

FÂRÂBÎ'NİN İBN MEYMÛN'A ETKİSİ: METİN KARŞILAŞTIRMA

 Özcan AKDAĞ^a

Öz

Orta Çağ'da İslam dünyası bilim ve felsefe bakımından ileri bir düzeydeydi. Dolayısıyla Müslümanların ürettiği bilim ve felsefe, XI. yüzyıldan itibaren çeviriler vasıtasıyla Batı Dünyası ve Yahudi düşüncesine intikal etmiştir. Thomas Aquinas (ö. 1274), Albertus Magnus (ö. 1280), Duns Scotus (1308) gibi Hristiyan düşünürlerin yanı sıra Saadya Gaon (ö. 942) Bahya b. Pakuda (ö. 1120), Yehuda Halevî (ö. 1144) İbn Meymûn (ö. 1204) ve Gersonides (ö. 1344) gibi pek çok Yahudi düşünür bu kaynaktan beslenmiştir. Bu düşünürler, sahip oldukları entelektüel birikimi kendi gelenekleri ile birlikte Farâbî, İbn Sînâ, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerle borçludur. İbn Meymûn'un öğrencisine yazmış olduğu mektupta Farâbî'den övgüyle bahsetmesi, en önemli eseri olan *Delâletu'l-hâirîn*'de *Ebu Nasr* ismi ile Farâbî'ye doğrudan referansta bulunması ve pek çok yerde Farâbî'ye benzer ifadeler serdetmesi bunun göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada Yahudi düşüncesinin önde gelen şahsiyetlerinden *İkinci Musa* olarak bilinen İbn Meymûn'un, *el-muallimu's-sâni* Müslüman düşünür Farâbî'den ne ölçüde beslendiği *Delâletu'l-hâirîn* adlı eser bağlamında metin karşılaştırması temele alınarak gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Din Felsefesi, İslam Düşüncesi, Fârâbî, Yahudi Düşüncesi, İbn Meymûn, Delâletu'l-hâirîn.



THE INFLUENCE OF MUSLIM-THINKER AI-FÂRÂBÎ ON MAIMONIDES: A TEXTUAL COMPARISON

In the Middle Ages the Islamic world was quite advanced both in science and philosophy. The science and philosophy produced by Muslims conveyed into Christian and the Jewish world by means of translations since XI. Century. Many Christian and Jewish thinkers such as Aquinas (d. 1274), Albertus Magnus (1280), Duns Scotus (d. 1308) Gaon (d. 942), Pakuda (d. 1120), Yehuda Halevi (d. 1144), Maimonides (d. 1204) and Gersonides (d. 1344) grew up. These

^a Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, ozcanakdag@erciyes.edu.tr

thinkers, besides their owe their intellectual accumulation to Muslim thinkers such as al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ghazālī and Ibn Rushd. There are some reasons for this: First, Maimonides directly refers the name of al-Fārābī as Abu Nasr in in his most important work, *Dalālat al-hāirīn*. Secondly, he praises of al-Fārābī in the letter written to his student. Finally, he makes lots of similar statements. This study tries to show how Maimonides, known as the Second Moses, feeds from al-Fārābī, known as *al-muallim as-sāni* in the context *Dalālat al-hāirīn*.

[The Extended Abstract is at the end of the article.]



Giriş

Orta Çağ'da İslam dünyasının hem bilim hem de düşünce bakımından ileri bir seviyede olması, burada üretilen eserlerin başka dillere aktarımında önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Arapça olarak kaleme alınmış olan gerek astronomi gerek tıp gerekse felsefi/teolojik pek çok eser İbranice ve Latince gibi başka dillere çevrilmiş ve o dili konuşan ilim adamlarının istifadesine sunulmuştur. Sözelimi İbn Sīnā'nın *eş-Şifâ: İlahiyat'ı*, Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife'si* (Manekin 1992: 7; Freudenthal vd. 2013) İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in eserlerine yazmış olduğu şerhler, el-Bitruçî'nin astronomiye dair eseri hem Latinceye hem de İbraniceye çevrilmiştir (Kaya 1992: 229-230; Nasr vd. 2007: 419-429; Az, 2019:12-16). Aynı şekilde *el-Muallimu's-sāni* olarak anılan Fārābî'nin (ö. 950) de kaleme aldığı pek çok eser de Orta Çağ'da hem İbraniceye hem de Latinceye aktarılmıştır (Karlığa 2004: 323; Şahin 2017: 230). Çevirilerin etkisi ile pek çok Yahudi düşünür, Orta Çağ'da İslam düşünce geleneğindeki problemler çerçevesinde eserler kaleme almıştır (Arıkan 2007: 16-17; Atay 1974: 10; Gutas 2002: 18; Aydın 2003: 279).

Yahudi düşüncesinin önemli simalarından birisi olan ve birçok konuda Müslüman kelim ekolü Mutezile'den etkilenen Saadya Gaon (ö. 942) Yahudi teolojisine ilişkin ilkeleri akıl yoluyla ispatlama ve buna karşı olan delilleri de yine akli temele alarak çürütme gayretinde olmuştur. Bu bağlamda akıl, dinin hizmetindedir. Yine de akıl vasıtasıyla ulaşılan hakikatler geçerlidir. Yani aklın öğretileri gerçek manada anlaşıldığında bunların, Yahudiliğin öğretileri ile uyumlu olduğu görülecektir. Benzer şekilde Yehuda Halevî de (ö.1142) Kitab-ı Mukaddes'te açıkça yer alan bir ilke ile akıl yoluyla kanıtlanmış olan ilkeler arasında bir çelişkinin olmadığı kanaatindedir. Ona göre dinin bize bildirdikleri ile aklın ulaştığı hakikatler tearuz halinde değil, uyum halindedir (Harwey 2007: 386-387).

Benzer şekilde Kurtuba'da doğan İbn Meymûn da Müslüman bir

coğrafyada yetişmesi hasebiyle önemli ölçüde bu gelenekten beslenmiş ve diğer Yahudi düşünürler gibi eserlerini İbranice harflerle Arapça (Judeo-Arabic) olarak kaleme almıştır. Onun felsefi/teolojik meseleleri ele aldığı ve 1197 yılında yazılan *Delâletu'l-hairîn* adlı eser, öğrencisi Yosef ben Yehuda İbn Şim'on'a gönderdiği mektuplardan oluşmaktadır (Meral 2017: 85). Bu eserde İbn Meymûn *Ebu Nasr* ismiyle Fârâbî'ye (ö. 950), *Ebu Bekir es-Saiğ* ismiyle İbn Bacce'ye (ö. 1138) ve tabip Zekeriya er-Râzi'ye (ö. 925) ismen atıfta bulunmaktadır. Ayrıca Batı dünyasında *Alcabitius* olarak bilinen el-Kabîsî (ö. 990) ve *Geber* adıyla bilinen Müslüman astronom Cabir b. Eflah İşbîlî'ye (ö. 1150) de ismen atıfta bulunmaktadır (Ivry 1986: 139-157). Hatta İbn Meymûn bu eserde Müslümanların kelam ve felsefi ilimlerde ileri bir düzeyde olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ona göre Müslüman kelamı daha önceki kelimcilerinin ulaşamadığı bir noktaya ulaşmıştır. Çünkü Müslüman kelimciler felsefecilere yakın bir yöntem benimsemiş, bu da hem Yahudi hem Hristiyan kelamını ilgilendiren özgün görüşlere ulaşılmasına neden olmuştur (İbn Meymûn 2019: 193).

Görüldüğü gibi İbn Meymûn *Delâletu'l-hairîn* adlı eserinde sadece Müslüman düşünürlerin isimlerini ve eserlerini zikretmekle yetinmemekte, onlar tarafından ortaya konulan öncüller ve argümanların hem Yahudilik hem de Hristiyanlıktaki teolojik meseleleri açıklamak için kullanılacak düzeyde önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Bundan dolayı İbn Meymûn, Müslüman düşünürlerin fikirlerine önemli ölçüde değer vermiştir. Nitekim bu değer, onun eserine de yansımıştır.

İbn Meymûn'un Müslüman düşünürlerin eserlerine ve düşüncelerine verdiği değeri gösteren diğer bir kanıt da onun, öğrencisine yazdığı bir mektuptur. Bu mektupta İbn Sînâ, Fârâbî, İbn Rüşd ve İbn Bâcce gibi Müslüman düşünürlerin ismini zikretmekte ve onların yazmış olduğu eserlere dair bir değerlendirme yapmakta ve okunmasına tavsiye etmektedir. Bu mektupta İbn Meymûn, özellikle Fârâbî'den övgü ile bahsetmektedir (Fakhry 2002: 148; Pines 1963: cviii-cix).

...Genel olarak sana diyeceğim şu ki; mantık çalışmaları ile ilgili âlim Ebu Nasır el-Fârâbî'nin kaleme aldığı şeylerin dışında bir şey ile meşgul olma! Çünkü genel olarak yazdığı her şey ve özel olarak da *Kitâbu Mebâdii'l-Mevcudât [es-Siyâsetu'l-medeniyye]* adlı eserinin tamamı kusursuzdur. Bir insan da onun sözlerini kolayca anlar ve bilgilenir çünkü o büyük bir bilgedir. Benzer şekilde Ebu Bekir b. es-Saiğ de büyük bir filozof ve bilgedir... (Meral 2017: 97-98).

İbn Meymûn'un düşünce sisteminde Müslüman kelimciler ve düşünürlerin etkisi reddedilemez. Ancak bu düşünürler içerisinde Fârâbî'nin

önemli bir yere sahip olduğu aşikardır (Pines 1963: xxxvi). İbn Meymûn'un Fârâbî'nin eserlerinden doğrudan alıntılar yapması, söz konusu mektupta onun eserlerinin okunmasını önemle tavsiye etmesi ve pek çok yerde Fârâbî'nin ifadelerine benzer ifadeler serdetmesi, İbn Meymûn'un Fârâbî'ye ne kadar önem verdiğinin göstergesi olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde bu durum, İbn Meymûn'un Fârâbî'den ne ölçüde etkilendiğinin ve onun fikirlerinden ne ölçüde istifade ettiğinin de göstergesidir. Çünkü İbn Meymûn, Fârâbî'nin sadık bir takipçisidir (Gutas 2002: 20). Bu çalışmanın temel amacı da İbn Meymûn'un Fârâbî'ye doğrudan ve dolaylı şekilde yapmış olduğu atıfları karşılaştırmalı olarak serdederek onun Fârâbî'den ne ölçüde beslendiğini ortaya koymaktır. Bu sebeple çalışmada deskriptif ve karşılaştırmalı bir yöntem kullanılmıştır.

A. İbn Meymûn'un Fârâbî'ye Atıfları

1. Doğrudan Atıflar

İbn Meymûn *el-Makâle fi sînâati'l-mantık* adlı risalenin on üçüncü bölümünde fiil ve isim mevzusunu ele alırken Fârâbî'ye referansla meseleyi açıklamaktadır (Türker 1960: 35). Risalenin geneline bakıldığında İbn Meymûn'un, Fârâbî'nin mantığa ilişkin görüşlerini özetlediği görülecektir. Bu bağlamda mantık konusunda onun beslendiği kaynaklardan birisinin Fârâbî olduğu rahatlıkla söylenebilir (Altıok 2017: 78; Türker 1960: 13).

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Meymûn *Delâletu'l-hairîn* adlı eserinde *Ebu Nasr* adıyla Fârâbî'nin ismini altı defa zikretmektedir. Bunun yanı sıra İbn Meymûn, her ne kadar Fârâbî'nin ismini zikretmese de pek çok noktada onun görüşlerine benzer görüşler serdetmektedir. Fârâbî'nin ismini doğrudan zikrettiği pasajlara ilişkin birkaç örnek vermek çalışmamızın amacı açısından yeterli olacaktır.

Kelamcıların akıl anlayışını ele alırken İbn Meymûn, bu konuyu Fârâbî'nin görüşlerini serdederek açıklar. Bu bağlamda İbn Meymûn'un zikrettiği görüşler ile Fârâbî'nin eserinde yer alan ifadeler şu şekildedir:

Kelamcıların sürekli sözünü ettikleri akla gelince, onlar bir şey hakkında "Akıl bunu gerektirir", "Akıl bunu reddeder" veya "Akıl bunu kabul eder", "Akıl bunu kabul etmez" derken kastettikleri şey, halkın yaygın görüşüdür. Çünkü onlar, bu konuda halkın ve çoğunluğun ortak görüşüne akıl adını vermektedirler. Kelamcıların konuşmalarındaki hitap tarzını, kitaplarında yazdıklarını ve bu terimi kullandıkları yerleri iyice araştırıp incelediğin zaman bunun böyle olduğunu anlarsın (Fârâbî 2003: 128).

Kelamcılar, hiçbir şekilde tasavvur edilemeyen şeyleri mümteni, tasavvur edilebilen şeyleri ise mümkün olarak saymaktadır. Ancak filozoflar, kelamcılara şöyle bir itiraz yöneltir: Siz, tahayyül edilemeyen şeyleri

mümteni, tahayyül edilen şeyleri ise mümkün olarak isimlendiriyorsunuz. Size göre bu imkân, aklen değil hayalde olan (tahayyülen) bir imkândır. Siz her şeyin mümkün olduğuna ilişkin öncülünüzde bazen, vacibi, mümkünü (câiz) ve müstahili (mümteni) akli değil hayali dikkate alarak belirliyorsunuz, bazen de ortak kabulün (er-re'yu'l-müşterek) zahirini dikkate alarak belirliyorsunuz. Nitekim Ebu Nasr kelimcilerin akıl olarak isimlendirdiği vasfi zikrederken bu hususlara değinmiştir (İbn Meymûn 2019: 213).

Benzer şekilde İbn Meymûn faal aklın ne olduğu meselesini ele alırken burada Fârâbî'nin *Risâle fi'l-akl* adlı eserindeki (Fârâbî 1938: 32) görüşlerine referansta bulunur ve kendi görüşünü desteklemek için kullanır. Nitekim Fârâbî'den yapmış olduğu alıntının sonunda İbn Meymûn "Onun [Fârâbî'nin] bu konudaki ifadeleri budur. Bu, doğru ve açık bir ifadedir" diyerek Fârâbî'den yapmış olduğu alıntıyı sonlandırır (İbn Meymûn 2019: 298). Görüldüğü üzere burada İbn Meymûn, Fârâbî'nin konuya ilişkin değerlendirmelerine hak vermekte ve onun ifadelerinin doğruluğunu tasdik etmektedir.

Mufarık olan şeylerin fiiline ilişkin kullanılan *fiil* kavramı ile maddeye mukarin olan şeyler için kullanılan *fiil* kavramının ancak iştirak yoluyla kullanılabileceğini düşünen İbn Meymûn, faal aklın her zaman fiilde bulunmadığı konusuna ilişkin Fârâbî'nin *Risâle fi'l-Akl* adlı eserinden "Faal aklın, sürekli olarak fiilde bulunmadığı açıktır. Aksine o, bir vakitte fiilde bulunurken başka bir vakitte fiilde bulunmamaktadır" şeklinde bir alıntı yapar. Sonrasında ise İbn Meymûn bu ifadeyi onaylar mahiyette "Onun bu konudaki ifadeleri budur. Bu, doğru ve açık bir ifadedir" demektedir. Çünkü ona göre cisimler ile cisim olmayan şeyler arasında bir nispet olmadığı gibi onların, bir zamanda fiilde bulunması ve başka bir zamanda bu fiilden geri durması arasında hiçbir şekilde benzerlik söz konusu değildir. Madde sahibi sûretlerin ve mufârik olan şeylerin fiili için *fiil* kelimesinin kullanılması ancak isimdeki *iştirak* yoluyla (İbn Meymûn 2019: 298).

Feleklere ilişkin tahsis konusunda da İbn Meymûn Fârâbî'nin görüşlerine doğrudan atıf yapar. Ancak burada İbn Meymûn, Fârâbî'nin görüşlerine katılmaz. Çünkü Fârâbî Aristo'nun *Fizik* adlı eserine yazmış olduğu *Hâşiye*'de feleğin ve yıldızların şeffaflığının sebebini açıklarken ikisinin maddesi ve sûreti arasındaki farka dikkat çekmiştir. Fârâbî'ye göre bu fark oldukça azdır. Ancak İbn Meymûn feleklerin tahsisindeki duruma ilişkin Fârâbî'nin açıklamasına katılmaz. Aksine felek ve yıldızların madde ve sûreti arasındaki fark az olmayıp oldukça fazladır (İbn Meymûn 2019: 307).

Bunun dışında İbn Meymûn, muhtelif yerlerde Fârâbî'ye ismen atıfta bulunmaktadır. Bunlara ilişkin bir değerlendirme çalışmamızın amacını

aşacaktır. Dolayısıyla İbn Meymûn'un doğrudan atıflarına ilişkin birkaç örnek çalışmamız açısından yeterli olacaktır.¹

2. Dolaylı Olarak Yapılan Atıflar

Görüldüğü gibi İbn Meymûn Fârâbî'nin eserlerinden alıntılar yapmakta, bu görüşlerden bazılarını katılırken bazılarını eleştirmektedir. Ancak bunun dışında İbn Meymûn'nun eserinde Fârâbî'nin ismini zikretmediği ancak Fârâbî'nin görüşleri ve ifadeleri ile benzerlik arz eden pek çok pasaja rastlamak mümkündür. Bu bağlamda tespit edebildiğimiz bazı pasajları vermek, İbn Meymûn'un Fârâbî'nin görüşlerinden ne ölçüde beslendiğini sağlam bir şekilde ortaya koymaya olanak sağlayacaktır.

Tanrı'nın mahiyetine ilişkin İbn Meymûn'un ifadeleri ile Fârâbî'nin konuya ilişkin değerlendirmeleri arasında dikkat çekici şekilde benzerlikler söz konusudur. İbn Meymûn Tanrı'nın zât bakımından tek olduğunu açıklarken, her ne kadar Fârâbî'nin ismini zikretmese de onun ifadelerine benzer ifadeler kullanmaktadır. Nitekim metinler karşılaştırmalı şekilde okunduğunda bu durum net bir şekilde görülecektir. Fârâbî'nin Tanrı'ya atfedilen niteliklerin O'nda çokluk oluşturmadığı (Az, 2017:113-130) konusundaki ifadeleri ile İbn Meymûn'un ifadeleri şöyledir:

Onda akıl, akil ve makul aynı manayı, aynı zatı ve bölünmeyen aynı cevheri ifade ederler. Onun alîm olması da böyledir. Zira o, bilmek için zatının dışındaki fazileti kendisinde tanıtacak başka bir zâta muhtaç değildir...onun, kendini bilmesi, kendi cevherinden başka bir şey değildir (Fârâbî 2001: 21)2

Fakat O'nun, birçok isimlerle gösterilen yetkinlik türlerinin çok olduğu, bu isimlere göre bölünmediği ve bunların her biri ile cevherlendiği sanılmamalıdır. Bu çeşitli isimlerle, asla bölünmeyen tek bir cevher ve tek bir varlık kastedilmektedir (Fârâbî 2012: 17).

Öyleyse Tanrı, kendisine bir varlık (vücûd) ilişmeksizin vardır. Aynı şekilde Tanrı, hayat olmaksızın Hayy, kudret olmaksızın Kâdir, ilim olmaksızın Âlimdir. Bunların hepsi kendisinde çokluk olmayan tek bir manaya râcidir (İbn Meymûn 2019: 153).

Her iki düşünürün Tanrı'nın varlığı yani inniyeti konusuna ilişkin

¹ İbn Meymûn'un Fârâbî'ye ismen yaptığı diğer atıflar ise şunlardır: Alemin kıdemi konusunu ele alırken Fârâbî'ye ismen atıf yapar. Bk. *Delâletü'l-hâirîn*, 292. Bu fasılda Fârâbî'ye atfedilen görüşleri Atay, Fârâbî'nin *el-cedel* (104b-105a, Hamidiye, İstanbul, no:812) adlı eserine referans vermektedir. (Atay, 2001) Yine İbn Meymûn, nefslerin ahlakî gelişimi konusunda Farâbî'nin *Nikomakhos'a Etik* serhindeki görüşlerine de yer vermektedir. Bk. *Delâletü'l-hâirîn*, 472.

² Tanrı'da varlık ve mahiyetin aynılığı hem İbn Sinâ hem de Aquinas gibi düşünürler tarafından da devam ettirilmiştir. Az,2014: 75-102.

değerlendirmeleri arasında paralellikler de söz konusudur:

Bu nedenle filozoflar, yetkin varlığa (el-vücûdu'l-kâmil) şeyin inniyeti adını verirler ki bu, şeyin mahiyetinin ta kendisidir” şeklinde ifade etmektedir. Filozoflar “şeyin inniyeti nedir” dediklerinde şeyin en yetkin varlığını kastederler ki bu, onun mahiyetidir (Fârâbî 2008: 2; İbn Sînâ, 2005:88-89).

Kanıtlandığı üzere, aziz ve celil Tanrı zorunlu varlıktır ve ileride kanıtlayacağımız üzere O'nda bir terkip söz konusu değildir. Biz O'nun mahiyetini değil, yalnızca varlığını (inniyet) idrak edebiliriz... Çünkü Tanrı'nın mahiyetinin haricinde bir varlığı (inniyet) yoktur ki, varlık ve mahiyetten birisine delâlet eden bir sıfatı olsun! (İbn Meymûn 2019: 155).

Maddeden mufarık olan varlıkları idrak etme konusundaki sınırlılığımızı, her iki düşünür de maddeye mukarin olmamıza bağlamaktadır. Ruhumuz ne kadar maddeden hâli/uzak olursa, mufarık şeyleri idrak etme konusunda sınırlılığı da o kadar azalacaktır.

Hareket, zaman, lânihaye ve benzerleri, var olan şeylerdendir. Nefislerimiz bunlardan her birini eksik sûrette idrak eder... İlk Mevcut da böyle tanınmalıdır. Zira o, varlığın ve mükemmeliyetin en son merhalesinde bulunmakla, tarafımızdan en mükemmel sûrette tanınması gerekir. Halbuki biz işin böyle olmadığını görüyoruz. Gerçi mükemmeliyetin son merhalesinde olmak bizce idrak edilemeyecek bir hal değildir. Şu kadar ki aklî kuvvetlerimizin zaafı ve madde ve ademle karışmış olmaları, onun tarafımızdan idrakini zor ve tasavvurunu güç kılmakta, biz onu olduğu gibi düşünemiyoruz. Onun ifrat derecesindeki mükemmeliyeti, bizi dehşete garkeder ve biz onu tam olarak tasavvur edemeyiz...fakat şunu bilmemiz lazımdır ki, maddeye bulaşmış olduğumuzdan cevherimiz onun cevherinden uzak kalmıştır... Biz maddeden uzaklaştıkça, ilk mevcudu daha tam bir sûrette tasavvur ederiz (Fârâbî 2001: 24-25).

Madde, mufârık olan şeyleri, olduğu hal üzere idrak etme noktasında büyük bir perdedir. Bu husus, en şerefli ve en saf olan maddeler için yani feleklerin maddesi için bile böyledir. Bizim maddemiz olan bulanık ve karanlık maddeyi artık sen düşün! Bundan dolayı aklımız, Tanrı'ya veya akıllardan birisini idrak etmeyi arzuladığında, kendisi ve bu şeyler arasında büyük bir perde ile karşılaşır. Bu duruma tüm nebevî kitaplarda da işaret edilmiş ve bizim, Tanrı'ya idrak etme noktasında perdelenmiş olduğumuz ve O'nun, bir kara bulut, karanlık, sis, kuşatıcı bir bulut veya benzeri işaretler ile bizim idrakimizden gizlendiği belirtilmiştir. Çünkü biz maddemiz dolayısıyla O'nu idrak etme noktasında sınırlıyız (İbn Meymûn 2019: 435).

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve mahiyeti konusunda da Fârâbî ve İbn Meymûn'un ifadeleri arasında oldukça çarpıcı benzerlikler söz konusudur. Tanrı hakkında kullandığımız *azamet* ve *yücelik* anlamına gelen tüm ifadeler, Tanrı'nın zatından ayrı manalara delalet etmemektedir.

Bunların hepsi tek bir manaya racidir.

Onun azameti, büyüklüğü ve ululuğu da böyledir. Bir şeyin azameti, büyüklüğü ve ululuğu, ya cevherindeki veya hususiyetlerinin arazlarından birindeki mükemmeliyetine göre olur... Onun mükemmeliyeti her mükemmeliyetten farklı olduğu için, onun azameti, büyüklüğü her ulu ve büyük şeyden üstündür; azameti ve ululuğu cevherinin gayelerinden ibaret olup, cevheri ve zatı dışında değildir (Fârâbî 2001: 26).

Ancak tek bir kelimenin yücelik, azamet ve izzet gibi birçok manaya nasıl geldiği sana problemleri gelebilir. İleride de açıklayacağım üzere kâmil idrak sahiplerine göre Tanrı, pek çok sıfatla vasıflanamaz ve O'nun yüceliğine, izzetine, kemaline, kudretine, cömertliğine... delalet eden müteaddid tüm vasıfları aslında tek bir manaya racidir. Bu mana da O'nun zatıdır, zatı dışında başka bir şey değildir (İbn Meymûn 2019: 75).

Aynı şekilde Tanrı'ya atfedilen *varlık* kavramı ile diğer varlıklara atfedilen varlık kavramı arasında tam bir mütekabiliyet olmadığı konusunda da her iki düşünürün ifadeleri arasında dikkate değer paralellikler söz konusudur.

Çevremizdeki şeylerde kemali ve erdemi gösteren isimlerden bir kısmı, gösterdikleri şeylerin başka bir şeye bağılıklarını değil, zatlarını anlatır. Varlık, Bir ve benzeri isimler böyledir...Bu gibi isimler alınıp Evvel'e verildiğinde ve bunlar O'nunla kendisinden sadır olan bir varlık arasındaki ilişki göz önüne alınarak kullanıldığında, bu ilişkinin, o isimle anlatılmak istenen Evvel'in kemalinin bir parçası olduğunu ve bu kemalin böyle bir ilişki ile varlığını sürdürdüğü düşünülemez. Tersine o isim Evvel'in cevherini ve kemalini gösterir...Evvel'in cevherini ve varlığını gösteren müşterek isimlerin çoğu, O'ndan başkasının varlığını gösterdiğinde, Evvel olan varlıkta hayal edilen bir benzerliği gösterir." (Fârâbî 2012: 17-18). "O'nun varlığı, diğer varlıkların varlığı dışında, farklı bir varlıktır; anlam bakımından onlarla, O'nun arasında asla ortak bir yön yoktur; aralarında bir ortak yön varsa, o da sadece isim bakımındandır; yoksa o isimden anlaşılan anlam bakımından değil (Fârâbî 2005: 75; Fârâbî 2008: s. 54).

Tanrı ile yarattığı şeyler arasında nispetin sahih olduğu zannedilse de bu doğru değildir. Çünkü [sözgelimi] her ikisi de bizim görüşümüze göre varlık çatısı altında yer almasına rağmen akıl ve rengin birbirine nispetinin tasavvur edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla hiçbir manada bir araya gelemeyen Tanrı ile diğer varlıkların arasında nispetin tasavvur edilmesi nasıl mümkün olabilir! Çünkü bize göre varlık ifadesinin hem Tanrı hem de diğer varlıklar için kullanılması salt iştirak yoluyla. Bu sebeple Tanrı ile yarattığı varlıklar arasında gerçekte hiçbir şekilde bir nispet söz konusu değildir (İbn Meymûn 2019: 139).

Tanrı'ya ve O'nun haricindeki varlıklara atfedilen *varlık* kavramının,

salt iştirak yoluyla olduğunu bilir. Aynı şekilde *ilim, kudret, irade, hayat* sıfatlarının yüce Tanrı'ya ve ilim, kudret, irade ve hayat sahibi olan diğer tüm varlıklara atfedilmesi de aralarında hiçbir benzerliğin söz konusu olmadığı *salt iştirak* yoluylaadır (İbn Meymûn 2019: 152).

Fârâbî ve İbn Meymûn'un düşünceleri arasındaki benzerlik sadece onların Tanrı anlayışı ile sınırlı değildir. Felsefî literatürde akıl olarak isimlendirilen varlıklara dinî literatürde melek denildiği konusunda da her iki düşünürün ifadeleri arasında paralellikler mevcuttur.

Faal Akıl öz bakımından tektir...Faal Akıl'a er-Ruhu'ul-emîn, Ruhu'l-kuds ya da bunlara benzer adlar verilmesi gerekir. Onun derecesine de melekût ya da benzeri adlar verilir (Fârâbî 2012: 2; Deniz 2017: 125; İbn Sînâ 2005: 188).

Aristo bunlara mufârik akıllar derken biz bunlara melekler demektediriz. Ayrıca nebevî görüde peygamberlere zahir olan mufârik akıllara (el-ukûlu'l-mufâraka) da melek denilmektedir (İbn Meymûn 2019: 265).

Nübüvvet konusunda da iki düşünürün ifadeleri arasındaki benzerliğe de işaret etmemiz uygun olacaktır. Fârâbî nübüvvet meselesini, sudur nazariyesinin temel kavramlarından olan *feyz* kavramı ekseninde açıklamaya çalışmaktadır (Macy 1986: 194) Benzer şekilde İbn Meymûn da aynı tutumu sergilemektedir.

Ulu ve Aziz Tanrı ona, akıl vasıtasıyla vahiy verir. Bu sûretle Allah -tebareke ve teâla- dan taşan vahiy fa'âl akla gelir ve fa'âl akıldan, müstefad akıl vasıtasıyla taşan vahiy, münfail akla ve muhayyile kuvvetine gelir (Fârâbî, 2001, s. 86).

İşte kazanılmış (müstefad) akıl kanalıyla Faal Akıl'dan münfail akla gelen bu feyz, vahiydir...Faal Akıl aracılığıyla bu insana vahyedenin İlk Sebep olduğu söylenebilir (Fârâbî 2012: 45)

Bilinmelidir ki nübüvvetin hakikat ve mahiyeti, faal akıl vasıtasıyla önce kuvve-i nâtıkaya sonrasında ise kuvve-i mütehayyileye, aziz ve celil olan Tanrı'dan gelen bir feyzdir (İbn Meymûn 2019: 366).

İnsanın medeni bir varlık olduğu ve yaşamını idame ettirmesi için topluma muhtaç olduğu konusunda Fârâbî ve İbn Meymûn'un ifadeleri arasında da benzerlikler söz konusudur.

Her insan, yaşamak ve üstün kemallere ulaşmak için yaradılıştaki birçok şeylere muhtaç olup bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için, çok kimsenin bir araya gelmesine muhtaçtır. Her fert bu ihtiyaçlardan üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları da bu merkezdedir. Böylece her fert, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını, ancak muhtelif insanların-yardımlaşma maksadıyla- bir araya gelmeleriyle elde edebilir (Fârâbî 2001: 79).

Bedenin sıhhatli olması ancak insanın, bedeni için zaruri olan şeyleri elde

etmesi ile mümkündür. Bu zaruri şeyler, gıdalanma, barınma, yıkanma ve bedenın ihtiyaç duyduğu diğer şeylerdir. Bu ihtiyaçlar, hiçbir şekilde bir insanın tek başına elde edeceği şeyler değildir. Her bir şahsın, ihtiyacı kadar bu şeyleri elde etmesi, ancak onun medeni bir toplumda yaşaması ile mümkündür. Nitekim bilindiği üzere, insan, tabii olarak medeni bir varlıktır (İbn Meymûn 2019: 508).

Sonuç

İnsanlık tarihi boyunca farklı kültürlerde üretilen ve geliştirilen bilgi, diğer kültürlerle aktarılmıştır. Bir medeniyet ve kültürde doğan bilgi, doğduğu yerde kalmayıp çeşitli vasıtalarla diğer medeniyetlere ve kültürlere yolculuk yapmıştır. Babil ve Mısır'da üretilen bilgi ve bilim, Grek kültürüne; Grek kültürüyle yoğrulan bilgi daha sonra Süryanice ve Grekçeden Arapçaya yapılan çeviriler vasıtasıyla İslam kültürüne intikal etmiş ve Müslümanların düşünce ve kültür serüvenine önemli katkılarda bulunmuştur. Müslümanların ürettiği bilgi ve kültür de hem Latin Batı dünyasını hem de Yahudi dini geleneğini etkilemiştir. İşte Fârâbî'nin İbn Meymûn'a etkisi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Her iki düşünürden örnek olarak alıntılanan pasajlar okunduğunda metinler arasındaki ifade ve görüş benzerlikleri açıkça görülecektir. İbn Meymûn'un, Yahudilik temelli felsefi sistemini inşa ederken ihtiyaç duyduğu entelektüel birikimi, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerle borçlu olduğu kabul edilmektedir. Bu düşünürler arasında Fârâbî'nin özel bir yeri söz konusudur. İbn Meymûn'un Fârâbî'den etkilendiği hususu birkaç açıdan temellendirilebilir: Birincisi çeşitli meseleleri ele alırken İbn Meymûn, doğrudan Fârâbî'ye atıf yapmakta ve onun görüşlerine yer vermektedir. İkinci olarak İbn Meymûn, öğrencisine yazmış olduğu mektupta Fârâbî'nin eserlerinden övgü ile bahsetmektedir. Sonuncusu ve en önemlisi ise Tanrı'nın neliği, nübüvvet vb. konularda İbn Meymûn'un ifadeleri ile Fârâbî'nin ifadeleri hemen hemen aynı olmasıdır. Örnek olarak zikredilen metinlerde görüldüğü üzere İbn Meymûn, ilahi sıfatlar, nübüvvet, Tanrı'yı idrak etme konusunda insanın yetersizliği, Faal Akıl'ın dinî literatürde *melek* olarak adlandırıldığı gibi konularda önemli ölçüde Fârâbî ile benzerlikler göstermektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında İbn Meymûn'un, -Griffel'in ifadesiyle- "*İslam Düşüncesi'nin bir tilmizi*" olduğu ve Fârâbî'nin görüşlerinden önemli ölçüde etkilendiği rahatlıkla söylenebilir.



KAYNAKÇA

- ALTIOK, Hakan (2017). *Moşe Ben Maymon Ontolojisi'ne Fârâbî Etkisi II*. Harvard University.
- ARIKAN, Atilla (2007). *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*. İstanbul: Değişim.
- ATAY, Hüseyin (2001). *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- ATAY, Hüseyin (1974). "Önsöz". *Delâletu'l-hâirîn*. Ankara: AÜİF.
- AYDIN, Mehmet (2003). *Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*. Doktora. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- AZ, Mehmet Ata (2014). "İbn Sina'nın Varlık-Mâhiyet Aynılığı/Ayrımının Aquinas'ın Eleştirileri Bağlamında Değerlendirilmesi" *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 29, 75-102.
- AZ, Mehmet Ata (2017). *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*, Ankara: Otto Yayınları.
- AZ, Mehmet Ata (2019). *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Ankara: Eskiye.
- DENİZ, Gürbüz (2017). "Din, Felsefe ve Mille". *el-Muallimu's-Sânî: Fârâbî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- FÂRÂBÎ (2003). "Aklın Anlamları". *Felsefe Metinleri*. Trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik.
- FÂRÂBÎ (2001). *el-Medinetu'l-fâdıla*. Trc. Nafiz Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- FÂRÂBÎ (2012). *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mebâdi-ül-mevcudât*. Trc. Mehmet S. Aydın. İstanbul: Büyüyen Ay.
- FÂRÂBÎ (2005). "Fusûsu'l-medenî". *Fârâbî'nin İki Eseri*. Trc. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV.
- FÂRÂBÎ (2008). *Harfler Kitabı*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera.
- FÂRÂBÎ (1938). *Risâle fi'l-akl*. Beyrut.
- FAKHRY, Majid (2002). *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications.
- FREUDENTHAL, Gad-Zonta, Mauro (2013). "Reception of Avicenna in Jewish Culture". *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. New York: Cambridge University.
- GUTAS, Dimitri (2002). "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy". *British*

Journal of Middle Eastern Studies 29: 5-25.

HARWEY, Stephen (2007). "İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi". *İslam Felsefesine Giriş*. Ed. Richard Taylor ve Peter Adomson. Trc. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre.

IVRY, Alfred L. (1986). "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy". *Maimonides and Philosophy*. Ed. Shlomo Pines-Yirmiyahu Yove. 139-157. Boston: Martinus Nijhoff Publishers.

İBN MEYMÛN (2019). *Delâletu'l-hâirîn*. trc. Osman Bayder-Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik.

İBN SÎNÂ (2005). *Metafizik II*. Trc. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera.

MACY, Jeffrey (1986). "Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties". *Maimonides and Philosophy*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers.

KARLIĞA, Bekir (2004). *İslam Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri*. İstanbul: Litera.

KAYA, Mahmut (1992). "el-Bitruçî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 6. Türkiye Diyanet Vakfı.

MANEKİN, Charles (1992). *The Logic of Gersonides*. Springer-Science-Business Media.

MERAL, Yasin (2017). *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu.

NASR, Seyyid Hüseyin - Leaman, Oliver (2007). *İslam Felsefesi Tarihi II*. Trc. Şamil Öçal-H. Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılım Kitap.

PİNES, Sholomo (1963). "Introduction". *The Guide of the Perplexed*. Chicago: Chicago University.

ŞAHİN, Eyüp (2017). "Fârâbî'nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçişi ve Kabulü". *el-Muallimu's-sâni: Fârâbî*. Ed. Gürbüz Deniz. 243-261. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

TÜRKER-KÜYEL, Mübahat (1960). "Mûsâ İbn-i Meymûn'un al-Makala fi Sınâ-at al-Mantık'ının Arapça Aslı". *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 18



THE INFLUENCE OF AL-FĀRĀBĪ ON MAIMONIDES: A TEXTUAL COMPARISON

 Özcan AKDAĞ^a

Extended Abstract

In the Middle Ages the Islamic world was quite advanced both in science and philosophy. The science and philosophy produced by Muslims conveyed into Christian and the Jewish world by means of translations since XI. Century. Many Christian and Jewish thinkers such as Aquinas (d. 1274), Albertus Magnus (1280), Duns Scotus (d. 1308) Gaon (d. 942), Pakuda (d. 1120), Yehuda Halevi (d. 1144), Maimonides (d. 1204) and Gersonides (d. 1344) grew up. These thinkers, besides their owe their intellectual accumulation to Muslim thinkers such as al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ghazālī and Ibn Rushd. There are some reasons for this: First, Maimonides directly refers the name of al-Fārābī as Abu Nasr in in his most important work, *Dalālat al-hāirīn*. Secondly, he praises of al-Fārābī in the letter written to his student. Finally, he makes lots of similar statements. This study tries to show how Maimonides, known as the Second Moses, feeds from al-Fārābī, known as *al-muallim al-sāni* in the context *Dalālat al-hāirīn*.

The fact that the Islamic world was at an advanced level in terms of both science and thought in the Middle Ages played an important role in the transfer of the works produced from the Islamic world into other languages. In this context, many works written in Arabic, both astronomy, medicine, and philosophical / theological, have been translated into other languages such as Hebrew and Latin and presented for the use of scientists who speak that language.

Ibn Sīnā's *al-Shifa*, al-Ghazali's *Makasid al-falasifa*, Ibn Rushd's commentaries on Aristotle's works, al-Bitrucci's work on astronomy were translated into both Latin and Hebrew. Likewise, many works written by al-Fārābī (339/950), known as the second teacher (al-muallim al-sani), were

^a Assoc. Prof., Erciyes University, ozcanakdag@erciyes.edu.tr

transferred to both Hebrew and Latin languages in the Middle Ages. It is an accepted fact that Jewish thought in the Middle Ages was significantly fed by Islamic thought. Many Jewish thinkers have written their works within the framework of works and problems written in the Islamic tradition. For example Saadia Gaon (d. 942), one of the important figures of medieval Jewish thought. He was influenced by the Muslim theology school Mutazila on many issues. He also attempts to prove the principles of Jewish theology through reason and to refute the evidence against it through reason. According to him, the mind is at the service of religion and the truths reached through it are also valid. That is, when the teachings of the mind are understood in a real sense, it will be seen that they are compatible with the teachings of Judaism.

Similarly, Maimonides, who was born in Cordoba, nourished from Islamic tradition and like other Jewish thinkers, he wrote his works in Judeo-Arabic style. Maimonides wrote *Dalālat al-hāirīn* in the 1190s. This work consists of letters sent to his student Yosef ben Yehuda Ibn Simon. In this famous work, he dealt with philosophical/theological issues. Maimonides refers to al-Fārābī (d. 950) with the name of Abu Nasr, to Ibn Bacce (d. 1138) under the name of Abu Bakr as-Saigh and to the doctor Zakariya al-Razi (d. 925) by his name. In addition, he refers al-Kabīsī (d. 990), known as Alcabitius in the Western world, and the Muslim astronomer Jabir. He also refers by name to Ibn Eflah al-Isbīlī (d. 1150) and gives their views on the subject he has dealt with.

As can be seen, Muslim theologians and thinkers were influential in Maimonides's thought system. It can be said that al-Fārābī has an important influence among these thinkers. The fact that Maimonides makes direct quotations from al-Fārābī's works and strongly recommends to students to read his works.

Reading Maimonides's *Dalālat al-hāirīn* al-Fārābī's influence can be seen. Lets give some examples:

al-Fārābī says in *al-madinat al-fadila* "In him intellect, intellection and intellected are the same meaning, the same person and the same undivided essence. His omniscience also like this. To know something He is not need another thing from himself... His knowledge about himself is nothing but his essence."

In a similar context Maimonides says "Consequently God exists without possessing the attribute of existence. Similarly He lives, without possessing the attribute of life; knows, without possessing the attribute of knowledge; is

omnipotent without possessing the attribute of omnipotence; is wise, without possessing the attribute of wisdom; all this reduces itself to one and the same entity; there is no plurality in Him, as will be shown. (*The Guide*, I/57)

al-Fārābī says: “Therefore, philosophers call the perfect being (al-wujud al-kamil) the quiddity, which is the nature of perfect being. When the philosophers say “what is the quiddity of the thing” they mean the most perfect being of the thing, which is its nature.”

Maimonides says: “After this introduction, I would observe that, -as has already been shown -God’s existence is absolute, that it includes no composition, as will be proved, and that we comprehend only the fact that He exists, not His essence. Consequently it is a false assumption to hold that He has any positive attribute: for He does not possess existence in addition to His essence: it therefore cannot be said that the one may be described as an attribute [of the other]; much less has He [in addition to His existence] a compound essence, consisting of two constituent elements to which the attribute could refer: still less has He accidents, which could be described by an attribute. (*The Guide*, I/58)

Based on these examples, it is possible to argue that Maimondes thanks to his reading of al-Fārābī in many respects.

Keywords: Philosophy of religion, Islamic Thought, Jews Thought, al-Fārābī, Moses Maimonides, Dalālat al-hāirīn.

