

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

**İBN MEYMUN'UN HAYATI,
ESERLERİ VE *DELÂLETÜ'L-HÂİRÎN* ADLI ESERİ
ÜZERİNDE BİR İNCELEME**

Hatice DOĞAN

Doktora Tezi

Konya-2009

ÖNSÖZ

Dinler Tarihinde her hangi 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” ünvanına 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-Hairîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme*” adını taşıyan bu çalışmamız, Musa bin Meymun’un hayatı, genel olarak eserleriyle özelde *Delâletü'l-Hairîn*’i araştırma odağına yerleştirmektedir. Tezin bu görünen yönünden başka, İbn Meymun’un sırasıyla “felsefe”, “Yahudi hukuku/ halaka” 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 detaylı

bilgiler verilmiştir. Tüm metin üç bölüm halinde tamamen taranıp eserin çatısını oluşturan temel fikirler sistematik bir plan dahilinde 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. Tezin sonunda verilen kaynakçanın bu konuda araştırmayı sürdürmek isteyenlere yardımcı olmasını ve bir bütün olarak çalışmanın Türk Dinler Tarihi geleneğine bir katkı sağlamasını diliyoruz.

Son olarak gerek ilmî hayatımın her anında gerekse akademik çalışmalarında her türlü ufuk açıcı görüş ve yardımlarından istifade ettiğim, sabırla bana yol gösteren saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Aydın, değerli fikirleriyle tezin oluşmasında katkıları olan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Abdurrahman Küçük, Prof. Dr. Baki Adam, Doç. Dr. Hidayet Işık, Doç Dr. Mustafa Alıcı hocalarıma, desteklerini gördüğüm tüm çalışma arkadaşlarıma yürekten teşekkürlerimi ve minnetlerimi sunuyorum.

Hatice Doğan

Konya-Mayıs 2009.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	vii
GİRİŞ	1
KONUNUN ÖNEMİ, AMACI VE METODU	1
I. BÖLÜM	7
MUSA BİN MEYMUN'UN HAYATI VE ESERLERİ	7
1.1. YAŞADIĞI SOSYAL VE KÜLTÜREL ÇEVRE	7
1.2. HAYATI	14
1.2.1. Doğumu ve Gençlik Yılları	14
1.2.2. Fas'tan Kaçışı ve Kutsal Topraklara Gelişi	19
1.2.3. Mısır Dönemi	20
1.2.4. Son Dönemleri ve Ölümü	26
1.3. ESERLERİ	28
1.3.1. Yahudi Hukuku	29
1.3.1.1. Kitabü's-Sirâc (Peruş ha-Mişna)	31
1.3.1.2. Mişne Tora (Yad ha Hazaqah)	36
1.3.1.3. Kitabü'l Ferâ'iz (Sefer ha-Mitzvot)	43
1.3.2. Felsefe ve Teoloji	44
1.3.2.1. Delaletü'l-Hâi'rîn (More Nevuhim)	45
1.3.2.2. Makale 'Ani'l-Ba's	45
1.3.2.3. Makale fi Sına'at'il-Mantık	45
1.3.2.4. Pirqei Avot (Ataların Ahlakı)	47
1.3.2.5. Ma'amar ha-İbbur (Astroloji Risalesi)	48
1.3.3. Tıp	48
1.3.3.1. Kitabü'l-Fusûl fi't-Tıb (Fusûlü'l-Kurtubî/Fusûlü Musâ fi't-Tıb/Pirke Moşe)	51
1.3.3.2. el-Muhtasarât (Compendia)	52
1.3.3.3. es-Sumûm ve't-Teharrüz Mine'l-Edviyeti'l-Kattale	53
1.3.3.4. Makale (Kitab) fi Tedbîri's-Sihha	53
1.3.3.5. Risale fi'l-Cima	54

1.3.3.6. Makale fi'r-Rebv	54
1.3.3.7. Risale fi'l-Bevasir.....	54
1.3.3.8. Şerhu Esmâi'l-'Ukkar.....	55
1.3.3.9. Makale fi Beyani'l-A'raz (Tşuvot al Şe'elot Pratiyyot).....	55
1.3.3.10. Hipokrat'ın Fusûl'üne Şerh	56
1.3.4. Musa Bin Meymun'a Nispet Edilen Bazı Mektuplar	56
II. BÖLÜM	58
DELÂLETÜ'L-HÂİRÎN	58
2.1. ESERİN YAZILMASINI HAZIRLAYAN SEBEPLER VE TEMEL ÖZELLİKLERİ	59
2.2. DELÂLETÜ'L-HÂİRÎN'İN KAYNAKLARI	68
2.3. <i>DELÂLETÜ'L-HÂİRÎN</i> HAKKINDA YAPILAN KLASİK VE MODERN ÇALIŞMALAR	70
2.3.1. Delâletü'l-Hâirîn'in Yazma Nüshaları ve Tahkikleri	70
2.3.2. Delâlet'in Klasik ve Modern Dönemdeki Çevirileri.....	73
2.3.3. <i>Delâlet'e</i> Yapılan Şerhler	77
2.3.4. <i>Delâlet'e</i> Yazılan Reddiyeler ve Savunmalar.....	80
2.4. ESERİN METODU	83
2.5. ESERİN ANA HATLARIYLA PLANI VE ANA KONULARI	88
2.5.1. Tanrı Hakkındaki Görüşleri (Teoloji).....	89
2.5.1.1. Tanrı Fikrinde İmge ve İnsana Benzeme (Antropomorfizm).....	89
2.5.1.1.1. Tanrı'ya Nispet Edilen Mekan ve Beşer Hareketleriyle İlgili Terimler	94
2.5.1.1.2. Öfke ve Yemek -İçmekle İlgili Terimler	100
2.5.1.1.3. Canlıların Organlarına veya Eylemlerine İşaret Eden Terimler	103
2.5.1.2. Tanrı Fikrinde Çokluk İma Eden Terimler.....	108
2.5.1.2.1. Tanrı'nın Mutlak Tekliği ve Mukayese Edilemez Oluşu	108
2.5.1.2.2. Tanrının Çokluk İma Eden İsimleri	114
2.5.1.2.3. Tanrı'nın Bilgisi, Sebepliliği ve Hakimiyeti.....	118
2.5.1.3. Tanrı'nın Varlığı, Birliği ve Gayr-ı Cismani Doğası Hakkında Rasyonel Deliller.....	120

2.5.1.3.1. Tanrı'nın Doğasıyla İlgili Felsefi ve Metafizik Prensipler	120
2.5.1.3.2. Kelamcıların Delilleri	126
2.5.1.3.3. Filozofların Delilleri	132
2.5.1.3.4. İbn Meymun'un Bu Konudaki Kendi Delili	137
2.5.1.3.5. Tanrı'nın Varlığına Delil Olarak Melek İnancı	139
2.5.1.3.6. Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Alemin Yoktan Yaratılışı	145
2.5.1.3.7. Tanrı'nın Doğası Bağlamında Yaratma Eylemi ve Musa Şeriatı	148
2.5.2. Peygamberlik	153
2.5.2.1. Peygamberliğin Doğal Özellikleri ve Ön Şartları	153
2.5.2.2. Musa'nın Peygamberliği ile Diğer Peygamberlikler Arasındaki Fark	156
2.5.2.3. Peygamberliğin Gerçek Mahiyeti	158
2.5.2.4. Musa'nın Peygamberliğinin Geçerliliği ve Şeriatının Diğer Sistemlerden Farkı	160
2.5.2.5. Musa Dışındaki Peygamberlerin Meşruluğu	164
2.5.2.6. Peygamberliğin Dereceleri	166
2.5.2.7. Peygamberliğin İlahi Gizemleri Açıklaması Olarak Hezekiel'in Göksel Savaş Arabası (Merkavah) Vizyonu	170
2.5.3. İlahi Kader	172
2.5.3.1. İlahi Kader Çerçevesinde Madde-Suret İlişkisi ve Kötülük Problemi	173
2.5.3.2. Filozofların Tanrı'nın Sonsuz Bilgisine Karşı Teorilerine Yanıtları	177
2.5.3.3. Kader Hakkındaki Görüşler ve İbn Meymun'un Cevapları	179
2.5.3.4. Yahudiliğin ve İbn Meymun'un Tanrı'nın Sonsuz Bilgisi Hakkındaki Görüşü	183
2.5.4. İlahi Fiiller ve Beşeri Ameller	186
2.5.4.1. Tanrı'nın Fiillerinde Rasyonellik ve Geçerlilik	186
2.5.4.2. Tora'nın Emir ve Yasaklarında Rasyonellik	190
2.5.4.3. Tora'nın Emir ve Yasaklarında İrrasyonelliklerin İzahı	192
2.5.4.4. Tora'nın Emir ve Yasaklarındaki Rasyonelliğin Sınırları	197
2.5.4.5. Tora Emirlerinin Tasnifi ve İzahı	197

2.5.4.5.1. “Tora’nın Temel Yasaları” (Hilkhot Yesodei ha Torah).....	198
2.5.4.5.2. Putperestlikle İlgili Emir ve Yasaklar (Hilkhot Avodah Zarah)	199
2.5.4.5.3. Ahlaki Niteliklerle İlgili Emir ve Yasaklar (Hilkhoth De’oth).....	201
2.5.4.5.4. Sadaka ve Takdimelerle İlgili Emir ve Yasaklar	201
2.5.4.5.5. Zulüm ve Husumet gibi Kötülükleri Yasaklayan Emirler	203
2.5.4.5.6. Cezalarla İlgili Emir ve Yasaklar.....	204
2.5.4.5.7. Eşya ve Alış-Verişle İlgili Emir ve Yasaklar....	205
2.5.4.5.8. Yahudi Liturjik Takvimiyle İlgili Emirler	207
2.5.4.5.9. Herkesin Yapmak Zorunda Olduğu İbadetlerle İlgili Emirler.....	208
2.5.4.5.10. Mabetle İlgili Emirler	209
2.5.4.5.11. Kurbanlarla İlgili Emir ve Yasaklar.....	213
2.5.4.5.12. Dinen Pis ve Temiz Olan Şeylerle İlgili Emir ve Yasaklar	216
2.5.4.5.13. Yahudi Gıda Kodeksini (Koşer) Belirleyen Emir ve Yasaklar.....	218
2.5.4.5.14. Cinsellikle İlgili Emir ve Yasaklar	220
2.5.4.6. Tora’daki Kıssaların İşlevleri	223
2.5.4.7. İlahi Kader Işığında Dindarın İbadetlerinin Değeri	225
SONUÇ.....	230
MUSA BİN MEYMUN KRONOLOJİSİ.....	235
BİBLİYOGRAFYA.....	237

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
EJ	: Encyclopedia Judaica
EJR	: The Encyclopedia of the Jewish Religion
ERE	: Encyclopedia of Religion end Ethic
İA	: İslâm Ansiklopedisi
JE	: The Jewish Encyclopedia
Krş.	: Karşılaştır.
M.Ö.	: Milattan önce
M.S.	: Milattan sonra
ö.	: Ölüm Tarihi
sy.	: Sayı
s.	: Sayfa
T.B.	: Talmud Bavli (Babil Talmudu)
T.J.	: Talmud Jerusalemi (Kudüs Talmudu)
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme, Tercüme eden
tsz.	: Tarihsiz
ö.	: Ölümü
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 alimlerinin 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 imkanı 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 tıbbını sistematize edilmesinde etkin rolüyle bilinmektedir. Bir yandan metafizik konuların rasyonel temellerini araştırırken, aynı zamanda dindeki rasyonel konuların ise 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 etiketler onun çok boyutlu felsefi, halakist ve kültürel yönlerini yansıtırken, “Yahudilerin Aristosu” unvanı ise onun Aristo

felsefesinin Ortaçağ Yahudi düşüncesindeki en etkin yorumcusu olduğunu ispat etmektedir¹.

Delâletü'l-Hairîn 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 hakim olarak Yahudi Şeriatını felsefi 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 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 önemsemektedir².

O, felsefe, ilahiyat ve tıp bilimlerinde birçok tezin ve araştırmanın konusu olmuştur. Yalnızca tezimizin önemli bir bölümünü oluşturan *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 tanımamışlardı) Paris'te "Maimonides" konulu UNESCO konferansına sponsorluk yapan ülkeler arasındaydılar. Bir Sovyet bilgin Vitali Naumkin, bu durumu şöyle yorumlamaktadır: "Maimonides belki de Ortaçağda ve hatta şu an dört kültürün kavşağını oluşturan tek

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

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

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, eserinin kolaylıkla bir Müslüman yazara ait olduğu yanlışına düşersiniz”. Yine Maimonides uzmanı Shlomo Pines, belki de konferansın en ince değerlendirmesini “*Maimonides, Ortaçağın ve neredeyse tüm zamanların en etkili düşünce adamıdır*” şeklinde yapmıştır³.

Son olarak 2004 yılında İsrail Bar-İlan Üniversitesi’nde, Rabbi Moşe ben Maymon’un 800. ölüm yıldönümü anısına düzenlenen uluslar arası "דעת הרמב"ם" (*Maimonides in Daat*) 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 sunulmuştur⁴.

İsrail’in gerek üniversitelerinin hukuk, felsefe, teoloji ve tıp bölümlerinde gerekse Yeşiva* 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. Maimonides, Yahudiliğin inanç esaslarını “13 İman Prensipleri”nde formüle etmiştir. Bu inanç esasları arasında Tanrı’nın Vâcibü’l-Vücut oluşu, birliği, Tora’nın İlahî orijinli oluşu ve ölümden sonrası gibi hususlar yer almıştır. On ikinci iman esası ise; “Mesih’in geleceğine tüm kalbimle inanırım, gecikmiş de olsa onu bekleyeceğim” dir. Nazi kampına giden Yahudilerin son sözü genellikle bu on ikinci iman esası olmuştur!

³ Time magazine, December 23, 1985

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

* Akademi. Yunanca Sanhedrin kelimesinin İbranice karşılığı olan 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 eğitimi-öğretimi yapan; Tanah, Talmud ve Midraş eserlerinin incelendiği Yahudi yüksek okullarına Yeşiva adı verilmektedir.

Yahudiliğin hemen her alanında etki ve önem taşıyan bu ismin çalışma konusu yapılmasının, Yahudiliğin daha iyi anlaşılmasında büyük rolü olacağı düşünülmüş ve tezimizin konusu olarak seçilmiştir. Hayatını tam anlamıyla Yahudiliğin iyi anlaşılıp yaşanmasına adanmış olan RaMbaM hakkında, “Eğer bir kimse Maimonides’in, bir kişi adı olduğunu bilmeseydi diye yazıyor Abraham Joshua Heschel, bunun bir üniversite adı olduğunu zannedebilir”.

XII. Yüzyılın bu Yahudi aliminin eserleri ve başarıları imkansız denilebilecek ölçüde çok aktiviteye imza atmıştır. Maimonides, Halaka’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 tıbbi eser kaleme almış ve Kahire Yahudi Cemaatinin liderliğini yapmıştır. Bu nedenle kendisi “Reis el Ümme” ve ya “Reis el Mille” unvanlarıyla da anılmıştır. Samuel b. Tibbon* (1150?-1230), çevirideki bazı zorlu konuları tartışmak üzere kendisini ziyarete gelmek istediğini yazdığı zaman Maimonides’in bir gününü nasıl geçirdiğini anlatan şu mektubunu cevaben 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 haremindekilerden 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 açlıktan 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-üç kadar sürüyor. Aşırı yorgunluktan onlarla konuşup

reçete yazarken uzanarak yapıyorum bunu ve gece çöktüğünde tükeniyorum neredeyse hiç konuşamıyorum. 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".⁵

Musa bin Meymun, Yahudi dışı dünyayı da öğretileriyle etkileyen az sayıda Yahudi alimlerinden 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, bilhassa tezimizin temel inceleme alanı olan *Delâletü'l-Hairin* adlı eserde yer alan belirli konular üzerine, çoğunluğu batıda olmak üzere sayısız eser kaleme alınmıştır. Bunların çoğu ya *Delâletü'l-Hairin*'in içerisindeki belli bir konuyu detaylı inceleme konusu yapmış ya da İbn Meymun'un hayatı ve eserlerini ana hatlarıyla ele almışlardır. Biz tezimizde genel bilgi olarak İbn Meymun'un hayatı, eserleri ve Yahudiliğe yaptığı katkıları ilk bölümde konu edindik. 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 ayrıntılı bir şekilde 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

⁵ Yaacov David Shulman, *The Rambam-The Story of Rabbi Mose ben Maimon*, NewYork-London-Jerusalem 1994, 119-121

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

“şafırmışların kılavuzu” anlamına gelen, Michael Schwartz tarafından Arapça aslından “*More Nevuhim*” (מורה נבוכים) adıyla İbrance iki cilt halinde yayınlanmış olan modern tercümesini esas alarak tezimizde karşılaştırılmalı olarak kullandık. Batılı kaynaklarda Moses Maimonides 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 tez başlığına uygun biçimde “İbn Meymun” veya “Musa bin Meymun” şeklinde zikrettik.

I. BÖLÜM

MUSA BİN MEYMON'UN HAYATI VE ESERLERİ

Musa bin Meymun (1135-1204), Rönesans'tan beri Batılılarca bilinen ismiyle Maimonides, İbranice'de Rabbi Moşe ben Maymon isim takımının baş harflerinden oluşan *RaMbaM* adıyla meşhur olup ortaçağ Yahudi şahsiyetleri içinde hayatı 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 gösterebilir de Musa bin Meymun'un yaşadığı mahaller, eğitim aldığı hocalar, okuduğu kitaplar, edindiği makamlar gibi ana sorunlardaki 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 alim ve İbn Meymun'un bir öğrencisinin yakın arkadaşı olan İbnü'l-Kıffî (Ö.1248), biyografi sözlüğü hükmündeki eseri *Tarihu'l Hukema*'da en az Yahudiler kadar biyografik bilgi sağlayabilmektedir.⁶ Bunun yanında bir asır önce bir Fustat sinagogunda keşfedilen Kahire Geniza'sında bulunan ve ona ait olduğu düşünülen bazı yazılar bize ışık tutabilecektir.⁷

1.1. Yaşadığı Sosyal ve Kültürel Çevre

XII. asırda Yahudilik genel bir çözülme ve duraksama sürecine girmiş bulunuyordu. Doğuda Geonik* düşünce gerilemeye başlarken, batıda Alman Yahudileri Roma-Cermen

⁶ *İbn al-Qıfti's Tarih al-Hukama*; ed.Prof. Julius Lippert, Leipzig 1903, 317-320

⁷ Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford 2005, 3-4

* Geon: VI-XI. Yüzyıllar arasında Babil'deki iki büyük Rabbani Akademi olan Sura ve Pumbedita akademilerinin başkanlarına verilen isimdir. Tora ve Yahudi hukukunun öğretilmesi ve naklinde önemli rol üstlenmişlerdir.

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.⁸ 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 yetiştirmesi açısından Babil'deki dinî merkezlere bağlıydı. Babil dışındaki Yahudi cemaatler ve din adamları, Halaka* ile ilgili taleplerinin karşılanması veya kitap nüshaları gönderilmesi için sıkça bu bölgedeki alimlere başvuruyordu.⁹

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.¹⁰ Sonuçta Yahudilerin bu ülkedeki sayılarından ziyade, etkileri ve

⁸ 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

* Halaka: Kelime anlamı “Yürümek, gitmek” olan İbranice terim, Talmud'un hukuki metinlerini belirtmek üzere kullanılmaktadır. Tanrı'ya nasıl gidileceğini Yahudi'ye bu hukuk kuralları öğretmektedir.

⁹ Fred Gladstone Bratton, *Maimonides Mediaeval Modernist*, Boston 1967, 2-5

¹⁰ Norman Roth, “The Jews in Spain at the Time of Maimonides”, *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989, 5-6

sosyo-kültürel katkıları önemlidir. İspanya Yahudilerinin yaşadığı başlıca şehirler arasında Lucena, Seville (İşbiliyye), Granada (Gırnata), Tarragona ve Barcelona gelir.¹¹

İspanyol Yahudileri de, diğer yerlerdeki Yahudi düşüncesinde olduğu gibi vahiy ile aklı, mistisizm ile ampirizmi, inanç ile bilgiyi uyumlu kılmayı zorunlu 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 imkan tanımak önemli bir görev olarak algılanmakta idi.¹² Yahudilikteki bu yaklaşımın temelinde, İskender'in fetihlerini takip eden yıllarda ortaya çıkan Helenistik Kültür ile Grek Düşüncesinin etkisi vardır. Bu nedenle XI ve XII. Asır Yahudi düşüncesi de, Grek Kültürü ve onun Arap yorumcularının mirasçılarıdır denilebilir.¹³

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.¹⁴

¹¹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Eliyahu Ashtor, "The Number of Jews in Muslim Spain", *Zion*, 28 (1963), 34-52

¹² Bratton, Maimonides, 9

¹³ Bratton, a.g.e., 10

¹⁴ Bratton, a.g.e., 7

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 düşünürlerdir.

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 İbrânîce eser üretmişlerdir. Bunu tesadüfi olarak değerlendirmek mümkün değildir çünkü o dönemde diğer kültürlerle baskın ve hakim olan Arapça literatüre karşı ayakta kalmak isteyen İbrânîce yazan Yahudi elit kesim, Yahudi tarihinde görülmemiş yoğunlukta bir çaba içine girmişlerdir. Ortaya çıkan etlileyici kültürel literatür sebebiyle bazı çağdaş Yahudi tarihçiler için Endülüs dönemi, bir “İbranî Rönesansı” kimliğindedir. O döneme kadar Müslümanların idaresindeki Yahudiler, eserlerini Arapça yazıyorlardı. Bu dönemde Arapça, Yahudi toplumunda konuşma dili olmayı XIV. asra kadar korusa da, İbrânîce kültür dili olmayı sürdürmüştür.¹⁵

Musa bin Meymun’un yaşadığı dönemde, Kurtuba (Cordova), İspanya veya bilinen adıyla Endülüs’ün (el-Endülüs)*, 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 Selefî görüşlere sahip olmakla birlikte amel boyutunda eksiklikleri olan bir kişi olduğu rivayet edilmektedir.¹⁶

¹⁵ 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

* Bu kelimenin Arapça kökenli olduğunu söyleyenler çoğunluktadır. Müslüman kaynaklarda kullanılan bu kelimenin İber yarımadasında yaşayan Vandal’lara nispeten Al -Andaluş dendiğini, hatta bu kelimenin İbranice kökenli olduğunu iddia edenler bile bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz Roth, “The Jews in Spain at the Time of Maimonides”, 3.

¹⁶ Israil W. Slotki, *Moses Maimonides His Life and Times*, Woburn House 1952, 7- 8

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.¹⁷

XII. Asır Avrupa'sı ise politik açıdan karmaşık oyunların ve çalkantıların yaşandığı, düşünce açısından çelişki ve aşırılıkların bolca yaşandığı bir dönemi yansıtmaktadır. Toplumsal hayatta zalimliklerin ve duygusallıkların yan yana var olduğu, zalim veya mazlum insanların aynı anda Engizisyon işkencelerine maruz kaldığı bir ortam vardı.¹⁸

Endüslü Müslümanlar, Yahudi kültüründen ve bu kültürün dili olan İbrânîceden uzak değillerdi. Burada *İfhamu'l-Yahûd*¹⁹ adlı polemik eser sahibi Samuel el-Magribi gibi Yahudilik'ten İslam'a geçen mühtedilerin katkılarını da unutmamak gerekir.²⁰

İspanya'da Hıristiyan kültürü, bilhassa Batı'nın "İhtişamlı Bağdat"ı haline dönüşen Kurtuba merkez olmak üzere Müslüman idaresinde gelişmişti. Kaynaklara 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.²¹ Ancak altın çağını yaşayan Kurtuba merkezli Arap fizyolojisi, hijyen ve tıbbi oldukça yüksek bir seviyede idi. 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 gözlemevlerini inşa edip ince astronomik hesaplamalar yapabilen astronomlar, kağıdı ekonomik ve elverişli bir şekilde kullanabilen ve çeşitli dillere çeviriler

¹⁷ Mark R. Cohen, "Maimonides' Egypt", *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989, 21-22

¹⁸ Bratton, Maimonides, 3

¹⁹ 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.

²⁰ Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", 7-10

²¹ Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", 12

yapabilen alimlere ilham kaynağı oluyordu.²² 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.²³

Araplar; portakal, kayısı gibi meyveleri, yasemin ve kamelya bitkilerinin yanısıra 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.²⁴

Müslüman çocuklar gibi Yahudi çocuklar da o dönemde beş-yedi yaşları arasında dinî okula başlardı. 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.²⁵ 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, astronomi, fizik, optik, mantık, Grek ve İslam felsefesi öğrenilirdi. Böylece ortalama 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

²² Bratton, Maimonides, 3

²³ Oliver Leaman, Moses Maimonides Arabic Thought and Culture, London 1990, 5

²⁴ Bratton, Maimonides, 5- 6

²⁵ Geniş bilgi için bkz Arthur S. Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*, London 1957, 100-107

Endülüs'lü filozofların çalışmalarını okurdu. Bu ilimlerde yeterli seviyeye gelen bir öğrenci, isterse hemen tıp öğrenimine başlayabilirdi.²⁶

İspanyol Yahudilerinin bu çağdaki önemleri, evrensel Tanrı fikrine sahip olmalarında yatmaktadır. Onlar, Helenizm'in Batı'ya taşınmasına katkı sağlamışlar, doğu ile batı düşünceleri arasında arabuluculuk yapmalarıyla tanınmışlardır.²⁷ Yahudi entelektüeller arasında Arapça'nın İbranîce karşısındaki güçlü etkisine de vurgu yapmak gerekir. Bazı araştırmacılar o dönemde İbranîcenin yalnızca günlük basit yazıların dili olarak kaldığını nakletmiştir.²⁸

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 hakimiyet kurmuştur.²⁹

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 imkanı bulurken; Yahudiler için güvenli bir mekan bulmak zorlaşmıştı. Birçoğu görünüşte İslam'ı seçerken gizliiden gizliye Yahudi inanç ve uygulamalarını icra etmiştir.³⁰ Çağdaş Yahudi tarihçi Norman Roth, Kuzey Afrika ve Endülüs ile ilgilenen ciddi bir araştırmacının bilhassa Fez'deki

²⁶ Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", 13-14

²⁷ Bratton, a.g.e., 12

²⁸ Bratton, Maimonides, 6

²⁹ 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

³⁰ Isadore Twersky, "Maimonides Moses" *ER*, 5613; Slotki, *Moses Maimonides His Life and Times*, 9.

Yahudilerin, sanıldığı gibi 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. Bazı araştırmacılar İbn Meymun'un İspanya'da iken baskılardan kurtulmak üzere İslam'a geçtiğini bile ileri sürmüşlerdir.³¹

1.2. HAYATI

1.2.1. Doğumu ve Gençlik Yılları

İbn Meymun, 30 Mart 1135 tarihinde, Hz. Musa'nın İsrail oğullarını Mısır'dan çıkarması anısına kutlanan bir Pesah Bayramı arefesinde (Yahudi takvimine göre 14 Nisan 4895), Endülüs-Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Onun bayram arefesinde doğması, "Musa" adının verilmesine vesile sayılmaktadır.³² Annesiyle ilgili bir bilgi bulunmamakla birlikte bazı efsaneler de yok değildir*. 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.³³

Daha önce bir kez evlenen ancak çocukları olmayınca yeniden evlenen babası Meymun, Arap hocalardan dersler almış biri olarak aynı zamanda ilim adamları ve dinî liderlerle dolu bir soydan gelen büyük bir Rabbi idi. İlk doğan çocuk olan Musa'nın soy

³¹ 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

³² *Delâlet'ül-Hairîn Filozof Musa bin Meymun el-Kurtubî 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

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

³³ S. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton 1973, 211

kütüğü, Mişna'nın derleyicisi Rabbi Yehuda ha Levi yoluyla Davud'un krallık ailesine kadar dayandırılmaktadır.³⁴ Babası, Kurtuba'daki Yahudi Şer'i mahkemesinde hakim 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.³⁵ Böylelikle İbn Meymun'un, Rabbani alimler silsilesindeki 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.³⁶

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”.³⁷

İbn Meymun zaman zaman kimlerle birlikte öğrenim gördüğüne dair referanslar vermektedir. Mesela, Batlamyus'un eserine haşiye yazan ve onu İbrânîce'ye çeviren Sevilleli Cabir b. Eflah* (XII. yüzyıl)'ın oğlunu tanıdığını belirtmektedir.³⁸

İbn Meymun'un bilfiil Müslüman filozoflardan ders aldığı konusu dikkat çekicidir. Bunlar içinde onun hemşehrisi İbn Rüşd'ten ders aldığı Yahudi olan ve olmayan bir çok

³⁴ Slotki, 7; Twersky, “Maimonides Moses”, 5614; Shulman, *The Rambam- The Story of Rabbi Moshe ben Maimon*, 25-28; A. Cohen, *The Teaching of Maimonides*, 7; Atay, v

³⁵ *Mishne im Perush R. Moshe ben Maimon, With Arabic Original and Hebrew Translation*, ed. J. Kapah, Jerusalem 1963- 1968, 6. 738

³⁶ Lauterbach, “Moses Ben Maimon (RaMbaM)”, 74-75; Slotki, 7-87

³⁷ Davidson, 75

* 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.

³⁸ Maimonides, *Guide*, II, 9

kimse tarafından kabul edilmesine rağmen,³⁹ eserlerinde buna değinmediği için, İbn Rüşd'ün İbn Meymun'a hocalık yapmadığını ileri sürenler de olmuştur.⁴⁰ 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.⁴¹

İbn Bacce'nin siyasal felsefe ve mükemmellik kavramı gibi konulardaki etkisi İbn Meymun'da oldukça yoğun görünür.⁴² Onun Farabi, İbn Sina, Gazali gibi Müslüman düşünür ve tabiplerin eserlerini okuyarak İslamî ilimler formasyonu kazandığı aşikardır.⁴³ Eserlerinde "öğretmenlerim (rabotay)" dediği, Rabbi Yosef Ha Levi (1077-1141)⁴⁴ 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 Rabbani literatürü araştırmaları için temel alanlar olarak kabul etmiş, aynı zamanda kadim Grek düşüncesi ve Ortaçağın etkili Arap düşünce sistemine de bigâne

³⁹ Friedlander, "The Life of Moses Maimonides", XVI

⁴⁰ Israil Wilfinson, *Musa bin Meymun Hayatuhu ve Musannafatuhu*, 1936, 6

⁴¹ Atay, VIII

⁴² Lawrence Berman, *Ibn Bajjah and Maimonides: A Chapter in the History of Political Philosophy*, Jarusalem 1959, 47-89

⁴³ Mustafa Çağrı, "İbn Meymûn", *DIA*, XX, 194

⁴⁴ Seville'de doğduğu ihtimali kuvvetli olan Rabbi Yosef ha-Levi, İbn Migaş olarak tanınmıştır. Responsa'sı ve Talmud'un bazı bölümlerine yaptığı yorumlar meşhur olmuştur. On dört sene İsaac Alfasi (ö.1103) (Halaka literatüründe temel eserlerden kabul edilen Sefer ha-Halakot'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.

kalmamıştır. Uzun süre Yahudi ve Müslüman düşünürlerden öğrenim görmüş, matematik, tıp, metafizik, felsefe ve mantık gibi alanlarda da kendini yetiştirmiştir.⁴⁵

İbn Meymun'un delikanlılık çağına dair kaynaklarda daha fazla bilgi bulunmamaktadır. Bütün bildiğimiz onun Grek felsefesi konusunda özgür bir eğitim aldığı, bilhassa Endülüs Arap Astronomisini ve Yahudi Dînî Literatürünü taradığıdır. Genç yaşta, eşyayı muhakeme edebilme ve onların bağımsız varlıklar olamayacağı yetisine sahip olmuş ve hayatı gözlemleyerek her şeyde var olan sebep-sonuç ilişkisini anlamıştır. Bu, daha sonraki dönemlerde onun kader planında iman, akıl, mistisizm ve ahlak konularında dengeli bakış açıları kazanmasını sağlamıştır.⁴⁶

İbn Meymun, 1148 yılında Bar-Mitzva⁴⁷ 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 ortamında değişim olmuştur. 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 bir çoğu diyar diyar dolaşmayı göze alarak kendi dininde kalmayı tercih etmiştir. Meymun ailesi, Endülüs'ün güneyindeki Meriye (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.⁴⁸ Karmaşık astronomi hesaplarının nasıl yapılacağını öğrendiği, isimlerini zikretmediği bazı uzmanlardan da bahsetmektedir.⁴⁹

İbn Meymun'un ailesi, sürgünün zorluklarına ve tehlikelerine yirmi yıl katlanarak İspanya Yarımadasında göçebe olarak dolaşmıştır. İbn Meymun'un zihninde İspanya

⁴⁵ Slotki, 8- 9; Shulman, 28- 30; M. Friedlander, "The Life of Moses Maimonides", xvı

⁴⁶ Bratton, 30-31

⁴⁷ Yahudilikte 13 yaşına giren her erken çocuğu mitzvaları (emir) yerine getirmekle yükümlü olur ve ibadet topluluğuna katılma hakkı elde eder. Bunun için yapılan törene "Bar Mitzva" adı verilmektedir.

⁴⁸ Slotki, 10; Shulman, 48-50

⁴⁹ Maimonides, *Mishneh Torah: ha-Qiddush ha-Kodesh*, 11. 3

büyük iz bırakmıştır. Yetişkinlik döneminde bunu daima hatırlamış, risalelerini ve mektuplarını, Mısır'lı olarak değil, doğduğu ve yetiştiği ülkenin özelliklerini koruyan “*İspanyol bir Yahudi (ha-Sefardi veya el-Endülüsî)*” olarak 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 bulunan Talmud okullarına mensuptu. Halbuki Endülüs'teki entelektüel iklim, doğudaki Müslüman düşünce sisteminin ele aldığı metafizik ve bilimsel konulara taze soluklar getirmekteydi.⁵⁰

Endülüslü düşünürler, Doğudaki 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 Tanrının düşünüp görüyor olduğu iddiaları arasındaki temel bağ nedir? İlahi ve sıradan kanun arasındaki fark nedir? Bir idarecinin güçlü ve hikmetli olmasıyla Tanrı'nın kadir ve hakim olması arasındaki ilişki nedir?⁵¹

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 Yahuda Ha-Kohen ben Soşan'ın hocalığında ilim tahsil etmeye devam etmiştir. Bu dönemde, dindaşlarını 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

⁵⁰ Roth, “The Jews in Spain at the Time of Maimonides”, 10,20; Leaman, 15

⁵¹ Leaman, 15-17

geçen ama gizlice Yahudiliği yaşayanlar bulunmaktaydı ve bunlardan biri olan hocası İbn Şoşan, mürtedlik suçlamasıyla yakalanıp idam edilince, İbn Meymun benzer bir akıbetten, nüfuzlu dostu Müslüman şair ve kelimci Abularab bin Moişa'nın müdahalesi sayesinde kurtulmuştur⁵². İbn Kifti ve İbn Ebi Usaybia gibi Müslüman kaynaklar, bu baskıların neticesinde İbn Meymun'un görünüşte Müslüman olduğunu, Kuran'ı ezberlediğini, fıkıhla ilgilendiğini, ancak özgür ortama kavuşunca eski dinine geri döndüğünü iddia etmişlerdir⁵³. Ancak bu baskı iddiaları modern Müslüman ilim adamları tarafından şüphyle karşılanmış ve reddedilmiştir.⁵⁴

Fez'de yaşadığı dönemde İbn Meymun, Aristoteles'in ve diğer Yunan düşünürlerin eserlerinin Arapça'sını okumuştur. Bu eylemler, onun bütün hayatında etkili olmuş ve metafiziğe ilgi duymasını sağlamıştır.⁵⁵

1.2.2. 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 geçen 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 yıldıönümünde özel dualar yapmış, oruçlar tutmuş ve Tanrı'ya şükretmiştir. Onları, Yahudi Mahkeme Üyesi (*Dayyan*) olan Japhet ben Eliahu ve küçük bir Yahudi topluluğu karşılamıştır. Meymun ailesi burada yaklaşık altı ay kadar kalmıştır.⁵⁶

⁵² Slotki, 10- 11; Shulman, 53- 61; Atay, V-VII

⁵³ Kiftî, *Tarihu'l-Hukema*, 317-318

⁵⁴ Bunlardan Hüseyin Atay, Delalet'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 iki yüzlülük yapardı. Sonuçta o, Maymonides'in kendi dinine bağlı bir Yahudi düşünürü olduğunu kabul etmenin daha doğru olacağına kanidir. Geniş bilgi için bkz. *Delâletü'l-Hairin Filozof Musa İbn Meymun el -Kurtubî 1135-1205*, ed. Hüseyin Atay, VII- VIII

⁵⁵ Cohen, *The Teaching of Maimonides*, 8

⁵⁶ Slotki, 12-13

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 mekanları ziyaret etmek üzere üç gün burada kalmışlardır. 20 Ekim 1165 yılının Pazar günü, önemli mezarların bulunduğu Machpelah Mağarası'nı ziyaret etmek üzere Hebron'a hareket etmişlerdir. O dönemde Kutsal Topraklar, Hıristiyan (Haçlı) işgali altındadır. Yahudi nüfusu yaklaşık bin kişilik küçük bir gruptu ve hem maddi açıdan fakir hem de entelektüel ve kültürel açıdan zayıf bir durumdaydı⁵⁷. Dolayısıyla burada İspanya ve Fas'taki gibi bir kültürel faaliyet yoktu. Haçlılar, bir çok 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.⁵⁸

1.2.3. 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 Masisa mahallesine yerleşmişlerdir.⁵⁹

O devirde Mısır'daki Yahudi cemaati nispeten daha rahat bir ortamdır ve iç işlerinde bir tür otonomiye sahiptirler. 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. Gaonun hem hukukî hem de idarî üst düzey otorite olarak başkentte ve taşradaki liderleri

⁵⁷ Slotki, 13

⁵⁸ Bratton, 38

⁵⁹ Kifti, *Tarihu'l Hukema*, 319; Shulman, 73-89

atama yetkisinin yanısıra muhtaçlara destek olma, Yahudiler arasında barış ve sükûneti sağlama ve dinî hayatı düzene sokma gibi görevleri bulunuyordu.⁶⁰

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, Rabbanilerden hem daha fazla siyasal tesire sahiplerdi hem de sayısal üstünlükleri vardı. Buna rağmen iki fırka birbirlerine karşı hoşgörülü bir ortamda yaşamayı başardılar. Bu dostane ilişkiler neticesinde Karailerin bazı uygulamaları, Rabbanî Geleneğe girerek kalıcı etkiler bıraktı.

İbn Meymun'un geldiği Mısır, Endülüs'le mukayese edildiğinde kültürel bir zenginlik arzemiyordu. Mısır, o dönemdeki önemini, kısmen Şîî Fatımîlerin başarılı çabalarına borçludur. Fatımiler 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 Fatımiler 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. Fatımiler 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.⁶¹

İbn Meymun 1167 yılında yazdığı *responsa* da cemaate rehberlik etme görevini üstlendiğini ilan etmiştir. Mısır'daki Karailerle ilişkilerde orta yolu benimsemekle birlikte rabbanilerin elini güçlendirmek ve Karailerin etkisini azaltmak için çaba göstermiştir⁶². 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

⁶⁰ Cohen, "Maimonides' Egypt", 26

⁶¹ Cohen, "Maimonides' Egypt", 22

⁶² Slotki, 15

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

Mısır'daki Yahudi cemaatini korumayı amaçlamış hem de Rabbani Yahudiliğin güçlenmesini ve -oğlu Abraham'ın Nagidliği* döneminde- birçok Karainin Rabbani Yahudiliğe geri dönmesini sağlamıştır.⁶³ 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.⁶⁴

Ailenin geçimini sağlayan babası ve mücevherat işiyle uğraşan kardeşi bir gemi kazasında öldüğünde özel servet ve tacirlerin emanet ettiği mallar da batınca İbn Meymun'un sağlığı ciddi şekilde bozulmuştur. Bir süre sonra kendini toparlamış ve kendisi ailenin geçimini üstlenmiştir. Ancak o, halkın arasına karışıp 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 de fazla geliri olmayan hekimliği seçmesine rağmen felsefi konularda dersler vermeyi de bırakmamıştır. İbn Meymun, Mısır'a Şii Fatımîler'in son halifesinin başta olduğu dönemde, 1165 yılında İskenderiye'ye ulaşmıştır. Orada İbn Meymun, 1168'de *Mişna Tefsiri*'ni tamamlamış ve 1170 yılında da *Mişne Tora*'yı kaleme almaya başlamıştır.⁶⁵

Selahaddin Eyyubi 1171'de Mısır'da kansız bir darbe ile Fatimî hakimiyetine son verip tekrar Sünni geleneği hakim kılmıştır. Bu dönemde kısa süreli de olsa gayr-ı müslimlere ve Şiîlere karşı olumsuz uygulamalar yapılmıştır.⁶⁶ İbn Meymun, bu dönemde hem Selahaddin Eyyubi'nin hem de oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali'nin özel hekimi olmuştur. Böylece o, arkasındaki iktidar desteğiyle hem halka yönelik sağlık hizmeti vermiş hem de bilimsel faaliyetlerini rahatça sürdürme imkanı 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.⁶⁷

⁶³ Cohen, "Maimonides' Egypt", 30-31

⁶⁴ Leaman, 5; Slotki, 14; Shulman, 80-82

⁶⁵ George Wajda, "Ibn Meymun", *EI* (2.nd edition), vol. III, 876; Slotki, 16- 17; Shulman, 80-108

⁶⁶ Cohen, "Maimonides' Egypt", 23

⁶⁷ Çağrı, 195

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 *Irakiyyun* 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 Fatimi 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 oldu ise de hiçbir zaman XII. Asırdaki nüfus seviyesine ulaşamamıştır.⁶⁸

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 kaldı ve pek çok açıdan onun Mısır'da bıraktığı miras, buradaki toplum tarafından diğer yerlerdeki nazaran daha fazla devam ettirildi.⁶⁹

Yemen'deki Yahudi toplumuna gelince, Şifilerin kontrolünde zulüm ve baskı ile karşılaşmışlardır. Bir çok Yahudi kaynağı, zayıf inançlı Yahudilerin çoğunun İslam'a

⁶⁸ 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

⁶⁹ Jacob Mann, *The Jews in Egypt and in Palestine Under Fatimid Caliphs*, New York 1070, 3-10

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 (Igeret Teyman)* adıyla bilinen ünlü risalesini kaleme almıştır.⁷⁰

İbn Meymun, bu mektubun Yemen'deki dindar Yahudi toplumunda eğitilmiş- eğitimsiz, kadın-erkek, genç-yaşlı herkesçe elden ele dolaştırılarak halka ilan edilmesini, böylelikle iman kuvvetlendirilmesini ve bununla sıkıntıların giderilmesini hedeflemiştir. Buna karşın mektubun, tetikte bekleyen hain ellere düşmemesini tenbih etmiştir. Bu mektup, Yemen'deki topluluğa olumlu yönde etki etmiştir. Nitekim 1174'de Selahaddin Eyyubi'nin erkek kardeşi Yemen'e hakim olunca, İbn Meymun'un Mısır'daki etkisi Yemen'de de hissedilmiş ve zulümlerin sona ermesinde yardımcı olmuştur. Bu maddi ve manevi soluklanmaya minnetar kalan Yahudiler, günlük "Kaddiş Duaları"nda onun adını da zikretmeye başlamışlardır. Bu duadaki "...ömrünüzde ve günlerinizde..." kelimelerinden hemen sonra **Rabbenu 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 *Reş Galuta'ya**, tahta çıkınca verilmişti.⁷¹

İbn Meymun'un Yahudiler arasında ünü etkili bir şekilde artarken, 1175 veya 1177 yılından itibaren henüz 40'lı yaşlarında, sadece Kahire Yahudilerinin lideri ünvanını almakla kalmamış aynı zamanda çeşitli bölgelerdeki Yahudi dinî liderlerce görüş istenen Rabbani 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 oldu. İbn Meymun bu

⁷⁰ Shulman, 125-141

* 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.

⁷¹ Kifti, *Tarihu'l Hukema*, 318; Slotki, 18- 19; Shulman, 234-245

görevde sadece birkaç yıl kaldı ve Sar Şalom Levi, 1177'de yeniden bu makama gelerek 1195'e kadar topluluğu yönetti. Bu tarihte İbn Meymun yine aynı makama geldi ve ölünceye kadar Yahudilerin başı olmayı sürdürdü. Bu tarihten sonra da oğlu Abraham bu ünvanı aldı ve yaklaşık XIV. Asrın sonuna kadar Meymun soyundan Nagidlik devam etti.⁷²

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.⁷³ Bu *Responsa*'ların büyük çoğunluğu, dönemin ekonomik sorunlarına cevaben yazılmıştır.⁷⁴

İbn Meymun, 1180-1195 yılları arasında *Mişne Tora ve Delâletü'l-Hairin*'i yazmayı tamamlamıştır. Onun gözde konumu, bir takım çekememezlikleri 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 yine vezirin sayesinde kurtulmuştur.⁷⁵

İbn Meymun'un hekim olarak ünü, hem resmi görevleri hem de eserleri sayesinde Mısır'ın dışına taşmıştır. 40 yaşındayken Mısır veziri Elfadıl tarafından özel tıbbi 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 imkansız oluyor günün çoğunu sarayda geçirmek zorunda kalıyordu. Öyle ki günlük iş yoğunluğundan bazı günler bütün gün bir

⁷² Cohen, 26-27

⁷³ Slotki, 19

⁷⁴ Cohen, 25

⁷⁵ Kifti, *Tarihu'l Hukema*, 317; Slotki, 20

şey yemeyip açlıktan bayılacak gibi oluyordu. Geri döndüğünde evinin salonu onu bekleyen insanlarla dolmuş oluyordu.⁷⁶

İbn Meymun, bir ruhanî lider olarak kendi toplumunun zihinsel ve manevi seviyesini yükseltmek için çabalamış, sinagog ibadetlerine nizam getirmeye çalışmış, Rabbani ve Peygamberane geleneğe sınımsız sarılmaları ve hizipçilikten uzak durmalarını sağlamak için gayret sarfetmiştir. Denilebilir ki o, Yahudi dünyasında entelektüel bir hakem konumundaydı.⁷⁷ 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* (Tora Yeşivası) adı verilmiştir.⁷⁸

1.2.4. Son Dönemleri ve Ölümü

İbn Meymun 51 yaşında iken oğlu Abraham dünyaya geldi. Bu tek oğluna özel ilgi göstererek, onun kültürlü ve zahit biri 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 fiziksel 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” (*Min Moşe ad Moşe*

⁷⁶ Slotki, 20-21; Shulman, 119-121

⁷⁷ Bratton, 58

⁷⁸ Cohen, 28- 29

lo kam ke Moşe) ifadesi yazdırıldı.⁷⁹ Bu gün eski Kahire’de İbn Meymun Sinagogu olarak bilinen bir Yahudi mabesinde, Rambam’ın 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, tabuttakinin İbn Meymun olduğunu öğrenince af dilemişler ve gönüllü olarak kervanın korumasını üstlenmişlerdir.⁸⁰

İbn Meymun gibi hakkında efsanelerin çokça bulunduğu karizmatik bir kişi için kesin bir otobiyografi kaleme almanın tarihsel vesikalandırma açısından, oldukça zor hatta imkansız 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 hikayelerine dayanmak zorunda kalmıştır.⁸¹

Batı düşünce tarihinde “Ortaçağ Felsefesi” adı verilen, Yunan evrenselciliğinin 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,⁸² İslam dünyasındaki bir çok benzeri gibi, Yahudi düşüncesine olduğu kadar Müslüman düşünce sistemine de ait bir İslam filozofu sayılmaktadır. Çünkü onun düşünce sistemi tamamen İslam’ın kültürel ortamında büyüüp gelişmiştir.⁸³ Çağdaş Yahudi bilginler için İbn Meymun’un hayatı, Yahudi hayatına verilmek istenen nizam, sistem, kavramlaştırma ve genelleme sürecinin en somut halini yansıtmaktadır.⁸⁴

⁷⁹ Slotki, 22- 23; Lauterbach, 80; Roth, 3

⁸⁰ Bratton, 28

⁸¹ Roth, “The Jews in Spain at the Time of Maimonides”, 17-18

⁸² 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.

⁸³ Leaman, *Moses Maimonides*, 1

⁸⁴ Twersky, “Maimonides Moses”, 5616

1.3. 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 İbrânîce olarak Yahudi bayramlarını belirleyen takvimi ve Arapça olarak mantık prensipleri konusunda iki risale kaleme aldığı da belirtilmektedir.⁸⁵

İbn Meymun'un eserleri, teoloji ve şeriat kuralları ile kuşatılan bir cemaatin menfaatleri doğrultusunda yapılmış ve bu doğrultuda eserlerinin bilgi çatısı oluşturulmuştur.⁸⁶

Bu başlıkta İbn Meymun'u efsane haline getiren çalışmalarını, 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 zahitliğini, ısrarlı vurgularını veya muğlak 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.⁸⁷

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

1. İspanya Dönemi (1148-1160): *Millot ha-Higayon (Makale fi Sina'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.

⁸⁵ Wilfinson, 41

⁸⁶ Isadore Twersky, "Some Non- Halakic Aspects of the Mishneh Torah" *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altmann, Cambridge 1967, 98

⁸⁷ *Maimonides Reader*, ed. Isadore Twersky, West Orange 1972, XV

2. Fas Dönemi (1160-1165): *Ma'amar Kiddush ha-Shem* (Tanrı'nın İsmi'nin Kutsallığı Üzerine) ve *Igeret 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).⁸⁸

Bunun yanında bir halakist, 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 temel türde sınıflandırmamız mümkündür.

1.3.1. Yahudi Hukuku

İbn Meymun'un Yahudi hukuk sistemi (halaka) 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 kendi vahye dayalı hukuklarıyla olan yakın ilişkilerini tam olarak belirlemeyi hedeflemektedir. Onun gözünde Musa Şeriati, 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.⁸⁹

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 kişi başkasından öğrendiklerini daha dikkatli aklında tutar.⁹⁰ Yine o, başkalarına dinin emir ve yasaklarını

⁸⁸ 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

⁸⁹ Lauterbach, "Moses ben Maimon", 82

⁹⁰ Maimonides, *Mishne im Perush*, trans. J. Kafah, (Abot), 1:6

öğretmeye başlarken, haram ve helal kılınan şeylerin bilgisini alıp daha sonra fen ve felsefe çalışılmasını tavsiye etmiştir.⁹¹

İbn Meymun, rabbani literatürle ilgili çalışmayı çok sevdiğinden bu alanı “gençlik çağında aşık olduğu zevcesi” olarak görmüştür.⁹² İbrânîce, Aramice ve Arapça bilgisi, onun Rabbani literatüre ilgisini çekmiş ve bu literatüre kolayca erişebilmesini sağlamıştır. O dönemde Rabbani eserlerin çoğu, İbrânîce ya da Aramîce’dir. X. ve XI. asırlarda bazı eserler de Arapça yazılmıştır. Bu bakımdan onun Rabbani geleneğe ait eserlere ulaşması kolay olmuş, onları kullanma becerisi ve ustalığı sonraki kuşaklar için model sayılmıştır.⁹³ O, klasik Rabbani hukuku oluşturan Mişna külliyatına, Tosefta adı verilen Mişna’ya yapılan eklemelere, Babil Talmudu’na, Filistin Talmudu’na, hukuki olmayan bazı Rabbani eserlere ve son olarak Pentatök kitaplarıyla ilgili tüm halakik tedvinata aşinadır. Bu sonuncu tür kitaplar *Mekilta*, *Sifra*, *Sifre* veya *Sifre Zuta* gibi terimlerle isimlendirilir. Bundan dolayı İbn Meymun, hukuki olsun ya da olmasın Halaka 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 halaka tedvinlerini ihtiva etmektedir. *Mekilta*, Çıkış kitabı üzerine yapılan yorumlardır. İbn Meymun, -Mısır’a varıncaya kadar ulaşamadığı- *Mekilta*’yı da kapsayacak şekilde Sifre kelimesiyle, Tesniye, Sayılar ve Çıkış kitaplarını kastetmiştir.⁹⁴

İbn Meymun’un Talmud sonrası Rabbani literatüre hakimiyeti de tartışılmazdır. Katı anlamda kullanılmaktan kaçındığı “geonim” terimi, X. asrın ortalarında Irak’ta bulunan Talmud sonrası akademilerin liderlerini belirtmektedir. O, bu terimi kullandığında sadece bu bölgedeki rabbanileri değil, Filistin, Irak, İspanya ve Fransa’da bulunan Rabbani düşünürleri de kasetmektedir. Bazen Talmud dönemine ait olarak da “erken dönem

⁹¹ Maimonides, *Mishneh Torah: H. Yesodei ha-Torah*, 4.13

⁹² Maimonides, *Responsa*, ed. J. Blau, Jerusalem 1986, 3.37

⁹³ Davidson, 81

⁹⁴ Bu konudaki tartışmalar için bkz. M. Kaher, *Ha Rambam we ha-Mekilta de R. Shim'on b. Yohai*, Jerusalem 1979, 17-27

geonim” terimini kullanır. Özetle o genoim kelimesini, Babil Talmudu’nun redaksiyonundan sonra faal olan herhangi bir rabbi için istisna yapmadan kullanmıştır.⁹⁵

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

1.3.1.1. Kitabü’s-Sirâc (Peruş ha-Mişna)

Arapça olarak kaleme aldığı ve otuz üç yaşında tamamladığı eser, sözlü Tevrat kabul edilen ve aslı Hz. Musa’ya kadar götürülen Yahudi şifahi kültüründeki içtihatların derlendiği şeriat kitabı Mişna’nın hacimli bir tefsiridir.⁹⁶ İbn Meymun’un bu tefsiri tüm standart Talmud edisyonlarında ek olarak bulunmaktadır.⁹⁷

Bu eseriyle İbn Meymun, muğlak ifadelerle sahip Mişna’nın daha açık bir şekilde 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 alimlerinden görüşler alınmıştır. Kitabın Arapça aslı, İbrânîce çevirisinden sonra eski itibarını kaybetmiştir.⁹⁸

1654 yılında Edward Pococke, Oxford’da eserin bazı kısımlarını Latinceleri 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. Gorfinkel tarafından İngilizceye (*The*

⁹⁵ Davidson, 83

⁹⁶ Lauterbach, “Moses Ben Maimon (RaMbam)”, 81

⁹⁷ *Rambam Reading in the Philosophy of Moses Maimonides- Selected and Translated with Introduction and Commentary*, ed. Lenn Evan Goodman, New York 1976

⁹⁸ Wilfinson, 43-44

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 içermektedir⁹⁹. Eserin Ahlak ile ilgili olan kısmı Samuel b. Tibbon’un İbranice çevirisi ve Arapça aslıyla birlikte, edisyonu ve İngilizce tercümesi bazı notlar ilave edilerek J. I. Gorfinkle 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 bn Maimon, With Arabic Original and Hebrew Translation*). Bu kitabın İbranice 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 İbranicisi ve Arapçasıyla birlikte Frankfurt’ta basılmıştır.

Yahudi düşünce tarihi açısından ufuk açıcı ve şümüllü bir eser sayılan Mişna Tefsiri, 1158-1168 yılları arasında yazılan bir çalışma olup hem Talmud ile ilgili bir gözden geçirme hem de ona bir giriş mahiyetindedir. Eser ilk önce Arapça kaleme alındığı ve sonraki iki asır içinde İbrânîce’ye çevrildiği için başlangıçta öteki eserler kadar etkili olamamıştır.¹⁰⁰ Bu kitaptaki ana konular, sırasıyla peygamberlik, yaratma konusundaki geleneksel kutsal kitap verilerinin fizikçilerin buluşlarıyla uyumu (ma’aseh bere’şit),

⁹⁹ Goodman, 436

¹⁰⁰ Twersky, “Maimonides Moses”, 5615

Hezekiel'in "İlahi Araba" 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.¹⁰¹ 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 telifine yoğunlaştırmıştır. Ancak *Delelet*'in büyük bir kısmının Hagada ve felsefe geleneğine ait fikirlerle dolu olması onun bu ilgisinin uygulamaya konulmadığını göstermektedir.¹⁰²

Bu eserinde İbn Meymun, genel bir giriş yaptığı başlangıçta "sözlü şeriat"ın teorik, tarihsel ve doktrinel temellerini işler, ikincisinde "sözlü şeriat"ın Sina vahyindeki 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.¹⁰³

Bu eserin bir önemli özelliği de Yahudi iman esaslarının listesini vermesidir. Daha önceki gelenek kitaplarında veya kutsal yazılarda bu tür bir dogmaya rastlamak mümkün

¹⁰¹ Twersky, "Maimonides Moses", 5615

¹⁰² Twersky, "Maimonides Moses", 5615

¹⁰³ Jerome Gellman, "Freedom and Determinism", *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Washington 1989, 140-143

değildir. İbn Meymun, bu eserin *Perek Helek*'ine giriş bölümünde 13 temel inanç prensibini (*ikkarim*) tasnif etmiş ve Yahudi inancına sahip olan herkesin bunları kabul etmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun yanında bu prensiplerden birini inkar edenin heretik sayılacağını ilan etmiştir. Bu iman esasları Yahudi halkının büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüş ve şiir veya nesir tarzında yazılan Singer'in *Authorised Daily Prayer Book, Yigdal ve Adon Olom* veya *Ani Ma'amin* gibi dua kitaplarına girmiştir.¹⁰⁴ 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.¹⁰⁵

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.¹⁰⁶

İbn Meymun'un oluşturduğu bu 13 Prensip şöyledir:

1. Yaratıcı, bütün mahlukatın sahibi ve doğru yola ileteni olup her şeyi sadece O yarattı, yaratır ve yaratacaktır.
2. O birdir, Ona benzeyen bir tarzda teklik yoktur ve sadece O, bizim Tanrı'mızdır. Geçmişte, şimdi ve gelecekte bu böyle olacaktır.
3. O cismani değildir, maddî bütün arazlardan beridir.
4. O İlktir, Sondur.
5. Bütün ibadetler ve tapınmalar O'nadır.
6. Peygamberlerin bütün sözleri doğrudur.

¹⁰⁴ Slotki, 31

¹⁰⁵ G. F. Moore, *Judaism in the First Christian Era*, Cambridge 1927, II, 377- 378

¹⁰⁶ Arthur Hyman, "Maimonides' Thirteen Principles", *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altmann, Cambridge 1967, 120

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, emirlerini tutanları ödüllendirir, emirlerini çiğneyenleri cezalandırır.
12. Mesih gelecektir, gecikse bile gün be gün beklenmelidir.
13. Ölülerin dirilmesi vuku bulacaktır.¹⁰⁷

İbn Meymun, tüm İsrail oğullarının kabul etmesi gereken bu 13 prensibi; 1.Tanrı hakkındaki teklifler, 2.Şeriat hakkındaki teklifler, 3.Ceza ve mükafat 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 ilahi kökeni, hem yazılı hem sözlü şeriatın varlığı, Şeriatın ezeli ve ebedi oluşu yer almaktadır. Üçüncü grup da ceza ve mükafatla ilgili olanlardır.

Buradaki her prensip, sınırları belli olan veciz, felsefi 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 Halaka (*Hilkot Avodah Zarah*) dayanak noktası yapılmıştır. On üçüncü prensipte yer verdiği, ölülerin dirilmesi konusunda

¹⁰⁷ Pereq Heleq, Sanhedrin X; Mişne Tora, Yesodei ha Torah, VII/6

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.

1.3.1.2. Mişne Tora (Yad ha Hazaqah)

7 Kasım (8 Kislev) 1180 tarihinde İbn Meymun'un İbrânîce olarak kaleme aldığı tek büyük eser olup *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 geleneğe ait diğer eserlerden de faydalanmıştır.¹⁰⁸ 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.¹⁰⁹

Bu esere *Mişne Tora (İkinci Tora)* ismini vermekle İbn Meymun, sıradan bir Yahudi'nin Tora tedrisinden 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*, İbrânîce “*yod*” ve “*dalef*” harflerinden oluşmaktadır ve bu iki harfin sayısal değeri 14'e tekabül etmektedir ki bu da *Mişne Tora*'yı oluşturan kitapçıkların sayısıdır.¹¹⁰

¹⁰⁸ Slotki, 25-26

¹⁰⁹ *Maimonides Reader*, xv

¹¹⁰ Slotki, 26

Çoğu kez “İman Çağı” diye isimlendirilen Ortaçağ boyunca *Delalet*, Hıristiyanların ilgisini çekmiş ancak Rönesans, Reform ve Aydınlanma Dönemi Hıristiyan düşünürlerinin ilgisi, onun Halaka eseri olan *Mişne Tora*’ya kaymıştır. *Mişne Tora* yoluyla Hıristiyan dünyası Yahudiliği daha yakından tanıyıp öğrenme imkanı bulmuştur.¹¹¹

XVI. Asırdan itibaren eserin bir çok neşri yapılmıştır. 1509’da İstanbul (Constantinople), 1524, 1550-1551’de Venedik, 1702-1703’te Amsterdam, 1862’de Leipzig’te yayınlanmış olup bir çok dile çevirileri de yapılmıştır. Eserin İbrânîce aslı ve Arapça çevirisinin birlikte bulunduğu baskısı 1887-1889 yıllarında üç cilt halinde Naftali Derenburg tarafından yayımlanmıştır. H. Bernard ve E. Soloweyczik 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 İbrânîce 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 Nemoy’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.¹¹²

Eser müellif zamanında büyük bir heyecan uyandırsa da Yahudi dünyasında esere karşı aynı zamanda şiddetli tepkiler de doğmuştur.¹¹³ Ancak *Mişne Tora*, zaman içinde

¹¹¹ 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

¹¹² Goodman, 437

¹¹³ Wilfinson, *Musa b. Meymun: Hayatuhu ve Musannefatuh*, 47-53

geniş bir popülerlik kazanıp, hem takdir edilen şumullü bir ders kitabı hem de bağımsız bir hukuk rehberi haline gelmiştir.¹¹⁴

Eserde akıcı bir İbrânîce kullanan İbn Meymun, Rabbani literatüre hiçbir ekleme yapmadan Yahudi şeriatını ana hatlarıyla gözler önüne sermektedir. Talmud'un temel bölümlerini uygun bir şekilde İbranice'ye aktaran bir eser olarak *Mişne Tora*'da işlenen halaka ve felsefeye bakıldığında, “ameller ile kavramlar”, “zahiri eylemler ile içkin tecrübeler” ve “şeriat kuralları ile felsefeleri” arasında uyumlu bir birliktelik gözlenmektedir.¹¹⁵ Bu haliyle “kapsamlı bir şeriat nizamnamesi” hükmündeki eser, aynı zamanda fizik, metafizik, ahlak, psikoloji, diyet, astronomi gibi konuları da içermektedir.¹¹⁶

İbn Meymun'un bu kitapta uyguladığı yöntem, farklı anlamlara gelebilecek, ihtilafı 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 takdim etmiş hem de o konuda söylenmiş görüşleri serdetmiştir.¹¹⁷ Bu eserinde, Tora'yı maddi menfaat elde etmek için 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.¹¹⁸ Yine Talmud'un sadece bir bölümünü tedris etmenin, pratik olmasına karşın bütüncüllükten uzak olduğu için saptırıcı olduğunu ifade etmiştir. Talmud'un kadim zamanlara ait anlaşılması güç kısımları, popüler ve pratik bölümlere kıyasla asla tali sayılmamalı ve onlara da eşit dikkat ve zaman ayrılmalıdır. Kurban ritüeli veya Mesih beklentisiyle ilgili kurallar, bizzat bu

¹¹⁴ Twersky, “Some Non- Halakic Aspects of the Mishneh Torah”, 110

¹¹⁵ Twersky, “Maimonides Moses”, 5616

¹¹⁶ Twersky, *Maimonides Reader*, xvı

¹¹⁷ Twersky, “Maimonides Moses”, 5616

¹¹⁸ Maimonides, *Mishneh Torah: H. Talmud Torah*, 3.10

eserde İbn Meymun tarafından kanunlaştırılmış ve tıpkı dua ve evlilik ilişkileri ile ilgili kanunlarda olduğu gibi detayları ile ele alınmıştır.¹¹⁹

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 geniş malzemedен seçim yapmak için gerekli olan bir eylemdir. Çünkü hukuksal tasnif tek tek kanunları irdelemekle kalmayıp bizzat şeriat kavramıyla da ilgilenir.¹²⁰

Mişne Tora'nın birinci kitabı olan *Sefer ha-Madda'* (Bilgi Kitabı), Yahudiliğin ideolojik ve tecrübi alt yapılarını oluşturan temel inançların ve kavramların bir özeti sayılabilir. Bu bölümde İbn Meymun, eseri yazarken temel inanç esaslarını ihmal edip detayda kalan amele ilişkin emir ve yasaklara dayanmadığını, Musa dininin temel kökleri (*iqqar*) olan emirlerin öncelikli olduğunu vurgulamıştır. Bu bölümdeki başlıca konular, metafizik ve ahlak konuları, şeriat prensiplerinin tedris edilmesi (Talmud Tora), tövbe ile ilgili kurallar, putperestliğe reddiye, Yahudi tarihi, hurafeler ve büyü konusunda uygulamalara dair görüşlerden oluşmaktadır.¹²¹

*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 izahlar ile desteklenmektedir.¹²²

Bu eserdeki toplam 14 kitapçık sırasıyla, Tora'nın temel prensipleri, ahlaki öğreti ve kurallar, Tora tedrisi, putperestler ve kafirlerle ilgili kurallar, tövbe alt bölümlerinden oluşan *Sefer ha-Madda'* (Bilgi Kitabı); Şema duasının okunması, dua, mezuzah, sefer tora, takdis ve sünnet konularının ele alındığı *Sefer Ahava* (Sevgi Kitabı); Sebt, bayramlar, zafer

¹¹⁹ Twersky, “Maimonides Moses”, 5616

¹²⁰ Isadore Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, New Haven 1980, 43

¹²¹ Isadore Twersky, *Studies in Maimonides*, Cambridge 1991, 45-51

¹²² Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, 54-78

simgesi olarak hurma dalı, dolunayın kutsanması, oruç günleri, Megillah ve Hanukah okumaları gibi konuları içeren *Sefer Zmanim* (Mevsimler Kitabı); zina ve cinayet konularını işleyen Kutsallık Kitabı; yemin, yakarış, nezir, değerli kılma gibi meseleleri kapsayan *Sefer Hafla'ah* (Meşakkatler Kitabı); yoksullara hediye, Şabat yılı 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, kefarete sunularını kapsayan *Sefer Korbanot* (Kurban Kitabı), cüzamlının habis oluşu, yiyeceklerin habis oluşu, banyo yapma havuzları (mikve) gibi konuları aydınlatan *Sefer Toharot* (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.¹²³

Eserin Halaka ile ilgili olmayan felsefi yönleri de dikkat çekicidir. Bu bölümler 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 (*hokmah*) peşine düşmeyi ve cehaletle (*siklut*)¹²⁴ eşdeğer gördüğü katı literal yaklaşımlardan uzak durmayı amaçlamıştır.¹²⁵ Ona göre insan, eğitim hayatının üçte birini Mikre'ye, üçte birini Mişna'ya, üçte birini Talmud öğrenmeye adanmalıdır.¹²⁶ Hikmeti ön plana çıkarmak ve onun peşinden gitmek dinî mükemmellik için şarttır ve baş tacı yapılacak bir kazanımdır.

¹²³ *Maimonides Reader*,43-189

¹²⁴ Maymonides, cehaleti bazen aptallık olarak değerlendirmiş ve onu bilhassa Karaileri betimlemek için kullanmıştır. Bkz. *Mishneh Torah, Temidim u-Musafim*, VII, 11

¹²⁵ *Mishnah Commentary on Berakot*, trans. K. Kapah, Jerusalem 1923, 91-92

¹²⁶ *Kidduşin*, 30

Bu tutum, hem Mişne Tora'nın hem de onun ilk dönem eserlerinin bir çok yerinde 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 şümüllü 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 için integral ve zirvedeki unsur olup bizzat halaka gibi ilmihal tarzında sunulabilir.¹²⁷

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 cemiyetine 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 hata olarak görmektedir.¹²⁸

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

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

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

¹²⁷ *Kidduşin*, 30a

¹²⁸ Abraham Halkin-David Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, Philadelphia 1985, 53-54

3- Roma İmparatorluğu kendi hakimiyet alanını sürekli genişletmiş ve Yahudiler İsrail topraklarını terk etmeye mecbur kalmıştır. Bunların neticesinde Rabbi Yahuda Sözlü Şeriatın özetini, kolay unutulmayacak bir tarzda kaleme almıştır.¹²⁹

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.¹³⁰ 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", *Mitzva* (emir) yorumlamaları yani "Sözlü Şeriat"ı belirtmektedir.¹³¹ Böylelikle Mişna geleneksel açıdan bütün "Şifahi Şeriat" külliyatını, Talmud da onun yorumunu oluşturmaktadır.

Sonuç olarak *Mişne Tora*, emirler ve yasaklar bağlamındaki görüşleri ve inançları ele alan¹³² "bâtına ait" ve "geleneksel" bir çalışma olarak düşünülebilir.¹³³ Bu eserde İbn Meymun'un, bir hukuk felsefesi yapmış olduğu gözlenebilir. Eser, Halaka konusunda kapsamlı, kalıcı, sürekli etkiye sahip bir çalışma hükmündedir. Aynı zamanda Talmud çalışmalarını sistematize eden bir kimliğiyle, Yahudi geleneğinde bu eserle boy ölçülebilecek bir Rabbanî literatür bulmak zordur. Bu özelliğiyle *Mişne Tora*, kendine özgü, emsalsiz görülürken¹³⁴ aynı zamanda kendi inançlarını anlatmak ve sevdirmek maksadıyla baskı altında ve acı içindeki Yahudi halk kitlelerini eğitmeyi amaçlayan bir

¹²⁹ Menachem Kellner, *Maimonides on the Decline of the Generations and the Nature of Rabbinic Authority*, New York 1996, 84

¹³⁰ Twersky, "Some Non- Halakic Aspects of the Mishneh Torah", 103-104

¹³¹ Twersky, a.g.e, 108-109

¹³² Leo Straus, "Literary Character of the Guide for the Perplexed", *Essays on Maimonides*, 38

¹³³ Twersky, "Some Non- Halakic Aspects of the Mishneh Torah", 95

¹³⁴ Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)*, 20- 35

halk kitabı olarak kabul edilmektedir.¹³⁵ Son olarak bu eser, İbn Meymun'a tarih açısından Geonim'in sonuncusu ama önem açısından birincisi olma özelliğini bahşetmiştir.¹³⁶

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

Bu eser, *Mişne Tora* 'dan önce bir tür hazırlık çalışması olarak kaleme alınmıştır. İbn Meymun'un ölümünden Şlomo b. Ayyub (1021-1058), Avraham b. Hasdai (1340-1410), Moşe b. Tibbon (XIII. Yüzyıl) isimli Yahudi alimler tarafından İbranice'ye çevrilen eserin Arapça 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.¹³⁷ 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.¹³⁸ Rabbi Charles B. Chavel, 1967 yılında iki cilt olarak *The Commandments (Sefer ha-Mitzvot)* adıyla Londra ve New York'ta eseri 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 anlaşılmaktadır. Nitekim kitapta, "Musa'ya Sina'da verilmiş ve Tora Kitabı'nda zikredilmiş olan" ve Babil Talmudu içerisinde tedvin edilen 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.¹³⁹

Bunlara ilave olarak İbn Meymun, "Dokuzuncu Prensip" adlı bölümde şu dikkatçekici konuları irdelemektedir:

¹³⁵ J. H. Hertz, "Moses Maimonides: A General Estimate", *Moses Maimonides 1135-1204*, ed. I. Epstein, London 1935, 4

¹³⁶ Hertz, *Moses Maimonides: A General Estimate*, 7

¹³⁷ Lauterbach "Moses Ben Maimon (RaMbaM)", 81

¹³⁸ *Rambam Reading in the Philosophy of Moses Maimonide*, 436

¹³⁹ Davidson, 211

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.¹⁴⁰

1.3.2. Felsefe ve Teoloji

İbn Meymun'un felsefe eserlerini kaleme alışı, bu alana hakimiyeti ve onları aktarımı, diğer alanlardaki çalışmalarına nazaran daha açık bir şekilde anlaşılabilir. Onun felsefi eserleri, çalışmalarında gittikçe genişleyen boyutlara işaret etmektedir. Bu yüzden Rabbani 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 dahil genel bir düşünce sistemini kastetmektedir. O, Aristo öncesi Grek felsefesine, Aristo felsefesine, Aristo sonrası Grek felsefesine, Aristocu Grek ve Arap felsefesine aşinadır.¹⁴¹ Bunun yanında bilhassa *Delaletü'l-Hairin*'de sıkça kullandığı Kelam (Müslümanların teoloji için kullandığı bir terim olarak) terimi, onun düşünce sisteminde de felsefe ile eşanlamlı değildir.¹⁴² Onun önerme ve akıl yürütmelerdeki tarzına bakılırsa İslam Kelam ilminden habersiz olmadığı aşıkardır. Muhtemelen Eş'ari kelamcılarına istinaden *Delalet*'te şöyle söylemektedir: "İşittim ki Kelamcılar (Mütekellimun) Allah'ın bu alemdeki her olayın doğrudan ve aracısız sebebi olduğuna kanidirler".¹⁴³ Yine Kelam'ın akıl yürütme metodunun -kendisine göre- kusurlu oluşuna

¹⁴⁰ Twersky, "Maimonides Moses", 5615; *Maimonides Reader*, 15-16

¹⁴¹ 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

¹⁴² Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, Chicago 1963, I, 73

¹⁴³ Maimonides, *Guide of the Perplexed*, III, 17

dikkat çekerek: “Kelamcılar yanlış bir inançla, tahayyül edilen her şeyin var olma imkanına sahip olduğunu iddia ederler” demektedir.¹⁴⁴

1.3.2.1. Delaletü'l-Hâî'rîn (More Nevuhim)

Tezimizin en önemli konularından birini oluşturan bu eseri II. Bölüm'de geniş olarak ele alınacaktır.

1.3.2.2. Makale 'Anî'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 neşredilmiştir¹⁴⁵. Eser *İgeret Teyman* (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.¹⁴⁶

Hüseyin Atay, Yahudi düşünce sisteminde ahiret inancının fazla açık olmadığını belirttikten sonra, bu risalenin Yahudilerde ahiret inancının nasıl olduğunu ortaya koyacak önemli bir Yahudi düşünürün eseri olması bakımından önemsenmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁴⁷

1.3.2.3. 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.¹⁴⁸

Eserin Ortaçağ İbranice'sine çevirisini müellifin ölümünden kısa bir süre sonra 1370 yılında, Güney Fransa'dan Yahudi bilim adamı Samuel b. Tibbon ile Endülüs'lü Yusuf el-

¹⁴⁴ Maimonides, *Guide of the Perplexed*, I, 73

¹⁴⁵ J. Finkel, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, X, 1-40, 60-105

¹⁴⁶ Davidson, 527

¹⁴⁷ Atay, xv

¹⁴⁸ Mubahat Türker, “Musâ b. Meymun'un Makale fi Sına'at'il Mantık'ı”, *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, III/2 1959, 49-54

Lorki yapmıştır. Bunlardan başka Ahitub ve Yusuf bin 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 tedarik etmeden önce başladığı bu ilmi, eserin ithaf edildiği şahıs olan Yahuda oğlu Yosef'ten öğrenmiştir.¹⁴⁹ 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 ne denli 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 doyurucu bir açıklama ile teknik terimleri izah etmiştir.¹⁵⁰

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.¹⁵¹ 175 sayfalık bu risalede İbn Meymun'un diyalektik yaklaşıma

¹⁴⁹ 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

¹⁵⁰ Wilfinson, 42; krş. Maimonides, *The Guide*, I, 34, 75

¹⁵¹ Türker, "Musâ b. Meymun'un Makale fi Sına'at'il Mantık'ı", 49-50

* *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 dahil etmiştir.

sempati beslediği dikkat çekmektedir. O, Aristoteles mantığındaki temel argümanlara “Retorik ve Poetik”¹⁵² 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 bunları, bilinebilen ve hiçbir delil talep etmeyen (*delil, re’ayah*) olarak anlar ve dörde ayırır: “Hissedilebilenler (*ha-muhaşim*)”, “Akledilebilenler (*ha-muşkalot*)”, “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 ulaştıran karakterdeki argümanlara işaret etmektedir.

1.3.2.4. Pirqei Avot (Ataların Ahlakı)

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 adımı verdiği faziletleri psikolojik tabiatlar olarak görmüştür. Bu faziletler ifrat ve tefrit noktalarının tam ortasındadır ve iyi bir amel de daima iki uç nokta arasında bulunmaktadır. Bu teorisinde onun her türlü aşırıktan uzak durmaya yönelik güçlü telkinleri olduğu açıktır. İbn Meymun, başta Müslümanlar (özelde sufiler) olmak üzere benliği öldürmek ve her türlü lezzet 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.¹⁵²

¹⁵² Moses Maimonides The Commentary to Mishnah Aboth, Translated by Arthur David, New York 1968

Bazı bilim adamları, irade hürriyeti konusunda önceki görüşleri serdettiği kitaplarla *Delâlet'in* çeliştiğini ileri sürmektedir.¹⁵³ İbn Meymun, bu eserinde alçakgönüllü olanları övmektedir.¹⁵⁴

1.3.2.5. 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.¹⁵⁵ Zira insanın yaptığı her eylem yine kendisine bırakılmıştır. Bu bakış açısı, Musa şeriatının temel esaslarından bir tanesidir. Dolayısıyla onun metafizik anlayışında “harici determinizm”¹⁵⁶ gibi düşüncelere yer yoktur. Davidson, bu eserin İbn Meymun’a aidiyetinden şüphe duymaktadır.¹⁵⁷ 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.

1.3.3. Tıp

Yahudi alimleri, 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 hekimliğidir. 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.¹⁵⁸ Bu nedenle onun hastalığı iyileştirme yöntemi, hastanın ahlaki fazilet ve metafizik telkinlerle moralini yükseltip kendi bağışıklık sistemini

¹⁵³ Twersky, “Maimonides Moses”, 5615

¹⁵⁴ 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

¹⁵⁵ Maimonides, “Letter on Astrology”, trans. Ralph Lerner, *Medieval Political Philosophy*, ed. R. Lerner- M. Maher, New York 1963, 233

¹⁵⁶ Maimonides, “Letter on Astrology”, 227-236

¹⁵⁷ Davidson, 496- 497

¹⁵⁸ Leibowitz, *The Faith of Maimonides*, 103- 105

takviye etmekle başlamaktadır.¹⁵⁹ Ona göre dindar kişi vaktini üçe ayırmalıdır: Kendisine ayırdığı özel vakti; hekimlik, demircilik gibi zanaatlarla insanlara adadığı zamanlar; Şeriat ve felsefeye ayıracağı zamanlar.¹⁶⁰

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, Galen'de olduğu gibi mutlaka bir tıbbi temele dayanmalıdır. O bu görüşlerini bilhassa Astım ile ilgili kaleme aldığı eserinde dile getirmektedir.¹⁶¹

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 sadece bir dal olduğundan, kökü olmayan bir dal düşünülemez.¹⁶² 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 saflaştırıp, yüksek bir ahlaki olgunluğa ve akademik bilgiye ulaşmasına katkıda bulunmaktadır.¹⁶³

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.¹⁶⁴ Çünkü insan, kalbi başta olmak üzere tüm organ ve istemli eylemlerini sadece Tanrı'yı tanımaya yönlendirmelidir.¹⁶⁵ Onun ideal insan hayatı anlayışı bir piramit gibidir. Zirvede beşerin zihinsel mükemmelliği yer alırken orta tabakada ruhun mükemmelliği, tabanda bedeninin sağlığı bulunmaktadır. Bu bakımdan beden sağlığı tek

¹⁵⁹ Markus, 44-45

¹⁶⁰ Maimonides, *Mishneh Torah: H. Talmud Torah*, 111

¹⁶¹ Davidson, 475

¹⁶² *Guide*, III, 475-476

¹⁶³ Abraham I. Katsh, *Judaism and the Koran*, New York 1962, X-XII

¹⁶⁴ Munther, *Medical Aphorisms of Moses and Others*, 36

¹⁶⁵ Davidson, 430

başına arzulanan bir şey değildir. Onun aynı zamanda ruhî ve felsefî açıdan da sağlıklı temellere dayanması gerekmektedir.¹⁶⁶ 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.¹⁶⁷

İbn Meymun'un hekim olarak kaleme aldığı eserleri, onun tıp bilimine getirdiği yüksek standartları ve engin hekimlik bilgisini yansıtmaktadır. O, bu risalelerinin birinde Grek hekim ve filozof Galen'in, Musa'nın Tora'sına yaptığı eleştirilere cevaplar vermektedir.¹⁶⁸ Grek tıbbından ve onun Arap yorumcularından yapmış olduğu alıntıları genel olarak Galen ve Hipokrat gibi Grek hekimlerin yanısıra Huneyn b. İshak, Farabi, İbn Sina, Ebu Ala b. Zühr, Ebu Mervan b. Zühr, İbn Vafid, İbn Rıdvan, et-Temimi, İbn Tilmiz'in eserlerinden yapmıştır. Bunlar arasından Galen, onun başvurduğu birincil kaynaktır. Galen'i o zamana kadar yaşamış olan en büyük hekim olarak övmüş ve onun uyguladığı yöntem üzere insan bedenini, sağlığını ve hastalıklarını incelemiştir.¹⁶⁹

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.¹⁷⁰

Felsefî eseri Delalet'in Tanrı'nın emir ve yasaklarını incelediği bölümde İbn Meymun, her bir emrin ve nehyin nedenini açıklarken bedenle ilgili olanlar hakkında zaman zaman tıbbî açıklamalarda da bulunmuştur.¹⁷¹ 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 kerih görmesinin

¹⁶⁶ Davidson, 430

¹⁶⁷ *Guide*, III, 448

¹⁶⁸ Twersky, "Maimonides Moses", 5614

¹⁶⁹ Davidson, 119-120

¹⁷⁰ Markus, 79-81

¹⁷¹ *Guide*, III, 536-602

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, hazminin 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.¹⁷²

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.¹⁷³

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.¹⁷⁴ 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:

1.3.3.1. 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).¹⁷⁵ Eserin İngilizce çevirisi, *The Medical Aphorisms of Moses Maimonides* başlığıyla

¹⁷² *Guide*, III, 598

¹⁷³ Davidson, 429

¹⁷⁴ *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.)

¹⁷⁵ Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMbaM)" 82

Fred Rosner ve S. Muntler tarafından iki cilt halinde 1970-1971 yıllarında New York'ta neşredilmiştir.

Müslüman hekimler İbn Zühr ve Muhammed b. Ahmed et-Temimî ve Hristiyan hekim Ali b. Rıdvan'dan referanslar veren İbn Meymun, Grek hekim filozoflar Galen (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, bevl kontrolü, humma, kadınlarla ilgili özel durumlar, ilaç tedavileri, müshil, cerrahlık, diyet, banyo yapmak gibi konuları içermektedir.¹⁷⁶ 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, bazılarının da Latince'ye tercüme edildiği bilinmektedir.¹⁷⁷ Son yıllarda risalelerin büyük bölümü İngilizce'ye çevrilmiştir.¹⁷⁸

1.3.3.2. el-Muhtasarât (Compendia)

Grek filozof Galen'in tıbbi dair görüşlerinin bir özeti olan eserin telif edilmesinde, müellifin öğrencisi Yusuf b. Aknîn'in de katkıları olmuştur. Arapça aslı elde mevcut değilse de bazı bölümlerin İbranice bir nüshası günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁷⁹ Bu nüshaların esas alındığı İngilizce çevirisi, Y. Langermann tarafından 1993 yılında yapılmıştır.¹⁸⁰ İbn Ebi Useybe, bu eseri, Galen'in yaklaşık 16 kitabını içine alan bir tıp külliyyatının özeti olarak tanımlarken, İbn Kıfti, İbn Meymun'un Galen'e ait 21 çalışmayı

¹⁷⁶ Davidson, 443-444

¹⁷⁷ 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.

¹⁷⁸ Davidson, 435

¹⁷⁹ Max Meyerhof, L'oeuvre medicale de Maimonide dans Estratto dall Archivio di Storia della Scienza", *Archeion*, XI (Roma), 1929, 136-155

¹⁸⁰ Tz. Langermann, "Maimonides on the Synochous Fever", *Israel Oriental Studies*, 13 (1993), 223-234

biraraya getiren bir çalışma olarak ifade etmekte ve Galen'in tıp haricindeki diğer 6 kitabından da bahsedildiğini ilave etmektedir.¹⁸¹

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

İbn Meymun'un 1198'de telif ettiği 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.

Eserin muhtelif dillere çevirisi yapılmıştır. Öncelikle İbranice'ye hem Moşe b. Tibbon ve Zerahya b. İshak tarafından tercümesi yapılmıştır. Hristiyan teolog Armengaud Blasius, eseri Latince'ye çevirmiştir. Eserin Fransızca tercümesini, İbranice nüshasından M. Rabbinowicz yapmış, eser *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.¹⁸²

1.3.3.4. 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 soylu kişinin, kabızlık, yetersiz beslenme ve depresyonla ilgili tavsiyelerini almak üzere bir elçiyi ona göndermesi üzerine yazılmıştır¹⁸³. 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 senelerinde Venedik'te neşredilmiştir. Aynı şehirde 1843 yılında D. Winternitz tarafından Almanca'ya, 1887 yılında Paris'te ise M. Carcouse tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir.¹⁸⁴

¹⁸¹ İbnü'l-Kıftî, *Tarihu'l-Hukema*, 319

¹⁸² Davidson, 468-469

¹⁸³ Davidson, 459

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

H. Kroner, eserin Arapça aslını Almanca çevirisiyle birlikte *Kitab fi Tedbîri's-Sihha* adıyla neşretmiş,¹⁸⁵ A. Bar Sela, *The Regimen of Health* adıyla İngilizceye çevirmiştir.¹⁸⁶

1.3.3.5. 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.¹⁸⁷

1.3.3.6. 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 Galen tıbbına dayalı olarak yazılmıştır. Eserin Arapçası yayınlanmamasına rağmen çevirileri mevcuttur. İbranice çevirisi Samuel b. Benveniste ve Yosef Şatibi tarafından neşredilmiş,¹⁸⁸ 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 yayımlanmıştır.

1.3.3.7. 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.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Maimonides, *Kitab fi Tadbîr as- Sihhah*, *Janus*, 27-29 (1923-1925), 23-45

¹⁸⁶ Davidson, 460

¹⁸⁷ Davidson, 467-468

¹⁸⁸ Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMbaM)" 82

¹⁸⁹ H. Kroner, "Die Haemorrhoden in der Medicin des XII und XIII Jahrhunderts", *Janus*, 16 (1911), 12-25

Eserin İngilizce çevirisi, F. Rosner tarafından 1984 yılında yapılmış ve *Treatise on Poisons, Hemorrhoids, Cohabitation* adıyla Hayfa'da basılmıştır.

1.3.3.8. Şerhu Esmâ'î-'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.¹⁹⁰ XII. Asrın sonlarına doğru istinsah edilmiş tek bir yazma 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 yazarak Fransızca çevirisiyle birlikte *Un Glossaire de Matière de Maimonide* başlığıyla yayınlamıştır.¹⁹¹

1.3.3.9. 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.¹⁹² Eseri meçhul bir kişi, İbranice'ye *Teşuvot al Şe'elot Pratiyyot* adıyla çevirmiştir. Latince tercümesi, *De Causis Accidentium Apparentium* adıyla 1519 yılında yayınlanmıştır.¹⁹³ Eserin İngilizce çevirisini *On the Cause of Symptoms* adıyla F. Rosner 1984 yılında Hayfa'da yayınlamıştır.

¹⁹⁰ Davidson, 86

¹⁹¹ *Sharh Asma' al-'Ukkar*, Maimonide, Islamic Medicine, Vol. 63, Frankfurt 1996

¹⁹² Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMaM)" 82; Davidson, 464

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

1.3.3.10. 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.¹⁹⁴

1.3.4. 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 Teyman* (Yemen'e Mektup) ve *İgeret ha-Şemad* (İhtida Üzerine Mektup) en meşhur mektuplardır.¹⁹⁵

İgeret Teyman (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, felsefi ve dinî sorunları ele alan bir çalışma olup, 1952 yılında Abraham Halkin ve Boaz Cohen tarafından neşredilmiştir.¹⁹⁶ Burada, Müslüman olmaya zorlanan Yemen'deki Yahudi cemaatini teskin 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.¹⁹⁷ Bu risalenin bir diğer özelliği de yazarın, Yahudilikten sapma ve bozulma olarak gördüğü Hıristiyanlık ve İslam ile ilişkilerde, Yahudilere polemik prensipleri kazandırmak ve Kutsal Kitap ile Rabbanî gelenek arasındaki bozulmaz birliği teyit etmektir. Bu bağlamda Yahudi tarihindeki felekatlere,

¹⁹⁴ Davidson, 86

¹⁹⁵ Twersky, "Maimonides Moses", 5614; J. Z. L., "Moses Ben Maimon (RaMBaM)" 82; Davidson, 497-501

¹⁹⁶ Norman Roth, *Maimonides Essays and Texts 850th Anniversary*, Madison 1985, 10-11

¹⁹⁷ Maimonides, *Epistle to Yemen with English Translation of B. Cohen*, ed. A. Halkin, New York 1952, 4-22

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 helak olması veya bu alemden silinip gitmesi de düşünülemez.¹⁹⁸

Igeret 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.¹⁹⁹

Ortaçağ boyunca çeşitli dönemlerde İbn Meymun'a nispet edilen bu mektuplar değişik yerlerde -1520'de İstanbul'da *Tşuvot Şeelot ve Igerot* adıyla ve 1859 yılında Leipzig'de *Kobetz Teşuvot Rambam* başlığıyla- neşredilmiştir.²⁰⁰ Ona ait Responsa'ların İbranice çevirisi 1960 yılında, J. Blau tarafından Kudüs'te *Teshuvot ha-Rambam* adıyla basılmış,²⁰¹ Arapça orijinali, Mordecai Tamah tarafından İbranice çevirileriyle birlikte 1765 yılında Amsterdam'da *Pe'er ha-Dor* adıyla,²⁰² bazı mektuplarının İngilizce çevirileri de Franz Kobler tarafından *A Treasury of Jewish Letters* adıyla 1954 yılında neşredilmiştir.²⁰³

¹⁹⁸ (Maimonides), "Epistle to Yemen", *Maimonides Reader*, 437-460

¹⁹⁹ (Maimonides), *Maimonides Reader*, 10

²⁰⁰ Lauterbach, "Moses Ben Maimon (RaMbam)", 82

²⁰¹ David Novak, *Maimonides on Judaism and Other Religions*, Cincinnati 1941, 6

²⁰² Halkin-Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, 2-16

²⁰³ Roth, *Maimonides. Essays and Texts 850th Anniversary*, 11

II. BÖLÜM

DELÂLETÜ'L-HÂİRİN

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 çakıştırmadan, 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.²⁰⁴

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.²⁰⁵ Bu hedefle eserini yazmaya koyulan İbn Meymun’un, bu eserde o dönemin etkin felsefi meselelerine değindiği gözlenmektedir. Bunlar arasında, Tanrı’nın varlığı, alemin yaratılışı, kötülük problemi, evrendeki varlık anlayışı, atom nazariyeleri, kader anlayışı 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.²⁰⁶

²⁰⁴ Markus, 35-43

²⁰⁵ *Guide*, I, 10-20

²⁰⁶ Davidson, 323

2.1. ESERİN YAZILMASINI HAZIRLAYAN SEBEPLER VE TEMEL ÖZELLİKLERİ

Musa bin Meymun'un en fazla öneme haiz çalışması, şüphesiz, doktora tez konumuz 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.²⁰⁷ 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.²⁰⁸

O, eserini "değerli öğrencim" diye başladığı ve sağlığı için Tanrı'ya dua ettiği 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 arasındaki zaman zaman buluşmalar olduğuna ve işbirliğine işaret etmektedir. İbn Meymun, bu eseri yazdığı 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 Tora*'ya ayırdığı zaman kadar yoğunlaşacak ve kendisini sadece bu konuya verecek vakti olmadığını belirtmektedir.²⁰⁹

O, eserin telifindeki zahiri sebepleri belirttiği ithaf bölümünde, "Alem'in Tanrısı Rabbin adıyla (Tekvin, 21/33)" başlayarak öğrencisi Yusuf'un kendi gözetimi altında öğrenim görmek için uzaklardan gelmesini, ilim öğrenme arzusunu, -yazdığı şiirlerden anladığı üzere- spekülatif konulara olan yakın ilgisini övmüştür. O, kendi himayesi altında öğrencisinin astronomi, matematik, mantık gibi alanlara nüfuz ve kavrayışındaki çabukluğu görmüş, onun peygamberlerin kitaplarındaki gizemleri öğrenmeye layık

²⁰⁷ *Delâletü'l-Hâirîn Filozof Musa İbn Meymun el-Kurtubî 1135-1205*, ed. Hüseyin Atay, xvii

²⁰⁸ Hertz, Moses Maimonides. A General Estimate", 7-8

²⁰⁹ Davidson, 322

olduğunu dolayısıyla mükemmel bir insanın bu kitaplarda bulması gereken şeyleri onun da bilebileceğini ifade etmiştir.²¹⁰ Bu ithafta İbn Meymun, öğrencisinin bazı temel noktaları öğrendikten sonra sonra ilahiyata dair sorularına ilave bilgiler vermeyi uygun gördüğünü ve Mütakellimun (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 veya Mütakellimunu muhatap almak gibi niyeti olmadığını da belirtmiştir.²¹¹ Zaten eseri İbranice harflerle Arapça yazmasının nedeni de eserin Müslüman çevreler tarafından okunmasını engellemektir. Hüseyin Atay, azınlık psikolojisi ile kendisinin Mutezile ve Eş’arilere yönelttiği eleştirilerin, problem yaratacağını düşünerek böyle bir yolu seçmiş olabileceğine dikkat çekmiştir.²¹²

O, bu esere isim olacak kelimeleri ithaf kısmında kullanmış ve öğrencisine “sen rehberine muhtaç ve yolunu şaşırılmış (*hair*) bir haldesin ve asil ruhun senden ‘güzel sözleri’²¹³ anlamayı” talep ediyor” şeklinde hitap etmiştir. İbn Meymun, öğrencisine meselelere güzel bir üslup ile yaklaşmasını tavsiye etmiş, hakikatin uygun metotlarla zihinde yerleşmesi gerektiğini, yakın ilimlerin 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 söylemiştir. Nihayet öğrencisi ve onun gibiler için bu eseri müstakil bölümler halinde yazmaya karar vermiş ve yazdıklarının tamamının teker teker ona ulaşacağını ifade etmiştir.²¹⁴

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, şeriatı tedris eden kimsenin

²¹⁰ Maimonides, “Epistle Dedicatory”, *A Maimonides Reader*; ed. Isadore Twersky, America 1972, 234

²¹¹ Bkz. *Guide*, I, 133

²¹² Atay, xxix

²¹³ Eccless., 12/10

²¹⁴ Maimonides, “Epistle Dedicatory”, 235

yükümlülüğüdür.²¹⁵ Çünkü gizli kalmış öğretileri gün yüzüne çıkarmak, öncelikle dindar bir akademisyenin ahlakî sorunudur.²¹⁶

Delâlet tamamen teolojik bir eser kimliğinde de değildir. Çünkü İbn Meymun, teolojii 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.²¹⁷

Sonuçta eser, bu özelliklerden de anlaşılacağı üzere Tora'nın hakikatine inanan, ahlaklı bir karakterde olan, felsefe tedris eden 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 kurtarmayı 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 ızdırap verici şaşkınlıklarından onları kurtarmayı amaçlamıştır. Bunu yaparken o, çoklu anlamlara gelen kutsal metin pasajlarının doğru bir şekilde anlaşılmasını, mecazî olarak alınması gereken cümleleri çözmeyi, okuyucuyu bu zahmetli işlere girmekten kurtarmayı hedeflemiştir.²¹⁸

İbn Meymun'un, *Delâlet*'in ezoterik bir karakterde kalmasını ve okuyucu kitlesinin yüksek tutulmasını hedeflediğini rahatlıkla görebiliriz. Mesela eserin girişindeki ifadelerle bakıldığında, sıradan insanların okumasını engelleyici bir anlayışla gerçek anlamların kamufle edilmesi amaçlanmıştır.²¹⁹ Böylece onun anladığı şekliyle *Delâlet*'in ezoterizmi, sırasıyla teoloji, felsefe, mantık gibi ilimlere aşına olan entelektüel olgunluğa erişmiş, ama öğretilerini başkalarına ifşa etmeyen veya etmek istemeyenlerin yöntemi olacaktır. Bu yüzden modern bilim adamı onu anlamak ve yorumlamak istiyorsa Ortaçağa ait düşünce

²¹⁵ *Guide*, I, Introduction, (5b. ve 11b), I, 70 (92b.; 120, 4-8); 71 (94a; 121-25-28)

²¹⁶ Leo Strauss, *The Literary Character of the Guide of Perplexed*, 55

²¹⁷ *Guide*, III, 8

²¹⁸ *Guide*, (Introduction), 3a-b, 4b, 6a, 8b, 9b

²¹⁹ *Guides*, I, 16

sistemlerinin farkında olmak ve hem tarihselciliği hem de ezoterizmi iyice kavramak zorundadır.²²⁰ *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 kelam ilminin sistem ve metodunun işlenişini gözlemleyecektir.²²¹

Görüldüğü gibi *Delâlet*, en geniş anlamıyla felsefi/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 içerirken, 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.²²²

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, müellifinin diliyle söylersek, çok açık ve hassas olmalıdır.²²³

İbn Meymun, eserin gayesini, öğretim ve araştırmaları sonunda dinle çatışır hale gelen düşünürlere rehberlik etmek olarak belirtmiştir.²²⁴ 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 gerçekliğini iman

²²⁰ Bratton, 87

²²¹ Friedlander, "Analysis of the Guide for the Perplexed", XXXIX

²²² H. A. Wolfson, "The Classification of the Sciences in Medieval Jewish Philosophy, *Hebrew Union College Jubilee Volume* (1925), 263-315

²²³ L. V. Berman, "(Reviews of Books) *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), 411

²²⁴ *Guide*, "Introduction", 9

ederek kabul eden, onu mükemmel ve ahlak sistemi olarak üstün gören ancak felsefi 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 “hayretler içinde dehşete düşmüş dindar havası” uyarmaktır.

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'nın amellerinden bazılarıdır. İnsan bunları taklit etmelidir (*Imitatio Dei*). “Tanrı, adalet ve doğruluk ilahıdır”.²²⁵ Dolayısıyla bir Yahudi olarak İbn Meymun için, Tanrı'nın kendi halkına ve tüm aleme olan sevgisi, ancak O'nun bilinçli bir şekilde taklit edilmesiyle ve Tanrı bilgisine ulaşmakla anlaşılabilir.²²⁶

Shlomo Pines, İbn Meymun'un bir tür Kant'çı görüşte olup, sıradan ahlaki faziletleri ve eylemleri, entelektüel faziletlerden daha fazla önemseydiği görüşünü hatalı bulurken,²²⁷ aksini savunanlar ise İbn Meymun'un temel gayesinin Tanrı'yı bilmek olduğunu, ama bilinmesi gereken Tanrı'nın ancak lütuf, adalet, doğruluk gibi ilahi işleriyle bilinebilir olduğunu, dolayısıyla O'nu bilmenin, O'nu, alemdeki bu gibi amellerini taklit etmekle eşanlamli olduğu görüşündedirler. Çünkü *Tanrı'yı taklit*, entelektüel Tanrı sevgisinin pratik neticesinden ve nihai kemalatından başka bir şey değildir. Tanrı'yı bilmek, pratik değil teorik bir eylemdir ve insan, Tanrı'nın bunu eyleme döktüğünü ancak öğrenerek bilir.²²⁸

²²⁵ Yeremya, 9/23; Mezmurlar, 89/15

²²⁶ Daniel H. Frank, “The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man”, *Judaism*, 4/136 Fall 1985, 487

²²⁷ Pines, cxiii

²²⁸ Frank, a.g.e, 495

Eserin muhatap aldığı okuyucu kitlesi, hem Yahudi şeriatını hem de klasik 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.²²⁹

Eserin önemli özelliklerinden biri de detaylı 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 düşmüş 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.²³⁰

²²⁹ Arthur Hyman, "Interpreting Maimonides", *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, Indiana 1988, 19

²³⁰ Leon Roth, "The Man and His Work", *The Guide of the Perplexed*, trans. Leon Roth, London-New York 1948, 34-35

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.²³¹

İbn Meymun, bu eseri kaleme alma niyetini, anlaşılması güç kutsal kitap kelimelerini ve darb-ı mesellerini açıklamak olarak ifade etmiştir. Her iki alanın zahirî anlamları büyük yanlış anlamalara götüreceğinden bu izah gereklidir. Bu nedenle bir bütün olarak baktığımızda *Delâlet*'in birçok paragrafı, Kutsal Kitap'ın gizli kalan yanlarını açıklamaya yöneliktir²³². Buradaki gizem bazen kelimenin kendisi, bazen de kelimedeki 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.²³³ Örnek olarak İlahi sıfatlar, yaratılış, inayet, ilahi irade ve ilahi bilgi, nübüvvet ve Tanrı'nın isimleri vb. konuları sayabiliriz. Yahudi geleneği bağlamında daha anlaşılır bir başka sıralama şöyle yapılabilir; *Ma'aseh Bereşit* (Yaratılış olayı), *Ma'aseh Markavah* (İlahi savaş arabası vizyonu),²³⁴ nübüvvet ve Tanrı bilgisi.²³⁵ *Ma'aseh Bereşit* ve *Ma'aseh Markavah* 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.²³⁶

Bu iki temel konudan hareketle zahirde İbn Meymun, insan aklının sınırları ve her türlü felsefî zorluğa rağmen,²³⁷ İlahi sıfatlar, peygamberlik, bilhassa Musa peygamberliğinin özel statüsü, kötülük problemi, Tevrat'ın amaçlarının tarihsel rasyonel

²³¹ Joseph A. Buijs, “The Philosophical Character of Maimonides' *Guide*”, *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, Indiana 1988, 59

²³² *Guide*, I, 1-2; 6-29

²³³ *Guide*, III, 50

²³⁴ Hezekiel, 1-10. bablar

²³⁵ *Guide*, I, 35; II, 2

²³⁶ *Guide*, II, 29; III, 5-7. Bilhassa fıkıh ile gerçek şeriat bilgisi arasındaki ayırım konusunda bkz.I, 71

²³⁷ *Guide*, I, (Epistle Dedicatory), 31-34

izahları gibi konuları irdelemektedir. Burada İbn Meymun, Tanrı-insan ilişkisini derinlemesine ele alan ve 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.²³⁸

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 biri²³⁹ olarak görmektedir. Örneğin 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 bulunarak tam bir felsefe metni olarak *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.²⁴⁰

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 kamaştırıcı, uçsuz bucaksız yaşam ağaçlarından oluşan bir orman olarak gördüğü” eserin felsefî bir kitap, yani “filozoflar için bir filozof tarafından kaleme alınan bir felsefe metni” sayılmayacağını; aksine bir Yahudi tarafından Yahudiler için yazılmış ve Tevrat'ın gizemlerinin izahını yapan bir eser olduğunu savunmuştur. Ona göre eski

²³⁸ Buijs, 68.

²³⁹ Bkz. Alexander Max, “Moses Maimonides”, *Maimonides Octocentennial Series II*, Maimonides Octocentennial Committee, New York 1935, 24-29; Julius Guttmann, *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

²⁴⁰ Leaman, *Maimonides*, 7-21

zamanlardan beri Yahudiler arasında bir söz dolaşır; “bir Yahudi olmak ile bir filozof olmak birbirleriyle bağdaşmayan iki ayrı şeydir”.²⁴¹

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.²⁴² Bu görüşü savunanlardan Marvin Fox'a göre İbn Meymun, felsefi 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 halakacı olmanın bedelinin ağır olduğunu anlamış ve bazen her iki görüşün de tamlığına ve mutlaklığına vurgu yapabirmiştir.²⁴³

Tüm bu yaklaşımlardan şunu anlamaktayız; Yahudi düşünce tarihinde *Magnum Opus* (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 kabul edilmektedir.²⁴⁴

İbn Meymun, Kutsal Kitap'ın kutsiyetini korumak istemektedir. Bu yüzden *Delâlet* bazen maddenin gayr-ı mevcudiyetini 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 biliniyor kılabilirdiğini iddia edebilmektedir. Yahudi düşünürlere göre

²⁴¹ Strauss, “How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*, (Maimonides,), *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, Chicago-London 1963, x1-lv1

²⁴² 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

²⁴³ Marvin Fox, *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy*, Chicago 1990, 249

²⁴⁴ Bekir Karlığa, “Delâletü'l Hâirîn”, *DIA*, IX, 122

zahirdeki bu gibi tutarsızlıklar, deha alametleri olup Voltaire, Bacon ve Emerson gibi düşünürlerde de sıkça görülebilmektedir.²⁴⁵

2.2. DELÂLETÜ'L-HÂİRÎN'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, *Delalet*'in mütercimi Samuel b. Tibbon'a gönderdiği mektubunda Farabi, İbn Bacce, İbn Rüşd, İbn Sina ve Gazali gibi Müslüman filozoflardan bahsetmektedir.²⁴⁶ Çağdaş İbn Meymun uzmanlarından Steven Harvey ise *Delalet*'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.²⁴⁷

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.²⁴⁸

Hangi bilim veya bilimlerin, bu çalışmanın ana konusu olduğu sorusuna İbn Meymun, hemen her bölümde zımnen de olsa “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.

²⁴⁵ Bratton, 104-105

²⁴⁶ Shlomo Pines, “The Philosophical Sources of the *Guide of the Perplexed*” (Maimonides), *Guide of the Perplexed*, Chicago 1963, LIX

²⁴⁷ Steven Harvey, “A New Islamic Source of the Guide of the Perplexed”, *Maimonidean Studies*, ed. Arthur Hyman, New York 1991, c. II, 31-59

²⁴⁸ Leo Strauss, “The Literary Character of the Guide of Perplexed”, *Maimonides. A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, Indiana 1988, 30-31

Bu eserin önemli bir özelliği, kendisini felsefi ve halakacı eserlerden ayıracak kadar agadik literatüre yer vermesidir.²⁴⁹

İbn Meymun *Delâlet*'te, Yahudiliğin halaka dışındaki alanlarına, kutsal metinlerde geçen kehanetlere ve agada kısımlarına yönelmiş, bunların içkin anlamlarını vermeyi planlamış, bunun için de o gün 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 Mantiğa 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 yoğurmaya 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 rütbece en yüksek olanıdır.²⁵⁰ 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.²⁵¹ 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.²⁵² Ancak İbn Meymun, filozofların kendilerince ispat ettikleri Tanrı'nın varlığı, birliği ve maddi alemden farklı oluşuyla ilgili tüm konuları dışlamakta,²⁵³ bu üç konunun Tora'nın gizemlerine, dolayısıyla *Ma'aseh Bereşit* ve *Ma'aseh Markabah*'a ait temel prensipler

²⁴⁹ Strauss, 31

²⁵⁰ *Guide*, III, 51 (124a; 456, 1-4)

²⁵¹ *Guide*, I, Introduction, (3b; 3, 8-9)

²⁵² *Guide*, I, 34 (40b; 52, 24-25)

²⁵³ *Guide*, I, 71 (96b.; 124, 26, 29-125); II, 2 (11a- 12 a.; 176, 3- 27). II, 33 (75a; 256, 21-25)

olmadığını açık bir dille ifade etmektedir.²⁵⁴ Buradan hiçbir felsefi konunun, *Delâletü'l-Hâirîn* adlı bu kitabın yazılış gayelerine cevap verecek ve onun ana konularını oluşturacak türden olmadığı anlaşılmaktadır.

2.3. 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 istinsah edip günümüze kadar ulaştırmıştır. Bu yazmalar, cemaatlerin bulunduğu yerlerin kültürel özelliklerine göre çeşitli kenar süslemeleri, tezhipler, renkli cemaat ayini tasvirleri, hayvan veya tabiat resimleri ile bezenmiştir. Her bir tasvirin o sayfada anlatılan konu ile doğrudan bağlantılıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde *Delâlet*'in, Yahudi el işi sanatlarını aktarması açısından da hizmet ettiği görülmektedir. Örneğin Copenhag'da bulunan İspanya, Katalan bölgesine ait dört yazma nüsha, bu konuda örnek çalışmalarındandır. Miladi 1348 yılına ait bu yazmalar, aynı zamanda Avrupa'daki Yahudi ustalar ile Hıristiyan süsleme sanatçıları arasındaki zengin kültürel alışverişe ışık tutmaktadır.²⁵⁵

2.3.1. Delâletü'l-Hâirîn'in Yazma Nüshaları ve Tahkikleri

İbranice harflerle Arapça kaleme alınmış olan *Delâletü'l-Hâirîn*'in pek çok 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 izah edici şerhleri olan bir nüshadır. Müstensihinin adı ve yazıldığı yer belli değildir. Girişinde tamamlanmamış bir kutsal metin indeksi ve sonunda

²⁵⁴ *Guide*, I, 35

²⁵⁵ Bu yazma ile ilgili geniş bilgi için bkz. Gabrielle Sed-Rajna, "The Manuscript of Maimonides' Moreh Nebhukhim of the Royal Libray of Copenhagen and Fourteenth Century Catalan Painting", *Jewish Studies in a New Europe*, ed. Ulf Haxen-Hane Trautner, Copenhagen 1998, 778-786

Mezmurlar CXLII. bab ve astronomi tablolarını içermektedir. British Museum'daki ikinci yazma nüsha ise 2423 numaraya kayıtlıdır ve Yemen Rabbani harf karakterine sahip bir yazı stiliyle istinsah edilmiştir. Düzensiz bir haldedir. İlk parçası girişin son paragrafıyla başlamaktadır. Kenarlarında İbranice birkaç satır halinde şerhler yer almaktadır. Oxford, Bodlain Kütüphanesi'nde on iki adet, Copenhag, Kahire ve Berlin kütüphanelerinde ise birer adet yazma nüsha bulunmaktadır.²⁵⁶

Delâlet'in edisyon kritiklerine gelince; Arapça metni tahkik eden üç önemli çalışma bulunmaktadır. Bunların ilki ve İbn Meymun ve onunla ilgili yapılacak diğer tüm çalışmalara basamak teşkil edecek olan Rabbi Salomon Munk'un edisyonudur. Delalet'in İngilizce mütercimlerinden Friedlander, bu neşri orijinal metinden bu zamana kadar yapılan "tek edisyon" (*editio princeps*) diye övmektedir.²⁵⁷ Munk, *Delâlet*'i, Arapça aslı ve Fransızca çevirisiyle birlikte geniş izahlar içeren notlarla 1850-1866* 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 neşredilmiştir.²⁵⁸

Atay'a göre Munk, Arapça aslını neşretmeye karar vermiş ve buna ömrünü vakfederek Fransızca çevirisini de yapmış olmasına rağmen, neşrettiği Arapça asıl, İbranice harflerle olduğundan, Arapça bilen alimler için ayak basılmamış bir bahçe olarak kalmıştır.²⁵⁹

²⁵⁶ M. Friedlander, "The Moreh Nebuchim Literature", *The Guide of Perplexed*, trc. M. Friedlander, New York 1947, XXVII- XXVII; Karlığa, 125

²⁵⁷ Friedlander, XXVII. Karlığa hatalı olarak bu neşrin İbrani harfleriyle yayınlandığını iddia etmektedir; Karlığa, 125

* 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, ix

²⁵⁸ Friedlander, xxvii

²⁵⁹ Atay, xxix

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.²⁶⁰

Delâlet'in üçüncü edisyonu,²⁶¹ Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, öğretim üyesi Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın 1974 yılında Ankara'da yayınladığı tahkikli neşridir. O, yaptığı neşrin girişinde, bu çabasını geniş bir şekilde 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.²⁶²

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 neşretmeye karar verdiğini 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.²⁶³

²⁶⁰ Goodman, 435

²⁶¹ Çağdaş Maymonides uzmanlarından Jacob I. Dienstag, Atay'ın bu neşrinin üçüncü edisyon olarak görmekte ve Latince harflerle bu neşir hakkında bilgi vermektedir. Dienstag, 113-114

²⁶² Atay, xxxi-xxxii

²⁶³ Atay, xxxii-xxxiii

Atay'ın kendi edisyonu için dayandığı Carullah nüshası 186-b varaktan başlayıp 301-a varağına kadar devam eder. Atay, müstensihin İbranice bilip bilmediğini, Arapça harflerle olan bir başka nüshadan mı istinsah ettiğini bilmemektedir. Yazmanın kenarlarındaki notlardan müstensihin 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 şerhi de dipnotlar halinde eklemiştir.²⁶⁴

2.3.2. Delalet'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 üstlendiler. Bunun yanısıra Şemtov Palquera* (1225-1290)'nın *Moreh ha-Moreh (Delâlet'e Delâlet)* adlı eserinde *Delâlet*'in felsefi bölümlerinin tercümesi 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. Müellif henüz hayattayken eseri tercüme eden İbn Tibbon, en az müellif kadar büyük bir titizlikle eserin çevirisinde özen göstermiştir. İbn Meymun, ona kelimelerden ziyade anlatılmak istenen düşüncelere odaklanmasını ve cümlelerin düzenini kelimesi kelimesine takip konusunda dikkatli olmasını öğütlemiştir. İbn Meymun, eserin müterciminin Yunan felsefesine özellikle de Aristo felsefesine aşina olması gerektiğini vurgulamıştır. İbn Tibbon, bazı kelimelerin dişillik ve erillik sigalarındaki muğlâklıkları

²⁶⁴ Atay, xxxiii-xxxiv

* 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 *Igeret ha-Vikuah*, insan mükemmelliğinin farklı derecelerini açıklayan *Sefer ha-Ma'alot* önemli eserlerindedir.

gidermeye çalışmış, çeviride sıkıntı yaşadığında İbn Meymun'a giderek onunla istişare etmiştir. Günümüzdeki modern çevirilerin çoğu İbn Tibbon çevirisine dayanmaktadır.²⁶⁵ Bundan dolayı İbranice eserler bölümlerine sahip çoğu kütüphanede bu 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 nüsha ve Paris Günzburg kütüphanesinde bir adet nüsha bulunmaktadır.²⁶⁶

İbn Tibbon çevirisinin orijinal metnin ilk kez ne zaman nerede neşredildiği tam olarak belli olmamakla birlikte, Friedlander'e göre 1480'den önce basılmış olmalıdır. British Museum'daki nüsha bunu doğrulayacak bir bilgi notuna sahiptir. Sonraki neşirler İbranice metnin yanında Şemtov Palquera ve Efodi*'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.²⁶⁷

Eserin ikinci İbranice mütercimi, 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

²⁶⁵ Friedlander, xxviii; Pines, lvii-cxxxiv

²⁶⁶ 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

* 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. 1931'de Hıristiyan olmaya zorlanmış, Yahudiliğe yeniden dönmek için Filistin'e göç etmiştir. İbranice grameri üzerine yazdığı *Ma'aseh Efod* ve Mabed'in tahribinden itibaren Yahudi şehitlerini anlatan *Zikron ha-Şemadot* gibi eserlerin sahibidir.

²⁶⁷ Friedlander, xxx

birlikte 1851 yılında I. cildi, 1876'da II. cildi ve 1879'da III. cildi Londra'da neşretmiştir.²⁶⁸

Çalışmanın ilk Latince çevirisinin XIII. Asır'da ortaya çıktığı sanılmaktadır. Bu çeviriye ait nüshalar öncelikle Münih Kütüphanesi, Latince Bölümü'nde bulunmuştur. Bu çeviri Augustinus Justinianus tarafından 1520'de Paris'te *Moses Maimonides* adıyla neşri yapılan nüshanın neredeyse aynıdır ve Harizi'nin versiyonuna dayanmaktadır. Mütercimi belli değildir²⁶⁹. Salerno'lu Moses ben Solomon'un yaptığı şerhte de bir Latince çeviriden bahsedilmekte olup, 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 alimin bazı Şark eserlerini Latince'ye çeviri işini üstlendiği bilinmektedir.²⁷⁰ 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 skolastikler dahil 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 Mendelsohn (ö. 1786) ve Hegel (ö. 1831) sayılabilir.²⁷¹

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 meziyetleri konusunda bilgi vermiştir. Önsözden hemen sonra İbrani şair Rabbi Paphael Josphe d'treves'in, çevirmeni öven bir şiiri bulunmaktadır.²⁷² Eser, Jacob Genath tarafından 1629 yılında Basil'de 532 sayfa olarak yayınlanmıştır. Bu çeviri 1969'da Farnborough'da ve 1984'de Amersham'da yeniden neşredildi. Çevirinin girişinde Leibniz'in İbn Meymun ile ilgili bir

²⁶⁸ Friedlander, xxx; Dienstag, "Maimonides'Guide for the Perplexed: A Bibliography of Editions and Translations", 107

²⁶⁹ Friedlander, xxx-xxxı; Dienstag, 12

²⁷⁰ Friedlander, xxxı

²⁷¹ Wilfinson, 130-140; Atay, xxix-xxx; Twerksy, 5616

²⁷² Friedlander, xxxı

değerlendirmesi bulunmaktadır.²⁷³ Burada Leibniz, tıpkı Hegel gibi, İbn Meymun'un felsefî eserlerinden hayranlıkla bahsetmektedir.²⁷⁴

Dedaliah 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.²⁷⁵

Samuel b. Tibbon'un yaptığı İbranice çeviriyi esas alarak, Yedidyah ben Moses 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 neşretmiştir.²⁷⁶

S. Munk Arapça metinle birlikte mükemmel bir Fransızca çeviriyi *Le Guide des Égarés* adıyla 1850-1866 yılları arasında neşretmiş, Dr. Klein de 1878- 1880 yıllarında bazı faydalı notlarla birlikte Budapeşte'de Macarca çevirisini yayınlamıştır.²⁷⁷

Delâlet'i son devir Osmanlı entelektüel alemi 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.²⁷⁸ Yine Osmanlı'nın son dönemlerinin önemli düşünürlerinden Muhammed Zahid el-Kevserî de *Delâlet*'in ikinci cildinin başında bulunan girişi oldukça önemsedğini belirtir.²⁷⁹

Delâlet'in İngilizce'ye de önemli çevirileri yapılmıştır. İlk İngilizce çeviriyi M. Friedlander yapmıştır. Friedlander'in bu çevirisi, öncelikle I. cüz olarak 1881 yılında

²⁷³ Dienstag, 126-127

²⁷⁴ Hertz, Moses Maimonides. A General Estimate", 3

²⁷⁵ Friedlander, xxxı

²⁷⁶ Friedlander, xxxı

²⁷⁷ Friedlander, xxxıı

²⁷⁸ İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341 (1924), 4-5

²⁷⁹ Atay, xxx

Londra’da, 1904, 1910, 1919, 1925, 1928, 1936, 1942, 1946, 1947, 1951, 1956, 1961’de tamamı Londra’da neşredilmiştir. Aynı çeviri, İbrancesi ile birlikte 1969 yılında New York’ta 414 sayfa olarak yeniden yayınlanmıştır.²⁸⁰ 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 mütercim 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 hacimli bir giriş de kaleme almıştır. Eser, 1974 ve 1978 yıllarında iki cilt halinde Chicago’da tekrar yayınlanmıştır.²⁸¹

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.²⁸²

Delâlet’in İngilizce bu çevirileri dışında Fransızca, Almanca, Macarca, İspanyolca ve Yiddişçe çevirileri de bulunmaktadır.²⁸³

2.3.3. *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 izahlara ve kapalı görülen kısımların ortaya çıkarılmasına muhtaç olabilmektedir.

²⁸⁰ Dienstag, 109-119

²⁸¹ Dienstag, 118

²⁸² *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 Delalet’inden Seçmeler; Notlar, Tezler ve Müellifin Hayatıyla Beraber) adıyla yayınladığı en önemlisidir. Çalışma 1975 yılında Westport’ta yeniden basılmıştır. Buna benzer Juilus Guttmann’ın, *Delalet*’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.

²⁸³ Bu çeviriler hakkında geniş bilgi için Dienstag, 119-128

Delâlet'in günümüze kadar yapılmış kırktan fazla şerhi bulunmaktadır. Bu şerhlerin bir kısmı eserin bütününe diğer bir kısmı da bazı bölümlerine münhasırdır. İbn Tibbon, *Delâletü'l-Hâirin*'in çevirimi 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 mütercimlerinden 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.²⁸⁴

1591 yılında ölen Joseph Solomon del Medigo toplam on sekiz adet *Delâletü'l-Hâirin* (*Moreh Nevuhim*) şerhini bizzat gördüğünü belirtmiş, bunlardan dört tanesini tahlil etmiştir: Ona göre şarihlerinden Moses Narboni, fazla zahit olmayan ama *Delâlet*'in tüm gizemlerini ortaya çıkarmada usta bir kişidir. Şem-tov ise *hakham* (hikmetli) sıfatına layık bir şerh yazmıştır ve gerçekten gayet akıllıca şerhler ve eleştiriler ortaya koymuştur. Hasdai Crescas (1340-1411), basit ve sade (*tam*) bir şerh yaparak kendinden önceki rabbilerin stilinden ayrılmadan yorum yapmıştır. Son olarak Epodı, “soru sormayı bilmeyen (şe-eno yode'a liş'ol) biri” olup hiç tenkit etmeden kısa notlarla izah etmeyi seçen bir şerh kaleme almıştır.²⁸⁵

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. bölüm'deki yoktan yaratma konusunu geniş bir şekilde yorumlamıştır. Bu şerhte, İbn Meymun'un görüşleri tam olarak kabul edilmemiştir. Abarbanel, İbn Meymun'un, Ezekeil'in birinci babına yaptığı yorumlara karşı yirmi yedi maddelik bir itiraz yazmıştır. M. J. Landau, 1831 yılında Prag'da bu şerhi neşretmiştir. Bunlara ilave olarak aynı yorumcu, Rabbi Şail ha Cohen tarafından 1754 yılında Venedik'te kaleme alınan ve

²⁸⁴ Friedlander, xxxii

²⁸⁵ Friedlander, xxxii

Delâlet'te tartışılan konulara yanıtlar verdiği *Teşuvot (Cevaplar)* adıyla bir eser kaleme almıştır.²⁸⁶

Abraham Abulafia, *Sodot ha-Moreh* veya *Sitre-Moreh* adıyla bilinen kabalist bir şerh yazmıştır. Bu eser yazma halinde 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 haşiye daha açıktır ve avama hitap etmektedir. İkincisi daha gizemli ve deruni meseleleri konu almaktadır. Bu şerhlerin tamamı T. Weblumer tarafından 1848 yılında Frankfurt'ta neşredilmiştir.²⁸⁷

İslam düşünce dünyasından 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 önermelerine şerh yazmıştır. Onun bu Arapça izahları, 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.²⁸⁸ 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 yayımlandı.²⁸⁹

Delâlet'in ismi belli olmayan pek çok şerhi çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır. Örneğin British Museum'da 1423 kayıt nolu müellifi belli olmayan bir şerh, soru-cevap şeklindedir. Aynı stile Berlin'deki kütüphanede bulunan isimsiz bir şerhte de rastlanmaktadır.²⁹⁰

²⁸⁶ Friedlander, xxxii- xxxiii

²⁸⁷ Friedlander, xxxiii

²⁸⁸ Friedlander, xxxv

²⁸⁹ *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.

²⁹⁰ Friedlander, xxxv

2.3.4. *Delâlet*'e Yazılan Reddiyeler ve Savunmalar

Delâlet, birçok kimse için bir azizin eseri olarak zihinlerdeki şüpheleri ve tereddütleri gideren bir rehber iken, diğer bazıları için ise bir şeytan eseri, birinci dereceden heretik bir vesika olarak görülmüştür.²⁹¹

İbn Meymun'un *Delâlet*'te ortaya koyduğu yeni ve orijinal fikirler, kendisinin Yahudi tarihinde önemli bir konuma yükselmesini sağlarken, aynı zamanda ona karşı çok canlı ve hararetle reddiyelerin de kaleme alınmasına neden olmuştur.

Talmud tedris edenleri ilk etapta şaşkınlığa uğratan *Delâlet*'teki meseleler, İbn Meymun'un kutsal metinlerde geçen antropomorfik ifadeleri izah ediş tarzı, ruhların gelecekteki durumları konusundaki görüşleri, Musa şeriatını tedris etmeyi ve onun emirlerine uymayı bir kenara bırakıp "felsefe öğrenmeyi ve öğretmeyi Tanrı'ya yapılacak en yüksek ibadet görmesi gibi konular olmuştur.²⁹²

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 Ahron b. Meshullam ve Şeşeth 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.²⁹³

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. Bu şehirdeki Rabbi Solomon ben Abraham bile İbn Meymun'un eserinin rüzgarına kapılıp şeriatı ihmal etmekten pişmanlık duyduğunu

²⁹¹ Bratton, 100

²⁹² Friedlander, xxxvi

²⁹³ Friedlander, xxxvi; Bratton, 100-101

açıklamıştı. Onun bazı sözde öğrencileri ve eserlerinin takipçileri ya İbn Meymun'u yanlış anladılar ya da öğretilerini yanlış yorumladılar ve ona muhalif olanların ekmeğine yağ sürdüler. Bundan dolayı, Rabbi Solomon gibiler, sahte İbn Meymun taraftarlarıyla mücadele etmek yerine, İbn Meymun'un eserlerindeki temel argümanlara savaş açmaya başladılar. Sonuçta 1233 yılında Montpellier'de, İbn Meymun'un görüşlerine muhalif olan Rabbi Solomon gibi Yahudi liderlerin, eseri Dominiken engizitörlere ihbar etmeleri neticesinde eser yakıldı. Ancak Dominiken otoriteler daha da ileri gidip Talmud yakılınca 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.²⁹⁴ Ona muhalif olanlara Tuleytula'lı Meir, Sens'li Samson, Dimeşkli Daniel gibi devrin ünlü rabbileri de katılmıştı. Bunlar içinde Dimeşkli Daniel, en sonunda Dimeşk'teki Yahudi otoritesi tarafından aforozla cezalandırılmıştı. Çünkü İbn Meymun taraftarları da en az ona muhalifleri kadar hoşgörüsüz ve katı idiler.²⁹⁵ Lunel ve Narbonne'daki Yahudi otoriteler, İbn Meymun karşıtlarına yönelik bir aforoz (*herem*) yayınladılar. İbn Meymun'un oğlu Abraham, babasının eserlerini savunmak maksadıyla *Milhamot Adonai* (Efendilerimizin Savaşları) adıyla bilinen bir risale kaleme aldı.²⁹⁶

“Yahudilerin felsefi 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, iki ucu açık bir yorumlama yapmıştır. O, eserinde, *Delâletü'l-Hairin*'in, tüm diğer milletler ve dinlerin yolunu şaşırmışlarını 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.²⁹⁷

²⁹⁴ Friedlander, xxxvi; Karlığa, 125

²⁹⁵ Bratton, 100

²⁹⁶ Friedlander, xxxvi-xxxvii

²⁹⁷ Bratton, 102

İbn Meymun'dan yaklaşık elli sene sonra Abba Mari Don Astruc* ve Barselona'lı Rabbi Şlomo b. Aderet** (ö.1310), doğrudan *Delâletü'l-Hairin*'i hedef alan söylemler geliştirdiler. Bunlardan biri de “felsefe çalışmak dinî tedrisat yapan 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 düşünürü karşı dolaylı olarak İbn Meymun'u, ancak doğrudan felsefe çalışmayı savunan *Ketab hiznazlut* adında bir eser kaleme almıştır.²⁹⁸ Oxford'daki kütüphanede bulunan ve Josselman ile başka rahiplerin imzaladığı tarihsiz bir belge de, İbn Meymun'un öğretilerini kabul edip onu doğrulamakta, ancak melekler ve kurbanlar konusundaki teorisini istisna tutmaktadır.²⁹⁹

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 neşredilen 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 Talmud'un öğretileriyle uyum içinde

* 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.

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

²⁹⁸ Friedlander, xxxvii

²⁹⁹ Friedlander, xxxvii

olduğunu göstermek istemiştir.³⁰⁰ *Delâlet*'i savunmak ve övmek amacıyla pek çok şiir de kaleme alınmıştır.³⁰¹

Son olarak *Delâlet*'i taklid bağlamında ve İbn Meymun'un fikirlerinin yerine geçmesi düşüncesi ile Ahron b. Eliah adındaki bir Karaî, *Delâlet*'e alternatif olarak, *Etz-Hayyim* isminde felsefî bir eser kaleme almıştır. Bu eser, 1841 yılında Leibzig'de F. Delitzsch tarafından neşredilmiştir.³⁰²

2.4. ESERİN METODU

Delâletü'l-Hâirîn'in yazılış tarzı, okuyucuya ulaşma yöntemi ve konuları ele alıp işleyiş 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 konulara benzer meselelerle uğraşan müelliflerdeki 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 konuşurken kullandıkları kelimelerin kapalılığından kaynaklanmaktadır. Yine bu tür kapalı ifadelerin, iki farklı anlama veya aynı anlama gelecek şekilde Tanrı'ya ve diğer eşyaya uygulanıp uygulanmayacağı problemini çözmek istemiştir. Eğer iki anlama gelen bir ifade ise, bunların ortak lafızlar (*müşterek*) olup olmadığını, anlamları aynı olmakla birlikte derece bakımından farklılıklar ifade eden lafızlar (*müşekkek*) olup olmadığını veya onların *müstear* olup olmadığını ayırt etmek, eseri kaleme alan müellifin işidir.³⁰³

³⁰⁰ Friedlander, xxxvii

³⁰¹ Bu konuda detaylı 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

³⁰² Friedlander, xxxvii

³⁰³ *Guide*, I, 2-9

Delâlet'in temel prensibi, aklın kutsal metinlere ve dine uygulanması olduğu için, İbn Meymun'un, Aziz Thomas Aquinas'ın *Summa Theologiae*'sinde yaptığından daha fazla empirik ve objektif hakikate yaklaştığı söylenebilir. Çünkü hem Midraş* sistematigine katkı sağlayan İbn Meymun hem de skolastik 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 batıl oldukları ortaya çıkmaktadır. Zaman zaman zararlı ve absürd olarak suçlansa da İbn Meymun'un metodu, Kutsal Kitap'ı hakikat kabul eden ve akli, kutsal metinleri -olduğu gibi korumak üzere- alegorik yorumlama formu olarak gören bir yaklaşımdır. Böylece o, hemen tüm kutsal metinleri, gizemleri ortaya çıkarılmayı bekleyen gizemli yazılar olarak görmektedir.³⁰⁴

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"* denmektedir. Bu, farklı bilgi sınıfı rasyonellikten farklı bir yaklaşımdır. Bu metoda, aynı zamanda "negatif sıfatlar diyalektiği" de denir.³⁰⁵

İbn Meymun teolojisinde bu diyalektik metodun üç çehresi bulunmaktadır: Birincisi, Tanrı'ya olumlu sıfat atfetmeyi engelleyen linguistik yöntem,³⁰⁶ ikincisi epistemolojik açıdan insan aklının sınırlı oluşuna ve buna bağlı olarak beşer anlayışını aşan

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

³⁰⁴ Bratton, 86-87

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

³⁰⁵ Jose Faur, "The Character of Apophatic Knowledge in Maimonides' Guide", *Theodicy (Jewish Studies-18)*, ed. Dan Cohn, USA 1997, 65-69

³⁰⁶ *Guide*, I, 31-32

konuların varlığını kabullenmesi³⁰⁷ ve son olarak ontolojik açıdan pozitif sıfatların mutlak monoteizm öğretisiyle çelişen taraflarının olmasıdır. Aslında Kutsal Kitap'ın Tanrı ile yarattıkları arasında hiçbir ontolojik ilişkiye imkan vermeyecek şekilde yaratılış öğretisini konumlandırması yüzünden, Tanrı'nın Zatına ait bütün sıfatlar (varlığını, ebedî oluşunu ve mutlak bilgisini içeren sıfatları dahil), İbn Meymun tarafından selbî (negatif) sıfatlar olarak şöyle yorumlanmaktadır: “O'nunla mahlukatı arasında hiçbir bakımdan benzerlik yoktur. O'nun varlığı, yaratılanların varlığı gibi değildir. O'nun hayatı, yaşayan diğer canlıların hayatına benzemez. O'nun bilgisi bilenlerin bilgisine benzemez”.³⁰⁸

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 tam bir dikkatle düşünüldüğünü hatırdan çıkarmamalıdır. 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 bir tarzda eser kaleme alan her müellifin okuyucusuyla yaşayabileceği kaçınılmaz kaderdir. Bu özel stili yakalamak için eserin yazarı olarak kendisi, Mişna'da belirttiği gibi “bu gibi metafizik konuların herkese açıkça öğretilmemesi”³⁰⁹ 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”³¹⁰ ve “sizin bütün amellerinize saf niyetleriniz rehberlik etsin”.³¹¹ Aslında bu cümleleriyle İbn Meymun, eserinin metodolojik çerçevesini berraklaştırmak yerine onu daha gizemli bir atmosfere sokmaktadır. Belki de o, okuyucunun eseri yorumlamaktan ve kendi görüşlerini müellif adına içeriğe dahil etmekten kaçınmasını istemiştir. Yine, zikrettiği görüşlerin bâtil kabul edilmesine meydan vermemeye gayret eder görünmektedir.

³⁰⁷ *Guide*, I, 51

³⁰⁸ *Guide*, I, 35, 54

³⁰⁹ *Hagigah*, II, 1

³¹⁰ *Berakot*, IX, 5

³¹¹ *Abot*, II, 17; *Guide*, I, 8-9

İbn Meymun bu eseriyle, kutsal metinlerin ahlakî açıdan ve amel açısından rehberlik yapmasını, düşünceye dayalı öğretiler konusunda da kaynaklık etmesinin daha doğru yöntem olacağını izhar etmektedir. Buna ilave olarak İbn Meymun, kendi teorilerinin mutlak doğru olduğunu kabul ettirir bir yöntem izlemektedir. Onun kutsal kitaptaki ezoterik metinleri yorumlaması, genel olarak doğru ve onaylanabilir kabul edilmiştir. Ondan farklı düşünenleri, mesela kelamcıları veya felsefî 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.³¹²

Kendine çok güvenen bir kişi olarak İbn Meymun'un, muhaliflerine adil ve tarafsız bir yargılamada bulunmasını beklememiz pek doğru olmayacaktır. *Delâlet*'in ilk kitabının başlarından itibaren bu tarz kendisini hissettirmektedir. İbn Meymun, girişte edebi eserlerde bulunan dile bağlı tezatları ele almış onları yedi temel kısma ayırmıştır. İlk dört grup, zahirdeki 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 tezatlar 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”.³¹³ Bu bakımdan İbn Meymun için metodun saflığı, öncelikli konular arasındadır. Kutsal metinlerin bâtinî 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

³¹² Friedlander, “Analysis of the Guide for the Perplexed”, XLIII

³¹³ *Guide*, I, 9-11

algılarına “vahy”i eklerken, kendisinden önceki klasik epistemolojiyi değiştiren bir bakışla dinî gelenek ve felsefi 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.³¹⁴

İbn Meymun, keyfi varsayımlara dayanarak, şeriata göre geçerli olmaya çaba gösteren kelamcılardan 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 nesnelliği için fazla etkili değildir.³¹⁵ Aslında kutsal metinleri alegorik yorumlamak, ikinci ve üçüncü yüzyıllarda etkili olan İskenderiye ekolünün metodu idi. Bu ekolün metodu kelimenin tam anlamıyla literal bakıştan sonraki bir safhadır ve günümüzde görülen bazı yarı liberal teologlarınkine benzemektedir.³¹⁶

Son olarak İbn Meymun, *Delâlet*'i “ayrılmış (*mantura*) bölümler” halinde tasarlayarak, okuyucunun istenen bilgiye kolayca ulaşmasını sağlamak niyetindedir. Bunu bir düzen veya silsile halinde değil, karma ama kendince bir kompozisyon içinde gerçekleştirmiştir.³¹⁷ *Delâlet*'in konuları işleme metodu, kelimenin tam anlamıyla açıklayıcı bir tarzda olup diyalog üslubu içermez. İsrail Wilfinson'a göre *Delâlet*'in en önemli gramer özelliği Arapça'sındaki kapalılık ve zor anlaşılan bir belagat üslubuna sahip olmasıdır. Wilfinson, İbn Meymun'un kullandığı dil ile İslam Filozoflarının kullandığı akademik dilin aynı oluşuna dikkat çekmiştir.³¹⁸ 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, öğrenciye hitap edebilen bir iletişim geliştirmek ve

³¹⁴ Twersky, 5617

³¹⁵ Strauss, *The Literary Character of the Guide of Perplexed*, 39

³¹⁶ Bratton, 87-88

³¹⁷ *Guide (Introduction)*, 3

³¹⁸ Wilfinson, 141

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 haricî bir şekilde şaşkınlığa düşüren bir rehberlik yapmaktır. Sonuçta bu yöntemi okuyuş tarzı olarak içine sindirebilen bir öğrenci/okuyucu, Tanrı ile doğrudan bir ilişki kurabilecektir.³¹⁹

2.5. 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 özgür bir tarzı olduğunu hemen fark edecektir.³²⁰

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 konuları itibarıyla ana başlıklar altında incelemektedir. *Delâlet*'in Üçüncü Bölümü'nün sonuna aynı zamanda bir de ekleme yapılmıştır. Bu ekte, şer kavramı, ilahi 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 irtibatı, Tanrı'nın varlığı, birliği ve cismani olmayışı ile hür iradesi), köken, sevk ve idaresi açısından evren ve Tanrı 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

³¹⁹ Faur, 71-72

³²⁰ Berman, 410

ilişkiler bağlamında konuya yaklaşırsak: İman-akıl ilişkisi, Tanrı-insan ilişkisi, din-bilim ilişkisi ve fizik-metafizik ilişkisi gibi karşılıklı irtibatlar ile pozitif ilahi sıfatlar-negatif ilahi 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 ortak lafızlı (homonymous), mecazi ve anlaşılamayacak kadar girift kavramlar.

2. (Temel argümanlarını mantıktan yoksun ve hayal ürünü gördüğü) Kelam ilmine göre Yüce Varlık ve O'nun alemle 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 Merkavah*) konusunun betimlenmesi.

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

2.5.1. Tanrı Hakkındaki Görüşleri (Teoloji)

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

2.5.1.1. Tanrı Fikrinde İmge ve İnsana Benzeme (Antropomorfizm)

Yahudiliğin kutsal yazıları ilk bakışta Tanrı'yı, teşbih ve tecsim 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)* kelimelerinden yola çıkarak Tanrı'ya cismanî bir varlık ima eden kutsal kitap referanslarını incelemekle konuya başlamaktadır. O, İbranice'de “suret (tselem)” kelimesinin, sözlükte bir şeyin şekil ve biçimini gösterdiğini söylemiştir. Buradan yola çıkarak bazı insanlar için Tanrı'nın cismani oluşu hakkında tam bir öğretiyeye sahip olmak mümkün gözükmemektedir. Örnek olarak Tekvin, 1, 26'da; Tanrı, “İnsanı kendi suretimizde, kendimize benzer yaratalım 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 çürütülmeye imkan verecek şekilde görüşlerini işlemektedir.³²¹

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”.³²² Bu kelimenin Kutsal kitapta geçtiği diğer bağlamları³²³ zikreden İbn Meymun'a göre bu tür terimler aslında doğrudan uluhiyete atfedilemez. Suret terimi, tabiata ait bir form olup bir maddeye sahip olanlar için uygundur. İnsanın bu konudaki entellektüel kavrayışını güçlendirmek için “Tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır”³²⁴ ve devamındaki “Kendi suretimizde bir insan yapalım”³²⁵ şeklindeki ifadeler, insanın anlamasını kolaylaştırmak içindir yoksa maddi bir şekil veya oluşumu ima etmez.³²⁶

³²¹ *Guide*, I, 21

³²² Tekvin, 39/6

³²³ I. Samuel 28/14; Hakimler 8/18

³²⁴ Tekvin 1/26

³²⁵ Tekvin, 1/28

³²⁶ *Guide*, I, 21-22

İbn Meymun, konuyla ilgili bir başka kelime olan ve benzetmek (*damah*) kökünden gelen *Demuth*'un (benzerlik) kullanımı konusunda (mesela “ Ben çöldeki bir pelikanım”³²⁷ ise, aslında şekli değil o hayvanın düştüğü durumdan yola çıkarak kişinin üzüntüsünün o kuşunkiyle olan benzerliğini anlatmayı murat ettiğini açıklamıştır. Buna konudaki örnekleri³²⁸ inceleyen İbn Meymun, benzetilmek istenen şeylerin konumlarını ve niteliklerini yükseltmek amacıyla kavramsal benzerliğe odaklandıklarını açıklayarak hiç birisinin şekil veya teşekkül açısından tam benzerliği vurgulamadığını belirtmiştir. Sonuçta ona göre “İlahi Akl”ın beşerle olan yakın ilişkisi sebebiyledir ki insan, Tanrı suretinde ve misalinde yaratılmıştır. Yoksa Tanrı'nın bir bedeni ve bir şekli yoktur.³²⁹

İbn Meymun, müşterek yani çok anlamlı bir kelime olan İbranice *Elohim* teriminin, “İlah”, “melekler”, “hükümdarlar” ve “şehir idarecileri” gibi anlamlara gelebildiğini, bu yüzden, “iyiyle kötüyü bilmek suretiyle Tanrı gibi olacaksınız”³³⁰ şeklindeki sözü, “hükümdar gibi olacaksınız” şeklinde anlamıştır. Çünkü ona göre kutsal kitap, bu benzetmeyle insanı diğer yaratılanlardan ayırt eden özelliklerini; mesela insana bahşedilen kemalati, zekayı ve kapasiteyi vurgulamaktadır.³³¹

İbn Meymun, bu bağlamda özellikle Tanrının insana bahşettiği akli, 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.³³²

Yazarımız, sanıldığı gibi kutsal metinlerde geçen *figür* (*temunah*) ve *biçim* (*tabnith*), kelimelerinin birbirinin aynı olmadığını ileri sürer. Zira ona göre *tabnit*, bir şeyi inşa etmek, şeklini vermek demektir. Örneğin Çıkış Kitabı'nda (25/9), ahit sandığının

³²⁷ Mezmurlar, 102/7

³²⁸ Mezmurlar, 58/5; 17/12, Hezekiel, 1/26; 1/13

³²⁹ *Guide*, I, 22-23

³³⁰ Tekvin, 3/5

³³¹ *Guide*, I, 23

³³² *Guide*, I, 24

şeklinden bahsedilmekte ve sadece ilahi boyutlu bir şekil vermeyi değil aynı zamanda gündelik kullanımı olan bir biçimlendirme için de kullanılmaktadır.³³³

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, Tanrınız Rabbin gözünde kötü olanı yaparak onu öfkelenirseniz”³³⁴ ve “Rab Horev’de ateşin içinden size seslendiğinde o gün hiçbir suret görmediniz...”³³⁵ gibi ifadeler buna delildir.

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”³³⁶ referanslarını gösterir. Ona göre bu kelimeyle uyurken rüyada ortaya çıkan hayal veya fantezi 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”³³⁷ şeklindeki ifadeyi “o, Tanrı’nın hakikatini kavlıyor” şeklinde mecazi olarak yorumlamaktadır.

İbn Meymun, birinci cildin dördüncü bölümünde 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 aklî kavrayış anlamında mecazî olarak kullanılmıştır. Örneğin “görmek (*ra’oh*)” konusundaki ifadeleri değerlendirirken “ve o gördü”³³⁸ ifadesinin fizikî gözle

³³³ *Guide*, I, 26-27

³³⁴ *Tesniye*, 4/24

³³⁵ *Tesniye*, 4/15

³³⁶ *Eyüp*, 4/13,16

³³⁷ *Sayılar*, 12/8

³³⁸ *Tekvin*, 29/2

görmek anlamına gelirken “benim kalbim hikmetin ve bilginin çoğunu gördü”³³⁹ ifadesinin ise fikrî idrake işaret ettiğini beyan etmiştir. Yine o, görmek fiilinin Tanrı’ya nispet edildiği veya Tanrı ile ilişkilendirildiği kutsal kitap referanslarında³⁴⁰ 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,³⁴¹ mecazi anlamda kullanılmıştır.³⁴²

Görüş kelimesi de literal anlamıyla gözün gördüğü şeyi ifade edebilmektedir.³⁴³ 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.³⁴⁴

İbn Meymun, “Hz Musa’nın Tanrı’ya bakmaktan korkup kendi yüzünü saklamasını”³⁴⁵ yorumlarken “bu şekilde bir bakışın” ancak huşu ve ictinap etmeyi ima edebileceğini, yine Musa’nın, bizzat tecelli eden ışığa bakmaktan korktuğu için yüzünü sakladığını, yoksa Tanrı’yı gözle kavrayamayacağını ifade etmiştir³⁴⁶.

İsrail’in ileri gelenlerinin Tanrı’yı görmesinden bahseden atıflar³⁴⁷, eylemlerindeki kusurların tenkit edilmesini ima etmektedir ve Musa onlara şefaath etmeseydi Tanrı’nın azabına duçar olacaktı. Nitekim şefaath sadece belli bir süre bu azabı ertelemiştir. Ona göre kutsal metinlerde peygamber olmayan sıradan insanların Tanrı’yı görme fiilini

³³⁹ Vaiz, 1/16

³⁴⁰ I. Krallar, 22/19; Tekvin, 18/1; Çıkış, 33/18; Çıkış, 24/10

³⁴¹ Tekvin, 19/17; 19/26; İşaya 5/30

³⁴² *Guide*, I, 27-28

³⁴³ Mika, 4/11

³⁴⁴ *Guide*, I, 28

³⁴⁵ Çıkış, 3/6

³⁴⁶ *Guide*, I, 29

³⁴⁷ Çıkış, 24/10

gerçekleştirdiği durumlarda, mutlaka beşeri bir eylem de zikredilmekte ve bedendeki kusur veya algılama zayıflığı gibi maddi boyutlar dile getirilmektedir.³⁴⁸

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 detaylı anlama ve kavrayışı ihata ettiğini, dolayısıyla mecazi anlamlar içerdiğini ileri sürmüştür.³⁴⁹

2.5.1.1.1. Tanrı'ya Nispet Edilen Mekan ve Beşer Hareketleriyle İlgili Terimler

İbn Meymun, *Delâlet*'i bir “dil bilimi” risalesi görmek istememesine rağmen bir anlamda bu kelimeleri açıklamaya mecbur kaldığını belirtmiştir.³⁵⁰ İbn Meymun, İbranice mekan, yer anlamına gelen “*makom*” kelimesinin literal açıdan ya 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, Ezekeil, 3/12'de Tanrı'ya mekan nispet eden ibarenin aslında O'nun sadece Yüce Varlığını ve mevcudat içindeki muhteşem yerini göstermektedir. Benzer şekilde Tanrı'ya mekan isnat eden tüm ifadelerin, sadece O'nun Varlığının mertebesini gösterdiğinin altını çizen İbn Meymun, bu yere hiçbir şeyin ulaşamayacağını dile getirmiştir.³⁵¹

³⁴⁸ *Guide*, I, 30

³⁴⁹ *Guide*, I, 31

³⁵⁰ *Guide*, I, 35

³⁵¹ *Guide*, I, 33

İbn Meymun, belli bir mekan isnat etmek üzere Tanrı'nın arşından (*kise*) bahseden atıfların,³⁵² 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.³⁵³ Ona göre bu son ifade, göğün kendisini bizzat Tanrı'nın tahtı olarak görmektedir.³⁵⁴ 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,³⁵⁵ bu şu anlama gelecektir: Tanrı kalıcı ve değişmez varlıktır. Zira madde ve bedenden münezzehe olan bir varlık bir yer ve mekana sahip olmaktan uzaktır.³⁵⁶

İbn Meymun, Tanrı'ya mekan ve beşeri özellikler ithafı konusunda kafa karışıklığına yol açan kutsal kitap terimlerinden *yarod* (*aşağı inmek*) ve *aloh* (*yukarı çıkmak*) kelimelerini açıklamakla konuya devam etmektedir. İnmek ve çıkmak fiilleri İbranice'de, bedene sahip bir varlığın belli bir yerden yukarıdaki veya aşağıdaki bir yere hareketidir. Bu kelimeler mecazî olarak anlaşılacak olursa yücelik ve büyüklüğe işaret edeceklerdir. Eğer bir kişinin rütbesi düşerse o "inmiştir" veya eğer rütbece yüksek olmuşsa "yükselmiştir." Bu yüzden Tanrı'nın inmesi veya çıkmasıyla ilgili ifadeler,³⁵⁷ onun yüceliğini ima etmektedirler. Ancak "Tanrı'nın inmesi"³⁵⁸ bazen de kaderde planmış bir olay olarak bir halka veya bölgeye gelen ilahi felaketi veya cezalandırmayı işaret etmektedir. Yine bazı yerlerde peygamberane ilhamları ve şereflendirmeleri³⁵⁹ de ifade edebilmektedir.³⁶⁰

³⁵² Çıkış, 33/21

³⁵³ Yeremya, 17/12; İşaya, 66/1

³⁵⁴ *Guide*, I, 34

³⁵⁵ Mezmurlar, 123/1

³⁵⁶ *Guide*, I, 35

³⁵⁷ Tekvin, 11/5; Tesniye, 28/1; I. Tarihler, 29/25

³⁵⁸ Mezmurlar, 8/5, Tekvin, 11/7; 11/5

³⁵⁹ Sayılar, 11/17; Çıkış, 19/20; 19/11; 19/3 Tekvin, 35/13; 17/22

³⁶⁰ *Guide*, I, 37

Oturmak (laşevet): İbn Meymun'a göre bu terimin ilk anlamı bir yerde iskan etmektir. Bu anlamıyla kullanıldığı yerler olduğu gibi³⁶¹ mecazi olarak istikrarlı, değişmez eylemler için³⁶² veya sebatlı ve dosdoğru kılmak³⁶³ anlamında kullanılmaktadır.

Tanrı ile ilgili olarak kullanıldığında³⁶⁴ ise Tanrı'nın zaman ve öz itibariyle değişmediğini ve sabit kaldığını gösterir. Bu referanslardan yola çıkarak İbn Meymun, Tanrı'nın herhangi bir durum (hal) içine giremeyeceğini iddia etmiştir.³⁶⁵ 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,³⁶⁶ bir diğerinin ise "istikrar" ve "geçerlilik"³⁶⁷ olduğunu bilhassa Tanrı'ya atfedildiği zaman³⁶⁸ bu anlamı içerdiğini ve mecazi olarak "muradımı, vaadimi ve hakimiyetimi icra ediyorum" anlamı taşıdığını ifade etmiştir. Yine bu terim, helak olmayı hak eden bir kavme yönelik olarak "Tanrı'nın iradesinin infazı"³⁶⁹ anlamına gelir. O, Talmud bilgelerinin de bunun farkında olduklarını³⁷⁰ ve "daha ulvi alemde "oturmak veya kalkmak" diye bir şey olmadığına inandıklarını açıklamıştır.³⁷¹

Ayakta durmak (laamod): İbn Meymun'un çok anlamlı terimler arasında saydığı terim kutsal metinlerde geçtiği şekliyle beşerle ilgili olarak "ayakta durmak"³⁷² anlamı vermesine rağmen, bazen "vazgeçmek" veya "sakinmak",³⁷³ istikrar, devamlılık,

³⁶¹ I. Samuel, 1/9

³⁶² Zekerya, 14/10

³⁶³ Mezmurlar, 113/9

³⁶⁴ Mersiye, 5/19; Mezmurlar, 123/ 1; 2/4

³⁶⁵ *Guide*, I, 37-38

³⁶⁶ Ester, 5/9

³⁶⁷ I. Samuel, 1/23; Tekvin, 23/17; Levililer, 25/30; I. Samuel, 24/21

³⁶⁸ Mezmurlar, 12/6; İşıya, 33/10; Mezmurlar, 102/14

³⁶⁹ Amos, 7/9; İşıya, 33/10

³⁷⁰ B.T. Hagigah, 15a

³⁷¹ *Guide*, I, 39

³⁷² Tekvin, 41/46, Yeremya, 15/1; Tekvin, 18/8

³⁷³ Eyüp, 32/16; Tekvin, 29/35

değişmezlik ve durağanlık anlamlarına da gelir.³⁷⁴ Tanrı ile ilgili olduğunda da kelime bu anlamları ihtiva etmektedir³⁷⁵. İbn Meymun, bu terimin aynı zamanda “İlahi etkinin ikame edilmesi”³⁷⁶ gibi bir mecazi anlam içerdiğini de ileri sürmektedir.³⁷⁷

Adem (Adam): İlk insanın ismi olarak Adem kelimesinin Kutsal Kitap metinlerinde geçtiği üzere *adamah* (yer veya toprak) kökünden geldiğini³⁷⁸ açıklayan İbn Meymun, terimin aynı zamanda “türler”³⁷⁹ veya çoğul anlamda elitlerden ayrılan “genel bir topluluğu” da kapsadığını³⁸⁰ ifade etmiştir. Bununla birlikte, tamlama olarak kullanılan “Elohim’in oğulları”³⁸¹ ise “elit” bir kesime işaret etmektedir.³⁸²

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.³⁸³ Bu terim de ona göre durağanlık ve sürekli olmayı ifade eder.³⁸⁴ Kelime doğrudan Tanrı ile ilgili olunca bir bedenın doğrulma olmaksızın dikili durmasını³⁸⁵ ifade etmektedir.³⁸⁶

Kaya (sur): İbn Meymun’a göre çift anlama sahip bu terim aynı zamanda “dağ”³⁸⁷ veya “sert taş”³⁸⁸ anlamlarına gelir. Tanrı’nın kutsal metinlerde “Kaya” olarak tasvir

³⁷⁴ Yeremya, 32/14; Yeremya, 48/11 Çıkış, 18/23

³⁷⁵ Mezmurlar, 111/3

³⁷⁶ Zekerya, 14/4; Tesniye, 5/28; 5/5

³⁷⁷ *Guide*, I, 39-40

³⁷⁸ Tekvin, 6/3

³⁷⁹ Ekkles, 3/21; 3/19

³⁸⁰ Mezmurlar, 49/3

³⁸¹ Tekvin, 6/2; Mezmurlar, 82/7

³⁸² *Guide*, I, 40.

³⁸³ Çıkış, 2/4; Mezmurlar, 272; Sayılar, 16/27

³⁸⁴ Mezmurlar, 119/89

³⁸⁵ Tekvin, 28/13; Çıkış, 17/6

³⁸⁶ *Guide*, I, 41

³⁸⁷ Çıkış, 17/6

³⁸⁸ Yuşa, 5/2; İşıya, 51/1

edilmesi³⁸⁹ “O’nun mutlak prensip oluşuna” ve “kendisinden başka her şeye etki eden sebep olduğuna” işaret etmektedir.³⁹⁰

İbn Meymun, sadece ilahi bilginin kendini çokluktan uzak tutabildiğini; maddeyle ilgili bilginin ise bundan kendisini kurtaramadığını iddia etmiştir. O, fiziki bilgiyle ilgili iddiasını temellendirirken Platon’un ve onun seleflerinin 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.³⁹¹

İbn Meymun, yaklaşmak (*karov*), dokunmak (*nago’a*), yakına gelmek (*nagoş*), mecazi olarak mekan olmadan ince kavrayış yoluyla yakınlaşmayı,³⁹² veya bildideki tevhide anlatmaktadır.³⁹³ 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.³⁹⁴

İbn Meymun, “doldurmak (*mille*)” fiilini Tanrı ile alakalı olarak³⁹⁵ ele alırken, bunların kesinlikle mecazi bir doldurmak anlamında kullanıldığını, bedensel bir doldurmaya işaret etmediğini açıklamıştır³⁹⁶.

³⁸⁹ Tesniye, 32/4; 32/18; 32/30; I. Samuel, 272; İşaya, 26/4

³⁹⁰ *Guide*, I, 42

³⁹¹ *Guide*, I, 42-43

³⁹² Yeremya, 51/9

³⁹³ Mezmurlar, 145/18; 73/28; İşaya, 58/2; Tesniye, 4/7; Çıkış, 24/2

³⁹⁴ *Guide*, I, 44-45

³⁹⁵ Tesniye, 33/23, Çıkış, 35/35; I. Krallar, 7/14; İşaya, 6/3; Çıkış, 40/34

³⁹⁶ *Guide*, I, 46

İbn Meymun, Tanrı ile ilgili olarak “yükseklik (*ram*)” kelimesinin “yüceltmek”,³⁹⁷ “doğmak (*naşo*)” kelimesinin “derece bakımından yüksekliği, yüce konuma gelmeyi, Tanrı’nın yüceliğini, kudretini ve mükemmelliğini ima ettiğini belirtmiştir³⁹⁸. Yine ona göre “geçmek (*laavor*)” kelimesi, mecazi olarak Tanrı’nın şanının ve azametinin geçip gitmesi olmalıdır³⁹⁹. İbn Meymun, “gelmek (*lavo*)” eyleminin Tanrı’ya atfedildiğinde “Tanrı emrinin inmesi”,⁴⁰⁰ “yüce varlığının (*Sekine*) inişi”⁴⁰¹ veya vaadinin gerçekleşmesi⁴⁰² anlamlarını ihata ettiğini vurgulamıştır⁴⁰³.

İbn Meymun’a göre, Tanrı’nın “gitmesi (*el-yesi’ah*)” eyleminden bahseden referansların⁴⁰⁴ mecazî olarak “şu anda bize gizli bulunan kararının tezahür etmesi” anlamına geldiğini, “geri dönmek (*şivah*)” lafzının ise “tanrısal bir eylemin kesintiye uğramasını” veya “tehditkar bir ifadeyle ilahi eylemin artık ortadan kalkmasını”⁴⁰⁵ ifade eder.⁴⁰⁶

İbn Meymun, “Tanrı’nın gitmesinden veya dolaşmasından (*al-halikhah*)” bahseden ifadelerin,⁴⁰⁷ 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 yazar 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 arazi eylemler olmasına rağmen öncelikle

³⁹⁷ Mezmurlar, 57/6

³⁹⁸ Sayılar, 24/7; 16/3 İşaya, 57/15; 63/9; Mezmurlar, 94/2

³⁹⁹ Çıkış, 34/6

⁴⁰⁰ Çıkış, 19/9

⁴⁰¹ Hezekiel, 44/2

⁴⁰² Zekerya, 14/5

⁴⁰³ *Guide*, I, 47-52

⁴⁰⁴ İşaya, 26/21

⁴⁰⁵ İşaya, 26/21; Hoşeya, 5/15

⁴⁰⁶ *Guide*, I, 52-55

⁴⁰⁷ Tekvin 3/8, Tesniye, 13/5; İşaya, 275

varlıkların canlı oluşlarını göstermek için vardır. Tanrı konusunda cismanilik söz konusu olmadığından bu tür eylemlerin tüm cismani öngörülerini de Tanrı söz konusu olduğunda ortadan kalkmaktadır.⁴⁰⁸ Bu bakımdan İbn Meymun, insan aklının bazı kavrama melekelerine 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 mecazi anlamlara nüfuz etmek için çaba sarfeden gençlere yardım etmek gerekmektedir.⁴⁰⁹

2.5.1.1.2. 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 öfkelenmeme durumunu da ima eden atıfları bulunur. Mesela “ Davud hatırına acı doluydu”⁴¹⁰ ifadesi aynı zamanda “onun hatırına öfkeliydi” demektir. Yine bu fiil, mecazen muhalif olma ve itaatsizlik durumlarını da ihtiva eder.⁴¹¹ Bunun gibi kutsal metinlerde geçen acı çekmek fiili, Tanrısal bir eylem olarak kullanıldığında, bu mecazî anlamları ihata etmektedir.⁴¹² Yine “Tanrı'nın kendi kalbinde insanlara öfke duyması”⁴¹³ onları helak 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.⁴¹⁴

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

⁴⁰⁸ *Guide*, I, 56-57

⁴⁰⁹ *Guide*, I, 68-71

⁴¹⁰ I. Samuel, 20/34

⁴¹¹ İşaya, 63/10; Mezmurlar, 78/40; 139/24

⁴¹² Tekvin, 6/6

⁴¹³ Tekvin, 8/21

⁴¹⁴ *Guide*, I, 62-63

varlığını idame etmesidir. Bu ilk mecazî anlam, kutsal metinlerde ilahi eylemler olarak sıkça kullanılmaktadır.⁴¹⁵ Bu kullanımı yorumlayan İbn Meymun'a göre itaat etmeyen kavimlerin "İlahi ateş" ile yenilmesi, kudretli bir helake işaret etmektedir. İkinci mecazî anlamda yemek eylemi bilgi, öğrenme ve entellektüel bir kavrayış yoluyla insanın en mükemmel konuma çıkmasına, bu konumu sürdürmesine işaret etmektedir.⁴¹⁶ Ona göre Midraş metinlerinde bu tür anlamlar oldukça sık kullanılmaktadır.⁴¹⁷

Sonuç olarak İbn Meymun, duyusallığı çağrıştıran her hangi bir eylemden yola çıkarak Tanrı'ya cismanî bir beden vermeyi 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 mahlukata benzeyemeyeceği sonucunu çıkarmak doğaldır. O'nun varlığı diğerlerine benzemez. O'nun hayatı diğerlerinin hayatı gibi değildir. O'nun bilgisi kendilerine bilgi bahşettiği mahlukatın bilgisi gibi de değildir. İnsanlar, Tanrı ile kendileri arasındaki kesin farklılığı kabul etmek zorundadırlar.⁴¹⁸

Bu noktadan hareketle İbn Meymun, Tanrı'ya atfedilen her şeyin mahiyet itibarıyla beşeri sıfatlardan farklı olduğunu, hiçbir tanımlamanın birini veya diğerini açıklamak için yeterli olamayacağını iddia etmiştir. O'na, beşere ait bir kusur nispet etmenin de imkansızlığına 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.⁴¹⁹

⁴¹⁵ Sayılar, 11/1; Tesniye, 4/24

⁴¹⁶ İşaya, 55/2; Meseller, 25/27; 24/13- 14

⁴¹⁷ *Guide*, I, 63-65

⁴¹⁸ *Guide*, I, 72-80

⁴¹⁹ *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 cismaniliği öğretisi inkar edilmediği 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 şaşırmış olacaklardır. Tanrı hakkındaki metinleri yorumlama işi kesinlikle bilgi sahibi insanların görevidir.⁴²⁰

Neticede İbn Meymun, “Tanrı'nın öfkelenildiği”, “kızdırıldığı” veya “razı olduğu” gibi sıfatlara inananların bulunduğunu ve bunların bizzat Tanrı'nın kendilerine öfkelenildiğine 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 edeni⁴²¹ mutlaka putperestlikle bağlantılıdır.⁴²²

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.⁴²³ Bu kafirler Tanrı'nın varlığına inanmalarına rağmen şirk koşmaları sebebiyle helak olmayı hak etmişlerdir. Çünkü onların bu küfürleri İbn Meymun'a göre yalnızca Tanrı'ya mahsus

⁴²⁰ *Guide*, I, 80-81

⁴²¹ 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

⁴²² *Guide*, I, 82

⁴²³ Yeremya, 10/7; Malaki, 1/11

olan uluhiyet ayrıcalığını başkasına devretmek anlamına gelmektedir. Halbuki tapınma ve ta'zim sadece Tanrı'yadır .⁴²⁴

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 helak edilmeye kadar giden sonuçlara doğabilmektedir.⁴²⁵ Bundan dolayı kutsal metinler onları, “düşmanlar”, “nefret ediciler”, “hasımlar” olarak görmekte ve bunları işleyenlerin Tanrı'nın gazabına düşar olduğunu ifade etmektedir.⁴²⁶

İbn Meymun, Tanrı'ya cismanilik nispet edenlerin ancak, cehaletleri, kıt anlayışları yüzünden veya bu tarz öğretinin yaygınlaştığı bir ortamda büyüdükleri için özürlerinin kabul edilebileceğini belirtmiştir. Rabbanî gelenek de ona göre bunları mazur görebilmektedir.⁴²⁷ Bazıları için kutsal kitapların zahiri anlamları insanı bu konuda şüpheyi götürebilecek şekilde olabilir. Buradan hareketle İbn Meymun, Tanrı'nın cismaniliğinin nefyedilmesi gerektiğini açık dille izhar etmeyenleri kafir saymadığını, ama bu tür bir nefye inanmayanları kafir kabul ettiğini açıklamıştır.⁴²⁸

2.5.1.1.3. Canlıların Organlarına veya Eylemlerine İşaret Eden Terimler

İbn Meymun, canlı varlıklara bilhassa insan veya hayvanlara ait organ veya eylemlerin (yüz, sırt, 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

⁴²⁴ Çıkış, 23/25; *Guide*, I, 83-84

⁴²⁵ Tesniye, 20/16; 20/18

⁴²⁶ *Guide*, I, 84

⁴²⁷ B.T. Hullin, 13a

⁴²⁸ *Guide*, I, 85

bakımdan “Rabbin yüzü”, ibaresi “Rabbin öfkesi” anlamına gelmektedir.⁴²⁹ Terim aynı zamanda “bir bireyin varlığına” veya “karşılıklı oluş durumuna” da işaret eder. Tanrı ile ilgili olarak bu anlamlar çoktur.⁴³⁰ Bu aynı zamanda melek gibi bir aracı olmaksızın konuşmaları da ima eder. Bu yüzden İbn Meymun’a göre “Tanrı’nın yüzünün görülmeyeceğine” dair ifade,⁴³¹ 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.⁴³² Son olarak, yüz terimi koruma ve kadere⁴³³ işaret eder ki bu anlamda bilhassa İlahi kaderin insanla sıkça yüzleştiği vurgulanmıştır.⁴³⁴

İbn Meymun, “sırt (*ahor*)” kelimesinin “bir kişinin yaptıklarını taklit etmek veya izinden gitmek” anlamına geldiğini, Tanrı’ya atfedildiğinde⁴³⁵ ise “O’na kulluğu idame ettirmek ve ‘O’nun amel, irade ve emirlerini izlemek” anlamı kazanacağını ifade ederek terimi fiziksel organ anlamından uzaklaştırır.⁴³⁶

Ona göre “*kalp (lev)*” terimi de iki anlama gelen kelimelerden olup öncelikle hayatiyet organına işaret etmektedir. Mecazî olarak her şeyin ortası, örneğin göğün ortası,⁴³⁷ ateşin ortası,⁴³⁸ anlamına gelir. Kalp, aynı zamanda “düşünce ve görüş” demektir.⁴³⁹ Kalp aynı zamanda “irade”⁴⁴⁰ ve “akıl”⁴⁴¹ anlamlarını ihtiva eder. “Tanrı’yı

⁴²⁹ Mersiye, 4/16; Mezmurlar, 34/17

⁴³⁰ Tesniye, 5/4; 4/12

⁴³¹ Çıkış, 33/23

⁴³² Rut, 4/7; Mezmurlar, 102/26

⁴³³ Sayılar, 6/26

⁴³⁴ *Guide*, I, 86-87

⁴³⁵ Tesniye, 13/5; Hoşea, 11/10

⁴³⁶ *Guide*, I, 87

⁴³⁷ Tesniye, 5/11

⁴³⁸ Çıkış, 3/2

⁴³⁹ Sayılar, 15/39; Tesniye, 29/17; I. Tarihler, 12/39

⁴⁴⁰ Yeremya, 3/15; II. Krallar, 10/15; I. Samuel, 2/35; I. Krallar, 9/3

⁴⁴¹ Eyüp, 11/12

tüm kalbinizle seveceksiniz”⁴⁴² ibaresi, mecazî olarak kalbin içerdiği bütün güçlerle Tanrı’yı sevmeyi ve O’nu idrak etmeyi, bütün amellerin aslî gayesi yapmayı ima eder.⁴⁴³

İbn Meymun, “*ruh (ruah)*” teriminin Tanrı ile ilgili olduğunda mecazen “peygamberlerin üzerinde gezinen ilahi akl”⁴⁴⁴ veya “Tanrı’nın mutlak iradesi ve amacı”⁴⁴⁵ anlamına geleceğini açıklamıştır.⁴⁴⁶

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 nefis’e ilişkin atıfları değerlendiren İbn Meymun, bu bölümlerde Tanrı’nın canından bahseden tabirlerin⁴⁴⁷ İrade ve amaç anlamlarına geleceğini açıklamıştır.⁴⁴⁸ 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 bahsetmiş” olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁴⁹ Son olarak, Talmud geleneğinde “ölü ama doğru olanların canlı sayıldıklarını, buna karşın kötü ama hayatta olanların ise ölü kabul edildiklerini”⁴⁵⁰ aktararak hayatın iyilik, ölümün ise şer anlamına geleceğine işaret etmiştir.⁴⁵¹

Tanrı’nın veya bedenleri olmayan meleklerin “*kanatlarından (kanaf)*” bahseden kutsal metinlerin,⁴⁵² aslında mecazî olarak gizlemeye veya örtmeye işaret ettiğini açıklamıştır.⁴⁵³ Yine “*göz organı veya su kaynağı (ayin)*” terimi Tanrı’ya nispet edildiği yerlerde ilahi kaza ve gaye⁴⁵⁴ veya duyulara bağlı olmayan aklî kavrayış⁴⁵⁵ anlamlarına

⁴⁴² Tesniye, 6/5

⁴⁴³ *Guide*, I, 88-89

⁴⁴⁴ Sayılar, 11/17; 11/25

⁴⁴⁵ İşaya, 40/13

⁴⁴⁶ *Guide*, I, 90-91

⁴⁴⁷ I. Samuel, 2/33; Hakimler, 10/16

⁴⁴⁸ *Guide*, I, 91.

⁴⁴⁹ Meseller, 3/22; 8/35; 4/22; Tesniye, 30/15

⁴⁵⁰ B.T. Berakhoth, 18a-b

⁴⁵¹ *Guide*, I, 93

⁴⁵² Rut, 3/9; 2/12; İşaya, 6/2

⁴⁵³ *Guide*, I, 94

⁴⁵⁴ I. Krallar, 9/3; Tesniye, 11/12

⁴⁵⁵ II. Krallar, 19/16; Mezmurlar, 11/4

gelmektedir.⁴⁵⁶ İbn Meymun, tıpkı göz gibi “*işitmek (şmo’a)*” fiilinin de Tanrı’ya nispet edildiğinde bir organa ait olmayan bir kavrayışa⁴⁵⁷ veya Tanrı’nın dua edenlere cevap verdiği⁴⁵⁸ anlamına geleceği neticesine varmaktadır.⁴⁵⁹

İbn Meymun, bir şeyin varlığı hakkında bilgiye götüren “rehberlik” ile bir cevherin gerçekliği ve maddesini “incelemek” arasında derin farklılıklar bulunduğunu açıklamıştır. Bunun sebebini, bir şeyin varlığı hakkında bilgiye götüren gerçek bir rehberliğin, ancak o şeyin arazları 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 bilgi sunmamız gerekir. İbn Meymun, buna “arazlarla bilgilendirmek” adını vermiştir. Ona göre idarecinin etrafında atlı, yaya veya kılıçlarını çekmiş büyük bir arkadaş topluluğuna sahip olduğu, bir kalede ikamet ettiği ve memleketi için bir köprü yapmalarını istediği gibi eylemler veya ilişkilerinden bahsetmemiz de mümkündür. Böylece birisi onu sorarsa kolayca yanıtlamak artık mümkündür. İbn Meymun bu betimlemeyi, bir idarecinin anlatılabileceği bir tarz olarak yorumlamıştır.⁴⁶⁰

Benzer bir durum Tanrı bilgisi konusunda da vardır. Buna bağlı olarak göklerin ve yerin mevcudiyeti gibi olmayan ama yaşayan, bilgi ve kudret sahibi, aktif bir Tanrı vardır. Tanrı’ya çoğu kez insanlar tarafından cismani ve hareket edebilen bir varlık olduğu tahayyül edilerek inanıldığını aktaran İbn Meymun’a göre, bir beden veya bizzat bir bedende var olmayan bir varlık olarak O’nun işitip gördüğü ancak betimlemelerle izah edilmektedir. Tanrı’nın bazı insanlar yoluyla iletişim kurması peygamberlik kavramının gerçek anlamını oluşturur. Bundan dolayı bir organın kendisi veya bir organa ait olan işitmek, konuşmak, koklamak gibi herhangi bir eylem Tanrı’yla alakalı olarak kesinlikle mecazî anlamdadır. Çünkü ağız, dil ve ses sonuçta eylemler için gerekli beşerî vasıtalarıdır.

⁴⁵⁶ *Guide*, I, 95

⁴⁵⁷ Sayılar, 11/1; Çıkış, 16/7

⁴⁵⁸ Çıkış, 22/22; 22/26; II. Krallar, 19/16; Tesniye, 1/45

⁴⁵⁹ *Guide*, I, 96

⁴⁶⁰ *Guide*, I, 97

Bu gibi özellikler İbn Meymun'a göre Tanrı için sadece mükemmelliğinin gösterilmesinde kullanılan araçlardır.⁴⁶¹

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 Meymun, İlahi eylemlerin aslında Zatı vasıtasıyla olduğunu, herhangi bir organ yoluyla gerçekleşmediğini ifade etmiştir. Ona göre Tanrı, herhangi bir uzuv veya meleke taşımamaktadır. Öyle ki tam olarak tahkik edilecek olsa, Tanrı'nın Zatı, gerçekten var olan bir sıfatını bulmak mümkün değildir.⁴⁶²

İbn Meymun, aynı zamanda meleklerle ilgili ibarelerin de Tanrı'nın cismaniliği konusunun anlaşılmasına olumlu katkı sağlayabileceğini düşünmüştür. Ona göre melekler, bedenleri olmayan ama maddeden ayrı olan akıllardır. İbn Meymun, onları İlahi Varlık'tan farklı tutmak üzere bir eylemin objeleri (mef'ulleri) olarak görmektedir. Meleklerin Tanrı tarafından yaratıldıklarını belirten İbn Meymun, onların herhangi bir cismanî şekle sahip olamayacaklarını açıklamış ve peygamberlerin müşahedesindeki melek tasvirlerini⁴⁶³ tahayyül edici kapasitenin bir eylemi olarak görmüştür.⁴⁶⁴

Ona göre akıl ile bilinebilen ile tahayyül edilen, hatta sadece tahayyül edici bir kavramla anlaşılabilen şeyleri birbirinden ayırt etmek birçok kişi için oldukça zordur. Bu tür insanlar için tahayyül edilen her şey vardır veya var olabilir, tahayyül alemine girmeyen ise onun için gayr-ı mevcut veya var olmaya güç yetiremeyendir. Onlar için peygamberlerin kitapları zahiren melekleri cismanî 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 avamın bir algısı olduğunu belirten İbn Meymun, meleklerin varlık

⁴⁶¹ *Guide*, I, 98-99

⁴⁶² *Guide*, I, 102-106

⁴⁶³ *Zekeriya*, 5/9

⁴⁶⁴ *Guide*, I, 108-108

mertebesini İlahın varlık mertebesinden 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 benzemektedir.⁴⁶⁵

2.5.1.2. Tanrı Fikrinde Çokluk İma Eden Terimler

İbn Meymun, *Delale't*'in birinci cildinin önemli bir kısmında, Tanrı'nın mutlak birliğine ve mukayese edilemez zâtının 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.

2.5.1.2.1. Tanrı'nın Mutlak Tekliği ve Mukayese Edilemez Oluşu

İbn Meymun'a göre "inanmak", sadece sözle ifade edilen yalın bir kavram değil, aksine kişinin benliğinde temsil edilen bir kavramdır. Bundan dolayı o, sadece yalın ifadelerle mutmain olan ve imanı kendinde yansıtmayan, onu temsil ettirmeyen, imanla ilgili kesin bilgiye ulaşmaya çalışmayan dindarlığı kolay yolu tercih etmek olarak görmüş ve tercih etmemiştir. O, imanlarının neyi temsil ettiğini bilmeyen ahmak insanların, derin anlamlardan yoksun olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Tanrı'nın tekliği hakkındaki bilgi arayışı, en yüksek derecede kafa yorma işidir. Öyle ki Tanrı'nın zâtında hiçbir bileşikliğinin bulunmadığına ve O'nun zâtında hiçbir bölünmenin olmadığına, Zatı'na ait hiçbir asli sıfatının bulunmadığına, böyle bir şeyi isnat etmenin muhal oluşuna ve aynı zamanda O'na bir beden nispet etmenin imkansız olduğuna inanmak gerekir. Bundan dolayı, bir kişi hem O'nun bir olduğuna hem de Zatı sıfatları taşıdığına inanırsa, o kişi sadece lafta Tanrı'nın bir olduğuna inanmakta, düşüncede şirke kaymış olmaktadır. Ona göre bu kişinin durumu Hıristiyan bir kimsenin durumu gibidir. Söz ile tek İlahı tapıtığını söylerken üçe inanmakta ve üçün aslında bir olduğunu iddia etmektedir.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ *Guide*, I, 108-109

⁴⁶⁶ *Guide*, I, 111

Buradan yola çıkarak İbn Meymun, her türlü heva ve hevesi terk ederek tam bir beşeri anlayış melekesiyle yaklaşıp, Tanrı'ya nispet edilen sözde sıfatları nefyetmekle, Tanrı hakkında kesin ve doğru bilgi sahibi olmanın imkanına işaret etmektedir. Ona göre bunu başaran kişi *İsmin Tekliği* anlayışına uygun davranmış, sadece ağzıyla tevhidi söylemeyip aynı zamanda onun anlamına da nüfuz ettiğini izhar etmiş demektir. Bu tür insanlar bizzat kutsal kitap tarafından övülmekte,⁴⁶⁷ bu hakikate sahip olup onu telaffuz etmeyenler ise doğru olmaya çağrılmaktadır.⁴⁶⁸

İbn Meymun, varlık aleminde öncelikle akledilebilir varlıklar, duyularla algılanan şeyler ve bunlara yakın olanlar gibi birçok şeyin bulunduğu işaret etmiştir. Eğer insan kendi fitratına 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 inkar etse de ilim ehli olan kimseler bunların farkındadır. Ona göre Aristoteles, hareket olgusunu açıklamış ve daha önceden ispat edilmiş olan atomların gayr-ı mevcudiyetini ortaya koymuştur. Tanrı'nın sıfatlarının inkarı bu kategoriye aittir. Çünkü böyle bir inkar, öncelikli akledilebilir olan ama öze ait kesin (yakın) bir tarz ve bundan dolayı da bir araz 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 hareket eden İbn Meymun, sıfatların sadece bir terimin izahını göstereceğini, başka bir şeye delalet edemeyeceklerini ileri sürmektedir. Yani bir sıfat iki şeyden sadece birini gösterir; o ya önceden bilinen bir şeyin cevheridir –ki İbn Meymun'a göre Tanrı'nın böyle bir sıfatını önceden bilmek imkansızdır -ya da, önceden bilinen bir şeyden farklıdır. Dolayısıyla o, sıfatın cevhere ait bir araz olduğu sonucuna varmıştır.⁴⁶⁹ Yine de arazları işaret eden terimlerin Tanrı'nın sıfatları olduğu iddiasını inkar eden birinin, araz kavramını da inkar etmiş olmayacağını ileri sürmüştür. Ona göre arazın anlamı açıktır; her mefhum, bir

⁴⁶⁷ Yeremya, 12/2

⁴⁶⁸ Mezmurlar, 4/5; *Guide*, I, 112

⁴⁶⁹ *Guide*, I, 112-113

cevherin üzerine eklenmiş olan bir tamlama olup eklendiği şeyi mükemmel kılmayan aksine kusurlu hale dönüştüren şeydir. Eğer bir çok 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 kesreti kabul etmeyen bir tevhit anlayışını savunmuştur.⁴⁷⁰

İbn Meymun, bazı insanların, Tanrı’nın sıfatlarını ne O’nun Zatı ne de Zatının dışında olan bir şey saydıklarını, bu görüşte olanlar ile bu sıfatları külliler olarak gören ve onları ne var ne de yok kabul edenler arasında fark olmadığını savunmaktadır. Atomun bir yerde olmadığını ama yine de bir mekan işgal ettiğini iddia edenler de bu görüş sahiplerine benzemektedir. Bu iddia sahiplerinin Tanrı’nın pek çok mefhumdan oluştuğunu, örneğin Zatı ve Zatına ilave edilmiş olan mefhumlar olduğunu iddia ettiklerini belirterek bu teoriye inananların, Tanrı’nın diğer varlıklara benzediğini ve O’nun sıfatlarla bezeli bir bedene sahip olduğunu inanmaya başlayacaklarını söylemiştir.⁴⁷¹

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 inkar edilecek bir türdür. Tanrı, kendisinden daha önce gelen ve Varlığına sebep olan ve neticede sadece o illele tanımlanabilen hiçbir illete sahip olamaz. Buna karşı çıkan ve eksik spekülasyon üretenlere göre Tanrı, tanımlanamaz varlıktır.⁴⁷²

Bir başka sıfat türü de kendisinden bahsedilen bir tanımın parçası olan sıfat grubudur. Ona göre “bir insana canlı veya rasyonel varlık olduğu” nitelmesi yapıldığında böyle bir sıfat ile karşılaşırız. Bu bakımdan bu sıfat türü, mevsufuyla ayrılmaz ilişkiye sahiptir. Bu bakımdan bu tür bir sıfat Tanrı’ya atfedilemez. Zira eğer Tanrı, bir özün sadece bir parçası olsaydı, O’nun özü çok bileşenli olurdu. Ona göre “İlahi sıfatlar”

⁴⁷⁰ *Guide*, I, 113

⁴⁷¹ *Guide*, I, 114

⁴⁷² *Guide*, I, 115

yakıştırması tam bir saçmalaktır ve bu saçmalık kelimenin tam anlamıyla bu ikinci gruba aittir.⁴⁷³

İbn Meymun, Tanrı'yı her yönden tek görmektedir; ona göre hiçbir çokluk veya ortaklık O'nda kaim olamaz. O'nun Zat'ına zaid hiçbir mefhum olamaz. Kutsal kitaplarda farklı mefhumlara sahip olan ve Tanrı'ya işaret eden sayısız sıfat, metinlerde O'nun eylemlerini işaret ederek Zat'ında kaimmiş gibi görünse de bunların tamamı mecazîdir.⁴⁷⁴

İbn Meymun, Tanrı'ya sıfatlar isnat ederek onların varlığına inananların çürük delilleriyle, O'nun cismani oluşuna inananların çürük delillerinin benzerlik gösterdiğini söylemektedir. Ona göre her ikisi de akl-ı selîm ile elde edilmemiştir. Bu tür görüşler sadece kutsal metinleri zahiren incelemenin ürünü olarak ortaya çıkarlar. Oysa İbn Meymun, kutsal metinlerin literal okunmasından ziyade mecazî okunması taraftarıdır. Çünkü Tanrı, her türlü ârzi yakıştırma veya nitelendirmelerin ötesindedir. Bu yüzden Tanrı, Tek Zatı ile Kadir, Tek Zatı ile Âlim, Tek Zatı ile Hayy, Tek Zatı ile Müriddir.⁴⁷⁵

İbn Meymun, kutsal metinlerde Tanrı'ya izafe edilen her sıfatın, ancak O'nun eylem sıfatı olabileceğini, aksi takdirde Zatına ait bir yakıştırma veya ekmele oluşuna 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 O'ndan dilemesi, 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.⁴⁷⁶

İbn Meymun, hiçbir şeyin Tanrı'ya benzer olmadığından hareketle Tanrı'nın her türlü kusurdan ve etkiden münezzehe olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Tanrı hakkında

⁴⁷³ *Guide*, I, 115

⁴⁷⁴ *Guide*, I, 118-119

⁴⁷⁵ *Guide*, I, 120-121

⁴⁷⁶ *Guide*, I, 122-123

bilgi konusunda tabiat bilimlerinin öğrettiği faydalı bilgiler vardır. Bu bilimlere vakıf olan insanlar, bu kusurların olamayacağını bilirler. Mantık tabiat ilimlerine aşına olanlar bu konuyu rahatlıkla anlayabilirler.⁴⁷⁷

İbn Meymun, bilgi, kudret, irade ve hayat gibi sıfatların, aslında iki anlama gelen mecazî kelimeler olduğunu, bunların Tanrı'ya atfedilmesi halinde ise Müslüman kelimelere göre arazlar kabul edilmesi gerektiğini, ama O'na bu şekilde bir sıfat atfetmenin muhal oluşuna işaret etmiştir. Çünkü Tanrı'ya atfedilen bir niteleme sıfatı ve bize malum olan bu sıfatın anlamı arasında hiçbir müştereklik bulunmaz.⁴⁷⁸

Tanrı, bir değişime ve yenilenmeye maruz kalmadığı 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 sayılabileceğini⁴⁷⁹ ve tüm bu kelamın ancak insanoğlunun diline uygun halde anlatılan tarzlar olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁸⁰

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 nefyetme dışında Tanrı'yı betimlemek mümkün değildir.⁴⁸¹

Tanrı'nın varlığı zorunlu olduğundan ve O'nda hiçbir bileşen ve şeriklik olmadığından, biz insanlar Tanrı'nın var olduğunu anlayabilir, ama O'nun keyfiyetini kavrayamayız. Bunun neticesinde İbn Meymun, Tanrı'nın subûti sıfatlara sahip olması gerektiğini imkansız görmektedir. Çünkü Tanrı'nın "Kendi Mahiyeti" içinde bir "O" diyebileceğimiz bir başka hüviyeti yoktur. O'nun mahiyetini oluşturabilecek ve hem

⁴⁷⁷ *Guide*, I, 128-129

⁴⁷⁸ *Guide*, I, 131

⁴⁷⁹ *İşaya*, 44/6

⁴⁸⁰ *Guide*, I, 132-133

⁴⁸¹ *Guide*, I, 134

Kendisine hem de niteliğine işaret edebilecek bir sıfatın varlığı imkansız olduğundan bir sıfatın gösterebileceği arazlara da sahip değildir.⁴⁸²

İbn Meymun, olumsuzlama (selbî) sıfatlarının, ancak zihnin bu konuyu kavramasına katkı sağladığı ölçüde kullanılabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre aklın araçlarıyla kavrayabilen zihin, gayr-ı mevcut bir şeyin imkansız 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.⁴⁸³

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 subûfî sıfatlar isnat etmenin imkansız olduğunu öğretir. Dahası o, Tanrı’yı anlayanlar arasında bu bağlamda bir mertebe farkının bulunduğu kanidir. Buna göre İbn Meymun, “Rabbimiz Musa/Moşe Rabenu” diye isim verdiği Musa Peygamber’in Tanrı’yı anlamasıyla, sıradan bir öğrencinin bu konudaki bilgisinin farklı olacağını iddia etmektedir.⁴⁸⁴

Bunlara ilave olarak İbn Meymun, gelmiş geçmiş tüm insanlığın, açıkça Tanrı’nın sırf akıl yoluyla kavranamayacağını 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

⁴⁸² *Guide*, I, 135

⁴⁸³ *Guide*, I, 136-137

⁴⁸⁴ *Guide*, I, 138

ifade etmiştir. “Tanrı hakkında sükut bir tür övgüdür”.⁴⁸⁵ Buradan hareketle o, Tanrı hakkında ulaşılan beşeri bilgi ve anlayışın kusurlu ve eksik kalacağını iddia etmiştir.⁴⁸⁶

Neticede selbî sıfatların Tanrı’yı bilme ve idrak etme noktasında büyük katkılar sağladığına inanan İbn Meymun, nefyetmenin sadece sözlerden ziyade delil yoluyla izhar edilmesi taraftarıdır. Bunun yanında, Tanrı’ya subûfî sıfatlar atfetmenin tehlikeli bir uğraş olacağını, O’na mükemmellik atfetmenin olsa olsa çift anlama gelecek bir derecede kalabileceğini ve bunun için mecazi anlamların bilinmesi gerekeceğini açıklamıştır. Bu nedenle nefyetme 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, aksi takdirde sadece Tanrı’nın sıfatları konusunda kesretten bahsedilebileceğini öne sürmüştür. Ona göre Tanrı, bilinmeyen sıfatlara malik kesin bir cevherdir. Bu bakımdan Tanrı’nın bize ait olan sıfatlarla benzerlik taşıdığını inkar edersek, Tanrı’nın bizimle aynı türden olmadığını da kabul etmiş oluruz. Nitekim Tanrı, varlığı zaruri olarak delillendirilmiş olan bir var oluş ile vardır ve Tanrı’nın varlığını takiben zaruri olarak O’nun mutlak basitliği gelir. Bu basit cevher özelliğiyle Tanrı, tahayyül edilemez ama her halükarda var olmayı sürdüren bir varlıktır.⁴⁸⁷

2.5.1.2.2. Tanrının Çokluk İma Eden İsimleri

İbn Meymun, Tanrı isimlerinin hemen hemen bütün kutsal eserlerde bulunduğunu ve bir takım 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 Zat’ına ait bir isim olarak görmektedir. Ona göre bu terim dışındaki tüm isimler, çok anlama gelecek şekilde olup bizim eylemlerimiz gibi bir eylemden türeyen terimlerdir. İbn Meymun, bu terimin yerine sıkça kullanılan *Adonay*

⁴⁸⁵ Mezmurlar, 65/1

⁴⁸⁶ *Guide*, I, 140

⁴⁸⁷ *Guide*, I, 146-147

(Rabbim) kelimesinin⁴⁸⁸ rab oluşu kapsayarak başka yaratıklar için⁴⁸⁹ (mesela melek için) de kullanıldığını söylemektedir.⁴⁹⁰

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 mefhumla ilintilenmeyen çok büyük bir isim olup mabet içinde ve sadece kutsanmış rahiplerin takdis ve tesbihlerinde telaffuz edilebilir. O doğrudan Tanrı'nın Zatını gösterdiği için boş yere telaffuz edilmesi 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 etmektedir.⁴⁹¹

İbn Meymun, bazı insanların Tanrı isimlerinden bazılarının çokluk ima ettiğinden yola çıkarak sıfatları kadar isimleri olduğunu iddia ettiklerini, bunun sadece bir yanılgı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre vadedilen bir gün gelecektir ve Tanrı tek, O'nun ismi tek olacaktır.⁴⁹² Bu vaad Tanrı'nın *Yahve* isminin geçerli olacağı bir anlayışın ortaya çıkacağı kehanetidir.⁴⁹³

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 hareke konup sesli hale dönüştürüldüğü herkes tarafından bilinip anlaşılmalıdır. Bilge insanlar bu işlerin aktarımını yaparlar ama herkese bunları

⁴⁸⁸ Tekvin 42/30

⁴⁸⁹ Tekvin, 18/3

⁴⁹⁰ *Guide*, I, 147

⁴⁹¹ *Guide*, I, 148

⁴⁹² Zekerya, 14/9

⁴⁹³ *Guide*, I, 149

öğretmezler. Söz gelişi Midraş geleneğine göre Yahudi alimler, her hafta bu dört harfi kendi oğullarına ve talebelerine aktarmaktadırlar.⁴⁹⁴

Neticede İbn Meymun, Tanrı'nın *Yahve* hariç tüm isimlerinin türemiş isimler olduğunu, bu ismin ise "Ben Ben Olan Benim" anlamına geldiğini ileri sürmüştür⁴⁹⁵. Ona göre bu isim bile temel bir konu olan sıfatların tenzihi dille nefyedilmesini içermektedir. Kutsal metinlerde anlatılanlar⁴⁹⁶ Musa'dan önceki devirlerde söz gelişi İbrahim, İshak ve Yakup dönemlerinde bile İbranilerin bu isme aşına olduklarını göstermektedir.⁴⁹⁷

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, bize özne ile yüklem arasında özdeş olduğunu gösterir. İbn Meymun, bu kelimedenden hareketle "Tanrı'nın sonradan var olmakla değil, hep var olmakla mevcut olduğunu açıklamıştır. Mevcut olan, mevcut veya zorunlu olarak var olan anlamına gelir. 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.⁴⁹⁸

İbn Meymun, kutsal metinlerde "Yahve kelimesinin boş yere ağza alınmaması" emrini⁴⁹⁹ Zat'a ve Mutlak Gerçekliğe işaret eden lafızlar olarak kabul etmektedir. Ona göre "Yahve'nin şanının/görkemünün Sina'da parlamasına"⁵⁰⁰ dair ifade de bu cevhere ve

⁴⁹⁴ *Guide*, I, 150

⁴⁹⁵ Çıkış, 3/14

⁴⁹⁶ Çıkış, 3/13, 4/1-2; 3/16; 3/18

⁴⁹⁷ *Guide*, I, 150-151

⁴⁹⁸ *Guide*, I, 155-156

⁴⁹⁹ Çıkış, 20/7; Levililer, 24/16

⁵⁰⁰ Çıkış, 24/16

mutlak gerçekliğe işaret eder. Buradaki “şan/görkem”, Tanrı’yı şereflendirme ve azametini açıklama⁵⁰¹ yöntemidir.⁵⁰²

İbn Meymun, peygamberlik konusunu geniş olarak ileride ele alacaktır ancak burada Tanrı sözünün yaratılıp yaratılmadığı konusunu aydınlığa kavuşturmak istemektedir. Tanrı’nın kelam sıfatının inkarı konusunda teolojik bir açıklık şarttır. Çünkü bu konu bilhassa Yahudilerin ortak bir görüşü olarak “Tevrat’ın mahluk oluşu” konusuyula yakından alakalıdır. Ona göre bu inanç şunu göstermektedir: Tanrı’ya atfedilen Kelam, yaratılmıştır. Zira Tanrı dışındaki her şey Tanrı tarafından yaratılıp vücuda getirildiğinden dolayı Tanrı’ya isnad edilen ve sadece Musa tarafından işitilmiş sözler de mahluktur ve bizzat Tanrı tarafından varlık alemine getirilmişlerdir. 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 kılınan bir İlahi bilgi vardır ve bu bilgi yoluyla biz Tanrı’dan peygamberlere aktarılan mefhumları bilmekteyiz. Dolayısıyla bu bilgiler peygamberlerin düşüncelerinin ürünü olan beşeri şeyler değildir.⁵⁰³

İbn Meymun, Tevrat’ın mahluk 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 müteşekkil sözleri tilavet ettiği 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,⁵⁰⁴ “Tanrı irade etti veya

⁵⁰¹ İşaya, 6/3; Habakuk, 3/3; Yeremya, 13/16; Mezmurlar, 29/9

⁵⁰² *Guide*, I, 157

⁵⁰³ *Guide*, I, 158

⁵⁰⁴ Tekvin, 1/1

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 konusu emrin veya isteğin muhatabı olan bir varlığa yöneliktirler.⁵⁰⁵ Bunun yanında Tanrı’nın parmağı⁵⁰⁶ da tıpkı Tanrı’nın dağı veya Tanrı’nın ipi gibi ifadelere benzer biçimde Tanrı’nın iradesini tam olarak yansıtacak mecazî söyleniş biçimleridir.⁵⁰⁷

2.5.1.2.3. Tanrı’nın Bilgisi, Sebepliliği ve Hakimiyeti

İbn Meymun burada öncelikle, filozofların sürekli dile getirdikleri “Tanrı akl, akleden ve akledilendir” sözünü değerlendirmiştir. İbn Meymun Mişne Tora’da da belirttiği üzere (özellikle birinci bölümde) 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 tenzihî dille sıfatlardan bahsetmek mümkündür. İbn Meymun, akıl konusunu fazla kavramamış kimselerin bu konuyu tam olarak anlamakta sıkıntı çekeceğini belirtmiştir. Dahası o, bazı filozofların bu konuya körü körüne dalarak, zihnen bile olsa İlahlaşma sevdasına düştüklerini ileri sürmüştür.⁵⁰⁸

Neticede İbn Meymun, Tanrı’yı “*Bilfiil akl (intellectia in actu)*” olarak görmektedir. Buna göre Tanrı’dan yani O’nun cevherinden sadır olan, 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 yüzündendir. Ona göre bir eylem içinde olması demek daima aktif bir akıl olması anlamına gelmektedir.⁵⁰⁹

İbn Meymun’a göre filozoflar Tanrı’yı ilk sebep ve ilk illet kabul ederken kelamcılar 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

⁵⁰⁵ *Guide*, I, 159

⁵⁰⁶ Çıkış 31/18

⁵⁰⁷ *Guide*, I, 160-161

⁵⁰⁸ *Guide*, I, 163-16

⁵⁰⁹ *Guide*, I, 164-165

Tanrı'nın eylem halindeki akl olduğunu savunarak iki tarafı uzlaştırmaya gayret etmektedir. O, bu haliyle Tanrı'yı *eylem içindeki akl* olarak görmektedir. Burada zarurî 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 akl hem de entelektüel açıdan bilen bir obje ve entelektüel açıdan bilinen bir suje yapmaktadır.⁵¹⁰

Entelektüel bilinçli ezililik ve zaruri alem bilgisi Tanrı'dan neşet etmektedir. Ona göre sadece kelamcılar gibi Tanrı'nın fail oluşunu vurgularsak o zaman var edilenin, Tanrı ile birlikte var olduğu zarureten ortaya çıkmaz. Çünkü fail bazen fiilden üstün veya önce olur. Ona göre kelamcılar sadece böyle bir faili düşlemekte, ama potansiyel ile eylem halindeki oluşu (bilkuvvelik ve bilfilliği) göz ardı etmektedirler.⁵¹¹

İbn Meymun, bunları anlatırken asıl niyetinin Tanrı'nın etkin sebep oluşuna vurgu yapmak olduğunu, Tanrı'nın bu alemin surî ve gâi sebebi olduğunda ısrar etmek olduğunu açıklamıştır. Bu fani alemin Tanrı tarafından yaratılmasına odaklanan filozoflar yerine bir bütün olarak Tanrı'nın bu alemin fail sebebi oluşuna odaklanmayı savunmuştur. İbn Meymun, alfbedeki harflerin birbirlerini takip etmesi gibi her eylemin Tanrı'ya ait olmasını da buna benzetmiştir. Daha öz bir ifadeyle Tanrı, Aristoteles'in de belirttiği gibi, tüm mevcudatın mutlak formudur ve hiçbir oluş veya bozuluşa maruz kalmaz. 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. Nefyetme yöntemiyle söylersek eğer Yaratıcı'nın mevcut olmadığı iddia edilmiş olsaydı, mevcudat da aynı şekilde mevcut olamazdı. Bu nedenle Tanrı bir forma malik olan her şeyle yakından ilgili olarak bir form statüsüne sahiptir. Tanrı'nın bu alemle olan ilişkisi böyledir.

⁵¹⁰ *Guide*, I, 165

⁵¹¹ *Guide*, I, 167

Tanrı hem nihai form hem de tüm formların gerçek formudur. Dolayısıyla Tanrı, bu alemin hayatıdır.⁵¹²

Sonuç olarak İbn Meymun, Tanrı'nın sadece mutlak fail olamayacağını aksine bir devamlılık ve sürekli bir varlık bahsettiği bu alemin gerçek formu olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde, Tanrı'nın bu alemin mutlak hakimi ve idarecisi olarak⁵¹³ evrene yayılmış olduğunu beyan etmiştir. Tanrı alemin, bilhassa göklerin muharriki olarak ve kendi alemi olan bu evrene hakim olur. Kutsal metinlerde geçen "göklerin binicisi (*rakhob*)" terimi⁵¹⁴ çok anlamlı bir lafız olup "gökleri kuşatarak hakim olan ve mutlak kudret ve iradesiyle onu harekete geçirip sevk ve idare eden anlamlarına gelir. Evren bilhassa gökler, onların vasıtasıyla mevcudatı idare ettiği önemli Tanrısal araçlardır. Tanrı'nın kudreti ile bütün evren hareket etmektedir. Tanrı'ya azamet bahşeden en önemli kudreti buradan ortaya çıkmaktadır.⁵¹⁵

2.5.1.3. Tanrı'nın Varlığı, Birliği ve Gayr-ı Cismani 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 zatiyle ilgili Müslüman kelamcılarının, filozofların ve bizzat kendisinin delillerini ortaya koyduktan sonra bu beyan ışığında melek inancı ile alemin yaratılışı, bilhassa filozoflara karşı olarak yoktan yaratma fikrinin savunmasını işlemektedir. Son olarak bu bölümde Musa Şeriatı-Yaratılış ilişkisini, bir başka ifadeyle fizik-metafizik ikilisini ele almaktadır.

2.5.1.3.1. 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

⁵¹² *Guide*, I, 169

⁵¹³ *Tesniye*, 33/26

⁵¹⁴ *Tesniye*, 33/26; *Mezmurlar*, 68/5

⁵¹⁵ *Guide*, I, 174-175

toplumun, pagan kavimlerin hakimiyetine girmesi ve özelde avamın meşgul olmaması gereken meseleler olması gibi sebepler yüzünden tehlike altında olduğunu iddia etmiştir.⁵¹⁶

İbn Meymun, Tanrı hakkında avam tabakasının meşgul olmasına izin verilen tek şeyin kutsal metinler olduğuna vurgu yapmıştır. Ona göre Yahudi toplumu tarafından bilindiği üzere “size şifahi olarak ilettiğim kelimeleri yazılı hale koymana izin verilmemiştir” şeklindeki emir⁵¹⁷ sebebiyle fikhî şeriat bilgisi uzun yıllar yazıya geçirilmemiştir. Nitekim “Tevrat’ın gizemleri” yalnızca gerçek hikmet sahiplerine aktarılabilir.⁵¹⁸

İbn Meymun, Yahudi geleneğinde Geonim ve Karaim literatürü dışında Tanrı’nın birliğine dair delillerin azlığından yakınmıştır. Ona göre Geonim ve Karailerin eserleri İslam kelamcılarında alınmadır ve Müslüman tevhid anlayışı literatürüyle kıyaslandıklarında bunlar 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.⁵¹⁹

İbn Meymun, Endüslü Yahudilerin, şeriatın temellerini sarsmadıkça genel olarak filozofların yolundan gittiklerini ama kelamcılarının izinden 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 temasıdır. Müslüman dünyası bu kadim literatüre ulaştığında seçici davranmış ve kendilerine yararlı olan felsefi görüşleri işleyip aktarmışlardır.⁵²⁰

⁵¹⁶ *Guide*, I, 175

⁵¹⁷ B.T. Gittin, 60b

⁵¹⁸ *Guide*, I, 176

⁵¹⁹ *Guide*, I, 176-177

⁵²⁰ *Guide*, I, 177-178

İbn Meymun, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanları ortak köklere sahip gelenekler olarak görmüştür. Ona göre bu üç gelenek mensubu arasındaki ortak konular arasında, bu alemin 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 farklılıklar bulunur. Bunların başında Hıristiyan teslis anlayışı ve buna göre geliştirilmiş teoloji gelir.⁵²¹

Neticede İbn Meymun, Yunan milletinden teologlar ile Müslüman kalamcılarının, var olanın görüntüsüne yönelik önermeler konusunda uyumsuzluk 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 Mütেকaddimun Kalamcılarıdır. O, eserlerini inceleme imkanı bulduğu Kalamcıların metodunu, aynı türden ama farklı kolları olan yaklaşımlar olarak görmüştür. Kalamcılar, alemin mahluk olduğunu kesin hükümleriyle ortaya koyarken, bu alemin gerçek bir faili olduğunu da delilleriyle göstermiş, onun kadimliğini reddederek Tanrı'nın/Yaratıcının tek olduğunu ve hiçbir bedeni olmadığını da ispat etmişlerdir. Ona göre bu fikirler Müslüman Kalamcıların tevhit anlayışının özetidir ve Yahudiler arasında bazı kesimler bu konuda Müslümanları izlememişlerdir.⁵²²

İbn Meymun, bu konularda delil gösterirken en gerçekçi yöntemin Tanrı'nın Varlığı, Birliği ve Gayr-ı Cismanîliği hakkında tenzihî 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 alemin hâdis 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 alemin hâdis olduğu âşikardır. Çünkü alem ezeli olsaydı, alemde var olan cisimlerden farklı olan varlık olmalıydı. Bir diğer ifadeyle, cisim olmayan bir mevcut, sürekli olan bir

⁵²¹ *Guide*, I, 178

⁵²² *Guide*, I, 179

varlık mutlaka ondan önce olmalıydı. Bu varlık, İlah olup hiçbir illete sahip olamaz ve herhangi bir değişime de maruz kalmaz.⁵²³

Sonuçta İbn Meymun, göreceli olarak bütün varlık aleminin tek ferdi olduğunu ve başka bir şey olmadığını açıklar. Öyle ki en yüce semavat bile bir anlamda bütün karmaşası ama uyumlu haliyle bu birlik içinde bulunur. Bazı burçlar, farklı hız ve hareket kabiliyetine ve merkezlere sahip olsalar da bütün olarak tek bir sisteme aittirler. Bundan dolayı göklerdeki her yıldız semaların sadece bir parçasıdır ve İlahın temel doğasını açıklayacak kevnî delillere sahiptir.⁵²⁴

Ona göre semadan bu dünyaya gelen güçler dördtür: Madenleri cinslerine ayıran güçler olan bileşen ve karışım oluşturan güçler, her bitkiye bitkisel can veren güç, her hayvana hayvansal can veren güç, her akıllı varlığa akleden bir meleke 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, zararlardan koruyan bir güç bulunur ki İbn Meymun buna “fitrat” adını vermektedir.⁵²⁵

İbn Meymun, insanın kalp gibi bir organ ile olağanüstü bir sezgisel kuvvet kazandığının farkındadır. Bu aleme bağımlılığı artıran kalbin yanı sıra insan, aklî yetenek ile daha fazla güçlendirilmiştir. Tanrı ise hiçbir organa sahip olmayan bu alemin her parçasından ayrı düşünülmesi gereken bir varlıktır. Bu alemin idaresi, kaza ve kaderi İlahi olup alemin bir bütün olarak yerli yerince işlemlerini sağlamaktadır. İnsanın melekeleri, bu işleyişi anlamakta yetersiz kalacaktır. Tanrı'nın fiziksel alemde ayrı oluşu, O'nun bu alemde bağımsız oluşunun delili ve onu sevk ve idare etmesinin delili ayrı ayrı mevcuttur.⁵²⁶

İbn Meymun, “metafizik Tanrı–maddi alem” ilişkisi konusunda İslam kelamcılarının serdetmiş olduğu bazı önermeleri maddeler halinde listelemektedir. Birinci

⁵²³ *Guide*, I, 181

⁵²⁴ *Guide*, I, 184-186

⁵²⁵ *Guide*, I, 187-188

⁵²⁶ *Guide*, I, 192-193

önerme, atomların varlığının dellillendirilmesidir. İbn Meymun, her cisim sahibi varlığın, kendisini oluşturan ve incelikleri sebebiyle bölünmeye maruz olmayan çok küçük cüzlere sahip olduklarını anlatır. Her bir cüz, her bakımdan bir niceliği sahip değildir. O burada kelamcıların, atomsuz bir cismin olamayacağını; oluşun toplanma ile, bozuluşun ise ayrışma ile meydana geldiğini iddia ettiklerini açıklar. Ona göre kelamcılar Epikür'ün aksine atomların kendi varlıklarına tahdit edilemeyeceğine inandıklarını, böylece Tanrı'nın bu yapıtaşlarını istediği zaman yarattığını ve onların yok edilmesinin de imkanını savunduklarını belirtmektedir.⁵²⁷

Kelamcıların ikinci önermesi “boşluk” ile ilgilidir. Usulle ilgilenenler dediği Kelamcıların boşluk olgusuna, yani içinde hiçbir şeyin olmadığı bir uzay veya uzaylar olgusuna inandıklarını, böylece tüm bedenlerden münezzehe olmaya ve bütün cevherden yoksun olma durumuna kani olduklarını 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 imkansız hale gelecektir.⁵²⁸

İbn Meymun, zamanın kendinden küçük zaman dilimlerinden oluştuğu fikrinin, Kelamcıların üçüncü önermesi olduğunu savunmaktadır. Bir saat, atmış dakikadan, bir dakika ise atmış saniyeden oluşur. Neticede zaman, bir düzenle donatılmıştır. Böylece atomlardan oluşan bir cisim bir boşluk içinde bir zaman diliminde hareket edebilir.⁵²⁹

İbn Meymun, cevherlere ve onlara ilişkin arazların varlığına inanmayı Kelamcıların dördüncü önermesi olarak zikretmektedir. Onların düşüncesiyle cevherlerin ancak arazlar yoluyla renk, tat, koku, hareket, birleşme veya ayrışmaya sahip olacaklarını aktarmaktadır.⁵³⁰

İbn Meymun, kelamcıların beşinci önerme olarak, atomda yerleşik olan arazların varlığına inandıklarını ve atomlardan her birinin arazlarla desteklendiğini savunduklarını

⁵²⁷ *Guide*, I, 195

⁵²⁸ *Guide*, I, 195-196

⁵²⁹ *Guide*, I, 196-197

⁵³⁰ *Guide*, I, 198-199

açıklar. Hayat, beş duyu, akıl ve bilgi Kelamcılara göre siyahlık veya beyazlık gibi ârazilar iken, ruh ise çoğunun iddiasına göre, insanın meydana geldiği tüm atomlara ait olan tek, bütün bir atomda hayatıyet bulan bir ârazdır. İbn Meymun, bazı kelamcılarının ruhu ince atomlardan oluşan bir cisim olarak kabul ettiğini ve bu atomların belli bir araz ile desteklendiğini düşündüklerini beyan eder.⁵³¹

İbn Meymun, altıncı önerme olarak âraziların zamanın iki birimi kadar bile varlıklarının devamlı olmadığını belirtirken, yedinci önerme olarak durağanlığın hareketten yoksunluk olduğunu savunmalarını göstermektedir. Buna göre hareketle durgunluk arasındaki ilişki, sıcak ile soğuk arasındaki ilişkiye benzer. Hareket, hareket eden bir cisimde yaratılan bir âraz olarak düşünülürken, durağanlık ise sükun durumundaki cisimde Tanrı tarafından yaratılan ve belli bir illete bağlı olarak ortaya çıkan bir âraz hükmündedir.⁵³²

İbn Meymun, Kelamcılarının sekizinci önermesi olarak doğal formun da âraz olduğunu öne sürdüklerini, dolayısıyla cevher ve araz dışında hiçbir şeyin var olmadığını kabul ettiklerini açıklamış,⁵³³ dokuzuncu önerme olarak âraziların birbirlerini destekledikleri kanaatini aktarmıştır.⁵³⁴

İbn Meymun'a göre Kelamcılar, onuncu önerme olarak bir şeyin imkanının, 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.⁵³⁵

İbn Meymun, Müslüman Kelamcılarının, her yönden sonsuz olanın varlığının, imkansız bir mahiyette olduğuna kani olduklarını açıklamıştır. Buna göre sonsuz olanın varlığı, ancak teselsül (ardışıklık) yaklaşımıyla anlaşılabilir. Buna “araz ile sonsuz olma” adı verilir. Bundan dolayı, İbn Meymun'a göre alemin ezeli ve ebedi oluşunu savunan

⁵³¹ *Guide*, I, 199

⁵³² *Guide*, I, 202-203

⁵³³ *Guide*, I, 205

⁵³⁴ *Guide*, I, 205-206

⁵³⁵ *Guide*, I, 206-208

birinin, zamanın da sonlu olmadığını söylemesi kaçınılmazdır. Buradan yola çıkarak İbn Meymun, on birinci önerme olarak Kelamcıların, ister var olandan meydana gelsinler isterse var olmayı kesip araz ile sonsuz olsunlar, tüm sonsuz şeylerin temelde birbirlerine benzeyen var oluşlar yaşayıp aralarında hiç bir farkın olamayacağına inandıkları için, bu gibi sonsuzluk türlerinin varlığını imkansız gördüklerini beyan etmiştir.⁵³⁶

İbn Meymun, on ikinci ve son önerme olarak Kelamcıların, duyuların hata yapabileceğine ve kesin bilgi kaynağı olamayacağına inandıklarını, buna bağlı olarak da beşerî kavrama araçlarının mutlak delil prensipleri sayılamayacağına inandıklarını ileri sürmüştür. Ona göre Kelamcılar, bunu düşünürken şu iki konuda kavrama araçları olarak duyulara şüphe ile yaklaşır: Birincisi idrak edilecek şeyin cismindeki bir latiflik sebebiyle veya idrak eden ile idrak edilen arasındaki mesafe sebebiyle “duyular, belki duyum objelerinden bazı şeyleri ihmal edebilir”. İkincisi, duyular, müdrekle ilgili hata veya yanılğı 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.⁵³⁷

2.5.1.3.2. Kelamcıların Delilleri

İbn Meymun, Kelamcıların Tanrı-alem ilişkisi ve alemin mahluk oluşuna dair hudûs deliliyle ilgili temel prensiplerini zikrettikten sonra, bu delilleri yedi ayrı yöntem ile değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Hemen ardından da onların tevhit anlayışlarıyla Tanrı'nın cismani olmayışıyla ilgili görüşlerini tek tek değerlendirip kendisine göre eksik taraflarını zikretmektedir.

İbn Meymun Kelamcıların delillerini reddederken, kendisinden, onların özel terminolojilerini kullanmasının ve onlar kadar uzun uzun anlatmasının beklenmemesi gerektiğini belirtmiştir. O, bunu söylerken okuyucularına, Kelamcıların hacimli ve meşhur eserlerini okuduğunu, -çoğu kez tekrarlanan ve özenilmiş bir dil kullanılan- bu eserleri

⁵³⁶ *Guide*, I, 212

⁵³⁷ *Guide*, I, 213-214

okumamalarını salık verir. Onların kapalı söyleyiş tarzlarının bazen okuyucuyu şaşkınlığa uğrattığını ifade eden İbn Meymun, çoğu zaman bu eserlerde şüpheli formüller veya kendileri gibi düşünmeyenlere yönelik polemlerin bulunduğunu hatırlatarak, onların delillerini çürütmeye girişmiştir.⁵³⁸

İbn Meymun, bazı Kelamcıların eserlerinde her hangi bir zaman diliminde meydana gelen bir olayın meydana gelmesinin, dünyanın mahluk oluşuna delil getirildiğini bundan dolayı belli bir cisim için kullanılan bir kuralın, zarurî olarak her cisim için kullanılmasının doğru olmadığını belirtmektedir.⁵³⁹

Yine o, alemi oluşturan maddelerin birleşen yahut ayrışabilen özellikte olduklarını söyleyen Kelamcılara karşı çıkararak; bazı maddelerin sadece bir araya gelmesi bazı maddelerin ise ayrışması konusunda, birleşenleri bir araya getiren veya ayrıştırılanları ayrıştıran birinin varlığına işaret etmenin daha doğru bir yöntem olacağını savunmuştur.⁵⁴⁰

İbn Meymun, bu alemin tamamen cevherler ve arazlardan meydana geldiğini, hiçbir cevherin arazsız olamayacağını ve tüm arazların hâdis olduğunu savunduklarını açıklayarak, burada teselsül yoluyla sonsuz olan herhangi bir şeyin imkansız oluşuna işaret etmeyi daha doğru bir yöntem olarak kabul etmiştir.⁵⁴¹ Buna bağlı olarak Kelamcıların kullanmış olduğu imkan delilinin, yani “var olmasını yok olmasına tereccühünü akleden bir yaratıcıya muhtaç olan bir alem görüşünün” sadece nafîle bir 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.⁵⁴² Bu bağlamda alemin kıdemine inananlar, “alemin yokluğuna yönelik tahayyülümüz ile tahayyülümüzde meydana gelen her hangi bir şeyi imkansız görmek eşdeğerdedir” derler. Alemin kıdemine inananların, geçmişte ölen varlıkların sonsuz oluşuna da peşinen inanmış

⁵³⁸ *Guide*, I, 215

⁵³⁹ *Guide*, I, 215

⁵⁴⁰ *Guide*, I, 216-217

⁵⁴¹ *Guide*, I, 217

⁵⁴² *Guide*, I, 219-220

olacaklarını iddia eden İbn Meymun, bunun da sonsuz sayıda varlık anlamına geleceğini, sonuçta bu durumun ruhların sürekliliğine inanmaya götürebileceğini iddia etmiştir.⁵⁴³

İbn Meymun, Kelamcıların, Tanrı'nın birliği konusundaki görüşlerini de beş farklı metot ile değerlendirmektedir: Kelamcılara göre Yaratıcı ve Vücuda getirici olarak var olan şey, mutlak olarak tek olmalıdır. İbn Meymun, teklikle ilgili bu yaklaşımların iki boyutundan bahsetmektedir: *Burhân-ı temanu* ve *burhân-ı tehalüf*.⁵⁴⁴

Burhan-ı temanu (karşılıklı engelleme delili) adı verilen delil, Kelamcılar tarafından sıklıkla kullanılan yöntemlerden biridir. Bu yaklaşım, eğer bu alemde iki ilah olsaydı iki muhaliften oluşan cevher, ya birinden veya diğerinden yoksun olacaktı -ki bu imkansızdır- yahut aynı anda her ikisi de tek bir cevhere katışacaktı. Mesela “bir ilah” hali hazırda maddeyi ısıtmak isterken “öteki ilah” maddeyi soğutmak isteyecektir. Buradan iki netice ortaya çıkmaktadır: Birincisi, iki eylem birbirini engellediğinden onlar maddeyi ne soğutabilecek ne de ısıtabileceklerdir. Zaten her biri zıt olan bir istekte bulunacağından bu imkansızdır. İkincisi, mezkur cisim aynı anda hem ısınır 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.⁵⁴⁵

Burhan-ı temanu görüşünün, dualistlerin kusurlarına karşı da kullanılabilmesi savunulursa yanıt olarak iki ilah söz konusu olduğunda bir kusurun olamayacağı 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 imkansızlıklarla etki

⁵⁴³ *Guide*, I, 221

⁵⁴⁴ *Guide*, I, 223

⁵⁴⁵ *Guide*, I, 223-224

altında asla kalmayacağını belirtmiştir. Bu bakımdan ona göre kelamcıların bu görüşü zayıftır.⁵⁴⁶

İbn Meymun, Kelamcıların, iki ilahın aynı anda aynı sığata sahip olamayacakları delilini değerlendirerek bunun özellikle ilahi sıfatlara inananların öğretilerini çürütmek için kullanılmayacağını ifade etmiştir. Çünkü sıfatlara inananlar için Ezelî, Ebedî olan varlığın Zatında birkaç farklı mefhum bulunur. Mesela bilgi mefhumu, kudret mefhumundan farklıdır. Kudret mefhumu ise irade mefhumundan farklıdır. Ancak, bu görüş hesaba katıldığında iki ilahtan herhangi birinin birkaç mefhuma sahip olması imkansız değildir.⁵⁴⁷

İbn Meymun, Kelamcıların “Tanrı, cevhere eklenti olmayan bir irade ile irade eder” fikrini eksik bulmuştur. Bu görüşten olsa olsa cevherde hayat bulmayan ve iki ilaha ait olmayan “tek bir irade anlayışı” çıkabilir. Hatta onların “iki farklı cevher için iki farklı konuyu zarureten etkileyen tek bir illet bulunmaz” prensibini de eksik bularak, bir şey tarafından gizlenen bir şeyin izahının, ancak daha da gizli hale gelmiş bir izah olabileceğini ileri sürmüştür. Dahası bu görüşü savunanların bu konuda ortaya çıkan sınırsız sayılar konusunda şüpheler taşıdıklarını, ama bile bile bunu savunmaya devam ettiklerini söylemiştir.⁵⁴⁸

Buna bağlı olarak İbn Meymun, tevhit görüşünü savunurken Kelamcıların “bir eylemin varlığı bir faili gösterir birkaç faile işaret etmez” prensibini de eleştirmiştir. Bunun yerine, “Tanrı’nın varlığı bağlamında çokluğa imkan yoktur” demenin daha doğru olacağını savunmuştur. İlahların kesretinin imkanından bahsetmek bătıldır. İbn Meymun, Zat konusunda bir imkandan bahsetmediğinden, imkanı sadece beşer olarak Zat hakkındaki bilgimizde aramamızı tavsiye etmiştir. Mesela ona göre Hıristiyanlar, öyle olmadığı halde “Tanrı üçtür” derken, biz “Tanrı tektir” deriz.⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ *Guide*, I, 224

⁵⁴⁷ *Guide*, I, 224

⁵⁴⁸ *Guide*, I, 224-225

⁵⁴⁹ *Guide*, I, 225

Son olarak Kelamcılar, Tanrı'nın birliğini delillendirirken, “muhtaç olma durumundan” 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” beyan etmiştir. Yine kendi benzerini yaratmadığı veya dört kenarı birbirine benzemeyen bir kare yaratmadığı için biz Tanrı'ya aciziyet isnat edemeyiz. “İkinci bir ilah olması gerektiği için tek başına yaratamaması yüzünden acizdir” diyemeyiz. Ona göre bu ihtiyaç değil gerekliliktir ve imkansızlıktan farklı bir şeydir.⁵⁵⁰

İbn Meymun, Kelamcıların Tanrı'nın cismanî olmayışına yönelik delillerini de tek tek değerlendirmektedir; Ona göre her şeyden önce bu konuda delil öne süren Kelamcıların metot ve istidlalleri çok zayıf kalmıştır. Bu konudaki delilleri, tevhit konusundaki delillerden de güçsüzdür. Çünkü Tanrı'nın cismanî oluşunu reddetmek, onlar için Tanrı'nın Birliğinin bir gereğidir. Buna bağlı olarak onlar, beden bir değildir demektedirler. İbn Meymun'a göre Tanrı'nın cevherinde 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.⁵⁵¹

Kelamcıların “Tanrı bir cisim olsaydı mefhum ve uluhiyetin gerçek hakikatine ait iki imkan mevcut olurdu” şeklindeki delilini değerlendiren İbn Meymun, “ister atomlardan oluşsun isterse tek cevherden 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. Halbuki Kelamcılar Tanrı'nın tek olduğunu söylemişlerdi.⁵⁵²

⁵⁵⁰ *Guide*, I, 225-226

⁵⁵¹ *Guide*, I, 227

⁵⁵² *Guide*, I, 227-228

Kelamcıların “Tanrı, hâdislere muhalefet ederek onlara benzemez” demelerini ve böylece benzerliğin imkanını reddetmelerini değerlendiren İbn Meymun’a göre, eğer Tanrı bir cisim olsaydı cisimlere benzeyecekti, bu yüzden böyle bir yaklaşımı uzun uzun tartışmaları gereksizdir. Fiziksel alemde cisimler ancak kıyaslama ile bilinecek bedenlere sahiptirler. Cisimler ancak ârazları yoluyla diğer cisimlerden farklı olacaklarından, Kelamcıların savundukları “Tanrı kendisine benzeyen cisimler yaratır” delilini iki açıdan geçersiz saymıştır. Birincisi şu sözün anlamında gizlidir: “Ben benzemenin inkarını kabul etmem”. Bu cümle ışığında Tanrı’nın cismani oluşunu inkar, yalnızca spekülatif 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 alemleri hem de maddî bir cismi ifade edebilir. Dahası “madde” ve “form” terimleri bile çok anlamlı mecazî terimler olarak bu aleme veya göksel alemlere uygulanabilir. Kaldı ki göksel alem, boyutlar halindedir ve bu boyutların kendisi cisim değildir. Ancak cisim, madde ve formdan oluştuğundan Tanrı’nın cismani oluşunu savunanlar, Tanrı’dan bahsederken metafizik bir varlıktan çok fiziksel bir varlıktan bahsetmiş olacaklardır.⁵⁵³

Böylece İbn Meymun, Tanrı’ya ve göksel varlıklara atfedilen “beden/cisim” terimini mecazî anlamlara sahip bir terim olarak görmektedir. Ona göre Tanrı zaten cismanî olmadan da bir “Sekine” olarak, cismanî varlıkların içinde bulunabilmektedir. Tanrı’nın Sekinesi, göksel alemlere ait bir cisim demek değildir.⁵⁵⁴

İbn Meymun, Kelamcıların Tanrı’nın cismani olmayışına delil olarak getirdikleri “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 işittiğini, ama bu delili de öncekiler gibi güçsüz bulduğunu ifade etmiştir. Çünkü bu delil ile alemin kıdemine yönelik iddialar arasında bir fark yoktur. Onların bu iddiası, alemin varlığı bir başka aracının veya yaratıcının varlığını gerektirecek şekilde kıdeme muhal olarak tasarlanmış olduğu fikrini

⁵⁵³ *Guide*, I, 228-229

⁵⁵⁴ *Guide*, I, 229

ortaya çıkaracaktır. İbn Meymun, Tanrı'nın şekil ve ebadı yoktur derken bu savı inkar etmektedir.⁵⁵⁵

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 aslı yaratılışını kendi iddialarına göre şekillendirmekte ve alemin zaman içinde yaratılmış olduğunu iddia etmektedirler. Netice olarak onlar, hem alemin zaman içine yaratıldığını ispat edememişler hem de bizzat kendi elleriyle Tanrı'nın cismanî 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.⁵⁵⁶

2.5.1.3.3. Filozofların Delilleri

İbn Meymun, birinci cildi bitirirken, ikinci cildin ilk babında “Tanrı'nın varlığı, birliği ve cismani olmayışıyla ilgili filozofların delillerini” değerlendireceğini haber vermektedir. O, en başından alemin kıdemine inanmaları konusunda filozofların delillerini fazlaca kullandığını itiraf etmektedir.⁵⁵⁷

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

Herhangi sonsuz bir kütlemin varlığı imkansızdır.

Kütlesi sonsuz olanın varlığı imkansızdır.

İlletleri ve etkileri sonsuz sayıda olanın varlığı imkansızdır.

⁵⁵⁵ *Guide*, I, 230

⁵⁵⁶ *Guide*, I, 230-231

⁵⁵⁷ *Guide*, I, 231

Değişim dört kategoridedir: Oluş ve bozuluşa maruz kalan “madde”, artma ve azalmaya bağlı “kemiye”, farklılaşmaya maruz kalan “keyfiyet” ve son olarak bir intikal ve hareket eylemi olarak “mekan”.⁵⁵⁸

Her hareket, bir değişim ve bilkuvvelikten bilfilliğe geçiştir.

Hareketlerden bazıları temeldir bazıları ise arızidir. Bazıları, sert iken bazıları bir parçanın hareketleridir.

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

Bir âraza bağlı olarak hareket eden her şey, zaruri olarak durmaya başlar. Bundan dolayı ârızî bir hareket olduğundan sonsuza kadar hareket etmez.

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 tıpkı âraziların yaptığı gibi bir cisim yoluyla yaşar veya cisim onun vasıtasıyla hayat bulur. Bu iki sınıf, cisimdeki bir kuvvet olarak isimlendirilir.

Bir cisimle kaim olan şeylerden bazıları cismin bölünmesi yoluyla bazen bölünebilirken, aynı zamanda araza bağlı bir şekilde bölünebilen varlık diye isim alır. Bir bedeni teşkil edenlerden bazıları ise katıyen bölünemez bir mahiyette olur (mesela ruh ve akıl).⁵⁵⁹

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

Hareket türlerinden herhangi birinin sürekli olması imkansızdır. Ancak mekansal bir hareket bunun dışındadır.

⁵⁵⁸ *Guide*, II, 235

⁵⁵⁹ *Guide*, II, 236

Mekansal hareket, doğası gereği birincil ve ilktir. Zira oluş ve bozuluş, ancak bir değişimle yer değiştirebilir.

Zaman, hareketin neticesinde ve ona zarureten bağlı olarak ortaya çıkan bir arazdır. Hiç birisi bir diğerinden bağımsız var olamaz. Hareket, zaman haricinde var olamaz, zaman ise hareketle birlikte oluşu dışında akıl ile kavranamaz.

Cisim olmayan bir çokluk, akıl tarafından kavranamaz. Ancak söz konusu şey, bir cisimdeki kuvvet olursa bu müstesnadır. Hiçbir çokluk, ayrı ayrı şeyler halinde kavranamaz. Ancak onların, “sebepler” veya “etkiler” olmaları hali müstesnadır.

Hareket halinde olan her şey, zarureten bir hareket ettiriciye sahiptir. Bu hareket ettirici ise, ya hareket ettirilen şeyin dışındaki bir şeydir veya hareket eden cismin içindedir. Bu yüzden insan ölüp de ruhtan yoksun kalınca, organik bedeni yani hareket ettirilen şey, ilk hali gibi hareketsiz kalır.⁵⁶⁰

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 zarurî 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, zarurî olarak bu bileşiği taşır. Zira bu bileşim onun varlık sebebini ve gerçekte neliğini yansıtır.

Her cisim, zaruri olarak bu iki şeyden oluşur ve ârazlar tarafından eşlik edilir. Böylece madde ve formun yanında nicelik, şekil ve konum gibi ârazlar zaruri olarak mevcut olacaktır.

⁵⁶⁰ *Guide*, II, 237

Potansiyel durumda olan bir şey veya cevherinde bir mümkünlük bulunan bir kimse, belli bir zaman diliminde eylem halinde var olmayacaktır.⁵⁶¹

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

Bireysel bir şeyin temel prensipleri madde ve formdur. İmkanın varlığı için ise bir aracıya ihtiyaç vardır. Bundan dolayı madde tek başına hareket etmez. Bu yüzden tüm bu öncüllerin de özünü teşkil eden el-Muharrikü'l Evvel'in varlığı kendiliğinden ortaya çıkar.⁵⁶²

İbn Meymun, Aristo felsefesinin bu konudaki önermelerini bu şekilde maddeler halinde listeledikten sonra bunlardan bazılarının daha az düşünmeye sevkedici öneme sahip olduğunu, bazılarının ise gerçekten delillendirici nitelikte olduğunu belirtmiştir. O, bu önermelere 26. önerme olarak Aristoteles'in doğru olduğuna inandığı "alemin ezeli ebedî oluşunun zarureti" prensibini eklemek istemiştir. Çünkü bu önerme, zaman ve hareketi, sırasıyla ezeli, ebedî, sürekli ve eylem halinde varlığını sürdüren olarak görür. Ancak ona göre Aristoteles, bir delil oluştursun diye ortaya attığı istidlalleri yine bizzat kendisi kategorik olarak teyit etmemiştir. Söz konusu son önerme en fazla uyumlu olan ve en mümkün olandır. Ancak her Mükellim bu son önermenin imkansız oluşunu ortaya çıkarmak için uğraşmaktadır. Yine de İbn Meymun'a göre söz konusu önerme mümkündür. Dolayısıyla ne tıpkı Aristocu filozofların iddia ettiği gibi zarurîdir ne de Kelamcılarının iddia ettiği gibi imkansızdır. Bu noktada önemli olan, bu önermelerin, Tanrı'nın Varlığı, Birliği ve cismanî olmayışı konusunda ne kadar verimli olabildikleridir.⁵⁶³

Bundan dolayı İbn Meymun, 25. önermeden, mutlak bir hareket ettiriciden yola çıkarak filozofların delillerini değerlendirmeye başlamaktadır. Ona göre muharriklerin tamamı bir oluş ve bozuluşa maruz kalan maddeyi hareket ettirirler. İlk Muharrikin maddî

⁵⁶¹ *Guide*, II, 238-239

⁵⁶² *Guide*, II, 239

⁵⁶³ *Guide*, II, 240-241

bir yapısından bahsetmek imkansız olduğu için onun ilk olması kaçınılmazdır. Çünkü hareket ancak madde ile bağlantılıdır ve oluş ve bozuluşların meydana gelmeye imkan bulabilecekleri bir alem veya alana muhtaçtır.⁵⁶⁴ İbn Meymun, ilk muharrikin, hareket ettirilmeyen ve bölünmeyen hatta bu aleme ait olmayan ve herhangi bir cisme sahip olmayacak bir nitelikte olması gerektiğine işaret etmektedir.⁵⁶⁵ Aleme ait olan bir muharrikin ancak bu alemin dışındaki bir cisim olması önermesini saçma bulan İbn Meymun'a göre, bunun bir cisim olması durumunda bir başka cismi hareket ettirirken, hareket halinde olmak zorundadır. Buna bağlı olarak o, dördüncü önermeyi bir olasılık olarak değerlendirir ve aynı şekilde muhal bulur. Şöyle ki: Ona göre eğer bu alem bir cisim ise ve neticede zorunlu olarak fani bir varlık ise bu alemin hareket ettiricisinin bu alemde dağılan bir kuvvet olması sadece saçma bir iddia olacaktır. Eğer alem bölünebilir ise onun kuvveti de bölünebilir karakterdedir. Bundan dolayı bu kuvvet, sonsuz bir zaman içinde herhangi bir şeyi hareket ettiremez.⁵⁶⁶

İbn Meymun, buna bağlı olarak hareket ettiricinin bölünemez oluşunu iddia eden dördüncü önermeyi de saçma bulmaktadır. Zira bu hareket ettirici, belki de ilk muharrik olabilecek ve bir âraza bağlı olarak bir hareket içinde olabilecektir. Ona göre bir âraza maruz kalarak hareket halinde olan bir şey, ebediyen hareket edemez.⁵⁶⁷ Bu yüzden o, eğer filozofların iddia ettikleri gibi hareket sürekli ve ebedî olursa (ki bu bir mümkündür) o takdirde bu alemdeki hareketi ilk başlatan sebep, ikinci bir mümkünün varlığını teyit etmiş olacaktır. Bu ikinci olasılık, ona göre, ilk sebebin bu alemde ayrılmamasıdır. İlk hareket ettiricinin hiçbir şekilde bir cisim veya cisimdeki bir kuvvet olmaması durumunda, bu hareket ettiricinin bir cevher veya bir araza bağlı olarak hareket eylemine sahip olmaması gerekirdi. Tanrı zaten bu şekilde hareket etmektedir. Tanrı'nın zamana tabi olması

⁵⁶⁴ *Guide*, II, 243

⁵⁶⁵ *Guide*, II, 243-244

⁵⁶⁶ *Guide*, II, 244

⁵⁶⁷ *Guide*, II, 244-245

mümkün değildir. İlk sebep olan ve zaman ile sınırlandırılmayan Tanrı'ya bağlı kalarak bir hareket eyleminin imkansız oluşu ortadadır.⁵⁶⁸

İbn Meymun, bu alemdeki tüm varlıkların bir oluş ve bozuluşa maruz kalacaklarına kani olunuyorsa, o zaman herhangi bir şeyin var olmasının imkansızlaşacağını, zira ortada var olan bir şeyin olmadığı savının güçleneceğini iddia etmiştir. Ona göre bu alemde 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 özellikte olduğunu da ilave etmiştir.⁵⁶⁹

2.5.1.3.4. İbn Meymun'un Bu Konudaki Kendi Delili

İbn Meymun, Tanrı'nın cismanî olmayışına vurgu yapan ve Tanrı'nın birliğini ispatlayan bir metottan daha bahsetmiştir. Ona göre eğer iki ilah olsaydı zarurî 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 muharrik diye isimlendirilemeyecektir.⁵⁷⁰

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 cüzlerden mürekkep başka bir ilahın reddedilmesi gerektiğidir. Mümkün varlıkların bölünmesine dair faraziye esas alınır, bir ilahın belli bir zamanda eylem yaparken başka bir ilahın başka bir zamanda eylem içinde olacağını, böylece hiçbir eylemin mükemmel olamayacağını ifade etmiştir. Dahası ilahi eylemler, tek bir ilahi cevheri kabul edecek şeylerdir. Eğer iki ilah olsaydı, ikisi de kendi eylem zamanı içinde

⁵⁶⁸ *Guide*, II, 246

⁵⁶⁹ *Guide*, II, 248

⁵⁷⁰ *Guide*, II, 250

hareket edecek ve sonuçta her ikisi de bilkuvve durumdan bilfilliğe geçmek için bir illete ihtiyaç duyacaklardır. Böyle bir şeyin imkanı her birinin ayrı ayrı cevherinde var olacaktır.⁵⁷¹

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, varlığın zorunluluğunun hiçbir illete sahip olamayacağından hareketle, bir araya gelip tekli bir uluhiyet kavramı oluşturmak isteyen unsurların belli bir eylemi yapmasının mümkün olamayacağını izah etmiştir. Parçaları bir araya getiren tek vasıta vardır o da tartışmasız bir olan Tanrı'dır. Çünkü Tanrı'nın birliği, her ilahi eylemi kusursuz kılan özellik ve sebeptir. Sonuçta cins olarak var olan bütün tek şeyler, bize o şeyleri var edenin de tek olduğunu göstermektedir.⁵⁷²

İbn Meymun'un, Tanrı'nın cismanî oluşunu reddetmek için kullandığı bir başka yöntem de filozofların 23. önermesi olan, "bütün cisimler bileşiktir" ifadesinden hareketle ortaya koyduğu yaklaşımdır. Ona göre her bileşimin 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 zarufi olarak iki ayrı makul şeyden var olur.⁵⁷³

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 âraz ile yüz yüze ise yokluk halindeyken var olmaya Tanrı sebep olmuştur. Alemin ezeli ve ebedi hareket etmesine sebep olan, bir olan Tanrı'dır. Bundan dolayı alemdeki tüm deliller O'nun bir olduğuna ve cisim olmadığına işaret etmektedir. İbn Meymun metafiziğinde ancak böyle bir önerme uygun ve geçerli

⁵⁷¹ *Guide*, II, 250-251

⁵⁷² *Guide*, II, 251

⁵⁷³ *Guide*, II, 251-252

olduğundan, bu alemin zaman içinde önce yok iken sonra var olup olmadığı konusu o kadar önem arz etmemektedir.⁵⁷⁴

İbn Meymun, Tanrı'nın gayr-ı cismaniliği konusunda kendine has görüşünü serdederken aynı zamanda Musa Şeriat'ındaki zor anlaşılır bazı temel kaynakları ("göksel savaş arabası/merqavah" 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 İlahiyat gibi "metafizik bilginin" uyumlu olduklarını kanıtlamayı ve sonuçta peygamberlik ve Tanrı bilgisine ait zorlukları ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.⁵⁷⁵

2.5.1.3.5. Tanrı'nın Varlığına Delil Olarak Melek İnancı

İbn Meymun'a göre dünyamız hayatiyet veren unsurlarla donatılmıştır. Bir ruh ile donatılmak veya insanda olduğu gibi bir ruha sahip olmak, fiziksel alemin gereklerindedir.⁵⁷⁶

Ona göre akıl melekesi olmayan şeyler, zihinsel temsiller olmayıp dış dünyada gerçekliği olan varlıklar olduğundan semavi ve arzî alemler, mutlaka bir akıl ile donatılmış olmalıdır. Zihinsel temsilleri olan varlıklar da belli bir hareket içinde olabilirler.⁵⁷⁷ İbn Meymun, Aristo felsefesinden yola çıkarak, alemde ayrı ayrı gezinen ve sayıları alemlerinki kadar olan akılların varlığına inanmaktadır. Her felek, kendisinin prensibi olarak kabul edeceği bir akıl arzu eder. Ona göre Aristoteles'in zamanında bu sayı elli kadar sanılıyordu ve bu yüzden o, elli ayrı akıldan bahsetmişti. Buna ilave olarak İbn Meymun, sonraki dönem filozoflarının, on küre hesap ederek on ayrı akıldan bahsettiklerini, bunların içinde yedi gezegenin bulunduğu sistem, sabit yıldızlar sistemi gibi feleklerin de bulunduğunu, ancak onuncu kürede onuncu akıl olan "Faal Akıl"ın bulunduğunu söylediklerini aktarmıştır. Ona göre bizim akıllarımız, bilkuvvelikten

⁵⁷⁴ *Guide*, II, 252-253

⁵⁷⁵ *Guide*, II, 253

⁵⁷⁶ *Guide*, II, 255

⁵⁷⁷ *Guide*, II, 256

bilfilliğe geçen her şey gibi, bir oluş ve bozuluşa tâbi iken, “Faal Akıl” buna maruz kalmaz.⁵⁷⁸

Ona göre şekil verici olan şüphesiz ki insandan farklı bir formdur ve akılı varlık alemine sokan da “Faal Akıl”ın kendisidir. Örneğin Tanrı, bir ateş aracılığıyla yakarken bu ateş, küredeki hareketi yoluyla hareket eder. Bu küre ise müfârik akıl yoluyla kendi istikametinde sürekli hareket halindedir. İbn Meymun, bu ayrı akılların melekler olduğunu, onların Tanrı’ya yakın durduklarını ve Tanrı’nın bizzat onlar vasıtasıyla alemleri hareket ettirdiğini savunmuştur. Onların maddeden ayrı olmaları ve cisim olmamaları sebebiyle, özlerinde bir kesretin veya bir 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 ayrı akılların da nihayete geldiklerine kanidir.⁵⁷⁹

İbn Meymun, neticede 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. Ayrı akıllar olan melekler, hiçbir cisim içinde olmadan Tanrı’dan sudûr ederler ve Tanrı ile diğer cisimler arasında aracılık ederler.⁵⁸⁰

Ona göre göksel alemler canlı ve akıllı olduğundan, idrak melekesiyle donatılmışlardır. Bir başka deyişle göksel alemler, “cahillerin sandığının aksine ateş veya toprak gibi ölü cisimler değildir. Aksine onlar kutsal pasajların da ifade ettiği gibi⁵⁸¹ Tanrı’nın görkemini övüp tesbih ederler. Ancak İbn Meymun, buradaki kullanılan kelam gibi eylemlerin çok anlama gelen terimler olduğunu ifade etmektedir. “Ama sesleri yeryüzünü dolaşır, Sözleri dünyanın dört bucağına ulaşır”⁵⁸² gibi ifadeler, göksel alemlerin

⁵⁷⁸ *Guide*, II, 256-257

⁵⁷⁹ *Guide*, II, 258

⁵⁸⁰ *Guide*, II, 259

⁵⁸¹ *Mezmurlar*, 19/2

⁵⁸² *Mezmurlar*, 19/4

özünün aslında Tanrı'yı övmek ve O'nun harika işlerini dudak ve dil olmadan bildirmek olduğunu öğretmektedir. Zaten bu süflî alem, ancak bu kürenin ötesinde akıp giden varlıklar yoluyla mükemmel hale gelebilmekte ve böylece ilahi krallığın mükemmel bir şekilde işlediği alan olabilmektedir.⁵⁸³

Yine ona göre meleklerin varlığı, Musa şeriatından bir delil aramaya ihtiyaç duymayacak kadar aşikârdır. *Elohim* teriminin⁵⁸⁴ çoğu kez hakimlere işaret ettiği düşünülse de mecazi 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. “Taşların Rabbi” gibi bir ifadede şan ve şeref bulunmadığından, bunun yerine yüksek rütbeli varlıklara rab olmak uluhiyetin gerçek karakterini yansıtmaktadır. Sonuçta Aristoteles’in “ayrık akıllar” adını verdiği varlıklara Yahudi metafizik sistemi “melekler” adını vermektedir.⁵⁸⁵

İbn Meymun, Aristo'nun bu tür ayrık akılları, Tanrı ile mevcut varlıklar arasında araçlar görmesinin ve bu aracılık yoluyla alemlerin hareket halinde olduğunu, bu hareketin ise oluşa maruz kalan şeylerin ortaya çıkma illeti olduğunu ileri sürmesinin, tamamen Yahudi kutsal metinlerinin öğretileri olduğunu iddia etmektedir. Çünkü “Melek” teriminin anlamı da bir emir taşıyan “elçi/mesaj iletendir.” Bu yüzden hayvanların hareketleri, hatta akılsız varlıkların hareketleri bile ancak melekler yardımıyla icra edilir. Eğer bu hareket Tanrı'nın muradıyla uyum içinde ise, bu hareket gerçekleşir. Zira bu harekete göre kişiyi harekete geçiren kuvveti koyan Tanrı'nın kendisidir.⁵⁸⁶ Yine kutsal metinlerde geçtiği üzere Balaam'ın dişi eşeğinin hareketleri bir meleğin yardımıyla gerçekleşmektedir. Hatta metinlerde rüzgâr gibi tabiatın temel kuvvetleri,⁵⁸⁷ insanlardan bazıları⁵⁸⁸ ve bir peygamber de⁵⁸⁹ “melek” olarak tanımlanmaktadır. Peygamberlere

⁵⁸³ *Guide*, II, 260-261

⁵⁸⁴ Çıkış, 22/8

⁵⁸⁵ *Guide*, II, 262

⁵⁸⁶ Danyel, 6/23

⁵⁸⁷ Mezmurlar, 104/4

⁵⁸⁸ Tekvin, 32/4

⁵⁸⁹ Hakimler, 271; Sayılar, 20/16

görünen şeyler de, ona göre bu ayırık akıllardan başkası değildir. Bundan dolayı her özel vizyon aynı zamanda özel bir göreve sahip meleği işaret eder.⁵⁹⁰

İbn Meymun, Şeriat'ın, Tanrı'nın melekler aracılığı ve yardımıyla her şeyi yönetip hükmetmesini inkar etmediğini belirtmiştir. Midraş metinlerinde geçtiği üzere Yahudi bilgeleri, “kendi suretimizde bir adam yaratalım”⁵⁹¹ ve “hadi aşağı inelim”⁵⁹² gibi ifadelerdeki çoğul lafızları meleklerle ima olarak yorumlamıştır. Bu alimler, bu ibareleri değerlendirdikleri bölümlerde,⁵⁹³ bu tür ifadelerin aslında Tanrı'nın gizemli ordularını veya Helenistik dönem Grekçesiyle söylersek “Tanrı'nın danıştığı özel yargıç *Patalyası'na* (familyasına) işaret ettiklerini düşünürler. Buradan hareketle İbn Meymun, önceki Yahudi bilgelerin bile melekleri, Tanrı'nın görüşlerine başvurduğu veya yardımlarını aldığı özel kuvvetler olarak kabul ettiklerini ileri sürmektedir.⁵⁹⁴

Bu noktada İbn Meymun, Yaratıcı'nın niçin kendi yarattığı bir mahlukun yardımına başvurduğu sorusuna yanıt verirken, Tanrı'nın bu fiziksel alemdeki tabii işlerin yürütmesi için bile rüzgar, ateş gibi vasıtalar yarattığını belirtmiştir. Tüm formlar “Faal Akıl”ın eyleminden neşet ettiğinden, 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”⁵⁹⁵ cümlesinin ve “her gün Kutsal Tek Varlık, bir grup melek yaratır ve onlar, O'nun önünde teğanni edip çekip giderler”⁵⁹⁶ ifadelerinin buna işaret ettiğini açıklar. Buna ilave olarak İbn Meymun, meleklerden bir kısmının sürekli varlık iken, bazılarının da faniliğe eğilimli mahiyette olduklarını, zira bireysel kuvvetlerin de devamlı bir oluş ve bozuluş içinde olurken bu kuvvetlerin ait oldukları türlerin ise süreklilik ve

⁵⁹⁰ *Guide*, II, 262

⁵⁹¹ Tekvin, 1/26

⁵⁹² Tekvin, 11/7

⁵⁹³ Bereşit Rabbah, XII; Midraş Qoheleth 2/12 ve [T. Y.] Sanhedrin, I

⁵⁹⁴ *Guide*, II, 262-263

⁵⁹⁵ Bereşit Rabbah, L

⁵⁹⁶ Bereşit Rabbah, LXXVIII; Hagigah, 14a

kusursuzluklarını koruduklarını açıklar. Bu cümleden hareket eden İbn Meymun, Midraş metinlerinde “Tanrı’nın bir kişide şehvet hissini oluşturması için bir meleği devreye soktuğu”⁵⁹⁷ cümlesinin aslında fani olan bir kuvvet olarak meleğe işaret ettiğini ileri sürer.⁵⁹⁸

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 ezeli ve ebedî olduğunu ve tüm varlıkların zarurî olarak Tanrı’dan sudûr ettiklerini düşünür. Aristoteles’in aksine Yahudi metafiziği, tüm varlıkların sonradan yaratıldığını, Tanrı’nın ayrık akıllar yarattığını, onlara doğru bir istek kuvvetini bu aleme koyduğunu ve sonuçta bu kuvvetleri yaratıp onların içine hükmedici kuvvetler koyanın da Tanrı olduğunu öğretir.⁵⁹⁹

İbn Meymun, daha sonra meleklerin mahiyetiyle ilgili özel durumları sıralamıştır. Ona göre alemler veya akıllar, doğaya ait olan ve kendi eylemlerini algılayamayan diğer maddi kuvvetler gibi aynı mertebeyi paylaşmazlar. Halbuki ayrık akıl olan melekler, kendilerine özgü bir yaratılışla donanmış olarak kendi eylemlerini kavrarlar, özgür bir iradeyle seçerler ve kusursuz olarak hükmederler.⁶⁰⁰

İbn Meymun, sanıldığı gibi aksine melekler aleminin, yok edici, korkutucu ve insanı dehşete düşüren kudrette acayip varlıklarla dolu olmadığını savunmuştur. Hatta Aristoteles’in, göksel cisimlerin ses çıkarmadıklarını iddia ettiğini aktarmıştır.⁶⁰¹ Yine o, astrolojiden değil astronomiden yana olduğunu belirttikten sonra bu dünyanın daha süflî bir alem olduğunu, karmaşık ve daha mükemmel işleyen göksel alemlere nazaran oluş ve bozuluşların yaşandığı bir hayatı yansıttığını ve yüksek alemlerden varlıkların aşağı aleme adeta taşıklarını söylemiştir.⁶⁰²

⁵⁹⁷ Bereşit Rabbah, LXXXV

⁵⁹⁸ *Guide*, II, 264

⁵⁹⁹ *Guide*, II, 265

⁶⁰⁰ *Guide*, II, 266

⁶⁰¹ *Guide*, II, 267

⁶⁰² *Guide*, II, 269

İbn Meymun buna ilave olarak, Aristo felsefesinden hareketle alemlerdeki hareketlerin, temelde dört önemli illete ve kuvvete göre olduğunu açıklamıştır. Bunlar sırasıyla madenlerin oluşumunu etkileyen kuvvet, nebatî ruhun kuvveti, hayvani ruhun kuvveti ve nefis-i natıkanın kuvvetidir.⁶⁰³ Bu kuvvetler cins olarak iki türdür; ya oluşu etkileyen ya da onu koruyan illetlerle donatılmışlardır. Bu kuvvetlerin hangisiyle donatılacakları ilahi bir iradeyle olmuştur. Aristo felsefesine ait bu düşüncelerin Talmud geleneğinde karşılıkları kolayca bulunmaktadır.⁶⁰⁴ Ona göre Midraş kitapları “Yakup’un rüyasında göksel merdivenle inip çıkarken gördüğü Tanrı’nın meleklerinin” dört cins olduğunu anlatır.⁶⁰⁵ Ona göre Danyal peygamberin vizyonu, meleklerle ait alemin ebadının bu dünyanın üçte birlik ebadı kadar olduğunu ima etmektedir.⁶⁰⁶ Yine Talmud’a göre⁶⁰⁷ “meleğin ebadı, bu alemin üçte biri kadardır”.⁶⁰⁸ Buradan hareketle İbn Meymun, tüm yaratılmışların üç bölüme ayrıldığını söylemektedir. Bunlar, ayrı akıllar olan melekler, alemlerdeki cisimler ve ilk madde (heyula)dir.⁶⁰⁹

Son olarak İbn Meymun, Yahudi geleneğinin, spekülâtif Grek felsefesiyle uyum içinde olduğunu bir kanıtı olarak, Tanrı bilgisini destekleyen melek inancıyla ilgili metafizik ibareleri göstermiştir. Derin bilgi ve mükemmel bir hikmetle donanmış bir geleneğe sahip olan Yahudi toplumu, bu konuda başka bilgi kaynaklarına muhtaç değildir.⁶¹⁰ Ona göre, Grek düşüncesinde olduğu gibi kutsal metinler göstermiştir ki Tanrı, kendi bilgisini peygamberlere ihsan ederken melekleri aracı olarak kullanmıştır. Tanrı’dan ve cismi olmayan -melekler gibi- akıl sahibi varlıklardan gelen suyun dolup taşması gibi, zihni işgal eden feyzler mecazî bir anlamda ele alınan zorunlu varlığın ispatlanması konularından biridir.⁶¹¹

⁶⁰³ *Guide*, II, 271

⁶⁰⁴ Midraş Rabbi Tanhuma metni

⁶⁰⁵ Rabbi Eliezer, IV; Sayılar Rabbah, II

⁶⁰⁶ Danyel, 10/6

⁶⁰⁷ Bereşit Rabbah, X

⁶⁰⁸ *Guide*, II, 272-273

⁶⁰⁹ *Guide*, II, 273

⁶¹⁰ *Guide*, II, 276-277

⁶¹¹ *Guide*, II, 279-280

2.5.1.3.6. Tanrı'nın Varlığının Delili Olarak Alemin Yoktan Yaratılışı

İbn Meymun, Tanrı ile birlikte alemin kıdemine inanan filozofların aksine zamanın başlangıcında ve belli bir zaman dilimi içinde bu alemin ortaya çıkışında temel kaynak olarak Tanrı'yı görmektedir. Bu mesele ona göre Tevrat'ın Tekvin kitabında geçen "alemin yoktan (*ex nihilo*) yaratılışına yönelik temel referanslara felsefi/rasyonel ve hikmet temeline dayanılarak da işlenmelidir. Tanrı, bu alemi şu anki haliyle yaratmıştır. Zaman mefhumu da bu alem ile birlikte yaratılan yine bu aleme ait bir şeydir. Zaman, bizzat yaratılmış bir ârazdır. Bundan dolayı zaman, harekete dayalı sonuç verici unsur olurken hareket ise hareket ettirilendeki diğer bir ârazdır.⁶¹²

İbn Meymun, zamanı, bir ârazda hayatiyet bulan bir başka araz olarak görmüştür. Renk ve tat gibi ârazlar, cisimlerde öncelikli varlık olma hakkına sahip olduklarından, ilk bakışta anlaşılabilir ve onlar hakkında zihinsel bir temsil kolayca kurgulanabilir. Bunun gibi zaman ârazı da hem hareket gibi bir başka araz ile birlikte 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 cevher-âraz ilişkilerindeki olayları aynen işleyen bir özelliكتedir. Dolayısıyla Tanrı'nın bu alemi vücuda getirmesi, zamansal bir başlangıca sahip olamaz. Eğer zamanın alemde önce var edildiğine kani olursak o zaman alemin de ezeli oluşuna inanmak şart olur. İbn Meymun'a göre zaman, mutlaka bir cevhere sahip olması gereken bir cevherdir.⁶¹³

Ona göre fiziksel olayların tamamı Musa Şeriatı'na uygun olarak işler. Daha kesin bir ifadeyle alemin yaratılışı, Tanrı'nın birliğine inanmaya dair verilebilecek ikinci bir delildir. Yahudilerin atası İbrahim, bu görüşü açıkça ilan eden ve bu tasavvuru zihinsel bir meşgale yapan kişidir. O bu tebliği Alemin Tanrısı olan "Rabbin Adıyla" yapmıştır⁶¹⁴ ve bu görüşünü "göklerin ve yerin Yapıcısı"⁶¹⁵ olarak somut halde dile getirmiştir.⁶¹⁶

⁶¹² *Guide*, II, 281

⁶¹³ *Guide*, II, 281-283

⁶¹⁴ Tekvin 21/33

⁶¹⁵ Tekvin 14/22

⁶¹⁶ *Guide*, II, 282

İbn Meymun, bu konudaki ikinci görüşün filozofların haber ve söylemleri olduğunu açıklayarak uzun uzun alemin yaratılıyla ilgili görüşleri serdetmiştir. Ona göre filozoflar, Tanrı'nın bir şeyi yoktan var etmesi düşüncesini saçma bulurlar ve buna ilave olarak 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. Ona göre 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 fazla dallanıp budaklandığını görmek mümkündür.⁶¹⁷

İbn Meymun'a göre İbrahim'den önce insanlığın dini, "ezelî evrene inanmayı ve yıldızlara tapınmayı esas alan Sabilik (paganizm)" olupbu durum ancak ata İbrahim ile değişmiştir.⁶¹⁸ Bundan dolayı ona göre alemin yaratılışını kendi delilleriyle ortaya koyan Yahudilerin atası İbrahim ile Musa peygamberin yasasını takip eden her müntesip, Tanrı ile eş zamanlı olarak var olabilen hiçbir ezeli şeyin olamayacağına, yoktan bir şeyin var edilebildiğine ve de bunun Tanrı için muhal olmayacağına, aksine bu durumun onun için bir zorunluluk olduğuna inanır.⁶¹⁹

Ona göre Aristo düşüncesi göklerin sürekliliğine ve kalıcılığına inandığı için onların birden bire meydana gelemeyeceğine ve de aniden ortadan kalkamayacaklarına inanır. 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 akli bir delilinin olamayacağını iddia eder. Ona göre Aristoteles'in bu konuda ortaya koyduğu görüş ve deliller sadece zihinde oluşan ve ruhun meylettiğini sandığı şüpheli şeylerdir.⁶²⁰

⁶¹⁷ *Guide*, II, 283

⁶¹⁸ *Guide*, III, 514

⁶¹⁹ *Guide*, II, 285

⁶²⁰ *Guide*, II, 288-289

İbn Meymun'a göre alemin sonradan yaratıldığına ve hâdis oluşuna dair Kelamcılarının delilleri abartılı istidlaller hükmündedir. Ona göre bu mesele sadece aklın zihinsel idmanlarıyla sonuca varılacak türden bir alan değildir. Kaldı ki Musa şeriatına göre alemin zaman içinde yaratılışı akıl için imkansız değildir. Üstelik tüm felsefî deliller sorgulanabilirken, Şeriat'ın miras bıraktıkları yanlışlanabilir şeyler değildir.⁶²¹

Musa şeriatı ışığında alemin 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 gösteren olaylarla dolu olduğuna işaret etmiştir.⁶²²

İkinci olarak İbn Meymun, alemin ezelf oluşunun zorunlu olmasını savunmanın gereksiz olduğunu belirtmiştir. Ona göre kainat, hikmet sahibi Tanrı ile eş değerde ezelf olamaz. Kainattaki bütün mükemmel mevcudat, O'nun kalıcı ve zaman ötesi olan Hikmeti'nin neticesidir.⁶²³

İbn Meymun'a göre alem, aynı zamanda Tanrı'nın özgür bir eylemi olarak yaratılmıştır. Tanrı dışındaki her şey, zorunlu değil aksine var olması veya olmaması mümkün varlıktır. Bir başka deyişle varlık, sadece ilahi bir ihsandır. Bu ihsanı, beşer olarak anlamak için Tanrı bilgisi başta olmak üzere "mucize", "antropoloji", "astronomi" gibi bilimlere muhtaç olduğumuzu vurgulayan İbn Meymun'un yine de alemin yaratılışı ve kökeni konusunu, hikmet felsefesi temelinde gördüğü açıktır.⁶²⁴

İbn Meymun, kutsal metinlerde tüm peygamberlerin yıldızları ve göksel alemleri 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".⁶²⁵ İbn Meymun bu son referansı esas alarak, uzun bir felsefî tahlil yapmış, sadece

⁶²¹ *Guide*, II, 293-294

⁶²² *Guide*, II, 294-295

⁶²³ *Guide*, II, 301-302

⁶²⁴ *Guide*, II, 302-304

⁶²⁵ *Mezmurlar*, 115/16

Tanrı'nın tam olarak kainattaki gerçeklikleri, doğasını, özlerini, hareket ve illetlerini bilebildiğini, ancak insana göklerin altında olup bitenleri bilme yetisini bahsettiğini dile getirmiştir.⁶²⁶

Sonuçta İbn Meymun, *Delaletü'l-Hairin*'de hacimli bir bölüm halinde, “*alemin yoktan (ex-nihilo) yaratılması*” konusunda felsefe ile Yahudi İlahiyatı arasında uzlaştırma denemesinde bulunmuştur. Özetle ifade edersek genel olarak yaratma, özel olarak alemin yoktan yaratılışı meselesi, Tanrı'ya imanda en önemli metafizik konulardandır.

Böylece Platon, Aristoteles, Plotinus ve İbn Sina gibi kaynakları yorumlayıp Yahudi Midraş geleneğiyle uzlaştıran İbn Meymun'un perspektifinden baktığımızda, alemin 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 doğru, yani alemden 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. Bu yüzden o, Tanrı ile mahlukat arasında ortak bir kabul etmez. İbn Meymun'un bu görüşü serdetmesinde Aristoteles'in “ortak sıfatlara sahip şeyler sadece birbirleriyle karşı ilişkiler içine girerler” sözünü esas almış olabilir.

2.5.1.3.7. Tanrı'nın Doğası Bağlamında Yaratma Eylemi ve Musa Şeriatı

İbn Meymun, yoktan yaratma fikrinin Musa'nın şeriatına inanan tüm müminlerin ittifak ettiği bir konu olduğundan, Musa'ya inanmanın ön şartlarından birinin de yoktan var etme fikri olduğunu belirtmiştir⁶²⁷. Bu konuda alemin yaratılışı konusundaki Platoncu ve Aristocu görüşleri değerlendirmekte ve yaratma konusunda Yahudi metafiziğini savunmaya gayret etmiştir. İbn Meymun'un aktardığına göre Platoncu görüş, Tanrı'nın bu aleme ait olmayan bir maddenin varlığını kabul etmekte ve ondan bu alemi yarattığına

⁶²⁶ *Guide*, II, 320-327

⁶²⁷ *Guide*, II, 281

inanmaktadır. Böylelikle Platoncular, Tanrı ile birlikte ezeli olan bir maddeye Tanrı'nın şekil verip gökleri ve yeri meydana getirdiğine kanidirler.⁶²⁸

İbn Meymun'a göre Aristo felsefesi alemin ezeli olduğuna kanidir. Tanrı'nın, iradeli bir eylem ile bu alemin mevcut haline getiren Varlık olup ama bunu yoktan veya mucizevi bir dizi icatlardan değil zorunlu ve kaçınılmaz bir determinist sudûr ile İlk Muharrik'e kadar giden bir dizi İlahi eylem ile yaptığına inanmaktadırlar. İbn Meymun, Aristo'nun, bu alemin, hiçbir zaman yörüngesinden sapmayan bir dizi doğa kanununa sahip olduğuna ve Tanrı'nın bile değişiklik yapmadığı bir tarza sahip olduğuna inandığını ve mucizelere bu alemde yer vermediğini ifade etmektedir. Böylelikle o, her iki yaklaşımı da aynı kefeye koymakta ve ikisini de reddetmektedir.⁶²⁹

İbn Meymun, ikinci cildin 25. babında Ortaçağ'ın yaygın Astronomi bilgilerinden değişik yaklaşımlar 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. Dahası Aristo felsefesinin, daha çok yeryüzünde olup bitenle ilgili bilgiler sağlamakta ve gökle ilgili fikirlerde ise genelde varsayımdan öte gidemediğini söylemektedir. Ona göre peygamberlik bilgileri, bu gibi bilimlerde daima galiptir. Bundan dolayı İbn Meymun, hiçbir delilin, alemin ezeli oluşunu kabul etmede bizi ikna edememesine rağmen, her hangi bir şeyi “başlatmaya” ve “durdurmaya” kudreti yetebilen bir Tanrı fikrinin kutsal metinlerde sürekli zikredildiğini ifade etmektedir.⁶³⁰ Buradan hareketle o, alemin ezeli oluşunu inkar etmenin, şeriatın bir talebi olduğunu belirtmiştir. Ona göre alemin zaman içinde yaratılışı konusundaki metinler, Tanrı'nın birliği veya cismani olmayışını açıklayan metinlerden fazla değildir. Üstelik Tevrat'ın ortaya koyduğu şekliyle, alemin zaman içinde yaratılışı konusunda mecazî bir izah tarzı geliştirirken, onun ezeli olduğunu iddia etmenin kendisi için çok

⁶²⁸ Guide II, 282-285

⁶²⁹ Guide II, 283-288

⁶³⁰ Guide, II, 327-328

kolay olduğunu öne sürmüştür. Ancak iki sebepten bu yapılamaz: Birincisi, Tanrı'nın cismani olmayışının delillendirilmesi yüzünden, bu delille görünürde çelişen bir mahiyet veren her mahluk fikri ona göre mutlaka mecazi olarak yorumlanmalıdır. İkincisi, Tanrı'nın cismanî olmayışına iman, Şeriat'ın temelleriyle çatışmazken, alemin ezeli olduğuna inanç ise Şeriat'ın temel prensiplerini yok etmekte ve peygamberlerin yaptığı her mucizeyi koca bir yalan ve Yahudilerin tüm umutlarını boş, dinin elinde bulundurduklarını ise anlamsız sayarak tehdit etmektedir.⁶³¹

İbn Meymun, Platoncu alem görüşünün çoğu kez Şeriat ile uyum içinde gözükmese de rağmen Platoncu delillerin de doğrulu ispatlanamadığından kabul edilmesinin zorunlu olmadığını vurgular.⁶³² Sonuçta e alemin ezeli oluşuna inanç Şeriat için büyük bir yıkıcı tehdit görülebilir. Çünkü alemin 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 cüz olup belki de Tevrat'ın büyük bir prensibi (*ha-yesod- ha-gadol*) olarak hem yaratmadaki eşsizliği hem de Tanrı'nın görkemini desteklemektedir. İbn Meymun, bu konudan hareketle felsefî görüşlerin değişken yapısına ve kutsal metinlerin gizem dolu mecazi anlamlılığına vurgu yaparak geleneğin tercih edilmesi gereken kaynak olduğunda ısrar etmektedir.⁶³³

İbn Meymun, alemin yaratılışıyla ilgili felsefî görüşlerin tutarsızlıklarını gösterdikten sonra, gelenek metinlerinden yola çıkarak Tevrat'ın bu konudaki temel görüşünü desteklemek niyetindedir. Ona göre Rabbani gelenekten Rabbi Eliezer, bu konuda en güçlü söylemleri telaffuz eden figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Eliezer, daha ezoterik ifadelerle göklerin bizzat Tanrı'nın elbisesinin "ışığından"⁶³⁴ yerin ise şanlı

⁶³¹ *Guide*, II, 328 ve 332

⁶³² *Guide*, II, 332

⁶³³ *Guide*, II, 329-330

⁶³⁴ *Mezmurlar*, 104

tahtının altındaki “kardan”⁶³⁵ yaratılmasını yorumlarken aslında alemin yaratılışındaki karmaşık ve mükemmelliği ölçü edinen Tanrı kudretini betimlemektedir.⁶³⁶

İbn Meymun, aynı zamanda Bereşit Rabbah adlı Talmud metninde göklerdeki her şeyin yaratılmasının göklerden, yerdekilerin yaratılmasının ise yerden kaynaklandığının yazılı olduğunu açıklamıştır.⁶³⁷

Alemin zaman içinde yaratılması Musa Şeriat’ının temellerinden olsa da alemin yok olması ona göre Şeriat’ın temellerinden değildir. Çünkü Yahudi geleneğinde, alemin sürekli duracağına dair bir inanç bulmak zordur. “Alemin fani oluşuna dair bir delil yok mudur?” sorusunun 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 ebediyen sürdüreceği şekilde tasarlanmış değildir. Bundan hareketle İbn Meymun, kutsal metinlerde zahiren dünyanın fani olduğunu ima edecek örnek pasajlardan bahsetmektedir. Bu konuda zahiri anlamlara yönelenlerin aslında ancak dar görüşleriyle konuyu yorumlayacaklarını ileri sürmüştür.⁶³⁸

İbn Meymun, bu konuda daha somut hareket ederek Yahudi geleneği içindeki aykırı görüşleri tahlil etmeye başlamıştır. Mesela, bazı Yahudilerin Kral Süleyman’ın aslında alemin ezeli olduğuna inandığını iddia ettiklerini nakletmiştir. Ona göre hem Musa Şeriatı’na inanıp hem de bu görüşü benimsemek çok şaşkıncı bir durumdur. Özellikle Vaiz Kitabı, zahiren Yahudi Şeriatı ile uyumsuz görünen ve mecazen yorumlanmaya muhtaç pek çok fikri (“yeryüzünün ebedi olacağına dair”⁶³⁹ ifadesi gibi) bünyesinde barındırdığından, sadece bu esere odaklananların sapkınlığa düşmesi olasıdır. Hiçbir kutsal metinde alemin ezeli oluşuna dair sarih bir veri bulunmaz. Aksine bu gibi ifadeler mecazî

⁶³⁵ Eyüp, 37/6

⁶³⁶ *Guide*, II, 330-331

⁶³⁷ *Guide*, II, 331-332

⁶³⁸ *Guide*, II, 333

⁶³⁹ Vaiz, 1/4

olarak Tanrı katındaki belli bir sürekli oluşu ima ederler ve *le olam va ed* lafzıyla beraber *ebedi sonsuzluğu* ifade ederler. Aynı ifadeler sadece Vaiz’de değil diğer metinlerde de bulunabilir.⁶⁴⁰ Ona göre sonsuzluk vurgusu, bütün metinlerde ebedi sonsuzluk halindedir. 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 mekanına uygun bir biçimde kendi nübüvvet misyonunu ve mesajını açıkladığını ve böyle anlaşılacak istediğini anlamak gerekir.⁶⁴¹ Sonuçta Yahudi metafiziği alemin akıbeti konusunda Aristocu görüşün ancak yarısıyla uyum içindedir. Şöyle ki; Yahudi düşüncesi, alemin ezelf değil, ebedi oluşunda ve sonsuza kadar idamesi konusunda Aristo ile uyumludur. Buna göre Tanrı bu alemi yok etme kudretine ve iradesine sahip olmasına rağmen Hikmeti ile bu alemin idamesine izin vermektedir.⁶⁴²

İbn Meymun, alemin 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 alem zaman içinde yaratılmamış olsaydı kutsal metinde “başlangıçta (*beresit*)”⁶⁴³ diye bir ifade kullanılmazdı. Yine “bir gün”,⁶⁴⁴ “ikinci gün”⁶⁴⁵ gibi lafızlar da alemin zaman içinde yaratıldığına işaret ederler.⁶⁴⁶ Yine kutsal metinlerde geçen “gökler ve yer” (*ha şamayim ve ha aretz*) ifadesi,⁶⁴⁷ Tanrı’nın göklerde olanlar ile yerde olanları birlikte yarattığının göstergesidir.⁶⁴⁸

Gökten sonra maddenin dört temel unsuru bahsedilmiştir ve “toprak” bunlardan birincisidir. Diğerleri ise su, ruh (hava/nefes alıp verme unsuru olarak) ve karanlıktır. Karanlık kutsal metinlerde aslında ateşi temsil eder.⁶⁴⁹ Zira ona göre ateş önceden aydınlık

⁶⁴⁰ Mezmurlar, 104/5; Yeremya, 33/25; 31/34-35

⁶⁴¹ *Guide*, II, 334-338

⁶⁴² *Guide*, II, 346

⁶⁴³ Tekvin, 1/1

⁶⁴⁴ Tekvin, 1/5

⁶⁴⁵ Tekvin, 1/8

⁶⁴⁶ *Guide*, II, 348-349

⁶⁴⁷ Tekvin, 1/1

⁶⁴⁸ *Guide*, II, 350

⁶⁴⁹ Tesniye, 4/36; 5/20; Eyüp, 20/26

değil geçirgen bir özellikteydi. Eğer ateş aydınlatıcı olsaydı, o zaman geceleyin tüm atmosferi alevler içinde görürdük.⁶⁵⁰

İbn Meymun, ilk insanın ve eşinin altıncı günde yaratılmasıyla ilgili ibareleri⁶⁵¹ değerlendirirken, Tanrı'nın aslında zaman içinde meydana gelen yaratma eylemini neticelendirdiğini açık bir şekilde gösterdiğini ileri sürmektedir.⁶⁵²

İbn Meymun, Adem ile Havva kıssasını, Şeytan'ın yılan kılığına girip onları kandırmak istemesini, Cennetten kovulmalarını, Habil ile Kabil kıssasını ve bu kıssaları anlatırken kullanılan lafızları, zaman içinde meydana gelen alemin yaratılışıyla ilgili önemli olaylar olarak saymakta ve Yahudi geleneğinin bu konudaki anlayışının diğer felsefelerden üstünlüğünü savunmaktadır.⁶⁵³

2.5.2. Peygamberlik

İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*'in ikinci cildinin 32. bölümünden 48. bölümüne kadar peygamberliğin Yahudilikteki mahiyetini, diğer düşünce sistemleriyle mukayeseli olarak işlemektedir. Bu konuyu ele alırken sırasıyla “peygamberlik öncesi kişideki donanım ve peygamberlik ön şartları”, “Hz. Musa ve diğer peygamberler arasındaki fark”, “peygamberliğin özü”, “şariat getiren peygamberlik (Musa'nın peygamberliği)” “diğer peygamberlerin meşruluğu ve dereceleri” ile “peygamberler tarafından gösterilen mucizeleri” temel meseleler olarak izah etmektedir.

2.5.2.1. Peygamberliğin Doğal Özellikleri ve Ön Şartları

İbn Meymun, peygamberlere ait vasıfları, Yahudi geleneği bağlamında işlemektedir. Yahudiliğin kutsal metinleri 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 ilahi sözleri

⁶⁵⁰ *Guide*, II, 351

⁶⁵¹ Tekvin, 1/27 ve 2/60

⁶⁵² *Guide*, II, 353-355

⁶⁵³ *Guide*, II, 355-359

aktaran veya kaleme alan erkek ve kadın peygamberler bulunmaktadır. Her iki cinsten peygamberler bağlamında peygamberlik kurumu vahyin 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 kesbederek mi elde ederler? İbn Meymun, insanların peygamberliğe bakışının, aynı zamanda yaratma dahil birçok teolojik konudaki görüşleri yansıttığını açıklamıştır. Bu konuda insanlar arasında üç görüşün bulunduğunu; bunlardan ikisinin iki uç noktada olduğunu, birinin ise kutsal metinler ışığında kendi uzlaştırıcı yaklaşımı olduğunu belirtmiştir. Ona göre aşırı uçlar, peygamberlere doğal ve doğaüstü konum veren yaklaşımlardır. Uzlaştırıcı yaklaşım ise bu iki uç noktayı dengelemektedir.⁶⁵⁴

Doğaüstü yaklaşım, anlaşılması daha kolay olduğu için öncelikle bu konudaki görüşleri sıralamamız yerinde olacaktır. Doğaüstü peygamberlik anlayışı, pagan milletlerde ve bazı Yahudiler arasında mevcut bir görüştür. Bu anlayışa göre peygamberlik tam bir mucizedir. Tanrı, dilediği kişiye bu konumu bahşeder. Bu kişinin cahil veya akıllı, yaşlı veya genç, zengin veya fakir olması bu yaklaşıma göre 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 olabilir. Bu görüş ışığında söylenebilecek tek şey, Tanrının bazı insanları elçileri olarak seçmesi ve onlardan mesajını anlatmasını istemesidir.⁶⁵⁵

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 aklı bilgileri öğrenmek gerekir. Keskin bir zeka 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

⁶⁵⁴ *Guide*, II, 360

⁶⁵⁵ *Guide*, II, 360-361

insanları peygamber olmaktan engelleyen şey Tanrı'nın iradesi değil, gerekli niteliklere sahip olamayışımızdır.⁶⁵⁶

Üçüncü görüş, İbn Meymun'un görüşü olup bizzat onun ifadesiyle söylersek "Yahudi öğretileri ışığında Musa Şeriatı'nın kutsal metinlerinden hareketle, felsefi 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."⁶⁵⁷ Doğaüstü 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 seçenekle adım atmayacağını ileri sürmektedir. Son olarak İbn Meymun, özellikle sürgün döneminde bazen peygamberlerin vahiy alamadıklarını belirtmiştir.⁶⁵⁸

İbn Meymun, peygamberlik konusunda temel Yahudi prensibine uygun bir eğitim ve mükemmel bir konumda bulunmanın zaruretine işaret etmektedir. Tanrı'nın kudreti ancak böyle bir zemin üzerine inebilecektir. Zaten her insanda mevcut olan doğal özellikler, her peygamberde de bulunması gereken şartlardır.⁶⁵⁹

İbn Meymun, dindar bir kişinin peygamberlik konusundaki fikirlerinin bile emirleri uygulamadaki titizliğine ait olduğunu ifade etmektedir. Tüm peygamberlerin en büyüğü olan Musa'nın İsrail'e 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

⁶⁵⁶ *Guide*, II, 361

⁶⁵⁷ B.T., Şabbath, 92a; B.T., Nedarim, 38a

⁶⁵⁸ *Guide*, II, 361-362

⁶⁵⁹ Yeremya, 1/5

şairane ilham çizgisinde yorumlayacaktır. Şairlerin ilhamı da tuhaf zamanlarda ve tuhaf şekilde olmaktadır.⁶⁶⁰

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.⁶⁶¹ Bunun yanında ateşler görüp şimşek gürültüsüne benzeyen⁶⁶² hatta davul sesi gibi sesler işittiler. Ona göre Tanrı’nın sesi, Tanrı sözünden anlaşılan mahluk söz olarak Tevrat’ı okudukları zaman insanların işittikleri sestir.⁶⁶³

İbn Meymun, Tevrat’ta peygamber ile melek teriminin özdeş olabildiğini belirtmiştir. “Önüme melek yollayacağım”⁶⁶⁴ 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 vahy, bir melek yardımıyla olmuştur.⁶⁶⁵

2.5.2.2. Musa’nın Peygamberliği ile Diğer Peygamberlikler Arasındaki Fark

İbn Meymun, daha önce kaleme almış olduğu Mişna Tefsiri⁶⁶⁶ ve Mişne Tora⁶⁶⁷’da 13 iman esasını tanzim etmiş ve yedinci maddede “Efendimiz Musa (Moşe Rabbenu)” dediği Hz. Musa’nın peygamberliğinin diğer peygamberliklerden farkını açıklamıştır. Musa’nın peygamberliğinin sadece mucizelerle değil aynı zamanda akılla anlaşılabilen bir şariat getirmesiyle de kuvvetlendirildiğini belirtmiş, O’nun peygamberliğinin en somut hali olan Tevrat’ın, sadece basit bir nübüvvet olmadığını, tüm Yahudi milletinin Sina’daki

⁶⁶⁰ *Guide*, II, 363-364

⁶⁶¹ Tesniye, 5/21- 24

⁶⁶² Çıkış, 19/16

⁶⁶³ *Guide*, II 364-365

⁶⁶⁴ Tesniye, 23/20

⁶⁶⁵ *Guide*, II, 366-367

⁶⁶⁶ *Pereq Heleq*, Sanhedrin X

⁶⁶⁷ *Yesodei ha Torah*, VII/6

peygamberliği olduğunu, en başından bu milletin en mükemmel vahye Musa sayesinde sahip olduğunu ifade etmiştir. Diğer peygamberlerin peygamberliklerinin ancak Musa'ninkiyile mümkün olduğunu ve onun tüm peygamberlerin manevi babası olduğunu, Musa şeriatının 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.⁶⁶⁸ Buradan hareketle İbn Meymun, Musa'nın kavramasının atalarinkine ve kendisinden sonra gelen peygamberlerinkine benzemediğini, onların hepsinden daha büyük olduğunu beyan etmiştir.⁶⁶⁹ Musa ile kendisinden sonra gelenler 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 Musa ile Tanrı'nın yüz yüze konuştuğu gibi bir peygamber ortaya çıkmadı".⁶⁷⁰ İsrail oğulları Musa'dan sonra bir rahipler krallığı ve kutsal bir millet oluştursalar bile⁶⁷¹ Musa'nın nebevi idraki, hem İsrail'in hem de diğer dinî geleneklerin anlayışından daima farklı olmuştur.⁶⁷²

İbn Meymun, Musa'nın mucizeleri ile diğer peygamberlerin mucizeleri arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: Musa'nın mucizeleri, şaşılabilir işler halinde olmuştur.⁶⁷³ 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 sahasına sahip olması. Neticede o, Musa'nın hem kavrayışındaki hem de eylemlerindeki olağanüstülüğe işaret etmiştir.⁶⁷⁴

⁶⁶⁸ Çıkış, 6/3

⁶⁶⁹ *Guide*, II, 367

⁶⁷⁰ Tesniye, 34/10

⁶⁷¹ Çıkış, 19/6

⁶⁷² *Guide*, II, 367-368

⁶⁷³ Tesniye, 34/10- 12

⁶⁷⁴ *Guide*, II, 368-369

2.5.2.3. Peygamberliğin Gerçek Mahiyeti

İbn Meymun, metafizik bir mesele olan peygamberliğin felsefî mahiyetini ortaya koymaya çalışmaktadır. O, peygamberliğin özünün, “Faal Akıl”ın aracılığıyla önce insandaki ilk yer olan akledici melekeye, sonra da tasavvur edici melekeye gelen ilahi feyizlerden oluştuğunu belirtmiştir. Bu rütbe, insanın ulaşabildiği en yüksek merteye olup, hem beşer türü içinde var olabilen en mükemmel ve nihai noktayı işaret eder hem de tasavvur edici meleke için en mükemmel safhayı oluşturur. Bundan dolayı İbn Meymun, nübüvveti her insanda mevcut olmayan bir şey olarak düşünmüş ve onun ahlakî meziyetleri geliştirerek sadece mükemmel olmakla elde edilemeyeceğini savunmuştur.⁶⁷⁵

İbn Meymun, tasavvur edici melekenin de dahil olduğu bedenî melekelerin tümünün mükemmelliğinin ancak en iyi mizaçların, en iyi fizikî ölçüde olmanın, hatta en kusursuz maddî özelliklerin bir neticesi olduğundan, bunların aynı zamanda peygamberliğin temel cevherini meydana getirdiğini ileri sürmüştür. Peygamberlik gibi bir konumda ilaç veya perhizle sağaltılacak bir kusurun veya düzensizliğin söz konusu olması mümkün değildir. Çünkü kusurlu ve sağlıksız bir bünyenin en iyi işlevsel durum gerektirecek olan bu konuda yetersiz kalacağı aşikardır.⁶⁷⁶

İbn Meymun, tasavvur edici melekenin duyularla algılanan eylemler gibi faaliyetlerinin olduğunu, bu melekenin en iyi olduğu anların ise duyuların hiçbir eylemde bulunmadığı zamanlar olduğunu söylemiştir. Bu melekenin fitratına uygun olarak İlahî bir feyz ancak sükûnetle mümkün olacaktır ve bu durum aynı zamanda sadık rüyalar halindeki peygamberliklerin de esas illetidir. Peygamberlikte benzer ama daha fazla bir feyz durumu söz konusudur. Bu nedenle Talmud alimleri “rüya, peygamberliğin atmışta biridir”⁶⁷⁷ ve “rüya, peygamberliğin ham meyvesidir”⁶⁷⁸ 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

⁶⁷⁵ *Guide*, II, 369

⁶⁷⁶ *Guide*, II, 369

⁶⁷⁷ B.T., Berakoth, 57b

⁶⁷⁸ Bereşit Rabbah, XVII ve XLIV

meyvedir. Benzer şekilde uyku halindeyken tahayyül edici melekenin eylemi de peygamberlik eylemi gibidir. Ancak eksik ve nihai safhasına ulaşmamış bir haldedir.⁶⁷⁹

İbn Meymun, Tevrat'ın, nübüvvetin gerçek mahiyetini ve hakikatini bildirdiğini, peygamberliğin, bir rüya veya bir müşahede (*mar'eh*) halinde mükemmel bir şekilde geldiğini ifade etmiştir. Müşahede de bir başka tahayyül edici meleke eylemidir. Çünkü "*mar'eh*" terimi "*lir'ot*" (görmek) fiilinden gelir. Tasavvur edici meleke bu anda öyle bir eylem mükemmelliği elde eder ki o şeyi açıkça görür ve o şey ancak harici duyum vasıtalarıyla anlaşılabilir hale dönüşür. Bir peygamberin "peygamberlik müşahedesini" denilen şeyin gerçek mahiyeti budur. Bu melekenin iyi işlemesi için beyinde fiziksel kusursuzlukların mevcut olması gerektiğini belirten İbn Meymun, ancak bu şekilde bilgi ve hikmet akışının mümkün olabileceğini, yani potansiyel durumdan aktüel duruma doğru bir akışla eylemin gerçekleşebileceğini iddia etmiştir.⁶⁸⁰

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 şerefli meselelere yönelir ve yalnızca Tanrı'dan gelen bilgiyle meşgul olacak şekilde iş ve eylem algılamaları içerir. Bu kişi, yemek, içmek, cinsel ilişkiye girmek, heva ve hevese dalmak gibi düşüncelerden uzak kalacaktır.⁶⁸¹

İbn Meymun, her cismanî melekenin zaafiyet içine girebileceğini, bazen sıkıntı içinde bazen de sağlıklı olabileceğini belirterek, tasavvur edici melekenin de beşerî bir meleke olarak peygamberde bulunduğunu, ancak peygamberlerin kızdıkları, hüznünlendikleri zamanlarda peygamberliklerini kaybedeceklerini söylemiştir. Bundan dolayı Midraş metninde "peygamberlik, bitkinliğe ve üzüntü haline inemez"⁶⁸² denilmiştir. Yakub'a peygamberlik vahyinin gelmemesi de onun oğlu Yusuf için yas tutup

⁶⁷⁹ *Guide*, II, 370

⁶⁸⁰ *Guide*, II, 370-371

⁶⁸¹ *Guide*, II, 371-372

⁶⁸² B.T., Şabbath, 30b

hüzünlenmesine dayandırılmıştır. Bilgelere göre Musa, beşeri bir kusur işlediğinde vahiyden kesiliyordu.⁶⁸³

Son olarak Musa'nın diğer peygamberler gibi meseller yoluyla kehanette bulunmayışını öne sürerek, peygamberlikteki geçici veya bağlama ait arazlara dikkat çekmiştir. Bu ârazlar sebebiyle, bir zaman diliminde peygamber olanların daha sonra ârazların ortadan kalkmasıyla bunu sürdürmediklerini ve peygamberliğin onların elinden alındığını iddia etmiştir. Buna en güzel örneğinin Babil sürgünü sırasında görüldüğünü; bu dönemde peygamberliğin İsrail'den uzaklaştığını belirten İbn Meymun, İsrail oğullarının bu devirde sefalet ve zillet ortamının ne demek olduğunu, büyük günah işleyen ve hayvanî şehvetlere dalan cahillerin köle olmakla bizzat yaşarak bunu tattıklarını anlatmıştır. Bu duruma kutsal metinlerde güçlü imalarla işaret edilmektedir.⁶⁸⁴ Nübüvvet bu durumlarda kesilmiştir ve nihai gerçekleşmesi ve yeniden tamiri ancak yakında olması için İsrail'in dua ettiği Mesih vasıtasıyla mümkün olacaktır.⁶⁸⁵

2.5.2.4. 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 açıkladıktan sonra Yahudilerin Musa Şeriat'ına çağrılmasının Musa'ya ait olan peygamberlikle yakından ilgili olduğunu dile getirmiştir. Musa haricinde, ne ondan önceki devirde ne de sonraki dönemlerde hiç kimse bu etkide bir Şeriat'a muhatap olmamıştır. Buna bağlı olarak Musa Şeriatı'nın en bağlayıcı kuralı, ondan başka bir Şeriat'ın asla olamayacağıdır.⁶⁸⁶

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 gibiler Musa gibi halkın önüne çıkıp “Tanrı beni size gönderdi, bana

⁶⁸³ B.T., Ta'anith, 30b; *Guide*, II, 372-373

⁶⁸⁴ Amos, 8/12; Mersiyeler, 2/9

⁶⁸⁵ *Guide*, II, 373

⁶⁸⁶ *Guide*, II, 373, 378, 379

size şöyle söylememi emretti, şunları size yasakladı” dememişlerdir. Halbuki 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 alemini 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.⁶⁸⁷

İshak, Yakup, Levi, Kohat ve Amram hep bu şekilde kendi çağrılarını yapmışlardır. Diğer Yahudi bilgeleri de bu ayırımın farkındadır. Bundan dolayı, Musa’dan öncekiler için, Eber’in adalet sarayı, Methuselâh’ın okulu gibi isimler vererek onların Şeriat getirmediklerini belirtmişlerdir.⁶⁸⁸ Bunların tamamı peygamber olup halklarını eğitirken, eğitmenler, öğretmenler veya rehberler olarak davranmışlar ama “Rab bana şunu emretti” gibi bir ifade sarf etmemişlerdir.⁶⁸⁹

İbn Meymun, Musa’dan sonra gelen peygamberlerin durumunu incelerken, onların aslında davetçi rolünde olduklarını ve asıl görevlerinin insanları Musa Şeriatına boyun eğmeye çağırmak, bu şeriatı reddedenleri korkutmak, ifa edenlere ise bir takım vaatlerde bulunmak olduğunu açıklamıştır. Çünkü Musa Şeriatı ebediyen ayakta kalacaktır.⁶⁹⁰ Musa Şeriatının geçerliliği erişilmez türdendir. Bu bakımdan peygamberlik mizaçları bağlamında Musa’nın peygamberliği, diğerlerinden farklı olarak kusursuzdur ve nüfuz edicilik bakımından da erişilmezdir.⁶⁹¹

İbn Meymun, Musa Şeriatı’nın ağır ve normatif kurallar içerdiğini ve bu yüzden ifasının güç olduğunu iddia edenlere verdiği cevapta bunun doğru olmadığını, yanıltıcı ve haksız bir suçlama olduğunu, Tanrı’dan gelenlerin kolay şeyler olduğunu, Şeriatın asıl

⁶⁸⁷ *Guide*, II, 379

⁶⁸⁸ Bereşit Rabbah, XLIII

⁶⁸⁹ *Guide*, II, 380

⁶⁹⁰ Tesniye, 29/28

⁶⁹¹ Mezmurlar 19/8; *Guide*, II, 380

amacının herkesi Tanrı'ya layık insanlar kılmak olduğunu, Musa Şeriatı'nın aslında Greklerin Nomoi'sinden, Sabiilerin ve diğerlerinin katı kurallarından daha uygulanabilir mahiyette olduğunu iddia etmiştir.⁶⁹²

İbn Meymun, bundan sonra Musa Şeriatı'nın sosyo-politik geçerliliğini temellendirmeye girişmiş ve ilk olarak "fitraten medenî varlıklar" olan insanların aynı zamanda cemiyet halinde yaşamalarının kendi doğaları icabı olduğunu ifade etmiştir. İnsanoğlunun çok boyutlu bir yaratılışa olduğunu, mahlukat içinde en son yaratılan insanın, fert olarak mizaç ve ahlakî açıdan diğer insanlardan farkları bulunduğunu, bunun da doğal karşılanması gerektiğini belirtmiştir. Her doğal formun kendine uygun bir ârazilar yumağına ve neticede bir maddeye sahip olması da bunda etkili olmuştur. 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 öldürebilirken bir başkası, acıma ve rahmet duygusuyla bir böceği bile öldüremez. Bunlar insanlarda ortaya çıkan ârazilara örneklerdir.⁶⁹³

Buradan hareketle İbn Meymun, bir toplumun ancak fertlerin eylemlerini kontrol altına alan, onları ölçüp tartabilen bir idareci yoluyla mükemmel olacağını, böylece amelleri ve ahlakî davranışları düzene sokulmuş bir cemiyetin uygulamalı olarak ortaya çıkabileceğini ifade etmiştir. İnsanların doğal farklılıkları bu şekilde sosyal uyum projeleriyle gizlenerek cemiyet daha düzenli hale gelmiş olacaktır.⁶⁹⁴

Bu bilgileri verdikten sonra İbn Meymun, Şeriat'ın, beşeri ve tabii menşeli olmamasına rağmen doğal olanın alanına nüfuz edebilen bir olgu olduğunu açıklamıştır. Ona göre, Tanrı'nın sonsuz hikmetinden bir parçayı, idarî kural olarak insanlara ait kılması, önemli bir ilahi nimettir. Bu nimetlerden bazıları birer beşer rejimi olarak peygamberlik yoluyla insanlara ifşa olunurken, bu görevi yapanlar, yani peygamberler ise insanların ifa ve icra etmesini sağlayan kimseler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı

⁶⁹² *Guide*, II, 380-381

⁶⁹³ *Guide*, II, 381-382

⁶⁹⁴ *Guide*, II, 382

insanlar, gelen bu ilahi emir ve yasaklara hayran kalırken bazısı bunu hissetmeyebilir. Bazılarının kıskançlık ve tembellikle uydurdukları bir şeyi peygamberlik diye halka inandırmaya çalıştıklarını belirten İbn Meymun, peygamberlik iddiasında bulunanların peygamberlik mükemmelliğinden ve vahyinden yoksun olduklarını, buna Yahudi tarihindeki en güzel örneğin Çenaanah oğlu Zekediyah olduğunu.⁶⁹⁵ Azzur oğlu Hananiah'ın da Tanrı'dan vahiyler aldığını iddia ettiğini⁶⁹⁶ beyan etmiştir. Bu örnek 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 arasındaki temel ayrımları bilmektir.⁶⁹⁷

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 vahyi*”, hangisinin *nomoi* (beşer yapımı) ve hangisinin “*tamamen bir aşırma*” olduğunun ortaya çıkarılması gerektiğini savunmuştur.⁶⁹⁸

Eğer Şeriat diye tam bir amacı olan, bir bütün olarak ondan çıkan hedefleri belli olan, bizzat talep ettiği amelleri olan ve bir medeniyetin düzenini sağlamaya, adaletsizlikleri ve zulümleri ortadan kaldırmaya yönelik belirlenmiş bir şey bulmak istiyorsak, bu Şeriat'ın spekülâtif meselelere yönelik olmadığını, rasyonel melekelerin mükemmelliğinde ısrar etmediğini, aksine amacının insanların kendi aralarındaki ilişkileri düzenlemeyi, maişet şartlarını gözetmeyi ve sonunda beşer saadetini istediğini bilmemiz gerekir. Bu durumda Şeriat aynı zamanda “nomoi”, yani peygamberi olmayan bir hukukî düzenlemeyi de ihtiva eder ve ondan daha geniş olur. Zira nomoi hukukuna tabi olanlar için tahayyül edici melekede mükemmellik sadece esastır. Halbuki Şeriat, bütün

⁶⁹⁵ I. Krallar, 22/11, 24

⁶⁹⁶ Yeremya, 28/1

⁶⁹⁷ *Guide*, II, 382-383

⁶⁹⁸ *Guide*, II, 383

düzenlemeleriyle birlikte insanın beden ve imanının sağlıklı oluşuna ait şartlara göre işler ve insanı hikmetli, anlayışlı ve dikkatli biri yapmayı hedefleyerek onun varlık alemindeki her şeyin gerçek formunu ve Şeriat'ın ancak ilahi olabileceğini kavramasına sebep olur.⁶⁹⁹

Son olarak bir peygamberlik iddiasının gerçek veya yalan olup olmadığı konusunda test tatbik etmek 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 hazları reddedip etmediği, özellikle cinsellikle ilgili bir kirlenme içine girip veya bunları hakir görüp görmemesi gibi konulardır. Çünkü cinsel kirlenme, bedenî hazlara önem verme gibi durumlar, ilim sahibi olanların bilhassa peygamberlerin titizlikle kaçındıkları meselelerin başında gelir. Bu sebeple Tanrı, peygamberlik iddiasında bulunanları bu yönden damgalar. 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 dalalete sapanlar kıldığını örnek vermiştir⁷⁰⁰. Sonuçta meşruiyeti tartışılır bir şeriat iddiasının, er veya geç beşerî açıdan doğrulanamaz ve tatbik edilemez bir karakterde olduğu ortaya çıkacaktır.⁷⁰¹

2.5.2.5. Musa Dışındaki Peygamberlerin Meşruluğu

Öncelikle peygamberlik kavramındaki ortak paydanın vahiy olduğunu belirten İbn Meymun, Tanrı'nın vahiy ile "Kendisini bilinen kıldığını",⁷⁰² bunun da peygamberlik vahyinden başka bir şey olmadığını belirtmiştir. Bu vizyon, aynı zamanda "Tanrı'nın eli"⁷⁰³ veya "bakışı"⁷⁰⁴ olarak isimlendirilir. Vizyon, korkutucu ve dehşete düşürücü bir

⁶⁹⁹ *Guide*, II, 384-384

⁷⁰⁰ Yeremya, 29/ 22- 23

⁷⁰¹ *Guide*, II, 384-385

⁷⁰² Sayılar, 12/6

⁷⁰³ II. Krallar, 3/15

⁷⁰⁴ Tekvin, 15/1; Sayılar, 24/4,16

durum olup, peygambere uyanık halde iken gelir.⁷⁰⁵ Bu esnada aklî duyular kesintiye uğrar ve bir feyz, aklî melekeye dolarak oradan tahayyül edici melekeye taşar ve böylece sonuncu meleke 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 tahayyül edici melekenin, eylemin mükemmel kılmak üzere güçlü ve dehşet verici bir duygu seli yaşanır. Buna en güzel örnek İbrahim'dir. Ona gelen ilk kelam, rüya şeklinde olmuş,⁷⁰⁶ vahyin sona ermesi derin bir uyku esnasında Tanrı'nın konuşması ile⁷⁰⁷ gerçekleşmiştir.⁷⁰⁸

İbn Meymun, peygamberlerin bir melek vasıtasıyla konuşmasını⁷⁰⁹ bir rüya veya vizyondan başka bir yöntem olarak önemsemekte ve bizzat Tanrı'nın konuşmasıyla⁷¹⁰ birlikte toplam dört vahiy türü olduğunu belirtmektedir. Ona göre Yahudi geleneğine ait olmayan biri olan Abemelek, kavmine kıyasla zahit bir kişi olarak salih rüyalar görmüştür.⁷¹¹

İbn Meymun, Musa haricindeki peygamberliklerin meşruluğunun, 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"⁷¹² adını verir. Bu tür mesellerin bazen vizyon halinde meydana gelebildiğini belirtmiştir.⁷¹³ Bir mesel bazen kuzular⁷¹⁴ bazen atlar ve dağlar⁷¹⁵ olabilmektedir. Böylece peygamberler, kelimelerin çoklu ve figüratif gücünü kullanarak insanların tasavvur melekelerini harekete geçirirler. Bu çok anlamlılık

⁷⁰⁵ Danyel, 10/8

⁷⁰⁶ Tekvin, 15/1

⁷⁰⁷ Tekvin, 15/13

⁷⁰⁸ *Guide*, II, 385

⁷⁰⁹ Tekvin, 31/11

⁷¹⁰ Sayılar, 12/6

⁷¹¹ Tekvin, 20/3; *Guide*, II, 387

⁷¹² B.T., Berakhot, 55b

⁷¹³ Danyel, 7/1

⁷¹⁴ Zekerya, 4/2

⁷¹⁵ Zekerya, 6/1-7

peygamber mesellerindeki odak noktasıdır. Örneğin Amos peygamber bir sepet dolusu yaz meyvesi gördüğünden bahseder.⁷¹⁶ Buradan artık sonun geldiğini ima etmektedir. İbn Meymun'un burada kelimelerdeki benzerlikten de faydalandığını rahatlıkla gözlemleyebiliriz. Ona göre bundan 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 meseli⁷¹⁷ olup sürüleri gütmekteyken eline iki değnek almış birine lütuf/nimet (*no'am*) ötekine ise hasar (*hoblim*) adını vermiştir. Meselin anlatılmasından kasıt, dindar bir topluluğun nasıl İlahî lütfu mazhar olduğunu, teskin edildiğini ve sevildiğini göstermektedir.⁷¹⁸

İbn Meymun, vizyon ve rüya olarak kendini belli eden Musa haricindeki peygamberliklerin bazen vizyon esnasında duyulan bir ses olarak kendini gösterdiğini söylemiştir. Ona göre Samuel peygamberin başına gelen olay böyledir.⁷¹⁹ O, vahiy alırken üç kez rahip Eli tarafından seslenildiği halde ona değil vahyin 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 bilmiyordu ve ilk kez bunu yaşıyordu. Bu nedenle "şimdi Samuel Rabbi tanımyordu ve Rabbin sözü ona henüz vahyedilmemişti"⁷²⁰ denilmiştir. Rabbi daha önce bilmemesi, ona önceden bir vahyin gelmediğine işaretir. Neticede bir kişi peygamber olmadan önce ileride peygamber olacağından habersizdir.⁷²¹

2.5.2.6. Peygamberliğin Dereceleri

İbn Meymun, Musa Şeriati'na göre peygamberliğin mahiyetini bütün yönleriyle ortaya koymaya çalışırken, spekülatif bilgi ve Musa Şeriati'nin sağladığı bilgi ışığında

⁷¹⁶ Amos, 8/2

⁷¹⁷ Zekerya, 11/7

⁷¹⁸ *Guide*, II, 392-393

⁷¹⁹ I. Samuel, 1/3-8

⁷²⁰ I. Samuel, 3/7

⁷²¹ *Guide*, II, 394-395

peygamberliğin mertebelerinden de bahsetmiştir. Bu iki kaynak, konuyu anlamamız için gereklidir ve sayıları on bir olan bu mertebelerden sadece birinin bulunmasıyla bir kimseye peygamber denmeyeceğini öne sürmüştür. Çünkü bu mertebelerden birine haiz olan kimsenin, diğerlerine de sahip olması peygamberliği ifa etmek için zorunludur. Hatta bir tek şartını taşıyanlara bazen başkaları tarafından “peygamber” denmesi onun aslında peygamberlere çok yakınlaştığının da göstergesidir. Yine de bazen kutsal metinlerde bir peygamberin sadece bir derecesinin anlatılması okuyucuyu yanıltmamalıdır⁷²².

İbn Meymun, bazı peygamberliklerin bu dereceleri tek tek izhar ederken bazılarının bir zaman diliminde bir dereceyi, başka bir zaman diliminde ise bir başka dereceyi içerdiklerini söylemiştir. Hatta bazen bir peygamberde nübüvvet sürekli olmayıp ölmeden uzun zaman önce tümüyle kesilebilir. Yereya'nın⁷²³ veya Davud'un⁷²⁴ başına gelenler buna örnek teşkil eder.⁷²⁵

İbn Meymun'a göre birinci mertebede söz konusu kişi kendisini büyük, doğru ve önemli bir eylem (faziletli bir toplumu kötü bir topluluktan kurtarmak veya sayısız insana hayır ve hasenat yapmak gibi) yapmaya sevk eden veya bu konuda onu etkin kılan bir İlahî yardım alır. Onu harekete geçiren şeyin aslında “Rabbin ruhu” olduğunu kutsal metinlerden hareketle⁷²⁶ açıklayan İbn Meymun'a göre, İsrail'in hakîmlerinin derecesi budur. Tanrı onları hakîmler olarak İsrail içinde ortaya çıkarmış, onlarla İsrail'i kötülüklerden kurtarmıştır.⁷²⁷ Bu aynı zamanda İsrail'de ortaya çıkan kral kimliğindeki Mesihlerin derecesidir. Jefthah,⁷²⁸ Samson,⁷²⁹ Saul⁷³⁰ ve Amasai⁷³¹ peygamberliğin bu derecesindedir. Peygamberliğin bu mertebesi, Musa olgunlaştıktan sonra bile onu terk

⁷²² *Guide*, II, 395

⁷²³ Ezra, 1/1

⁷²⁴ II. Samuel, 23/1

⁷²⁵ *Guide*, II, 396

⁷²⁶ Hakimler, 2/186/34; I. Tarihler, 12/19; II. Tarihler, 24/20

⁷²⁷ Hakimler, 2/18

⁷²⁸ Hakimler, 11/29

⁷²⁹ Hakimler, 14/19

⁷³⁰ I. Samuel, 11/6

⁷³¹ I. Tarihler, 12/19

etmemiştir. Soydaşını korumak ve kurtarmak pahasına Mısırlıyı katletmesi⁷³² bu yüzdendir. Yine Musa, Medyen'e kaçıp gelmiş ama asla kavmini kurtarma ülküsünden vazgeçmeyerek misyonunu sonuna kadar götürmüş ve halkı için kahramanca kötülüklerle mücadele ederek büyük bir liderlik örneği sergilemiştir. Aynı krallık kimliğini peygamberlik veren Tanrı ruhuyla⁷³³ ve kutsal yağla yağlandıktan sonra Davud da almıştır.⁷³⁴ 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.⁷³⁵

İbn Meymun, ikinci derece olarak, kişide öncekinden farklı olan ve onu konuşuran bir başka kuvvetten bahsetmiştir. Bu kuvvetle kişi hikmetli sözler söyler, hamd ve sena eder, faydalı ve ikaz edici bir üslupla halkına seslenir, siyasi ve dinî işlerle ilgili olarak halka çeki düzen verir. Bu ruhla Davud Mezmurları yazmış, Süleyman kendi mesellerini oluşturmuştur.⁷³⁶

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.⁷³⁷

Dördüncü derece olarak İbn Meymun, bir peygamberlik rüyasında, söyleyenin görülmemesine rağmen kelamın işitilmesini ifade etmiştir. Samuel peygamber ilk vahyi bu şekilde almıştır. Buna bağlı olarak beşinci derecedeki peygamberlik, rüyada bir insanın hitap etmesi durumu olup en güzel örnek Hezekiel'in peygamberliğidir.⁷³⁸ Rüyada bir melek tarafından hitap ediliyorsa bu durum altıncı dereceyi gösterir ki İbn Meymun'a göre peygamberlerin birçoğu bu tecrübeyi yaşamıştır.⁷³⁹ Peygamberliğin yedinci derecesi,

⁷³² Çıkış, 2/11- 13

⁷³³ I. Samuel, 16/13

⁷³⁴ I. Tarihler, 12/19

⁷³⁵ *Guide*, II, 397

⁷³⁶ *Guide*, II, 398-399

⁷³⁷ *Guide*, II, 400

⁷³⁸ Hezekiel, 40/4

⁷³⁹ Tekvin, 31/11

peygamberin rüyada Tanrı'nın kendisine hitap ettiğini görmesidir. İşaya peygamber⁷⁴⁰ tecrübeyi yaşamıştır.⁷⁴¹

İbn Meymun, peygamberliğin vizyon olarak gelmesi (İbrahim örneği) durumunu sekizinci derece olarak görürken bu vizyon esnasında kelam işitilmesini ise dokuzuncu derece olarak belirtmiştir.⁷⁴² Bundan bir ileri adım olarak bu vizyon esnasında bir adamın ortaya çıkıp peygamberle konuşması onuncu derecedir (Joşua peygamberin tecrübesi).⁷⁴³

On birinci peygamberlik mertebesi, vizyon esnasında bir meleğin ortaya çıkıp peygamberle konuşmasıdır (İbrahim peygamberin tecrübesi).⁷⁴⁴ Bu derecenin en mükemmel örneği, “Efendimiz” dediği Musa'nın peygamberliği esnasında ortaya çıkmıştır. İlahî kelam bu vizyon esnasında açık bir şekilde işitilmiştir. Bunu diğer peygamberlerde görmek imkansızdır. Çünkü hiçbir peygamberin tahayyül edici melekesi bu derece ileri gidememiştir. Bu derecede Tanrı, Musa'ya -vizyon halinde- Zatı'nı bilinen kılmıştır.⁷⁴⁵

İbn Meymun, bu peygamberlik derecelerinin aynı grupta olanların birbirine katılması yoluyla daha da özetlenip sekize indirebileceğini ifade etmektedir. En yüksek merteye Musa'nınki olduğundan bazen Musa, Tanrı'nın Kelamı'nı ahit sandığının yukarısından da işitebilmiş ve bunu muhayyilenin yardımı olmadan yapabilmıştır.⁷⁴⁶ Buna kutsal metinler aynı zamanda “ağızdan ağza konuşma”⁷⁴⁷ adını vermektedir.⁷⁴⁸

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. Vizyon, rüya gibi hallerle

⁷⁴⁰ İşaya, 6/1- 8

⁷⁴¹ *Guide*, II, 401

⁷⁴² Tekvin 15/4

⁷⁴³ *Guide*, II, 401-402

⁷⁴⁴ Tekvin, 20. bab

⁷⁴⁵ Sayılar, 12/6; *Guide*, II, 402

⁷⁴⁶ Çıkış, 25/22

⁷⁴⁷ Sayılar, 12/8

⁷⁴⁸ *Guide*, II, 402-403

donanmış bu özel insanların aslında bu tür olayları gerçekte var olmadıklarını bildiklerini ve ancak harici duyulara göre mevcut olduklarını anladıklarını ifade etmiştir. Peygamber, kendisine gelen peygamberlik derecesine bağlı olarak, etrafındakilere tebliğ edince yaşadıkları tecrübeleri detaylandırma gereğini duymaz.⁷⁴⁹ Son olarak, Tanrı 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.⁷⁵⁰ 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 açıklamıştır.⁷⁵¹

2.5.2.7. 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 kıssayı açıklamak üzere yaratılış ve ebedilik, İlahî aşkınlık ve içkinlik, kader, ilahi ve beşeri eylemler ve peygamberlik gibi konuları ele almıştır.

Metafizik bir olay olarak Hezekiel peygamberin vizyonundan⁷⁵² hareketle İbn Meymun, şeriatın esrarından olan ve kutsalın maddî aleme tezahürünü konu edinen bir kıssayı 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.⁷⁵³ 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

⁷⁴⁹ *Guide*, II, 404-406

⁷⁵⁰ *Guide*, II, 407-409

⁷⁵¹ *Guide*, II, 410-412

⁷⁵² Hezekiel, 1/1-28

⁷⁵³ *Guide*, III, 415

yapacağını belirtmiştir. Burada sanki yabancı bir dile çeviri yapar gibi davranacağını veya sözlerin harice yansıyan anlamlarını özetleyeceğini peşinen söylemiştir. O, bu kıssayı, peygamberlik ile İlahi kader konularının orta noktasında gördüğünden, eserin diğer bölümleriyle bir bütünlük oluşturması için üçüncü cilde aldığını beyan etmiştir.⁷⁵⁴

İbn Meymun'a göre bu kıssadan öğrenilecek en önemli derslerden birisi, yeterli bilgiye ve hikmete sahip olunursa kişinin artık yorumlamaya çabalayacağından hareketle Şeriat'ın insanı sadece fiziksel bilgilerle donatmadığı aksine peygamberlik vizyonlarıyla imalar ve ezoterik anlamlara da sevk ettiği'dir.⁷⁵⁵

Bu kıssanın kozmolojik tarafı bir yana, bu anlatımda "her biri kendi ciheti doğrultusunda gider"⁷⁵⁶ diyen Hezekiel peygamber, aslında canlıların her türlü hareketinin İlahi bir kader altında hiçbir geri dönüş, hiçbir sapma, göstermeyeceğini, 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 eder.⁷⁵⁷ Bu ifadeler tüm eylemlerin aslında İlahî bir amaç doğrultusunda gerçekleştiğine dolaylı olarak işaret eder. Buradan yola çıkarak bu lafızların zahiri anlamı şöyle olmalıdır: "Tanrı, yaşayan mahlukun işinin belli bir istikamette gitmesini irade eder, bu yüzden o iş o istikamette devam eder. Bazen de Tanrı, mezkur işin birincisinden başka bir istikamette 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.⁷⁵⁸ Ona göre -kıssada anlatılan- yaratılmış mahlukatın sürdürdükleri savaş arabasının tekerleklerinin sürekli ileriye doğru hareket etmesi, buna rağmen hiçbir sapma, geri dönme veya zikzak yapmaması bu duruma işaret etmektedir.⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ *Guide*, III, 416

⁷⁵⁵ *Guide*, III, 417-419

⁷⁵⁶ Hezekiel, 1/9

⁷⁵⁷ Hezekiel, 1/14

⁷⁵⁸ *Guide*, III, 419

⁷⁵⁹ *Guide*, III, 421

İbn Meymun, Hezekiel peygamberin bu kıssada Tanrı vizyonu değil de “Tanrı vizyonları”⁷⁶⁰ demesinden yola çıkarak bu noktada üç farklı şeyin anlaşılmasına işaret etmiştir. Bunlar, sırasıyla “tekerlekler, yaşayan yaratıklar ve insan”dır. Ona göre Merkavah kıssasının baş kahramanları da bu üç şeydir ve insan yine bu üç şey içinde maddi aleme ait olan ama iki manevi nesneden üstün olan varlıktır. Çünkü diğer ikisinin aksine hikmetli insan, olayların esrarını anlayabilen bir akıl faziletiyle donanmıştır.⁷⁶¹

İbn Meymun, Talmud bilgelerinin Hezekiel’in Merkavah vizyonu ile İşaya’nın vizyonunun⁷⁶² birbirini aynı görmesi fikrine katılmaktadır. Ona göre bu bilgiler, detayları ve sahneleri farklı olsa da özleri açısından iki vizyonu da özdeş görürler. “İşaya, kralı gören bir şehirli adam kılığındaiken, Hezekiel, kralı gören bir köylü kılığındadır”⁷⁶³

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 lafızlar 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 mecazi anlamlar düşünmemiz gerektiği fikrini güçlendirmektedir.⁷⁶⁴

2.5.3. İlahi Kader

İbn Meymun, *Delâletü’l-Hairin*’in üçüncü cildinin sekizinci bölümünden yirmi dördüncü bölümüne kadar sırasıyla kötülük problemi, kudret ve imkansızın 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

⁷⁶⁰ Hezekiel, 1/1

⁷⁶¹ *Guide*, III, 425-426

⁷⁶² İşaya, 6/1-2

⁷⁶³ B.T., Hagigah, 13b; *Guide*, III, 427

⁷⁶⁴ *Guide*, III, 429-430

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.⁷⁶⁵

İbn Meymun, İlahi Kader konusuna *Delâlet*'in ikinci cildinde ve onuncu bölümde teorik olarak değinmiştir. Bu bölümde özellikle konunun felsefi temellerini sunmaktadır. Konuyu işlerken birinci ve ikinci ciltlerde ara sıra kullandığı şekliyle “İlahî Hükümranlık” (*tedbir*) anlamında ifade kullanırken üçüncü cildin on altı ile yirmi dördüncü bölümleri arasında kullandığı terim artık “İlahî İnalet” tabiri olmuştur. Böylece o, bu konunun ahlakî bir konu olmadığı gibi Ahlak Felsefenin konusu olmadığını da ortaya koymaktadır.

2.5.3.1. İlahi Kader Çerçevesinde Madde-Suret İlişkisi ve Kötülük Problemi

İbn Meymun metafiziğinde, madde mutlak olarak Tanrı tarafından yaratılmış olsa da bütün şerhlerin zemini olduğundan, maddenin oluş ve bozuluş sürecinde ârazilara bağlı ortaya çıkardığı kötülük problemini incelemektedir. Tüm cisimler bu oluş ve bozuluşa maruz kalırlar ve bir suretle ilintilendiklerinde süreklilik kazanırlar. Bozuluş, sureti ancak âraz ile elde eder.⁷⁶⁶

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. Bundan dolayı insanın tüm itaatsizlikleri ve günahları gibi kötülükleri de kendi maddesine bağlı olup suretine dayalı bir netice değildir. Buna rağmen insandaki tüm faziletler ve iyilikler, suretinden ortaya çıkmaktadır. Örneğin insanın Yaratıcısını bilmesi, akledilir varlıkları zihninde canlandırabilmesi, heves 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

⁷⁶⁵ Leo Strauss, “The Place of The Doctrine of Providence According to Maimonides”, *The Review of Metaphysics*, 57/3 (March 2004), 537-538

⁷⁶⁶ *Guide*, III, 430

kendisini kuşatan kötü alışkanlıklar gibi şeyler ise maddesine bağlı neticelerdir. İlahî hikmet, maddeyi formsuz yapmadığı sürece bu zıtların birbirinden ayrılması imkansızdır.⁷⁶⁷

İnsan için zarurî olan şey, kendisinin şerefli formunun, Tanrı'nın sureti ve Tanrı misalinde olmasıdır. Bu form ona göre yere ait, karanlık bir madde olan topraktan yaratıldığından ona nakıslık ve bozukluk vermektedir. Buna karşı Tanrı insana madde üzerinde kudret, hakimiyet, idare ve kontrol bahşetmiştir ki insan kendisi için mümkün olan en uyumlu ve fitratına uygun duruma kendini çekebilsin⁷⁶⁸ Ona göre kadın, insandaki erdemleri ve süflî duyguları ortaya çıkararak en önemli ölçüdür. Musa Şeriatı'na ait tüm emir ve yasaklar, maddenin dürtülerini ortadan kaldıran kontrol altına alma gibi bir işlev görmektedirler. Şeriat'a boyun eğmekle insan kendi fitratına uygun davranmış ve hayvanlardan farklı olduğunu göstermiş olacaktır.⁷⁶⁹

İbn Meymun, insan itaatsizlik ettiğinde bunu ancak kendisindeki âraziler 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.⁷⁷⁰

İbn Meymun maddeyi kendisinin gerçekte ne olduğunu ve kimden ayrıştığını gizleyebilen güçlü bir örtü olarak vasıflandırmaktadır. En şerefli ve en saf madde, hatta göksel alemlere ait bir madde dahi bu durumda işlev görmektedir. Ancak 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.⁷⁷¹ Kutsal metinlerde geçen

⁷⁶⁷ *Guide*, III, 431

⁷⁶⁸ *Guide*, III, 431-432

⁷⁶⁹ *Guide*, III, 433-434

⁷⁷⁰ *Guide*, III, 435

⁷⁷¹ *Mezmurlar*, 97/2

bulutlar, karanlık, sis, kalınlık gibi terimler⁷⁷² bu örtüye işaret etmektedir. Tanrı'nın muhteşem görkemi bu tür örtülerle çevrildiğinden, Yüce Şanı'nı ancak karanlığı aydınlatan bir ışık ile⁷⁷³ tasvir etmektedir.⁷⁷⁴

İbn Meymun, ışığı ve karanlığı yaratan, barışı yapan ve şerri yaratan Tanrı'nın⁷⁷⁵ her şeye müdahale ettiğini, insandaki her türlü donanımın Yaratıcısı olduğunu gösterdiğini belirtmiştir. Tanrı, belli şeyleri yapmaya gücü yetmeyen maddeleri de vücuda getirebilir. Bu alışkanlık başkaları için sürekli olurken o varlık için bir yoksunluk olabilir. 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.⁷⁷⁶

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 mevcut ile yakınlığı bulunduğunu açıklamıştır. Bu sebeple bu şekilde düşünenlere göre “tüm kötülükler yoksunluklardır” önermesi mutlak doğrudur. Örneğin bir insan için ölüm şeridir; 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,

⁷⁷² Hakimler, 5/4

⁷⁷³ Hezekiel, 43/2

⁷⁷⁴ *Guide*, III, 436-437

⁷⁷⁵ İşıya, 45/7

⁷⁷⁶ *Guide*, III, 439

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 düşünmektedir. Ona göre kutsal yasa buna işaret ederek Tanrı'nın yarattığı şeylerin iyi olduğunu açıklamaktadır.⁷⁷⁷ Aralıksız gerçekleşen oluş ve bozuluşlarda da bu durum böyledir. Talmud'un ifadesiyle "her şey iyidir, ölüm bile iyidir".⁷⁷⁸

İbn Meymun büyük kötülüklerin beşerdeki arzular, hevesler, fikirler ve inançlar sebebiyle, bireylerin birbirleri hakkındaki görüşleriyle ortaya çıktığını 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,⁷⁷⁹ ama bunun için hakikatin tam olarak ortaya çıkması, düşmanlık ve nefretin, yani şerhlerin def edilmesi gereğine dikkat çekmektedir.⁷⁸⁰

İbn Meymun, kötünün bu alemde iyilerden 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 cahilce olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu konuda gerçek, bu alemde var olanların ancak alemin Yaraticının iradesiyle var oldukları, insanın en şerefli varlık olduğu ve ihtiva ettiği unsurlarla en şerefli şey olduğudur. Bu nedenle kutsal metinlerde Tanrı'nın bir kötü niyeti olmadığı, insanların suçlu olduğu⁷⁸¹ açıklanmıştır.⁷⁸²

⁷⁷⁷ Tekvin, 1/31

⁷⁷⁸ Bereşit Rabbah, LI; *Guide*, III, 440

⁷⁷⁹ İşaya, 11/9

⁷⁸⁰ *Guide*, III, 440-441

⁷⁸¹ Tesniye, 32/5

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 metinleri⁷⁸³ referans göstererek açıklayan İbn Meymun, bu tür kötülüklerin varlığında insanın sorumluluk ahlakı taşımasına vurgu yapmıştır. Bunun için insanın Şeriat'ın emir ve yasaklarını tutmasını, bir bütün olarak onun tüm hakikat ve mükemmelliklerini kavramasını ve sonuçta bilinçlenmesini istemiştir.⁷⁸⁴

İbn Meymun, Tanrı'nın bu alemde yarattığı her şeyin iyi olduğunu, bilhassa yaşayan varlıklardaki kaderin aynı zamanda hükmedici olduğunu ve varlıklardaki idare etme melekesi bulunmasının Tanrı'nın merhametinin ve mutlak iyi şeyler yarattığının bir göstergesi olduğunu düşünmüştür. Bundan dolayı, insan kendini tanırsa 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 taşımamalıyız.⁷⁸⁵

2.5.3.2. Filozofların Tanrı'nın Sonsuz Bilgisine Karşı Teorilerine Yanıtları

İbn Meymun, eserinin üçüncü cildinin on altıncı bölümünde, filozofların İlahî bilgi konusundaki görüşlerini, bilhassa Tanrı'nın cüzleri bilip bilmediği konusundaki tartışmalarını ele almıştır. Ona göre filozofların, Tanrı'nın Zatından gayrisi hakkındaki bilgisi konusundaki fikirleri hatalıdır ve hem kendilerini hem de bu görüşlere uyanları yanlış düşünmeye sevk etmektedir. İbn Meymun, onların, görüşlerinde ortaya çıkan

⁷⁸² *Guide*, III, 443

⁷⁸³ Malakai, 1/9; Süleymanın Meselleri, 6/32; 19/3; Eyüp, 5/6; 5/7

⁷⁸⁴ *Guide*, III, 444

⁷⁸⁵ *Guide*, III, 450-456

yanlılıkları ve Musa Şeriatı'nın bu konudaki bilgilerini felsefi açıdan temellendirerek Tanrı'nın bilgisi konusunda ne derece tezatta olduklarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.⁷⁸⁶

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 zarurîdir. Eğer Tanrı onları anlıyor ve biliyorsa bu takdirde üç şey doğru olmalıdır: Tanrı ya onları en iyi en mükemmel bir şekilde düzenliyor; yahut Tanrı bütün bu şartları düzene koymaya muktedir değil ve onlar üzerinde bir kudreti yok, ya da Tanrı biliyor ve mükemmel bir düzene güç yetirebiliyor ancak varlıkları hakir görmesi neticesinde bunu göz ardı ediyor. İbn Meymun filozofların bu tasnifleri de zaruri gördüklerini açıklar. Onlara göre Tanrı'nın kudretten yoksun olması veya kudreti olduğu halde olayları göz ardı etmesi, Tanrı için imkansızdır. Çünkü bu, Tanrı'da bir kötülük veya güçsüzlük ortaya çıkaracaktır. Oysa Tanrı noksanlıklardan münezzehtir. Öyleyse geriye şu iki olasılık kalmaktadır: Tanrı ya bu gibi özel, bireysel durumları hiç 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 değildirler. Neticede Tanrı'nın bu şartları, bilmediği şeklinde bir delil önlerinde durmaktadır. İbn Meymun'a göre filozofların birinci sapkınlıkları budur. Afrodisyaslı İskender onların nerede hata yaptıklarına dair "*Hükmetme Üzerine*" adıyla bilinen bir risale kaleme almıştır.⁷⁸⁷

İbn Meymun, öncelikle onların bu gibi sapkın görüşlerini cehalet eseri olarak betimlemiştir. Onlar bu görüşleriyle aynı zamanda her noksandan münezzehe olan Tanrı'ya cehalet nispet etmekte ve Tanrı'yı Kendisinden aşağıda olan alemlerden habersiz ve onları

⁷⁸⁶ *Guide*, III, 461

⁷⁸⁷ *Guide*, III, 461-462

kavrayamayan olarak kabul etmektedirler. İbn Meymun, filozofların bu alemde var olan her iyi ve doğru görüşün güzelliğini tahrip ettiklerini, bu şeyler hakkındaki bilginin birkaç sebepten dolayı imkansız olduğunu düşünerek alemdeki mükemmel düzeni gözden düşürmeye giriştiklerini iddia etmiştir. Filozofların bu konuda ileri sürdükleri sebeplerden birincisi, “cüz’i şeylerin ancak duyular yoluyla bilinebileceği, akılla bilinmeyeceği” faraziyesidir. Onlara göre Tanrı, bir duyu yoluyla bilemez. Bir başka sebep “cüz’i şeylerin sonsuz olmasıyken, bilginin sadece idrakı ihata etmesi” şeklindeki faraziyeleridir. Üçüncü sebep de “zaman içinde üretilen şeylerin, cüz’i olanların bilgisinin Tanrı’da bazı değişimleri zorunlu kılmasıdır”. Çünkü bu durum, bilgiden sonraki bir bilgiyi gerekli kılacaktır.⁷⁸⁸

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, bilkuvve varlıkla bilfiil 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 ifşa edildiğini belirtmiştir.⁷⁸⁹

2.5.3.3. 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 yanlarını aydınlatmıştır. Birinci görüş, var olan her şeyle ilgili olarak kaderi inkar edenlerin görüşleridir. Onlara göre gökte ve yerde olan her şey bir tesadüfle ortaya çıkmıştır. Bu yüzden bir düzen sağlayıcı, hükmedici bir varlık yoktur. İbn Meymun’a göre bu görüşü

⁷⁸⁸ *Guide*, III, 462-463

⁷⁸⁹ *Guide*, III, 463-464

savunanların başında Yunan filozof Epikür bulunmaktadır. Yahudiler içinde bu görüşleri savunanları kutsal metinler uyarmaktadır.⁷⁹⁰

İkinci görüş, kaderin belli başlı 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, alemleri ve içinde bulunanları gözettiğini, bu sebeple içindeki bireylerin kalıcı olduklarını savunmuştur. Ancak Aristoteles'in görüşü özetle Tanrı'nın alemi sevk ve idaresinin ay alemiyle 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 alemine ait doğal şeylerdir. İbn Meymun, "Tanrı'nın yeryüzünü ihmal ettiğini iddia edenleri kutsal metinlerin diliyle"⁷⁹¹ uyarmaktadır.⁷⁹²

İbn Meymun kader konusunda üçüncü olarak Eş'arilerin görüşünü özetler. Onların bu ikinci görüşe muhalif olduklarını ve alemde 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 mümkünlük, doğası maddeye bağlı olarak ilga edilmiştir. Bu sebeple her şey ya zarurîdir ya da imkansızdır. 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

⁷⁹⁰ Yeremya, 5/12; *Guide*, III, 464

⁷⁹¹ Hezekiel, 9/9

⁷⁹² *Guide*, III, 465-466

nakleder. Bu görüşe göre Tanrı'nın, günah işlemeyen birine azap etmek veya bir günahkara nimetle mükafat vermesi mümkündür.⁷⁹³

Kader konusunda dördüncü görüş, Mu'tezilenin görüşüdür. Buna göre insan, kendine uygun bir eylem yapmaya muktedirdir. Bu sebeple emir ve yasaklar, ceza ve mükafat tamamen bir düzen içindedir. Tanrı'nın tüm eylemleri bir hikmete dayanmaktadır. Mu'tezileye göre insanın iradesi kendi eylemi çapında mutlak değildir ve Tanrı cüz'iyatı bilir. Bu görüş, büyük sorunları beraberinde taşır. Mesela 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.⁷⁹⁴

İbn Meymun, beşinci sırada Yahudi geleneğinin görüşünü serdetmiştir. Yahudi kutsal metinlerinde bulunan bu görüşleri, alimlerin 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 alimlerin 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, ezeldeki bir irade ile sonradan olacak bir olayı bilir ve onu mümkün kılar. Musa Şeriatı'na göre Tanrı'nın adil olmaması imkansızdır. İnsana gelen bütün belalar ve iyilikler, ister bütünüyle ister tek tek olsun insanın kendi layık olduğu şeyler olup bunda bir adaletsizlik bulunmaz. İnsana gelen her şey bir bela veya mükafat olabilir. Ancak insanların çoğu ona göre bu İlahî hakedişlerin farkında değildir.⁷⁹⁵

⁷⁹³ *Guide*, III, 466-467

⁷⁹⁴ *Guide*, III, 468

⁷⁹⁵ *Guide*, III, 469

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 kılar. 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.⁷⁹⁶ Bilhassa insanların amelleri üzerine kurulu kader anlayışı ile ilgili bölümlerin çokluğuna⁷⁹⁷ dikkat çekmektedir.⁷⁹⁸ Ona göre diğer canlılarla ilgili olan bazı referanslar⁷⁹⁹ bu görüşle çelişmez, aksine bireysel değil İlahî cömertliği ifade eder. Tanrı, tüm canlıların rızkını hazırlayan ve verendir.⁸⁰⁰

İbn Meymun daha sonra kendi görüşünü izah etmiştir. O, öncelikli olarak İlahî Kader anlayışının hem mükafatta hem cezada İlahî Adalet anlamına geldiğinin farkındadır. Bu bakımdan bu terim aynı zamanda bir kuralı, yani ifasının bir mükafatı gerektireceği, ihlalinin ise cezayı gerektireceği bir düzenlemeyi çağrıştırmaktadır. Böylece İlahî Kader öğretisini, İlahî Adaletle bağlamak ve bu öğretiyi politik bilimlere 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.⁸⁰¹ Bu bakımdan İbn Meymun, "Şeriatımıza ait İlahî Kader öğretisi" ifadesi ile kendisinin çerçevesini çizmiş olduğu özgün ilahi kader anlayışını birbirinden ayırmaktadır.⁸⁰² 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

⁷⁹⁶ Mezmurlar, 144/3; Mezmurlar, 8/5

⁷⁹⁷ Mezmurlar, 33/15; Yeremya, 32/19; Eyüp, 34/21; Çıkış, 32/34; Çıkış, 32/33; Levililer, 23/30; Levililer, 20/6

⁷⁹⁸ *Guide*, III, 470-472

⁷⁹⁹ Mezmurlar, 147/9; 104/21; 145/16

⁸⁰⁰ *Guide*, III, 473

⁸⁰¹ *Guide*, III, 471-472

⁸⁰² *Guide*, III, 475

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.⁸⁰³

2.5.3.4. 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 münezzeh olması, Yahudiliğin temel öğretilerindendir. O, Tanrı'nın cahil olması gibi bir durumun imkansızlığına işaret ederek, aksini iddia eden “cahil” insanların genelde bunları kötü insanların refah ve mülk içinde olmalarından hareketle böyle düşündüklerini söylemektedir.⁸⁰⁴ Tanrı'nın hiçbir varlıktan gafil olmadığının, kutsal metinlerde defalarca tekrarlandığını hatırlatmaktadır.⁸⁰⁵ 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 kendisi⁸⁰⁶ olduğunu belirtmektedir.⁸⁰⁷

İbn Meymun Tanrı'nın yeni bilgiler öğrendiği şeklindeki görüşe de karşı çıkmıştır. Yahudi Şeriatı'na göre Tanrı, ezel ve ebedde bilendir. Tek bir bilgi ile pek çok ve çeşitli şeyleri bilir. Tanrı, varlıklar meydana gelmeden önce onların hâdis 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 hâdis var olamaz. Bu, onun Tanrı'nın sonsuz bilgisi konusundaki görüşlerinin özetidir.⁸⁰⁸

İbn Meymun'a göre Tora bağlamında düşünüldüğünde Tanrı'nın bilgisi, mümkün bir varlığın bilgisini dışarıda bırakacak şekilde değildir. Hatta tüm dinî düzenleme, emir ve

⁸⁰³ *Guide*, III, 476-477

⁸⁰⁴ *Guide*, III, 477

⁸⁰⁵ Mezmurlar, 73/11-13; Malaki, 3/13- 18; Mezmurlar, 94/6-9

⁸⁰⁶ Mezmurlar, 94/10-11

⁸⁰⁷ *Guide*, III, 478-480

⁸⁰⁸ *Guide*, III, 480-497

yasaklar bu prensibe göre işlemektedir. Ancak bizim noksan aklımız bu gibi detayları kavramakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü Tanrı'nın sonsuz bilgisi ile beşerin cüz'i bilgisi arasında büyük farklar bulunmaktadır. Bunlardan ilki, Tanrı bilgisinin tek ve eşsiz olarak birçok şeyi 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 mümkünden hangisinin meydana geleceğini bilmesini saymaktadır. Göğün cevher yönünden yeryüzünden farklı olması gibi, Tanrı'nın sonsuz bilgisi de beşer bilgisinden cevher açısından farklıdır. Ona göre bu duruma kutsal metinler de işaret etmektedir.⁸⁰⁹ 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 dahilinde meydana geldiğini bildirmekte ve Tanrı'nın bilgisi, amacı ve hükmetmesinin nasıl beşerin bilgisi, amacı, kaderi ve hükmetmesine benzediğini göstermektedir.⁸¹⁰ Buradan hareketle Tanrı'nın sonsuz bilgisinin, Zatı ile yakın ilişkisi vardır. Tanrı'nın bilmesindeki amaç seçeneği bizim için çok anlama gelen bir şeydir. Aynı şekilde 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.⁸¹¹

İbn Meymun, Tora'nın Tanrı bilgisi konusundaki ifadelerini değerlendirirken, İlahî imtihanları konuyla ilişkilendirmektedir. Yahudi düşüncesinde Tanrı, hiçbir günah işlemeyen bireylere bir takım belalar gönderir ki mükafatları artsın. Bu prensip Tora'da sarıh bir şekilde bulunmamasına rağmen, genel geçer bir kural olarak işlemektedir. Hatta bu kuralı kuvvetlendirmek üzere Yahudi bilgelerin “günahsız ölüm yoktur; yasayı

⁸⁰⁹ İşaya, 55/8-9

⁸¹⁰ *Guide*, III, 483-488

⁸¹¹ *Guide*, III, 483-484

çığnemededen acı ve sıkıntı yoktur”⁸¹² sözünü aktarmaktadır. Tora’da bahsi geçen İlahî sınavların harici anlamları, hem bireysel hem de toplumsal açıdan imanı 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;⁸¹³ Tanrı’nın kalplerde geçenleri bildiği ortaya çıkmıştır.⁸¹⁴

Ona göre Tanrı’nın insanları denemesi, aynı zamanda insanların neler yapması gerektiğini veya nelere iman etmesi gerektiğini bilmelerine imkan sağlamaktadır.⁸¹⁵ Burada “bilmek” eylemi, ortaya çıkması, herkesin sezmesi ve Tanrı’nın ise ona yönelmesidir.⁸¹⁶ Bunun yanında “Tanrı’nın insanlara mükafatını artırmak için ilahi bir sınav olarak bazı belalar vermesi” ifadesini İbn Meymun iki şekilde anlamıştır: Bunu çölde *menna* nimetindeki sınamaya benzetir. “*Menna*” terimi, hem zor bir durumda bile kullukta bir gevşeme olup olmadığını ortaya çıkarması, hem de onu tadanlara bir alışkanlık vermesini sağlaması gibi çok boyutlu işlevlere⁸¹⁷ sahiptir. Böylece Tanrı, çölde sefil bir halde iken gösterilen kulluğun, vaat edilen topraklara gelindiğinde tadılacak olan daha büyük refaha yol açtığını söyler. Çekilen sefalet ve ezalar olmasaydı toprağı fethetmeye ve savaşmaya güçleri yetmezdi. Zaten Tora’ya göre “savaşı görünce pişman oldular ve Mısır’a geri döndüler”.⁸¹⁸ Bıkkınlık cesaret verici özellikte olmuş ve sonunda onların hedefe ulaşmalarını sağlamıştır.⁸¹⁹

Ona göre İbrahim’in Tanrı tarafından sınanmasından⁸²⁰ 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

⁸¹² B.T. Şabath, 55a

⁸¹³ Tesniye, 22/12

⁸¹⁴ *Guide*, III, 493-498

⁸¹⁵ Tesniye, 13/4; Çıkış, 31/13

⁸¹⁶ *Guide*, III, 498-499

⁸¹⁷ Tesniye, 28/56

⁸¹⁸ Çıkış, 13/17-18

⁸¹⁹ *Guide*, III, 499-500

⁸²⁰ Çıkış, 22/ 12

etmektedir.⁸²¹ 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.⁸²²

2.5.4. İlahi Fiiller ve Beşeri Ameller

İbn Meymun'un Yahudiliğe yaptığı en önemli katkılarından biri, Tora'nın emirleri ve ritüellerinde ortak bir akli ve sağduyuyu bulma çabasıdır. Yahudi geleneğinde *Ta'ama'i 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.⁸²³ Çünkü o, emirlerin ve ibadetlerin anlamını ve hikmetini bilmemenin, dindar üzerinde olumsuz bir hava yaratıp onu ağır bir yük altındaymış gibi memnuniyetsiz bırakacağını belirtmiştir.⁸²⁴

Delâlet'in üçüncü cildinin yirmi beş ila ellinci bölümleri arasında yazar, 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 detayları ile ele almaktadır.

2.5.4.1. Tanrı'nın Fiillerinde Rasyonellik ve Geçerlilik

İbn Meymun, eylemleri amaçlarına göre; Boş yere yapılanlar, kasten olmayan havai eylemler, ulaşılamaz ideallere göre yapılanlar ve iyi veya mükemmel eylemler olmak üzere dört sınıfta toplamaktadır. Ulaşılamaz ideallerle yapılan bir eylemde, fiilin fâilinin bir hedefi olmasına rağmen hedefe varılmamıştır ve onun elde edilmesinde bir takım engeller ortaya çıkmıştır. Bazı insanlar, hiçbir kâr elde edemedikleri veya boşuna kürek çektikleri zaman yorulduklarını hisseder. Hatta bazen umutsuz hastalar için ilaç vermek

⁸²¹ Tesniye, 28/58

⁸²² Tekvin, 22/2; *Guide*, III, 501

⁸²³ R. Katzenellgoben, "Maimonides' Rationalisation of the Divine Commentments, *Six Talks on Maimonides*, ed. Aryeh Newman, Jerusalem 1955, 28

⁸²⁴ *Guide*, III, 592

artık boşuna bir eylem haline dönüşebilmektedir. Bu tür şeylere eylemler içinde de rastlamak mümkündür.⁸²⁵

Boşu boşuna yapılanlara örnek olarak, fazla dikkat gerektirmeden yapılanları, mesela düşünürken ellerle oynanmasını; kasıtlı olmayan havai eylemleri ise 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 hiç gerek yoktur. Güreş, su sporları, nefes tutma idmanı, topa oynanan oyunlar, kalem ucu açma, kağıt yapma eylemleri bu sınıftadır ve yaparı için anlamlı olabilir. İyi ve mükemmel eylemler ise yüce bir gaye peşinde olanların yaptığı fiillerdir. Bu eylemler gerekli ve yararlıdır.⁸²⁶

İbn Meymun, bu eylem sınıflarını açıkladıktan sonra akıl nimetiyle donanmış insanın, “Tanrı boşuna, hiçbir amacı olmayan, havai bir eylem içindedir” diyemeyeceğini beyan etmiştir. Musa Şeriati’ni takip eden Yahudi geleneğinin tamamı Tanrı’nın tüm eylemlerinin iyi ve mükemmel olduğunu kabul etmektedir. Bizzat Tanrı yaptığı her şeyi çok iyi görmüştür.⁸²⁷ Bundan dolayı Tanrı’nın bir şeyin aşkına yaptığı her şey, hedeflenen ve muhatap edinilen o şeyin varlığı için zarurîdir, 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, işitme gibi duyulara 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 veya amacı bilmesek de durum değişmeyecektir.⁸²⁸

Tanrı’nın eylemlerinde bir illet aramanın lüzumsuz olduğuna inananlara yanıt olarak İbn Meymun, Tanrı’nın engin hikmetiyle eylem yaptığını, insanların gözünde boş yere

⁸²⁵ *Guide*, III, 502

⁸²⁶ *Guide*, III, 503

⁸²⁷ Tekvin 1/31

⁸²⁸ *Guide*, III, 503-504

olmasının durumu değişmeyeceğini belirtmiştir. Tanrı'nın eylemleri arasında havai olan kısa vadeli hedefler bulunmaz. Örnek olarak maymunlar, insanları güldürmek için veya 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 bilir.⁸²⁹

İbn Meymun, kutsal kitaptan deliller göstererek, Tanrı'nın kendi iradesiyle eylem yapığını⁸³⁰ 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 mümkünat dolu alemde Faaldir. Ancak mümkün olan her şey değil, sadece Tanrı'nın hikmetinin talep ettiği şeyler böyle olabilir. Yine ona göre Tanrı ile O'nun ifa etmek istediği mükemmel 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. Öyle ki alemin sonradan yaratıldığına inananlar olarak bu grubun, bu alemin var edilişinin her anında İlahi Hikmetin varlığını hissedebildiğini açıklayandile getiren İbn Meymun, Yahudi bilgelerin ifadesiyle “Tanrı'nın yaptıklarının insan aklına estetik geldiğinin”⁸³¹ altını çizmektedir. Bundan dolayı bilgelere ve peygamberlere göre doğal bir eylemin en küçük zerresi bile harika bir şekilde dizayn edilip düzene sokulmuş ve birbirleriyle bağlantılı hale getirilmiştir. Tamamı sebepler ve etkilerden ortaya çıkmış olup hiç birinde abes, boş veya havai bir amaç bulunmaz, aksine mükemmel bir hikmetin eylemleridir.⁸³² Filozofların görüşüne göre de doğanın kanunlarında ve eylemlerinde amaçsız-anlamsız oluşlar bulunmaz. Aksine doğal alemlerin tamamında, maddelerine bağlı olarak iyi tasarım ve nizam mevcuttur.⁸³³

⁸²⁹ *Guide*, III, 504

⁸³⁰ Mezmurlar, 133/6; Eyüp, 23/13; Vaiz, 8/4; 3/11

⁸³¹ Bereşit Rabbah, IX; Midraş Qhelet, 3/11

⁸³² Mezmurlar, 104/24; 33/4; Süleymanın Meselleri, 3/19

⁸³³ *Guide*, III, 505

İbn Meymun, kafası karışık bazı insanların, alemin varlığının amacı konusuna parçacı yaklaştıklarını, 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.⁸³⁴

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 Şeriat'ın dayandığı hikmetler konusunda da problemlili olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Yahudi havas tabakasının çoğunluğu, hikmetle nasıl uyum sağladığını bazen idrak edemeseler de Musa Şeriatı'nın belli bir illete dayandığını bilir ve buna göre davranırlar.⁸³⁵

İbn Meymun, beşer akli bağlamında izah edilmeyen bazı dinî kuralları (*huqqim*), (süt içindeki etin yasaklanması gibi) Yahudi bilgelerinin ifadesiyle “Tanrı'nın açıklamak istemediği, insanların üzerlerinde düşünmesine izin vermediği, sadece Şeytan'ın tenkit ettiği ve Gentile'nin reddettiği şeyler” olarak görmektedir.⁸³⁶ 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 saklı kalmıştır ve ancak bilgi kusurumuz giderilince anlaşılabilirlerdir” 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.⁸³⁷ Buna rağmen İbn Meymun, Tanrı'nın emir ve yasaklarında hiçbir illet aramak niyetinde olmayan alimleri çelişkili olmakla suçlamıştır. Çünkü aynı kişilerin “Tanrı bir hayvanı kurban olarak kesmemizi emrederken aslında bizim temizlenmemizi

⁸³⁴ *Guide*, III, 505-506

⁸³⁵ *Guide*, III, 506-507

⁸³⁶ B.T., Yoma, 67b

⁸³⁷ *Guide*, III, 507-508

istemiştir⁸³⁸ dediklerini aktarmıştır. Bu bakımdan emir ve yasakların genelinde bir illet ve bu illete bağlı bir beşerî yarar aramak gereklidir.⁸³⁹

İbn Meymun, emirlerdeki rasyonellik sebebiyle onları altıyüz on üç kısma ayırdığını ve her bir grubun anlam ve hedef açısından bir özelliği ve özel illetinin bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu nedenle bir sonraki safha olarak bu emir ve yasaklardaki illetleri açıklamak niyetinde olduğunu belirtmiştir.⁸⁴⁰

2.5.4.2. 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 Şeriatı 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 olarak meseller halinde düzenlenmiştir. Kutsal Yasa'nın, insanların çoğunun anlayışına göre tasarlandığını söylemek imkansızdır. Dolayısıyla her karmaşık ve mükemmel şey gibi bu yasa da derin bir hikmet ve kavrayış yetisi gerektirmektedir. Örneğin İbn Meymun, ruhun saadeti adına Şeriat'ın, insanların birlikte yaşama yollarını artırmayı hedeflediğini, burada iki şeyden faydalandığını söylemiştir: Bunlardan birincisi, insanların birbirlerine zulmetmesini engellemektir. İkincisi ise bir cemiyet içinde yaşarken hayatta faydalı olacak ölçüde ahlaki niteliklere sahip olması ve böylece toplum düzeninin sağlanmasıdır. Ona göre ruhun salâhı, bedenin saadetinden üstündür.⁸⁴¹

İbn Meymun, Şeriat'ın ikinci hedefi olan bedenin salâhının, doğa ve zaman açısından üstünlüğüne dikkat çekmiştir. Bu amaç, şehir yönetimine ve kendi kapasitelerine göre hareket etmesi gereken insanların hayattaki durumlarının salâhına yöneliktir. Bedenin salâhı daha belirgindir. Bu yüzden ruhun salâhı ancak bedenin salâhından sonra elde edilebilecek karakterdedir. Beden mükemmelliği sağlık ve bedendeki melekeler

⁸³⁸ Bereşit Rabbah, XLIV

⁸³⁹ *Guide*, III, 508-509

⁸⁴⁰ *Guide*, III, 509-510

⁸⁴¹ *Guide*, III, 510

bakımından mükemmellik demektir. İnsan bu sayede bedenî ihtiyaçlarını karşılar. Bunlar kişinin toplumdan soyutlanmasıyla elde edebileceği şeyler değildir. Bu yüzden insan öteden beri bilinen adıyla doğası icabı sosyaldır. Nihai mükemmelliği ise bu tabiatını koruyarak eylemlerinde rasyonel olmasını sağlar. Hiçbir eylem veya ahlakî niteliği bu nihai mükemmelliğine ait değildir. Bu nihai mükemmellik ancak beden 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 olacaktır. İbn Meymun Şeriat'ın, eşsiz içeriğiyle tüm bu mükemmellikleri Yahudilere bahşetmek maksadıyla geldiğini söylemiştir. Tora'nın ifadeleri Şeriat'ın, insanı her iki mükemmellikle donattığını göstermektedir. Tora'ya göre Tanrı tüm emir ve yasakları Kendisinden korkmaları ve kendi iyilikleri ve hayatlarını idame etmek için⁸⁴² Yahudilere emretmiştir.⁸⁴³

İbn Meymun, Yahudi bilgelerin bu pasajda geçen “iyiliğimiz için” ve “Tanrı ile iyi olmak lafızlarını, hem bu dünyada hem de daima sürecek olan dünyadaki iyilik”⁸⁴⁴ olarak yorumladıklarını belirtmiştir.⁸⁴⁵

İbn Meymun, geleneğin yorumlamaya gayret ettiği bu gibi nihai mükemmelliklerin gayesinin, emir ve yasaklarda gizli olan rasyonel faydaların yanında ruhanî anlamları açığa çıkarmak olduğunu söylemiştir. Böylece Şeriat'ın tebliğ ettiği inançla insan, Tanrı'nın Varlığı, Birliği, Bilgisi, Kudreti, İradesi ve Ebediliği konusunda mücmel bilgiler edinir. Yine Şeriat, belli başlı inançları benimsetirken aynı zamanda politik refahı da düşünür ve insanın isyankâr olmasını engeller. Şeriat Tanrı'yı sevmek, korkmak ve O'na boyun eğmek konusunda daima vurgular yapar. “Rabbi sevmek”⁸⁴⁶ sözü tüm kalbinle, tüm ruhunla ve tüm gücünle sevmek anlamına gelir. Zaten “sevmek” ancak varlığın tümünü

⁸⁴² Tesniye, 6/24

⁸⁴³ *Guide*, III, 511

⁸⁴⁴ B.T., Qidduşin, 36b; B.T., Hullin, 142a

⁸⁴⁵ *Guide*, III, 512

⁸⁴⁶ Tesniye, 11/13

kavramak yoluyla ve Tanrı'nın hikmetini göz önünde bulundurmakla tezahür edecek bir eylemdir. Ona göre Yahudi alimlerin dikkat çekmek istedikleri nokta da budur.⁸⁴⁷

İbn Meymun'un buradan çıkarmış olduğu bir başka sonuç da emir ve yasakların; zulmü önlemek, sosyal ilişkileri düzenlemek ve ahlakî erdem kazandırmak gibi hem ferdî hem de sosyal yararlar sağladıklarıdır. Emir ve yasakların doğrudan insanı hedefleyen yönleri açık olduğundan, öldürmenin veya çalmanın neden yasak olduğunu açıklamaya bile gerek yoktur. Bunların tamamının, aslında "birbirine zulmetmemek" ve "mükemmel bir ahlak sahibi olmak" gibi iki temel hedefi vardır.⁸⁴⁸

Sonuçta bir emir veya yasak, doğru bir inancı tebliğ eder ki bu inanç, Tanrı'nın birliği, bekası ve cismani olmadığıdır. Öteki durumlarda inanç, sadece zulmü bertaraf etmek ve asil, ahlaklı bir kişiliğe sahip olmak için vardır.⁸⁴⁹

2.5.4.3. Tora'nın Emir ve Yasaklarında İrrasyonelliklerin İzahı

İbn Meymun, "Babamız" dediği Hz. İbrahim'in, yıldızlardan başka ilahları kabul etmeyen bir kült toplumu olan pagan Sabîler arasında büyüdüğünü, bilhassa kavmin yıldızlara tapmalarını ve Güneş'i en büyük ilah gördüklerini anlatmaktadır. İbrahim, böyle bir kült içinde yaşadığının farkındaydı ve onlara kendi argümanlarıyla karşı çıkıyordu. Ona göre İbrahim peygamber insanların öğretilerine karşı çıkan, kınanmaya ve küçümsenmeye aldırış etmeden onların yanlışlıklarını açığa çıkaran bir insandır. O, bunu sadece Tanrı adına ve aşkına yapmış olduğundan şânı artmış ve başarılı olmuştur.⁸⁵⁰ Bu sebeple onun soyundan gelmeseler bile insanların kahir ekseriyeti İbrahim'i takdir ve takdis etmektedir. Bu noktada İbn Meymun Yahudilere mekan açısından uzak olan bir takım insanları cehaletle suçlamaktadır. Ona göre Türkler ile Hindular hariç hiç kimse İbrahim'e karşı düşmanlıkta bulunmaz. Kuzey'deki Türklerin ve Güneydeki Zencilerin hiçbir doktrinel inancı, düşünce sistemi veya kabul görmüş bir geleneği yoktur. Ona göre bu milletler,

⁸⁴⁷ *Guide*, III, 512-513

⁸⁴⁸ *Guide*, III, 513-514

⁸⁴⁹ *Guide*, III, 514

⁸⁵⁰ Tekvin 12/3

akılsız hayvanlardır, hatta insan ırkından bile sayılmamalıdır. Belki maymunlarla insanlar arasında bir mevkide sayılabilirler.⁸⁵¹

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 bilimsel olmamaktan öte fanatik ve ideolojik bşr yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. Diğer din mensupları hakkındaki bilgi yanlışlığından birisi de diğer birçok geleneği, gök cisimlerinden oluşan bir kült meydana getirdiklerine inandığı Sabîilerin bütün dünyaya yayılmış kalıntıları olarak görmesidir.⁸⁵²

İbn Meymun "alemin 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 alemin zaman içinde yaratılmış olduğunu, akılla uzlaştırarak gösterdiğini aktarmıştır.⁸⁵³ İbrahim peygamber, akıl melekesini kullanarak insanları boyun eğmeye çağırdı. Onun arkasından gelen peygamberlerin efendisi Musa ise, aldığı peygamber vizyonunun ışığında iman etmeyen insanları öldürmeyi, onlara ait izleri ortadan kaldırmayı emretti⁸⁵⁴ ve onların gittiği yola ait her şeyi yasakladı.⁸⁵⁵ Tora'nın Şeriat'ında en belirgin niyet, putperestliği tamamen ortadan kaldırmak, onun izlerini silmek ve ona bağlı her şeyi yok etmektir. Bu yüzden büyücülük, ateşten geçmek, putperest kahinliği, 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 eylemler⁸⁵⁶ olarak kabul etmektedir.⁸⁵⁷

⁸⁵¹ *Guide*, III, 618-619

⁸⁵² *Guide*, III, 514-515

⁸⁵³ *Guide*, III, 516

⁸⁵⁴ Hakimler, 2/2; Çıkış, 34/13; Tesniye, 7/5

⁸⁵⁵ Levililer, 20/23

⁸⁵⁶ Tesniye, 12/31

⁸⁵⁷ *Guide*, III, 517

İbn Meymun, bu milletlerin sözde ilahlarına tiksindirici ayinlerle (böcek, yarasaya veya fare takdimleri vb.) yaklaşımlarını, insan doğası açısından uygun görülmemeyen seremonilerden 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.⁸⁵⁸ 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 kazanç vardır.⁸⁵⁹

İbn Meymun, Şeriat'ın 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 Sabiî toplumunun inanç esasları, insan fitratına uygun olmayan sahtelik ve masallarla doludur ve alemin yaratılışı, işleyişi ve sonu konusunda doğa bilimlerinin bulgularına muhalif öğretiler ihtiva etmektedir. Bundan dolayı Yahudi bilgeleri, "putperestliği ikrar edenlerin doğal olarak Tora'nın kendisini inkar etmiş olacağını, putperestliği inkar edip onu reddedenlerin de Tora'yı bütünüyle kabul etmiş sayılacaklarını"⁸⁶⁰ ifade etmiştir.⁸⁶¹

İbn Meymun bazı kadim milletlerin tarımla uğraşmadıklarını, tarımla meşgul olanlardan bazılarının ise 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 dinsel törenlerde müzik aletleri çalarak ilahları memnun etmeyi ve böylece onlardan

⁸⁵⁸ Yeşu, 24/2

⁸⁵⁹ *Guide*, III, 518

⁸⁶⁰ Sayılar, 15/23; B.T., Horayoth, 8a; B.T., Kidduşin, 40a

⁸⁶¹ *Guide*, III, 519-520

yararlanmayı umduklarını aktaran İbn Meymun, bu gibi yararsız amellere kıyasla Musa Şeriatı'nın vaz ettiği emir ve yasakların her kültüre ve ortama uygun olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁶²

İnsanların emir ve yasaklarda bir anlam ve hikmet aramalarının insanın doğasında olduğunu belirten İbn Meymun, yaptıkları ibadetlerde bir saçmalık bulduklarında fitratları gereği bunun farkına vardıklarını söylemiştir. Bunun yanında akla göre hiçbir hikmet içermeyen bazı şeyler de Tanrı'dan gelebilir. Ancak insan 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 ifa ve icra eden Yahudi toplumu “ hikmetli ve anlayış dolu bir halktır.⁸⁶³ Kendisinin tasnif edip hikmetini 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.⁸⁶⁴

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 letafette yiyeceklerle nimetlendirildiğini, bu durumun insan artık kuru ve sert yiyecekleri kabul edebileceği zamana kadar sürdüğünü açıklamıştır.⁸⁶⁵

İbn Meymun'a göre, bir zıt uçtan ötekine ani bir geçiş imkansız olduğundan insan doğası gereği, kendisi için tasarlanan ve alışık olduğu her şeyi aniden terk edemez. Ona göre Musa, İsrail oğullarından “ruhbanlar krallığı ve mukaddes bir ulus” çıkarmak üzere

⁸⁶² *Guide*, III, 522-523

⁸⁶³ *Tesniye* 4/6

⁸⁶⁴ *Guide*, III, 524

⁸⁶⁵ *Guide*, III, 525

emir ve yasakları Tanrı'dan alarak kendi halkına getirmiştir.⁸⁶⁶ 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 nezih 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 Şeriat'ın genel prensiplerine aykırıdır. Zaten ani müdahale ile insan doğasını değiştirmek Tanrı iradesi olsaydı, peygamberlerin gönderilmesi ve ilahi yasaların verilmesi anlamsız olurdu.⁸⁶⁷

İbn Meymun, İlahî murad bağlamında ibadet tipolojilerini ele alır. Ona göre ibadetlerin rasyonelliği açısından kurbanlar ikinci sınıfta yer alırken, sessiz yakarma, genel dualar gibi ameller birinci sınıfa ait ibadetlerdir ve hem elde edilmesi zarurî hem de daha fazla kulluk izhar edici özelliktedirler. Birinci tür ibadetler, (kurban takdimi ameliyesinde olduğu gibi) tam bir kesinlikle uygulanan şeyler değildir. Bundan dolayı bu ibadetler her yerde ve her mekanda ifa 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 perçemleri, dua kayışları (*tefillin*) veya kapılara asılan *mezuzalar* gibi dua unsurları insanın samimiyetini, gayret ve şevkini artırıcı özellikler taşırlar.⁸⁶⁸

Netice olarak İbn Meymun, mükemmel olarak gördüğü Musa Şeriatı'nın genel hedeflerini, geçici arzu ve hevesleri terk etmek, onları hakir görmek ve onlardan kaçınmak olarak sıralamaktadır. Bu arzuların çoğu yeme içmeye duyulan iştah ve cinsel ilişkideki şehvetlerdir. Benzer şekilde, Şeriat'ın genel niyetlerini sırasıyla nezaket, halim-selim olma,

⁸⁶⁶ *Guide*, III, 526

⁸⁶⁷ *Guide*, III, 528-529

⁸⁶⁸ *Guide*, III, 529-530

kabalıktan uzak durma, boyun eğme, tahammül edici olma, halis niyet sahibi olma ve nezih olmak şeklinde özetlemektedir. Elbiseyi temizleme, bedeni yıkama, kirleri giderme gibi eylemler de Şeriat'ın gereklerindedir. Ancak bunlar, eylemlerin ve kalplerin her türlü kirliliği ve kötü ahlaki niteliklerden temizlenmesinden sonra ortaya çıkar. Çünkü elbiseleri ve dış görünüşü temiz tutmakla insan kendi içindeki sapkınlıkları ve şehvetperestlikleri gideremez. İnsanın zahirde iyi görünümü olması, gerçekten iyi olduğu anlamına gelmez. Yalnız kaldığındaki eylemleri ve kalbinde gizledikleri onun karakterinin tamamlar.⁸⁶⁹

2.5.4.4. Tora'nın Emir ve Yasaklarındaki Rasyonelliğin Sınırları

İbn Meymun'a göre Tora'nın emir ve yasakları iyi incelendiğinde, kolay tasnif edilebilir bir tarzda olduğunu aksini düşünmeye sevkeden bir şeyin bulunmadığını iddia eder. Ona göre Şeriat hemen her konuda bir görüş bildirmiştir. Bu bakımdan Şeriat'ın 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'ın sevk ve idaresi 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 tüm insanları kapsayan menfaat verici yönlerine bakmalıdırlar.⁸⁷⁰

2.5.4.5. Tora Emirlerinin Tasnifi ve İzahı

İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*'in üçüncü cildinin otuz beş ile kırk dokuzuncu bölümleri arasında bir Halakacı Rabbi kimliğiyle filozof kimliğini mezc ederek İlahî emir ve yasakları tasnif etmekte ve yorumlamaktadır. Burada emirlerle ilgili yaptığı her tasnifi, Mişne Tora'da ayrı bir kitap olarak incelemiştir.

⁸⁶⁹ *Guide*, III, 532-533

⁸⁷⁰ *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"⁸⁷¹ olmak üzere ikiye ayrılmıştır.⁸⁷²

O, tasnifinde tüm emir ve yasakları on dört kategoride incelemiş ve Yahudilik dininin emir ve yasaklarındaki hikmetleri açıklamıştır.

2.5.4.5.1. "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 amel edilmesini ve daha etkin bir görüş birliğinin yaygınlaşmasını sağlayacaktır. Bu davranışların bir diğer önemli faydası da Şeriat'ı yaşayanlara şeref vermesidir.⁸⁷³

Bu kategorideki emirlerin başında "Tanrı adına yemin" etmekle ilgili emirler ile bunun boş yere yapılmasını veya bu şekilde edilen yeminin bozulmasını yasaklayan emirler gelir.⁸⁷⁴ Bu emirlerin zahirde tek bir illeti 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 dahildir.⁸⁷⁵ 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

⁸⁷¹ B.T., Yoma, 85b

⁸⁷² *Guide*, III, 538

⁸⁷³ *Guide*, III, 539

⁸⁷⁴ Tesniye, 6/13; 10/20; Levililer, 19/12; Çıkış, 20/7

⁸⁷⁵ Sayılar, 10/9

Tanrı'ya yakarmak emredilmiş ve Tanrı'nın her kötü şartta yardımının aranması ve umulması istenmiştir.⁸⁷⁶

İbn Meymun son olarak bu sınıftaki emirlere “tövbeyi” de ilave etmiştir. Ona göre birey cehaletle, öfkeyle veya heva ve hevesi sonucu gerçekte uygunsuz bir ahlakî niteliği veya görüşü ikrar ederek günah işleyebilir. Kişi bu hatanın tamir edilemeyeceğine inanırsa günaha devam eder ve bu durumu ortadan kaldırmanın hiçbir yolu olmadığını düşünerek ümidini keser ve sonuçta itaatsiz bir kişi haline gelir. Eğer tövbeye inanırsa, kendisini düzeltir ve günah işlemeyen önceki durumdan daha iyi ve daha mükemmel bir konuma yükselebilir. İbn Meymun, tövbeyi güçlendirecek olan günah itiraflarını,⁸⁷⁷ kasıtlı işlenen günahlar veya ihmalkarlık sonucu yapılan hatalar nedeniyle sunulan takdimeleri ve oruçları önemsemiştir. Ona göre tövbenin asıl hedefi kişiyi günahattan uzak tutmaktır.⁸⁷⁸

2.5.4.5.2. Putperestlikle İlgili Emir ve Yasaklar (Hilkhot Avodah Zarah)

İbn Meymun, ikinci kategoriye putperestlikle ilgili yasakları içeren emirleri (*Hilkhot Avodah Zarah*) dahil etmektedir. Kıyafetlere ilişkin bazı yasaklar, ilk ürünlerle ilgili emirler bu sınıfa aittir. Bu tür emirlerin hikmeti gayet açıktır ve toplum asırlar boyunca bu yasakları yerine getirmektedir.⁸⁷⁹ Bu emirlerin gayesi, putperestliğin hatalarından ve putperestliğe götüren falcılık, büyücülük, sihirbazlık ve muskacılık gibi yanlış uygulama ve inançlardan⁸⁸⁰ kişiyi kurtarmaktır.⁸⁸¹ 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

⁸⁷⁶ Yeremya, 5/3; *Guide*, III, 539-540

⁸⁷⁷ Levililer, 5/5; 16/21

⁸⁷⁸ *Guide*, III, 540

⁸⁷⁹ *Guide*, III, 535 ve 549-550

⁸⁸⁰ Tesniye, 37/10-11

⁸⁸¹ *Guide*, III, 540

sıçrama, yere yüzüstü uzanma, duman tütsüleme, alçak veya yüksek sesle konuşma gibi eylemler icra etmektir.⁸⁸²

Ona göre Şeriat, putperestliği sona erdirmek gibi bir niyet taşıırken aynı zamanda onun izlerini de silmek ve insanı kendine de topluma da yarar vermeyen zararlı etkilerinden korumak istemiştir. Büyücülerin ve falcıların öldürülmesini emreden yasanın⁸⁸³ asıl nedeni budur. Oysa Sebt gününü ihlal etmek isteyenler için aynı ceza söz konusu olmamıştır. Tora'nın putperestliği yasaklamasının nedenlerinden biri, kavmin felaket ve belalara düşmekten korunmasıdır.⁸⁸⁴ Bu sebeple İbn Meymun, Şeriat'ın tüm büyüculük uygulama ve adetlerinden inananları korumak maksadıyla putperestliğe götürebilecek tarıma ve çobanlığa dayalı bazı uygulamaları (*huqqot*) yasakladığını⁸⁸⁵ açıklamıştır. Yahudi alimlerin, putperestliği çağrıştıracak adetler (ağaçların kırmızı tebeşirle boyanması gibi) konusunda titiz davranmış olduklarını ve açık görüşler bildirdiklerini⁸⁸⁶ belirtmiştir.⁸⁸⁷

Ona göre, yiyeceklerin karıştırılmasının yasaklanması⁸⁸⁸, başın ya da sakalın köşesinin traş edilmesinin yasaklanması⁸⁸⁹ vs. bile putperest ruhbanların adetlerini taklit etmeyi engellemek adına yapılan uygulamalardır.⁸⁹⁰

Putperestliğin yasaklanmasının bir diğer nedeni de, ahlakî bozulmalar ortaya çıkaran arzuları doğuran nedenleri ortadan kaldırmasıdır. Yasaklanmasının maddi bir faydası da kıymetli madenlerden yapılan putların kırılıp eritilerek piyasaya sürülmesidir. Ancak

⁸⁸² *Guide*, III, 541

⁸⁸³ Çıkış, 22/7; Tesniye, 17/2

⁸⁸⁴ Levililer, 26/22; Tesniye, 32/24; Tesniye, 28/42; 28/39; 28/40; *Guide*, III, 542-543

⁸⁸⁵ Levililer, 20/23

⁸⁸⁶ B.T., Şabbath, 67a

⁸⁸⁷ *Guide*, III, 543-544

⁸⁸⁸ Tesniye, 22/11

⁸⁸⁹ Levililer, 19/27

⁸⁹⁰ *Guide*, III, 544.

Yahudi alimlere göre bu tür süslerin olduğu gibi korunması, ticaretinin yapılması veya onlardan istifade edilmesi yasaklanmıştır.⁸⁹¹

2.5.4.5.3. Ahlaki Niteliklerle İlgili Emir ve Yasaklar (Hilkhoth De'oth)

Üçüncü grupta ahlakî niteliklerin geliştirilmesiyle ilgili emirlere (*Hilkhoth De'oth*) yer veren İbn Meymun'a göre, ahlakî erdemlerle donanmış olan birey ve toplum mükemmelleşir ve beşerin yaşam şartlarının iyi bir düzene kavuşmasında etkili olur.⁸⁹²

Bu emirlerin faydasını açık olarak ahlakî niteliklerle ilişkili gören İbn Meymun bunların, asil ve ahlaklı insanların Şeriat'e uygun görüşlerle donanmasını sağlamak için var olduklarını ileri sürmektedir.⁸⁹³

2.5.4.5.4. Sadaka ve Takdimelerle İlgili Emir ve Yasaklar

İbn Meymun dördüncü kategoriye, sadaka, 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 dahil etmiştir. Bu sınıfa farklı gıdaları karıştırmakla ilgili kurallar ile ilk ürünlere dair düzenlemeler dahil 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 mekanda toplanmasına vesile olması,⁸⁹⁴ İsrail içindeki kardeşlik ve sevginin yayılıp güçlenmesine hizmet etmektedir.⁸⁹⁵

⁸⁹¹ B.T., Avodah Zarah, 51b; *Guide*, III, 545

⁸⁹² *Guide*, III, 535-536

⁸⁹³ *Guide*, III, 550

⁸⁹⁴ Tesniye, 14/22-29; 26/12-13

⁸⁹⁵ *Guide*, III, 550-551

İbn Meymun, nebatın dördüncü yıl meyvesi konusunu açıklarken bunun ilk ürün kavramıyla yakın ilişkisi olduğunu,⁸⁹⁶ Tanrı'ya adanan ilk ürünlerin insanlar arasında ahlakî bir erdem olarak cömertliğin güçlenmesini sağladığını, buna karşılık yemeğe karşı iştahın ve kazanma hırsının zayıflamasına yol açtığını ileri sürmüştür. Hatta rahiplerin hayvanın omuz, çene ve karnını kabul etmesinin⁸⁹⁷ özel bir anlamı vardır: Çeneler hayvan vücudunun öncelikli parçası iken, omuz (sağ omuz) bedenden ayrılabilen ilk parçayı temsil eder. Karnı ise tüm bağırsakların başlangıç yeridir.⁸⁹⁸

İbn Meymun, ilk ürün takdimi sırasında kutsal metinleri okumanın, ahlakî açıdan alçakgönüllü olmayı ima ettiğini, bu esnada kişinin bu ürünleri omuzlarındaki sepetlerle taşımak zorunda olduğunu⁸⁹⁹ ifade etmiştir. Bu hareketle, Tanrı'nın bereket ve nimet veren olduğunun hatırlanması ve insana her şeye malik olduğu zamanlarda sıkıntılı anları düşündürmesi amaçlanmıştır.⁹⁰⁰ Tora, sürekli olarak Mısır'daki ibretlik belalardan bahsederek⁹⁰¹ İsrail'e en refah dönemlerde bile sıkıntıları hatırlatmaktadır.⁹⁰²

İbn Meymun bazı sunakların Tapınağın tamiri ve rahipler için sunulmasının anlamının, insanda cömertliği teşvik etmek olduğunu belirtmiştir. Benzer şekilde ödünç alıp verme ile ilgili emirler;⁹⁰³ insanda, güç durumda olana merhameti, acıma duygusunu ve nezaketi pekiştirmektedir.⁹⁰⁴ Kölelerle ilgili emirlerin de benzer amaçlar taşıdığını ifade etmiş, kölesini sopayla döverek öldüren kimsenin ölümle cezalandırılmasının hikmetini bu bağlamda ele almıştır.⁹⁰⁵

⁸⁹⁶ Çıkış, 23/19; 34/26; Tesniye, 26/2

⁸⁹⁷ Tesniye, 18/3

⁸⁹⁸ *Guide*, III, 551

⁸⁹⁹ Tesniye, 26/3-10

⁹⁰⁰ Tesniye, 16/12

⁹⁰¹ Tesniye, 16/3

⁹⁰² *Guide*, III, 552-553

⁹⁰³ Tesniye, 24/6

⁹⁰⁴ *Guide*, III, 553

⁹⁰⁵ *Guide*, III, 554

2.5.4.5.5. 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 Tora*’da incelediğini belirtmiştir.⁹⁰⁶

İbn Meymun, bu emirlerin aslında adaletsizliği bertaraf etmek 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 göre, insan kendi hayvanlarından gelen zararlardan bile sorumludur, bu yüzden onları gözetmekle yükümlüdür. Yine kişi, yakıldığı ateşten⁹⁰⁷ ve kazdığı bir çukurdan⁹⁰⁸ 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, dişinin veya ayağının halka açık bir yerde verdiği zarardan sahibi sorumlu tutulmaz.⁹⁰⁹ Bunlar tedbir alınması imkansız şeylerdir ve bu tür zararlar çok nadirdir.⁹¹⁰ Öte yandan, bir hayvanın boynuzu vb. 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 olağanüstü bir zarar verdiyse sahibi zararın yarısını karşılamalıdır. Hayvan zarar vermeyi alışkanlık haline getirdiyse bu durumda sahibi, zararın tamamını karşılamak zorundadır.⁹¹¹

İbn Meymun, kişinin, peşine düşenleri öldürmesiyle ilgili emri⁹¹² 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 ölümlle cezalandırılır. Ancak bu, kişiyi ilgilendiren zulüm eylemlerinden değil

⁹⁰⁶ *Guide*, III, 536

⁹⁰⁷ Çıkış, 22/5

⁹⁰⁸ Çıkış, 21/33

⁹⁰⁹ B.T., Baba Qamma, 14a ve 19b

⁹¹⁰ *Guide*, III, 555

⁹¹¹ *Guide*, III, 555-556

⁹¹² *Mişna*, Sanhedrin, VIII/7

düşünceyle ilgili olandır. Bu yüzden bu tür eylemlerde bulunanlar kendi arzusu yüzünden değil, ihlal ettikleri emirler yüzünden öldürülürler.⁹¹³

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.⁹¹⁴

2.5.4.5.6. 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 husumet sahipleri için caydırıcılığı olmaz. Hiç kimse cezaların ilgasının merhametli bir uygulama olacağını düşünecek kadar zayıf akıllı olmamalıdır. Cezaları kaldırmak, toplum düzenini bozmak kadar, insanlara zulmetmek anlamına da gelecektir. Merhamet, Tanrı'nın bu emrinde mevcuttur ve insanlara çıkış yolları gösteren hakimlerdir.⁹¹⁵

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 yargılması” adı verilir.⁹¹⁶

Sonuç olarak İbn Meymun Tora'dan yola çıkarak cezaların tasnifini şu şekilde yapmaktadır:

⁹¹³ *Guide*, III, 556

⁹¹⁴ *Guide*, III, 557

⁹¹⁵ Tesniye, 16/18; *Guide*, III, 536

⁹¹⁶ *Guide*, III, 559

1. Yahudi hukuk mahkemesinin emri olarak ölüm cezaları. İbn Meymun bunlara örnek olarak putperestliğe girme, zina, ensest ilişki, kan dökme ve Sebt gününün ihlaline götüren eylemleri verir.⁹¹⁷

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.⁹¹⁸

2.5.4.5.7. Eşya ve Alış-Verişle İlgili Emir ve Yasaklar

Yedinci kategoride bulunan emir ve yasaklar, insanların karşılıklı ilişkilerine dayalı borçlar, kira ile ilgili hükümler, kaparo, alı-satım işleri ve mirasla ilgili konuları düzenler. *Mişne Torâ*'da “Kazançlar ve Yargılar Kitabı” (*Sefer Qinyan ve- Mişpatim*) adlı özel bir kitapta bu emirleri serdeden İbn Meymun, her türlü ticari ve mali muamelede adaletin tesisinin ve bu konuda adil bir düzenlemenin zorunlu oluşuna işaret etmiştir. Bu noktada insanlar arasındaki ilişkilerde düzen ve adaletin şart olduğuna, kazançlı olma amacına imkan sağlamaya yönelik düzenlemelerin varlığına dikkat çekmektedir.⁹¹⁹ Ona göre öncelikle alış verişte dolandırıcılığa meydan verilmemesi ve sadece olağan ve alışkanlık haline gelip kabul görmüş kâra başvurulması gerekir.⁹²⁰

Bu amaçla alış veriş akdinin geçerli olduğu şartlar tamamen ortaya konulmalı ve her türlü dolandırıcılık yasaklanmalıdır.⁹²¹

İbn Meymun, kutsal metinlerde alış verişte adil ve güvenilir olmak ve kendilerine mal emanet edilen kişilerden bahsedilen ibareleri⁹²² yorumlamıştır. Herhangi bir menfaat

⁹¹⁷ Çıkış, 31/13-15

⁹¹⁸ *Guide*, III, 560-568

⁹¹⁹ *Guide*, III, 536

⁹²⁰ Levililer, 25/14-17

⁹²¹ *Guide*, III, 568

⁹²² Çıkış, 22/6- 14

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 tutanlar, şartları eşit derecede paylaşmış olurlar.⁹²³

İbn Meymun bu gruba ait bir hüküm olarak kiralanmış kişiye azami nezaket ve şefkat gösterilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu kişi yevmiyesini derhal alır ve işini tam olarak yaptığında hizmetinin değerine göre ödeme yapılır.⁹²⁴ Musa Şeriatı'na göre⁹²⁵ bu kişinin veya hayvanın üzerinde çalıştığı bir ticari maldan bir miktar yemesine izin verilmesi de bu rahmetin bir göstergesidir.⁹²⁶

İbn Meymun, mirasla ilgili hükümleri de bu sınıfa ait görür. Ona göre bu konu insanın ahlakî faziletiyle 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.⁹²⁷ Kişi tercihen çocuklarının en büyüğüne -ilk onu sevdiği için- bütün malını bahşetmek isteyebilir, ancak bu arzusuna meyletmemelidir.⁹²⁸ Ona göre Şeriat, bu ahlakî erdemi daima korumuştur.⁹²⁹ İnsanın kendi akrabalarına göz kulak olmak istemesi ve bilhassa aynı karnı paylaştıkları kardeşlerini daha fazla koruyup kollaması Şeriat açısından ahlakî faziletlerdendir. Akrabası kişiye adaletsizlik veya kötü bir şey yapsa bile kişi onu korumak için uğraşır.⁹³⁰ Benzer şekilde, kişinin bir gün muhtaç olacağı veya faydasını göreceği ya da sıkıntı anında karşısında bulabileceği bir kimse, geçmişteki

⁹²³ *Guide*, III, 568-569

⁹²⁴ Levililer, 19/13; Tesniye, 24/14-15

⁹²⁵ Tesniye, 23/25

⁹²⁶ *Guide*, III, 569

⁹²⁷ Sayılar, 27/11

⁹²⁸ Tesniye, 21/16

⁹²⁹ Tesniye, 15/11

⁹³⁰ Tesniye, 23/8

ilişkisi yüzünden kendisi için değerlidir.⁹³¹ Kutsal metinlerin bu konuda Yahudilerin en çok canını sıkan Mısırlıları örnek vermesi ilginçtir.⁹³²

2.5.4.5.8. Yahudi Liturjik Takvimiyle İlgili Emirler

Sebt günü ve bayramlarda çalışmayı hükme bağlayan sekizinci gruptaki emir ve yasaklar, kutsal metinlerde geçtiği şekliyle bir illete dayanarak insanın hem fiziksel hem de ruhani ihtiyaçlarını karşılar.⁹³³ O, bu konudaki ilahi emirlerin çok az illet içerdiğini buna rağmen *Mişne Tora*'nın “Zamanlar/Mevsimler Kitabı” adlı bölümünde bunları tasnif ettiğini ifade etmektedir.⁹³⁴

İbn Meymun, Sebt günüyle ilgili emir ve yasakların hikmetini genel olarak dinlenme amaçlı olup, izah edilmeye ihtiyaç duymayacak kadar Yahudiler için meşhur olduklarını söylemiştir. Bu hikmetin, genç–yaşlı tüm insanların, yorulduktan sonra dinlenme ve ferahlama ihtiyaçlarını karşıladığını, aynı zamanda altıncı gün alemin yaratılışındaki zamanlama açısından da bir dinsel fikir bahsettiğini söylemiştir.⁹³⁵

Onun bu sınıfa dahil ettiği İlahî emirler arasında Kefâret Günü Orucu da yer alır. Ona göre bayramlar neşe ve 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 Bayramı'nı bu bayramların en önemlilerinden kabul ederek, Yahudi geleneğindeki yerini uzun uzun anlattıktan sonra, asıl hikmetinin Şeriat'ın korunup kollanmasında oynadığı kültürel rol olduğuna dikkat çeker. Ona göre Haftalar Bayramı, Tora'nın verilışı şerefine tek bir gün içinde takdis edilir.⁹³⁶

Yahudilerin Yılbaşı Bayramı da benzer şekilde tek bir gün olarak kutlanır. Bu gün genel olarak Tanrı'yı ihmal eden insanların pişmanlık ve tövbe günüdür. Bu yüzden *Şofar*

⁹³¹ Tesniye, 23/8

⁹³² *Guide*, III, 569-570

⁹³³ *Guide*, III, 536-537

⁹³⁴ *Guide*, III, 570

⁹³⁵ *Guide*, III, 570

⁹³⁶ *Guide*, III, 570-571

çalınır. Bundan dolayı Yeni Yıldan Kefaret Günü'ne kadarki on gün genel bir hazırlanma dönemi olarak kabul edilmelidir.⁹³⁷

Toplanma Çadırı Bayramı, bir neşe ve mutluluk bayramı olarak yedi gün sürer. Bu bayramın amacı Tora tarafından dinlenme zamanı olarak açıklanır⁹³⁸. İbn Meymun bu noktada 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 İsrail oğullarının çölde iken mayasız ekmeği yiyip acı otlarla beslenmelerinin hatırlandığı gün olduğunu açıklamaktadır.⁹³⁹

2.5.4.5.9. Herkesin Yapmak Zorunda Olduğu İbadetlerle İlgili Emirler

Dokuzuncu kategori, herkese emredilen dua ve Şema'nın tilavet edilmesiyle 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, doğrudan Tanrı sevgisini artırıcı ve Tanrı hakkındaki inançları sağlamlaştırıcı etkisi olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴⁰

Bu eylemlerin asıl amacı Tanrı'ya kulluğu, daima Tanrı'nın hatırdada tutulmasını, Tanrı'dan korkmayı ve O'nu sevmeyi sürdürmektir. Bu emirleri gözetmek Şeriatı ikrar eden herkesin yükümlülüğüdür. Bu emirler arasında dualar, bilhassa Şema kıraati,⁹⁴¹ gıdaların takdisi,⁹⁴² ruhbanların takdisi,⁹⁴³ evlerin kapılarına asılan mezuzalar,⁹⁴⁴ Tora

⁹³⁷ *Guide*, III, 571

⁹³⁸ Çıkış, 23/16

⁹³⁹ *Guide*, III, 572

⁹⁴⁰ *Guide*, III, 537

⁹⁴¹ Tesniye, 6/4-5

⁹⁴² Tesniye, 8/10

⁹⁴³ Sayılar, 6/23- 26

⁹⁴⁴ Tesniye, 6/9; 11/20

nüşhasını elde bulundurup zaman zaman onu tilavet etmek⁹⁴⁵ yer alır. İbn Meymun'a göre bu amellerin tamamı dindarın zihninde faydalı düşünceler oluşturur.⁹⁴⁶

2.5.4.5.10. Mabetle İlgili Emirler

İbn Meymun, onuncu kategoride, Mabet ve onun müctemilatı ile Mabet'in hizmetkarları konusundaki emirlere yer vermiştir. Bu konudaki emirleri *Mişne Tora*'da da incelediğini ve "İlahi İbadet Kitabı" (*Sefer Avoda*), başlığı altında değerlendirdiğini açıklamıştır.⁹⁴⁷

İbn Meymun bunların da faydası açık olan emirler sınıfından olduğunu ifade etmiştir. Daha önce pagan geleneklerde putperestler, tapınaklarını bulabildikleri en yüksek yerlere⁹⁴⁸ 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 tam olarak Batı olarak belirlemiştir. Ona göre bilgelerin "Tanrı'nın sekinesi Batı'dadır" derken kastettikleri budur.⁹⁴⁹ Yine Yahudi bilgelerin Gemara'nın Yoma Risalesi'nde İbrahim'in Batı'ya doğru dönerken aslında Kutsallar Kutsalı'nın Tapınağı'na yöneldiği şeklindeki yorumunu aktarmıştır. Ona göre 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.⁹⁵⁰ Bu dağ, Musa ve diğer birçok peygamber tarafından da bilinmekteydi. İbrahim, onlara bu yerin ibadetgâh olmasını tavsiye etmişti. Bu yerin sarıh bir biçimde söylenmeyip ima edilmesinin üç hikmeti vardır: Birincisi, bu yerin Şeriat'ın yeryüzündeki nihai amacı olduğunu öğrenen diğer milletler tarafından, kendi pagan mabetlerine çevirip şiddet ve

⁹⁴⁵ Tesniye, 31/19

⁹⁴⁶ *Guide*, III, 574

⁹⁴⁷ *Guide*, III, 537

⁹⁴⁸ Tesniye, 12/2

⁹⁴⁹ B.T., Baba Bathra, 25a

⁹⁵⁰ Hezekiel, 8/16

kavga yeri haline dönüştürmemeleri içindir. İkincisi, bu milletler tarafından 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 ihtilaf ve fitne kaynağı olmaması içindir. Zira Yahudi ruhbanlık kurumuyla ilgili kavga ve fitne bundan ibaretti. Bu yüzden Tapınak yapılmasını emreden ibareler ancak bir Kral ortaya çıktıktan sonra İsrail'e indirildi. Böylece kabileler arasındaki kavgalar sona erdi.⁹⁵¹

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 Şeriat'a inanmanın önüne geçmiştir. Bir başka ifadeyle peygamber olmasaydı Şeriat da olmazdı. Hatta Musa'nın peygamberliği bir melek yoluyla müjdelenmişti.⁹⁵² Bundan dolayı İbn Meymun, bir sonraki merhale olarak meleklerin varlığına inanmayı peygamberliğe inanmaktan önce görmüştür. Ona göre Ahit Sandığı'nın üzerine iki meleğin (*Cherubim*) resminin yapılması emri putperestliğe kaymayı önlemek içindir. Çünkü tek bir meleğin resmi toplumu sapkınlığa götürebilir.⁹⁵³

İbn Meymun, Ahit Sandığı önüne bir şamdan yerleştirilmesi emrinin hikmetini "Tapınağın yüceltilmesi ve onurlandırılması" olarak izah etmiştir. Çünkü Tapınak, lambalarla 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, Mabet'in azameti ve kutsiyetiyle ilgili inancını kuvvetlendirmekte ve kulluk hislerinin ortaya çıkmasını murad etmektedir. Bu yüzden Tora, Sebt gününe riayetle beraber Tapınak'tan ürperti duyulmasını emretmektedir.⁹⁵⁴ Ona göre günlük için bir sunak ve yakma takdimeleri için bir başka sunak inşasının faydası

⁹⁵¹ *Guide*, III, 575-576

⁹⁵² Çıkış, 3/2

⁹⁵³ *Guide*, III, 576-577

⁹⁵⁴ Levililer, 19/30; *Guide*, III, 577-578

açıktır. Ancak masa ve onun üzerine konan ekmek konusunda⁹⁵⁵ çok kafa yordugunu yine de bu zamana kadar bir illet bulamadığını itiraf etmiştir. Sunağın yontma taşlardan yapılmasının yasaklanmasını⁹⁵⁶ açıklarken Yahudi alimlerin açıklamalarına başvurmuştur. Alimler bu yasağın illetine, “fani bir varlık olan insanın, kendi ömrünü uzatana karşı durması uygun değildir”⁹⁵⁷ ibaresiyle işaret etmişlerdir. Pagan kavimlerin yontulmuş taşlardan sunaklar yapması da bunun başka bir illeti olmalıdır. Buna ilave olarak İsrail’in asimile olmasının önüne geçmek isteyen ilahi hikmet, bu sunağın topraktan olmasını emretmiştir.⁹⁵⁸ Dahası sunağın yanında resim yontulmuş bir taşın veya bir ağacın dikilmesinin yasaklanmasını⁹⁵⁹ da açıklarken İbn Meymun, tüm bunların tek gayesinin, Tanrı’dan başkasına ibadeti talep eden herhangi bir külte meyletmemek olduğunu ileri sürmüştür.⁹⁶⁰

İbn Meymun, Mabetle 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 takdir ve takdis edilmesine zarar veren şeylerdir.⁹⁶¹ Bu noktada İbn Meymun, Mabedin övülmesi maksadıyla onun hizmetkarlarının yüksek mertebelerinin de övüldüğüne işaret etmektedir. Özellikle rahiplerin, en iyi ve en güzel elbiseler giyinmelerinin emredildiğini⁹⁶² belirten İbn Meymun, bir hata veya kusuru olan kimsenin mabette İlah hizmete kendini adayamayacağını, ruhbanlıktan atılan kimselerin de buna dahil olduğunu belirtmiştir.⁹⁶³ O, cemaatin gözünde insanın büyüklüğünün, gerçek formuyla (yani aklı melekesiyle) değil, giyim ve kuşamıyla belli olduğunu, bu bakımdan

⁹⁵⁵ Çıkış, 25/23-30

⁹⁵⁶ Çıkış, 20/22; Tesniye, 27/5

⁹⁵⁷ Mişnah, Middoth, II, 4

⁹⁵⁸ Çıkış, 20/24

⁹⁵⁹ Levililer, 26/1; Tesniye, 16/21

⁹⁶⁰ *Guide*, III, 578

⁹⁶¹ *Guide*, III, 578-579

⁹⁶² Çıkış, 28/2

⁹⁶³ Levililer, 21/16-21

Tapınak ve onun hizmetkarlarının büyük ve övgüye layık olması gerektiğini beyan etmiştir.⁹⁶⁴

Mabedin hizmetkarlarından Levi oğlu, bizzat ruhban sınıfa ait birisi olarak kurban kesmez ve günah bağışlanması gibi bir ritüele girmesi düşünülmez.⁹⁶⁵ Ona göre bir Levilinin varlığındaki hikmet, şarkı söylemesinde gizlidir. Şarkı söylemedeki amaç, ruhun etkilenmesini sağlamak olduğundan ruh, şarkılar ve çeşitli müzik aletleriyle galeyana gelir. İbn Meymun, ilahi hizmete layık olan ve Mabet içinde ikamet eden ruhbanların, her istediğinde Mabede girmesinin, hatta kutsalların kutsalına girmesinin (Kefaret Gününde giren Baş Rahip hariç) yasaklandığını açıklamıştır. Ona göre bu gibi katı kurallar, Mabedin yüceliğine yönelik ritüellerdir.⁹⁶⁶

İbn Meymun, Mabette gündelik olarak kesilen kurbanların, parçalara bölünüp yakılmasının ve sonra yıkanmasının emredilmesini,⁹⁶⁷ bu kutsal yerin ağır et ve kan kokan bir kesim haneye dönüşmesinin önüne geçilmesi olarak izah etmiştir. Bunlar aynı zamanda Mabedin şerefiyle ilgili uygulamalardır.⁹⁶⁸

Mabetle ilgili olarak kutsal yağ sürülmesini⁹⁶⁹ açıklarken, iki önemli işlevden bahsetmiştir: Birincisi bu yağ, neye ve kime sürülürse güzel bir koku verir ve sürülen nesneyi azametli, kutsanmış ve diğer objelerden farklı gösterir. Bu uygulama da ona göre Mabetten korkmayla ilintilidir ve sonunda Tanrı'dan korkmaya götürür. Birisi bu nesne veya bunu uygulamış biriyle karşılaştığında da ruhu etkilenip kalbi yumuşar ve duygulanır. Bu duygular Tora tarafından istenen şeylerdendir.⁹⁷⁰ Bu yüzden kutsanmış yağ veya kokularda taklitçilik ve sahtecilik yasaklanmıştır.⁹⁷¹

⁹⁶⁴ *Guide*, III, 579

⁹⁶⁵ Levililer, 4/26; 12/8

⁹⁶⁶ *Guide*, III, 579-580

⁹⁶⁷ Levililer, 1/6-9

⁹⁶⁸ *Guide*, III, 580

⁹⁶⁹ Çıkış, 30/22-23

⁹⁷⁰ Tesniye, 14/23

⁹⁷¹ *Guide*, III, 580

Son olarak İbn Meymun Mabedin hizmetkarlarının, vazifelerini birbirlerine devretmesinin yasaklanmasını⁹⁷² açıklarken, vazifelerin hafife alınıp ihmal edilmesi anlamına gelen bu gibi davranışların, bu kutlu yerin azametini yok etmeye yönelik beşer tavırları olduğuna dikkat çekmiştir.⁹⁷³

2.5.4.5.11. 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.⁹⁷⁴

İbn Meymun kurbanla ilgili emirlerin hikmetlerine de değinir. Onqelos'un yorumlarına göre Tora, literal açıdan Mısırlıların Koç burcuna tapınmayı adet edindikleri için, koyunların kesilmesini yasaklayıp koyun çobanlarından nefret ettiklerini haber vermiştir.⁹⁷⁵ O, Sabîlerin cinlere tapınmalarını ve bazı keçi türlerine cin diye tapındıklarını aktarmış ve bu tür pagan uygulamaların Musa döneminden beri bilindiğine ilave olarak⁹⁷⁶ bu gibi batıl fırkaların koç etini yasakladıklarını söylemiştir. Öküzlerin kurban edilmesinin ise bu hayvan cinsinin kadim dünyada büyük saygı görmesi yüzünden hemen tüm putperest topluluklar tarafından kötü görüldüğünü, bunlara Hinduların da dahil olduğunu belirtmiştir. Musa Şeriati'nin öküz ve diğer dört ayaklı sürü hayvanlarının kurban edilmesini emretmesi,⁹⁷⁷ öncelikle bu gibi batıl görüşlerin izlerini silmeyi amaçlamaktadır. Tanrı'ya itaatsizlik anlamı taşıyan eylemler, bu vesileyle (kurbanla), Tanrı'ya yaklaşma göstergesi olarak tamamen ortadan kaldırılmaktadır. Neticede insan ruhunun hastalıkları olan her türlü hatalı ve batıl düşünce, onun tam tersi aşırı bir eylemle tedavi edilmektedir.⁹⁷⁸

⁹⁷² Sayılar, 4/19 ve 49

⁹⁷³ *Guide*, III, 580-581

⁹⁷⁴ *Guide*, III, 537

⁹⁷⁵ Tekvin, 46/34

⁹⁷⁶ Levililer, 17/7

⁹⁷⁷ Levililer, 1/2

⁹⁷⁸ *Guide*, III, 581-582

Paskalya kuzusunun boğazlanması ve Mısır'da iken kanının kapıların dışına sürülmesinin emredilmesi de o dönemdeki batıl görüşlere bir reaksiyon oluşturma amacını gütmektedir.⁹⁷⁹ Yine bu eylemler, putperestlerin yaptığı sapkın şeylerin sonlandırılmasına yönelik bir kulluk tezahürüdür. Böylece bu üç tür hayvanla ilgili kurban anlamı çıkararak (bir anlamda kurban fenomenolojisi yapan) İbn Meymun, bu kurban ritüelindeki bir başka yöne dikkat çekmiştir: İsrail'e emredilen kurban hayvanlarının tamamı evcil hayvanlarken putperest kütlerinde aslan, ayı gibi vahşi hayvanların da boğazlanması söz konusudur.⁹⁸⁰

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 bildirmesine⁹⁸¹ rağmen Yahudilerin bunu uygulamadığını belirtmiştir.

Bazı putperest kavimlerin takdime olarak sadece mayalanmış ekmek veya balla karıştırılmış tatlı şeyleri kullandıklarını, onları asla tuzlamadıklarını belirttikten sonra Tanrının mayalanmış ve ballandırılmış sunuları yasakladığını,⁹⁸² buna karşın tuzun takdim edilmesini emrettiğini belirtmiştir.⁹⁸³ İbn Meymun Tanrının, tüm sunuların mükemmel olmasını emrettiğini, kurbanlar konusunda en küçük bir saygısızlığın gösterilmemesini ve Tanrı adına sunulanların küçümsenmemesini emrettiğine dikkat çekmiştir.⁹⁸⁴ Bu nedenle, yedi günlük bir hayvanın veya kendi türü içinde kusurlu sayılanların tiksindirici ve noksan sayıldığı için kurban edilmesinin yasaklandığını belirtmiştir. Hatta ona göre bir fahişe kiralınması veya köpeğe para ödemek gibi putperest uygulamalar da⁹⁸⁵ iğrenç uygulamalar sayıldıkları için yasaklanmıştır.⁹⁸⁶

⁹⁷⁹ Çıkış, 12/23

⁹⁸⁰ *Guide*, III, 582

⁹⁸¹ Tesniye, 23/23

⁹⁸² Levililer, 2/11

⁹⁸³ Levililer, 2/13

⁹⁸⁴ Malaki, 1/8

⁹⁸⁵ Tesniye, 23/19

⁹⁸⁶ *Guide*, III, 582-583

Bunun yanında kumrulardan yaşlı olanlarının ve güvercinlerin gencinin kurban edilmesini türlerinin en iyileri olmaları sebebiyle olduğunu izah etmiştir.⁹⁸⁷ Bunlara ilave 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 ileri süren 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 terk edilebileceğini belirtmiştir.⁹⁸⁸

Aynı şekilde Tanrı'ya adanan kurbanların dünya işlerinde çalıştırılmasının veya yünlerinin kırılmasının yasak olduğunu, bu yasağın temel hedefinin kurbanı gösterilen büyük saygının ortadan kalkmaması olduğunu açıklamıştır.⁹⁸⁹

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 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,⁹⁹⁰ kastı olmadan putperestliğe düşmeleri durumunda ise erkek keçi⁹⁹¹ kurban etmelerinin gerekeceğini belirtmiştir.⁹⁹²

⁹⁸⁷ *Guide*, III, 583

⁹⁸⁸ *Guide*, III, 583-584

⁹⁸⁹ *Guide*, III, 584

⁹⁹⁰ Levililer, 4/4 ve 7

⁹⁹¹ Sayılar, 15/24

⁹⁹² *Guide*, III, 586-588

Adi bir suçun karşılığı olarak kesilen kurbanların da günaha karşı kesilenlerden daha düşük önemde olduğunu beyan eden İbn Meymun, bu durumda kesilecek kurbanın bir koç veya genç bir erkek kuzu⁹⁹³ olacağını söylemiştir.⁹⁹⁴

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.⁹⁹⁵ Buna ek olarak kavmin tamamının büyük günahlarına kefarete olsun diye çöle gönderilen erkek keçinin, aslında toplumun tüm günahlardan arınmasına yönelik sembolik değerine işaret etmiştir. Bu olayda dikkat edilmesi gereken şey, aslında kurbanın, yakılmadan ve yenmeden, canlı olarak mümkün olduğu kadar uzaklara gönderilerek⁹⁹⁶ adeta günahın toplumdan uzaklaştırılması ve bu tür alışkanlıklardan tamamen uzaklaşması olduğunu altını çizmiştir. Çünkü hiç kimse bir diğernin günahını çekemez. Aksine tüm eylemler, sembolik olarak şunu ifade eder: İnsan, önceki yaptıklarından beri olur ve kimseye bu günahları yüklemeyen, onları kendi sırtına atarak yine kendisi uzaklara gönderir.⁹⁹⁷

2.5.4.5.12. Dinen Pis ve Temiz Olan Şeylerle İlgili Emir ve Yasaklar

On ikinci kategoride yazar, Yahudi Şeriat'ına göre dinen temiz ve pis olanları belirleyen emir ve yasakları konu etmektedir. Ona göre bu emirlerin gayesi, Mabede girerken onun harem bölgesi oluşuna layık davranılmasını, gerekli saygı ve korkunun izhar edilmesini sağlamak⁹⁹⁸ ve aynı zamanda ibadetleri kolaylaştırıp dindarın üzerindeki yükü hafifletmektir.⁹⁹⁹

İbn Meymun, daha önceki bölümde de bahsetmiş olduğu Mabetle ilgili emir ve yasaklarda asıl amacın Tanrı korkusu ve huşu uyandırmak olduğunu hatırlattıktan sonra bir

⁹⁹³ Levililer, 5/15

⁹⁹⁴ *Guide*, III, 588

⁹⁹⁵ Çıkış, 30/28

⁹⁹⁶ Levililer, 16/22

⁹⁹⁷ *Guide*, III, 591

⁹⁹⁸ *Guide*, III, 537

⁹⁹⁹ *Guide*, III, 592

kutsal obje ile sürekli temas etmenin o objedeki kutsallığı yok edebileceği veya onun değerini düşürebileceğini savunarak mabede her zaman girilmemesi konusundaki yasağın¹⁰⁰⁰ 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,¹⁰⁰¹ hayızlı olan bir kadınla temasta bulunmamasını,¹⁰⁰² başka birisinin karısıyla cinsel ilişkiye girmekten sakınmasını¹⁰⁰³ öğütlemiştir.¹⁰⁰⁴ İbn Meymun, insanın pis durumdan temizlense bile günbatımından sonraya kadar hatta gece yarısından sonra da mabede giremeyeceğini söylemiştir.¹⁰⁰⁵ O, Yahudi alimlerin “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.¹⁰⁰⁶

Bu konuyla ilgili olarak Sabî ve Mecusî uygulamalarına atıflar yaparak, bu geleneklerde hayızlı bir kadının evine hapsedildiğini hatta üzerine bastığı her yerin yakılmak suretiyle temizlendiğini, bu kadınla konuşan herkesin pis sayıldığını belirtmiştir. Dahası bu geleneklerde hayızlı bir kadının üzerinden geçen rüzgarın 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, hayızlı bile olsa durum değişmez, kocasının yüzünü yıkaması hariç” sözlerini¹⁰⁰⁷ zikretmiştir. Buradan hareketle, kadının hayızlı olduğu günler içinde onunla sadece cinsel ilişkinin yasak olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁰ Süleyman’ın Meselleri, 25/17

¹⁰⁰¹ Levililer, 11/29-30

¹⁰⁰² Levililer, 13/45-46

¹⁰⁰³ Levililer, 15/16-18; Tesniye, 23/11-12

¹⁰⁰⁴ *Guide*, III, 593

¹⁰⁰⁵ Levililer, 22/6-7

¹⁰⁰⁶ *Guide*, III, 594

¹⁰⁰⁷ B.T., Ketubot, 4b ve 61a

¹⁰⁰⁸ *Guide*, III, 594-595

İbn Meymun, Tanrı'nın kutsal olduğunu ve Kendisine inananların da mukaddes ve mübarek olmasını emrettiğini¹⁰⁰⁹ ama bu konunun sanıldığı aksine temiz veya pis olmakla ilgili değil sadece kutsiyetle ilgili olduğunu iddia etmiştir. Ona göre emirleri çiğnemek başlı başına kirlenmek demektir. Bu nedenle kutsal metinlerde putperestlik,¹⁰¹⁰ ensest ilişki¹⁰¹¹ ve kan dökme¹⁰¹² gibi fiilleri işleyenlerin “dinen kirli olduğu” vurgulanmıştır. Ona göre “dinen kirli olmak” eylemi çok anlama gelmektedir. Birinci anlam itaatsizliği ve emirleri çiğnemeyi, aynı zamanda maddi pisliği de içermekte böylelikle her manevi kirlilikte maddi pisliğin muhakkak varlığının kabul edilmesi gereğine işaret etmiştir.¹⁰¹³

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 ilgilendirdiklerini söylemiştir. Bilgeler bunun anlamını açıklarken¹⁰¹⁴ bu hastalığın aslında masum birine atılan bir iftiranın cezası olduğunu ve kişi iftiradan dönüp pişman olursa amacın hasıl olduğunu, eğer itaatsizlikte ısrar ederse değişimin önce yatağına, sonra evine ve ev eşyalarına, elbiselerine, son olarak da bedenine sirayet edeceğini bildirdiklerini aktarmıştır.¹⁰¹⁵

2.5.4.5.13. Yahudi Gıda Kodeksini (Koşer) 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

¹⁰⁰⁹ Levililer, 11/44

¹⁰¹⁰ Levililer, 20/3

¹⁰¹¹ Levililer, 18/24

¹⁰¹² Sayılar, 35/34

¹⁰¹³ *Guide*, III, 595

¹⁰¹⁴ B.T., Arakhin, 16b

¹⁰¹⁵ *Guide*, III, 396-397

bölümde ana hatlarıyla insanların bitip tükenmeyen yeme ve içme arzularının ve iştahının nasıl kontrol altına alınıp son verilmesi gerektiğini açıkladığını söylemiştir.¹⁰¹⁶

İbn Meymun Şeriat'ın 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 kerih görmesinin sebebi, onun doğası gereği pis ve pis şeyleri yiyen bir hayvan olmasıdır. Şeriatın her konuda göze pis ve çirkin gelen şeylerin de dindardan uzak durması için emirler düzenlediğini¹⁰¹⁷ ileri sürmüştür. Burada Yahudi bilgelerinin “domuzun ağzı yürüyen bir dışkıdan farksızdır” cümlesini¹⁰¹⁸ 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 beyan etmiştir.¹⁰¹⁹

İbn Meymun, yenmesine izin verilen kara hayvanlarında iki toynaklı ve geniş getirme şartı olduğunu, balıkların yüzgeçli ve pullu olması¹⁰²⁰ gerektiğini, zor veya kolay elde edilmesinin *koşer* ile ilgili olmadığını zikretmiştir.¹⁰²¹

İbn Meymun, uyluklardaki ve damarlardaki kasların yasaklanmasının nedeninin bizzat kutsal metinde açıklandığını¹⁰²² belirtmiştir. Canlı bir hayvandan et parçasının kesilip yenilmesinin yasaklanma¹⁰²³ nedenini açıkça zulüm olmasına bağlamıştır. Yahudi

¹⁰¹⁶ *Guide*, III, 537

¹⁰¹⁷ *Tesniye*, 23/13-15

¹⁰¹⁸ B.T., *Berakhoth*, 25a

¹⁰¹⁹ *Guide*, III, 598

¹⁰²⁰ *Levililer*, 11/3, 9

¹⁰²¹ *Guide*, III, 598-599

¹⁰²² *Tesniye*, 14/6, 9

¹⁰²³ *Tekvin*, 9/4; *Tesniye*, 12/23; B.T., *Sanhedrin*, 57a; B.T., *Hullin*, 101b

olmayan bazı milletlerin kralları ve bazı putperestler bir ibadet eylemi olarak zaman zaman bu zulümleri yapmışlardır.¹⁰²⁴

İbn Meymun, etin süt içine karıştırılmasının yasaklanmasının¹⁰²⁵ sebebini, kesin olmamakla birlikte putperestlerin ağır yemeklerinden olmasına bağlamıştır. Pagan kavimler bu tür yemekleri kült törenlerinde veya bayramlarında yaparlardı.¹⁰²⁶

İbn Meymun, hayvanları boğazlamayla ilgili emirlerin de zarurî 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,¹⁰²⁷ aksinin yapılması hayvana acı verecektir. Bu yasağın evcil olmaları ve en fazla faydalanılan hayvanlar olması nedeniyle özellikle öküz ve kuzuları kapsadığını belirtmiştir.¹⁰²⁸

İbn Meymun bu bölümde şarap içme sebebiyle -bilinci kaybetme derecesinde-sarhoşluğun yasaklanmasının sebebi olarak ârazilarda 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 hürmete layık olmaktadır.¹⁰²⁹

2.5.4.5.14. 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

¹⁰²⁴ *Guide*, III, 599

¹⁰²⁵ Çıkış, 23/19; 34/26; Tesniye, 14/21

¹⁰²⁶ *Guide*, III, 599-600

¹⁰²⁷ Levililer, 22/28

¹⁰²⁸ *Guide*, III, 600

¹⁰²⁹ *Guide*, III, 600-601

emirler de bu grupta yer alır. Bu yasakların hedefi insandaki cinsel ilişki düşüncesini aza indirmek ve mümkün olduğu kadar bu şehveti köreltmek, böylece onu (cahil ve paganlarda görüldüğü gibi) insanın amacı olmaktan çıkarmaktır.¹⁰³⁰

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 durumlarda 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 acıması ve sevgi göstermesi Musa Şeriatı'nın hedeflerindedir. Atalara ait olma ve nesep şerecesini ortadan kaldırdığı için her türlü fahişelik yasaklanmıştır.¹⁰³¹ Bu yasak, aynı zamanda yoğun şehvet dürtüsünün önüne geçmektedir. Kadim Ortadoğu'da görülen kadınların veya erkeklerin fahişeliklerinin de bu bağlamda büyük kötülöklere neden olduğu açıktır.¹⁰³²

İbn Meymun, Şeriat'ın boşanma konusunu da tanzim ettiğini ve boşanmanın gerçekleşmesi için, yazılı bir belge ile geçerliliğinin ilan edilmesinin şart koşulduğunu¹⁰³³ belirtmiştir.¹⁰³⁴

Bir kadına zina isnadı durumunda, Şeriatın o kadımla ilgili suçlamaları düzenlediğini,¹⁰³⁵ bu düzenlemelerin her evli kadına şamil olduğunu 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.¹⁰³⁶

İbn Meymun, gayr-ı meşru ilişkilerin yasaklanması konusunda olayın tiksindiriciliğine ve fitrat bozucu yanlarına işaret etmiştir. İster kadın ister erkek olsun aynı

¹⁰³⁰ *Guide*, III, 538

¹⁰³¹ *Tesniye*, 23/18

¹⁰³² *Guide*, III, 601-602

¹⁰³³ *Tesniye*, 24/1

¹⁰³⁴ *Guide*, III, 602

¹⁰³⁵ *Sayılar*, 5/11-31

¹⁰³⁶ *Çıkış*, 22/16; *Guide*, III, 603

cinsle yapılan her türlü cinsel ilişkinin, ensest ilişkinin veya hayvanlarla kurulan cinsel ilişkilerin de fitrat bozucu taraflarına işaret ederek yasaklanma illetlerinin açıklanmaya gerek duymayacak kadar açık olduklarını 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.¹⁰³⁷

İbn Meymun, hayızlı bir kadınla veya evli bir kadınla cinsel ilişki kurmanın yasaklanmasının sebebinin de açık olduğunu belirttikten sonra, Musa Şeriatı'nın kendi mensuplarından hiç birinin bu tür alçaklık ve utanca sebep olacak aşağılık bir eyleme bulaşmamasını istediğini belirtmiştir. Ona göre farklı hayvan türlerinin karıştırılması bile aşağılık insanların işidir¹⁰³⁸ ve Şeriat tarafından yasaklanmıştır.¹⁰³⁹

İbn Meymun, erkeklerin sünnet olmasının emredilmesinin sebepleri hususunda, 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 aşlar ve sosyo-kültürel bir işlev görür.¹⁰⁴⁰ 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 anne babasının yaşlandıkça bu işi ihmal edecekleri korkusu sebebiyledir. Bundan dolayı sekizinci gün¹⁰⁴¹ çocuğun sünnet edilmesi istenir.¹⁰⁴²

¹⁰³⁷ *Guide*, III, 606-607

¹⁰³⁸ *Tesniye*, 22/10

¹⁰³⁹ *Guide*, III, 608-609

¹⁰⁴⁰ *Guide*, III, 609-610

¹⁰⁴¹ *Çıkış*, 22/29

¹⁰⁴² *Guide*, III, 610-611

İbn Meymun bu gruba, erkek hayvanların cinsel organlarının kesilmesinin yasaklanmasını da ekler.¹⁰⁴³ Erkeğin kendini hadım etmesi¹⁰⁴⁴ de kendi doğasını bozmaya yönelik olduğu için yasaklanmıştır.¹⁰⁴⁵

Ruhbanların fahişeye, boşanmış bir kadınla veya gayr-ı meşru evlilikten doğan bir kadınla evlenmesinin yasaklanmasının sebebini, ruhbanlardaki asalet ve kutsallığa zarar vermeye bağlayan İbn Meymun, Yahudi olmayanlarla evliliğin yasaklanmasını¹⁰⁴⁶ ise kültürel açıdan İsrail'in safiyetinin korunması olarak yorumlamıştır.¹⁰⁴⁷

2.5.4.6. Tora'daki Kıssaların İşlevleri

İbn Meymun, Tora'daki kıssaların esrarının 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,¹⁰⁴⁸ Seir'in oğullarının kıssası¹⁰⁴⁹ veya Edom topraklarında hüküm süren kralların hikayesi¹⁰⁵⁰ bazı insanlara faydasız 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 hikayelerden" alıntılar yaparak yorumlamaya çalışır ve "Musa şunu şunu yazmak zorunda değildi" derdi.¹⁰⁵¹ Anlaşılmaktadır ki Müslüman müfessirlerin ele aldığı "tefsirde İsrailiyat" meselesinin bir benzerini bizzat Yahudi geleneği de kendi bağlamında önemli bir problematik olarak yaşamıştır.

İbn Meymun'a göre Tora'da anlatılan kıssaların öncelikli amacı Şeriat'ın daha fazla işlevsel olmasındaki yararlı rolleridir. Bu kıssalar iki açıdan önem arzeder: Bunlar ya

¹⁰⁴³ Tesniye, 4/8

¹⁰⁴⁴ Tesniye, 23/2

¹⁰⁴⁵ *Guide*, III, 611

¹⁰⁴⁶ Çıkış, 34/16

¹⁰⁴⁷ *Guide*, III, 611-612

¹⁰⁴⁸ Tekvin, 10.bab

¹⁰⁴⁹ Tekvin, 36/20

¹⁰⁵⁰ Tekvin, 36/31

¹⁰⁵¹ B.T. Sanhedrin, 99b; *Guide*, III, 613

Şeriat'ın bir prensibinin faydasını açıklığa kavuşturmak üzere doğru bir görüş vermektedir, ya da insanlar arasında bir zulüm veya düşmanlık meydana gelmesin diye bazı eylemleri islah etmektedirler. Birinci işlev konusunda İbn Meymun, alemin yaratılışı, ilk insan, Nuh 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.¹⁰⁵²

Neticede uzak geçmişte olup biten ve şimdilerde zamanları ve gerçeklikleri şüpheli duruma düşen olaylar, Tora'da detaylı bir şekilde anlatılmış ve açıklanmıştır. Bu kıssalar dikkatli incelendiğinde, bunlardaki tekrar ve uzunlukların bile insanı düşünmeye sevk edici detaylarla dolu olduğu görülür.¹⁰⁵³

Bizzat İsrail ile ilgili kıssaların (İsrail oğullarının çölde kırk yıl kalması gibi) detaylarıyla Tora'da verilmesi, sonraki nesillerin şahit olamayacağı mucizelerin etkisini göstermektedir. Örneğin İsrail'in çölde *Menna* ile nimetlendirilmesi kıssasıyla anlaşılmaktadır ki Tanrı, İsrail'in diğer kavimlerle temasını istememektedir. Ayrıca sonraki nesiller atalarının kırk yıl çölde kalabilmelerini mucize olarak değerlendirsinler diye kıssalar bu şekilde titizlikle anlatılmıştır.¹⁰⁵⁴

Son olarak İbn Meymun'a göre eğer bir kıssanın detayları insanlardan gizlenerek Tora'da anlatılmışsa bunun bir takım sebepleri vardır. Bu noktada en büyük prensibi Yahudi bilgeleri sunmaktadır: “Hiçbir şey boşuna zikredilmemiştir, eğer o zahiren boşuna gibi gözüürse o senin yüzündendir”.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵² *Guide*, III, 613-614

¹⁰⁵³ *Guide*, III, 615

¹⁰⁵⁴ *Guide*, III, 616

¹⁰⁵⁵ J. T., Pe'ah, I; *Guide*, III, 617

2.5.4.7. İlahi Kader Işığında Dindarın İbadetlerinin Değeri

İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*'in sonlarına doğru, eserinin aynı zamanda sonucu olarak, Tanrı'yı gerçekten idrak edebilen ve O'nun kim olduğunu bilen dindarların ifa edebileceği ibadet algısını değerlendirmektedir. Ona göre gerçek ibadet fikri işte budur. Bu ibadeti yapan bir mü'min, dünyanın saadetini ve öteki dünya huzurunu kazanmış olur.¹⁰⁵⁶

Ona göre din bilimlerinin yanında doğa olaylarını kavrayacak şekilde matematik bilimleri ile mantık ilmine vâkıf olan insanlar fiziki alemde mükemmelliği yakalamış olur, manevi alemde ise saraydakilerin kralla haşır neşir olması gibi İlahî ilmi anlar. Böylece hem fizik hem de metafizik bilgisi birlikte insanı mükemmellik derecesine ulaştırır.¹⁰⁵⁷

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 mertebeye peygamberler ulaşmıştır. Ona göre gerçekleri kavrayanlara özel ibadet budur. Bu insanlar Tanrı hakkında ne kadar tefekkür ederlerse o kadar çok ibadetleri artar.¹⁰⁵⁸ Tanrı'yı bilgisizce sürekli düşünen ve zikredenler ise başkasının belirlediği inancın izinden gidenler olarak Tanrı hakkında 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”¹⁰⁵⁹ dedikleri şey budur. Bu sevgi ile Davud, Süleyman'ı cesaretlendirmiş, ona Tanrı'yı idrak çabasında ve O'na gerçek ibadet sunmada güç vermiştir.¹⁰⁶⁰ Bunun yanısıra yalnızlık ve kendini tamamen Tanrı'ya adama da entellektüel anlayışı artırır. Bu nedenle mükemmel insan, sık sık yalnız kalmak ister ve zarurî olmadıkça hiç kimseyle karşılaşmak istemez.¹⁰⁶¹

¹⁰⁵⁶ *Guide*, III, 618

¹⁰⁵⁷ *Guide*, III, 619

¹⁰⁵⁸ *Guide*, III, 620

¹⁰⁵⁹ B.T., Ta'anith, 2a

¹⁰⁶⁰ I. Tarihler, 28/9

¹⁰⁶¹ *Guide*, III, 621

İbn Meymun, tüm ibadetlerin (Tora okumak, dua etmek, diğer emirleri ifa etmek vs) Tanrı'nın emirleri konusunda eğitimlik yapmak gibi bir amacının da bulunduğunu dile getirmiştir. Tanrı, insanlara çok yakındır.¹⁰⁶² 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, Şeriat'ın emirlerini icra ederken, eylemlerinde sadece ibadete odaklanmalı ve her bilgi sahibi insanın yaptığı gibi Tanrı'ya yakın olduğunu hissetmelidir. Bilgeler, kendilerini bu şekilde eğiterek bu seviyeye ulaşmışlardır.¹⁰⁶³

İbn Meymun, bazı insanların da insanlarla haşır neşir olurken bile kalben ve zihnen Tanrı'ya odaklandıklarını ve aklını tamamen Tanrı'ya verdiklerini belirtmiştir. Bu tür insanların kalbinde Tanrı'nın gerçek varlığı bulunur. O, diğer insanlarla olduğu halde kalbi diridir.¹⁰⁶⁴ Musa peygamber¹⁰⁶⁵ ve İbrahim, İshak ve Yakup gibi ilk atalar¹⁰⁶⁶ bunu daima ifa etmişlerdir. Tanrı da her biriyle kalıcı bir ahit yapmıştır.¹⁰⁶⁷ Bu insanların ortak noktası Tanrı'yı anlama ve O'nu sevmeye anlamında Tanrı ile birliktelik kurabilmeleridir. Tanrı da bunun karşılığında kader planı ve tedbiratıyla onları gözetmiş, onların mal ve zürriyetlerini büyütüştür. Bir başka deyişle bu insanlar ibadetlerini fizikî eylemlerle yaparken akılları daima Tanrı'da olmuştur. Tanrı'nın kaderi de onları daima koruyup kollamıştır. Bu yüzden sıradan dünyevî meşgaleler 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 mertebeye kendisi dahil hiçbir insan ulaşamaz. Tanrı'yı terk eden kişi ise Tanrı'dan ayrılır ve Tanrı'da o kişiden ayrılır. Bunun sonucunda bu kişi başına gelebilecek kötülöklere açık hale gelir.¹⁰⁶⁸ İbn Meymun, bunları açıklarken insanın her an Tanrı ile birlikte olduğunu düşünüp O'na yakınlaşmaya

¹⁰⁶² Yeremya, 12/2

¹⁰⁶³ *Guide*, III, 622-623

¹⁰⁶⁴ Neşideler Neşidesi, 5/2

¹⁰⁶⁵ Çıkış, 24/2

¹⁰⁶⁶ Çıkış, 3/15

¹⁰⁶⁷ Levililer, 26/42

¹⁰⁶⁸ *Guide*, III, 623-625

çabalamasını, Tanrı'dan başka varlıklarla olan birlikteliğini asgarî seviyeye indirmesini ve O'nun dışındaki zamanları azaltması gerektiğini belirtmiştir. Bu gibi hedefler bu eserin kaleme alınması için yeterlidir.¹⁰⁶⁹ Bu bakımdan insanın, Tanrı ile birlikte olduğu zaman (ibadet zamanları) Tanrı'nın ışığıyla daha aydınlık olarak her şeyi 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 (*sakinah*) dolu olduğunu,¹⁰⁷⁰ kendisinin de bu ilahi görkemle kaplandığını anlayabilecektir.¹⁰⁷¹ Bu bir anlamda Şeriat'ın emrettiği bütün eylemlerin de hedefidir. Çünkü her bir eylemle ve onların sürekli tekrarıyla bazı mükemmel insanlar beşerî bir olgunluğa erişebilir ve huşu içinde Tanrı'dan korkarak O'nun bilincinde olurlar. İbn Meymun böylelikle kutsal 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 ona göre kutsal metinde Şeriat'ın sözlerine kulak asmayanların aynı zamanda O'ndan korkmayacakları belirtilmiştir.¹⁰⁷² Böylelikle İlahî sözler bir hedefe işaret eder: “Tanrı adından korkmak”. Buradan hareketle İbn Meymun, Tora'nın iki yönüne dikkat çekmiştir: *Sevgi* ve *korku*. Sevgi, Şeriat'ın öğrettiği ve anlayışı güçlendiren görüşler yoluyla hasıl olurken korku, Şeriat'ın emrettiği tüm eylemler vasıtasıyla ortaya çıkar.¹⁰⁷³

İbn Meymun, bu merhaleden sonra sevgi ve korku hissini ortaya çıkaran üç önemli terimden; şefkat (*hesed*), yargı (*mişpat*) ve doğruluk (*sedaqah*) kelimelerinden bahsetmektedir. Ona göre bunlardan şefkat, rahmetli olmaya geçişi sağlar. Tanrı'dan gelen her fayda ve iyilik, şefkat diye isimlendirilir.¹⁰⁷⁴ Tanrı bu dünyayı şefkat üzerine inşa

¹⁰⁶⁹ *Guide*, III, 628

¹⁰⁷⁰ *İşaya*, 6/3

¹⁰⁷¹ *Vaiz*, 5/1; *Guide*, III, 629

¹⁰⁷² *Tesniye*, 28/58

¹⁰⁷³ *Guide*, III, 630

¹⁰⁷⁴ *İşaya*, 63/7

etmiştir.¹⁰⁷⁵ Kutsal metne göre alemin inşa edilmişinde esas olanın rahmet olduğu görülmektedir. O'nun sıfatlarından biri de Rahman'dır.¹⁰⁷⁶

İkinci önemli terim olan “doğruluk” (*sedaqah*) teriminin kök olarak “adalet” (*sedeq*) 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.¹⁰⁷⁷

İbn Meymun yargı (*mişpat*) teriminin, yargılama yapılan kişiye verilen gerçek hüküm olduğunu ifade etmektedir. Gerçek bir yargı ile mükafat veya ceza söz konusu olacaktır. Sonuçta rahmet, özverili bir şefkati; doğruluk, ruhu mükemmel kılan ahlakî değerler yoluyla insanın yaptığı her iyi eylemi; yargı ise bunların neticesinde ortaya çıkan cezayı veya faydayı ifade etmektedir.¹⁰⁷⁸

İbn Meymun, İlahi Kader bağlamında eylemleri açıklarken “hikmet” (*hokhma*) teriminin izahına ihtiyaç duymuştur. Hakikatleri kavramaya işaret eden bu kelimenin aynı zamanda hakikatler yoluyla O'nu idrak etmeye götürdüğünü ifade etmiştir.¹⁰⁷⁹ Bundan başka hikmet kelimesi, ahlakî faziletler elde etmeyi¹⁰⁸⁰ ve her şeyi yerli yerinde ve planlıca yapmayı¹⁰⁸¹ ifade eder.¹⁰⁸²

Bu terimlerin anlamlarından yola çıkarak İbn Meymun, Şeriat'ın tamamını kendi hakikati içinde anlayan birinin Şeriat'ın içerdiği rasyonel faziletler bağlamında ve Şeriat'taki ahlakî faziletler bağlamında hikmetli olma vasfı kazanacağını belirtmektedir. Yahudi alimleri, kişinin önce Tora'nın bilgisini kazanıp sonra hikmeti elde edeceğini daha sonra zorunlu olan Şeriat'ın meşru ilmini bilir.¹⁰⁸³ İbn Meymun bu hikmetle donanmanın,

¹⁰⁷⁵ Mezmurlar, 89/3

¹⁰⁷⁶ Çıkış, 34/6; *Guide*, III, 630-631

¹⁰⁷⁷ Tesniye, 6/25; *Guide*, III, 631

¹⁰⁷⁸ *Guide*, III, 631-632

¹⁰⁷⁹ Eyüp, 28/25; Süleymanın Meselleri, 2/4

¹⁰⁸⁰ Mezmurlar, 105/22; Eyüp, 12/12

¹⁰⁸¹ Çıkış, 1/10; II. Samuel, 14/2

¹⁰⁸² *Guide*, III, 632

¹⁰⁸³ *Guide*, III, 633

yani gerçek hikmet ve mükemmellik sahibi olmanın, ancak Tanrı'nın yarattıkları üzerindeki İlahî tedbiratını, bir başka ifadeyle O'nun gökleri ve yeri kaplayan mükemmel sevk ve idaresini bilip idrak etmekle meydana geleceğini açıklamıştır.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁸⁴ *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 sisteminin en önemli otoritelerinden bir halakacı ve hekim 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 halaka literatürünün başyapıtını kazandıran; geleneğe izah, yorumlama ve tasnif getirerek *parşan* (yorumcu), *sadran* (tasnif ve tanzim eden), *posek* (kanun koyan) ve *meşiv* (yanıt veren) çok yönlü bir rabbi kimliğiyle kendini göstermiştir.

Yahudi İnanç esaslarını on üç madde halinde sistemleştirmiş olan İbn Meymun, iman prensiplerini açıklarken Tanrı'nın Vacibü'l-Vücut olan varlığını ve Bir'liğini 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 önemsemiştir. Musa Şeraiti'ni tedris etmenin her Yahudi ferdin görevi olduğunu belirten İbn Meymun, dinî ilimlerin maddî menfaatler elde etmek için 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 mertebelerde doğruluk işleme fırsatı sunacağını, kötülük yapanın yolunu ise mutlak iyilik ve hakikati engelleyen manilerle 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 melekesinin insanda ölümsüzlük düşüncesini emniyet altına alan unsur olduğunu ifade ederek, basit fikirli insanların bu tür gelecek kaygısı taşımadığını, bunun, mükemmelliği arayan aktif akıl sahiplerinin işi olduğunu belirtmiştir.

Tezimizin 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 neticelendirmiştir. Konuları ele alırken filozofların, kelimcilerin ve Yahudi geleneğinin görüşlerini serdetmiş, yanlış bulduğu felsefî veya kelamî 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 zâhirine bakılarak 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 aynîlik 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, Şeriat'ın gerçek bilgisine ancak akıl yardımıyla ve İlâhiyat ilimlerine vâkıf olarak ulaşılabileceğini; insanın

kendi aklını ne derece mükemmelleştirirse o derece Tanrı'ya yaklaşacağını vurgulamıştır. İbn Meymun, ilk insan olan Adem'in günah işlemeden önce hakikat ve bâtılla 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 halakacıların içeri giremediklerini 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 felsefi 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, Sabîliğe, Mecusiliğe, Hinduizme atıflar yaptığına şahit olduğumuz yazar 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 inancını 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 yattığını 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 sistematizasyonunun oluşmasına Yahudi geleneğinin kaynaklık ettiğini savunmuş olan İbn Meymun ve aynı görüşü paylaşan ilim adamlarının etkisi ile İslam'ı da Hıristiyanlık gibi Yahudilikten neş'et eden veya ondan çıkıp yozlaşan Araplara özgü bir taklidî 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, Rabbani 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 alimleri) otoritesini temelde kabul ederken, onların otoritesini Halaka meseleleri ile sınırlandırmak istemektedir. O, ödünç aldığı Rabbani literatüre yorumlar ilave ederek, sonraki nesillere bu geleneği aktarmak ve önemini korumak istemektedir. Burada o, felsefi, halakik 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 amellerini 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 "İlahî 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 fazilet ve refahla ilgilendiğini belirtmiştir.

Zamanın değişmesi ile ahkâmın da 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; fitratı, ahlakı, yaşantısı ve kesbî bilgi ile de vahye hazır olan kimse olarak tanımlamıştır. Peygamberliğin on bir ayrı derecesinden bahseden İbn Meymun, Tanrı ile bire bir konuşan ve Şeriat'ı getiren Musa peygamberi bu basamakların en üst derecesinde tek peygamber olarak kabul etmiş, diğer Yahudi peygamberlerinin şeriatı tekrar eden ya da vahy alışı 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 nübüvvetini kabul etmemiş ve O'nu Musa ile aynı kategoride değerlendiremeyeceğini 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 bedenin sağlığı da hemen arkasında yer alır. Beden sağlığı tek başına arzulanan bir şey olmamakla birlikte ancak beden sağlıklı olduğunda düşünme, idrak ve hikmeti kavrama, doğru bir şekilde gerçekleşeceğinden, bedenin refah ve sıhhatinin entelektüel mükemmelliğin ön şartı olduğunu zikretmiştir. Emir ve yasakların 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 RaMbaM'ın görüşleri din eğitimi alanlara öğretilmektedir. Hayatını dinin doğru anlaşılmasına yönelik çalışmalara adanmış felsefeci, bir din adamı, bir hekim olarak İbn Meymun, hem Yahudi dünyada hem de dışarıdaki çevrelerde hak ettiği üne kavuşmuş görünmektedir.

MUSA BİN MEYMUN KRONOLOJİSİ

1135: Kurtuba mahkemesi üyesi Rabbi Meymun'un oğlu olarak 30 Mart'ta İspanya-Kurtuba'da dünyaya geldi.

1148: Muvahhidler Kurtuba'yı ele geçirdi. Maimonides'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

AYDIN, Mehmet, "Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi*, Cilt II, İstanbul, 2005

BARON, Salo W., *Essays on Maimonides*, New York 1941.

BERMAN, Lawrence, *İbn 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 Yayınları, İstanbul 2001

BOWKER, John, *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York, Oxford University Press, 1997

BRATTON, Fred Gladstone, *Maimonides Mediaeval Modernist*, Boston 1967.

BROADIE, 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

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

AYDIN, Mehmet, "Dinler Tarihinde Metodoloji Tartışmalarına Bir Bakış", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'alesi*, Cilt II, İstanbul, 2005

BARON, Salo W., *Essays on Maimonides*, New York 1941.

BERMAN, Lawrence, *İbn 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 Yayınları, İstanbul 2001

BOWKER, John, *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York, Oxford University Press, 1997

BRATTON, Fred Gladstone, *Maimonides Mediaeval Modernist*, Boston 1967.

BROADIE, 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
- GOÏTEÏN, 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
- HALKÏN, 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
- İBN AL QÏFTÏ's *Tarih al Hukama*, ed. Julius Lippert, Leipzig 1903
- İBN MEYMUN, Musa, *Delâletü'l-Hâirîn*, Neşr. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1974
- _____, "Risale An'ıl 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

KATZENELGEBEN, 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

MAÏMONIDES, 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, Philadelphia 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 işrîn 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
- MUNTHNER, Suessmann, *Medical Aphorisms of Moses and Others*, Jerusalem 1959
- NOVAK, David, *Maimonides on Judaism and Other Religions*, Cincinnati 1941
- ÖZDEMİR, Mehmet, *Endülüs 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, Israil 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 fi Sinaat'il Mantik'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, "İbn 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

WILFONSON, Israil, *Musa İbn Meymun, Hayatuhu ve Musannafatuhu*, Kahire 1936

WOLFSON, H. A., "The Classification of the Sciences in Medieval Jewish Philosophy", *Hebrew Union College Jubilee Volume* 1925

ZEVİN, Rabbi S. J., "Four Aspects of Maimonides' Halakhic Genius", *Six Talks on Maimonides*, ed. Aryeh Newman, Jerusalem 1955 (17-21)