayı gibi vahşi hayvanların da boğazlanması söz konusudur.<sup>989</sup>

İbn Meymun, kurban ibadetinin dindarlık boyutuna da değinmiştir. Kurban takdim etmeye güçleri yetmeyenler için Suriye gibi yerlerde kuşların da kurban olarak sunulduğu görülmektedir. Yahudi kutsal metinleri bu tür bir günahın olmadığını bildirmesine<sup>990</sup> rağmen Yahudilerin bunu uygulamadığını belirtmiştir.

Bazı putperest toplulukların takdime olarak sadece mayalanmış ekmeğe veya balla karıştırılmış tatlı şeyleri kullandıklarını, onları asla tuzlamadıklarını belirttikten sonra Tanrı'nın mayalanmış ve ballandırılmış sunuları yasakladığını,<sup>991</sup> buna karşın tuzun takdim edilmesini emrettiğini belirtmiştir.<sup>992</sup> İbn Meymun Tanrı'nın, tüm sunuların mükemmel olmasını emrettiğini, kurbanlar konusunda en küçük bir saygısızlığın gösterilmemesini ve Tanrı adına sunuların küçümsememesi emrine dikkat çekmiştir.<sup>993</sup> Bu nedenle, yedi günlük bir hayvanın veya kendi türü içinde kusurlu olanların tiksindirici ve noksan sayıldığı için kurban edilmesinin yasaklandığını belirtmiştir. Hatta ona göre bir fahişe kiralanması veya köpeğe para ödemek gibi putperest uygulamalar da<sup>994</sup> iğrenç uygulamalar olarak kabul edilerek yasaklanmıştır.<sup>995</sup>

Kumruların yaşlı olanlarının ve güvercinlerin gencinin kurban edilmesini türlerinin en iyileri olmaları sebebiyle olduğunu izah etmiştir.<sup>996</sup> Bunlara ilave

---

987 *Guide*, III, 581-582

988 Çıkış, 12/23

989 *Guide*, III, 582

990 Tesniye, 23/23

991 Levililer, 2/11

992 Levililer, 2/13

993 Malaki, 1/8

994 Tesniye, 23/19

995 *Guide*, III, 582-583

996 *Guide*, III, 583

olarak, yapılan kurbanların sünnetsiz veya temiz olmayan biri tarafından yenilmemesini, eğer yenilecekse özel bir yerde yenilmesi gerektiğini, ancak Tanrı'ya adanan yakma takdimelerinin hiçbir şekilde yenilemeyeceğini belirtmiştir. Bir günah sebebiyle sunulanların, yani günah takdimeleri ile suç takdimelerinin de Mabedin özel mahkemesinde ve sadece kurban kesme günü ve takip eden gecede yenilmesi gerektiğini belirten İbn Meymun, barış takdimesi denilen ve daha az kutsiyet içerenlerin ise sadece kurban günü ve ertesi gün Kudüs'ün her yerinde yenilebileceğini, sonraki günlerde bozulması için terkedilebileceğini belirtmiştir.<sup>997</sup>

Aynı şekilde Tanrı'ya adanan kurbanların dünya işlerinde çalıştırılmasının veya yünlerinin kırılmasının yasak olduğunu, bu yasağın temel hedefinin kurbanın gösterilen büyük saygının ortadan kalkmaması olduğunu açıklamıştır.<sup>998</sup>

İbn Meymun, günaha karşılık boğazlanan kurbanlar konusunda ise günahın doğasının öne çıktığına vurgu yapmıştır. Ona göre işlenen günah ne kadar büyükse kurban edilecek türün özelliği o kadar değişken olur. Söz gelişi dişi bir keçi, kasıt olmadan yapılan putperest bir eylem karşılığında kesilir. Diğer bireysel günahlar ise dişi bir kuzu kesilmesini gerektirir. Çünkü dişi, tüm türlerde erkeklerden kusurlu sayılır ve putperestlikten daha büyük bir günah olmadığından keçinin tür bakımından kusuru daha fazla ön plana çıkacaktır. Krallar böyle bir günah işlerse erkek keçi kesmelidir. Baş Rahip veya Sanhedrin üyelerinin bu günahı işlemesi durumunda genç bir boğanın,<sup>999</sup> kasıt olmadan putperestliğe düşmeleri durumunda ise erkek keçi<sup>1000</sup> kurban etmelerinin gerekeceğini belirtmiştir.<sup>1001</sup>

Adi bir suçun karşılığı olarak kesilen kurbanların da günaha karşı kesilenlerden daha düşük önemi olduğunu beyan eden İbn Meymun, bu durumda kesilecek kurbanın bir koç veya genç bir erkek kuzu<sup>1002</sup> olacağını söylemiştir.<sup>1003</sup>

İbn Meymun, tüm günah kurbanlarının hedefinin, büyük günahların veya tek bir büyük günahın affedilmesi olduğunu ve bu tür bilmeden işlenen günahlar için sunulan kurbanların kamp dışında ve sunak üzerine konulmadan yakıldığını belirtmiştir.<sup>1004</sup> Buna ek olarak kavmin tamamının büyük günahlarına kefarete olsun diye çöle gönderilen erkek keçinin, aslında toplumun tüm günahlardan arınması yönelik sembolik değerine işaret etmiştir. Bu olayda dikkat edilmesi gereken şey, aslında kurbanın, yakılmadan ve yenmeden, canlı olarak mümkün oldu-

---

997 *Guide*, III, 583-584

998 *Guide*, III, 584

999 *Levililer*, 4/4 ve 7

1000 *Sayılar*, 15/24

1001 *Guide*, III, 586-588

1002 *Levililer*, 5/15

1003 *Guide*, III, 588

1004 *Çıkış*, 30/28

ğu kadar uzaklara gönderilerek<sup>1005</sup> adeta günahın toplumdan uzaklaştırılması ve bu tür alışkanlıklardan tamamen uzaklaşması olduğunun altını çizmiştir. Çünkü hiç kimse bir diğerinin günahını çekemez. Aksine tüm eylemler, sembolik olarak şunu ifade eder: İnsan, önceki yaptıklarından uzak olur ve kimseye bu günahları yüklemeyen, yine kendisi uzaklara gönderir.<sup>1006</sup>

### 5.12. *Dinen Pis ve Temiz Olan Şeylerle İlgili Emir ve Yasaklar*

On ikinci kategoride İbn Meymun, Yahudi Şeriatı'na göre dinen temiz ve pis olanları belirleyen emir ve yasakları konu etmektedir. Ona göre bu emirlerin gayesi, Mabede girerken onun kutsiyetine layık davranılmasını, gerekli saygı ve korkunun gösterilmesini sağlamak<sup>1007</sup> ve aynı zamanda ibadetleri kolaylaştırıp dindarın üzerindeki yükü hafifletmektir.<sup>1008</sup>

İbn Meymun, daha önceki bölümde de bahsetmiş olduğu Mabetle ilgili emir ve yasaklarda asıl amacın Tanrı korkusu ve huşu uyandırmak olduğunu hatırlattıktan sonra bir kutsal obje ile sürekli temas etmenin o objedeki kutsallığı yok edebileceği veya onun değerini düşürebileceğini savunarak mabede her zaman girilmemesi konusundaki yasağın<sup>1009</sup> gerisinde bu sebebin varlığına işaret etmiştir. Tanrı bu pasajla mabede temiz olmayanın girmesini yasaklamıştır. Kişinin dinen pis sayılmaması için bir hayvan leşine veya bazı sürüngen hayvanlara dokunmamasını,<sup>1010</sup> adet döneminde olan bir kadınla temasta bulunmamasını,<sup>1011</sup> başka birisinin karısıyla cinsel ilişkiye girmekten sakınmasını<sup>1012</sup> öğütlemiştir.<sup>1013</sup> İbn Meymun, insanın pis durumdan temizlense bile günbatımından sonra hatta gece yarısından sonra da mabede giremeyeceğini söylemiştir.<sup>1014</sup> O, Yahudi âlimlerin "temiz bir insanın, ibadet maksadıyla bile olsa Mabedin salonuna girmeden önce kendini suya daldırmasını" şart koştuklarını aktararak bu tür eylemlerde de maksadın, Tanrı korkusu ve huşunun yerleşmesi, Mabedin tiksindirici şeylerden korunması ve emniyet altına alınması olarak zikretmiştir.<sup>1015</sup>

Bu konuyla ilgili Sabî ve Mecusî uygulamalarına atıflar yaparak, bu geleneklerde adet döneminde kadının evine hapsoldüğünü hatta üzerine bastığı her yerin

1005 Levililer, 16/22

1006 *Guide*, III, 591

1007 *Guide*, III, 537

1008 *Guide*, III, 592

1009 Süleyman'ın Meselleri, 25/17

1010 Levililer, 11/29-30

1011 Levililer, 13/45-46

1012 Levililer, 15/16-18; Tesniye, 23/11-12

1013 *Guide*, III, 593

1014 Levililer, 22/6-7

1015 *Guide*, III, 594

yakılmak suretiyle temizlendiğini, bu kadınla konuşan herkesin pis sayıldığını belirtmiştir. Dahası bu geleneklerde bu kadının üzerinden geçen rüzgârın bundan sonraki tüm insanları kirlettiğine inanıldığını söylemiştir. Bu konudaki Yahudi öğretisinin farkını ortaya koymak üzere Yahudi bilgelerin “bir evli kadının yaptığı her şey kocası içindir, adet döneminde bile olsa durum değişmez, kocasının yüzünü yıkaması hariç” sözlerini<sup>1016</sup> zikretmiştir. Buradan hareketle, kadının adet döneminde olduğu günler içinde onunla sadece cinsel ilişkinin yasak olduğunu vurgulamıştır.<sup>1017</sup>

İbn Meymun, Tanrı'nın kutsal olduğunu ve Kendisine inananların da bu özelliğe uygun olmasını emrettiğini<sup>1018</sup> ama bu konunun sanıldığı gibi aksine temiz veya pis olmakla ilgili değil sadece kutsiyetle ilgili olduğunu ifade etmiştir. Emirleri çiğnemek başlı başına kirlenmek demektir. Bu nedenle kutsal metinlerde putperestlik,<sup>1019</sup> ensest ilişki<sup>1020</sup> ve kan dökme<sup>1021</sup> gibi fiilleri işleyenlerin “dinen kirli olduğu” vurgulanmıştır. “Dinen kirli olmak” itaatsizliği ve emirleri çiğnemeyi, aynı zamanda maddi pisliği de içermekte böylelikle her manevi kirlilikte maddi pisliğin muhakkak varlığının kabul edilmesi gereğine işaret etmiştir.<sup>1022</sup>

İbn Meymun, Talmud'un bazı hastalıkları pis sayması konusuna da değinmiştir. Örneğin Yahudiliğe göre cüzzamlının neden kirli sayıldığını izah ederken Yahudi bilgelerinin konuyu emirlere karşı gelmeyle ilintilendirdiklerini söylemiştir. Bilgeler bunun anlamını açıklarken<sup>1023</sup> bu hastalığın aslında masum birine atılan bir iftiranın cezası olduğunu ve kişi iftiradan dönüp pişmanlık duymayarak itaatsizlikte ısrar ederse değişimin önce yatağına, sonra evine ve ev eşyalarına, elbiselerine, son olarak da bedenine sirayet edeceğini bildirdiklerini aktarmıştır.<sup>1024</sup>

### 5.13. Yahudi Gıda Kodeksini (Koşer - Kaşer) Belirleyen Emir ve Yasaklar

İbn Meymun, on üçüncü kategorideki emir ve yasakların *koşer* ile ilgili olduğunu belirtmiştir. *Mişne Tora*'nın “Yasaklanmış Yiyeceklerle İlgili Yasalar” (*Hilkhoth Ma'akholoth Asuroth*) adlı bölümünde bu emirler genişçe anlatılmıştır. Bu yasakların amacı konusunda *Mişna im Peruş* adlı eserin *Aboth* adlı özel bölümüne bakılabilir. Bu bölümde ana hatlarıyla insanların bitip tükenmeyen yeme ve içme arzularının ve iştahının nasıl kontrol altına alınması gerektiğini açıkladığını

1016 B.T., Ketubot, 4b ve 61a

1017 *Guide*, III, 594-595

1018 Levililer, 11/44

1019 Levililer, 20/3

1020 Levililer, 18/24

1021 Sayılar, 35/34

1022 *Guide*, III, 595

1023 B.T., Arakhin, 16b

1024 *Guide*, III, 396-397

söylemiştir.<sup>1025</sup>

İbn Meymun Şeriatın yasakladığı gıdaları yemenin kınanacak bir tutum olduğunu belirtmiştir. Mesela domuz ve içyağının yasaklanmasının ilk bakışta zararsız gibi görüldüğünü ama aslında durumun böyle olmadığını, çünkü özellikle domuzun olağandan çok rutubetli ve insan için gereksiz pek çok madde içeren bir yapıda olduğunu ifade etmiştir. Musa Şeriatı'nın bu hayvanı pis görmesinin sebebi, onun doğası gereği pis ve pis şeyleri yiyen bir hayvan olmasıdır. Şeriat her konuda göze pis ve çirkin gelen şeylerin de dindardan uzak durması için emirler düzenlemiştir.<sup>1026</sup> Burada Yahudi bilgelerin "domuzun ağzı yürüyen bir dışkıdan farksızdır" cümlesini<sup>1027</sup> nakletmiştir. Ona göre bağırsaklardaki yağlar da tokmuş hissi veren, besin değeri az, hazmı zorlaştıran, kanı yağlandıran ve kalınlaştırıp akışını zorlaştıran bir maddedir. Bundan dolayı yağların yenilmesi yerine yakılmasının daha doğru olacağını söyleyen İbn Meymun, kanın da hazmı zor ve içinde zararlı toksinler barındırabilen bir yapıda olduğunu, bu yüzden hastalıklı veya yaralı bir hayvanın çabucak bozulmasının kanın bileşiminden kaynaklandığını söylemiştir.<sup>1028</sup>

İbn Meymun, yenmesine izin verilen kara hayvanlarında iki toynaklı ve geviş getirme şartı olduğunu, balıkların yüzgeçli ve pullu olması<sup>1029</sup> gerektiğini, zor veya kolay elde edilmesinin *koşer* ile ilgili olmadığını belirtmiştir.<sup>1030</sup>

Uyluklardaki ve damarlardaki kasların yasaklanmasının nedeninin bizzat kutsal metinde açıklandığını<sup>1031</sup> belirtmiştir. Canlı bir hayvandan et parçasının kesilip yenilmesinin yasaklanma<sup>1032</sup> nedenini bu eylemin açıkça bir zulüm olmasına bağlamıştır. Yahudi olmayan bazı milletlerin kralları ve bazı putperestler bir ibadet eylemi olarak zaman zaman bu eziyetleri yapmışlardır.<sup>1033</sup>

İbn Meymun, etin süt içine karıştırılmasının yasaklanmasının<sup>1034</sup> sebebini, kesin olmamakla birlikte putperestlerin ağır yemeklerinden olmasına bağlamıştır. Pagan kavimler bu tür yemekleri kült törenlerinde veya bayramlarında yaparlardı.<sup>1035</sup>

---

1025 *Guide*, III, 537

1026 *Tesniye*, 23/13-15

1027 B.T., *Berakhoth*, 25a

1028 *Guide*, III, 598

1029 *Levililer*, 11 /3, 9

1030 *Guide*, III, 598-599

1031 *Tesniye*, 14/6, 9

1032 *Tekvin*, 9/4; *Tesniye*, 12/23; B.T., *Sanhedrin*, 57a; B.T., *Hullin*, 101b

1033 *Guide*, III, 599

1034 *Çıkış*, 23/19; 34/26; *Tesniye*, 14/21

1035 *Guide*, III, 599-600

İbn Meymun, hayvanları boğazlamayla ilgili emirlerin de zorunlu olduğunu, çünkü doğal ve önemli bir besin maddesi olan etin kesilme usullerinin bilinmesi gerektiğini söylemiştir. Hayvanın en kolay boğazlama şekliyle öldürülmesi, ona işkence edilmemesi gerekir. Yine bir yavru hayvanla annesinin aynı gün boğazlanması yasaklanmıştır,<sup>1036</sup> aksinin yapılması hayvana acı verecektir. Bu yasağın evcil olmaları ve en fazla faydalanılan hayvanlar olması nedeniyle özellikle öküz ve kuzuları kapsadığını belirtmiştir.<sup>1037</sup>

İbn Meymun bu bölümde şarap içme sebebiyle sarhoşluğun yasaklanmasının sebebi olarak bilinçte kayıp ve tahribat yapmasını göstermiştir. Yine üzüm şarabından yapılan her hangi bir şeyi yemenin de yasak olmasının bu kapsamda değerlendirilebileceğini belirterek, bunun aynı zamanda şarabın lüzumundan fazla kullanmasını da engelleyeceğini ifade etmiştir. Kendini bu tür bir içkiden uzak tutan kişi saygıya layık olmaktadır.<sup>1038</sup>

#### 5.14. Cinsellikle İlgili Emir ve Yasaklar

İbn Meymun, on dördüncü ve son kategoride yasak cinsel ilişkilerle ilgili hükümleri ele almıştır. O, bu emirlerin *Mişne Tora*'da "Kadınlar Kitabı" (*Sefer Naşim*) ve "Yasak Cinsel İlişkilerle İlgili Yasalar" (*Hilkhoth Issurey Bi'ah*) adıyla iki özel bölüm altında incelendiğini belirtmiştir. Hayvanların çiftleşmeleri ve erkeklerin sünnet olmasıyla ilgili emirler de bu grupta yer alır. Bu yasakların hedefi insandaki cinsel ilişki düşüncesini aza indirmek ve mümkün olduğu kadar bu arzuyu köreltmek, böylece onu -cahil ve pagan toplumlarda görüldüğü gibi- insanın amacı olmaktan çıkarmaktır.<sup>1039</sup>

İbn Meymun, cinsellikle ilgili konuları ve emirleri somut örneklerle anlatmıştır. Öncelikle insanın sosyal bir varlık olarak tüm hayatı boyunca dostlar edinmesinin gerekli olduğunu, Aristoteles'in *Ahlak* adlı eserinden yola çıkarak felsefi açıdan izah etmiştir. İnsan, sağlıklı ve mutlu iken dostlarıyla ilişkilerinden haz alır, aksi durumda ise onlarla mücadele eder. Yaşlandığında artık onların yardımına muhtaçtır. Büyük bir kabile bile aslında tek bir atanın ürünüdür. Aynı kökten gelen insanların birbirine merhamet ve sevgi göstermesi Musa Şeriatı'nın hedeflerindedir. Atalara ait olma ve bir soya aidiyeti ortadan kaldırdığı için her türlü fahişelik yasaklanmıştır.<sup>1040</sup> Bu yasak, aynı zamanda yoğun cinsel dürtülerin önüne geçmektedir. Kadim Ortadoğu'da görülen kadınların veya erkeklerin fahişelik-

1036 Levililer, 22/28

1037 *Guide*, III, 600

1038 *Guide*, III, 600-601

1039 *Guide*, III, 538

1040 *Tesniye*, 23/18

lerinin de bu bağlamda büyük kötülöklere neden olduğu açıktır.<sup>1041</sup>

İbn Meymun, Şeriatın boşanma konusunu da düzenlediğini ve boşanmanın gerçekleşmesi için, yazılı bir belge ile ilan edilmesinin şart koşulduğunu<sup>1042</sup> belirtmiştir.<sup>1043</sup>

Bir kadına zina suçlaması yapılması durumunda, Şeriatın o kadınla ilgili suçlamaları düzenlediğini,<sup>1044</sup> bu düzenlemelerin her evli kadını kapsadığını ve amacın kocasının ona karşı öfkesini dindirmek olduğunu ifade etmiştir. Yine bakire bir kız kendi rızasıyla gittiği adamla evlenir. Ancak eğer kızın kendisi veya babası evliliği istemezse onu ayartan erkek, mutlaka ona çeyiz parası öder.<sup>1045</sup>

İbn Meymun, eşcinsel ilişkilerin yasaklanması konusunda olayın tiksindiriciliğine ve fitrat bozucu yönlerine işaret etmiştir. İster kadın ister erkek olsun aynı cinsle yapılan her türlü cinsel ilişkinin, ensest ilişkinin veya hayvanlarla yapılan cinsel ilişkilerin de fitrat bozucu taraflarına işaret ederek yasaklanma sebeplerinin açıklanmaya gerek duymayacak kadar açık olduğunu belirtmiştir. Bilhassa erkeğin kendi kız kardeşiyle, teyzesi veya halasıyla, amcasının karısıyla birleşmesi gayr-ı meşrudur ve ensest ilişki hükmündedir. Neticede bu tür ilişkiler hem akrabalık bağlarını hem de insanda bulunan utanma duygusunu tamamen ortadan kaldırmaktadır.<sup>1046</sup>

İbn Meymun, adet döneminde olan bir kadınla veya evli bir kadınla cinsel ilişki kurmanın yasaklamasının sebebinin de açık olduğunu belirttikten sonra, Musa Şeriatının kendi mensuplarından hiç birinin bu tür utanca sebep olacak aşâğılık bir eyleme bulaşmamasını istediğini belirtmiştir.

İbn Meymun, erkeklerin sünnet olmasının emredilmesinin sebepleri konusunda, cinselliğe yönelik şehvetin tamamen ortadan kaldırılmadan azaltılmak istenmesini ve insanın bu konuya odaklanmasının engellenmesini birinci sebep olarak göstermiştir. Ona göre sünnetsiz bir erkek, kadınların şehvetlerini artırıcı bir anatomik yapıdadır. Hz. İbrahim sünneti uygulayan ilk kişi olmuştur. Sünnet olmak, aynı zamanda zihnen öteki pagan toplumlardan farklı olma bilincini insana aşilar ve sosyo-kültürel bir işlev görür.<sup>1047</sup> Sünnetin çocukken yapılmasının da birkaç sebebi vardır. Bunlardan ilki büyüyünce bu işlemi yapmayabileceği endişesidir. İkinci olarak çocuk küçükken daha az acı duyacaktır. Son olarak çocuğun

---

1041 *Guide*, III, 601-602

1042 *Tesniye*, 24/1

1043 *Guide*, III, 602

1044 *Sayılar*, 5/11-31

1045 *Çıkış*, 22/16; *Guide*, III, 603

1046 *Guide*, III, 606-607

1047 *Guide*, III, 609-610



anne babasının yaşlandıkça bu işi ihmal edecekleri korkusu sebebiyledir. Bundan dolayı sekizinci gün<sup>1048</sup> çocuğun sünnet edilmesi istenir.<sup>1049</sup>

İbn Meymun bu gruba, erkek hayvanların cinsel organlarının kesilmesinin yasaklanmasını da ekler.<sup>1050</sup> Erkeğin kendini hadım etmesi<sup>1051</sup> de kendi doğasını bozmaya yönelik olduğu için yasaklanmıştır.<sup>1052</sup>

Ruhbanların (Kohenlerin) fahişeye, boşanmış bir kadınla veya gayr-ı meşru evlilikten doğan bir kadınla evlenmesinin yasaklanmasının sebebinin, ruhbanlardaki asalet ve kutsallığa zarar vermeye bağlayan İbn Meymun, Yahudi olmayanlarla evliliğin yasaklanmasını<sup>1053</sup> ise kültürel açıdan İsrail'in safiyetinin korunması olarak yorumlamıştır.<sup>1054</sup>

## 6. Tora'daki Kıssaların İşlevleri

İbn Meymun, Tora'daki kıssaların gizemlerinin bazı insanların kafasını karıştırdığını, bunların açıklanmasına ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. Mesela Nuh'tan sonraki devirlerde insanların kabilelere ayrılması ve her birinin isimleri ve yerleşim yerlerinin olması,<sup>1055</sup> Seir'in oğullarının kıssası<sup>1056</sup> veya Edom topraklarında hüküm süren kralların hikâyesi<sup>1057</sup> bazı insanlara anlamsız gelebilen gizemlere güzel örneklerdir. Yahudi kaynaklarında adı Manasseh olan sözde bilgi sahibi birinin, kutsal metinlerdeki bu gibi pasajları tenkit etmekten başka bir işi olmazdı. Yahudi bilgelerine göre bu adam oturup kutsal metinleri "Yahudi olmayanlara ait hikâyelerden" alıntılar yaparak yorumlamaya çalışır ve "Musa şunu şunu yazmak zorunda değildi" derdi.<sup>1058</sup> Anlaşılmaktadır ki Müslüman müfessirlerin ele aldığı "tefsirde İsrailiyyat" meselesinin bir benzerini bizzat Yahudi geleneği de kendi bağlamında önemli bir problematik olarak yaşamıştır.

İbn Meymun'a göre Tora'da anlatılan kıssaların öncelikli amacı Şeriatın daha fazla işlevsel olmasındaki yararlı rolleridir. Bu kıssalar ya Şeriatın bir prensibinin faydasını açığa kavuşturmak üzere bir görüş vermektedir, ya da insanlar arasında bir zulüm veya düşmanlık meydana gelmesin diye bazı eylemleri iyileştirmektedirler. Birinci işlev konusunda İbn Meymun, âlemin yaratılışı, ilk insan, Nuh

---

1048 Çıkış, 22/29

1049 *Guide*, III, 610-611

1050 Tesniye, 4/8

1051 Tesniye, 23/2

1052 *Guide*, III, 611

1053 Çıkış, 34/16

1054 *Guide*, III, 611-612

1055 Tekvin, 10.bab

1056 Tekvin, 36/20

1057 Tekvin, 36/31

1058 B.T. Sanhedrin, 99b; *Guide*, III, 613

tufanı, Sodom ve Gomora kıssası, İbrahim peygamberin başından geçenler gibi Adem ve Musa arasında yaklaşık iki bin beş yüz yıllık zaman diliminde gerçekleşen olaylardan bahsetmiş ve bu konuda bilgiler verilmediği takdirde bu olayların, zamanları dahil haklarında çeşitli ihtilafların baş gösterebileceğini söylemiştir. Çünkü İnsanlar gittikçe çoğalmışlar, çok çeşitli kavimler ve bir o kadar da dil ortaya çıkmıştır.<sup>1059</sup> Sonuçta uzak geçmişte olup biten ve şimdilerde zamanları ve gerçeklikleri şüpheli duruma düşen olaylar, Tora'da ayrıntılı bir şekilde anlatılmış ve açıklanmıştır. Bu anlatılanlar dikkatli incelendiğinde, bunlardaki tekrar ve uzunlukların bile insanı düşünmeye teşvik edici ayrıntılarla dolu olduğudur.<sup>1060</sup>

Bizzat İsrail ile ilgili kıssaların (İsrailoğullarının çölde kırk yıl kalması gibi) ayrıntılarıyla Tora'da verilmesi, sonraki nesillerin şahit olamayacağı mucizelerin etkisini göstermektedir. Örneğin İsrail'in çölde *Manna* ile nimetlendirilmesi kıssasıyla anlaşılmalıdır ki, Tanrı, İsrail'in diğer kavimlerle temasını istememektedir. Ayrıca sonraki nesiller atalarının kırk yıl çölde kalabilmelerini mucize olarak değerlendirsınler diye kıssalar bu şekilde titizlikle anlatılmıştır.<sup>1061</sup>

Son olarak İbn Meymun'a göre eğer bir kıssanın ayrıntıları insanlardan gizlenerek Tora'da anlatılmışsa bunun bir takım sebepleri vardır. Bu noktada en büyük prensibi Yahudi bilgeleri sunmaktadır: "Hiçbir şey boşuna zikredilmemiştir, eğer o dışarıdan boşuna gibi gözükürse o senin yüzündendir".<sup>1062</sup>

## 7. İlahi Kader Işığında Dindarın İbadetlerinin Değeri

İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*'in sonlarına doğru, eserinin aynı zamanda sonucu olarak, Tanrı'yı gerçekten idrak edebilen dindarların yerine getirebileceği ibadet algısını değerlendirmektedir. Ona göre gerçek ibadet fikri işte budur. Bu ibadeti yapan bir inanan, dünyanın mutluluğunu ve öteki dünya huzurunu kazanmış olur.<sup>1063</sup>

Din bilimlerinin yanında doğa olaylarını kavrayacak şekilde matematik ve mantık bilgisi olan insanlar fiziki âlemde mükemmelliği yakalamış olur, manevi âlemde ise saraydakilerin kralla haşır neşir olması gibi İlahî ilmi anlar. Böylece fizik ve metafizik bilgisi birlikte insanı mükemmellik derecesine ulaştırır.<sup>1064</sup>

İlahi ilimlerde mükemmellik elde eden biri, tamamen Tanrı'ya yönelir ve O'ndan başka her şeyi reddederse insanların nasıl sevk ve idare edildiğine dair kaderle ilgili gizemli bilgileri de elde edebilir. Bu dereceye peygamberler ulaş-

1059 *Guide*, III, 613-614

1060 *Guide*, III, 615

1061 *Guide*, III, 616

1062 J. T., Pe'ah, I; *Guide*, III, 617

1063 *Guide*, III, 618

1064 *Guide*, III, 619

mıştır. Gerçekleri kavrayanlara özel ibadet budur. Bu insanlar Tanrı'yı ne kadar tefekkür ederlerse ibadetleri o derece artar.<sup>1065</sup> Tanrı'yı bilgisizce sürekli düşünen ve zikredenler ise başkasının belirlediği inancın izinden gittiklerinden Tanrı hakkında bilerek düşünenler gibi değildir. Çünkü bu gibi insanların tahayyülleri ile söylemleri birbiriyle örtüşmez. Gerekli olan ilave şey sevgidir. Dış olaylara sevgiyle yaklaşmak, onları daha iyi anlamayı sağlar. İnsanın kalbine sevgi geldikten sonra ibadet artar. Yahudi bilgelerin "kalpten sevgi"<sup>1066</sup> dedikleri şey budur. Bu sevgi ile Davud, Süleyman'ı cesaretlendirmiş, ona Tanrı'yı idrak çabasında ve O'na gerçek ibadet yapma konusunda güç vermiştir.<sup>1067</sup> Bunun yanısıra yalnızlık ve kendini tamamen Tanrı'ya adama da entelektüel anlayışı artırır. Bu nedenle mükemmel insan, sık sık yalnız kalmak ister ve gerekmedikçe hiç kimseyle karşılaşmak istemez.<sup>1068</sup>

İbn Meymun, tüm ibadetlerin (Tora okumak, dua etmek, diğer emirleri icra etmek vs.) Tanrı'nın emirleri konusunda eğitmenlik yapmak gibi bir amacının da bulunduğunu dile getirmiştir. Tanrı, insanlara çok yakındır.<sup>1069</sup> Bu bakımdan örneğin Şema duası okurken insanın, zihnini boşaltarak Tanrı'yı dil ve kalp uyumu ile düşünmesi, her türlü dünyevi işten kendini soyutlaması esastır. Kişi, Şeriatın emirlerini uygularken, eylemlerinde sadece ibadete odaklanmalı ve her bilgi sahibi insanın yaptığı gibi Tanrı'ya yakın olduğunu hissetmelidir. Bilgeler, kendilerini bu şekilde eğiterek bu seviyeye ulaşmışlardır.<sup>1070</sup>

İbn Meymun, bazı insanların, insanlarla birlikteyken bile kalben ve zihnen Tanrı'ya odaklandıklarını ve aklını tamamen Tanrı'ya verdiklerini, Tanrı'nın gerçek varlığının bu tür insanların kalbinde bulunduğunu belirtmiştir. Bu kimsenin -diğer insanlarla olduğu halde- kalbi diridir.<sup>1071</sup> Musa peygamber<sup>1072</sup> ve İbrahim, İshak ve Yakup gibi ilk atalar<sup>1073</sup> bunu daima ifa etmişlerdir. Tanrı da her biriyle kalıcı bir ahit yapmıştır.<sup>1074</sup> Bu insanların ortak noktası Tanrı'yı anlama ve O'nu sevme anlamında Tanrı ile birliktelik kurabilmeleridir. Tanrı da bunun karşılığında onları gözetmiş, onların mal ve zürriyetlerini büyütüştür. Bir başka deyişle bu insanlar ibadetlerini fizikî eylemlerle yaparken akılları daima Tanrı'da olmuştur. Tanrı'nın

---

1065 *Guide*, III, 620

1066 B.T., Ta'anith, 2a

1067 I. Tarihler, 28/9

1068 *Guide*, III, 621

1069 Yeremya, 12/2

1070 *Guide*, III, 622-623

1071 Neşideler Neşidesi, 5/2

1072 Çıkış, 24/2

1073 Çıkış, 3/15

1074 Levililer, 26/42

kaderi de onları daima koruyup gözetmiştir. Bu yüzden sıradan dünyevî uğraşlar içindeyken bile bu bilinci kaybetmemişler ve çabalarının karşılığında Tanrı'yı bilen ve O'na ibadet eden ruhban bir krallık olarak İsrail gibi bir toplum ortaya çıkmıştır. Onların elde ettiği bu dereceye kendisi dâhil hiçbir insan ulaşamaz. Tanrı'yı terk eden kişi Tanrı'dan ayrılır ve Tanrı'da o kişiden ayrılır. Bunun sonucunda bu kişi başına gelebilecek kötülöklere açık hale gelir.<sup>1075</sup> İbn Meymun, bunları açıklarken insanın her an Tanrı ile birlikte olduğunu düşünüp O'na yakınlaşmaya çalışmasını, Tanrı'dan başka varlıklarla olan birlikteliğini asgarî düzeye indirmesini ve onlara ayırdığı zamanı azaltması gerektiğini belirtmiştir.<sup>1076</sup> İnsanın, Tanrı ile birlikte olduğu zaman (ibadet zamanları) Tanrı'nın ışığıyla her şeyi aydınlık olarak görebileceğini, böylece Tanrı'dan korkma, huşu duyma ve utanma yoluyla Tanrı'yı içkinleştirmesinin mümkün olacağını ifade etmiştir. Böyle bir insan, yeryüzünün Tanrı'nın görkemli şanıyla (*şehina*) dolu olduğunu,<sup>1077</sup> kendisinin de bu İlahî görkemle kaplandığını anlayabilecektir.<sup>1078</sup> Bu bir anlamda Şeriatın talep ettiği bütün eylemlerin de hedefidir. Çünkü her bir eylemle ve onların sürekli tekrarıyla insanlar beşerî bir olgunluğa erişebilir ve huşu içinde Tanrı'dan korkarak O'nun bilincinde olurlar. İbn Meymun böylelikle kutsalın irrasyonel unsurlarını inceleyen Rudolf Otto (ö. 1937)'dan asırlar önce Tanrı'nın kutsal yönünün insanları huşu ve korkuya sevk ettiğini belirtmiş ve Tanrı'nın emirlerinden önce O'nun korku verici yönüne işaret etmiştir. Nitekim kutsal metinde Şeriatın sözlerine kulak asmayanların aynı zamanda O'ndan korkmayacakları belirtilmiştir.<sup>1079</sup> Böylelikle İlahî sözler bir hedefe işaret etmektedir: "Tanrı adından korkmak". Buradan hareketle İbn Meymun, Tora'nın iki yönüne dikkat çekmiştir: *Sevgi ve korku*. Sevgi, Şeriatın öğrettiği ve anlayışı güçlendiren görüşler yoluyla hâsıl olurken korku, Şeriat'ın emrettiği tüm eylemler vasıtasıyla ortaya çıkar.<sup>1080</sup>

İbn Meymun, bu aşamadan sonra sevgi ve korku hissini ortaya çıkaran üç önemli terimden; şefkat (*hesed*), yargı (*mişpat*) ve doğruluk (*tsadaka*) kelimelerinden bahsetmektedir. Ona göre bunlardan şefkat, rahmetli olmaya geçişi sağlar. Tanrı'dan gelen her fayda ve iyilik, şefkat diye isimlendirilir.<sup>1081</sup> Tanrı bu dünyayı şefkat üzerine inşa etmiştir.<sup>1082</sup> Kutsal metne göre âlemin inşa edilmesinde esas ola-

---

1075 *Guide*, III, 623-625

1076 *Guide*, III, 628

1077 *İşaya*, 6/3

1078 *Vaiz*, 5/1; *Guide*, III, 629

1079 *Tesniye*, 28/58

1080 *Guide*, III, 630

1081 *İşaya*, 63/7

1082 *Mezmurlar*, 89/3

nın rahmet olduğu görülmektedir. O'nun sıfatlarından biri de Rahman'dır.<sup>1083</sup>

İkinci önemli terim olan "doğruluk" (*tsadaka*) teriminin kök olarak "adalet" (*sedek*) kelimesinden geldiğini açıklamıştır. Doğruluk sahibi olan herkes adaleti garanti eder ve her şeye gerçek değerini verir. Bundan dolayı her ahlakî erdem aynı zamanda doğruluktur. İman fazileti de bir tür doğruluktur.<sup>1084</sup>

İbn Meymun yargı (*mişpat*) teriminin, yargılama yapılan kişiye verilen gerçek hüküm olduğunu ifade etmektedir. Gerçek bir yargı ile mükâfat veya ceza söz konusu olacaktır. Sonuçta rahmet, özverili bir şefkati; doğruluk, ruhu mükemmel yapan ahlakî değerler yoluyla insanın yaptığı her iyi eylemi; yargı ise bunların sonucunda ortaya çıkan cezayı veya faydayı ifade etmektedir.<sup>1085</sup>

İbn Meymun, İlahi Kader bağlamında eylemleri açıklarken "hikmet" (*hohma*) teriminin izahına ihtiyaç duymuştur. Hakikatleri kavramaya işaret eden bu kelimenin aynı zamanda hakikatler yoluyla O'nu idrak etmeye götürdüğünü ifade etmiştir.<sup>1086</sup> Bunun dışında hikmet kelimesi, ahlakî erdemler elde etmeyi<sup>1087</sup> ve her şeyi yerli yerinde ve planlı yapmayı<sup>1088</sup> ifade eder.<sup>1089</sup>

Bu terimlerin anlamlarından yola çıkarak İbn Meymun, Şeriat'ın tamamını kendi hakikati içinde anlayan birinin Şeriat'ın içerdiği rasyonel faziletler bağlamında ve Şeriatteki ahlakî erdemler bağlamında hikmetli olma özelliği kazanacağını belirtmektedir. Kişi önce Tora'nın bilgisini kazanıp sonra hikmeti elde edecek daha sonra zorunlu olan Şeriat'ın meşru ilmini bilecektir.<sup>1090</sup> İbn Meymun bu hikmetle donanmanın, yani gerçek hikmet ve mükemmellik sahibi olmanın, ancak Tanrı'nın yarattıkları üzerindeki İlahî yönetimini, bir başka ifadeyle O'nun gökleri ve yeri kaplayan mükemmel sevk ve idaresini bilip idrak etmekle meydana geleceğini açıklamıştır.<sup>1091</sup>

---

1083 Çıkış, 34/6; *Guide*, III, 630-631

1084 Tesniye, 6/25; *Guide*, III, 631

1085 *Guide*, III, 631-632

1086 Eyüp, 28/25; Süleymanın Meselleri, 2/4

1087 Mezmurlar, 105/22; Eyüp, 12/12

1088 Çıkış, 1/10; II. Samuel, 14/2

1089 *Guide*, III, 632

1090 *Guide*, III, 633

1091 *Guide*, III, 635-638

## SONUÇ

Musa bin Meymun'un, Yahudiler arasında ve Yahudi olmayan dünyada önem ve etkisini tam olarak anlatabilmek için onun büyük bir filozof, Yahudi hukuk sistemi Alaha'nın en önemli otoritelerinden biri ve hekimlik yönlerini birlikte ele almak gerekir. XII. asırdan bu yana Yahudi dünyasında bütün bu yönleri ile merkezî bir şahsiyet haline gelmiştir.

İbn Meymun yüzyıllardır süregelen Talmud geleneğini, devrin etkin felsefeleriyle uzlaştırmayı başarmıştır. Yahudi geleneğine alaha literatürünün başyapıtını kazandıran; geleneğe izah, yorumlama ve tasnif getirerek *parşan* (yorumcu), *sadran* (tasnif ve tanzim eden), *posek* (kanun koyan) ve *meşiv* (yanıt veren) özellikleri ile çok yönlü bir rabbi kimliği içinde kendini göstermiştir.

Yahudi İnanç esaslarını on üç madde halinde sistemleştirmiş olan İbn Meymun, iman prensiplerini açıklarken Tanrı'nın zorunlu varlığını ve Birliğini imanın en önemli esasları olarak kabul etmiş ve inancın merkezine bu hususları yerleştirmiştir.

Talmud'un altı yüz on üç emrinin Tanrı tarafından Musa'ya Sina'da verilmiş olduğunu tereddütsüz kabul ederek bu emir ve yasakları, rasyonel delillerle ve İlahî Hikmet bağlamında yorumlamıştır. Çünkü o bir yandan Tanrı'nın rasyonel olmayan bir eylemi olmadığını ispat etmek gayretindedir, diğer taraftan da inanç ve eylemlerinin bilincinde olan mü'min olmayı önemsemmiştir. Musa Şeraiti'ni tedris etmenin her Yahudi ferdin görevi olduğunu belirten İbn Meymun, maddî menfaatler elde etmek için dinî ilimlerin eğitim-öğretiminin doğru olmadığını, hakikatin araştırılmasının yine hakikate yönelik bir çaba olması gerektiğini vurgulamıştır. Böylelikle "Şeriat"ın gereklerini bilerek uygulamaya muktedir olmanın, arzu edilen en yüksek kulluk derecesi olduğunu dile getirmiştir. İbn Meymun, Tanrı'nın, doğruluğu işleyene daha yüksek derecelerde doğruluk işleme fırsatı sunacağını, kötülük yapanın yolunu ise mutlak iyilik ve hakikati engelleyen engellerle donatacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla insan, yalnızca Cennet-Cehennem, Mesih, Ahiret Hayatı gibi konulara inancı sebebiyle değil, aynı zamanda samimi bir dindar olarak mükemmelliğe ulaşabilecektir. Dindar insan, bu mükemmel haliyle, Tanrı Kelamı'nı hakikatiyle anlayabilecek ve onunla amel edebilecektir. Gelecek dünya hayatının, bu insanın sahip olabileceği en yüksek manevî makam olduğuna işaret eden İbn Meymun, ruhun ölümsüzlüğü hususunda da; akıl yeti-

sinin insanda ölümsüzlük düşüncesini güvence altına alan unsur olduğunu ifade ederek, basit fikirli insanların bu tür gelecek kaygısı taşımadığını, bunun, mükemmelliği arayan aktif akıl sahiplerinin özelliği olduğunu belirtmiştir.

Çalışmamızın esas konusunu oluşturan *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde İbn Meymun, Yahudiliği ve felsefeyi iyi seviyede bilen ve bu iki alanın birbiri ile uzlaşması konusunu önemli bir düşünce sorunu haline getirenleri muhatap almıştır. Burada Yahudi Teolojisini Aristo Felsefesi ile uzlaştırma gayretini başarılı bir şekilde sonuçlandırmıştır. Konuları ele alırken filozofların, kelimcilerin ve Yahudi geleneğinin görüşlerini serdetmiş, yanlış bulduğu felsefî veya kelimî delilleri sebepleri ile izah ederek konuyu sonuca bağlamıştır. Tanrı'nın sıfatları konusunda tenzihî dil kullanmanın gereği üzerinde durmuş ve Tanrı hakkında ancak bu yolla yani Tanrı'nın ne olmadığına dair sıfatlarla daha doğru bir tanımlama yapılmış olacağını belirtmiştir.

*Delâletü'l-Hâirîn*, Tanrı'yı ve O'nun Şeriatini doğru okumak, doğru anlamak ve yorumlamak adına Kutsal Metinlerin dilinde anlaşılması güç ya da ilk bakışta anlaşılır görünen ancak farklı anlamlara gelebilmesi sebebi ile yüzeysel bakıldığında yanlış anlam verilebilen terim ve anlatımları açıklamak üzere tasarlanmıştır. Bu noktada İbn Meymun'un İslam Filozofları ile yöntem birliği içinde olduğunu görmekteyiz. Özellikle Kutsal Metinlerin literal okunarak mecazî anlamlarının göz ardı edilmemesi konusundaki hassasiyeti çağdaşı İbn Rüşd ile aynilik arz etmektedir. Bu kitabın dindarların maneviyatını güçlendirici yönlerine dikkat çekerken *Delâlet*'in kendi muhtevasından öğrendiklerimiz ışığında bu tür dinî ve felsefî bir altyapı gerektiren bilgileri sıradan insanlara öğretmek yararsız hatta tehlikeli bir çaba olacaktır. Bu noktada İbn Meymun'un, bilginin yalnızca ehline verilmesi gerektiğini savunmuş olan İslam Mutasavvıfları Muhyiddin İbn Arabî ve Mevlana Celaleddin Rûmî ile yolları kesişmektedir. Gerek İbn Arabî gerekse Mevlana eserlerinde sembolik bir üslup ve metaforik anlatımlar kullanmışlar ve bu sembollerin arkasında yatan gerçek anlamların yalnızca ehil kişiler tarafından anlaşılabilmesine dikkat çekmişlerdir.

Felsefî çalışmalarında akla önemli yer vermiş olan İbn Meymun, Şeriatın gerçek bilgisine ancak akıl yardımıyla ve İlâhiyat ilimlerine vâkıf olarak ulaşılacağını; insanın kendi aklını ne derece mükemmelleştirirse o derece Tanrı'ya yaklaşacağını vurgulamıştır. İbn Meymun, ilk insan olan Adem'in günah işlemeyen önce hakikat ve bâtıla ilgili teorik bir düşünceye dalma girişimi ile insanın ulaştığı en yüksek durumu tecrübe etmiştir. Geldiği noktada Adem'in iyi ile kötü arasındaki bilgiyi kazanmasını tehlikeye atan davranışı onun günah ve arzularının sonucudur. Hikmeti bir saray misali ile anlatan İbn Meymun, fizik ve metafizik bilgisi olan filozofların ve kendileri de aslında filozof olan peygamberlerin, sarayın yani

“hikmetin” merkezine girebildiklerini, ancak teoriye takılan alahacıların içeri gi-remediklerini ve sarayın duvarları etrafında dolaşmakla yetindiklerini, dolayısıyla boşuna bir uğraş içinde, hikmetten uzak yaşadıklarını ifade etmiştir. Çünkü insan, nihaî amacı olan entelektüel mükemmelliğe erişmeyi fizik ve metafizik bilgisi uyumuyla elde edecektir.

İbn Meymun düşüncesinde, Yahudi Teolojisinin diğer din mensuplarına karşı felsefî temellerle savunulması da dikkate alınması gereken bir husustur. Eserlerinde İsmailî düşünce tarzının bazı belirgin özelliklerini koruduğunu ve onların metodoloji ve doktrinlerine karşı bir sempatisinin olduğunu iddia eden Yahudi ilim adamları bulunmaktadır. *Delâlet*'te yer yer İslâma, Hıristiyanlığa, Sabiîliğe, Mecusiliğe, Hinduizme atıflar yaptığına şahit olduğumuz İbn Meymun, bu dinî geleneklerin Yahudilikle tezat oluşturan ya da –özellikle İslâm söz konusu olduğunda- benzerlik gösteren yönlerini mukayese yöntemi ile ortaya koymaktadır. Tevhit temelinde Yahudilikle buluşan İslam inanışını putperest inançlardan ayrı bir yere koymakla birlikte İslam ve Hıristiyanlığı güç kullanmaya eğilimli ve polemik taraftarı dinler olarak kabul etmiştir. Dinler konusundaki derin bilgisine rağmen İbn Meymun'un İslam ve Hıristiyanlığı şiddet yanlısı ve polemikçi dinler olarak göstermesi anlaşılması güç bir durum ve tezat teşkil etmektedir. Özellikle *Yemen Risalesi*'nde bu konuyu ele alan İbn Meymun, gerçek dinin, Musa vasıtası ile kendilerine vahyolunan ve İlahî lütfun bir armağanı olan “Yahudi Şeriatı” olduğuna vurgu yapmaktadır. O, Müslümanların, Yahudi kutsal kitaplarına yönelik itirazlarına verdiği yanıtlarda tavizsiz davranarak, Tevrat metninin hiçbir yerinde ilave veya çıkarım bulunmadığını, Müslümanların tahrif suçlamalarının temelinde Hz. Muhammed için Tevrat'ta bir işaret ya da imânın bulunmamasının yat-tığını öne sürmektedir. Oysa onun düşüncesine göre Tevrat, Hz. Muhammed'in gelişinden yüzyıllar önce farklı dillere tercüme edilmiştir ve muhtevasında bir farklılık bulunmaktadır. Yine İslam'ın fikhî sisteminin gelişmesine ve şeriatın sistematığının oluşmasına Yahudi geleneğinin kaynaklık ettiğini savunmuş olan İbn Meymun aynı görüşü paylaşan ilim adamlarının etkisi ile İslam'ı da Hıristiyanlık gibi Yahudilikten neş'et eden veya ondan çıkıp yozlaşan Araplara özgü bir taklidi Yahudilik şeklinde tanımlayan eserler kaleme alınmıştır.

Yahudilerle ilgili hiçbir meselenin dinle ve bilhassa Tora ile ilişkilendirilmeden tam olarak anlatılamayacağını savunan İbn Meymun, bu bağlantıyı göstermekle, Rabenik geleneği sistematize etmekle ve klasik dogmatik teolojileri açıklamakla klasik ve modern dönem Yahudi düşüncesi arasında köprü olmaya çalışmak gibi önemli bir yönünü ortaya koymuştur. Tannaim ve Amoraim (Mişna ve Gemera âlimleri) otoritesini temelde kabul ederken, onların otoritesini Alaha meseleleri ile sınırlandırmak istemektedir. O, ödünç aldığı Rabenik literatüre yorumlar ilave ederek, sonraki nesillere bu geleneği aktarmak ve önemini korumak istemektedir.



Burada o, felsefî, alahaik ve teolojik konuların birbiri ile bağlantılı meseleler olduğunu göstermiş ve aksini savunanlara karşı *Delâletü'l-Hâirîn*'i kaleme almıştır.

Tanrı hakkında Yahudi düşüncesinde dağınık halde bulunan görüşleri derlediği *Delâletü'l-Hâirîn*'de, İlahî sıfatları negatif yöntemle (selbî) ele alması başta Farabi olmak üzere İslâm filozoflarının etkisini hissettirmektedir. İlahî fiilleri ve dindarın eylemlerini de değerlendiren İbn Meymun, Tanrı'ya karşı tevazu ve zühd içinde olmanın, Tanrı'yı taklit etmenin en güzel yolu olduğunu ifade etmiştir. Akıl, doğası gereği Tanrı'nın Zâtını idrak edemeyeceği için kişi kendini, ahlâkî eylemlerde bulunarak geliştirmelidir. Dindar insan, Tanrı'nın buyruklarındaki, özellikle ibadetlerle ilgili dinî fenomenlerin gerisindeki anlamları, gereği gibi anlayabilir. Bu nedenle dindar insan, hayatını "İlâhî Yasa"ya (Musa Şeriatı) uygun bir tarzda sürdürmelidir. Pagan kültürlerin daha ziyade dünyevî olan fiziksel mutluluk ve refahla ilgilendiğine dikkat çeken İbn Meymun, Musa Şeriatı'nın bir bütün halinde maddî ve manevî erdem ve refahla ilgilendiğini belirtmiştir.

Zamanın değişmesi ile hükümlerin de değişebileceğine inanmış olan İbn Meymun, özellikle Mabet ile ilgili emirler konusunda bu görüşünü açıkça dile getirmiştir. Süleyman Mabedi duruyor iken kurbanla ilgili emirlere riayet etmek zorunda olan Yahudiler, Mabet'in ortadan kalkması ile buna bağlı kanunların da anlamını yitireceğine dikkat çekmiştir.

İbn Meymun'un Peygamberlik konusundaki görüşlerinin, Farabi, İbn Sina gibi İslam filozoflarının görüşlerinin devamı olduğu söylenebilir. Bu konudaki değerlendirmelerinde peygamberi sadece vehbî olarak değil; fıtratı, ahlakı, yaşantısı ve bilgi kazanımı ile de vahiy hazır olan kimse olarak tanımlamıştır. Peygamberliğin on bir ayrı derecesinden bahseden İbn Meymun, Tanrı ile bire bir konuşan ve Şeriatı getiren Musa peygamberi bu basamakların en üst derecesinde tek peygamber olarak kabul etmiş, diğer Yahudi peygamberlerinin şeriatı tekrar eden ya da vahiy alış şekilleri gibi özelliklerden hareketle alt derecelere yerleştirmiştir. İbn Meymun, İslam ve Hıristiyanlığı nihaî dinî hakikat olan Yahudiliğin kabulüne yönelik bir nevi hazırlık safhası olarak gördüğünden Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmemiş ve O'nun Musa ile aynı kategoride değerlendirilemeyeceğini iddia etmiştir.

Döneminin ünlü bir hekimi olarak da İbn Meymun bir düzine kadar risale kaleme almış ve tıp ilmini dindarlık bağlamında önemsemiştir. Çünkü onun ideal insan anlayışında zihinsel mükemmellik zirve noktasını teşkil ederken, ruhun ve bedenın sağlığı da hemen arkasında yer alır. Beden sağlığı tek başına arzulan bir şey olmamakla birlikte ancak beden sağlıklı olduğunda düşünme, idrak ve hikmeti kavrama, doğru bir şekilde gerçekleşeceğinden, bedenın refah ve sıhhatinin entelektüel mükemmelliğin ön şartı olduğunu ifade etmiştir. Emir ve yasak-

ların hikmetini açıklarken de zaman zaman hekimlik bilgisini ortaya koymuştur. Dolayısıyla hekimlik tahsili yapmayı, dinin hizmetinde olmak ve önemli bir ibadet şekli olarak görmüştür.

Bugün Yahudi dua kitapları İbn Meymun'un formüle ettiği iman esaslarını içermektedir. İnanç ve ibadet konularında onun eserleri kaynak kitaplar olarak kabul edilmekte, onlara başvuru yapılmaktadır. Üniversitelerin hukuk, felsefe ve tıp bölümlerinde alana dair eserleri ders kitapları olarak okutulurken, Yeşivalarda kendisinin görüşleri din eğitimi alanlara öğretilmektedir. Hayatını dinin doğru anlaşılmasına yönelik çalışmalara adanmış felsefeci, bir din adamı, bir hekim olarak İbn Meymun, hem Yahudi dünyasında hem de dışarıdaki çevrelerde hak ettiği üne kavuşmuş görünmektedir.

# MUSA BİN MEYMON KRONOLOJİSİ

- 1135: Kurtuba mahkemesi üyesi Rabbi Meymun'un oğlu olarak 30 Mart'ta İspanya-Kurtuba'da dünyaya geldi.
- 1148: Muvahhidler Kurtuba'yı ele geçirdi. Maymonides'in Bar-Mitzvası yapıldı. Kurtuba'daki zulümden kaçtılar.
- 1151: *Milloth ha-Higgayon*'u kaleme aldı
- 1158: Mişna Üzerine Yorum çalışmasına başladı *Ma'amar ha-Ibbur*'u yazdı
- 1159: Meymun Ailesi Kuzey Afrika'da Fas'a yerleşti.
- 1160: Dinden dönme üzerine *Iggereth ha-Shemad*'ı yazdı.
- 1163: *Ma'amar Al Kiddush ha-Shem*'i yazdı.
- 1165: Meymun ailesi Fas'tan ayrıldı. Kudüs'ü ziyaret etti. Mısır'da yerleşti.
- 1168: Mişna Üzerine Yorum çalışmasını tamamladı.
- 1170: *Mişne Tora* çalışmalarına başladı ve *Sefer ha-Mitzvot*'u (Emirler Kitabı) tamamladı.
- 1172: Yemen Yahudilerine hitaben kaleme aldığı *Yemen Risalesi*'ni tamamladı.
- 1173-74: Babası öldü. Kısa süre sonra, ailenin geçimini sağlayan kardeşi David Hint Okyanusu'nda bir gemi kazasında tüm servetleriyle birlikte hayata veda etti.
- 1174: Son Fâtımî hanedanı öldü, başvezir Selahaddin Eyyûbi Mısır'ın başına geçti. İbn Meymun, Ailenin geçimini sağlamak üzere hekimlik yapmaya başladı. Kahire yeni Yahudi yerleşim merkezi oldu.
- 1177: Mısır Yahudi cemaati başkanlığına getirildi
- 1180: *Mişne Tora*'yı tamamladı.
- 1183: İkinci evliliğini saray yönetiminden birinin kız kardeşi ile yaptı.
- 1185: Yusuf bin Aknin ile tanıştı. Saray Hekimliğine getirildi.
- 1186: İkinci evliliğinden bir kız ve bir erkek çocuğu dünyaya geldi. Kızı bebekken öldü. Birçok yönden kendisine benzeyen oğlu Abraham onun mutluluk kaynağı oldu.
- 1187: Kudüs, Salahaddin Eyyûbi tarafından ele geçirildi. Şehir (İbn Meymun'un da etkisiyle) yeniden Yahudilere açıldı.
- 1190: *Delâletü'l-Hâirîn*'i (*More Nevuhim*) tamamladı.
- 1191: Öldükten Sonra Dirilme üzerine makalesini kaleme aldı.
- 1204: 13 Aralık'ta (20 Tevet) öldü. Vasiyeti üzere Filistin/Tiberya'da gömüldü.

## BİBLİYOGRAFYA

- ABELSON, J., "Maimonides on the Jewish Creed", *The Jewish Quarterly Review*, vol.XIX, England 1907
- ASHTOR, Eliyahu, "The Number of Jews in Muslim Spain" *Zion*, 28, 1963
- BARON, Salo W., *Essays on Maimonides*, New York 1941
- BERMAN, Lawrence, *Ibn Bajjah and Maimonides: A Chapter in the History of Political Philosophy*, Jerusalem 1959
- \_\_\_\_\_, "(Reviews of Boks) Moses Maimonides The Guide of the Perplexed translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines with an Introduction Essay by Leo Strauss", *Journal of the American Oriental Society*, 85/3 1966
- BESALEL, Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi*, Gözlem Gazetecilik Basın Yay. AŞ, İstanbul 2001
- BOWKER, John, *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York, Oxford University Press, 1997
- BRATTON, Fred Gladstone, *Maimonides Mediaeval Modernist*, Boston 1967.
- BROADİE, Alexander, "Maimonides", *History of Islamic Philosophy*, ed. Sayyed Hossein Nasr-Oliver Leaman, London 1996
- BUIJS, Joseph A., "The Philosophical Character of Maimonides' Guide", *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, Indiana 1988
- \_\_\_\_\_, "The Philosophical Character of Maimonides' Guide-A Critique of Strauss' Interpretation", *Judaism A Quarterly Journal*, 108, Fall 1978
- COHEN, A., *The Teaching of Maimonides*, London 1927
- COHEN, Mark R., "Maimonides' Egypt", *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989.
- ÇAĞRICI, Mustafa, "İbn Meymun", *DİA*, XX
- DAVIDSON, Herbert A., *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford 2005
- DIENSTAG, Jacob I., "Maimonides' Guide for the Perplexed: A Bibliography of Editions and Translations", *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, ed. Robert Dan, Budapest-Leiden 1988
- \_\_\_\_\_, "Poems on the Guide for the Perplexed", *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, ed. Robert Dan, Budapest-Leiden 1988
- \_\_\_\_\_, "Christian Translators of Maimonides' Mishneh Torah Into Latin", *Salo W. Baron Jubilee Volume on the Occasion of His Eightieth Birthday* (English Section),

Jerusalem London 1974

- \_\_\_\_\_, "Translators and Editors of Maimonides' Medical Works", *Memorial Volume in Honor of Prof. S. Muntner*, ed. J. Leibowitz, Jerusalem 1983
- FAUR, Jose, "The Character of Apophatic Knowledge in Maimonides' Guide", *Theodicy (Jewish Studies-18)*, ed. Dan Cohen, USA 1997
- FENNÎ İsmail, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341 (1924)
- FOX, Marvin, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*, Chicago 1990
- FRANK, Daniel H., "Humility as a Virtue: A Maimonidean Critique of Aristotle's Ethics", *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989
- \_\_\_\_\_, "The End of The Guide: Maimonides on the Best Life for Man", *Judaism*, 4/136, Fall, New York 1985
- FRIEDENWALD, Harry, *The Jews and Medicine*, New York 1944
- FRIEDLANDER, M., "The Moreh Nebuchim Literature", *The Guide of The Perplexed*, trans. M. Friedlander
- \_\_\_\_\_, "The Life of Maimonides", *The Guide of The Perplexed*, trans. M. Friedlander, New York 1956
- GELLMAN, Jerome, "Freedom and Determinism", *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989
- GOITEIN, S., *Letters of Mediaeval Jewish Traders*, Princeton 1973
- GOODMAN, L.E., *Rambam Reading in the Philosophy of Moses Maimonides-Selected and Translated with Introduction and Commentary*, ed. Lenn Evan Goodman, New York 1976
- GUTTMAN, Julius, *Philosophy of Judaism*, trans. David W. Silverman, New York 1964
- HALKIN, Abraham-HARTMAN David, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, Philadelphia 1985
- HARVEY, Steven, "A New Islamic Source of The Guide of The Perplexed", *Maimonidean Studies*, ed. Arthur Hyman, New York 1991, c.II
- HERTZ, J.H., "Moses Maimonides: A General Estimate", *Moses Maimonides 1135-1204*, ed. I. Epstein, London 1935
- HYMAN, Arthur, "Maimonides' Thirteen Principles", *Jewish Mediaeval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altman, Cambridge 1967
- \_\_\_\_\_, "Demonstrative, Dialectical and Sophistical Arguments in the Philosophy of Moses Maimonides", *Moses Maimonides and this Time*, ed. Eric L.

- Ormsby, Washington 1989.
- \_\_\_\_\_, "Interpreting Maimonides", *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph Buijs, Indiana 1988
- IBN AL QIFTI's *Tarih al Hukama*, ed. Julius Lippert, Leipzig 1903
- İBN MEYMON, Musa, *Delâletü'l-Hâirîn*, Neşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1974
- \_\_\_\_\_, "Risale An'il Ba's"-*Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, ed. J. Finkel, Jerusalem 1939
- KAHER, M., *Ha Rambam ve ha Mekilta de R. Shmon b. Yohai*, Jerusalem 1979
- KARLIĞA, Bekir, "Delâletü'l-Hâirîn", *DİA*, IX
- \_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 1993
- KATSH, Abraham I., *Judaism and the Koran*, New York 1962
- KATZENELGOBEN, R., "Maimonides' Rationalisation of the Divine Commentments", *Six Talks on Maimonides*, ed. Aryeh Newman, Jerusalem 1955
- KELLNER, Menachem, *Maimonides on the Decline of the Generations and the Nature of Rabbinic Authority*, New York 1996
- KRONER, H., "Die Haemorrhoden in der Medicin des XII und XII Jahrhunderts", *Janus* 16, 1911
- LANGERMANN, Tzvi, "Maimonides on the Synochous Fever", *Israel Oriental Studies*, 13, 1993
- LAUTERBACH, Jacob Zallel, "Moses Ben Maimon (RaMbaM)", *J.E.*, IX
- LEAMAN, Oliver, *Moses Maimonides Arabic Thought and Culture*, London 1990
- LEIBOWITZ, Jueshayahu, *The Faith of Maimonides*, trans. John Glucker, New York 1987
- LEWIS, Bernard, *Jews of Islam*, Princeton 1984
- Maimonides in Daat*, *Collection of Maimonidean Studies*, ed. Moshe Hollamish, A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah, Bar-Ilan Univ. Pres, Ramat-Gan 2004
- MAIMONIDES, Moses, *The Guide For The Perplexed*, Trans. M. Friedlander, New York tsz.
- \_\_\_\_\_, *The Guide For The Perplexed*, Trans. With an Introduction and Notes by Shlomo Pines With an Introductory Essay by Leo Strauss, Chcago 1963
- \_\_\_\_\_, *The Commentary to Mishnah Aboth*, Translated with an Introduction and Notes, And A Translation of Mishnah Aboth by Arthur David, New York 1968

- \_\_\_\_\_, "Epistle Dedicatory", *A Maimonides Reader*, ed. Isadore Twersky, America 1972 (234-235)
- \_\_\_\_\_, "Epistle to Yemen", *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, trans. Abraham Halkin, Philedelphia 1985
- \_\_\_\_\_, *Epistle to Yemen with English Translation of B. Cohen*, ed. A. Halkin, New York 1952
- \_\_\_\_\_, "Letter on Astrology", trans. Ralph Lerner, *Medieval Political Philosophy*, ed. R. Lerner-M. Maher, New York 1963
- \_\_\_\_\_, "Kitab fi Tadbîr as-Sihhah", *Janus* 27-29, (1923-1925)
- \_\_\_\_\_, *Responsa*, ed. Blau, Jerusalem 1986
- \_\_\_\_\_, *Mishneh im Perush R. Moshe ben Maimon, with Arabic Original and Hebrew Translation*, ed. J. Kapah, Jerusalem 1963
- \_\_\_\_\_, *Mishnah Commentary on Berakot*, trans. K. Kapah, Jerusalem 1923
- \_\_\_\_\_, *el-Mukaddimâtü'l-hams ve'l işrûn min Delâlet'il-Hâ'irîn*, te'lif: Musa b. Meymun, şerh: Muhammed et-Tebrîzî, (H. 1413) el-Mektebetü'l-Ezher, Kahire 1993.
- \_\_\_\_\_, *Sharh Asma' al-'Ukkar*, Maimonide, Islamic Medicine, Vol. 63, Frankfurt 1996
- MANN, Jacob, *The Jews In Egypt And In Paletsine Under Fatimid Caliphs*, New York 1070
- MARGOLIOUTH, D. S., "The Legend of the Apostasy of Maimonides", *Jewish Quarterly Review*, 13 (1901)
- MARKUS, David F., *Moşe Ben Maimon, (Maimonides)*, çev. Renata Kaç, İstanbul 1935
- MAX, Alexander, "Moses Maimonides", *Maimonides Octocontennial Series II*, New York 1935
- MARX, A., "Texts by and about Maimonides", *Jewish Quarterly Review*, 25 (1934-1935)
- MC CALLUM, Donald, *Approaches To Maimonides' Guide, European Judaism*, 37/2, Autumn 2004
- MEYERHOF, Max, "L'oeuvre Medicale de Maimonide dans Estratto dall Archivio di Storia della Scienza", *Archeion*, XI, Roma 1929
- MINKIN, Jacob S., *The Teaching of Maimonides*, Northvale, New Jersey, London 1986
- MOORE, G. F., *Judaism In The First Christian Era*, Cambridge 1927

- MUNTHEr, Suessmann, *Medical Aphorisms of Moses and Others*, Jerusalem 1959
- NOVAK, David, *Maimonides on Judaism and Other Religions*, Cincinnati 1941
- ÖZDEMİR, Mehmet, *Endülüis Müslümanları I*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.
- PERLMANN, Moshe, "Medieval Polemics Between Islam and Judaism", *Religion In A Religious Age*, ed. S.D. Goitein, Cambridge 1974
- \_\_\_\_\_, "Polemics Against Judaism", *E.J.D.*, IX
- PETERS, F.E., *Judaism, Christianity and Islam*, New Jersey 1990
- PINES, Shlomo, "Foreword", David Hartman, *Maimonides Torah and Philosophic Quest*, USA 1976, XI
- ROSENTHAL, Ervin, I. J., *Judaism And Islam*, London and New York 1961
- ROTH, Leon, "The Man and His Work", *The Guide Of The Perplexed*, trans. Leon Roth, London-New York 1948
- \_\_\_\_\_, *The Guide Of The Perplexed: Moses Maimonides*, London 1947
- ROTH, Norman, *Maimonides Essays and Texts 850th Anniversary*, Madison 1985
- \_\_\_\_\_, "The Jews In Spain At The Time Of Maimonides", *Moses Maimonides And His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989
- SED-RAJNA, Gabrielle, "The Manuscript of Maimonides' Moreh Nebukhim of the Royal Library of Copenhagen and Fourteenth Century Catalan Painting", *Jewish Studies in a New Europe*, ed. Ulf Haxen-Hane Trautner, Copenhagen 1988 (778-786)
- SHULMAN, Yaacov David, *The Rambam-The Story of Rabbi Moshe ben Maimon*, New York-London-Jerusalem 1994
- SLOTKI, Israel W., *Moses Maimonides His Life and Times*, Woburn house 1952
- STILLMAN, Norman A., *The Jews of Arab Lands: A Story and Source Book*, Philadelphia 1979
- STRAUSS, Leo, "The Literary Character of the Guide of the Perplexed", *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, Indiana 1988
- \_\_\_\_\_, "The Palace of the Doctrine of Providence According to Maimonides", *The Review of Metaphysics*, 57 /3, March 2004
- Time Magazine, December 23, 1985
- TRITTON, Arthur S., *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London 1957
- TÜRKER, Mubahat, "Musa b. Meymun'un Makale fî Sinaat'il Mantık'ı", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, yıl: 1959-1960, cilt:3, sayı: 1-2



- TWERSKY, Isadore, "Maimonides Moses", E.R.,  
 \_\_\_\_\_, "Some Non-Halakic Aspects of the Mishneh Torah", *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altmann, Cambridge 1967
- \_\_\_\_\_, *Introduction To The Code Of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Heaven 1980
- \_\_\_\_\_, *Studies In Maimonides*, Cambridge 1991
- \_\_\_\_\_, *A Maimonides Reader*, edited with introductions and notes by Isadore Twersky, West Orange 1972
- WAJDA, George, "Ībn Meymun", E.J. (2nd edition) vol. III
- WASSERSTROM, Steven M., *Between Muslim and Jew The Problem of Symbiosis Under Early Islam*, New Jersey 1995
- WERBLOWSKY, Zwi, "Moses Ben Maimon (Maimonides)", *The Encyclopedia of the Jewish Religion*, ed. J. Zwi Werblowsky, London 1967
- WILFINSON, Israil, *Musa Ībn Meymun, Hayatuhu ve Musannafatuhu*, Kahire 1936
- WOLFSON, H. A., "The Classification of the Sciences in Medieval Jewish Philosophy", *Hebrew Union College Jubilee Volume* 1925
- ZEVIN, Rabbi S. J., "Four Aspects of Maimonides' Halakhic Genius", *Six Talks on Maimonides*, ed. Aryeh Newman, Jerusalem 1955 (17-21).<sup>1092</sup>

---

1092 *Guide*, II, 355-359