

Globalleşme Sürecinde Kültür ve Medeniyetler Arası İlişkiler Üzerine Düşünme: İbn Meymun Örneği

Atilla ARKAN

Öz: Bu çalışmada öncelikle küreselleşme sürecini, bu sürecin oluşma sebeplerini ve bu süreçte gerçekleşen etkileşimi sunacağız. Bundan sonra kültür, din, kimlik ve medeniyetler arasındaki geçiş, ilişkiler ve etkileşim konusunu inceleyeceğiz. Bu bağlamda İslam Düşüncesinin Yunan düşüncesiyle ve Yahudi düşüncesini İslam düşüncesiyle olan ilişkisini ele alacağız. Bu noktada ilişkileri tasvirde kullanılan dil ve kavramlar sorunlu ve zayıf olduğunu özellikle belirtmek isterim. Kültür ve medeniyetler arasındaki ilişkiler *almak, taklit, nakletmek* ve *etkilenmek* şeklinde pasif kavramlarla tasvir edilmektedir. Böylesi bir tasvirde düşünürlerin entelektüel yaratıcılıkları ile sentetik çözümleri, kısmen tarihsel bağlamları ile temel önceliklerinden kaynaklanan katkı ve özgün yönleri takdir edilememektedir. Kültürler ve medeniyetler arasındaki ilişkileri tasvir etmek için imkân, ihtiyaçlar, evrensel ve yerel unsurlar arasında gerilim, kimlikler arasında gerilim, süreklilik içinde değişim, entelektüel yetkinlik ile üretkenlik, sentetik ve melez çözümler kavramlarının daha önemli olduğunu vurguluyorum. Bu bağlamda bu kavramlarla İbn Meymun'un Yahudi düşüncesi ve İslam düşüncesiyle ilişkisi detaylı bir şekilde sunulacaktır. Yahudi düşünürün vahiy ve yorum teorisi etrafında kendi sentetik çözümleri sunulacaktır. Bu çalışmanın İslam Düşüncesinin Yunan ve diğer düşünce havzalarıyla ilişkisinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağını ümit etmekteyim.

Anahtar Kelimeler: Küreselleşme, Kültür ve Medeniyet arası ilişkiler, İbn Meymun, İslam Düşüncesi, Yahudi Düşüncesi

Contemplation on the interactions among the civilizations and cultures in the globalization process: Maiomonides as an exemplar

Abstract: In this article, first of all I will describe the process of globalization, its reason and the interactions, which occur through process. Than I will rewiev the subject of interactions among cultures, religions, identities and civilizations. In this context I will especially focus on the transmission from Greek Philosophy to Islamic Thought and from Islamic Thought to Jewish Thought. I would like to clearly point out that the language and the terms that are used to describe the transmission processes are problematic and very weak. The relations among cultures and civilizations are described such as terms reception, imitation, transfer, influence that are very passive and insufficient. In such description, the intellectual creativity and the synthetic solutions of thinkers are clearly ignored. And it is also discounted the original contributions of the thinkers which partly aroused from their historical contexts and essential priorities. We need better terms in order to describe the relations among the cultures and the civilizations. In this context I will analyze Maimonides's theory of the revelation and the interpretation. I will also focus on the relations' of Jewish thinker with Islamic and Jewish

thoughts. I hope this study will make a contribution to better understanding the relation of Islamic thought to Hellenistic philosophy and other ancient thoughts.

Keywords: Globalization, Maimonides, The relations among cultures and civilizations, Islamic Thought, Jewish thought

İktibas/Citation: Atilla Arkan, "Globalleşme Sürecinde Kültür ve Medeniyetler Arası İlişkiler Üzerine Düşünme: İbn Meymun Örneği", *Usûl*, 13 (2010/1), 111 - 146.

Küreselleşme kavramıyla ifade edilen süreç sebebiyle kültürler, dinler, kimlikler ve medeniyetler arasındaki etkileşim ile bu etkileşimin gelecekte nasıl bir mahiyete bürüneceği günümüzde en ilgi çekici hususlardan birisidir. Günümüzde küreselleşme olgusunu bu kadar yoğun bir şekilde öne çıkartan husus insanlığın geçirmiş olduğu değişim sonucu ortaya çıkan bilim ve onunla üretilen teknolojidir. Teknolojinin kullanımıyla beraber insanın ve bilginin hareketliliği son derece hızlanmıştır. Burada da teknolojinin iki yönü bu süreçlerde oldukça etkili olmaktadır. İlki bilgisayar teknolojileriyle ilişkili olup bu alanlarda gerçekleşen gelişmeler bilginin üretilme, muhafaza edilme ve neredeyse eşzamanlı bir şekilde paylaşılabilmeye imkanları son derece arttırmıştır. İkinci olarak iletişim teknolojilerinde yaşanan gelişmeler özellikle malumat ve bilginin hızlı bir şekilde paylaşılabilmeye sağladığından dolayı etkileşim son derece hızlanmış ve dünyanın birbirinden haberdar olması ve karşılıklı etkileşim ağlarının oluşması anlamında dünyayı küçük bir köye çevirmiştir.

Üçüncü olarak ulaşım teknolojilerinde yaşanan gelişmeler insanlığın hareketliliğini son derece arttırmış ve arttırmaktadır. Bu ise doğal olarak kimlik ve kültürlerin yüz yüze ve canlı etkileşimini daha da hızlandırmıştır. Son olarak ise bir miktar tüm bu gelişmeleri takiben ve bir miktar da ekonominin de küreselleşmesiyle metropol ismini verdiği nüfusu son derece yoğun çok kültürlü, dinli, dilli ve kimlikli mekanlar ortaya çıkmıştır. Metropol şehirler adeta tüm dünyanın farklı milletlerinin bir arada ama ayrı kimlikler halinde yaşamlarını sürdürdüğü yerleşimlere dönüşmüştür. Bundan dolayı küreselleşme sürecine farklı bir mahiyette gözlemlediğimiz kimlik ve kültürler arası etkileşimin geleceğinin nasıl bir süreci takip edeceği son derece önemli bir mesele olmuştur. Yine bu noktada değişimin hızı ve bunun kimlikler üzerinde oluşturduğu gerilim ve etkinin nasıl yönetilmesi gerektiği başka önemli bir konudur.

Bu yaşanan değişim sürecinde birçok gerilim alanları oluşmuştur. Bir yanda evrensel veya küresel olduğu düşünülen değerlerle yerel dini, kültürel ve milli değerler arasında bir gerilim oluşmuştur. Bu noktada tarihsel sürekliliği temsil eden kurum ve kimlikler benzer gerilimleri yaşamakta ve benzer tepki kalıpları ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan ise büyük şehirlerde bir arada yaşayan farklı kültür ve kimlikler arasında gerilimler oluşmaktadır.

Ölçekleri farklı olmakla beraber, kültürlerin etkileşimi yoğun bir şekilde etkileşimi yeryüzünde ilk defa gerçekleşmemektedir. Biz bu çalışmamızda iki farklı zaman dilimine ve etkileşim noktasına temas edeceğiz. İlki İslam düşüncesinin Yunan düşüncesi ile olan etkileşimi ikincisi ise Orta Çağ Yahudi düşüncesinin İslam Düşüncesiyle olan ilişkisidir. İkinci nokta da ise İbn Meymun üzerinden konuyu incelemeye çalışacağız. Bu bağlamda Yahudi filozof dinler ve kültürler arasındaki etkileşimin mahiyetinin anlaşılması bakımından değerli bir örnektir. Bugün ile geçmiş dönemlerdeki etkileşim örnekleri arasında mahiyet bakımından benzer süreçler yaşandığını düşünebiliriz. Yukarıda kısaca bahsettiğimiz teknolojik gelişmeler farklı din, kültür ve düşünce yapıları arasında etkileşimleri daha hızlı, doğrudan, yeni melezlenmelere ve üretime imkan vermesi bakımından daha dinamik bir hale getirmiştir.

Çalışmamızın konusu olan ilk etkileşim örneği Yunan düşüncesi ile İslam Felsefesi arasındaki etkileşimdir. 19 yüzyılda İslam düşüncesinin Yunan Felsefesiyle olan ilişkisi ve iki kültür havzası arasındaki ilişki yoğun bir şekilde tartışıldı. Oryantalist ve Batı merkezli vurguların yoğun olduğu 19. yüzyılın başlarında Batılı araştırmacılar İslam düşüncesinin oluşumunda Müslümanların rolünü *alıcı*, *taklit edici* ve *tekrar edici* şeklinde daha çok pasif olarak tasvir ediyorlardı. Bu yaklaşıma göre İslam Felsefesi hatta büyük ölçüde İslam dünyasında çıkan ilmi gelenekler İslam öncesi ilim çizgilerinin basit tekrarı takipçileriydiler. Coğrafi temas zorunlu olarak ilmi başarıları ortaya çıkarmıştır. Bu coğrafyada gerçekleşen dönüşüm var olan kimliklerin kurucu yönü ihmal edilerek sanki bir etkinin zorunlu bir sonucu gibi imiş gibi çoğu zamanda mekanik bir süreç şeklinde tasvir edilmişti.

Müslümanlar Hz. Peygamberin ölümünden kısa bir zaman sonra sonucu güçlü ilmi gelenekler kurabilmişlerdir. Bu başarının altında ise temelde iki ana unsur bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim ve Hadislerdeki yoğun teşviklerinde işaret ettiği gibi İslâm ilme özel bir önem vermiştir. İkinci olarak ise ilk başlarda cemaat olarak ortaya çıkan Hristiyanlık ve Yahudilik tarihiyle mukayeseli olarak düşünüldüğünde İslam'ın bir din olarak ortaya çıkışı ve varlığını devam ettirishi devletle beraber olmuştur. İslam devletlerinin varlığı da modern zamanlara kadar imparatorluk formunda gerçekleşmiştir. Farklı coğrafyalarda kısa zamanlı emirlikler dönemleri bu nokta bakımından İslam tarihinin akışına kalıcı bir etkide bulunmamışlardır. İslam'ın imparatorluk formunda var olma tecrübesi felsefi ilimlerin oluşumunda önemli etkisi olmuştur. Güçlü ve zengin İslam devletleri felsefi ilimlerin hızlı bir şekilde kurulabilme ve geliştirilme imkanını hazırlamıştır. Diğer yandan devletin farklı düzeylerde akli ilimlere olan ihtiyacı, akli ilimleri içselleştirme ve üretim süreçlerindeki motivasyonu hızlandırmıştır.

İmparatorluğun farklı kimliklere hitap edecek bir dil ve söyleme olan ihtiyacı felsefeye olan ihtiyacı daha da arttırmıştır.

İslam'ın vermiş olduğu özel bir önemle ve güçlü siyasi yapıların sağladığı imkanlarla önce Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi dini metinlerin anlaşılmasını amaçlayan İslami ilimlerin oluşumundan kısa bir zaman sonra Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf gibi, İslâm düşünce okulları çok kısa zamanda inşa edilebilmiştir. Hiç şüphesiz İslam bir din olarak ortaya çıkışından sonra fetihler yoluyla çok hızlı bir şekilde Kadim dünyanın önemli kültür ve düşünce okullarıyla doğal bir şekilde karşılaştı. İslam ilmi gelenekleri olan Hadis, Tefsir, Fıkıh ve Kelâm gibi disiplinler büyük ölçüde teşekkül ve tedvin aşamalarını felsefi müktesebat tercüme edilmeden önce tamamlamışlardı. Felsefi müktesebat yoğun bir şekilde Abbâsî İmparatorluğu döneminde özellikle halife el-Mansûr'un Bağdat'ı kurmasından sonra yoğunluk kazanıp Beytü'l-Hikme ile zirvesine ulaştı. Dolayısıyla yeni bir din olarak İslam'ın Müslüman filozoflara sunduğu bir çerçeve ve imkan alanı vardı. Bundan dolayıdır ki, Tanrı'nın birliği, Tanrı'nın aşkınlığını kaybetmeyecek bir şekilde âlemle ilişkisi, psikoloji teorileri çerçevesinde nübüvvetin imkan ve gerekliliği, vahyedilmiş bir dinle felsefenin nasıl bir ilişki içerisinde olması gerektiği, bunlara bağlı olarak dini ifadelerle felsefi sonuçları uyuma kavuşturacak yorum teorisi, insanın ölümden sonraki varlığı gibi farklı ve özgün konu Müslüman filozofların eserlerinde ortaya çıkabilmiştir. Özellikle İslam Kelâmıyla ve diğer Müslüman düşünürlerle olan etkileşimler bu yeni felsefi problemlerin ortaya çıkışını anlamlı bir şekilde izah edebilir. Nitekim İbn Meymun ve diğer Yahudi düşünürler de İslam düşüncesinde oluşan çizgileri takip ederek ve onun sunduğu imkanlardan istifade ederek Yahudi düşüncesinde öncesinde olmayan felsefi bir çizgi oluşturabilmişlerdir.

İslam dünyasındaki çeviri çalışmaları sonucunda Platon (MÖ 427-347), Aristoteles (MÖ 384-322), Plotinus (MÖ 205-270) 'un eserleri çevrildiği gibi onların eserlerine şerhler yazan İskender Afrodisî (ö. M.S. 200), Porphyry (ö. M.S. 304), Iamblichus (M.S. 245-325), Syrianus, (M.S. 354-430), Proclus (ö. MS. 485), Ammonius (M.S. 435/445-517/526), Themistius (ö. MS. 390) Philoponus M.S. 490-570, Olimpiodorus (ö. MS. 570), Damascius (M.S. 458-538) ve Simplicius (ö. MS. 560) gibi filozofların da eserleri tercüme edilmiştir.¹ Bu şerhlerin bizzat kendileri temel felsefi konu ve sorunlarda farklı çözüm yaklaşımları içermesi sebebiyle Müslüman filozoflara yeni felsefi sentezler ve tercihlerde bulunabilme imkanı sunmaktaydı. Farabî (ö. 339/950-1), İbn Sina (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd'ün (520/1154-587/1198) açık atıflarından anlaşıldığı üzere Müslüman filozoflar bu farklılıkların bilincindeydiler. Hem Helenistik dönem şarihlerine

¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd, (Tahran: 1971), s. 299-304.

yaptıkları eleştirilerde hem de kendi tercih ve sentetik düşünce üretimlerinde bu hususu açık bir şekilde gösterdiler. Diğer bir ifadeyle Müslüman filozoflar Aristo sonrası Helenistik dönem şerh geleneklerindeki birikim ve sorunları çeviri çalışmaları sonrasında devralmış ve içselleştirmişlerdir. Gerek bu içselleştirme sürecinde gerekse entelektüel üretim süreçlerinde yeni sentetik çözümlerin oluşmasında içlerinde buldukları din ve kültürün belirleyici unsurlarını da değerlendirme süreçlerine katmışlardır. Böylece Müslüman filozoflar Helenistik dönem şerhlerde sunulan farklı yorum imkanları ve İslam düşünce disiplinlerinin sunmuş olduğu belirleyici unsurların etkileşim ağında kendi tercihlerini ve sentetik üretimlerini oluşturmuşlardır. Bu büyük bir başarıdır.

Kadim mirasın İslam toplumuna aktarılması süreci evrensel olanla yerel olanın ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusunda gerilim oluşmuştur. Akli ilimler geleneği gerilimin evrensel tarafını yani oluşan İslam dininin kültürel varlığı gerilimin yerel tarafını oluşturmuştur. Felsefi ilimlerin *acem ilimleri* yani yabancı ilimler olarak isimlendirilmesi bunun açık göstergelerinden bir tanesidir. Bu yaklaşımda dini ilimler var olan toplumun kültürünün ve kimliğinin önemli bir parçası kabul edilmiş felsefi ilimler ise evrensel olanı temsil edip gerilimin diğer ucunda kalmıştır. Yine başlangıçtan itibaren akıl vahiy ilişkilerinin sürekli olarak tartışma konusu olması ve Kelâm ve felsefe okulları arasındaki çatışmalar bir yönüyle evrensel olanla yerel olan arasındaki ilişkileri de temsil etmektedir.

Konunun detayına girmeden kullandığımız evrensel ve yerel kavramlarına açıklık getirmemiz uygun olacaktır. Evrensel kavramının burada iki boyutuna işaret etmemiz gerekir. İlki hitap edilen kitlenin belli bir coğrafya, kültür, din veya kimlikle sınırlı olmayıp tüm insanlığı muhatap almasıdır. İkinci anlamdaki evrensellik ise söylemde dile getirilen görüş, kavram ve teorinin doğruluk iddiasının geçerliliğinin zaman ve coğrafya bakımından sürekliliği ile ilgilidir. Bu metinde kullandığımız evrensel kelimesi ilk anlamı içermektedir. İkinci anlamındaki evrensel kavramıyla ilgili olarak ise tüm tarihsel süreç boyunca aklen doğru kabul edilmiş ve gelecekte de doğru kabul edilecek görüş, açıklama ve teorilerden bahsedemiyoruz. Tarihsel olarak böyle bir olguya da sahip değiliz. İnsanlık boyunca kullandığımız kavram ve teoriler değişim geçirmektedir. Onların gerçeklikle ilişkisi ve evrenselliğin tarih içinde nasıl devam ettirildiği başka bir çalışmanın konusu olacak kadar girift ve uzundur. Burada ikinci anlamdaki evrensel kavramıyla belli bir kültür, coğrafya, ideoloji veya dinle kayıtlı olmaksızın, belli bir dönemde ilmi çalışmalara ve akli değerlendirmelere dayanılarak dünya coğrafyasının büyük çoğunluğunda doğru, genel geçer kabul edilen görüş, kavram ve teorileri kast etmekteyiz. Doğal olarak burada konuşma biçimi itibarıyla tüm insanlık muhatap alınmaktadır.

İnsanlığın tarihsel tecrübesine baktığımızda iki anlamıyla da evrensellik büyük ölçüde akli ilimler ve felsefe üzerinden inşa edilmiştir. Burada aklın mutlak ve tek kesin bir görüş oluşturduğunu iddia etmiyoruz. Görelî anlamda dahi evrensellik insan akli aracılığıyla felsefe ve bilim formunda üretilebilmiştir.

Evrensellik kavramının kullanımında bir hususa daha dikkat çekmek isterim. Dinlerin bir kısmı gibi İslam’ında evrensellik iddiası bulunmaktadır. İslam dini ile ilgili yerel kavramını kullandığımızda iddiasının evrenselliğini tartışmaya açmıyoruz. İslami ilimlerin genelinde gördüğümüz gibi hitap ettiği kitle bakımından sadece Müslümanları muhatap almasını kast ediyoruz. Dinlerin mesajının evrenselliğinin nasıl gerçekleştiği ise incelenmesi gereken başka bir konudur. Bu hususlar İslam ve Yahudi Düşüncesi hakkındaki değerlendirmelerimizde gözden kaçırılmamalıdır.

İslam ve Yahudi düşüncesi bağlamında medeniyet, kültür ve kimlikler arasında etkileşimi ve evrensel olanla yerel olanın etkileşimini incelediğimiz bu çalışmada insanın doğasının aynı olmasına rağmen kültür ve medeniyetlerin farklılaşma sebeplerine kısaca değinmek uygun olacaktır. Maddî ve manevî temel ihtiyaçları bakımından insanlar birbirlerine benzemesine rağmen, yaşadıkları coğrafya farklı olduğu için tarih içerisinde toplumlar farklı kültür yapıları üretmişlerdir. Toplumların tarihsel tecrübelerinin farklılığı ile içinde yaşanılan siyasal örgütlenme biçiminin ve yapılarının farklılığı kültür ve medeniyet unsurlarının farklılaşması süreçlerinde oldukça etkili olmuştur. Çalışmamızın konusu bakımından İslam’ın imparatorluk formundaki bir devletle beraber olması ve İbn Meymun’un (1135/1138-1204) içinde bulunduğu Yahudi düşüncesinin büyük ölçüde İslam siyasî egemenliği içinde gelişmesi bu etkinin sonuçlarının gözlemlenmesi bakımından güzel örneklerdir.

İslam ile Yahudi düşünce ve kültürleri arasındaki ilişkinin mahiyetini özellikle Yahudi düşünür İbn Meymun üzerinden takip edeceğiz. İslam sonrası Yahudi düşüncesinde ortaya çıkan düşünürlere ise etkileşimin mahiyetini tarihsel boyutuyla anlayabilmek için kısaca değineceğiz. Biz zımnen şunu kabul ediyoruz: İslam Düşüncesiyle Yunan felsefe geleneği arasındaki ilişki ile İslam Felsefesinin Yahudi Felsefesi arasındaki ilişki arasında mahiyet bakımından benzerlik bulunmaktadır. İslam Felsefesi oluşum sürecinde gerek yorum gelenekleri gerekse tercüme üzerinden Yunan felsefe birikiminden istifade etmiştir. Yahudi düşüncesi de özellikle Kelâm ve felsefe disiplinleri ve hatta diğer İslami ilim gelenekleri söz konusu olduğunda benzer bir şekilde İslam düşüncesinden istifade etmiştir.

Din olarak Yahudiliğin İslam dininden önce olması bu noktanın anlaşılmasını biraz zorlaştırmaktadır. Fakat İbn Meymun üzerinden Yahudi düşüncesinin

12. Yüzyıldaki durumunu açıkladığımızda bu husus daha rahat anlaşılacaktır. Yahudilik İslam dininden çok önce gelmiş bir din olmasına rağmen Yahudi Felsefesinin zirvesini temsil eden Musa b. Meymun İslam düşüncesinin başarı çizgisini takip ederek ürünlerini vermiştir. Burada farklı olan hususlardan biri şudur: İbn Meymun'un İslam ilmî gelenekleri ve felsefesiyle olan bu etkileşim tecrübesi Müslümanların güçlü siyasi egemenlikleri ve bu siyasal güçle oluşturdıkları medenî birikimin ışığı altında gerçekleşmiştir. İslam Felsefesinin Yunan Felsefesiyle olan ilişkisinde ise yine Müslümanlar güçlü bir siyasal egemenliğe sahiptirler.

Dini liderlik ve temsil görevleri de olan Yahudi filozof İbn Meymun'un kimliğinin ve düşünce yapısının en önemli bir parçasını hiç şüphesiz Yahudi dini oluşturmaktaydı. Bu bağlamda İbn Meymun adına Yahudi dininden kaynaklanan ayırt edici temel inançlar şunlardır: Yahudi ırkının Tanrı tarafından seçilmişliği, Hz. Musa'nın peygamberliği, bir şeriat olarak *Tevrat* ile O'nun ezeliyeti, en son olarak da Yahudi kavramsallaştırmasıyla Mesih inancı ve ahiret hayatı oluşturur.² Yahudi ilmi gelenekleri öncelikle, Kitab-ı Mukaddes ile Rabbani öğretiler³ ve *Mişna*⁴ ve *Gemara* gibi *Talmud*⁵ üzerine çalışmalarla oluşmuştur. Evrensel bir nitelik kazanması ise daha çok felsefe geleneğiyle karşılaşmasından sonra mümkün olabilmektedir. Bu noktada Yahudilerin sürgünde buldukları, milattan önce ikinci yüzyıl ile milattan sonra birinci yüzyıl arasında Helenistik felsefe ile karşılaşmaları son derece önemlidir. Bu dönemin önde gelen ismi Filon (İ.Ö. 25-İ.S. 40)dur. Filon Kitab-ı Mukaddes'in konuları üzerine şerhler yazmış ve Yahudiliği, zamanının hâkim düşünce okulları Eflatunculuk ve Stoacılıkla uzlaştırmaya çalışmıştır.⁶ Fakat bu noktada iki noktayı vurgulamak uygun olacaktır. İlk olarak Filon genel Yahudi düşüncesinde bir istisna olarak durur.

² Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007, s.13; Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1973, s. 337; Fuat Aydın, *Yahudilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 20.

³ Rabbani öğretiler, Rabbi denilen Yahudi din adamlarının oluşturdıkları doktrinlerin tümüne denmektedir. Rabbi kanun bilgini, yorumcu ve ilahiyatçı demektir. Rabbilerin konumu M.S. 70 yılında Kudüs mabedinin yıkılmasından sonra daha da belirgin hale gelmiştir. Bkz: Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005, s. 630.

⁴ *Mişna* kelime anlamıyla tekrar yolu ile öğretme anlamına gelir. Kelimenin kök anlamının da işaret ettiği gibi, *Mişna* Yahudiliğin şifahi gelenekle oluşan kutsal kitaplarından bir tanesidir. *Mişna*, *Tevrat*'ın (Tora) yorumunu ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle *Mişna* *Tevrat*'ın buyruklarının yüzyıllar boyunca yapılmış sözlü yorumlarından oluşmaktadır. Bkz: Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 509.

⁵ *Talmud*, *Mişna* üzerindeki yorum çalışmalarından oluşmaktadır. *Mişna*'nın yorum kısmına *Gemara* denildiğinden *Talmud*'un *Mişna* ve *Gemara*'dan oluştuğunu söyleyebiliriz. *Mişna* üzerindeki yorum çalışmaları asırlar boyunca Kudüsteki ve Babildeki akademilerde devam ettiğinden Kudüs ve Babil *Talmud*'u olmak üzere iki farklı *Talmud* ortaya çıkmıştır. Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 738-739.

⁶ Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, s. 337

Kendisinden sonra Yahudilikte geleneği olan bir felsefe çizgisi oluşmaz. İkinci olarak ise Orta Çağda Yahudi felsefesinde göreceğimiz felsefi yapı büyük ölçüde Aristocu ve Yeni-Eflatuncu'dur. Bu da İslam felsefe geleneğinin etkisini açık bir şekilde göstermektedir.⁷

Philon'dan sonra Yahudi dünyasında felsefi düşünce daha sonra Yahudilerin İslâm siyasal hakimiyetinde yaşadıkları dönemde ortaya çıkar. Yahudiler Büyük İskender zamanından başlayarak hep Helen dünyasının içinde yaşamalarına rağmen, felsefi düşünce ve spekülasyona yeterince ilgi göstermemişlerdir. Onların ilgileri dokuzuncu yüzyılda Müslümanlarla yaşamaya başladıktan sonra ciddi bir artış göstermiştir. Hahamlar, İkinci Tapınak devrinde Yunan Felsefesiyle temasa geçmelerine ve bunun sağladığı imkânları görmüş olmasına rağmen felsefi düşüncede ilerleyememişlerdir.⁸ Bunun en önemli sebepleri Makkabi zaferinden sonra, puta tapanların işi diye felsefeden tamamen yüz çevirmeleridir. Ayrıca M.S. 70 yılında Titus'un Yerusâlim'i yıkmasından sonra Yahudiler tamamen kendi dünyalarına kapanıp, Eski Ahit etrafında odaklaştılar. Eski Ahit Yahudilerin var olmaları, hayatlarını devam ettirmeleri ve birliklerini koruyabilmeleri için yeter kabul edilmişti.⁹

Yahudiler ancak İslâm hâkimiyetinden sonra Yunan felsefi düşüncesine giriş yapabildiler. Onuncu yüzyılın başlarından on üçüncü yüzyıla kadarki zaman diliminde Yahudi düşünürlerin Arapça olarak çeşitli felsefi eserler yazdığını gözlemlemekteyiz. Bu dönemde Arapça, Yahudi dünyasında felsefe yapmanın ve bilimsel eser yazmanın temel dili idi. Yahudilerin Arapçayı ortak kültür ve düşünce dili olarak kullanmaları onlara ciddi bir hareketlilik; İslâm düşünce ve kültüründen hızlı bir şekilde istifade imkânı kazandırmıştı. Böylece Yahudilerin önünde dilsel bir engel oluşmamıştı.¹⁰ Nitekim Arapçanın bilim ve kültür dili olarak kullanılmasından dolayı felsefi eserlerin İbraniceye çevrilmesi gibi bir olguyla bu dönem de karşılaşmamaktayız.¹¹

Burada genel ve özel olarak iki husus önemlidir. Genel olarak Müslümanların imparatorluk formunda güçlü siyasal egemenlik kurmaları ve bunu takiben akli ilimlerin Arapçaya tercümesi aynı toplumda yaşayan Yahudilere felsefe yapmanın imkanını sundu. Özel olarak ise Müslümanlar İslam Hukukunun kavramsallaştırmasında da gördüğümüz üzere Yahudileri *ehli kitap* olarak kabul ederek İslam topraklarında güvenli, görelî olarak özgür ve içinde buldukları toplumun imkanlarından istifade ederek ekonomik olarak nispeten gelişmiş bir

⁷ Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s.14

⁸ Moshe Sevilla Sharon, *İsrail Ulusu'nun Tarihi*, Tel Aviv 1981, s. 55

⁹ Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1966, s. 330.

¹⁰ Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, Schocken Kitapevi, New York 1973, s. 54.

¹¹ Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s.15

düzye de yaşama imkanı sundular.¹² Onların durumları eş zamanlı olarak Avrupa'da Gettolarda yaşayan Yahudilerle karşılaştırılamayacak kadar iyiydi. Arapçayı da ilim ve kültür dili olarak aktif olarak kullandıkları için Yahudi düşüncesi İslâm felsefe ve Kelâmının evrenselleşme ve gelişim evrimini yakından takip edip sürece katılabılmışlardır.¹³ Şüphesiz ki bu süreç belli bir zaman almıştır. İslâm siyasal hakimiyetindeki dönemin ilk bölümünde üretilen eserler, Yahudi olmayan düşünürlerin eleştiri ve fikirlerine cevap vermeyi hedeflemekte olup daha fazla savunma ve kimlik vurgulu iken İbn Meymun ile beraber sentetik ürün verme seviyesine çıkmıştır.¹⁴

Yahudi düşüncesini, yine İslâm düşüncesiyle Yunan Felsefesi arasındaki ilişkiyle karşılaştırmalı olarak düşündüğümüzde şu tablo karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Abbasilerden sonra Müslümanlar devletin ihtiyaçlarını gözeterek şekilde felsefeyle kurucu bir şekilde ilişki yürüttüler. Devletin akli ilimlerden istifadesi ve İmparatorluk formundaki siyasal yapının ihtiyaçlarına uygun yerel kimlikleri aşabilen evrensel siyasal bir dilin üretilebilmesi bu kurucu ilişkinin önemli noktalarındandı. Yahudi düşüncesi ise İslâm siyasal hakimiyet alanında üretilen ve zamanının en üst felsefi yapısı kabul edilen birikimi içselleştirmeye odaklanmış ve kendi dini geleneklerini bu bağlamda revize etmişlerdir. Yahudi dini düşüncesinden kaynaklanan yönlerle beraber temel felsefi sorunları yeniden düşünmüşlerdir. İbn Meymun'un Yahudi Aristoculuğunu üretebilmesi bu bağlamda önemlidir. İbn Meymun'un İslâm Düşüncesiyle etkileşimini ve söz konusu gerilimleri nasıl çözümleyip uzlaştırdığını görmeden önce onun hayatına kısaca bakmamız yerinde olacaktır. Böylece eğitim sürecinde, onun İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında ve eserleri boyunca İslâm Düşüncesiyle etkileşimini gözlemleyebilmek daha kolay olacaktır.

I. İbn Meymun'un İslâm Düşüncesiyle Etkileşiminin Tarihsel Arka Planı

İbn Meymun Haham İsaak bin Meymun'un oğlu olarak 30 Mart 1135 tarihinde Endülüs'te kültür ve ilim bakımından 10-12. yüzyıllarda çok seçkin toplumda bulunan Kurtuba'da doğdu.¹⁵ İbn Meymun uzun zaman önce Endülüs'e yerleşmiş bulunan köklü ve asil bir ailenin çocuğudur. Babası anlaşıldığı kadarıyla saygın bir Yahudi din âlimi olup, hem tabii hem felsefi ilimlerde birikim sahibi bir kişiydi. O, Kitab-ı Mukaddes üzerine yaptığı tefsirlerle, İslâm Kelâmındaki tartışmaları aktif bir şekilde Yahudi dini geleneğinde devam ettir-

¹² Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ay Işığı yayınları, İstanbul 2005, s. 42-3.

¹³ Örs, *Musa ve Yahudilik*, s. 331.

¹⁴ Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, Hebrew Üniversitesi yayınları, Jerusalem 1997, s. 5, 55-6

¹⁵ Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 30; İsrail Wilfinson, *Musa bin Meymun*, s. 1.

mesiyle, Yahudi dini hukuk geleneğine yaptığı çığır açıcı katkılarıyla ve tabipliğiyle öne çıkmış bir isimdir.

İbn Meymun geleneksel Yahudi eğitimini küçük yaşta babasından almış olup yaşadığı coğrafya sebebiyle İslâm Arap âdetlerine de aşinaydı.¹⁶ Endülüs'te ilk eğitimini almış, matematik, tıp öğrenmiş ve belli derecede mantık eğitimi de görmüştür.¹⁷ İbn Meymun hayatının ilk dönemini geçirdiği Kurtuba'da hem Yahudi Kelâmı tahsil etmiş hem de, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Bâcce gibi Müslüman filozofların eserlerini okumuştur.¹⁸

İbn Meymun on üç yaşında iken ailesi ile beraber Meriye'ye (Almeria) göç etti. Bu sırada hemşerisi İbn Rüşd de Meriye'ye yerleşmişti. İbn Meymun bu arada ilahiyat, tıp ve felsefe ilimlerindeki eğitimini devam ettirdi. Burada İbn Bâcce'nin talebelerinden birinden ders okudu.¹⁹

On birinci yüzyıldan itibaren Endülüs'te Müslüman hâkimiyeti zayıflamaya başlamıştı. Muhtemelen bunu dengelemek için Muvahhidî hanedanı gayri Müslimler üzerindeki baskısını arttırdı. İbn Meymun 1148 yılında, on dört yaşlarında iken Abdülmümin ibn Ali, Kurtuba'yı fethetmişti. Bu baskıdan dolayı Yahudilerin bir kısmı güney Fransa'ya bir kısmı ise Kuzey Afrika'ya göç ettiler.²⁰ Baskılar üzerine İbn Meymun ailesi ile beraber Kurtuba'dan ayrılıp²¹ Mağrib'e göç ederek, Fas'a yerleşti. İbn Meymun'un Fas'ta yaşayan Yahudi din âlimi Yehuda Hekkuhen'in derslerine katıldı hem de Müslüman ilim adamlarıyla görüşmeye devam etti. İbn Meymun burada, Yahudi toplumunu dinlerine sarılmaya ve sıkıntılara tahammül etmeye davet eden bir risâle yazdı. Bu risâle Yahudi toplumu üzerinde oldukça da etkili oldu.²²

İbn Meymun'un ailesi daha sonra 1165 yılında deniz yoluyla Akkâ'ya oradan da Kudüs'e vardılar. Bu dönemde Filistin'e hakim olan Haçlılar Müslüman ve Yahudilere baskı uyguladığından, İbn Meymun iki kardeşiyle birlikte Mısır'a gitti. O dönemde Mısır Yahudiler için oldukça rahat ve huzurlu yaşam imkânlarına sahipti. İbn Meymun ve kardeşleri İskenderiye'ye oradan da Fustat'a geçtiler. Burada ise çoğunlukla Müslüman ve Yahudilerin oturduğu Masîsa mahalle-

¹⁶ E. Mittwoch, "İbn Meymûn", *İA*, V/2, s. 773

¹⁷ İbn'ül-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ*, s. 326.

¹⁸ İbn Meymun, *Delâlet*, s. 183-192.

¹⁹ Çağrı, "İbn Meymun" *DİA*, XX, s. 194.

²⁰ İsrail Wilfinson, *Musa bin Meymun*, s. 5.

²¹ İbn'ül-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ*, s. 326-7; Isadore Twersky, "Maimonides, Moses", *Dictionary of Middle Ages*, New York 1985, s. 49. Bundan sonra DMA şeklinde atıfta bulunulacaktır.

²² Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 25-26; Mustafa Çağrı, "İbn Meymun", *DİA*, XX, s. 195.

sine yerleştiler.²³ İbn Meymun, Mısır'a gelişinden yaklaşık altı yıl sonra Mısır'daki Yahudi toplumunun reislik yani *re'is'ül-yahûd* makamına yükselmişti.²⁴

İbn Meymun Mısır'da ailesinin geçimini temin için tabiplik yapmış, ayrıca öğrencilerine Yahudi din ilimlerini, astronomi, tıp ve felsefe öğretmiştir.²⁵ İbn Meymun'un ismi talebe ve eserleri aracılığıyla Şam'dan Endülüs'e ve Güney Fransa'ya kadar tüm Yahudiler arasında duyuldu ve İbn Meymun ilmi bir otorite olarak tebarüz etti. Ayrıca İbn Meymun Salahaddin Eyyûbî'nin veziri ve Kadı el-Fazıl diye meşhur Abdurrahim b. Ali el-Beysânî'ye tabiplik yaptı. Daha sonra Selahaddin Eyyûbî ve oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali'nin özel doktorluğunu yaptı.²⁶ İbn Meymun 18 Rebiülâhîr 601'de (13 Aralık 1204) tarihinde Mısır'da öldü.²⁷

İbn Meymun'un içinde yaşadığı ve kültürel etkileşimin gerçekleştiği coğrafyalara baktığımızda bu durumun mahiyetini daha yakından anlayabiliriz. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere İslâm'ın imparatorluk formundaki devletlerle var olup siyasal tecrübesini devam ettirmesi farklı din, dil, kültür ve milletlerin bir arada yaşadığı bir mekanı mümkün kıldı.

Diğer taraftan İslâm ve Yahudiliğin ikisinin de tek Tanrı'lı semâvî din olması ve gerek Endülüs'te Kurtuba'nın gerekse Mısır'da Kahire'nin ilmî ve entelektüel birikimin o zamanki ilim aleminin zirvelerini temsil etmesi sebebiyle Yahudi ilim adamları İslâm dünyasındaki ilmi ve felsefi gelişmeleri yakından takip ediyorlardı.

Bu yüzyıllarda Kurtuba Endülüs'ün en önemli şehirlerinden birisi olup Müslüman ve Yahudilerin ilim ve kültür merkezi idi. Yahudiler Müslümanların Endülüs'te oluşturmuş oldukları ilmî seviyeden, medeni imkânlardan ve birikimlerden rahatlıkla istifade edebilmekteydiler. Yahudiler vezir ve tabip olarak emirlerin yanında görev almışlardı.²⁸ Yahudiler Arapça olarak tıpta, şiirde ve diğer ilimlerde eser verdikleri gibi, Kurtuba'da elde etmiş oldukları rahatlık ve imkânlar sayesinde İbrani diline yönelik de eserler vermeye başlamışlardı.²⁹ Yahudilerin Kurtuba'daki ilmi gelişmelerinin bir göstergesi olarak, Babil ve Filistin'dekilerden bağımsız olarak kendi dini akademilerini kurdular. Yahudilerin Kurtuba'daki kültürel ve ilmi seviyelerinin sürekli olarak gelişmesi bunu

²³ İbn'ül-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ*, s. 327; Mustafa Çağrırcı, "İbn Meymun", *DİA*, XX, s. 195.

²⁴ Menahem Ben-Sasson, "Maimonides in Egypt: The First Stage", *Maimonidean Studies II*, s. 3-4 ve Mark R. Cohen, "Maimonides' Egypt", *Moses Maimonides and his time*, s. 22-33.

²⁵ İbn'ül-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ*, s. 327-8

²⁶ İbn Ebû Usaybia, *'Uyunü'l-enbâ*' s. 582.

²⁷ Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 30.

²⁸ Twersky, "Maimonides: Life and Works", *Studies in Jewish Law and Philosophy*, s. 1-2.

²⁹ Wilfinson, *Musa bin Meymun*, s. 4.

mümkün kılmıştır.³⁰ Yahudi filozof Kahire'ye göç ettikten sonra bile kendisini "Endülüslü" diye isimlendirir. Göçmenlerin geldikleri bölgelerle lakaplandırılmaları tabii karşılanabilir. Fakat İbn Meymun kendisini Endülüslü olarak sunmaktan ve oranın kültürel ortamıyla kendi kimliğini ilişkilendirmeyi önemsemektedir.³¹ Filozof Kurtuba gibi seçkin bir entelektüel çevrede yetişmiş olmayı önemsemiş ve kimliğinin önemli bir parçası saymıştır.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Müslümanların *ehli kitap* ve *zimmî hukuku* anlayışıyla Yahudiler Kurtuba'da dahil İslâm dünyasında güvenli ve huzurlu ortamlara kavuştular.³² Kurtuba örneğinde de gözüktüğü üzere, Yahudiler şehrin belli mekanlarında yaşamak zorunda bırakılmadılar.³³ Kurtuba'da üç dinin yan yana yaşaması bir rekabet ortamı, dinamizm ve üretken etkileşimler oluşturmuştur. Kurtuba'nın bu seçkin durumu, onun "ikinci Atina" şeklinde anılmasını sağlamıştır. Bu dönemde Kahire de Kurtuba gibi benzer özellikleri taşımaktadır.³⁴

II. İslam Düşüncesiyle İlişkisi Bağlamında İbn Meymun'un Eserleri

İbn Meymun üzerinden İslam Düşüncesinin Yahudi düşüncesi ile olan etkileşimi üzerine odaklaştığımızda oldukça çarpıcı bir tablo ile karşılaşmaktayız. İslam ilim gelenekleri İbn Meymun üzerinden hemen hemen tüm branşlarıyla Yahudi düşüncesine olumlu katkılarda bulunmuştur. Bu açıdan Yahudi filozofun eserlerine baktığımızda önemli bulgularla karşılaşırız.

³⁰ Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", *Moses Maimonides and his time*, s. 1-6.

³¹ Mark R. Cohen, "Maimonides' Egypt", *Moses Maimonides and his time*, s. 21.

³² Mark R. Cohen, *Haç ve Hilal Altında*, Sarmal Yayınevi, 1997, s. 257-263; Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ay Işığı yayınları, İstanbul 2005, s. 42-3.

³³ Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, s. 331.

³⁴ 10-13 yüzyıllar arasında Yahudiler tarafından yazılan 450 civarındaki Kahire Genize mektuplarının incelenmesinden Yahudilerin İslâm toplumu içindeki rahat konumları ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar konumları ehli kitap olmaları sebebiyle Müslüman toplumdaki farklı olsa da, eş zamanlı olarak Hıristiyan dünyası ile karşılaştırılmayacak düzeyde iyi idi. Yahudiler rahatlıkla İslâm toplumunun içerisinde yer alabilmekte, çok farklı meslek ve sanatlarda çalışabilmekteydiler. Yahudi ve Müslümanlar birbirlerinden borç alabilmekte, birbirleriyle ticaret yapabilmekte ve ortaklık kurabilmekteydiler. İki ayrı dinin mensupları aynı hastanede tabip olarak çalışabilmekteydiler. Anılan mektupların istatistikî değerlendirmesinden, Yahudilerin yüzde 15'inin çok yoksul, yüzde 45'inin makul, yüzde 20'sinin düşük sınıf, yüzde 16'sının yüksek sınıf ve yüzde 4'ünde çok zengin sınıfında yaşadığı tespit edilebilmektedir. Ayrıca Yahudiler *re'is'ül-yahûd* makamıyla İslâm devleti ve toplumu nezdinde hukuki bir konuma sahiptiler. Norman Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", *Moses Maimonides and his time*, s. 10; Daniel Jeremy Silver, *A History of Judaism*, Newyork 1974, I, s. 323; Shelomo Dov Goiten, "Jewish Society and Institutions under Islam", *Jewish Society through the Ages*, ed. H. H Ben-Sasson ve S. Ettinger, New York 1969, s. 174-5; Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, s. 52 vd.

İbn Meymun'un dini eserlerinden ikisi burada özellikle önemlidir. İlki Yahudi kutsal şeriat kitabı *Mişna*'nın oldukça hacimli bir tefsiri olan *Kitabü's-Sirâc*'tır.³⁵ Eser aynı zamanda İbn Meymun'un bilimsel yorum metodunu tefsire uyguladığı ilk çalışmasıdır.³⁶ İbn Meymun'un yazmış olduğu diğer bir eser olan *Mişna Tora* ise aslı itibarıyla Yahudi Şeriat kitabı *Talmud* üzerine bir şerhtir. Yahudi hukukunu ve şerhlerini belli bir sistematik içine sokan eser, diğer özellikleri yanında Halakhah ile felsefenin kaynaşmasını sağlamıştır. İbn Meymun bu eserinde ameli, nazari, teolojik parçaların birleştirilmesini hedeflemiştir.³⁷ Eserin ilk bölümü İlim Kitabı olup güçlü bir şekilde İslam felsefe geleneğinden etkilenmiştir.³⁸ Musa bin Meymun'un Yahudi hukuku ve inançları üzerine yazmış olduğu bu eseri Yahudi ilmi geleneği ile İslâm hukuk sisteminin bir sentezidir.³⁹ Diğer bir ifadeyle Yahudi hukuku İslâm fıkhnın terimleri sayesinde yeniden formüle etmiştir.⁴⁰ Çalışmamız açısından bütün bunların anlamı, Ortaçağ'da Yahudi Felsefesinin büyük ölçüde İslâm Felsefe geleneğinin imkânlarıyla var olduğudur.⁴¹

İbn Meymun *Kitâbü'l-Fusûl fi't-tıb, el-Muhtasarât, es-Sümûm ve't-teharrüz mine'l-edviyeti'l-kattâle, Makâle fi Tedbîri's-Sihha, Fi'l-Cimâ', Makâle fi'r-Rebv, Risâle fi'l-Bevâsîr*, ilaç isimlerine dair *Şerhu Esmâ'il- 'Ukkâr, Makâle fi Beyâni'l-A'râz*, Hipokrat'ın *Fusûl*'üne şerh gibi tıp alanında da bir çok eser vermiştir. Bu eserlerde konu ve kitabına göre İslam öncesi Hipokrat ve Galen'e atıfla tıp bilgisini aktardıktan sonra İbn Sînâ, İbn Zühr, Ebû Bekir er-Râzî, İbn Vâfid el-Endelûsî, İbn Cülcül, İbn Vâfid, Ahmed b. Muhammed el-Gafikî, Hamid b. Semecun ve Ebül Velid İbn Cenâh gibi Müslüman tabiplerin yapmış oldukları bilimsel katkıları aktarır. Ayrıca İslam öncesi tıp bilgisinin aktarımında da Müslüman tabiplerin eserlerini kaynak olarak kullanır. Bunun dışında tabii olarak İbn Meymun yeri geldikçe bir tabip olarak kendi şahsî tahlil, gözlem ve tenkitleri eserlerine derç eder.⁴² Bilim tarihçisi gözüyle Yahudi filozofun tıp eserlerinin istifade ettiği Müslüman tabiplerin eserleriyle mukayeseli olarak

³⁵ Hüseyin Atay, *Delâlet*'in Girişi s. xii.

³⁶ E. A. Synan, "Maimonides", *New Catholic Encyclopedia*, Washington, 1981, IX, s. 80. Bundan sonra bu eser *NCE* şeklinde anılacaktır.

³⁷ Isadore Twersky, "Maimonides, Moses", *DM A*, s. 50

³⁸ Shlomo Pines, "Maimonides", *EP*, V, s. 129.

³⁹ Shelomo Dov Goiten, "The Jews under Islam", *The Jewish World, Revelation, Prophecy and History*, s. 183.

⁴⁰ Shelomo Dov Goiten, "Jewish Society and Institutions under Islam", *Jewish Society through the Ages*, s. 170.

⁴¹ Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 32-33.

⁴² Mustafa Çağrırcı, "İbn Meymun", *DİA*, XX, s. 196.

çalışılması İslam düşüncesi ile Yahudi düşüncesi arasındaki ilişkinin mahiyetini bir başka spesifik alan üzerinden bir kere daha aydınlayacaktır.⁴³

Bu bağlamda zikretmemiz gereken diğer bir eser *Makâle fî Sma'ati'l-Mantık'tır*. Gençlik yıllarında yazdığı bu eserinde sadece Aristo'nun klasik *Organon*'undaki eserlerini değil,⁴⁴ aynı zamanda, iknaya dayalı akıl yürütmeyi temsil eden Hitabet ile Şiir'i de inceler.⁴⁵ Bu yaklaşım alanda çalışanlar tarafından yakından bilindiği üzere mantık çalışmalarında Fârâbî sonrası İslâm Felsefe Geleneğinin takip etmiş olduğu bir metottu. İbn Meymun'un mantık alanındaki gelişmeleri doğal olarak takip edip kendi geleneğini aktardığı görülmektedir.

İbn Meymun'un konumuz bakımından en önemli eseri hiç şüphesiz *Delâletü'l-Hâ'irin*'dir. Fakat bu eseri ileride inceleyeceğiz.

III. İbn Meymun'un Yahudi Düşüncesinden Gelen İmkan Alanı

İslam Düşüncesi ile Yahudi düşüncesi arasındaki etkileşim hiç şüphesiz İbn Meymun'un öncesinde başlamış olan bir süreçti. İbn Meymun üzerinden etkileşimin nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek için Yahudi filozofun seleflerine kısaca da olsa göz atmak faydalı olacaktır. Bu düşünürlerin hepsi İslam sonrası dönemde ve İslam coğrafyasında yetişmişlerdir. Eserlerine yakından baktığımızda bu düşünürlerin İslam Kelâm ve felsefesiyle olan etkileşimleri açıkça gözükmektedir. Ayrıca bu düşünürler İbn Meymun'un öncülleri konumundadırlar.

İslâm dünyasında ortaya çıkan ilk önemli Yahudi ismi, Bağdat'ın yakınlarındaki Sura'daki Rabbani okulun yöneticisi ve Ahd-i Atık'ın ilk mütercimi Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî'dir (882-942).⁴⁶ Saîd, Mutezile okuluyla oldukça yakın bir ilişkiye geçmiş, Mutezile okulunun öğretilerini kullanarak ve Yahudi düşüncesine uygulayarak *Yahudi Kelâmı* denilen şeyi ortaya koymuştur. *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât, Emanetler ve İtikatlar* isimli eserinde Mutezile'yi takiben *tevhidi* ve *adaleti* iki ana konu olarak işlemiş ve evrenin yaratılmışlığının delilleri konusuna önemli bir yer ayırmıştır. Saîd'in tevhid üzerindeki vurgusu, İbn Meymun'daki *selbî teoloji* anlayışının kültürel kökleri hakkında çağrışımında bulunmaktadır. Ayrıca o, tıpkı Müslüman Kelâmcılar gibi, bağımsız felsefi tartışmalardan ziyade, kutsal kitaptaki bazı zorlukları felsefi olarak çözümlenmeye çok daha fazla önem vermiştir.⁴⁷ Bu eseri klasik Kelâm tasnif sistemine göre telif

⁴³ Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 38-39..

⁴⁴ İbn Meymun, *Makale fî Smaati'l-Mantık*, çev. Mübahat Türker, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi III, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1960.

⁴⁵ E. A. Synan, "Maimonides", *NCE*, IX, s. 80.

⁴⁶ Ömer Faruk Harman, "Feyyûmî, Saîd b. Yusuf", *DİA*, XII, 517.

⁴⁷ Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, çev. Alf Hiltebeitel ve Diane Apostolos, Chicago ve London, 1985, III, 157-8; Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, s. 6-9.

edilmiştir.⁴⁸ Saîd el-Feyyûmî'nin Mutezilî çizgide Yahudi Kelâmını aklileştirmesi Rabbani okulu daha da güçlendirdi.⁴⁹

İbn Meymun öncesinde Yahudiliğin diğer etkili düşünce okullarından önemli bir tanesi de, milâdî VIII. Yüzyılda Irak'ta doğan ve Rabbânilere ciddi eleştiriler getiren Karaîlerdir.⁵⁰ Karaîler Yahudiliğin Tanah'ı dinî hükümlerin yegane kaynağı olarak kabul etmişlerdir. Rabbanilerin üzerine dayandıkları sözlü gelenek *Mişna* ve *Talmud* literatürünün dini otoritesini kabul etmezler. Yahova'nın emirlerini yerine getirmek için Tanah yeterlidir ve onu tamamlayıcı Rabbânî geleneğe ihtiyaç yoktur. Gelenek, kutsal metinde emredilen kuralların uygulanması için gerekli olduğunda bir takım kapalı hususlara açıklık kazandırılmasında ve ayrıntılı hale getirilmesinde sınırlı olarak kullanılmış, bunların dışında kutsal metin üzerinde yoğunlaşma esas alınmıştır.⁵¹ Rabbani okulun önemli rakipleri Karaîler⁵² de ilginç bir şekilde Mutezileyi oldukça yakından takip edip atomculuk teorisi dâhil Mutezilenin bütün müktesebatını kullandılar. Ayrıca onlar, Rabbanileri insan biçimci ve teşbihi Tanrı anlayışına sahip oldukları için eleştirmektedir. Burada ilginç olan Yahudiliğin bu iki önemli okulu olan Rabbânî ve Karaîler'in Mutezile üzerinden İslam Kelâmıyla girdikleri etkileşimdir.⁵³

Yahudiler içinde Yeni-Eflatuncu çerçevede beliren ilk isim ise, Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî'nin yaşlı bir çağdaşı olan İshak b. Solomon İsrailî'dir (855-955). *Tanımlar Kitabı* ve *Unsurlar Kitabı* ile meşhurdur.⁵⁴ Büyük ölçüde Yunan felsefesinin Müslüman dünyasındaki yeni formu olan Kindî'den ve sahte Aristocu kitaplardan etkilenmiştir. İsrailî de Kindî gibi evrenin ezeli olmadığını, Tanrı'nın irade ve kudretiyle yaratıldığını söyler. Gerçi İbn Meymun, İsrailî'nin sadece bir tabip olduğunu söyleyerek filozofluğunu kabul etmez.⁵⁵

Yeni-Eflatunculuğun, Batı İslâm dünyasının merkezi Endülüs'te bulunan Yahudiler arasındaki en önemli isimlerinden biri Ebû Eyyûb Süleymân b. Yahya

⁴⁸ Saadya Gaon, *Book of Beliefs and Opinions*, s. 205 vd.; Haggai Ben-Shammai, "Kalâm in Medieval Jewish philosophy", *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, Routledge yayınları, London and New York 1997, s. 128-9.

⁴⁹ Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 16-18.

⁵⁰ Mustafa Sinanoğlu, "Karâilik", *DİA*, XXIV, 424.

⁵¹ Mustafa Sinanoğlu, "Karâilik", XXIV, s. 425; Fuat Aydın, *Yahudilik*, s. 63.

⁵² Karailik 767 yılında Anan ben David tarafından kurulmuş bir Yahudi mezhebidir. Yahudi Saduki mezhebinden belli sayıda prensip olarak şifahi geleneğin otoritesine itiraz ederek, Tevrat'ın yazılı metnine sıkıca bağlı olan bir mezheptir. Mezhebin ismi de buradan gelmektedir. Karaim yazılı kanun demektir. Onlara göre her Yahudi, Tevrat'ın yorumunu kendine göre yapmakta serbesttir. Bkz: Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 359.

⁵³ Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 18.

⁵⁴ Arthur Hyman, *Philosophy in the Middle Ages*, s. 338.

⁵⁵ Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, s. 12.

ibn Cebiol'dur (450-1058). İbn Cebiol İslâm felsefesinin Batıya geçişinde en önemli şahıslardandır. *Yaşamın Kaynakları* isimli eseri felsefi konuları talebe ile hocası arasındaki diyaloglar halinde ele alır.⁵⁶ İbn Cebiol bu eserinde Eflatuncu sudur kozmolojisini kullanarak, ondaki aşkın akıl yerine İlahî iradeyi koyar ve Yahova evrenin yaratıcısı olarak kalır.⁵⁷

Yahudi düşüncesindeki önemli isimlerden bir diğeri de Endülüslü Yudah Halevi'dir (1085-1141). Felsefeye karşıt tavırlarıyla ve felsefe eleştirileriyle Gazzâlî (ö.1111)'ye benzemektedir. Gazzâlî gibi kendi dinini felsefi sistemlerin kayıtlarından kurtarmaya çalışır. Diyolağlar halinde yazdığı meşhur eseri *Kuzari* ile Yahudi imanının bir savunmasını yapmıştır.⁵⁸ Ona göre doğru dini bulmak aklın bir eylemi olmayıp, peygamberliğin bir hediyesi ve sonucudur. Halevi Aristocu Tanrı anlayışı ile dinlerin Tanrı anlayışları arasındaki farkları çarpıcı bir şekilde sunar. Felsefenin Tanrı anlayışının Tanrı-insan ilişkisini yeterince canlı ve dinamik kılmadığını düşünerek, Tanrı'nın insanla doğrudan ilişkiye geçtiğini ve O'nun son derece yakın olduğunu vurgular.⁵⁹

Yudah Halevi'nin özellikle şu üç düşüncesi mistik Yahudi Kabala çevrelerinde oldukça etkili olmuştur. 1) İbrani dili mistik ilâhî sıfatları içermekte olup, onun kelimeleri insanın Tanrı'ya bağlanmasına yardım etmektedir. 2) *Torah* tabiatüstü bir karaktere sahip olup, sadece sözleri, kanunları ve öğretileri içeren bir kitap olmayıp, aynı zamanda bizzat zatının tezahür ettiği Kutsal bir hediyedir. 3) Tanrı'nın takdirinde ve planında Yahudilerin özel bir rolleri bulunmaktadır: Onlar Mesihin krallığının kurulmasına ve bütün dünyanın kurtuluşuna yardım edeceklerdir. Bu görüşleriyle Halevi, bazı Yahudiler tarafından gerçek Yahudi öğretilerinin temsilcisi kabul edilmektedir. İslam düşüncesiyle ilişkisi bakımından Halevi'nin şu düşünceleri dikkat çekicidir. Mutezilenin Allah'ın sıfatları konusundaki tartışmalarını takip eder bir şekilde Tanrı'yı gayri cismani olarak belirtip, Tanrı hakkında olumlu sıfatlarla konuşulamayacağını bildirir. Halevi'ye göre O'nun hakkında ancak olumsuz sıfatlarla konuşulabilir ve Tanrı hakkında kullanılan olumlu sıfatlar O'nun zatına değil fiil ve olumsuz sıfatlarına işaret eder.⁶⁰ Halevi İslam filozoflarını takiben de Tanrı'nın zatını temsil ve ifade edebilecek kavramın akıl olduğunu belirtir.⁶¹ Tanrı hakkındaki bu nazari tartışmalar Yahudi dini metinlerindeki lafzi ifadelerden farklılaştığından Halevi

⁵⁶ Sahbân Halifât, "İbn Cebiol", *DİA*, XIX, 388.

⁵⁷ Arkan, İbn Meymun Felsefesinde Tanrı, s. 19-20; Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, s. 158;

⁵⁸ Judah Halevi, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel*, New York 1964, s. 47-81

⁵⁹ Judah Halevi, *The Kuzari*, s. 146-9; Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 20.

⁶⁰ Howard Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides", *Maimonidean Studies II*, s. 105.

⁶¹ Howard Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides", *Maimonidean Studies II*, s. 106.

Yahudi Kutsal metinlerindeki mesel ve kıssaların yorumlanması gerektiğini bildirir.⁶²

On ikinci yüzyılın ikinci yarısından sonra Yahudi düşüncesinde, Fârâbî (870-950), İbn Sînâ (980-1037) ve İbn Bâcce'nin etkisiyle Aristocu çizgi ağırlık kazanmaya başlamıştır. Ortaçağ Yahudi dünyasında Aristocu çizgide olan ilk isim Endülüslü İbrahim b. Davut'tur (1110-1180 veya 1190). O, İbn Sînâcı bir karakterde on aklın ilk akıldan sudur etmesini açıklar. Bununla beraber İbn Sînâ'nın ikinci aklın ortaya çıkışına dair izahını açıkça sorgular. İbn Davud'un psikoloji teorisi de açıkça İbn Sînâ'dan devr alınmıştır.⁶³ Eserinde İbn Cebiol'un görüşlerini yoğun bir şekilde eleştirir. Ayrıca Aristo'nun fizik ve metafiziğe dair görüşlerini Yahudi düşüncesiyle ilişkilendirmeye çalışır.⁶⁴ Dolayısıyla Tanrı hakkındaki görüşleri büyük ölçüde İslâm Yeni-Eflatunculuğunun tesirleri altında gelişir. Aristoculuk hususunda İbrahim b. Davut İbn Meymun'un öncüsü olmuştur.⁶⁵

İbn Meymun'un tarihsel arka planının önemli noktalarını şu şekilde özetleyebiliriz: Saîd el-Feyyûmî'nin içinde bulunduğu Rabbani okul ve Karaîler dini metinlere verdikleri önemle Yahudi kimliğinin süreklilik unsurlarını düşüncelelerinde devam ettirirken, Mutezili düşünceyle etkileşime girerek insan biçimci ve cisimsel Tanrı anlayışını yansıtan Kutsal metindeki ifadeleri yorumlayarak daha evrensel bir dini anlayış üretmeye çalışmışlardır.

İbn Cebiol ise İslam Düşüncesindeki Yeni-Eflatuncu yapıyı içselleştirmeye çalışır. Sudurcu şemada aşkın akıl yerine İlahî iradeyi koyarak kimlik unsurlarının sürekliliğini devam ettirmeye çalışır. Yahudi dini düşüncesi bakımından Yehova'nın irade sahibi oluşu bir yandan süreklilik unsuru iken diğer yandan Yahudi ırkının seçilmişliği fikri irade eden bir Tanrı fikrini gerekli hale getirmektedir. Bu ise 'evrensel' ile 'yerel olanın karşılaşmasının başak bir ilginç örneğini oluşturmaktadır.

Halevi'nin Yahudi imanını savunması, İbrani dilinin önemine dikkat çekmesi, Kitabı Mukaddes'in merkezi rolünü vurgulaması ve Yahudilerin insanlığın kaderinde seçilmiş olduklarına vurgu yapması Orta Çağda Yahudi düşüncesinin gelişim sürecinde evrensel ile yerel unsurlar arasındaki gerilime işaret etmektedir. Halevi bu tezleriyle bir yanda Yahudi kimliğinin ana unsurları gördüğü

⁶² Howard Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides", *Maimonidean Studies II*, s. 110.

⁶³ Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, s. 6

⁶⁴ Arthur Hyman, *Philosophy in the Middle Ages*, s. 339.

⁶⁵ Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 22; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi yayınları, İstanbul 2001, s. 61-83.

hususları muhafaza etmeye çalışmaktadır. Diğer yandan ise kendi dönemindeki evrensel yaklaşıma uygun bir şekilde Tanrı'nın gayri cismani anlaşılması gerektiğini belirtip Kutsal Kitaptaki buna uymayan ifadelerin yorumlanması gerektiğini vurgulamaktadır.

İbn Meymun'un İslam düşüncesiyle etkileşiminin Yahudi dini düşüncesindeki tarihsel arka planı bu şekildedir. İslam siyasal ve kültür coğrafyasında yaşayan Yahudi düşünürler bu coğrafya da gerçekleşen entelektüel gelişmeleri takip etmişler ve kendi dini düşüncelerine taşıyıp içselleştirmişlerdir.⁶⁶ İbn Meymun ise hem bu birikimi kendisinde toplamış hem de *Delâletü'l-Hairin* ile Yahudi felsefesinde yeni açılımlarda bulunmuştur.

İbn Meymun'un yaklaşımını incelemeye geçmeden önce bir kaç noktaya dikkat çekmek isterim. Orta Çağda Yahudi düşünürler kendi zamanlarının 'evrensel düşüncesi olan İslam Düşüncesiyle' meşreplerine ve tercihlerine göre etkileşim içerisinde bulunmuşlardır. Evrensel olan ile yerel ve kimlik merkezli unsurlar arasında bir gerilim oluşmuştur. Yahudi düşünürler bunu şu şekilde aşmaya çalışmışlardır: Bir yandan kimliklerinin merkezi unsuru gördükleri hususları vurgulamışlar diğer yandan ise yorum teorisi geliştirmeye ve uygulamaya çalışmışlardır. Burada şunu dikkatlice vurgulamamız gerekir. Yahudi kimliğinin ana unsurunun ne olduğu sorusunun cevabı bu düşünürlere göre farklılık göstermekte ve zaman içerisinde 'evrensel' ile olan etkileşimine göre farklılık göstermektedir. Diğer taraftan 'evrensel' olanda dönemdeki akli gelişmeleri takip ederek farklılaşmakta ve dönüşüm geçirmektedir.

Görüldüğü üzere İslâm düşüncesinin Tek Tanrılı bir din anlayış ve dinî bir hukuk temelinde, felsefe ve Kelâmı yeniden üretmesi Yahudilere örneklik teşkil etmiş ve yeni imkan alanları sunmuştur.⁶⁷ İslâm düşüncesinin 9. ve 10. yüzyıllarda geçirmiş olduğu evrim, Yahudilere Yunan felsefe ve biliminin pagan unsurlardan arındırılıp başka bir dile ve kültüre taşınabilme imkanını göstermiştir.⁶⁸

IV. İslam Düşüncesinin Sunmuş Olduğu İmkan Alanı ve İbn Meymun

Gördüğümüz gibi Orta Çağda Yahudi düşüncesinin ana figürleri İslâm Kelâmının yarı felsefi yarı dini düşünceleriyle karşılaşmıştır. Bundan sonra da Yahudi felsefesinin gelişimi İslâm düşüncesinin ana akımlarıyla paralellik gös-

⁶⁶ Daniel H. Frank, "Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, s. 137

⁶⁷ Hayrullah Örs, Musa ve Yahudilik, s. 329; Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, s. 54; Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, s. 55.

⁶⁸ Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, s. 53; Blech, Rabbi Benjamin, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, s. 169.

termiştir. Tarihsel şartların belirlemesiyle Yahudi felsefesinin Yeni-Eflatuncu ve daha sonrada Aristocu felsefeyi tanınması İslâm filozofları üzerinden mümkün olabilmıştır. Bu bağlamda İhvân-ı Safâ, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün eserleri Yahudi felsefesinin gelişimine yeni imkanlar sunmuştur. İbn Meymun'un İskender ve Themistius gibi Helenistik dönem Aristo şarihlerine ulaşması da büyük ölçüde İslam Dünyasında gerçekleştirilen Arapça tercüme üstünden olmuştur.⁶⁹ Bu tarihsel bağlamda İbn Meymun İslam dünyasındaki seleflerinin sunmuş olduğu imkanlardan istifade ederek Ortaçağ Yahudi felsefesini sağlam bir şekilde Aristocu temeller üzerinde kurar.⁷⁰ Yahudiliği İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün İslâm dünyasında yaptığı gibi rasyonel temeller üzerine yeniden kurgulamaya çalışmıştır.⁷¹ Bu büyük ölçüde Yahudi düşüncesinin Orta Çağ bağlamında evrensel düzeye çıkartabilme gayretidir. Bundan dolayı Yahudi düşünür *Delâletü'l-Hairîn'de* felsefe ile dinin kesiştiği alanlar üzerinde odaklaşmakta⁷² ve din-felsefe ilişkileri konusunu merkeze almaktadır. Diğer bir ifadeyle bu İslam filozoflarının sunmuş olduğu felsefi imkanlarla Yahudi dini düşüncesinin uzlaştırmaya çalışmaktadır. Böylece 'evrensel' ve yaşanan entellektüel gerçeklikle uyumlu yeni bir dini düşünce üretme çabası içine girer. İbn Meymun'un bu düşünsel projesinin İbn Rüşd'ün çabalarıyla ile çok ciddi benzerlikleri bulunmaktadır. Ortak coğrafyanın yani Endülüs'ün bu noktada belli bir etkisinin olduğu görülmektedir. *Delâletü'l-Hairîn* ile *Tehâfüt'üt-Tehâfüt* din ile felsefe arasındaki temel ayrışma konularını analiz edip yeni çözüm önerilerinde bulunmaktadırlar. İslam düşünce geleneğinin kendisine sunmuş olduğu imkanlardan istifade eden İbn Meymun, Yahudi, Greko-Romen ve İslâm kültürlerinin bir sentezini oluşturur.⁷³ İbn Meymun İslam düşünce geleneğinin hem Kelâm hem de Felsefe geleneğini takip edip istifade etmiştir.

A. İslâm Kelâmı'nın İbn Meymun'a Sunmuş Olduğu İmkân Alanı

İbn Meymun İslam Felsefesinin diyalektik ilişkisini takip ederek İslâm Kelâmıyla dinamik bir ilişki içerisinde. İslam düşüncesinde Kelâm ile Felsefe okulları arasındaki tartışmaları takip edip beslenmektedir. Nitekim onun *Delâletü'l-Hairîn*'in birinci kitabının yetmiş birinci bölümünde sunmuş olduğu Kelâm ilmine dair değerlendirmeleri bunu açıkça göstermektedir. İbn Meymun bu bölümde Kelâm ilmini değerlendirir. Yahudi düşünür İslam Kelâmını Mutezile ve Eş'arî Kelâm okulları üzerinden kendisinin yaşadığı on ikinci yüzyıldaki

⁶⁹ Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, s. 54;

⁷⁰ Arthur Hyman, "Maimonides, Moses" *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, İsrail, 1972-78, XI, s. 769. Bundan sonra *EJd.*, şeklinde anılacaktır.

⁷¹ E. Mittwoch, "İbn Meymûn", *İA*, V/2, s. 775.

⁷² Arthur Hyman, "Maimonides, Moses" *EJd*, XI, s. 769.

⁷³ Rabbi Benjamin Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, s. 170.

felsefeleşmiş halleriyle sunar. İki okulun ittifak ettikleri dört konu üzerinde odaklaşır: Allah'ın varlığı, birliği, cisim olmayışı ve âlemin zamanda yaratılmışlığı (hudûs).⁷⁴ Ayrıca Yahudi düşünür yine *Delâletü'l-Hairîn*'in birinci kitabın 73. bölümünde İslâm Kelâmcılarının teorik doktrinlerini son derece sistemli şekilde on iki öncülde özetler. Ayrıca İbn Meymun İslâm Meşşâî filozoflarının teorik sistemlerini de yirmi altı öncül etrafında özetler.

İbn Meymun'un Yahudi düşüncesinin İslâm Kelâmıyla ilişkisinin anlaşılması bakımından oldukça dikkat çekici açıklamaları vardır. Yahudi düşünür Yahudilikte Allah'ın birliği kavramı ile ilgili çok az bilgi ve tartışma olduğunu bildirerek bu konuyla ilgili argüman ve tartışmaların İslâm Kelâmcılarından alındığını belirtir. Ona göre kendisinden önceki Yahudi din adamları Tanrı'nın birliği ve ona bağlı konular üzerindeki tartışmalarında İslâm Kelâmcılarından Mutezile'yi takip etmişlerdir. Ayrıca İbn Meymun İslâm'da farklı bazı fikirlerle Eş'arî okulunun çıktığını da belirtir. İbn Meymun kendisinin de içinde olduğu sonraki Yahudi düşünürlerin ise filozofları takip ettiğini ifade eder. Coğrafi olarak Endülüs'te bulunan Yahudilerin ise, İslâm filozoflarını takip ettiğini özellikle belirtir.⁷⁵ İbn Meymun bu olguyu tarihsel süreklilikle açıklar: *Bil ki, Mutezili ve Eş'arî Müslümanların bu konularda söylediklerinin hepsi bazı önermelere dayanan görüşlerdir. Öyle ki, bu önermeler filozofların görüşlerine karşı koymaya ve onların iddialarını çürütmeye çalışan Greklerin ve Süryanilerin kitaplarından alınmıştır.*⁷⁶

İbn Meymun Yunan felsefi içeriğinin Yahudi sözlü geleneğinde aktarıldığını ileri sürüp bunu temellendirmeye çalışır. Sunmuş olduğu argümanlar ise şunlardır: 1) Sözlü fıkıh geleneği olan göre *Talmud* ve *Midraşim*'de felsefe geleneği kısmen aktarılmıştır.⁷⁷ 2) Felsefe gibi birçok ilim cahil milletlerin istilası sebebiyle zamanla yok olmuştur. 3) Felsefi ilimler fikir ayrılığına düşmemek için insanların geneline mubah kılınmadığından kolayca kaybolmuştur.⁷⁸ Yahudi düşünür bundan dolayı *Talmud* ve *Midraşim*'de bu tür konuların özlü işaretler şeklinde aktarılmış olup yorumlanmaya muhtaçtır.⁷⁹

Yahudi düşünürün İbn Meymun içselleştirip kendi bağlamında üretmeye çalıştığı 'evrensel' düşünce ile yerel Yahudi dini düşüncesi arasındaki gerilimi yönetmeye çalışmaktadır. Bu argümanlarla Yahudi düşünür bir yandan kendi kimliğinin sürekliliğini ortaya koymakta diğer yandan da 'evrensel' felsefi dü-

⁷⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 33

⁷⁵ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/183; *Guide*, 176.

⁷⁶ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/184; *Guide*, 177.

⁷⁷ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/183; *Guide*, 175.

⁷⁸ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/183; *Guide*, 176.

⁷⁹ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/184; *Guide*, 176.

şüncenin *yabancı* olduğuna dair tepkiyi göğüslemektedir. Bununla beraber İbn Meymun Felsefe geleneğinin Yahudi toplumu içerisinde devam etmediğini Müslümanlar üzerinden alındığını belirtir.

İbn Meymun'a göre İslâm dinin ortaya çıkışından sonra filozofların eserleri ve bunlara yazılmış reddiyeler İslam toplumuna nakledildi.⁸⁰ Yunan felsefi eserlerin Arapça tercüme edilmesinden bir zaman sonra Arapça yazılan felsefi eserler ortaya çıktı. İbn Meymun bu çalışmaların kendi zamanına kadar devam ettiğini belirtir.⁸¹ Yahudi düşünür bu bağlamda Yahya en-Nahvi'nin (John Philoponus) ve İbn Adî'nin ismini özellikle zikreder.⁸² İbn Meymun Yahya İbn Adî'yi Müslümanların Hıristiyan Kelâmındaki önemli kaynaklarından birisi olarak görür.⁸³ İbn Meymun'a göre Müslüman Kelâmcıların en temel farklılığını atom ve boşluk nazariyesini kabul edip bunları dinlerin temel inanç esaslarını savunma hususunda istihdam etmeleri oluşturmaktadır.⁸⁴ İbn Meymun Müslüman Kelâmcıların âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı, birliği ve cisim olmadığını ispat etme metotları bakımından da Hıristiyan Kelâmcılardan ayrıldıklarını belirtir.⁸⁵ Ayrıca İbn Meymun Yahudilerin de istidlal yollarındaki kısmi farklılıklarla metot ve görüşler bakımından Müslüman Kelâmcıları takip ettiklerini söyler. Müslümanlar gibi Yahudi Kelâmcılar da, zamanda yaratılma deliline dayanarak, Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışırlar.⁸⁶ İbn Meymun'a göre Kelâmcıların düşünüş biçimini üç noktada şöyle özetlenebilir: (1) Kelâmcılar öncelikle vahyedilmiş kutsal metinle bildirilmiş hakikatler olduğunu kabul edip, bu kutsal inançları felsefi argümanlar aracılığıyla savunmayı hedefler. (2) Bu deliller her hangi bir filozoftan veya okuldan gelebilir fakat Kelâmcılar delillerin sahihliğini veya tutarlılığını kendileri için sorun görmezler. (3) Kelâmcılar genellikle kelâmî tartışmalarına evrenin yaratılmışlığı doktrini ile başlamaktadırlar.⁸⁷ Görüldüğü üzere İbn Meymun İslâm Kelâmı üzerindeki analizleriyle kendi Aristoculuğunun ve sentezinin çerçevesini oluşturmaktadır.⁸⁸ İbn Meymun'un İslâm Kelâmıyla olan bu yakın etkileşimi din-felsefe ilişkisi problemini daha titiz bir şekilde ele almasını zorunlu kıldı. Ayrıca İslâm Kelâmından gelen eleştiriler sebebiyle İbn Meymun Yahudi düşüncesinde oluşan yeni Aristoculu-

⁸⁰ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/185; *Guide*, 178.

⁸¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 39.

⁸² İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/185; *Guide*, 178.

⁸³ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/185; *Guide*, 178.

⁸⁴ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/185-6; *Guide*, 178-9.

⁸⁵ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/183; *Guide*, 176; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 41.

⁸⁶ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/186; *Guide*, 179.

⁸⁷ İbn Meymun Kelâmcıların düşünüş biçimlerini *Delâlet*'in, özellikle I, 71 ve 73. bölümlerinde sergiler.

⁸⁸ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 71/186; *Guide*, 179.

ğu daha da geliştirir ve kendi sentetik vurgusu olan selbi teolojiiyi inşa edebilmiştir.

İbn Meymun'un Kelâmcılarla münasebetini gördükten sonra İslâm filozoflarıyla ilişkisini görebiliriz.

B. İslâm Felsefesinin İbn Meymun'a Sunmuş Olduğu İmkân Alanı

İbn Meymun kendisinin de sıklıkla belirttiği gibi İslâm Felsefe geleneğini özellikle İslam Meşşai okulunu yakından takip eder. Kendi atıflarından da anlaşıldığı üzere İbn Meymun Fârâbî ve İbn Sinâ'nın sunmuş olduğu felsefi imkanlardan istifade eder ve onları yakından takip eder. İbn Meymun Fârâbî'ye özel bir önem verir ve talebesine Aristo'dan sonra en çok güvenilecek kişinin Fârâbî olduğunu belirtir.⁸⁹

Yahudi düşünürün İslam Felsefe okuluyla etkileşimini iki konu üzerinden takip etmeye çalışacağız. İlk konu vahiy ve peygamberlik konusudur. İkinci konu ilkinin bağlı olarak yorum teorisi konusudur.

Vahiy ve Peygamberlik Anlayışı

Fârâbî ve onu takiben İbn Sinâ vahiy ve nübüvvet anlayışında peygamberin kanun koyucu devlet adamı olarak siyasi rolü, vahyin gerçekleşme sürecinin ittisal teorisi formunda açıklayarak İbn Meymun'a Yahudilik ile felsefe geleneğinin uzlaştırılmasında bir imkan alanı sunar. Fârâbî ve İbn Sinâ nübüvvet temellendirilmesinde insanın sosyal bir canlı olduğu ve onun toplum hayatı olmaksızın yaşayamayacağı ifade ederler. Ayrıca her iki Müslüman filozof da insanın yalnız başına bırakıldığında toplumsal yapı kuramayacağını belirtir. Çünkü halkın çoğunluğu herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir yasa ve hukuk inşa etmede kusurludur. İnsanların çoğu kendi menfaatlerine uygun şeyleri doğru, menfaatlerine aykırı olanları ise yanlış kabul ederler. Ayrıca kendi menfaatleri perspektifinden bakan insanlar birbirlerine düşman olurlar. Tüm bu sebeplerden dolayı yalnızca ayrıcalıklı güçlerle donanmış olan peygamberler güçlü bir liderlikle insanları birbirlerine bağlayacak sosyal bağları inşa edebilir.⁹⁰ Ayrıca İbn Sinâ peygamberlerin önceden edinilmesi gereken zorunlu teorik öncüller olmaksızın gerçekliğin bilgisine ulaşabileceğini kabul eder. İbn Meymun da İbn Sinâ'nın bu yaklaşımını takip eder.⁹¹

⁸⁹ Pines, Sholomon, *Guide of the Perplexed*'in girişi s. Lxxxviii-xcii; Lawrence Berman, "Maimonides, Disciple of Alfârâbî", *Israel Oriental Studies* 4 (1974) s. 154-78. Jeffrey Macy, "The Rule of Law and The Rule of Wisdom in Plato, al-Fârâbî, and Maimonides", *Studies in Islamic and Judaic Tradition*, ed. William M. Brinner ve Stephen D. Ricks, Scholars Yayınları, Atlanta, Georgia 1986, s. 205-232.

⁹⁰ İbn Meymun, *Delâlet*, II 40.

⁹¹ İbn Meymun, *Delâlet*, II 38

Fârâbî ve İbn Sînâ ittisal teorisi ve tahayyül gücünün fonksiyonlarının itinalı bir açıklamasıyla peygamberliği temellendirmiş, diğer bir ifadeyle de nübüvvetin imkânını açıklamışlardır. Diğer taraftan onlar siyaset felsefesinde peygamberi kanun koyucu olarak tanımlayarak toplumun düzeni ve mutluluğu bakımından onun vaz geçilemez rolünü belirlemişlerdi.⁹²

Yahudi düşünür Fârâbî'yi takiben vahyin oluşumunda insan açısından mütehayyile gücünün önemli fonksiyonlarını kabul eder. Ayrıca insanların anlama seviyelerinin farklılığından dolayı din dilinin farklı anlaşılabilme imkânlarına sahip olduğu hususunda da Fârâbî'yi takip eder. İbn Meymun Fârâbî'yi bir içerikle konuyla ilgili klasik Yahudi geleneğinin terimlerini yeniden tanımlar.⁹³

Yahudi filozof İslâm felsefesinden aldığı mirası takiben⁹⁴ Aristocu kökler üzerinde insanı öncelikle sosyal bir varlık olarak tanımlar. İnsanın bu dünyadaki amacı ise iyilik ve mutluluktur.⁹⁵ Var olması ve yetkinliği bakımından toplum içerisinde yaşayan insanların tabî mizaçları ve buna bağlı olarak da bireysel özellikleri birbirlerinden farklıdır.⁹⁶ Diğer bir ifadeyle her bir insanı oluşturan unsurların karışım miktarları farklı olduğundan, onların özellikleri, zevk aldıkları hususlar ve kabiliyetleri de farklıdır. Bu durum ise toplum içerisinde iş bölümünü ve insanları birbirlerine bağlayacak bir otoriteyi zorunlu kılmaktadır. Bu otorite insanları iyiye ve mutluluğa ulaştıracak iş bölümünü, hukuki düzenlemeleri ve yasaları yapacaktır. İbn Meymun Fârâbî'nin çizgisinden giderek sosyal düzenin inşası bakımından peygamberlerin yasa yapıcı rollerine çokca vurguda bulunur. Hakiki mutluluğa özellikle de yaygın halk kitleleri için en mükemmel şekilde peygamberlerin getirdiği ilâhî yasa ile ulaşılabilir. Bundan dolayı seçkin ve seçilmiş insanlar olan peygamberler muayyen yetkinliklere sahip olmalıdır.⁹⁷

⁹² İbn Meymun, *Delâlet*, ed. Hüseyin Atay, Ankara, 1974, s. 404-415, 419-428; Sholomon Pines, *Guide of the Perplexed*'in girişi s. xxxiv-xciii.

⁹³ Jeffrey Macy, "Prophecy in al-Fârâbî and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties", *Maimonides and Philosophy*, s. 196-97. Yazar bunun dışında Hz. Musa'nın vahyinin biricikliği, onun vahyinin mütehayyileden uzak bir şekilde gerçekleştiği vurgularıyla İbn Meymun'un Fârâbî'nin vahiy anlayışından farklılaştığı yerleri de göstermeye çalışır. Diğer bir ifadeyle yazar İbn Meymun'un Fârâbî'ci vahiy anlayışının Yahudi dini geleneği üzerinde oluşturduğu sorunları da çözmeye çalıştığını söyler.

⁹⁴ İbn Meymun'un konu ile ilgili İslâm Felsefesinden devr aldığı mirası takip etmek için bkz: Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV yayınları, İstanbul 1994, s. 138-149, 159-162, 206-230; İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 195-214; Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*; İbn Rüşd için bkz: Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yayınları, İstanbul 2003, s. 203-220.

⁹⁵ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 40/419; *Guide*, 381-82.

⁹⁶ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 40/419; *Guide*, 382.

⁹⁷ İbn Sînâ benzer yaklaşımı gösterir. Bkz: *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s.187-190.

İbn Meymun'a göre ilâhî bilgiye ulaşacak olan peygamberler, aklî yetkinliğine⁹⁸, mütehayyile gücünün yetkinliğine⁹⁹, ahlaki yetkinliğe¹⁰⁰, cesaret, şuur ve hadse sahip olmaları şarttır.¹⁰¹ Bu mezkur niteliklerden ahlaki yetkinlik kendisinin toplumda kabulü; cesaret ve aklî yetkinlik ise peygamberin lider vasfıyla sosyal ve siyasal rolü; hads ve mütehayyile gücü ise bir insan olan peygamberde vahyin nasıl gerçekleştiğini izah bakımından önemlidir.

Felsefede kişi teorik öncüllerinin kendisini ilerlettiği ölçüde bilgiye ulaşabilirken, nübüvvette ise kişi Faal aklın feyzine, bilgilendirmesine kendisinin sahip olmuş olduğu teorik öncüllerin çok ötesinde bilgiye ulaşabilmektedir. İbn Meymun'a göre nübüvvet tecrübesi, insanda oluşması bakımından sezgi¹⁰² (*hads*) olgusuna benzer.¹⁰³ Peygamberlik deneyiminde Faal akıldan gelen bilgi insanın hem mütehayyile gücüne hem de akıl gücüne gelir.¹⁰⁴ Bundan dolayı filozofa nispetle peygamber bilgi edinme sürecinde daha geniş imkânlarla sahiptir. Burhânî yöntemle bilinen konularda peygamberin derecesi ile diğer insanların dereceleri aynıdır ve aralarında bir farklılık veya üstünlük yoktur. Peygamber ve filozof, burhân yönteminin kullanıldığı bilimsel ve felsefî bilgiyi elde etmede aynı aklî güçlere sahip olmasına rağmen, Hz. Musa örneğinde olduğu gibi, peygamber sadece burhânî yöntemle ulaşamayacak metafizik hakikatlere nebevî gücüyle ulaşır.¹⁰⁵ İbn Meymun vahye ulaşan insanlar arasında bir derecelendirme ve sınıflandırma gözetmektedir.¹⁰⁶ Bu derecelendirme ve sıralama hem vahyin mahiyetini anlama hem de dini ifadelerin yorumlanma imkânını göstermesi bakımından önemlidir. Görüldüğü üzere İbn Meymun vahyin oluşum sürecini göstermek için İbn Sînâ'nın hads kavramını yoğun bir şekilde kullanıp geliştirir.¹⁰⁷

⁹⁸ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/406-407; *Guide*, 371.

⁹⁹ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/402-408; *Guide*, 371-72.

¹⁰⁰ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/406-407; *Guide*, 371.

¹⁰¹ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 33/78-II,38/413-415; *Guide*, 376-380.

¹⁰² İbn Sînâ hads kavramını insan zihninin akıl yürütme sürecinde, kıyasta hiçbir şeye ihtiyaç duymadan orta terimi doğrudan doğruya keşfetmesi olarak tanımlar.

¹⁰³ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 33/78-II,38/413-415; *Guide*, 376-380. Yalnız İbn Meymun'a göre nübüvvetin izahında Faal aklın, feyzin yani ilahi bilgilendirmenin aktif rolü ihmal edilmemelidir. Nübüvvet sadece rasyonel sezgi (*hads*) ve şuur ile izah edilebilecek bir fenomen değildir.

¹⁰⁴ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/404; II, 38/414-5; *Guide*, 369; 377. Ithamar Gruenwald, "Maimonides' Quest beyond Philosophy and Prophecy", ed. Joel L. Kraemer *Perspectives on Maimonides*, s. 145.

¹⁰⁵ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 32-398; *Guide*, 364.

¹⁰⁶ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 45/436; *Guide*, 396.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, thk. Mehdi Muhakkik, Tahran, 1984, s. 116-119; *Fî İsbâati Nübüvvât*, s. 26

İbn Meymun'a göre din insanın bilgi kaynağına ulaşmasının iki temel yolundan birisidir. O da İslâm Meşşâî filozofları gibi insan için bilginin kaynağını aynı zamanda onuncu gök feleğinin yöneticisi Faal akıl olarak tespit etmektedir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın¹⁰⁸ Yeni-Eflatuncu modelini takip ederek, evrenin Tanrı'dan bir feyz ve sudur sonucu çıktığını kabul eder.¹⁰⁹ Hatta ilk gök aklından başlayıp son gök aklına ve oradan da ay altı âleme kadar Tanrı'nın feyzinin akışı süreklidir.¹¹⁰

İbn Meymun'a göre vahiy, Fârâbî¹¹¹ ve İbn Sînâ'daki¹¹² gibi İlâhî varlıktan taşan bu feyzin Faal akıl vasıtasıyla insanın akli yetisine ve oradan da mütehayyile gücüne ulaşmasıdır. Buna göre vahiy insanın çeşitli yetileri ile ulaşabileceği bir yetkinliktir.¹¹³ Fârâbî vahyin iki şekilde geldiğini kabul eder: birincisi ilâhî mânâların faal akıldan insan aklına; ikincisi ise ilâhî mânâların faal akıldan mütehayyile gücüne gelmesidir.¹¹⁴

İbn Meymun'un Kutsal Kitap'ta bulunan Tanrı hakkındaki ifadeleri nasıl anladığını kavrayabilmemiz için vahyin oluşumunda mütehayyile gücünün etkinliğini iyi anlamamız gerekir. Bu hususta Yahudi Filozof Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozoflarının çizgisi üzerinde devam eder. Mütehayyile gücü normal bilgi edinme sürecinde duylardan gelen sûretlerin kopyasını çıkarmakta, duyu objeleri olmadığı zaman bile bu kopyaları zihne sunabilmektedir. Ayrıca söz konusu objenin tikel anlamını muhafaza eder. Vahiy sürecinde ise bunun tersi olur. Feyz yoluyla Faal akıldan gelen anlam ya doğrudan mütehayyile gücüne ya da insanın akli üzerinden dolaylı olarak mütehayyile gücüne gelmektedir. Gerek Faal akıldaki gerekse insan aklındaki bilgiler ve anlamlar küllî olduğu için bunlar mütehayyile gücü tarafından tikel anlamlara dönüştürülür. Diğer bir ifadeyle feyzle gelen anlam lafza dönüşür. Böylece soyut ve küllî olan vahyi bilgi, mütehayyile gücü aracılığıyla dilsel bir ifadeye dönüşür. Hiç şüphesiz mütehayyile gücü vahiyle gelen anlamı tikel mânâlara dönüştürüp dile aktarırken kendi zihninde bulunan imaj ve imgelere başvurur. Bu imaj ve imge-

¹⁰⁸ Fârâbî için bkz: *Medînetü'l-Fâzıla*, nşr. Albert Nasri Nâdir, Beyrut 1986, s. 124-5

¹⁰⁹ Alfred Ivry İbn Meymun'un *Delâlet*'inde Yeni-Eflatuncu unsurlar bulur. Bu unsurlar Plotinus'un *Enneadlar*'ıyla karşılaştırıldığında oldukça çarpıcıdır. Ivry bu etkilerin Mısır'da Şii Fatımi hanedanın yönetiminde yaygınca bulunan İsmailî çalışmalar üzerinden İbn Meymun'a ulaşmış olabileceğini belirtir. Bkz: Joel L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, s. 98

¹¹⁰ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 4/282- II, 11/302-303 *Guide*, 258, 275.

¹¹¹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, Meşrik Yayınları, Beyrut, 1993, s. 32, 35, 71.

¹¹² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, II, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005, s. 187-9.

¹¹³ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/404-405 *Guide*, 369.

¹¹⁴ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 36/405 *Guide*, 370.

ler ise vahyi alan kişinin sosyal ve kültürel çevresiyle yakından ilgilidir.¹¹⁵ Bu, vahiy ile gelen anlamın dile aktarımında peygamber açısından sınırlama olduğu anlamına gelmektedir. Bu sınır peygamberin mütehayyile gücü ile dildeki kelimelerden kaynaklanır.

Peygamberler, mütehayyile güçleri filozoflara göre daha fazla gelişmiş olduğundan¹¹⁶, kendilerine gelen ilâhî feyzi herkesin anlayabileceği formda sunabilmektedirler. Diğer bir ifadeyle peygamberler vahyin kendilerine ulaştırıldığı rüya ve rüyette mütehayyilelerini kullanırlar. Gelişmiş mütehayyile güçleriyle vahiy ile sunulan mânâyı gerçeğe en yakın şekli ile anlarlar. Bu süreçte gelen küllî bilgiyi mütehayyile güçlerindeki objelerle idrak ederler. Mütehayyilede görülen şeyler peygambere anlatılmak istenen mânâyı uygun veya yakın anlamları içeren sûret ve imgelerdir. Bu imgelerin isimleri verilmek istenen mânâdaki imgenin türediği kavrama veya eş anlamlı mânâyı dikkat çekilmek sûreti ile olur. Mütehayyile gücü verilmek istenen mânâyı eş anlamlısı ile gösterir. Bu yüzden Kutsal Kitaplarda birbirine benzer meseller vardır.¹¹⁷

Bu bağlamda İbn Meymun Amos örneğini verir. Amos yaz meyvelerinin olduğu meyve sepeti görür. “Ve dedi: Sen ne görüyorsun Amos? Ve ben dedim ki bir sepet yaz meyvesi. Ve Rab bana dedi, kavmim İsrail’in sonu geldi, artık bir daha onlara göz yummayacağım.” Bu ifadede meyve sepeti İsrail halkının sonunun geldiğine işaret etmektedir. Bu örnekte ulaştırılan anlam yaptıkları hatalardan dolayı bir cezadır. Bu anlam peygamberin mütehayyilesinde meyve sepeti şeklinde sembolize edilmiştir.¹¹⁸

‘Evrensel’ olanın yani felsefi bilginin yerel olanla karşılaşmasının güzel bir örneği olarak İbn Meymun vahyi derecelere ayırıp Hz. Musa’ya gelen vahiy en üste koyup, onun doğrudan küllî bilgileri akıl aracılığıyla aldığını söyler. Bu aynı zamanda İbn Meymun’un İslam düşüncesinin sunmuş olduğu imkanların kullanımının ve kendi bağlamında üretmesinin de örneğidir. Vahiy bu şekilde tasnif ederek Yahudi toplumun kimlikle ilgili ‘yerel’ ihtiyacını karşılamış olur. Burada Musa peygamberin seçkinliğinden Yahudi milletinin seçkinliğine geçilmektedir. Hz. Musa küllî olarak aldığı ilâhî anlamı halka aktarırken mütehayyi-

¹¹⁵ İbn Meymun, *Makale fi Sinaati'l-Mantık*, Çev. Mübahat Türker, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi III, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1960, s. 84.

¹¹⁶ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 30/390; *Guide*, 357-58.

¹¹⁷ Oliver Leaman, *Arabic Thought and Culture Moses Maimonides*, Routledge Yayınları, London & New York 1990, s. 39.

¹¹⁸ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 43/432; *Guide*, 391-92

lesine başvurup, teorik bilgiyi ve gelecekteki olaylarla ilgili haberleri imajlar ve resimler halinde toplumuna aktarmaktaydı.¹¹⁹

Yorum teorisi

İbn Meymun yorum teorisinin onun dil anlayışıyla ilişkilendirmek önemlidir. İlâhî anlamların insanlara aktarım ortamı ve aracı dildir. İbn Meymun'a göre dil doğal olmayıp ittifak ve uzlaşım sonucu ortaya çıkmaktadır.¹²⁰ Nitekim Kitabı Mukaddes'in "Ve Adem bütün sığırlara ve göklerin kuşlarına ve her bir hayvana ad koydu" ifadesini kendi anlayışını destekleyerek yorumlar. Buna göre insanoğlu uzlaşım ile etrafındaki varlıklara isimler vermiş ve isimler aracılığıyla da onlarla ilişkiye geçmektedir. Bundan dolayı dilin kullanımı ve gelişimi insanın tarihsel ve kültürel gelişimini takip etmektedir. İbn Meymun dilin oluşum sürecinin ilâhî olmadığı kanaatindedir.¹²¹ Dolayısıyla Tanrı peygamberlere kelimelerle değil mânâlarla hitap etmiştir. Vahiy ile sadece mânâlar ulaşmıştır. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi vahyin kelimelere bürünmesi, konuşulan dilin imkânları çerçevesinde peygamberin akli ve özellikle de mütehayyilesi aracılığıyla olmaktadır. Yahudi filozof kelimenin oluşması bakımından bir tasnif yapar. İbn Meymun'un bu tasnifi vahyin Tanrı'dan insana kadar oluşum sürecini daha iyi anlamamızı ve peygamberin mütehayyilesinin dolayısıyla peygamberin içinde bulunduğu kültürün, sosyal çevrenin ve dilin hangi kademelerde devreye girdiğini kavramamızı sağlamaktadır.

İbn Meymun'un kelimelerin oluşum süreci bakımından üçlü tasnifi şudur: 1) Kelimelerin dil aracılığıyla söylenerek oluşması. 2) Kelimelerin söylenmeksizin sadece mânâ şeklinde akılda oluşması. 3) Son şekil ise isteme ve irade şeklinde oluşması.¹²² Bu üçlü tasnifin ilk ikisi Tanrı hakkında düşünülemez. Bu Tanrı'nın aşkınlığını zedelemektedir. Vahiy yoluyla Tanrı'nın irade ve isteği insana ulaşır. Peygamber, akli veya mütehayyilesi aracılığıyla bu istek ve saf manaları kelimelere döker.

İbn Meymun'un yorum teorisinin diğer bir parçası *müşterek*, *müşekkek* ve *mecâzî* lafızlar konusuna dayanır. Müşterek, müstear ve müşekkek kavramları çerçevesinde geliştirilen yorum teorisi ve lafız ile mana arasında ilişkinin farklı derecelerde kurulabilme imkanları büyük ölçüde Müslüman filozof ve Kelâmcılar tarafından işlenmiş durumdaydı. Yahudi filozof için özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ yorum konusunda da çok ciddi bir imkan alanı sunmaktaydı. İbn Meymun

¹¹⁹ Howard Kreisel, "Moses Maimonides", *History of Jewish Philosophy*, Routledge Yayınları, London & New York, 2003, s. 263.

¹²⁰ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 30/390 *Guide*, 357-58.

¹²¹ Mehmet Aydın, *Fârâbî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 2003, s. 104

¹²² İbn Meymun, *Delâlet*, I, 65/166-67 *Guide*, 158-59.

kültürler arası ilişkinin ve melezlenmenin bir örneği olarak bu imkan alanını kendi dini çerçevesindeki sorunları çözmek için sarf etmektedir. Bu aynı zamanda Yahudi düşüncesi adına evrensel olan ve yerel olanın gerilimini de yansıtmaktadır. İbn Meymun Kitabı Mukaddes'te Tanrı hakkında kullanılan kelimelerin anlamlarının kendi dönemindeki 'evrensel' Aristocu ve Yeni-Eflatuncu köklerden beslenen felsefi yaklaşımıyla uzlaştırabilmek için kelimelerin bu çok anlamlılığına ve mecâzî mânâlarına sık sık baş vuracaktır.

İbn Meymun Kutsal kitapta kullanılan ve insanların farklı şekillerde anladığı lafızları müşterek (eş sesli, equivocal), müstear ve müşekkek olmak üzere üç guruba ayırır. 1) Müşterek, eş sesli lafızlar, çok anlamlıdır. İnsanlar Kutsal Kitapta kullanılan bu türden ifadeleri anlarken sadece bazı anlamlarını kabul ettiklerinden hataya düşmektedirler.¹²³ Müşterek kelimeler tesadüfen farklı anlamlara sahip olabilecekleri gibi iradi olarak da farklı anlamlara sahip olabilirler. 2) Yine müstear (istiareli/eğretilenmiş) isimlerde de, bilgisiz kişiler, kelimenin mecâzî mânâsını değil de asıl mânâsına baş vurduklarından hata etmektedirler. Bu tür kelimeler de kendinden türediği kök kelime üzerinden anlaşılmaya çalışılır. İbn Meymun bu tanımlamasında müstear kelimeleri müştereklerden ayıran husus şudur: Müşterek kelimelerde birbirinden tamamen bağımsız farklı anlamlar söz konusu olabilirken, müstearlarda kelime farklı benzetme yollarıyla çok anlamlı olmaktadır.¹²⁴ 3) Müşekkek, isimlerde (belirsiz iki anlamlı) ise bazen bu ismin uzlaşma ile tek bir anlam için kullanıldığı zannedilirken, bazen de onun müşterek (çok anlamlı) olduğu zannedilmekte ve bundan dolayı yanlış anlamalar olmaktadır.¹²⁵ Müşekkek kelime¹²⁶ bünyesinde bir müphemliği barındırmaktadır. Fârâbî'den başlayarak Müslüman filozoflar kelimelerin birincil ve ikincil anlamlara sahip olmanın bütün müşekkek kelimelerin ortak özelliği olduğunu belirtmişlerdir. Müphemlik kelimenin birincil mi yoksa ikincil anlamında mı kullanıldığının kesin olarak tayin edilememesinden kaynaklanmaktadır.

İbn Meymun yine dini metinlerin anlaşılması bakımından mesel yani benzetme konusunun son derece önemli olduğunu vurgular.¹²⁷ Tevrat'taki anlaşılma sorunlarının bir kısmının benzeten ile benzetilen arasındaki ilişkilerin doğru kurulamamasından kaynaklandığını belirtir. Ona göre Kutsal kitaplarda kullanı-

¹²³ İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş, s. 10. *Guide*, 5-6.

¹²⁴ Joseph A Buijs, "A Maimonidean critique of Thomistic Analogy", *Journal of the History of Philosophy*; Oct 2003; 41, 4; s. 459. İbn Meymun göz örneğini verir. Bu kelime pınarın çıktığı yer hem de insanın görme organı anlamına gelmektedir. Bu ikisi arasında da anlamın keşiştiği veya türediği hiçbir ortak nokta bulunmamaktadır.

¹²⁵ İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş, s. 10. *Guide*, 5-6.

¹²⁶ Bundan dolayı kelime İngilizce de ambiguity kelimesi ile karşılanmaktadır.

¹²⁷ İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş s. 15; *Guide*, 10.

lan benzetmeler (mesel/emsâl) iki yolla gelmektedir: 1) Benzetmede kullanılan her bir kelimenin ayrı bir anlama (mana) geldiği benzetmeler. 2) Benzetmenin tümünün tek bir anlamı ifade ettiği benzetmeler.¹²⁸ Bu tür benzetmelerde birçok kelime bulunabilmekte fakat fazladan bulunan her bir kelime kastedilen anlam ve gayeye bir şey ilave etmemekte anlamı süsleyerek güzelleştirmekte ve onu daha tutarlı ve kastedilen anlama daha uygun hale getirmektedir. Mesellerin birden fazla mânâyâ sahip olabilmesi de anlama ve yorum imkânı genişletmektedir.¹²⁹ Bunlar gözden kaçırıldığında yanlış yorumlara ulaşabilmektedir.

Yorum teorisi bakımından dilin bu imkânları önemlidir. Ayrıca yukarıda sunduğumuz vahyin oluşum süreci ve peygamberin mütehayyilesinin bu çerçevedeki rolü, Kutsal Kitabın kelimelerinde böylesi bir tasnifi tabii kılar. Yine ilâhî vahyin herkes tarafından anlaşılmasının sağlanabilmesi için dini ifadelerin çok anlamlılığa sahip olması zorunluluktur. Kutsal Kitaptaki bu çeşitli anlama seviyelerinin olması temel dini hakikatlerin her bir bireyin kabiliyeti, yetkinliği ve akli seviyesine gerçekleşmesini sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle Yahudi filozofa göre *Tanrı'nın inâyeti insanların akılları nispetindedir*.¹³⁰ Böylece herkes idraki ölçüsünde Tanrı'nın inâyetine ulaşmaktadır.

İbn Meymun'un vahiy anlayışına dayalı olarak yorum teorisinin en temel uygulaması kendi özel vurgusu olan selbi teoloji konusundadır. Dini metinlerdeki Tanrı'nın sıfatları konusu doğru anlaşılmadığında Tanrı'nın birliği ve gayri maddiliği tehlikeye düşebilir. İbn Meymun'a göre bütün sıfatlar Tanrı hakkında kullanılamaz. Tanrı hakkında gerçek anlamında kullanılacak tek sıfat onun var olmasıdır. Tanrı tanımlanamaz. Hatta dini metinlerin sıkça tekrarladığı şekliyle, O'nun birliği, gücü, ezeliği ve hikmeti dahi kabul edilemez. Ona göre bu ifadeleri taşıyan dini metinler olumlu bir anlamı tasvir etmez aksine olumsuz anlamını kast ederler. Mesela Tanrı hakkında "bir" demek onun çok olmadığını ifade etmek demektir. Dolayısıyla Tanrı ve Tanrısal alan sadece olumsuz sıfatlarla anılabilir. Çünkü Tanrının fiili sıfatları sonsuzdur ve olumlu sıfatların özünü, mahiyetini anlamak insan idrakinin sınırlarının üstündedir.¹³¹

Tanrı hakkındaki teşbihi ve tecsîmi ifadelerin kesinlikle aşkın bir şekilde anlaşılmalıdır. Tanrı'nın gözü, eli, ayağı şeklindeki veya O'nun yürüdüğü, durduğu, geldiği, oturduğu gibi tüm dini metinler mecâzî ve sembolik olarak anlaşıl-

¹²⁸ İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş s. 18; *Guide*, 12.

¹²⁹ Josef Stern, *Problems and Parables of Law*, New York Devlet Üniversitesi Yayınları, Albany 1998, s. 7. Josef Stern İbn Meymun'un mesellerinin çoklu bir anlama sahip olduğunu belirtir. Mesela *Delâlet*'de sunulan iki meselin üç anlama ve yorumlama seviyesi olduğunu belirtir.

¹³⁰ İbn Meymun, *Delâlet*, III, 51/727 *Guide*, 388.

¹³¹ Abelsan, J., "Maimonides", *ERE*, VII, s. 342

malıdır. Onların Tanrının ilâhî boyutlarına işaret eden aşkın metafizik hakikatler olduğu kabul edilmelidir.¹³²

İbn Meymun'un İslam filozoflarının sunmuş olduğu felsefi imkanlardan istifade ederek oluşturduğu vahiy anlayışı ve yorum teorisine dayanarak Kutsal Kitaptaki Tanrı hakkında ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir çerçeve çizer. Kutsal Kitabın bazı ifadeleri literal olarak anlaşıldıklarında Tanrı'nın cisim olduğunu; bazıları Tanrı'nın mekanda olduğunu, mekanda hareket ettiğini ve hareket organlarına sahip olduğunu ve diğer bazıları da Tanrı'nın canlılar ile insana benzer organlara ve fiillere sahip olduğu zannını doğurmaktadır. İbn Meymun Tanrı'nın sûreti, biçimi ve şekli olduğuna dair ifadeleri, Tanrı hakkında kullanılan "indi", "çıktı", "yükseldi" şeklindeki mekân ifade eden kelimeleri, Tanrı'ya öfke, gazap ve benzeri fiiller, canlılar ile insan fiilleri ve organları izafe eden lafızları yorumlar. Bu bağlamda İbn Meymun "Tora âdemoğlunun dilinde konuştu" ifadesine atıfta bulunur. İbn Meymun'a göre bu deyişin anlamı şudur: insanların ilk bakışta anlamaları ve kavramaları için bazı şeyler zorunlu olarak Tanrıya izafe edildi.

Bu bağlamda İbn Meymun Kutsal Kitaplardaki bazı ifadelerin abartma, mübalağa veya mecâz taşıdığını yorumlanarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Mesela "Şehir göğe kadar yükselen duvarlarla sağlamlaştırılmıştır".¹³³ "Göklerin kuşu sesi taşır"¹³⁴, "sedir ağaçları gibi uzundu"¹³⁵, "Çünkü Refalardan artakalan ancak Başan kıralı Og vardı; işte, onun yatağı demir yataktı; o Ammon oğullarının şehrinde değil midir? İnsan arşına göre uzunluğu dokuz arşın ve eni dört arşın idi"¹³⁶ şeklindeki Kutsal Kitap'ın ifadelerinde anlamı kuvvetlendirmek ve çarpıcı hale getirmek için mübalağaya başvurulmuştur. "O göğün kapılarını açtı. O onların üzerine kudret helvası yağdırdı"¹³⁷ ifadesinde, göğün bir kapısı olmadığı açık olup burada mecâzî bir anlam bulunmaktadır.¹³⁸

İslam Felsefe okulunun yorum çalışmalarına sunmuş olduğu imkanları görmek bakımından İbn Meymun'un oldukça değerli bir değerlendirmesi bulunmaktadır. Peygamberler olaylardan bahsederken varlıkların yakın nedenlerini işaret etmeden doğrudan Tanrı'yı sebep olarak göstermektedirler. Hâlbuki Musa b. Meymun her olayın ve varlığın yakın bir sebebinin bulunduğunu belirtir. Ayrıca nedenler bir zincir halinde her şeyin İlk Sebebine kadar ulaşır. Bu sebep

¹³² Abelsan, J., "Maimonides", *ERE*, VII, s. 342

¹³³ Tesniye, 1/ 28

¹³⁴ Vaiz 10/20

¹³⁵ Amos 2/9.

¹³⁶ Tesniye, 3/ 11.

¹³⁷ Mezmurlar, 78/ 23-24

¹³⁸ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 47/451-53; *Guide*, 407-408.

Tanrı'nın iradesi ve özgür seçimidir. Yahudi filozofa göre peygamberler ifadelerinde aradaki yakın nedenleri zikretmeyerek doğrudan Tanrı'yı tek sebep gibi açıklamaktadırlar. Onlar "Tanrı bunu dedi", "Tanrı şunu emretti" gibi ifadeleri de bu anlamda kullanırlar.¹³⁹ Dolayısıyla Kutsal Kitap'taki ifadeler bu gerçek unutulmadan anlaşılıp yorumlanmalıdır. Hatırlanacağı üzere sebeplilik konusu Kelamcılarla Filozoflar arasındaki en temel konu idi. İbn Meymun sebeplilik ilkesini ihlal etmeden Aristocu bilim anlayışı çerçevesinde ve hiyerarşik evren tasarımına uygun olarak metinlerin nasıl yorumlanması gerektiğini göstermektedir.

İbn Meymun akli birikimin içselleştirme sürecinde ortaya çıkan gerilimi yönetmek, Yahudi toplumunun kültürel sürekliliğinin altını çizmek ve yabancılaşma duygusunu gidermek yeri geldikçe bu hususlara yönelik belli açıklamalarda bulunur. Mesela dine olan merkezi önemi vurgulamak için aklın bir sınırı olduğunu ısrarla belirtir. Akıl burhânî bilgiyle çalışmaktadır ve burhânî bilginin sınırları da oldukça dardır. Öte taraftan insanı yetkinliğe ulaştıracak yegâne vasıta akıl olduğundan, onun ahlaki ve entelektüel amaçlarına ulaştıracak harici yardımlarla desteklenmesi gerekir. İbn Meymun'a göre bu yardımcı Kitabı Mukaddes'tir.¹⁴⁰ Böylece din ile felsefenin karşılıklı bağımlılığının ve ortak bir anlayış üretmenin altını çizer.

Yine İbn Meymun insanların güçleri miktarınca Tanrı hakkında bilgi edinebilmelerinin yolunun ancak metafizik (ilm ilâhî) ile mümkündür. Fizik ilmi öğrenme bakımından metafizikten önce ve metafiziğin kapısı ve girişi makamında olduğundan dolayı ilm-i ilâhî ancak tabiat ilimlerini tahsil ettikten sonra mümkün olabilir.¹⁴¹ Burada ilginç olan şudur: İbn Meymun'a göre Tevrat'ın yaratılış bölümüyle başlaması da buna işaret etmektedir. Yahudi filozof, Tevrat'ta geçen *yaratılış kıssasıyla* fizik ilminin, *emr kıssasıyla* da metafiziğin kast edildiğini söyleyerek bu iki kıssanın iki felsefi disipline dair bilgiler sunduğunu belirtir.¹⁴² Böylece İbn Meymun dini metinleri yorumlayarak Yahudi toplumunun süreklilik duygusunu rahatsız etmeyecek organik bir bütünlük inşa etmeye çalışır.

İbn Meymun din ile felsefe arasındaki karşılıklı bağımlılığın bir yönü olmak üzere Tevrat'ın deruni mânâlarının anlaşılmasının ancak Yahudi hukukunda ve bilimlerde yetkinleştikten sonra mümkün olduğunu ifade etmektedir.¹⁴³ Diğer

¹³⁹ İbn Meymun, *Delâlet*, II, 48/452-455; *Guide*, 409-412.

¹⁴⁰ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 32/74-75; *Guide*, 68-69; Idit Dobbs-Weinstein, *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason*, New York State Üniversitesi Yayınları, Albany 1995, s. 24.

¹⁴¹ İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş s. 14; *Guide*, 9.

¹⁴² İbn Meymun, *Delâlet*, I, Giriş s. 11; *Guide*, 6.

¹⁴³ İbn Meymun, *Delâlet*, I, 5/34; *Guide*, 29.

tarafından İbn Meymun Kitabı Mukaddes'in gizli mânâlarını talebelerine açıklamadan önce onlara matematik, astronomi ve mantık öğretmekteydi.¹⁴⁴

Yine bu bağlamda İbn Meymun'un Aristo felsefesini içselleştirmekte sunmuş olduğu meşrulaştırma mekanizmasını hatırlamamız yerinde olacaktır. İbn Meymun felsefenin Yahudi ataları tarafından geliştirildiğini, fakat daha sonra barbar istilaları sebebiyle Yahudiler arasında felsefe birikim ve eğitiminin kaybolduğunu belirtir. Bu yüzden felsefenin putperest kökü sorun edilmemesi gerekir.¹⁴⁵

Sonuç

Kültür ve medeniyetler arası ilişkiler ve etkileşim teknolojideki gelişmeler ve bunun sonucu globalleşmeyle beraber son derece hızlanmıştır. Bu bazı yönleriyle yeni unsurlar taşırken etkileşimin varlığı ve mahiyetinin belli boyutları itibarıyla süreklilik göstermektedir. Bu olgu İslam düşüncesinin Kadim Yunan Felsefesiyle ve daha sonra Yahudi düşüncesinin İslam düşüncesiyle olan ilişkisinde de büyük ölçüde gerçekleşmiştir. Büyük ölçüde siyasal bakımdan güçlü olanın hegemonyasını devam ettirip pekiştirme ve kişilerin ait oldukları medeniyetle övünme kaygısıyla bu ilişkilerin mahiyeti çarpıtılmış bir şekilde sunulabilmektedir. İbn Meymun özelinde Yahudi düşüncesinde de gözlemlediğimiz üzere kültür ve medeniyetler arası ilişkilerde taraflardan birini *alıcı, taklit edici ve tekrar edici* gibi pasif kavramlarla tasvir etmek gerçekliği yansıtmamaktadır. Bu olguyu daha gelişmiş bir kavramsal şema içerisinde açıklamak gerekir.

Gerek kültür ve medeniyetler arası etkileşim süreçlerinde gerekse yine karşılıklı etkileşimin farklı bir boyutu olarak dini düşüncelerin felsefe ile ilişkilerinde bir gerilim oluşmaktadır. Gerilimin iki ucunu insan aklının evrenselliği inşa edebilme kapasitesi ile yerel belirleyiciler oluşturmaktadır. Gerek İslam düşüncesinin Yunan Felsefi mirasıyla, gerekse Yahudi düşüncesinin İslam düşüncesiyle ilişkisinde ikinciler tarihsel süreçlerinde oluşturdukları entelektüel birikimle **birincilere bir imkan alanı** sunmaktadır. Bu imkan alanı ise bir tür zorunluluktan ziyade ihtiyaç ve tercihlerle oluşan düşünsel üretilere işaret etmektedir. Her iki örnekte de medeniyet ve kültürler arası ilişkilerde insan unsuru son derece önemlidir. Her bir düşünür kendisinden önceki birikimi içselleştirmekte ve toplumunun ihtiyaç, sorun ve gerçekliğiyle halleşerek sentetik çözümler sunmaktadır. Bu bakımdan Yunan kadim mirası İslam düşüncesinin temsilcisi olmak bakımından Farabi, İbn Sina ile İbn Rüşd'e ve yine daha sonra İslam

¹⁴⁴ Ehud Benor, *Worship of the Heart: A Study in Maimonides' Philosophy of Religion*, Sunny Yayınları, Albany 1995, s. 56.

¹⁴⁵ I. Abrahams, "Aristotle in Jewish Philosophy", *Mind*, s. 468

düşüncesi birikimi Yahudi düşüncesinin temsilcisi olmak bakımından İbn Meymun'a bir imkan alanı sunmaktadır. Her bir düşünür bu imkan alanlarında kavram ve düşünceleri içselleştirerek melez ve sentetik entelektüel ürünler sunmaktadır. Farabi'nin erdemli toplum kavramsallaştırması ile vahiy ve yorum teorileri, İbn Sina'nın varlık mahiyet ayrımı ile Zorunlu Varlık kavramsallaştırması ancak bu şekilde anlaşılabilir. Yine İbn Meymun'un vahiy ve yorum teorilerini kendi tarihsel bağlamında ve Yahudi toplumuna liderlik yapacak şekilde yeniden üretmesi ve her iki teoriyi kendi vurgusu olan selbi teoloji çerçevesinde istihdamı ancak bu şekilde anlaşılabilir. İbn Meymun'un entelektüel çabalarıyla ve evrensel değerler ile yerel Yahudi değerleri arasındaki gerilimi başarılı bir şekilde yöneterek Yahudilerin imparatorluk formundaki İslam devleti içerisinde rahat ve üretken bir şekilde yaşayabilmelerine düşünsel katkıda bulunmuştur.

Kültür ve medeniyetler arasındaki ilişkilerde düşünürlerin entelektüel yetkinliği, analiz kabiliyetleri ve sentetik üretim yapabilme kapasiteleri göz ardı edilip mesele sadece akli ve felsefi birikimin pasif bir şekilde bir coğrafyadan diğerine intikali olarak anlaşıldığında bir çok husus anlaşılabilir. Mesele öyle olsaydı İngilizce, Arapça gibi kendi dillerinde bilim ve felsefe eserleri bulunan tüm toplumların rahatlıkla entelektüel üretim yapabiliyor olması gerekirdi. Halbuki durum hiç de böyle değildir. Birikimin kendisi bir ön şart olmakla beraber, düşünürlerin birikimi içselleştirmesi ve kendi tarihsel bağlamlarını analiz ederek sentetik üretim yapabilecek yetkinlikte bulunması çok daha önemlidir. Tüm bu filozoflar ulaştıkları entelektüel yetkinlikle kendi tarihsel bağlamlarında felsefi görüşlerle dini metinleri bir potada eritip organik bir düşünce bütünlüğüne ulaşmaktadırlar.

Kaynakça

- Arthur Hyman, "Maimonides, Moses" *Encyclopaedia Judaica*, XI, Jerusalem, İsrail 1972-78.
- Arthur Hyman, James J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1973.
- Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007.
- Bernard Martin, *A History of Judaism*, II, Newyork 1974.
- Rabbi Benjamin Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, Gözlem yayınları, İstanbul 2004..
- Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge 1993.
- Daniel H. Frank, "Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Daniel Jeremy Silver, *A History of Judaism*, Newyork 1974.

- E. A. Synan, "Maimonides", *New Catholic Encyclopedia*, IX, Washington, 1981.
- E. Mittwoch, "İbn Meymûn", *İslâm Ansiklopedisi*, V/2, İstanbul 1993.
- Ehud Benor, *Worship of the Heart: A Study in Maimonides' Philosophy of Religion*, Sunny Yayınları, Albany 1995.
- Fârâbî, *Aklın Anlamları*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003
- Fârâbî, *İhsâu'l-'Ulûm, İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999.
- Fârâbî, *Medînetü'l-Fâzıla*, nşr. Albert Nasri Nâdir, Beyrut 1986.
- Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, Meşrik Yayınları, Beyrut, 1993.
- Fuat Aydın, *Yahudilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi yayınları, İstanbul 2001.
- Haggai Ben-Shammai, "Kalâm in Medieval Jewish philosophy", *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, Routledge yayınları, London and New York 1997.
- Hayrullah Örs, *Musa ve Yahudilik*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1966.
- Howard Kreisel, "Judah Halevi's Influence on Maimonides", *Maimonidean Studies II*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva Üniversitesi Yayınları, New York 1991.
- Howard Kreisel, "Moses Maimonides", *History of Jewish Philosophy*, Routledge Yayınları, London & New York, 2003.
- Hüseyin Atay, *Delâletü'l-Hairin'in Girişi*, *Delâletü'l-Hairin*, Ankara, 1974.
- Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik yayınları, İstanbul 2003.
- I. Abrahams, "Aristotle in Jewish Philosophy", *Mind*, , XIII/51, 1888
- İbn Ebû Usaybia, 'Uyunü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ, Beyrut 1965.
- İbn Meymun, *Delâletü'l-Hairin*, ed. Hüseyin Atay, Ankara, 1974. İngilizce çevirisi için bkz: Shlomo Pines, *The Guide of the Perplexed*. University of Chicago Press, Chicago, 1963.
- İbn Meymun, *Makale fi Sinaati'l-Mantık*, çev. Mübahat Türker, İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi III, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1960.
- İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, thk. Mehdi Muhakkik, Tahran, 1984.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler, el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik*, II, çev. Ömer Türker-Ekrem Demirli, Litera Yayınları, İstanbul 2005.
- İbn'ül-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ'*, Mektebetü İbn Kuteybe, Kuveyt, t.y.
- İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd, (Tahran: 1971).
- İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz yayınları, İstanbul 1996.
- Isadore Twersky, "Maimonides, Moses", *Dictionary of Middle Ages*, New York 1985, s. 49. Bundan sonra DMA şeklinde atıfta bulunulacaktır.

- Isadore Twersky, "Maimonides: Life and Works", *Studies in Jewish Law and Philosophy*, ed. Isadore Twersky, New York 1982.
- İsrail Wilfinson, *Musa bin Meymun Hayatuhu ve Musennafatuhu*, Kahire 1936.
- J. Abelsan, "Maimonides", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VIII, ed. James Hastings, Edinburgh 1980.
- Jeffrey Macy, "Prophecy in al-Fârâbî and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties", *Maimonides and Philosophy*, ed., S. Pines and Y. Yovel, Martinus Nijhoff Yayınları, Dordrecht 1986..
- Jeffrey Macy, "The Rule of Law and The Rule of Wisdom in Plato, al-Fârâbî, and Maimonides", *Studies in Islamic and Judaic Tradition*, ed. William M. Brinner ve Stephen D. Ricks, Scholars Yayınları, Atlanta, Georgia 1986.
- Joel L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, Oxford Yayınları, Oxford 1991.
- Josef Stern, *Problems and Parables of Law*, New York State Universty Publishing, Albany 1998.
- Joseph A Buijs, "A Maimonidean critique of Thomistic Analogy", *Journal of the History of Philosophy*; Oct 2003; 41, 4.
- Judah Halevi, *The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel*, New York 1964.
- Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, Schocken Kitapevi, New York 1973.
- Kürşat Demirci, *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*, Ay Işığı yayınları, İstanbul 2005.
- Lawrence Berman, "Maimonides, Disciple of Alfârâbî", *Israel Oriental Studies* 4 (1974) s. 154-78.
- Mark R. Cohen, "Maimonides' Egypt", *Moses Maimonides and his time*, ed. Eric L. Ormsby, Amerikan Katolik Üniversitesi yayınları, Washington (D.C.) 1989.
- Mark R. Cohen, *Haç ve Hilal Altında*, Sarmal Yayınevi, 1997.
- Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya 2005.
- Mehmet Aydın, *Fârâbî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*, (Basılmamış Doktora Tezi) İzmir 2003.
- Menahem Ben-Sasson, "Maimonides in Egypt: The First Stage", *Maimonidean Studies II*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva Üniversitesi Yayınları, New York 1991.
- Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, çev. Alf Hildebeitel ve Diane Apostolos, Chicago ve London, 1985.
- Moshe Sevilla Sharon, *İsrail Ulusu'nun Tarihi*, Tel Aviv 1981.
- Mustafa Çağrırcı, "İbn Meymun" *DİA*, XX, İstanbul 2001.
- Mustafa Sinanoğlu, "Karâilik", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001.
- Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV yayınları, İstanbul 1994.
- Norman Roth, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", *Moses Maimonides and his time*, ed. Eric L. Ormsby, Amerikan Katolik Üniversitesi yayınları, Washington (D.C.) 1989.

Oliver Leaman, *Arabic Thought and Culture Moses Maimonides*, Routledge Yayınları, London & New York 1990.

Ömer Faruk Harman, "Feyyûmî, Said b. Yusuf", *DİA*, XII, İstanbul 1995.

Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.

Saadya Gaon, *Book of Beliefs and Opinions (Kitâbu'l-emânât ve'l-'itikâdât* isimli eserinin tercümesi), çev. Samuel Rosenblatt, London 1976.

Sahbân Halîfât, "İbn Cebîrol", *DİA*, XIX, İstanbul 1999.

Shelomo Dov Goiten, "Jewish Society and Institutions under Islam", *Jewish Society through the Ages*, ed. H. H Ben-Sasson ve S. Ettinger, New York 1969.

Shlomo Pines, "Maimonides", *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan Yayınları, New York & London 1972.

Shlomo Pines, *The Guide of the Perplexed*, University of Chicago Press, Chicago 1963

Sholomon Pines, *Guide of the Perplexed*'in girişi.

Shlomo Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*, Hebrew Üniversitesi yayınları, Jerusalem 1997.

Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz yayınları, İstanbul 2000.