

İBN MEYMÛN'UN DÜŞÜNÇESİNDE AKLIN SINIRLARI VE DİN - FELSEFE İLİŞKİSİ

Hüseyin KARAMAN*

ÖZET

Bu makalede, Endülüslü bir İslâm filozofu olan İbn Meymûn'un din-felsefe ilişkisi hakkındaki görüşlerini ele alacağız. İbn Meymûn, Fârâbî, İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi, Aristoteles'i takip eden İslâm filozoflarından biridir. Felsefi sistemi içerisinde akla önemli bir yer vermekte ve onu otorite olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte akli her şeyin bilgisini insana veren mutlak bir otorite olarak ele almamaktadır. Özellikle ay-üstü âlem hakkında bilgi elde etmek için aklın başka bir bilgi kaynağına ihtiyacı vardır. Bu bilgi kaynağı din olmaktadır. Akıl ile din arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Dolayısıyla da din ile felsefe çelişmeyip uyumaktadır. Her ikisinin kaynağı da Tanrı'dır.

Anahtar Kelimeler: İbn Meymûn, akıl, din, felsefe, din-felsefe ilişkisi.

ABSTRACT

The Limits of Reason and Relationship Between Religion and Philosophy in the Thought of Maimonides

In this article, we will deal with the ideas of Maimonides, who was a Jew of Andalusia and a philosopher of Islam, on the relationship between religion and philosophy. Like Farabi, Ibn Sina, Ibn Bajjah, and Averroes, he was one of the thinkers, who were in the line of Aristotelian tradition. In his philosophical system, he emphasized human reason and considered it as authority. However, he did not regard it as the absolute authority which can give the human-being the knowledge of all the things. Above all, for him, we need some other source of knowledge about what *mundos sur -luna* has got. This source is the religion itself and so, there is a strong correlation between reason and religion. Hence, reason and religion both are not in contradictory but in reconciled situation and source of all these is God.

Key Words: Maimonides, reason, religion, philosophy, relationship between religion and philosophy.

* Yrd. Doç. Dr., Rize Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Öğretim Üyesi, e-posta: huseyinkaraman@hotmail.com

I. Giriş

Varoluşundan itibaren insanoğlunun ayrılmaz bir parçası olan ve onu etkileyen din ile felsefe, düşünce tarihinde çeşitli şekillerde ele alınıp incelenmiş, mahiyetleri hakkında bir takım görüşler ileri sürülmüş ve aralarında nasıl bir ilişkinin olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla beşerî akla dayanan felsefe ile vahye dayanan din arasındaki ilişki konusu kadim ve temel bir problem olmaktadır. Din-felsefe, akıl-vahiy, akıl-nakil, akıl-iman ve din-bilim ilişkisi gibi çeşitli şekillerde ifade edilmiş olan bu problem, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi iki büyük dinin düşünür ve filozoflarını meşgul eden temel konulardan biri olduğu gibi, İslâm düşünür ve filozoflarının da üzerinde durduğu önemli problemlerden biridir. Bu itibarla söz konusu meseleyle düşünürler, sadece İslâm medeniyetinde değil, diğer medeniyetlerde de şu veya bu şekillerde ilgilenmişlerdir.

Bilindiği üzere Ortaçağ'ın zihnî planda en önemli ve en merkezi problemi din-felsefe ilişkisidir. Ortaçağda filozoflar din ile rasyonel düşünceyi gerçeğin iki kaynağı olarak kabul ettiler. Bu şekilde din ile felsefenin, gerçeğin elde edilmesi ve ortaya konması noktasında eşit derecede olan iki farklı otorite olarak kabul edilmesi, birbiriyle uyuşmayan, hatta birbirine zıt olan çeşitli görüşlerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Bu da beraberinde başka birtakım problemlerin oluşmasına neden olmuştur.¹

Bütün değerlerin, kurum ve kuralların din, vahiy ve peygamberlik üzerine kurulu olduğu İslâm toplumunda, din-felsefe ilişkisi probleminin, felsefe ve bütün entelektüel etkinliklere yaşama imkânı verilebilecek bir şekilde çözüme kavuşturulması büyük bir önem arz ettiği için, daha İslâm'ın ilk dönemlerinde Kaderiye, Cehmiye ve Mutezile gibi mezhepler bu konuyla ilgilenmişlerdir. Daha sonra Kindî (ö. 252/866), Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve İbn Haldun (ö. 808/1407) gibi birçok İslâm filozofu da, farklı şekillerde de olsa, söz konusu problemle ilgilenmişler ve kendilerine göre çözüm yolları sunmuşlardır.² Bu makalemizde, konunun dışına çıkmamak için

¹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Charles Scribner, New York 1963.

² Din – felsefe ilişkisinin İslâm dünyasında ele alınışı ve gelişim seyri hakkında bilgi için bk. Mübahat Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1956, s. 1-40; Arthur John Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, George Allen and Unwin, London 1971;

bunların ayrıntılarına girmeyeceğiz. Ancak şu kadarını ifade etmek gerekir ki, İslâm filozoflarının büyük çoğunluğu, din ile felsefenin temelde uzlaştığını kabul etmişler ve bu konuda Kindî, Fârâbî ve İbn Rüşd tarafından temsil edilen üç farklı uzlaştırma tarzı ortaya koymuşlardır.³

Bu bağlamda din ile felsefe arasında çatışmanın değil uzlaşımın olduğunu kabul eden filozoflardan biri de Musa b. Meymûn (1135-1204)'dur. Filozofun din-felsefe ilişkisi konusundaki görüşlerine geçmeden önce, aklın sınırları başlığı altında felsefi sisteminde aklın yeri ile aklın her şeyi idrak edip edemeyeceği noktasındaki düşünceleri üzerinde duracağız.

II. Aklın Sınırları

Arapça kökenli bir kelime olan “akıl” kelimesi sözlükte, “yasaklamak, engellemek, devenin ayağını bağlamak, korunmak ve tutmak”⁴ gibi anlamlara gelmektedir. Felsefi bir kavram olarak ise “akıl”, “İnsandaki soyutlama yapma, kavrama, bağıntı kurma, düşünme, farklılıkların ve benzerliklerin bilincine varma kapasitesi, çıkarsama yapabilme yeteneği”⁵ ve “eşyanın sebeplerini yakalama melekesi”⁶ gibi farklı şekillerde tanımlanmaktadır.

Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, s. 179-182; Bekir Karlığa, “İbn Rüşd’de Din-Felsefe İlişkisi”, İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal* (içinde), çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 21-37; Ahmet Arslan, *İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1987, s. 241-527; Süleyman Uludağ, “Giriş”, İbn Rüşd, *Felsefe – Din İlişkileri* (içinde), Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 27-28, 86-91; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 153-166; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.

³ Bu uzlaştırma metotları hakkında bilgi için bk. Bayraktar, *a.g.e.*, s. 179-182.

⁴ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut 1995, IX, 326-328; Ahmet Asım Efendi, *Kamus Tercümesi (el-Okyanusu’l-Basit fi Tercemeti’l-Kamusi’l-Muhit)*, İstanbul 1305, III, 1446-1447; Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat fi Garibi’l-Kur’an*, Daru’l-Maarife, Beyrut, ts., s. 341-342. “Akıl” kelimesinin Türkçe karşılığı “us”dur. Asım Efendi, *a.g.e.*, III, 1447; *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988, I, 34; II, 1516.

⁵ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 28-29. “Akıl”, md.

⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 7. “Akıl” md.

Düşünce tarihine baktığımızda her filozofun, bilginin veya mutasavvıfın akli kendi dünya görüşleri, sistemleri ve bağlı oldukları ekoller açısından ele almış olduklarını ve ona göre düşünce sistemlerinde akla bir yer verdiklerini görmekteyiz. Burada özellikle, insanın ihtiyaçlarını giderebilmesi için bilim ve teknolojinin verilerine ulaşmada akli nasıl kullanması gerektiği sorusu ile aklin insanı hakikate ulaştırıp ulaştıramayacağı ve bir sınırının olup olmadığı, bir başka ifadeyle insana her şeyin bilgisini verip veremeyeceği gibi problemler tartışılmıştır.⁷ Akli bu açılardan ele alıp değerlendiren filozoflardan biri de İbn Meymûn olmaktadır.

İbn Meymûn'a göre akıl, genel olarak bütün canlılardaki, özel olarak ise insandaki en yüce ve en üstün özellik, kuvvet ve kabiliyettir. Aynı zamanda akıl, insanın en son kemal derecesidir. İnsan, sahip olduğu bu kuvvet vasıtasıyla düşünür, zekasını çalıştırır, hayatını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu sanatları, gıdaları ve çeşitli aletleri elde eder. Değişik ilimlere sahip olur, elbise diker, marangozluk, dokumacılık ve inşaatçılık gibi meslekleri yapar, geometri bilgisi öğrenir ve yöneticilik yapar. Sıcağa, soğuga, yağmura, kara ve su taşkınlarına karşı kendisini korur, elbiselerini hazırlar, bedenindeki diğer organları yönetir, hatta sonsuz sayıdaki sanat eserleri de bu akıl yetisinin ürünü olmaktadır. Bu noktadaki örnekler çoğaltılabilir. Bütün bu farklı fiiller, basit ve tek olan bir rasyonel kuvvetten meydana gelmektedir.

Canlılar içinde sadece insan böyle bir kuvvete, yani akla sahip olmaktadır. İnsandaki bu önemli kuvvet çok gizlidir. Dolayısıyla da diğer tabii kuvvetler ilk bakışta kolayca anlaşılabilirlerken aklin hakikati ilk bakışta anlaşılabilir değildir.

İbn Meymûn, bu şekilde ifade ettiği akla felsefi sisteminde önemli bir yer vermekte ve onu, insanın varlığını devam ettirebilmesi için zorunlu olan bir güç ve kuvvet olarak görmektedir. Çünkü bu kabiliyetten yoksun olan ve sadece hayvanî kabiliyetlere sahip olan insan, varlığını devam ettiremeyerek yok olup gider.⁸

⁷ İsmail Yakıt, "Mevlana'da Akıl ve Aklin Kritiği", *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, y. 1996, sy. 3, s. 2.

⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* (Bundan sonra DH olarak kısaltılacaktır), thk. Hüseyin Atay, AÜİF. Yayınları, Ankara 1972, 1/53, 128; 1/72, 197; İngilizce çevirisi için bk. *The Guide of The Peplexed* (Bundan sonra GP olarak kısaltı-

Bu özelliklere sahip olan akıl Tanrı'dan insana akıp gelmiş, yani feyzetmiştir. Dolayısıyla da, Tanrı'nın insandaki bir feyzi olmaktadır. Zaten ona göre insan, akla sahip olması açısından Tanrı'ya benzemektedir. Yine insan, sahip olduğu bu akıl kuvveti vasıtasıyla doğru ile yanlış birbirinden ayırmaktadır.⁹ Tanrı'dan bize doğru akıp gelen bu akıl, aynı zamanda Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi sağlayan bağ olmaktadır. Bu bağı kuvvetlendirmek isteyen kişi, yalnız kalarak Tanrı'ya düşünmeli, O'na bağlılık göstermeli, sürekli O'na doğru ilerlemeli ve akli düşüncüyü sürekli olarak O'nu sevmek için çalıştırmalıdır. Tanrı ile arasındaki bağı zayıflatıp tamamen kesmek isteyen kişi ise, düşüncesini Tanrı'nın dışındaki şeylerle meşgul etmeli, yani Tanrı'dan boşaltmalı ve sadece yemek, giyinmek, içmek gibi zorunlu şeylerle ilgilenmelidir.¹⁰

İbn Meymûn, felsefî sisteminde, bu şekilde önemli bir konuma yerleştirdiği aklın her şeyi idrak edip edemeyeceğini de tartışmaktadır. Bu tartışmanın sonucunda o, aklın belirli bir gücünün olduğu ve varıp duracağı, daha ötesine geçemeyeceği bir sınırın bulunduğu görüşünü kabul etmiştir. Ona göre akıl, yapısı gereği her şeyi idrak etmeye müsait değildir. Dolayısıyla da bazı objeler aklın alanı içerisinde bulunurken, bazıları da onun gücünün ötesinde kalmaktadır. Akıl ancak, gücü dahilinde olan ve idrak edilmesi tabiatına uygun olan şeyleri idrak edebilir. Bununla birlikte varlıkta, aklın herhangi bir şekilde ve herhangi bir yolla idrak edemeyeceği varlıklar ve işler de vardır. Aklın tabiatında bu tür şeyleri idrak etmeme özelliği vardır. Bunların idrak kapıları kapatılmıştır. Yine varlıkta, bazı halleri idrak edilebilirken bazı halleri idrak edilemeyen şeyler de bulunmaktadır.¹¹ Böylece o, varlıkları, aklın idrak edip edememesi açısından, üç kısma ayırmış olmaktadır: Aklın idrak edebileceği varlıklar, hiçbir şekilde idrak edemeyeceği varlıklar ve bazı durumlarını idrak edip bazı durumlarını idrak edemeyeceği varlıklar.

İbn Meymûn, aklın bu durumu ile duyular ve diğer bedenî kuvvetlerin durumu arasında ilişki kurmaktadır. Örneğin, duyular

lacaktır), trans. Shlomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago and London 1963, 121, 190-191.

⁹ İbn Meymûn, DH, I/2, 29; GP, 24.

¹⁰ İbn Meymûn, DH, II/37, 410-411; GP, 374-375; III/52, 732; GP, 629; III/51, 722-723; GP, 621-622.

¹¹ İbn Meymûn, DH, I/31, 71; GP, 65.

lar belli uzaklıkta olan duyu objelerini idrak ederken, daha uzakta olanları idrak edememektedir. Diğer bedenî kuvvetlerdeki durum da bundan farklı değildir. Bir insanın 200 kg ağırlığındaki bir yükü taşıyacak kadar kuvvetli olması, aynı kişinin 10 000 kg ağırlığındaki başka bir yükü de taşıyabilecek kadar kuvvetli olduğu anlamına gelmez. Zaten insanların hissi idrak kapasiteleri ile bedenî kuvvetlerinin birbirinden farklı olduğu her kes tarafından bilinmektedir.¹²

Ona göre aynı durum, insanın aklı idraki için de geçerlidir. İnsanlar, hem kavrayış ve anlayış düzeyleri açısından birbirlerinden farklıdır, hem de her insanın aklı kavrayışının varıp duracağı bir sınır vardır. Bir insan herhangi bir şeyin belirli bir yönünü idrak ederken, başka bir insan ondan daha fazlasını veya azını idrak edebilir. Hatta böyle bir kişi, söz konusu konu birtakım örnek ve açıklamalarla kendisine uzun bir süre açıklansa yine de onu anlayamayabilir. Bu durum, ilim sahipleri tarafından açık seçik bir şekilde bilinmektedir.¹³

İbn Meymûn, aklın neyi bilip neyi bilemeyeceğini ve nerede duracağını Kitab-ı Mukaddes'ten hareketle şu şekilde ifade etmektedir:

“Göklerin öteleri Rab’bindir, ama yeryüzünü insanlara vermiştir.¹⁴ Ben burada, semanın hakikatini, tabiatını, cevherini, suretini, hareketlerini ve sebeplerini sadece Tanrı’nın tam olarak bilebileceğini kastediyorum. Tanrı insanın, semanın altındaki şeylerin bilgisine sahip olmasını mümkün kılmıştır. Çünkü orası insanın âlemi ve içinde ikamet ettiği evidir. İnsan ondan bir parçadır. Bu doğrudur. Sema hem konum, hem de derece olarak bizden çok uzakta ve yüksekte olduğu için bizim onun hakkında birtakım bilgilere sahip olmamız ve bazı çıkarımlarda bulunmamız mümkün değildir. ... Zihni idrak edemeyeceği anlamlarla yormak fitrattaki bir noksanlık veya bir tür saplantıdır. O zaman kudretimiz dahilinde olan bir noktada duralım ve kıyas ile idrak edilemeyen şeyleri büyük ilahi feyzi alan kimseye bırakalım.”¹⁵

Filozof burada, insanın bilgisinin imkânı açısından ay-altı âlem ile ay-üstü âlem arasında bir ayırım yapmakta ve ay-üstü

¹² İbn Meymûn, DH, I/31, 71; GP, 65.

¹³ İbn Meymûn, DH, I/31, 71; GP, 65.

¹⁴ Mezmurlar, 115/16.

¹⁵ İbn Meymûn, DH, II/24, 353; GP, 327.

âlemin, yani semanın, insanın idrak alanının dışında olduğunu ve sadece Tanrı'nın bilgisine konu olabileceğini, ay-altı âlemin ise insan tarafından bilinebileceğini belirtmektedir. Dolayısıyla da insanın bilgisi zorunlu olarak sınırlı olmaktadır.

Buna ilaveten İbn Meymûn, aklın Tanrı ve mufarık varlıkları da idrak edemeyeceğini belirtmektedir. Tanrı'nın aklın idrak alanının dışında olduğunu ifade etmek için; *"varlığı zorunlu olan, nedeni olmayan, basit olan ve mükemmel zatına ilave edilecek bir anlam da bulunmayan Tanrı'yı aklımız nasıl idrak edebilir?"* diye sormaktadır. Ona göre insan, fiziksel varlıkların formuna sahip olduğu ve onları idrak ettiği gibi, Tanrı ve mufarık akılların formuna sahip olamaz ve onları idrak edemez. Akıl anlayışta ne kadar yükselirse yükselsin O'nun varlığını kavrayamaz. Çünkü Tanrı'nın varlığı zatıdır. Zat ve varlık O'nda aynı şeydir. Zatını kavramak mümkün olmadığı için varlığı da tam olarak kavranamaz. Dolayısıyla insan, Tanrı'nın mahiyetini değil, ancak inniyetini idrak edebilir. Bütün insanlar, Tanrı'nın akılla idrak edilemeyeceğini ve Tanrı'nın mahiyetini ancak Tanrı'nın kendisinin idrak edebileceğini açıklamışlardır¹⁶.

Ayrıca filozof, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan *"fakat yüzüm görülmeyecek"*¹⁷ ifadesinden hareketle de Tanrı'nın hakikatinin akıl tarafından idrak edilemeyeceğini belirtmektedir. Böylece o, aklın sınırlı oluşu ile Tanrı'nın hakikatinin bilinemezliğini birleştirmiş olmaktadır.

Bu noktada şunu da belirtmeliyim ki, İbn Meymûn, aklın sınırlı olduğu görüşünü dinden hareketle kabul etmiş değildir. bir başka ifadeyle, aklın her şeyi bilemeyeceği sonucuna dinden hareketle ulaşmamıştır. Bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

"Bizim, insan aklının yetersizliği ve duracağı bir sınırın olduğu ile ilgili olarak söylediklerimizin şeriata uymak için söylenmiş bir söz olduğunu zannetme. Çünkü o, filozofların, belirli bir görüş ve doktrinle ilişkileri olmaksızın söylemiş ve doğru olarak kabul etmiş oldukları bir şeydir. Yine o,

¹⁶ İbn Meymûn, DH, I/37-38, 91-94; I/58, 141, 143; I/59, 145-146; GP, 85-88, 134-136, 139-140.

¹⁷ Çıkış, 33/23.

delille ortaya konmuş olandan cahil olan kişi hariç hiç kim-
senin şüphe etmediği doğru bir iştir.”¹⁸

Burada görüldüğü üzere İbn Meymûn, filozofların da aklın her şeyi bilmesinin mümkün olmadığını ve aklın sınırlı olduğunu kabul ettiklerini belirtmektedir. Ancak hangi filozofların bu görüşte oldukları yönünde herhangi bir belirlenimde bulunmamaktadır.

İbn Meymûn, aklın bu şekilde sınırlı veya idrakte eksik olmasını aklın kendisiyle değil, maddeyle ilişkilendirmektedir. Yani aklın taşıyıcısı konumunda olan insanla ilişkilendirmektedir. Çünkü madde, mufarık varlıkların gerçekte oldukları şekilde idrak edilmelerini engelleyen güçlü bir örtüdür. Söz konusu madde, en yüce ve en saf madde olan feleklerin maddesi bile olsa yine de durum değişmez. Bu durum bizzat insanın kendi maddesi için de geçerlidir. Dolayısıyla da aklımız Tanrı'yı ve mufarık akılları bilmek istediği zaman kendisi ile bilmek istediği şey arasına büyük bir örtü girer. Bu durumda insanın Tanrı'yı ve mufarık akılları idrak edememesinin nedeni madde olmaktadır.¹⁹ Bunun sonucu olarak da insan, aklı sıkı bir şekilde bedenine bağlı olduğu için, ne Tanrı'yı, ne de mufarık akılları kavrayabilmektedir. Dolayısıyla da akıl, sadece, varlık mertebesi açısından mufarık akılların altında olan madde ve forma sahip varlıkları bilebilmekte ve onların bilgisini insana sağlayabilmektedir.²⁰

III. Din – Felsefe İlişkisi

İbn Meymûn, felsefî sisteminde, din ile felsefeyi uzlaştırmayı gaye edinmiş, dine akıl ve mantık yoluyla bakılmasını sağlamaya çalışmış, gerçeğin ve bilginin sadece din sahasına ait bir şey olmadığını, felsefî alanda da olduğunu ve gerçeğin burada da aranabileceğini anlatmaya gayret etmiştir.²¹

¹⁸ İbn Meymûn, DH, I/31, 73; GP, 67.

¹⁹ İbn Meymûn, DH, III/9, 494; GP, 436-437, Oliver Leaman, *Moses Maimonides*, Routledge, London and New York 1990, s. 107-108; a. mlf., *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992, s. 143-144.

²⁰ İbn Meymûn, DH, I/37, 93; III/9, 494; GP, 86, 436-437; Shlomo Pines, “The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, İbn Bajja, and Maimonides”, *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph Antony Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame-İndiana 1988, s. 102.

²¹ Hüseyin Atay, “Önsöz”, İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* (içinde), thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972, s. XVIII.

Din ile felsefenin birlikteliğinin zaruretine inanan İbn Meymûn, Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının İslâm ve felsefe arasında yapmak istediği uzlaştırmayı, İslâm dini yerine Yahudiliği koymak suretiyle, Yahudi dini ile felsefe arasında yapmaya çalışmıştır. Fârâbî ve İbn Sinâ'nın felsefe-din ilişkisi konusunda ortaya koymuş olduğu çözümü büyük oranda benimsemiştir.²² *Delâletü'l-hâirîn*'de felsefe ile dinin birbirlerine yakın olduğu ve Yahudiliğin rasyonaliteye uygunluğu gibi düşünceleri sık sık dile getirmektedir. Ayrıca o, söz konusu eserinde, Tevrat'ta açıklanan inanç ve emirlerin, bir takım dogmalardan ve akılcı olmayan dinî öğretilerden meydana gelmediğini, bunların aynı zamanda anlaşılır ve ispat edilebilir olduklarını göstermeye de çalışmaktadır. Meşhur Yahudi tarihçisi Paul Johnson, İbn Meymûn'da bu şekilde bir düşüncenin oluşmasında İslâm filozoflarından ziyade, 882-942 yılları arasında Mısır'da yaşamış ve Yahudi dininin kurallarının akla uygunluğunu ispat etmeye çalışmış bir Yahudi düşünürü olan Sa'diye b. Joseph²³'in etkili olmuş olduğunu belirtmektedir.²⁴ Ne var ki, *Delâletü'l-hâirîn* dikkatli bir şekilde incelendiğinde söz konusu iddianın pek de doğru olmadığı gözükmektedir. Çünkü İbn Meymûn, bu eserinde birçok konuda İslâm filozoflarına atıflarda bulunmuş olmasına rağmen, Sa'diye b. Joseph'den hiç bahsetmemekte, ondan etkilenmiş olduğu yönünde herhangi bir imâda dâhi bulunmamaktadır.

İbn Meymûn, aynı doğrulara işaret ettiğini belirttiği din (Yahudilik) ile felsefeyi tevil temeli üzerinde uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bütün eserlerinde böyle bir uzlaşmanın mümkün olduğunu ima etmektedir. Çünkü ona göre, doğru bir şekilde anlaşılın din ile felsefe arasında, bir başka ifadeyle Tanrı'nın vahyetmiş olduğu gerçekler ile yine Tanrı'dan alınmış olan aklın keşfetmiş olduğu gerçekler arasında hiçbir görüş ayrılığı ve çatışma yoktur. Vahyin ortaya koyduğu hakikat ile aklın bulduğu hakikat ilke olarak birbirinden farklı ve birbirine zıt olamaz. Zira din ve aklın her ikisi de son tahlilde Tanrı'nın insana vermiş olduğu özellikler olup bir ve aynı hakikati ortaya koymaktadırlar. Çünkü çifte ger-

²² İbn Meymûn'un din-felsefe ilişkisi noktasında Fârâbî ve İbn Sinâ ile ilişkisi hakkında bilgi için bk. Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 143-146.

²³ Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet ve Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 280.

²⁴ Paul Johnson, *A. History of the Jews*, Harper & Row, New York 1988, s. 191.

çeklik değil, tek gerçeklik vardır. Dolayısıyla da, felsefî olan ile dinî olan arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Bununla birlikte, eğer bu iki ilke arasında çelişki varsa bu dış görünüştedir. Bu problemin ortaya çıkmasında Kutsal Kitap'taki çok anlamlılık ile dinin çok amaçlılığı ve din ile felsefe taraftarlarının hatalı değerlendirmeleri, Kutsal Kitap'ın literal olarak alınması rol oynamaktadır.

İbn Meymûn, din ile felsefe arasında ortaya çıkan çelişkilerin giderilmesi noktasında hemşehrisi ve çağdaşı olan İbn Rüşd'ün ortaya koymuş olduğu çözüme²⁵ benzer bir çözüm önermektedir. Ona göre bu iki ilke arasında meydana gelen çelişikliği gidermenin yolu, kutsal metni kelimesi kelimesine, yani literal olarak anlamayıp istiâre ve mecaz yoluyla tevil etmektir. Zaten müteşabih ayetleri te'vil etmek, tenzihe uymak gayesinden dolayı, bizzat dinin gerektirmiş olduğu bir durumdur. Aksi halde, Tanrı'nın beşerî ve cismanî özelliklere sahip olduğu gibi düşünceleri kabul etmek gerekir ki bu, dinin öğretisine ters bir durumdur. Bununla birlikte Kutsal Kitap'ın bütün metinleri mecazî olarak alınıp tevil edilemeyeceğine göre, hangi metnin tevil edilip hangisinin tevil edilemeyeceğini belirleyecek bir otoriteye ihtiyaç vardır. Metnin mecazî olarak mı, yoksa literal olarak mı alınacağını belirleyecek olan bu otorite kanıtlanmış felsefî bilgi olmaktadır. Bu noktada şunu da belirtmeliyim ki, filozofa göre, Kutsal Kitap'taki metinlerin mecazî olarak yorumlanmaları akli hükme dayanmalıdır. Onların mecazî yorumlarının kriteri akli hüküm olmalıdır.²⁶

²⁵ İbn Rüşd'ün görüşleri için bk. İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 63-127; Karlığa, a.g.m., s. 21-55; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi*, İÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1993, s. 244-265.

²⁶ Joseph Antony Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", *Medieval Encounters*, vol. 8, Numbers 2-3, s. 177, 178; a.mlf., "The Philosophical Character of Maimonides' Guide—A Critique of Strauss' Interpretation", *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed., Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana 1988, s. 61; H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993, s. 210; a. mlf., *İslâm Düşüncesi*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul 1946, s. 31-32; O. Leaman, "İbn Meymûn-Düşüncesi" md., *DİA*, XX, 198; Shlomo Pines, "The Philosophic Sources of The Guide of Perplexed", İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* (içinde), thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972, s. Ixxxviii; Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, s.143.

Onun, *Delâletü'l-hâirîn* isimli eserinin birinci cildinde Kitab-ı Mukaddes ile ilgili olarak ele almış olduğu yorum problemleri yukarıda yapmış olduğumuz açıklamayı haklı çıkarmaktadır. Çünkü Tanrı'nın eli, yüzü, konuşması gibi Tanrı ile ilgili olarak Kutsal Kitap'ta bulunan metinleri literal olarak anlamak antropomorfik bir Tanrı anlayışını gündeme getirir. Bu ise Tanrı'nın tabiatı hakkında tahayyulî veya algısal hükümdür. Tanrı'nın cismanî olmadığı ispat edilmiş bir gerçek olduğu için de yanlış olmaktadır.²⁷ Doğru olan Tanrı'nın cismaniliğinin reddedilmesidir. Dolayısıyla da antropomorfik Tanrı anlayışını gündeme getiren Kitab-ı Mukaddes metinleri Tanrı hakkındaki doğru akli hükme uygun bir şekilde yeniden mecazî olarak yorumlanmalıdır.²⁸

İbn Meymûn'un din-felsefe ilişkisi konusuna yaklaşımı ve bu konudaki görüşü, gerçeğin veya hakikatin kaynakları, hüküm çeşitleri ve din ile felsefenin konularının aynı olması konularıyla ilgili düşüncelerinde de ortaya çıkmaktadır.²⁹

Ona göre gerçeğin üç temel kaynağı vardır. Bunlar aynı zamanda güvenilir bilgi kaynakları olmaktadır. Bu konudaki görüşlerini *Fî Sinaâti'l-Mantık* (Mantık Terimleri Risalesi) isimli eserinin önermeler bahsinde, doğru olduğundan şüphe edilmeyen ve herhangi bir delile ihtiyaç da duyulmayan önermeleri sıralarken şu şekilde ifade etmektedir:

“Bilinen ve doğruluğu hakkında bir delile muhtaç olunmayan önermeler dört sınıftır: “Duyusallar”³⁰. Bunun siyah, bunun tatlı, bunun sıcak olduğunu bilmemiz gibi. “İlk ma'kuller” (el-ma'kulâtu'l-evvel). Bütünün parçadan daha büyük, iki sayısının çift, aynı şeye eşit olan şeylerin hepsinin kendi aralarında eşit olduğunu bilmemiz gibi. “Yaygınlar”(meşhûrât)³¹ İnsanın ayıp yerini açmasının çirkin, iyinin

²⁷ İbn Meymûn, DH, I/1, 26; I/27, 64-65; I/30, 69-70; GP, 21, 58, 63.

²⁸ İbn Meymûn, DH, I/1, 27-28; I/4, 32-33; I/35, 85-87; GP, 22-23, 27-28, 79-81.

²⁹ Buijs, “Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas”, s. 173, 178.

³⁰ Mantıkta buna “müşahedât” denmektedir. Duyular vasıtasıyla tasdik edilen hükümlerdir. Eğer bunlar, “güneş ışık saçar ve ateş sıcaktır” gibi beş duyu vasıtasıyla olursa “hissiyat” denilir. İç duyular vasıtasıyla olduklarında ise “vicdaniyyât” denmektedir. Örneğin, açlığımı hisseden birisinin acıktım “demesi” gibi. Necati Öner, *Klasik Mantık*, AÜİF Yayınları, Ankara 1978, s. 172.

³¹ Doğrulukları, ya bütün insanlar tarafından, ya da bir kısım insanlar tarafından kabul edilmiş olan önerme olup cedelde kullanılmaktadır. Öner, *a.g.e.*, s. 174.

üstün tutulmasının güzel olduğunu bilmemiz gibi. “Kabul edilenler” (makbûlât)³². Razi olunmuş bir kişiden veya razi olunmuş bir topluluktan alınıp kabul edilen şey.

Duyusallara ve ma’kullere gelince, onlar hakkında insan nevi içinde duyuları ve yaratılışı sağlam olanlar arasında bir anlaşmazlık yoktur ve onlar hakkında hasıl olmuş kesin bilgide bir ayrılık yoktur. Yaygınlar gelince, onlar hakkında anlaşmazlık ve ayrılık vardır. Çünkü bir takım önermeler bir millet arasında yaygındır, başka bir millet arasında ise yaygın değildir. ... Durum “Kabul edilmiş olanlar” hakkında da böyledir. Bir gurup insan tarafından kabul edilmiş olan bir şey başkaları tarafından kabul edilmiş değildir. Sağlam bir duyu ile idrak edildiği müddetçe hasıl olan şey, içinde şüphe bulunmayan kesin bilgidir. Birinci veya ikinci ma’kullerin hepsi kesin bilgi teşkil ederler. İkinci ma’kullerle geometrik şekilleri ve astronomi hesaplarını kastediyorum. ... Deneyin meydana çıkardığı şeyler de böyledir. Mahmudiye otunun bağırsakta ishal, meşe mazısının kabız yapması gibi.³³ Bu ve buna benzeyen her şey ve bilgisi bu yollardan biriyle hasıl olmuş olan her şey de kesin bilgi teşkil ederler. İşte mantıkçılar bu üç yoldan biriyle hasıl olmuş olan önermeye “Kesin bilgi yolu” (yakiniyat) derler.”³⁴

Burada görüldüğü üzere İbn Meymûn, ilk önce doğru olduğundan hiçbir şekilde şüphe edilmeyen önermelerin dört çeşit olduğunu belirtmekte ve bunları müşahedât, ilk ma’kuller, makbûlât ve meşhûrat olarak ifade etmektedir. O, vermiş olduğu örneklerden anlaşıldığı üzere, mantıkta “evveliyât”³⁵ ve “fitriyât”³⁶ diye isimlendirilen ve birbirinden farklı olarak ele alınan önerme-

³² Mantıkta bu, otorite prensibi olarak ifade edilmektedir. Her hangi bir konuda otorite olarak tanınan kişinin sözleri mukbûlattandır. Bu tip önermelerin doğruluğunun dayanak noktası onu söyleyenin sağladığı otoritedir. Öner, *a.g.e.*, s. 174.

³³ Mantıkta bu şekildeki önermeye “mücerrebât” denmektedir. Bunlar, tekrar edilen deneyler sonucunda verilen hükümlerdir. Öner, *a.g.e.*, s. 173.

³⁴ İbn Meymûn, “*Musa İbn-i Meymûn’un Mantık Terimleri Risalesi*”, Çev. Mubahat Türker, AÜDTCF Dergisi, c. XVIII, sy. 1-2, Ocak-Haziran 1960, s. 26-27.

³⁵ Zihnin hiçbir vasıtaya baş vurmadan doğrudan doğruya kabul ettiği önermelerdir. Bütün, parçalardan büyüktür önermesi gibi. Öner, *a.g.e.*, s. 172.

³⁶ Zihnin bir orta terim vasıtasıyla konu ile yüklem arasında bağ kurduktan sonra hüküm verdiği önermelerdir. Örneğin, “dört çifttir” önermesinde, dört ve çift terimlerini düşünürken, dört ikiye bölünür, ikiye bölünen sayılar çifttir diye yapılan gizli bir kıyastan sonra zihin hüküm vermektedir. Öner, *a.g.e.*, s. 172.

lerin her ikisine birden “ilk ma’kuller” ismini vermektedir. Ancak daha sonra, aynı sözlerinin devamında, makbûlât (kabul edilmiş olanlar) ile meşhûrâtın (yaygınlar) vermiş olduğu bilgilerde şüphelerin olduğunu, insanların onlar hakkında ittifak değil ihtilaf ettiklerini vurgulamaktadır. Müşahedât, ma’kuller (birinci ve ikinci ma’kuller) ve mücerrebâtın kesin bilgi (yakiniyat) ortaya koyduklarını açıklamakta ve mantıkçıların, akıl, duyular ve deneyden oluşan üç yoldan herhangi birisiyle meydana gelmiş olan önermeye “kesin bilgi yolu” dediklerini belirtmektedir. Dolayısıyla da bu ifade, başlangıçta söylemiş olduğu; “*Bilinen ve doğruluğu hakkında bir delile muhtaç olunmayan önermeler dört sınıftır*” ifadesiyle çelişmektedir.

Ayrıca İbn Meymûn mantıkçıların yakiniyat olarak kabul ettikleri önermelerin üç çeşit olduğunu belirtmek suretiyle de İslâm mantıkçılarından ayrılmaktadır. Çünkü İslâm mantıkçıları, yakiniyatı, yani, aklın herhangi bir delile baş vurmadan, apaçık olarak kabul ettiği önermeleri evveliyat, fitriyat, müşahedat, mücerrebat, hadsiyat ve mütavatirat diye altı kısma ayırmaktadırlar.³⁷

Alıntıda görüldüğü üzere, filozof, gerçeğin veya hakikatin kaynaklarını akıl, duyular ve deney olarak ifade etmektedir. Buna rağmen, Joseph A. Buijs, alıntı yaptığımız metni de kaynak göstermek suretiyle, hem “makbûlâtı” peygamberlerin sözlü ve yazılı bildirimleri, yani hadis olarak ele almakta, hem de İbn Meymûn’un gerçeğin kaynakları olarak akıl, duyular ve hadisi kabul ettiğini belirtmektedir ki, bu, filozofun yukarıda aktarmış olduğumuz ifadeleriyle çelişmektedir.³⁸

İbn Meymûn, *Delâletü’l-hâirîn*’de ise, varlıkta açık seçik olarak bulunan ve doğrulukları konusunda herhangi bir delile ihtiyaç duyulmayan şeyleri; ilk ma’kuller, mahsûsât (duyusallar) ve açık seçiklikte bunlara yakın olanlar olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Eğer insanoğlu, tabii olarak olduğu şekilde bırakıldığında, bu tür şeyleri bilmek için delile ihtiyaç duymaz. Örneğin hareke-

³⁷ Bilgi için bk. Öner, *a.g.e.*, s. 172-173.

³⁸ Krş. Buijs, “Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas”, s. 173.

tin varlığı, ateşin sıcaklığı ve suyun soğukluğu gibi, duyularda ortaya çıkan şeylerin tabiatı bu şekildedir.³⁹

İbn Meymûn, söz konusu bu kaynakları gerçeğin ortaya konulmasında eşit güce sahip deliller ve hakikatin aynı oranda göstericileri olarak kabul etmemektedir. Bir başka ifadeyle, ona göre her üçünün güvenilirlikleri aynı oranda değildir. Duyuları ve yaratılışı “sağlam” olan insanlar, duyular ve aklın ortaya koydukları hususunda herhangi bir anlaşmazlığa düşmezler. Yine bu nitelikteki duyular vasıtasıyla meydana gelmiş olan kesin bilgide de herhangi bir ayrılık bulunmamaktadır. Zira “sağlam” bir duyu ile idrak edilen şey, kendisinden şüphe edilemeyecek derecede kesinliğe sahiptir. Birinci ve ikinci ma’kuller de –geometrik şekiller ve astronomi hesaplarında olduğu gibi- aynı derecede kesinliğe sahip olmaktadır. Yine deney vasıtasıyla ulaşılan hükümler de aynen ma’kuller gibidirler. Ancak aynı şey, “kabul edilmiş olanlar” ve “yaygınlar” hakkında söylenemez. Çünkü hem meşhûrât hakkında anlaşmazlık ve ayrılık vardır, hem de bir gurup insanın benimsemiş olduğu bir şey, onların dışındaki insanlar tarafından kabul edilmiş değildir.⁴⁰ Ayrıca peygamber olduğunu iddia edenlerin hepsi de gerçekten peygamber değillerdir.⁴¹

Musa b. Meymûn, hakikatin vasıtalarını aynı derecede değerlendirmedeği gibi, bir bütün olarak duyuları da aynı kategoride değerlendirmeyerek bir sınırlama yapmıştır. Yukarıda belirtildiği üzere, “sağlam” olma özelliğine sahip olan duyuların ortaya koyduklarından ancak şüphe edilemeyeceğini ve onların kesin olarak doğru olduklarını belirtmektedir. Bu özelliğe sahip olmayan duyular ise, her zaman hakikati ortaya koyamamaktadırlar. Onlar, ya duyumsama olayına konu olan nesnenin küçüklüğünden, ya da duyu ile aralarındaki mesafenin uzaklığından dolayı hissettiklerini tam olarak hissedemeyerek bir kısmını kaçırmışlar veya yanlış hissederek. Örneğin, insan, kendisinden çok uzakta olan bir şeyi göremez, işitemez ve kokusunu alamaz. Yine insan, uzakta

³⁹ İbn Meymûn, DH, I/51, 120; GP, 112. Gerçeğin kaynakları konusundaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Joseph Antony Buijs, *Negative Language and Knowledge About God: A Critical Analysis of Maimonides' Theory of Divine Attributes*, The University of Western Ontario, London, Ontario 1976, s. 122-129.

⁴⁰ İbn Meymûn, “Musa İbn-i Meymûn'un Mantık Terimleri Risalesi”, s. 27.

⁴¹ İbn Meymûn'un gerçek ve sahte peygamber ayırımı hakkında bilgi için bk. İbn Meymûn, DH, II/38, 414-415; GP, 377-378.

olan büyük varlıkları küçük görürken, suya atılmış olan küçük bir varlığı da büyük görebilmektedir.⁴²

İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* isimli eserinde, hakikatin farklı kaynaklarına paralel olarak değişik hüküm türlerinden bahsetmektedir. Hüküm türlerini içerik ve idrak edilme yollarına göre iki kısma ayırmıştır.⁴³ Joseph A. Buijs, bu hüküm türlerini, akli/rasyonel hüküm (intellectual beliefs)⁴⁴ ve algısal veya algıya dayalı/tahayyuli hüküm (imaginary beliefs) şeklinde kavramsallaştırmıştır. Algısal hüküm, duyuların vermiş olduğu hüküm olmaktadır. “Bu sabah içmiş olduğum kahve hoştu” ifadesi algıya dayalı hükmü tasvir etmektedir. Bu, bir nevi, tecrübe edilmiş olanı hatırlama olmaktadır. Akli hüküm ise, içerikleri akıl tarafından idrak edilmiş ve soyutlanmış olan şeylerin kavramları ve cevherleri olan şeylerdir. Örneğin, “Zorunlu varlık mutlak anlamda basittir” ve “insan hayvan-ı natıktır” ifadeleri akli hükmün örneklerini oluşturmaktadır.⁴⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*’de, akli hüküm ile filozofların özelliği olan akla ve delile dayanan bilgiyi, algıya dayalı veya tahayyuli hüküm ile de Yahudiliğe inanan kişilerin özelliği olan otorite ve konsensusa dayanan görüşü birleştirmektedir.⁴⁶

İbn Meymûn’un bu görüşleri Fârâbî’yi çağrıştırmaktadır. Çünkü Fârâbî’de, dini muhayyile yetisinin etkinlik alanı içinde ele almış olup felsefenin düşünme ve tasavvur, dinin de tahayyül aktıyla iş gördüğünü belirtmiştir. Ayrıca din-felsefe ilişkisini değerlendirirken, dini yorumlayan ilimler olarak, kelam ve fıkıh il-

⁴² İbn Meymûn, DH, I/73, 217-218; GP, 213-214.

⁴³ İbn Meymûn, DH, I/2, 29-30; I/5, 34-35; I/26, 62-63; I/32, 74-76; I/46, 106-107; I/50, 118-119; I/68, 171-172; III/51, 722-723; III/54, 738-739; GP, 25-26, 29, 56-57, 68-70, 97-98, 111-112, 161-162, 166, 178-180, 446, 621, 633-634.

⁴⁴ Joseph A. Buijs, “kinds of beliefs” kavramını kullanmıştır. Ancak bahsettiği şey, “inanç” olmayıp “hüküm” olduğu için biz “beliefs” kelimesini “inanç” olarak değil de “hüküm” olarak tercüme edeceğiz ve bundan sonra o şekilde kullanacağız. Bk. Buijs, “Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas”, s. 173.

⁴⁵ Buijs, *Negative Language and Knowledge About God*, s. 134-141; a. mlf., “Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas”, s. 174.

⁴⁶ İbn Meymûn, DH, I/31, 71-72; I/73, 213-214; I/76, 232; GP, 66, 209, 231. Ayrıca bk. Buijs, “Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas”, s. 175.

minin tahayyulî hükümlere dayandığını, hitabet ve cedel sanatının önermelerini kullandıklarını belirtmektedir.⁴⁷

İbn Meymûn, akli hüküm tahayyulî hükümden daha üstün tutmaktadır. Çünkü ona göre akli hüküm, hem gerçeklik ile doğrudan bağlantı içinde olduğu, hem de kesinlik gerektirdiği için gerçeğin güvenilir bir göstericisi olmaktadır. Açıkça veya delilsel olarak doğru olan gerçek inancı oluşturmaktadır. Tahayyulî hüküm ise, ne gerçeklik ile direkt bir bağlantıya ne de kesinliğe sahip olmaktadır. Çünkü bu hüküm, duyuların bize vermiş olduğu tahayyul, cevher veya varlıkların gerçekliğiyle aynı olmadığı için, gerçekliği doğru bir şekilde ortaya koymayı veya göstermeyi garanti edememektedir. Bununla birlikte tahayyulî hükümler, hem “kaplanlar vahşidir” gibi doğru inancı, hem de “Tanrı cismanî sıfatlara sahiptir” gibi yanlış inancı oluşturabilirler. Tahayyulî hükümler her zaman gerçeklik hakkında yanlış bir sonuca ulaştırma riskine de sahiptirler.⁴⁸

Örneğin akli hüküm, çerçevesi belirlenmiş kavramlardan hareketle ortaya konulurken, tahayyulî hüküm, hayalden hareketle verilmektedir. Bu bağlamda hayal ile kavramın farklı olduklarını belirtmek gerekmektedir. Kavram, nesnelere soyut niteliklerinin zihinde düzenlenmesiyle oluşturulurken, hayal nesnelere tekil izlenimlerine dayanmaktadır. Dolayısıyla da at kavramı ile at hayali arasında bir takım farklılıklar vardır. At kavramı, bütün atlarda ortak olan soyut niteliklerin zihin kanunlarına göre düzenlenmesinden oluşan çerçevesi çizilmiş bir anlam bütünü iken at hayali, tekil bir atın muhayyilede bıraktığı izden hareketle oluşturulmaktadır. Hayal, aklın kanunlarına göre düzenlenmediği için, muhayyilede oluşturulan anlam, nesnesiyle özdeş değildir. Örneğin muhayyiledeki bir at hayalinin uçan at olarak ta düşünebiliriz. Ancak zihindeki kavramda at, uçan at imgesi haline gelmez.⁴⁹

Daha önce ifade edildiği gibi İbn Meymûn, dinin konusu ile felsefenin konusu arasında da ilişki kurmaktadır. Her ikisi de Tanrı'yı öğretmekte ve insanî mükemmelliği son çözümde en yüce

⁴⁷ Farâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, Daru'l-Meşrik, Beyrut-Lübnan 1986, s. 131-134; Aydın, *a.g.e.*, s. 156, 158, 159, 161.

⁴⁸ İbn Meymûn, DH, I/60, 150-151; II/36, 405-406; III/51, 719-720; GP, 116, 209, 370, 618-619.

⁴⁹ Öner, *a.g.e.*, s. 16.

varlığın bilgisine özdeş kılmaktadırlar. Dinin içeriği, bir başka ifadeyle onun inanç ve pratikleri, Kutsal Kitap'tan alınmakta ve Rabbânî gelenekte de açıklanmaktadır. Ancak Kutsal Kitap, dinin öğretilerinin bazılarını meseller (istiare-mecaz) ve çift anlamlı (eş-sesli-eşanlamlı) kelimeler vasıtasıyla ifade etmektedir. Din, felsefenin sahasından daha fazlasını içerdiği için dinin konusu felsefenin konusundan geniştir ve felsefe, dinî inancın konusunu tam anlamıyla belirleyememektedir. Felsefe ile dinin konularının bu şekilde aynı olması, aynı sonuca ulaşmak üzere farklı yollar takip etmelerine rağmen, aralarında bir çok benzerliğin bulunmasını zorunlu hale getirmektedir. Dolayısıyla da vahyedilmiş olan gerçeklik, yani din ile aklın ulaştığı olduğu sonucun birbirine aykırı olmayıp uyum halinde olması normaldir.⁵⁰

İbn Meymûn, din ile felsefe arasındaki ilişki anlayışının bir sonucu olarak, felsefeye karşı duymakta olduğu içten ilgi ve yakınlığa rağmen hiçbir zaman Aristoteles'i Musa (as)'dan, felsefeyi de Tevrat'tan daha üstün tutmamıştır. Bununla birlikte *Delâletü'l-hâirîn*'de filozofları, hukuk öğrencilerinden ve Yahudiliğe iman eden sıradan insanlardan üstte sıralamıştır. Her ne kadar filozoflar, akli hükümleri vasıtasıyla bilgiyi ve sınırsız hikmeti elde ediyorlarsa da, bilgileri tamamen sınırsız ve hikmetleri de her şeyi kapsayıcı değildir. Örneğin Tanrı'nın tabiatı ve diğer metafizik konular filozofların idrakinden, anlayışından daha ötededir, onların idraklerine sığmamaktadır. Dolayısıyla da onlar sınırlandırılmış olmaktadır. Bu değerlendirmelerinin sonucunda o, peygamberlerin filozoflardan daha üstün olduğu sonucuna varmış ve onları filozoflardan üstte sıralamıştır. Ancak o, peygamberleri, sadece dinî davranışları yönünden değil, akli görüşleri açısından da filozoflardan üstün tutmuştur.⁵¹

Buraya kadar vermiş olduğumuz bilgilerde görüldüğü üzere İbn Meymûn'un din-felsefe ilişkisi konusundaki görüşleri, Fârâbî ve İbn Sînâ ile İbn Rüşd'ün konuyla ilgili düşüncelerine benzetilmektedir. Ancak o, söz konusu filozoflardan herhangi birinin dü-

⁵⁰ Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", s. 175, 176, 179, 181; Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 144.

⁵¹ İbn Meymûn, DH, I/31, 71-73; I/32, 74-76; I/58, 141-143; II/38, 412-415; III/51, 718-723; III/54, 738; GP, 65-67, 68-70, 135-137; 376-378; 618-621, 633; Pines, "The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides", s. 178; Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din - Felsefe İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995, s. 327.

şüncelerini tam olarak veya birebir kabul etmemiştir. Şüphesiz, Aristocu felsefe anlayışına sahip bu filozoflar arasında birtakım farklılıkların oluşmasında mensup oldukları din ve sosyokültürel yapı etkili olmuştur. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd İslâm dinine mensup iken İbn Meymûn Yahudiliği benimsemiş bir filozoftur.

Örneğin İbn Meymûn'un din-felsefe ilişkisine yaklaşımı, genel çerçeveden İbn Rüşd'ün yaklaşımına benzemekte ise de bazı yönlerden ondan ayrılmaktadır. İbn Meymûn ile İbn Rüşd'ün görüşleri arasındaki farklılıkların bir kısmını şu şekilde ifade edebiliriz:

Her şeyden önce İbn Rüşd için akıl, kanıtlanmış felsefî bilgi, iman da dinî gerçeklerin kabulü ile birleşmekte veya aynı şey olmaktadır. İbn Meymûn için ise akıl, dinî inancın içeriği hakkında negatif anlamda bir kontrol yapmaktadır. Dinî inanç, aklın kontrolünde olmalıdır.

İbn Rüşd'e göre, her ne kadar din ile felsefenin amaçları ve anlayış metotları aynı değilse de bile, doğru inançları açısından din, felsefenin sahası içinde bulunmaktadır. İbn Meymûn da dinin felsefeden bağımsız olduğu yönündeki iddiaya karşı çıkmaktadır. Ona göre de, dinin doğru iddiaları felsefenin sahasını aşmasına, ondan daha fazla alan içermesine rağmen, felsefeye müracaat edilmeksizin ne doğrulanabilirler, ne de idrak edilebilirler. Dolayısıyla da din, felsefenin sınırlarını aşmasına rağmen doğal olarak felsefe ile ilişkilidir ve ona bağlıdır.

Bunlara ilaveten, bir de, İbn Meymûn için dinî inanç İbn Rüşd için olduğundan daha az rasyonel olması dolayısıyla da her iki filozofun görüşleri birbirinden ayrılmaktadır.⁵²

IV. Sonuç

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse İbn Meymûn, akli canlılardaki en üstün kuvvet ve insanın en son kemal derecesi olarak kabul etmektedir. Akıl, insana, hayatını sürdürmek ve kolaylaştırmak için çeşitli sanat ve ilimleri elde etme imkânı veren bir kuvvet olmakla birlikte mutlak bir güce sahip değildir. Dolayısıyla da insanoğlu akıl vasıtasıyla, elde edilmesi mümkün olan bütün bilgilere ulaşmamakta, sadece ay-altı âlemin bilgisine tam

⁵² İbn Rüşd ile İbn Meymûn'un din-felsefe ilişkisi konusundaki düşünceleri arasındaki farklılıklar hakkında geniş bilgi için bk. Buijs, "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", s. 181-183.

olarak sahip olabilmektedir. Ay-üstü âlem ile Tanrı ve melekler ise, onun idrak alanının dışındadır. Bu konularda akıl dine ihtiyaç duymaktadır. Bir takım konularda akıl veya felsefe dine ihtiyaç duyduğu kadar din de felsefeye ihtiyaç duymaktadır. İman uygun ve yeterli bir doğrulama için zorunlu olarak akla dayanır. Akıl da geniş bir anlayış için zorunlu olarak imana dayanır veya dayanmalıdır.⁵³

Bu yaklaşımının da bir gereği olarak İbn Meymûn, evrendeki hadiseleri ve dinî nassları açıklarken, sadece dinî öğretilerden hareket etmenin, kişiyi her zaman doğru bilgiye ulaştırmayabileceğini kabul etmiştir. Çağdaşları olan diğer Tevrat yorumcularının, rasyonel bilgiye uzak durmanın faziletlerine inanmalarına rağmen o, İslâm filozoflarında olduğu gibi, felsefe ile dinin birlikteliğinin zaruretine inanmaktaydı. Nitekim o, eserlerinde bunun imkânını ortaya koymuştur. Zaten İbn Meymûn, bu bilimsel yaklaşımı nedeniyle Yahudi tefsir tarihindeki en büyük “*halachah*” (Tevrat yorumcusu)’lardan biri olarak kabul edilmiştir.⁵⁴

İslâm felsefesindeki yaygın anlayışa uygun bir şekilde din ile felsefenin uzlaştığı görüşünden hareket eden filozof, doğru din ile gerçek felsefenin, nihâî planda, bir ve aynı hakikati dile getirdiklerini ve insanı aynı hakikate ulaştırdığını ifade etmiştir. Çift hakikat değil tek hakikat olduğu için de din ile felsefe birbirleriyle çatışmayıp uyumaktadır. Zaten Tanrı tarafından insana verilmiş olan din ve felsefenin çeliştiğini düşünmek veya kabul etmek doğru değildir. Bununla birlikte, zaman zaman bazı arızî sebepler dolayısıyla bu iki ilkenin çeliştiği gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durumda yapılması gereken şey, kutsal metni tevil etmek suretiyle akla uygun hale getirmektir. Filozofun, din-felsefe ilişkisi noktasındaki bu görüşleri, kendisi gibi Aristocu bir İslâm filozofu olan İbn Rüşd’ün görüşlerine benzemektedir.

⁵³ Krş. Buijs, “Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas”, s. 181.

⁵⁴ Yeshayahu Leibowitz, *The Faith of Maimonides*, English translation by John Glucker, Naidat Press Ltd., Israel 1989, s. 12; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980, III, 929.

KAYNAKÇA

- Ahmet Asım Efendi, *Kamus Tercümesi (el-Okyanusu'l-Basit fî Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhit)*, İstanbul 1305.
- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Arberry, Arthur John. *Revelation and Reason in Islam*, George Allen and Unwin, London 1971.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 1987.
- _____ *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Atay, Hüseyin. "Önsöz", İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* (içinde), thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972, c. III, s. V-XXXVII.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Buijs, Joseph Antony. *Negative Language and Knowledge About God: A Critical Analysis of Maimonides' Theory of Divine Attributes*, The University of Western Ontario, London, Ontario 1976.
- _____ "Religion and Philosophy in Maimonides, Averroes, and Aquinas", *Medieval Encounters*, vol. 8, Numbers 2-3, s. 160-183.
- _____ "The Philosophical Character of Maimonides' Guide – A Critique of Strauss' Interpretation", *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed., Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame-Indiana 1988.
- Bulaç, Ali. *İslam Düşüncesinde Din - Felsefe İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Farâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, Daru'l-Meşrik, Beyrut-Lübnan 1986.
- Gilson, Etienne. *Reason and Revelation in the Middle Ages*, Charles Scribner, New York 1963.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tuğ, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1980.
- İsfahani, Ragıb. *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Maarife, Beyrut, ts.
- İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1995.

- İbn Meymûn, "Musa İbn-i Meymûn'un Mantık Terimleri Risalesi", Çev. Mubahat Türker, AÜDTCF Dergisi, c. XVIII, sy. 1-2, Ocak-Haziran 1960, s. 9-64.
- _____ *Delâletü'l-hâirîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972. İngilizce çevirisi için bk. *The Guide of The Peplexed*, Shlomo Pines, The University of Chicago Press, Chicago and London 1963.
- İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl Felsefe-Din İlişkisi*, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- Johnson, Paul. A. *History of the Jews*, Harper & Row, New York 1988.
- Karlığa, Bekir. "İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi", İbn Rüşd, *Faslû'l-Makâl* (içinde), çev. Bekir Karlığa, İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 21-55.
- Leaman, Oliver. "İbn Meymûn-Düşüncesi" md., DİA, XX, 197-199.
- _____ *Moses Maimonides*, Routledge, London and New York 1990.
- _____ *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, Çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992.
- Leibowitz, Yeshayahu. *The Faith of Maimonides*, English translation by John Glucker, Naidat Press Ltd., Israel 1989.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*, AÜF Yayınları, Ankara 1978.
- Pines, Shlomo. "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, İbn Bajja, and Maimonides", *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame-İndiana 1988.
- _____ "The Philosophic Sources of The Guide of Perplexed", İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn* (içinde), thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972, s. lvii-cxxxiv.
- Sarıoğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd ve Felsefesi*, İÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1993.
- Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1988.
- Türker, Mübahat. *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, AÜDTCF Yayınları, Ankara 1956.
- Uludağ, Süleyman. "Giriş", İbn Rüşd, *Felsefe – Din İlişkileri* (içinde), Çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1985, s. 11-91.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Düşüncesi*, İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları, Rıza Koşkun Matbaası, İstanbul 1946.
- _____ *İslam Felsefesi, Kaynakları ve Etkileri*, Cem Yayınevi, İstanbul 1993.
- Vorlander, Karl. *Felsefe Tarihi*, Çev. Mehmet İzzet ve Orhan Saadeddin, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Yakıt, İsmail. "Mevlana'da Akıl ve Aklın Kritiği", *SDÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, y. 1996, sy. 3, s. 1-20.