

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**MUSA b. MEYMUN'A GÖRE YAHUDİ İNANÇ  
ESASLARI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

Ravza AYDIN

**Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : Dinler Tarihi**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Fuat AYDIN**

**TEMMUZ - 2012**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


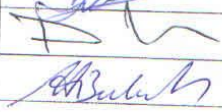

MUSA B. MEYMUN'A GÖRE YAHUDİ İNANÇ ESASLARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Ravza AYDIN

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : Dinler Tarihi

"Bu tez 19.09/2012 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir."

JÜRI ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Fuat AYDIN	Kabul	
Doç. Dr. Atilla ARKAN	Kabul	
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT	Kabul	

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite yahut başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Ravza AYDIN**

**04.07.2012**

## ÖNSÖZ

Bir inancın bütün müntesipleri için bağlayıcı olan inanç esasları sistemi ve kimi dini geleneklerde o dini seçen kimseler tarafından ritüel hâlinde söylenmesi gereken bir şahadet mevcuttur. Bu ikisinin İslam'da tam karşılığını bulmak mümkündür. 6 inanç ilkesini bünyesinde barındıran *âmentü (inandım)* başlığı altında bilinen bir inanç esasları sistemine ve İslam dinine ihtida eden bir kimsenin söylemesi gereken *kelime-i şehâdet* akidesine sahiptir. Bununla birlikte Zerdüştlük, Taoizm, Maniheizm, Sabiilik, Hinduizm, Budizm, Caynizm, Hıristiyanlık'ta da inanç esasları sistemleri mevcuttur. Aralarında ve içeriklerinde bazı farklar olmakla birlikte genelinin ortak inanç esasları arasında *Tanrı, âhiret ve bir kurtarıcının geleceğine* iman bulunmaktadır. Yahudilik nazarından konuya bakıldığında ise birden fazla inanç esasları sistemi ile karşılaşmaktayız. Biz tezimizde Yahudi düşünce tarihi ve Yahudi tarihinin yapı taşlarından birisi olan Musa b. Meymun'un inanç esasları sistemini ele almaktayız. Çalışmamız, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Musa b. Meymun öncesi Yahudi düşüncesi ve oluşturulmuş inanç esaslarına, ikinci bölümde Musa b. Meymun'un Hayatı ve Eserlerine, yaşadığı dönemin genel panoramasına ve çalışmamızın ana perdesini oluşturan son bölümde ise Musa b. Meymun tarafından oluşturulmuş olan inanç esasları sistemine yer vermekteyiz.

Çalışmamı titizlikle inceleyen Danışman Hocam Prof. Dr. Fuat Aydın Bey'e, konunun belirlenmesinde yardımcı olan Hocam Doç. Dr. İsmail Taşpınar'a, Yahudilik konusunda çalışmama vesile olan ve desteğini esirgemeyen Hocam Doç. Dr. Nuh Arslantaş'a, kaynak desteğinde bulunan Sayın Doç. Dr. Atilla Arkan'a, İsrail ve Kanada'dan kaynak desteğinde bulunan Dr. Eldar Hasanov'a, Yahudi düşüncesi ile ilgili sorularında yardımcı olan Dr. Renate Smithuis ve Prof. Dr. Alexander Samely'e, Yahudi düşüncesi ile ilgili seminerlere iştirak etmemi sağlayan University of Manchester, Centre for Jewish Studies çalışanlarına, çalışmamla ilgili araştırmada bulunmam için 3 ay yurtdışı araştırma desteğinde bulunan YÖK'e, tezimle ilgili kaynaklarından istifade ettiğim The University of Manchester Library, John Rylands Library ve İSAM Kütüphanesi ve çalışanlarına şükranlarımı sunarım.

**Ravza AYDIN**

**04.07.2012**

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>iv</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>v</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: MUSA B. MEYMUN ÖNCESİ YAHUDİ İNANÇ ESASLARI</b> .....	<b>6</b>
1.1.Yahudi İnanç Esasları ile İlgili Kavramlar .....	6
1.1.1.İkkarim (עקרים).....	6
1.1.2.Yesudot (יסודות) .....	6
1.1.3. Şoraşim (שרשים) .....	7
1.1.4. İşurim (אשורים) .....	7
1.1.5. Amudim (עמודים) .....	7
1.1.6. Pinot (פינות).....	7
1.1.7.Ani Ma'amin (אני מאמין) .....	7
1.1.8. Yigdal (יגדל).....	8
1.2.Erken Dönem Yahudi İnanç Esasları .....	9
1.3.Ortaçağ Dönemi Yahudi İnanç Esasları .....	12
1.3.1.Karâî Düşüncesi ve İnanç Esasları .....	13
1.3.2. Rabbânî Düşüncesi ve İnanç Esasları.....	18
<b>BÖLÜM 2: MUSA B. MEYMUN'UN HAYATI VE ESERLERİ</b> .....	<b>25</b>
2.1.Dönemin Genel Panoraması .....	25
2.2.Musa b. Meymun'un Hayatı.....	31
2.3. Musa b. Meymun'un Eserleri .....	36
2.3.1.Halaha (Yahudi Hukuku) ile İlgili Eserleri .....	36
2.3.2.Felsefi Eserleri.....	37
2.3.3.Tıp ile İlgili Eserleri .....	38
2.3.4.Musa b. Meymun'a Nispet Edilen Mektuplar .....	39
2.4.Bir Yahudi Düşünür Olarak Musa b. Meymun .....	40
<b>BÖLÜM 3: MUSA B. MEYMUN'A GÖRE YAHUDİ İNANÇ ESASLARI</b> .....	<b>47</b>
3.1. Musa b. Meymun'un İnanç Esasları Sistemi Oluşturma Sebebi .....	47
3.2. Musa b. Meymun'a Göre 13 İnanç Esası .....	49

3.2.1. Tanrının Varlığı.....	50
3.2.2. Tanrının Birliği.....	58
3.2.3. Tanrının Gayr-ı Cismaniliği .....	62
3.2.4. Tanrı Ezeli ve Ebedidir .....	66
3.2.5. Tanrı İbadet Edilmeye Değer Tek Varlıktır .....	68
3.2.6. Peygamberlerin Bütün Sözleri Haktır .....	68
3.2.7. Hz. Musa En Yüce Peygamberdir .....	74
3.2.8. Tora Tanrı Katından Gelmiştir .....	77
3.2.9. Tora Değişmezdir .....	79
3.2.10. Tanrı Herşeyi Bilir .....	81
3.2.11. Mükâfat ve Ceza.....	84
3.2.12. Mesih Gelecektir .....	87
3.2.13. Öldükten Sonra Dirilme .....	90
<b>SONUÇ .....</b>	<b>95</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>97</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>103</b>

## KISALTMALAR

- AJS** : Association for Jewish Studies  
**A.Ş.** : Anonim Şirketi  
**A.Ü.İ.F.** : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**bkz.** : Bakınız  
**çev.** : Çeviren  
**ed.** : Editör  
**EJ** : Encyclopedia of Judaica  
**ER** : Encyclopedia of Religion  
**haz.** : Hazırlayan  
**m.ö.** : Milattan Önce  
**m.s.** : Milattan Sonra  
**Ö.** : Ölümü  
**s.** : Sayfa  
**vd.** : ve devamı  
**vdğ.** : ve diğerleri  
**vol.** : Volume

## ÖZET

SAÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Tez Özeti

<b>Tezin Başlığı:</b> Musa b. Meymun'a Göre Yahudi İnanç Esasları	
<b>Tezin Yazarı:</b> Ravza AYDIN	<b>Danışman:</b> Prof. Dr. Fuat AYDIN
<b>Kabul Tarihi:</b> 19.07.2012	<b>Sayfa Sayısı:</b> V (ön kısım) + 99 (tez)
<b>Anabilimdalı:</b> Felsefe ve Din Bilimleri	<b>Bilimdalı:</b> Dinler Tarihi
<p>Bir dinin temel yapı taşları olan inanç esasları, o dinin müntesipleri için gerek neye inandıklarını gerekse niçin inandıklarını gösterme adına önemlidir. Yahudi inancında da inanç esasları sistemleri oluşturan çok sayıda düşünür olagelmıştır. Ancak, bu düşünürler arasında sinagog tarafından kabul edilen ve liturjinin bir parçası halini alan inanç esasları sistemi Yahudi tarihinin en önemli düşünür ve şahsiyetlerinden Musa b. Meymun tarafından formüle edilen sistem olmuştur. Bu çalışmamızda onun tarafından oluşturulan inanç esasları sistemini ele almaktayız.</p> <p>Gerek Yunan düşüncesi, gerek İslam düşüncesinin kaynaklarından faydalanarak eklektik bir şekilde kendi dini sistemini açıklamaya çalışan Musa b. Meymun, söz konusu inanç esasları sistemini neden oluşturduğunu sarahaten belirtmemektedir. Ancak, biz tezimizde yaşamış olduğu dönemin genel şartları, diğer inançlarla ki özellikle Müslümanlarla etkileşimi ve Yahudiliğe yöneltilen eleştiriler karşısında ve Yahudi dindaşlarını dinleri hakkında en temel konularda bilinçlendirme amacıyla böyle bir tespitte bulunma gayreti içerisinde olduğunu göstermeye çalıştık. Genel olarak sistemine bakıldığında ve kendisinden önceki düşünürlerle kıyaslandığında aslında Tanrı, peygamberlik, vahiy, ahiret konularında fark yokmuş gibi görünmektedir. Ancak içeriğe bakıldığında gerek kullanmış olduğu sistem ve gerekse vurguladığı kimi hususlar bakımından kendisinden öncekilerden farkını göstermektedir. Biz de çalışmamızda bu farkları göstermeye çalıştık. Nitekim tez konusunu çalışırken özellikle Aristoteles etkisinde kalarak Tanrı fikrini sunmaya çalıştığını gördük. Ayrıca yine kendisinden öncekilerden farklı olarak Hz. Musa'nın üstünlüğüne ve Tora'nın neshinin imkânsızlığına vurguda bulunduğunu ve bu görüşlerini ne şekilde temellendirmeye çalıştığını tespit etmeye çalıştık.</p> <p>Musa b. Meymun sistemini oluştururken İslam ve Yunan filozoflarının etkisi altında kaldığından hayatını ele aldığımız kısımda özellikle kimlerden ve ne şekilde etkilenmiş olduğunu sunmanın uygun olduğunu düşündük. Bu anlamda aslında inanç esasları sisteminin her ne kadar kelam sistemine karşı bir tutum sergilemiş olsa da aslında İslam kelamı ile ne kadar benzerlik göstermiş olduğunu sunmaya çalıştık.</p>	
<b>Anahtar kelimeler:</b> Yahudi düşüncesi, Yahudi İnanç Esasları, Musa b. Meymun, Rabbânî Düşüncesi, Karâî Düşüncesi.	



## SUMMARY

Sakarya University, Institute of Social Sciences

Abstract of Master Thesis

<b>Title of the Thesis:</b> Articles of Faith according to Moses Maimonides	
<b>Author:</b> Ravza AYDIN	<b>Supervisor:</b> Prof. Dr. Fuat AYDIN
<b>Date:</b> 19.07.2012	<b>Num. Of Pages:</b> V (pre-text)+ 99 (text)
<b>Department:</b> Sciences Philosophy and Religions	<b>Subfield:</b> History of Religions
<p>The system of the articles of faith is the basic building block of any religions is important for the adherents of any religions to show in what they believe and why they believe. In Judaism, there are a great number of Jewish thinkers who composed a system of articles of faith. Among these thinkers, the system of Moses Maimonides was accepted by synagogue and it became a part of liturgy in Judaism. And we discuss his system of articles of faith in our thesis titles as “The Articles of Faith according to Moses Maimonides.”</p> <p>Moses Maimonides composed his system of articles of faith eclectically by making use both Greek thought and Islamic thought but he didn’t clearly explain why he needed to compose that system. Nevertheless, we determined some reasons about it, and we saw that the most important reason among them is to defend Judaism against Muslims and teach the basic principles of Judaism for its adherents. Indeed, when we compare its system with others, it seems that there is no difference among them in terms of God, prophecy, revelation and resurrection. But he differs from them on some topics in terms of methodology and details. And we tried to explain them. Indeed, we noticed that he was almost totally affected Aristotilian thought on demonstration of the existence of God. And, we touched that he also emphasized superiority of Prophet Moses and impossibility of abolishment of Torah and how he based his opinions.</p> <p>Because Moses Maimonides was affected by Arab and Greek philosophers when he composed his system, we thought that it is important to mention by whom and in what way he was affected. In this sense, we saw that his system shows similarities with kalam in terms of topics although he was really against its system.</p>	
<b>Key Words:</b> Jewish Thought, Articles of Faith in Judaism, Moses Maimonides, Rabbanite Thought, Karaite Thought	

# GİRİŞ

## Araştırmanın Konusu ve Önemi

Yahudi düşünce tarihine bakıldığında Yahudilerin, Hıristiyanlık ve İslam'da olduğu gibi herkesi bağlayan tek bir inanç sistemine sahip olmadığı ve çok sayıda inanç esaslarının oluşturulduğunu görülmektedir.

İlk dönem Yahudilikte sistemli bir inanç esasları sistemine rastlanmamasında Yahudi milletin Tanrı'ya *itikat etmekten* ziyade *inanmalarından* kaynaklandığını görmekteyiz. Zira Tora'ya bakıldığında *Tanrı'ya inanacaksınız* şeklinde bir ifadeye rastlanmamaktadır. Yahudiler, zaten O'na inanmış bir şekilde dünyaya geldiklerini düşündüklerinden O'nun varlığını kanıtlama yoluna gitmemişler; inanç insanları olarak Tanrı tarafından kendilerine emredilenleri yerine getirmeye çalışmışlardır. Bir *inanç insanı arketipi* olarak ise İbrahim Peygamberi örnek olarak sunmaktadırlar.<sup>1</sup> Kendisinin sorgulamadan Tanrı'nın bütün buyruklarını yapan bir inanç insanı olduğunu düşünmektedirler. Zira İbrahim Peygamber Tora'da anlatıldığı kadarıyla Yahudi toplumuna tam bir teslimiyet örneği sunmaktadır.<sup>2</sup> İşte Yahudi milleti bundan hareketle *itikat etmek (to believe that)* yerine daha çok *inanmak (emanah/to believe in)* kelimesini yeğlemiştir. Zira inanmak anlamındaki *emunah* aynı zamanda güveni ve teslimiyeti içermektedir. Bu sebepten delile ihtiyaç duymaz. Ancak *itikat* kelimesi söz konusu olduğunda delillendirme neticesinde inanılan bir inançtan bahsedilmektedir.<sup>3</sup>

Yahudi dinine dâhil olmak için Hıristiyanlık ve İslam'da olduğu gibi herhangi bir ikrara gerek duyulmamıştır. Nitekim Yudah Halevi'nin de belirttiği üzere bütün Yahudiler, “şartlı” değil “aslında” Yahudi olmayan kimselerden ayrı, doğuştan birtakım erdemlere sahip birer Yahudi olarak *seçilmiş*<sup>4</sup> şekilde dünyaya gelmektedirler.<sup>5</sup> Dolayısıyla

<sup>1</sup> Tekvin 15/6'da geçen *וַיִּתְּנֵם בְּיַד אֱבְרָם וַיִּשָּׁבַח אֱלֹהֵי אֲבֹתָיו וַיִּתְּנֵם בְּיַד אֱבְרָם וַיִּשָּׁבַח אֱלֹהֵי אֲבֹתָיו* (ve-heemin ba-Yahve vayyahşebah lo tsedaka/ Avram Rabbe iman etti ve Rab bunu ona doğruluk saydı) *emunah* kelimesi inanmak anlamının yanında teslim oldu anlamını içermektedir.

<sup>2</sup>Tora'da teslimiyetçi bir İbrahim Peygamber örneği varken Kur'an'da mutmain olmak isteyen bir peygamber olduğunu görmekteyiz. Bkz. Bakara 2/260.

<sup>3</sup> Menachem Kellner, *Must A Jew Believe Anything?*, Littmann Library of Jewish Civiliation, Oxford 2006, 2. Baskı, s. 12.

<sup>4</sup> Yahudi düşüncesinde seçilmişlik ifadesi önemli bir yere sahiptir. *TaNah*'a bakıldığında seçilmiş ifadesinin yerine aslında kutsal kavim ifadesi kullanılmakta, Mişna'da seçilmişliğe dair bir atf yer almamaktadır. Bununla birlikte bu düşünce Talmud'da bir öğreti halini almıştır. Ancak İslam hâkimiyeti altında yaşamış olan Yahudilerin bu düşünceyi inanç esasları arasında zikrettiklerine rastlamamaktayız. Yahudilikte seçilmişlik anlayışı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Salime Leyla Gürkan, *The Jews as A Chosen People: Tradition and Transformation*, Routledge, London 2009.

Yahudi dinini seçmek için herhangi bir ikrar sistemine sahip olunmasına gerek duymamışlardır. Ayrıca *Talmud* bir Yahudi'yi inançlarından ötürü değil biyolojik olarak tanımlamakadır. *Talmud*'a göre Yahudi bir kimse Yahudi bir anneden doğmuş bir şahıs olup kurtuluşu, Tanrı'nın iradesine boyun eğmeye bağlıdır. Bu sebepten *Talmud*'a bağlı Yahudilik, bir Yahudi'nin ne olduğunu tanımlamak yahut bir Yahudi'nin gelecek dünyada nasıl bir pay sahibi olacağını belirlemek için sistematik bir teoloji oluşturma gereksinimi duymamıştır.<sup>6</sup> Nazariyeden ziyade emredilen buyrukların yerine getirilmesi ile ilgilenilmiştir. Bu sebepten bu dönemde yapılan çalışmalar daha çok hükümlerle ilgili çalışmalar olmuştur. Çünkü onların temel kaygısı teolojik formulasyonun ayrıntıları değil "insanın adaletli davrandığını, rahmeti sevdiğini ve Rable tevazu içerisinde yürümek" olduğunu görmektir.<sup>7</sup> Ama bununla birlikte aralarında Şeriat'ın ilkelerini indirgeme teşebbüsünde bulunanlar olmuştur. Mesela *tannaimden*<sup>8</sup> Rav Akiva (ö. m.s.137) bir kimsenin komşusunu sevmesinin Şeriatın temel ilkesi olduğunu belirtirken, Filistinli *Talmud* âlimi Rav Simlai (m.s.3. yy) Musa Peygambere emir ve yasakları içeren 613 ilke (תרי"ג מצוות / taryag mitsvot) aktarıldığını ve bunların Şeriatın temeli olduğunu ileri sürmektedir.<sup>9</sup> Böyle bir durum söz konusu iken IX. yüzyıl ile birlikte Yahudilik ciddi anlamda bir felsefi yazın çalışması içerisine girmiş ve inanç esasları sistemleri oluşturulmaya başlanmıştır. Özellikle ortaçağ döneminde ve Rabbânî Yahudiler arasında çok sayıda inanç esasları yazarına rastlanmaktadır. Bu meselenin nedeninin Yahudiliğin kendisini savunma endişesinde yattığı belirtilmektedir. Zira Yahudilik gibi monoteist bir din olan İslam'ın zuhuru ve tek tanrı düşüncesini yayma mücadeleleri ve Yahudilik içerisinde sözlü geleneği reddederek Rabbânî Yahudiliği karşısına alan Karâîlerin ortaya çıkması Rabbânî Yahudileri, kendi dinlerini savunmaya zorlamıştır.<sup>10</sup> *Talmud* bu savunmada yeterli gelmemekteydi. Bu sebepten özellikle ortaçağ döneminde, İslam dünyasında yaşamakta olan Yahudiler

---

<sup>5</sup> Kellner, *Must A Jew Believe Anything?*, s. 23.

<sup>6</sup> Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought: from Maimonides to Abravanel*, Oxford University Press, Oxford 1986, s. 2.

<sup>7</sup> Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 4.

<sup>8</sup> "Tanna" kelimesinin çoğulu (Tannaim). Yahudi tarihinin büyük âlimi Hilel'den (MÖ. 20-MS. 20) *Talmud*'un Yahuda ha-Nasi (MS. II. asrın sonu ile III. asrın ilk yarısı) tarafından derlenmesine kadar ki dönemde, bir diğer ifade ile Mişna döneminde yaşamış Yahudi din adamlarına verilen isimdir. M.S. 10 yılından itibaren bu pâyeye Yahuda ha-Nasi'ye gelinceye kadar 200'den fazla Yahudi din adamı için kullanılmıştır.

<sup>9</sup> Israel Abrahams, "Articles of Faith", *Judaism*, Constable Company LTD., London 1921, s. 28.

<sup>10</sup> Kellner, *Must A Jew Believe Anything?*, s. 49. Ayrıca bkz. Julius Guttman, *A History of Jewish Philosophy: from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Schocken Books, New York 1964, s. 55-6.

kendilerine sunulmuş olan refah sayesinde felsefe ve ilimle daha derin bir şekilde iştiğâl etmeye başlamışlar ve bunu gerçekleştirirken Yunan felsefesi ve İslam düşüncesinin yöntem ve dilini kullanarak kendi dinî sistemlerini ve inanç esaslarını tesis etmişlerdir. Biz bu çalışmamızda araştırmacıların Yahudi düşüncesini zirveye taşıyan Yahudi düşünürü olarak nitelendirdikleri Musa b. Meymun'un oluşturmuş olduğu inanç esasları sistemini temel almakla birlikte kendi dönemine kadar oluşturulmuş olan inanç esaslarına ve oluşturulma sebeplerine yer vermekteyiz. Bunu ele alırken ayrıca genel bir Yahudi düşüncesi tarihini sunmaya çalışmaktayız.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı kaynaklarına yer verirken birinci bölümde "Musa b. Meymun Öncesi Yahudi Düşüncesi ve İnanç Esaslarını" içermekte olup, "Yahudi İnanç Esasları ile İlgili Kavramlar", "Erken Dönem Yahudi Düşüncesi ve İnanç Esasları" ve "Ortaçağ Dönemi Yahudi Düşüncesi ve İnanç Esasları" alt başlıklarını içermektedir. "Ortaçağ Dönemi Yahudi Düşüncesi ve İnanç Esasları" başlığı altında ise "Karâî Düşüncesi ve İnanç Esasları" ve "Rabbânî Düşüncesi ve İnanç Esasları" ayrı başlıklar hâlinde sunulmaktadır. Tezimizin ikinci bölümü "Musa b. Meymun'un Hayatı ve Eserleri" başlığını taşımakta olup "Dönemin Genel Panoraması", "Musa b. Meymun'un Hayatı ve Eserleri", "Bir Yahudi Düşünür olarak Musa b. Meymun" alt başlıklarından oluşmaktadır. Son olarak tezimizin ana bölümünü oluşturan üçüncü bölüm "Musa b. Meymun'a Göre Yahudi İnanç Esasları" başlığını taşımakta olup "Musa b. Meymun'un İnanç Esası Sistemi Oluşturma Sebebi", "Musa b. Meymun'a Göre 13 İnanç Esası" alt başlıklarını içermektedir. Musa b. Meymun tarafından oluşturulmuş olan inanç esaslarının, kendisinden sonra 3 veya 4 maddeye indirilme düşüncesinden hareketle biz de tezimizde maddeleri ayrı ayrı ele almak yerine 1-5 ve 11. ilkeyi Tanrı ilkesi adı altında, 6 ve 7. ilkeleri Peygamberlik ilkesi adı altında, 8 ve 9. ilkeleri Tora ilkesi adı altında ve son olarak 10, 12 ve 13. ilkeleri ahiret ilkesi adı altında sunarak inanç esaslarını incelemeye çalıştık. Bu sebepten, "Musa b. Meymun'a Göre 13 İnanç Esası", "Tanrı", "Peygamberlik", "Tora" ve "Ahiret" alt başlıklarından müteşekkildir. Çalışmamızda Yahudi düşünürlerin isimlerini İslam dünyasında bilindikleri şekilde de sunmaya çalışmakla birlikte temelde Yahudi dünyasında bilindikleri isimleriyle anmaya çalıştık. Ancak, Musa b. Meymun'u ise özellikle İslam dünyasında bilinen adıyla zikrettik.

## **Araştırmanın Amacı**

İnanç insanlarının, mensubu buldukları dini sistemde neye, nasıl, niçin inandıklarının bilincinde olmaları, onları, farklı inanç sistemleriyle karşılaştıklarında kendilerini savunmalarını, buldukları sistemde sağlam bir şekilde ilerlemelerini sağlamaktadır. Yahudi düşüncesine baktığımızda bunu sağlama adına çok sayıda inanç esası sisteminin oluşturulduğunu görmekteyiz. Ama bununla birlikte ortaçağ Yahudi düşünürlerinden Musa b. Meymun'un inanç esası sistemi genel olarak Yahudiler arasında kabul görmüş ve hatta liturjinin bir parçası olmuştur. Araştırmamızın amacı, bu sebepten özellikle onun inanç esasları sistemini temel alarak Yahudilerin neye, nasıl ve niçin inandıklarını tespit etmeye çalıştık.

## **Araştırmanın Yöntemi**

Çalışmamızın birinci bölümü olan “Musa b. Meymun Öncesi Yahudi Düşüncesi ve İnanç Esasları” başlıklı kısımda, Yahudi düşüncesi ve felsefesi hakkında genel bilgi sunmaya çalıştık. Bu kısımda kullandığımız kaynakların başında Daniel H. Frank ve Oliver Leaman'ın editörlüğünü yaptığı *History of World Philosophies II: History of Jewish Philosophy*, Collette Sirat'ın *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Isaac Husik'in *A History of Medieval Jewish Philosophy* başlıklı çalışmaları gelmektedir. Karâîlik konusunda ise özellikle Daniel J. Lasker'in *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy* adlı çalışmasından istifade ettik.

İkinci bölüm olan “Musa b. Meymun'un Hayatı ve Eserleri” başlığı altında, ilk etapta yaşamış olduğu dönemin genel panoramasını anlama ve hayatına dair bilgi edinme maksadıyla H. A. Davidson'un *Moses Maimonides: The Man and His Works*, S.D. Goitein'in *Yahudiler ve Araplar, Çağlar Boyu İlişkiler*, Sarah Stroumsa'nın *Maimonides in His World: Portrait of A Mediterrean Thinker* ve Israel Wilfinson'un Musa b. Meymun, *Hayatuhu ve Musennefatuhu* başlıklı çalışmasından faydalandık.

Çalışmamızın ana bölümü olan “Musa b. Meymun'a Göre Yahudi İnanç Esasları” başlıklı bölümde ise, Musa b. Meymun'un elimize geçen konuyla ilgili kaynaklarından istifade edilmiştir. Bunların başında konumuzun temelini teşkil eden Fred Rosner tarafından İngilizce tercümesi yapılan *Maimonides' Commentary on the Mishnah:*

*Tractate Sanhedrin*, saptamış olduğu 13 inanç ilkesinin bir şerhi olarak kabul edilen ve Hüseyn Atay tarafından neşre hazırlanmış olan *Delâletü'l-Hâirîn* başlıklı çalışması kullanılmış, bununla birlikte *Mişne Tora* başlıklı çalışmasının ilgili yerlerine müracat edilmiştir. Ayrıca Tanrı hakkındaki görüşleri konusunda Atilla Arkan'ın *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı* başlıklı çalışması bize kaynaklık etmiştir. Bununla birlikte *Delâletü'l-Hâirîn* başlıklı çalışmasının yöntemi ve içeriği konusunda ise Hatice Doğan'ın *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri: Delâletü'l-Hâirîn* başlıklı çalışması temel alınmıştır.

## BÖLÜM 1: MUSA B. MEYMON ÖNCESİ YAHUDİ DÜŞÜNÇESİ VE İNANÇ ESASLARI

Musa b. Meymun öncesi Yahudi düşüncesinin oluşmasına zemin hazırlamış ve inanç esasları sistemi oluşturmuş birtakım Yahudi düşünürler olagelmıştır. Düşünce hareketi, ilk olarak Karâî cephesinde zuhur etmiş, Rabbânî cenahta ise daha hızlı ve etkileyici bir şekilde ilerlemiştir. Her iki cephede de inanç esasları sistemi oluşturan düşünürler tespitimize göre “dinin esası, temeli, kökü” anlamında birtakım kavramlar kullanmışlardır. Çalışmamızın bu bölümünde Musa b. Meymun öncesi genel Yahudi düşüncesini, oluşturan inanç esasları sistemlerini ve sistemler oluşturulurken dinin esası anlamında kullanılan kavramlara yer vermekteyiz.

### 1.1. Yahudi İnanç Esasları ile İlgili Kavramlar

Yahudi düşünce tarihinde inanç sistemi oluşturmuş olan düşünürler, *Yahudiliğin aslı, temeli* anlamında birtakım kavramlar kullanmışlar ve inanç esasları sistemlerini bu kavrama binaen oluşturmuşlardır. Bununla birlikte Musa b. Meymun tarafından oluşturulmuş olan sistemin, kendisinden sonra liturjinin bir parçası haline gelmesi saptadığı ilkelere ilahi yazılmış ve buna göre kendisine isim verilmiştir. Yahudi düşünce tarihinde oluşturulmuş olan inanç esasları ile ilgili kavramları şu şekilde sıralamak mümkündür:

#### 1.1.1. İkkarim (עקררים)

İbranice “parça parça etmek”, “kökünden sökmek” anlamındaki עקר (*ikar*) kelimesinden gelmektedir. İsim hâli olan עקרה (*eker*) ise “çare”, “kök” anlamındadır. Arapça’daki عقر kelimesine mukabil gelen bir kelimedir.<sup>11</sup> Yahudi düşünce tarihinde inanç esasları sistemi oluşturan kimseler tarafından dinin esasları belirlenirken *dinin temeli* anlamında bu kelimenin kullanımı tercih edilmiştir. Yahudiliğin ilkelerine delâlet eden bu kelime Arapça’daki *usul* kelimesinin tam karşılığı olarak kullanılmıştır.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> M.E.J. Richardson (ed.), “עקר”, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, Leiden 1999, II, 874-5.

<sup>12</sup> Alexander Altmann, “Articles of Faith”, *EJ*, ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, New York 2007, 2. Baskı, II, 529.

Mesela, dinin temelleri, usul anlamında Yosef Albo (ö. 1444) *Sefer ha-Ikkarim* başlığı altında bir çalışma kaleme almıştır.

### 1.1.2. Yesudot (יסודות)

“Tesis etmek”, “kurmak” anlamındaki יסד (*yasad*) kelimesinden gelmektedir. Arapça’da “sağlam”, “sıkı durmak”, “sabit olmak” anlamındaki وسد kelimesi ile bağlantısı vardır.<sup>13</sup> Yahudi inanç esasları oluşturulurken *temel* anlamında kullanılan bir başka kavramdır.

### 1.1.3. Şoraşim (שרשים)

İbranice *piel* babında “kökünden sökmek”, *hifil* babında ise “kök bağlamak” anlamına gelen שרש (*şaraş*) fiilinden gelmekte olup inanç esaslarında *temel*, *kök* anlamında kullanılan bir başka kavramdır.<sup>14</sup>

### 1.1.4. İşurim (אשורים)

“Şehadet” anlamına gelmektedir. Tanrı’nın sıfatları için kullanılmış olmakla birlikte inanç esasları sisteminde *destek* anlamında kullanılmıştır.

### 1.1.5. Amudim (עמודים)

“Desteklemek”, “ayakta durmak” anlamındaki עמד (*amad*) fiilinden türemiş bir kavramdır. Arapça عمد kelimesi ile aynı anlama gelmektedir.<sup>15</sup> Yahudi inanç esasları oluşturan kimseler tarafından *destek*, *dayanak*, *temel* anlamında kullanılmıştır.

### 1.1.6. Pinot (פינות)

“Temas kurmak” anlamındaki פנה (*pana*) fiilinden gelmekte olup, "pina" kelimesinin çoğulu olan kelime “köşetaşları” anlamına gelmektedir.

### 1.1.7. Ani Ma’amin (אני מאמין)

“İnanıyorum ki” anlamına gelen bu ifade Musa b. Meymun (ö. 1205) tarafından 13 ilke olarak belirlenen ve *Yigdal ilahisi* olarak söylenen Yahudi inanç esaslarını

<sup>13</sup> Richardson, “יסד”, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, II, 417.

<sup>14</sup> Richardson, “שרש”, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, IV, 1159-60.

<sup>15</sup> Richardson, “עמד”, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, II, 840.



içermektedir.<sup>16</sup> Her bir madde אַנִי מֵאֲמִין בְּאֵמֻנַת שְׁלֵמָה (Ani Ma'amin be emunah şelemah / Tam bir inançla inanıyorum ki ) şeklinde başlamaktadır. Bu ifade Musa b. Meymun'un oluşturmuş olduğu metinde yoktur. Bu sebepten sonradan eklendiği kesin olmakla birlikte yazarının kim olduğu bilinmemektedir. *Ani Ma'amin* hem maddelerin sıralanması açısından hem de sesli bir şekilde okunma geleneği açısından bakıldığında Hıristiyan etkisinde kalınarak oluşturulduğunu ileri sürenler bulunmaktadır.<sup>17</sup> Nitekim, Hıristiyan inanç esasları da “mükemmel bir inançla inanmaktayım ki...” şeklinde başlamaktadır. Bu şekilde başlayan *Ani Ma'amin* Musa b. Meymun'un Arapça kaleme almış olduğu inanç esasının aslına dayanmamaktadır. Samuel Yosef ben Ya'akov tarafından İbranice'ye לֵאמֹר – inanıyorum ki şeklinde çevrildiğini görmekteyiz. Dolayısıyla bu şekilde kullanım aslında Samuel Yosef ben Ya'akov tarafından sunulmuştur.<sup>18</sup>

*Ani Ma'amin*'in daha geniş versiyonu 15.yy yazmalarında bulunmaktadır. 1588 yılında Mantua'da yayımlanan Aşkenazi dualar kitabı, *Ani Ma'amin*'i bünyesinde barındıran ilk kitap olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>19</sup> *Hallel* duasından sonra gelmekte ve 11. ve 15. yüzyıllar arasında yazılmış birtakım Almanca yazılarında bazı Yahudilerin sabah ibadeti sonrası bunu sesli bir şekilde okuma geleneğine sahip olduğuna dair ifadeler yer almaktadır.<sup>20</sup> Günümüzde çoğu Aşkenazi dua kitabının sonunda bunu bulmak mümkündür. Bununla birlikte *Ani Ma'amin* hiçbir zaman aşağıda ele alınacak olan *yigdal* gibi liturjinin bir parçası olmamıştır.<sup>21</sup>

*Ani Ma'amin*'in okunması Bereşit 49/18'de geçen לִישׁוּעָתָךְ קִוִּיתִי יְהוָה (li-şuateha kivviti ha-Şem/Ben senin kurtarışını bekliyorum ya Rab) ifadesinin okunmasıyla son bulmaktadır. Bu, farklı düzende, Kabalaya bağlı bir âdet olarak gece duasında İbranice ve Aramca üç defa tekrarlanır.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Marc B. Shapiro, “Ani Ma'amin”, *EJ*, II, 165.

<sup>17</sup> Shapiro, “Ani Ma'amin”, *EJ*, II, 165. Ayrıca bkz. Yasin Merak, “İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları”, *AÜİF Dergisi*, 52:2(2011), s. 250.

<sup>18</sup> Shapiro, “Ani Ma'amin”, s. 165.

<sup>19</sup> Shapiro, “Ani Ma'amin”, s. 165.

<sup>20</sup> Shapiro, “Ani Ma'amin”, s. 165.

<sup>21</sup> Shapiro, “Ani Ma'amin”, s. 165.

<sup>22</sup> Shapiro, “Ani Ma'amin”, s. 165.

### 1.1.8.Yigdal (יגדל)

İbranice “büyüme”, “muazzam hâle gelmek” anlamındaki גדל (*gadal*) fiilinden gelen יגדל kelimesi yüceltmek anlamına gelmektedir.<sup>23</sup> *Yigdal*, Musa b. Meymun tarafından oluşturulmuş olan 13 ilkeye bağlı litürjik bir ilâhidir. Düzenlemde bulunan kişinin kim olduğu bilinmemekle birlikte XIV. yüzyılda Roma’da bir *dayyan*<sup>24</sup> olarak görev yapan Daniel ben Yudah olduğu düşünülmekte, ayrıca Romalı Immauel ben Solomon adında bir şahsa ait olduğu da ileri sürülmektedir.<sup>25</sup>

*Yigdal* Sefarad, İtalyan ve Yemen Yahudilerinin ritüellerinde Cuma günlerinin sonunda ve bayram akşamlarında yapılan ibadetlerde okunmaktayken, Aşkenaz Yahudiler tarafından *Şaharit*<sup>26</sup> ibadetinin sonunda da sesli bir şekilde söylenmektedir.<sup>27</sup> Hasidik Yahudilerin dualar kitabında *Yigdal* bulunmamaktadır. Aşkenazların okuduğu *Yigdal* ilâhisi her bir inanç esası için bir satır içermekte olup toplamda 13 satırdan oluşmaktayken Sefarad Yahudileri tarafından “*Bunlar Yahudi inancının 13 temeli ve Tanrı'nın yasasının ilkeleridir*” şeklinde on dördüncü bir madde eklenerek 14 satır hâlinde okunmaktadır.<sup>28</sup>

### 1.2.Erken Dönem Yahudi İnanç Esasları

Yahudilikte din için temel ilke(ler) belirleme çabalarının tarihi aslında peygamberler dönemine kadar götürülmektedir. Ancak oluşturulmuş ilkelerin daha çok ahlakî nitelikli ilkeler olduğunu görmekteyiz. Meselâ Davud Peygamber dinin aslı olup kişiyi kurtuluşa götürecektir on bir ilke belirlemiştir. Mezmurlar 15’te 1. Kusursuz yaşam süren, 2. Adil davranan, 3. Yürekten gerçeği söyleyen, 4. İftira etmeyen, 5. Komşusuna kötülük yapmayan, 6. Dostuna zarar vermeyen, 7. Aşağılık insanları hor gören, 8. Ama Rab’den korkanlara saygın duyan, 9. Kendi zararına olsa bile andından geri dönmeyen, 10. Parasını faize vermeyen ve 11. Suçsuzca karşı rüşvet almayan kişinin Rabbin çadırına konuk olacağını ve böyle bir kimsenin asla sarsılmayacağını dile getirmektedir. Mika Tanrı’nın Yahudi milletinden isteklerini Mika 6/8’de 1. Adil davranmaları, 2. sadakati

<sup>23</sup> Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, 152.1.

<sup>24</sup> Cemaatlerde, *bet din*deki başkana yardım eden din adamı.

<sup>25</sup> Bathja Bayer, “Yigdal”, *EJ*, XXI, 373.

<sup>26</sup> Günlük sabah ibadeti.

<sup>27</sup> Bayer, “Yigdal”, XXI, 373.

<sup>28</sup> Bayer, “Yigdal”, XXI, 373.

sevmeleri ve 3. mütevazı bir şekilde Tanrı'nın yolunda yürümeleri olmak üzere üç maddede toparlamıştır. Son olarak Habakkuk ise “*Dürüst bir kimse inancıyla yaşayan kimsedir*” şeklinde bir ilke belirlemiştir.<sup>29</sup> Sonrasında Ferisiler’de, Şeriat’ı bazı ilkelere indirilme çabalarına rastlanmaktadır. Meselâ *Hilel Yeşivası*’nın kurucusu Büyük Hilel (m.ö.110-m.s.10) “*kişinin kendisine yapılmasını istemediği davranışı başkasına yapmamasının*” *Tora*’nın tamamını temsil ettiğini, gerisinin ise yorum olduğunu dile getiren “*altın kuralı*” temel ilke olarak zikretmektedir.<sup>30</sup>

Yahudilerin felsefî anlamda inanç esası oluşturma ve Tanrı hakkında konuşma girişimleri İskenderiyeli Philo<sup>31</sup> ile başlamıştır. M.Ö. 20/10-M.S. 40 yılları arasında yaşamış olan Philo, Yahudi düşüncesinde sistemli olmasa da Tanrı hakkında, Yahudi dini hakkında bugün sahip olduğumuz ilk yazılı kaynakları sunan bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>32</sup>

Philo’nun hayatı hakkında kaynaklar sınırlıdır. Kendisi ve yaşamış olduğu topluma dair bilgileri daha çok kendi çalışmalarından yahut tarihçi Josephus’un onun hakkında yazdıklarından çıkarmaktayız. İskenderiye’de zengin ve nüfuzlu bir ailede dünyaya geldiği söylenen Philo’nun *kohen* soyundan olduğunu ileri sürenler de bulunmaktadır.<sup>33</sup> Yaşadığı dönemde İskenderiye ve Mısır’da yoğun bir Yahudi nüfusu bulunmaktaydı. İskenderiye’nin nüfusunun beşte birini Yahudilerin oluşturduğu ileri sürülmektedir.<sup>34</sup> Bu dönemde Yahudilerin ciddi anlamda özerkliğe sahip olduğunu görebiliyoruz. Bir İskenderiye dikili taşında Sezar tarafından Yahudilere tanınmış olan bazı hakların yazılı olduğu iddia edilmektedir.<sup>35</sup> Ancak Yahudi dinine uygun şekilde yaşanmasına devam edebilecek şartlar olmasına rağmen Yahudilerin Helen kültürüne adapte olmaya başladıklarına şahit olmaktayız. Çok erken dönemlerden itibaren İskenderiye’deki Yahudiler’in İbranice dilini kullanma yerine klasik Yunanca’yı kullanmayı tercih ettiklerini hatta *Tora*’nın İbranice’si yerine Yunanca’sını (Septuagint) okudukları ileri sürülmektedir. Philo bile eserlerini Yunanca kaleme almış ve *Tora*’nın İbranice

<sup>29</sup> Abrahams, “Articles of Faith”, s. 28-9

<sup>30</sup> Abrahams, “Articles of Faith”, s. 27

<sup>31</sup> Philo hakkında detaylı bilgi için bkz. Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü İskenderiyeli Philo*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2011.

<sup>32</sup> Adam Kamesar, *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009 s. 10.

<sup>33</sup> Bkz. Kamesar, *The Cambridge Companion to Philo*, s. 11

<sup>34</sup> Kamesar, *The Cambridge Companion to Philo*, s. 16

<sup>35</sup> Kamesar, *The Cambridge Companion to Philo*, s. 16

okunmasına müsaade etmiştir. Bu sebepten 2.yüzyıla ait zengin bir Yunanca Yahudi külliyyatının var olduğu belirtilmektedir.<sup>36</sup>

İskenderiye'deki kültür kavşağında, henüz rabbânî Yahudilik ortaya çıkmadan ve Hıristiyanlık görünür bir fenomen olmadan önce Philo, son derece önemli bir şahsiyettir.<sup>37</sup> Helen eğitimi almış olan Philo sahip olduğu eğitimle Yunan felsefesi ve Yahudi dinini uyumlu kılma yoluna gitmiştir. Ortaya koymuş olduğu çalışmalarda Yunan felsefesinin yöntemlerini ve kavramlarını kullanarak Tanrı kavramını açıklamaya çalışmaktadır. Amacı bir felsefe oluşturmak değil sadece *Tora* ve felsefenin bir noktada birleştiğini göstermektir. Nitekim kendisi dini, felsefeden ayrı görmediği gibi Helenlerin felsefeyi Musa Peygamber'den öğrendiğini ileri sürmektedir.<sup>38</sup> Philo'nun bir başka amacı ise çok kültürlü bir başşehrin ortasında Yahudi kimliğine netlik kazandırma mücadelesidir. Nitekim kendi döneminde Yahudilerin bir kısmı geleneği unutmuş Helen kültürüne ciddi anlamda adapte olmuştu. Dindaşlarının Şeriat'tan uzaklaşmaya başladığını tecrübe eden Philo buna engel olabilmek için Yahudi dininin birtakım esaslara sahip olduğunu belirtmiştir. Belirlemiş olduğu bu esasları *De Mundi Opificio (Yaradılış Üzerine)* başlıklı çalışmasında Yahudiliğin başlıca ilkeleri olarak şu şekilde sıralamaktadır:1.Tanrı vardır ve hükmeder, 2. Tanrı birdir, 3. Dünya yaratılmıştır, 4. Yaradılış tektir, 5. Tanrı'nın takdiri yaradılışı yönetmektedir.<sup>39</sup>

Philo, oluşturmuş olduğu inanç esasları sisteminde yaratıcı fikrine ağırlık vermektedir. Helen kültürü içerisinde yaşamış ve eğitimini almış olduğunu belirttiğimiz Philo Helen felsefesinden etkilenmiştir. Ancak düşünürlerin görüşlerini olduğu gibi almamış, onları kendi dini için uygun şekilde kullanmaya çalışmıştır. Nitekim dünyanın yaratılmış olduğunu savunmakla Aristoteles'in dünyanın ezeli olduğu fikrine karşı olduğu âşikardır. Philo'un bu maddeleri oluşturmasının ve özellikle yaradılış düşüncesini öne çıkarmış olmasının sebebi, Aristoteles'in savunmuş olduğu fikrin İskenderiye Yahudileri arasında derin bir etki bırakmış olmasıdır. Hatta Philo *De Mundi Opificio* başlıklı çalışmasını özellikle bu sebepten kaleme almıştır.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Kamesar, *The Cambridge Companion to Philo*, s. 18

<sup>37</sup> Yehoyada Amir and Maren Niehoff, "Philo Judaeus", *EJ*, XVI, 59-60.

<sup>38</sup> Aykıt, *Hıristiyanlığın Öncüsü İskenderiyeli Philo*, s. 78.

<sup>39</sup> Philo of Alexandria, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, çev. David T. Runia, Brill, Netherlands 2001, s. 92-3.

<sup>40</sup> Amir and Niehoff, "Philo Judaeus", *EJ*, XVI, 62.

Çalışmaları özellikle kilise babaları tarafından muhafaza edilmiş olan Philo'nun Clement (ö. 215), Origen (ö. 254), Ambrose (ö. 397) ve diğer kilise babaları üzerinde etkisi olmuştur. Büyük bir hevesle onun çalışmalarından özellikle şerh çalışmalarından faydalanmış ve kullanmış olduğu kavramların çoğunu benimsemişlerdir.<sup>41</sup> Ancak Yahudiler arasında, Hıristiyanlıktaki kadar etkili olmamıştır. Philo'nun oluşturmuş olduğu inanç esasları kendi sınırları dâhilinde kalmış *tannaim*den destek görmemiştir.

Philo'dan sonra Yahudi tarihinde düşünsel anlamda bir kesinti yaşanmıştır. Bu kesintinin yaşanmasında Yahudilerin siyâsal, sosyal ve ekonomik açıdan henüz bir refah seviyesine ulaşmamış olmalarının izleri bulunmaktadır. Bunun yanısıra *tannaim* arasında İbrahim Peygamber figürü ön plana çıkmıştır. Yahudiliğin nazariyeden ziyade uygulamaya ehemmiyet veren bir din olduğuna vurgu yapılmıştır. Ayrıca bu dönemde monoteist inanç mensupları olarak temel ilke olan tevhid inancını gösteren שמע ישראל (Şema' Yisrael/Dinle İsrail) duasını okumaları kendileri için yeterli görülmüştür.

### 1.3.Ortaçağ Dönemi Yahudi Düşüncesi ve İnanç Esasları

Philo sonrası ciddi bir kesintiye uğrayan Yahudi düşüncesi yazın faaliyeti IX. yüzyıl ile birlikte canlanmaya başlamıştır. Bu dönemde İslam topraklarında yaşamakta olan Yahudiler, İslam idaresinin kendilerine sunmuş olduğu refah ile düşünce hayatında aktif rol almaya başlamışlardır.

Shlomo Pines'in "Jewish Philosophy" başlıklı yazısında belirttiği üzere bu aktif rol alışı Yahudi sermayedar ve finansörlerinin de önemli katkıları olmuştur. İslam toplumunda önemli mevkilere ulaşan Yahudi sermayedarlar,<sup>42</sup> Yahudi eğitimi için gerekli desteği sağlamaya çalışmışlardır.<sup>43</sup> Yine Pines'in nazarında Yahudi düşünürler felsefe anlamında ortaya orijinal bir şey koymamışlar Müslümanlar tarafından oluşturulmuş olan metinlerin etkisinde kalarak çalışmalar sunmuşlardır.<sup>44</sup> Musa b. Meymun da kendisinden önce Yahudi düşüncesinde ortaya konulmuş ürünler noktasında Yahudilerin ciddi anlamda Müslümanların etkisi altında kaldıklarını

<sup>41</sup> Amir and Niehoff, "Philo Judaesus", s. 64

<sup>42</sup> İslami dönemde ortaya çıkan Yahudi burjuvası ile bilim geleneğine destek veren Netira, Yusuf b. Finhas ve Harun b. İmran gibi önemli isimler hakkında bkz. Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 329 vd.

<sup>43</sup> Steven M. Wassertstorn, "The Islamic Social and Cultural Context", *History of World Philosophies II: History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank ve Oliver Leaman, Routledge, London 2005, s. 94-5.

<sup>44</sup> Wassertstorn, "The Islamic Social and Cultural Context", s. 96.

Müslümanların ise kelim sistemlerini Yunanlıların ve Süryanilerin kitaplarından aldıklarını belirtmektedir.<sup>45</sup> Nitekim felsefi anlamında ilk çalışmalar Hıristiyan literatüründe ortaya çıkmış, Suriye ve İran'daki Hıristiyan akademileriyle tanışılması vasıtasıyla Hıristiyan kelamında kullanılmakta olan yöntemler Mu'tezile kelamına taşınmıştır. Bağdat ve Basra'da alt kolları inkişaf eden Mu'tezile, X. yüzyılda Yahudiler tarafından tanınmış, özellikle Doğunun Yahudileri Basra ekolünün takipçisi olmuştur. Endülüs Yahudileri ise İslam filozoflarının etkisinde kalmışlardır. Ortaya çıkan çalışmalarda ise kullanılan dil, dönemin entelektüel dili Arapça olmuştur.

Yahudi düşüncesinde izlenen yol İslam kelamı ve felsefesi çalışmalarında izlenen yolu yansıtmakta, insan aklının vahyi anlaması için mühim bir araç olduğuna vurguda bulunmaktadır. Ele alınan konular bilgi meselesi, Tanrı'nın varlığı, sıfatlar, peygamberlik, âhiret, mükâfat ve ceza, ruh konularını içermektedir. Bu dönemde mezhepsel ilgilerin ortaya çıkmaya başladığını görmekteyiz. Özellikle Anan ben Daud tarafından 760 yıllarında kurulduğu düşünülen Karâîlik benimsemiş olduğu düşünceler açısından Rabbânî Yahudilik karşısında ciddi bir tehdit olarak görülmeye başlanmıştır.<sup>46</sup> Bu dönem sonrasında Karâîler, düşünceleri ve kendi yazın faaliyetleriyle müstakil bir mezhep olarak varlığını sürdürmeye başlamıştır. Bu bölünme sebebiyle Yahudi inanç sistemiyle ilgili çalışmaları Karâîlik çizgisinde hareket edenler ve geleneksel çizgide kalanlar şeklinde iki alt başlık altında ele alacağız.

### 1.3.1. Karâî Düşüncesi ve İnanç Esasları

VIII. yüzyılın ikinci yarısında Anan ben Daud tarafından Babil'de, tesis edildiği düşünülen Karâîlik, ilk etapta *Ananiler* olarak bilinmekteydi.<sup>47</sup> Anan ben Daud'un Babil'deki Yahudi cemaatinin başı olup Rabbânî Yahudiliği çok iyi bildiği ileri sürülmektedir. Karâîler, Rabbânî düşünceye karşı bir görüş olarak sözlü geleneği,

---

<sup>45</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, neşre haz. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1974, I:71, s. 184. Yöntem noktasında Yahudiler'in Müslümanların etkisinde kaldıkları genel kabul olmakla birlikte Wolfson'un belirttiği üzere özellikle son dönem araştırmacıları İslam kelamının ortaya çıkmasında Yahudi düşüncelerinin de etkisi olduğunu belirtmektedir. Çağdaş araştırmacıardan Schreiner, Vâsil b. Ata'nın irade hürriyetine dair görüşlerinin neredeyse rabbânî ifadelerle aynı olduğunu zikretmektedir. Ayrıca Neumark da irade hürriyeti görüşünün İslam'a, Yahudi tesiri etkisi ile girdiğini belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Harry A. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 52.

<sup>46</sup> Henry Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1921, s. 194-5.

<sup>47</sup> David E. Sklare, "Anan ben David", R.J Zwi Werblowsky, Geoffrey Wigoder (ed.), *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, New York&Oxford 1997, s. 46.

geleneğin otoritesini reddeden ve sadece Yazılı Yasa'yı kabul eden bir grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebepten kendilerine קראית (karait) okuyanlar denilmektedir. Kendileri kimi Rabbânî Yahudi gibi İslam kelamı etkisinde kalmıştır. Bu açıdan, argümanlarını delillendirmede İslam kelamcılarıyla benzerlik göstermektedirler.<sup>48</sup>

Binyamin ben Moşe el-Nahavendi (ö.890) Karâî mezhebinin düşüncelerini yazılı olarak temsil eden ilk kişilerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisi bir yaratıcının dünyayı yoktan yarattığını, yeryüzüne peygamberler gönderdiğini, onlar aracılığı ile emir ve yasaklarını bildirdiğini, mucizeler gösterdiğini ve dünyada her ne varsa O'nun bunların sebebi olduğunu ileri sürmüştür.<sup>49</sup> Sonrasında karşımıza öğrencisi Daniel ben Moşe el-Kumisi çıkmaktadır. IX. yüzyılın sonunda İran'ın güney bölgesinde doğmuş ve hayatını Kudüs'te geçirmiş olan el-Kumisi'nin Karâî okulunun düşüncelerini öğretmek için ruhani bir merkez kurduğu ileri sürülmektedir.<sup>50</sup> Erken dönem Yahudi kelamına dair atıfta bulunulan ilk çalışma olarak kabul edilen *Pseudo-Qumisi*'nin kendisine ait olduğu belirtilmektedir.<sup>51</sup> İbranice kaleme alınmış olunan çalışma Yahudilik'te birtakım normatif dogmalar oluşturma teşebbüsünün ilkidir.<sup>52</sup> Bu dönemde Mu'tezile kelamı Karâî düşüncesinin bir parçası olmuş, Mu'tezile düşüncesine ait çalışmalar Karâîler arasında sadece okunmamış aynı zamanda Judeo-Arabic (İbrani harfleri ile Arapça) şeklinde tercüme edilmiştir. Karâîliğin bu dönemde böylesine ileri bir boyut kazanmasında Ya'akov el-Kirkisani ve Yafet ben Eli ha-Levi'nin önemli katkıları olmuştur. el-Kirkisani Karâî ideolojisini teorik bir şekilde sunmaya çalışmıştır. *Kitabü'l-envâr ve'l-merâkib*<sup>53</sup> başlıklı çalışması *halahaya* (Yahudi hukuku) adanmış bir çalışma olmakla birlikte ilk dört bölümü tarihî ve felsefî meseleleri içermekte<sup>54</sup> aklın kullanılmasının dinî bir vazife olduğu sunulmaktadır.<sup>55</sup> XII. yarısında Kudüs'te yaşamış olan Yafet ben Eli ha-Levi ise İslam dünyasında Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî olarak

---

<sup>48</sup> Meria Polliack, "Rethinking Karaism between Judaism and Islam", *AJS Review*, Vol. 30, No. 1 (Apr., 2006), s. 73.

<sup>49</sup> Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press & Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1996, s. 37.

<sup>50</sup> Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 37-8.

<sup>51</sup> Sarah Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank ve Oliver Leaman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 77.

<sup>52</sup> Ben-Shammai, "Kalam in Medieval Jewish Philosophy", s. 127, Ayrıca bkz. Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", s. 77.

<sup>53</sup> Ya'qûb al-Qirqisânî, *Kitâb al-Anwâr wal-marâqib (The Code of Karaite Law)*, ed. Leon Nemoy, The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York 1940.

<sup>54</sup> Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 39.

<sup>55</sup> Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 39.

bilinen Sa'diya ben Yosef Gaon (ö. 942) gibi *Tora*'nın Arapça bir tercümesini ve tefsirini yapmıştır. Son dönem Arapça kaleme alınmış Karâî çalışmalarını İbranic'e tercüme etmiştir.<sup>56</sup> Bunun yanısıra *halaha*, tarih ve özellikle Rabbânî Yahudilik ve İslam ve Hıristiyanlığa karşı cedel niteliğinde eserler kaleme almıştır.

X. yüzyılın öne çıkan Yahudi düşünürleri, Yahudi kelimeleri ve felsefesi noktasındaki düşünceleri yukarıda zikrettiklerimiz olmakla birlikte XI. yüzyıla geldiğimizde Karâî cephesinden Yosef el-Basir ve Yeşu ben Yudah'ı görmekteyiz. Yosef ben el-Basir XI. yüzyılın ilk yarısında Babil yahut İran'da yaşadığı düşünülen bir Karâî düşünürüdür. İbranic tam künyesi Yosef ben Avraham ha-Kohen ha-Ro'eh, Arapça tam künyesi Ebû Yakub el-Basir'dir. Âmâ olmasından ötürü kendisine ironik olarak *ha-ro'eh* (*gören*) lakabı verilmiştir. Bağdat'ta bulunduğu süre içerisinde İslam kelimeleri ile tanışma, eserlerini ve düşüncelerini elde etme imkanı olmuştur. 1040 yıllarında Kudüs'te ölmüştür.<sup>57</sup>

Ha-Ro'eh'in felsefî çalışmaları İslam kelamına özellikle Mu'tezile kelamına yakındır. Dünyanın yaratılışını kanıtlamada temel olarak İslam kelamının atomcu görüşünü benimsemektedir. Kendisi akılcılığa ehemmiyet vermektedir. Peygamber olarak kendisini ilan eden kimsenin söylediklerini akıl süzgecinden geçirmeden kabul etmenin mümkün olmadığını dile getirmektedir. Ona göre kendisini peygamber olarak tanıtan kimsenin peygamberliğinin doğruluğuna inanmamız için ilk etapta bütün getirdiklerinden ve söylediklerinden bağımsız bir şekilde Tanrı'nın kadîr ve alîm olduğu bilgisine ulaşmamız gerekmektedir. ha-Ro'eh'e göre buna, bağımsız bir kaynak olan *akıl* ile ulaşabiliriz.<sup>58</sup> Ona göre Tanrı'nın varlığına işaret eden güç ve hikmeti doğrudan kanıtlayamayız. Güçlü ve hikmetli bir yaratıcının varlığını ancak yaratılış olayını keşfettiğimizde kanıtlayabiliriz. Bu da insanoğlunun yapamayacağı şeyleri var etme gücüne sahip olmasıyla gösterilebilir. ha-Ro'eh, bunu göstermek için ilk etapta insanoğlunun yaratılmış olduğunu ispatlamak gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bütün bedenler atomlardan ve arazlardan oluşmaktadır. Var olduğu farz edilen arazlar birleşme-ayırılma, sükûn ve hareket gibi hâller olup bunlar olmaksızın beden var

<sup>56</sup> Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 39.

<sup>57</sup> Isaak Dov Ber Markon ve Leon Nemoy, "Basir, Joseph ben Abraham ha-Kohen ha-Ro'eh", *EJ*, III, 200.

<sup>58</sup> Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Dover Publications, New York 2002, s. 49.



olamaz. Zira beden denilen şey atomların hareket hâlinde yahut sükûn hâlinde birleşme ve ayrılmanın bir sonucudur. Ancak kendi eylemlerimizin yaratıcısı olduğumuzdan hareketle bu birleşme ve ayrılmayı yaratan bir yaratıcının varlığını çıkarırız.<sup>59</sup> Yaradılmış olan bedene bakıldığında ise Tanrı'nın kadir-i mutlak bir varlık olduğunu görürüz. Yaradılış olayının uyumu ise hikmetin alâmetidir ve tesis edilen bu güç ve hikmetin aksi ispat edilemez.<sup>60</sup> ha-Ro'eh, kelim sisteminde güç ve hikmetin dışında Tanrı'nın varlığının diğer dayanakları olarak algı, irade, vahdet, gayr-i cismanilik ve ezeli ve ebediliği de sıralamaktadır.<sup>61</sup>

ha-Ro'eh'in kaleme almış olduğu çalışmalar *el-Temyiz*, *el-Muhtavi* ve *el-İstibsar* isimlerini taşımaktadır. İlk çalışmasının ilgi çeken en önemli yanı Binyamin el-Nahavandi'nin dünyanın bir melek tarafından yaratılmış olduğu görüşüne karşı yapmış olduğu eleştiridir. İkinci çalışmasında Mu'tezile kelamının temel ilkelerini Karâîlik ile bağdaştırmaya çalışmaktadır. Son çalışması ise Yahudi kelamı ile ilgili mevzuları geniş ölçüde ele almaktadır.<sup>62</sup>

Öğrencisi ve dönemin bir diğer Karâî düşünürü Arapça adıyla Ebû el-Farac Furkan ibn Esed, İbranice adıyla Yeşuya ben Yudah'tır. Kendisi XI. yüzyılın ikinci yarısında Filistin'de doğmuş bir şahıstır. Görüşleri hocasının görüşleri ile büyük ölçüde örtüşmektedir. Mu'tezile kelamının sıkı bir takipçisidir. Dünyanın yaradılışı ve Tanrı'nın varlığı hakkında *TaNaH* ile kesin bilgiye ulaşamayacağını vahyedilenlerin akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>63</sup> Yaradılışı delillendirmede İslam kelamcılarının savunduğu atomculuk görüşünü benimsemekle birlikte atomların Tanrı tarafından her an baştan yaratıldığını altını çizmektedir.<sup>64</sup> Tanrı'nın iyiliğin yanısıra kötülük yaratmaya muktedir olduğunu ama iyiliği yaratmayı tercih ettiğini belirtmekte, dünyanın yaradılış gayesinin ise mahlûkâtın iyiliği adına olduğunu ileri sürmektedir.<sup>65</sup>

---

<sup>59</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 49.

<sup>60</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 50.

<sup>61</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 50.

<sup>62</sup> Markon ve Nemoy, "Basir, Joseph ben Abraham ha-Kohen ha-Ro'eh", s. 200.

<sup>63</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 56.

<sup>64</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 56.

<sup>65</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 58.

Karâiler VIII. yüzyıldan itibaren genel olarak felsefe ve kelim konuları ile ilgilenmiş olsa da XII. yüzyıla kadar sistemli bir inanç esası tespit çalışmasında bulunmamışlardır. İlk sistemli ve bugün hâlâ Karâî mensupları arasında varlığını sürdüren on maddelik inanç esasının Yehuda ben Eliyah Hadassi ha-Avel tarafından oluşturulduğunu görmekteyiz. Kendisi geleneksel Karâîliğin son temsilcilerinden birisidir. En önemli çalışması olan *Sefer Eşkol ha-Kofer* adlı eserinde Yahudiliğin temel esaslarını on madde hâlinde sıralamıştır. Bunlar: 1. Bir Yaratıcı vardır, 2. Yaratıcı ezeli, ebedi ve tektir, 3. Dünya yaratılmıştır, 4. Mûsâ ve *TaNaH*'ta adı geçen diğer peygamberlerin peygamberlikleri haktır, 5. Tora'nın gerçekliğine iman, 6. Tora'nın dilini [İbranice] bilmek dinî bir yükümlülüktür, 7. Kudüs'teki mabed şanı yüce olan Tanrı'nın makamıdır, 8. Öldükten sonra dirilmek haktır, 9. Hesap günü vardır, 10. Mükâfat ve ceza haktır.<sup>66</sup> İnanç esasları özellikle on madde olarak belirlenmiştir. Zira *On Emir (Aseret ha-Dibrot)* ile aynı sayıda olsun istenilmiştir.

Yudah Hadassi imanın birincil ilkesinin Tanrı'nın yaratıcılığının ve hikmetinin tekliğinin bilinmesi olduğunun altını çizmekte ve O'nun yaşama ve ölüme neden olan bir Yaratıcı olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.<sup>67</sup> Tanrı'nın varlığını yaratılış delili ile açıklamaya çalışmaktadır. Kendisinden önceki Karâî düşünürleri, yaratılış delillendirmede geleneksel İslam kelamı çizgisinde hareket ederken Hadassi Aristoteles'in dört unsur sistemini kabul eder görünmektedir.<sup>68</sup> Delillendirmede Tekvin Kitabındaki yaratılış ifadelerini kullanmaktadır. Tanrı'nın dünyayı yaratmadan önce toprağı döktüğünü ve *şekilsiz (וְהָאֵרֶץ / tohu)* ve *boş (וְהָאֵרֶץ / bohu)* olana şekil verdiğini, bunların ince parçalar hâlinde atomlar olup hiçten var kılındıklarını ileri sürmektedir. Başlangıçta gerçek varlığa sahip olmayıp Tanrı'nın onları sözülle yarattıktan sonra bir araya gelip varlığa kavuştuklarını ileri sürmektedir.<sup>69</sup> Dünyanın yoktan yaratılmış olduğunu ise kuş yumurta örneği ile açıklamaya çalışmaktadır. Hadassi ilk önce kuş mu yoksa yumurtanın mı olup olmadığını sorar. Zira şayet ilk yumurta varsa o vakit kuş olmadan nasıl meydana geldiğini; yok şayet ilk kuş varsa peki yumurta olmadan onun

<sup>66</sup> Daniel J. Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Brill, Leiden 2008, s. 43.

<sup>67</sup> Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Baashyatchi*, s. 43.

<sup>68</sup> Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Baashyatchi*, s. 49.

<sup>69</sup> Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Baashyatchi*, s. 48.

nasıl var olduğunu sorar. Neticede doğru bilgi ve ilim hiçten bazı şeylerin var olduğunu gösterdiğini ileri sürmektedir.<sup>70</sup>

Hadassi, Tanrı'nın tek olduğu noktasında geleneksel İslam kelamının argümanını kullanmakta ve “şayet iki tanrı olsaydı birbirleriyle sürekli çatışma halinde olurlardı” der.<sup>71</sup>

Anan b. Daud ile başlamış olan Karâî hareketi Yehuda Hadassi ile zirve noktasına ulaşmıştır. Kendisinin oluşturmuş olduğu inanç esasları Karâî düşüncesinde yerini almış, ilk sistemli inanç esası olmuştur.

### 1.3.2.Rabbânî Düşüncesi ve İnanç Esasları

Karâî düşüncesi ile bir doğuş yaşamış olan Yahudi düşüncesi rabbânî cenahta da benzer bir hareketlilik yaşamıştır. Başlangıçta özellikle Karâî düşüncesine karşı gelişen rabbânî düşünce sonrasında genel bir Yahudi düşüncesi yazını sunmaya başlamış ve bu alanda Karâîleri kısa zamanda geride bırakmıştır.

Rabbânî Yahudiliğin düşünsel anlamda yazılı örneklerini ilk Daud ha-Bavli olarak da bilinen Suriyeli Daud el-Mukammas'da görmekteyiz. İslam dünyasında Davud Ebû Süleyman ibn Mervan el-Raki el-Mukammas (820-890) olarak tanınan ha-Bavli Arapça *عشرون مقالة (Işrun Makale/Yirmi Makale)* başlıklı bir çalışma kaleme almıştır.<sup>72</sup> Kirkisani onun Yahudi bir aileden dünyaya geldiğini sonradan Nusaybinli Nana adında bir Süryani Hıristiyan alimden ders aldığını ve Hıristiyanlığı kabul ettiğini, Hıristiyanlığın özünü kavrandığını ancak sonra yine eski dinine döndüğünü ve Hıristiyanlığa karşı reddiyeler kaleme aldığını belirtmektedir.<sup>73</sup> Kendisi akılcılığa önem veren onu vahyin anlaşılması için kaçınılmaz bir araç olarak gören bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca akli kullanmanın dini bir vecibe olduğunda ısrar etmektedir.

Bu dönemde İslam dünyasında Ebû Yakub İshak ibn Süleyman adıyla tanınan, Yitshak ben Şlomo ha-Yisraeli (?832-?932) karşımıza kelam çizgisinden ziyade felsefi çizgide

<sup>70</sup> Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Baashyatchi*, s. 46-7.

<sup>71</sup> Lasker, *From Judah Hadassi to Elijah Baashyatchi*, s. 49.

<sup>72</sup> Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 17.

<sup>73</sup> Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 17. Ayrıca bkz. Stroumsa, “Saadya and the Jewish Kalam”, s. 78.

ilerleyen ve döneminin önde gelen bir Yahudi filozofu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaçağ Yahudi Yeni-Plantonculuğun babası olarak kabul edilmektedir. Hayatı hakkında detaylı bilgiye sahip olmamakla birlikte Mısır'da dünyaya geldiği, muhtelif Fâtımî Halifelerin tabipliğini yaptığı Kayravan'a bulunduğu bilinmektedir.<sup>74</sup> Ha-Yisraeli, tıp, felsefe, metafizik ve mantık sahalarında çalışmalar kaleme almıştır. Öne çıkan eserleri arasında *Kitâbü'l-hudûd ve'r-rusûm* ve *Kitâbü'l-Hikme* başlıklı felsefî çalışmaları, *Kitâb Bustâni'l-Hikme* başlıklı metafizik üzerine, *Kitâbü'l-medhil fi'l-Mantık* başlıklı mantık ilmi alanında kaleme almış olduğu çalışmaları zikredilmektedir. Tanrı'nın, hikmetini gösterme adına dünyayı yoktan yarattığını ileri sürmektedir.<sup>75</sup> Yaradılış sürecini Yeni-Platoncu sudur nazariyesi ile açıklayan ha-Yisraeli, Aristoteles'in dünyanın ezeliliği görüşünü reddetmektedir. *Nous* kavramı, onun felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Onu Tanrı'dan ayrı görmemektedir. Aristoteles gibi akılı *faal akıl*, *meleke hâlindeki akıl* ve *heyûlânî akıl* olmak üzere üçe ayırmaktadır.<sup>76</sup> ha-Yisraeli, Tanrı'nın bir peygamber seçmesini zorunlu görmektedir. Ona göre nâtik nefse sahip olan kişi mütehayyile gücü ile vahyi almayı mümkün kılmaktadır. İnsanlığa peygamber olarak seçilen bu şahsa iki tür öğreti içeren bir kitap verilmektedir. Bu öğretilerden birisi kendi doğasında maneviyatın bulunduğu başka bir açıklamaya ihtiyaç duymayan öğretilerdir. Diğerisi ise cismânî öğreti olup manevi açıklamaya gereksinim duymaktadır.<sup>77</sup> Ha-Yisraeli, eklektik bir sisteme sahip olduğundan yazılarında kendisine ait bir yöntem bulmak güçtür. Aristoteles mantığı, felsefesi ve psikolojisini Yeni Platoncu metafizikle birlikte sunmaya çalışmıştır. Ancak İslam kelamı sistemini kullandığına dair herhangi bir ize rastlanmamaktadır.<sup>78</sup>

Öğrencisi Dunaş ben Tamim Yahudi düşüncesinde ondan öğrendiklerini kendi çerçevesinde sunmaya çalışmıştır. Kayravanlı olan Dunaş ben Tamim, İslam dünyasında Ebû Sehl ismiyle de bilinmektedir. Sa'diya Gaon ile aynı dönemde yaşamış olan Dunaş ben Tamim'in en önemli çalışması *Sefer Yetsirah (Yaradılış Kitabı)* olup

---

<sup>74</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 1.

<sup>75</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 5.

<sup>76</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 7.

<sup>77</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 14-5.

<sup>78</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 15.

söz konusu çalışmasında Sa'diya Gaon'un eserine eleştiride bulunmaktan çekinmemiştir.<sup>79</sup>

Bu dönemde ayrıca Hivi<sup>80</sup> adında bir şahsın *TaNaH*'ın kritiğini yaparak Yahudilerin inancına ciddi anlamda eleştiride bulunduğu ileri sürülmektedir.<sup>81</sup> Yahudi inancına yönelik eleştirilerin arttığı bir dönemde İslam dünyasında Sâ'id b. Yûsuf el-Feyyûmî olarak bilinen Sa'diya Gaon (882-942) sistemli bir Yahudi düşüncesi tesis eden ilk Yahudi *medaber (kelamcı)* olarak karşımıza çıkmaktadır. Yahudi kelamının doğuşunu sağlayan Sa'diya Gaon'dan sonra ise Yahudi düşüncesinde bir canlılık başgöstermiştir.

XII. yüzyıl İspanyalı Yahudi düşünürlerden Avraham ibn Ezra tarafından "mevcut kelamcılarının ilki ve önde geleni"<sup>82</sup> şeklinde nitelendirilen Sa'diya Gaon Yahudi kelamcılığının yanısıra filozof, dil bilimci, müfessir, şâir, deyyan ve gaon olarak karşımıza çıkmaktadır. Yahudi inancı ve yazınının gelişmesinde ciddi anlamda katkısı bulunmuş bir ortaçağ Yahudi mütefekkiridir. 882 yılında Mısır'ın Feyyum bölgesinde bugün Ebu Suveyr olarak isimlendirilen Dilaz'da<sup>83</sup> dünyaya gelmiş, Mısır, Halep, İsrail ve Babil'de bulunmuştur. Ailesi ve ilk dönem eğitimi hakkında bilgi yoktur. Müslüman Tarihçi Mesûdî'nin (ö. 957) kaydetmiş olduğuna göre İsrail'de bulunduğu süre zarfında Tiberyalı Ebû Kesir Yahya b. Zekeriya el-Katib'den ders aldığı nakledilmektedir.<sup>84</sup> Yirmi üç yaşındayken meşhur Yahudi Yeni Platoncu ha-Yisraeli ile yazışmalarda bulunmuştur.<sup>85</sup> Tefsir, lügat, kelam, felsefe, hukuk, takvim ve kronoloji alanlarında eserler vermesinin yanısıra çalışmalarının önemli bir kısmı, Karâîler ve diğer mezhepler veya sapkınlara yönelik cedel mâhiyetinde yazılardan oluşmakta olup dönemin entelektüel dili olan Arapça'yı kullanmıştır.

---

<sup>79</sup> Georges Vajda, "Dunash ibn Tamim", *EJ*, VI, 48.

<sup>80</sup> Hivi el-Belhi, IX. yüzyılda bugün Afganistan olarak bilinen Belhi'de dünyaya gelmiş ve İran'da hayatını sürdürmüştür. Rabbânî Yahudiler arasında görüşlerinden ötürü sapkın olarak nitelendirilen birisidir. *TaNaH* için iki yüz eleştirel yorum yazmıştır. Çalışması kayıptır ancak Sa'diya Gaon tarafından kendisine yazılmış olan reddiyede görüşlerini bulmak mümkündür. Werblowsky ve Wigoder, "Hivi al-Balkhi", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, s. 329. Ayrıca bkz. Israel Davidson, *Saadia's Polemic against Hiwi al-Balkhi*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1915.

<sup>81</sup> Guttmann, *A History of Jewish Philosophy*, s. 64.

<sup>82</sup> Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", s. 71.

<sup>83</sup> Genelde kayaklarda doğum yeri olarak Dilaz bölgesi verirse de Encycloedia'da Pithom bölgesi zikredilmektedir. Bkz. Abraham Meir Haberman, "Saadia (Ben Joseph) Gaon", *EJ*, XVII, 609.

<sup>84</sup> Haberman, "Saadia (Ben Joseph) Gaon", *EJ*, XVII, 609.

<sup>85</sup> Barry S. Kogan, "Sa'adyah Gaon", s. 7951.

Yahudi inancını akıl ve felsefe ile temellendirme girişiminde bulunarak *geonik* dönemin<sup>86</sup> entelektüel yazın faaliyetinde bir devrim yaratması her ne kadar kendisinden önce Yahudi felsefeci ve kelimciler var olsa da öncelenmesine sebebiyet vermiştir. Nitekim en bilinen çalışması olan *Kitâbü'l Emânât ve'l-İtilkâdât*'ın girişinde amacının felsefe ve dinin kesinlikle birbirine zıt olmadığını bilakis birbirlerini tamamladığını göstermek olduğunu zikretmekte<sup>87</sup> ve bunu yöntemli bir şekilde gerçekleştirmektedir. 933 yılında Bağdat'ta tamamlamış olduğu bu eseri, çoğu çalışması gibi cedel mâhiyetinde bir eser olup klasik İslam kelâmı usûlüne göre yazılmış bir kitaptır. Bilgi bahsi ile girişte bulunduğu çalışmasının ilk bölümünde bir yaratıcının varlığını ispatlayan âlemin yaratılmış doğası meselesine yer vermekte, ikinci bölümde Tanrı'nın birliği ve değişmezliği, sıfatları meselesini ele almakta, üçüncü bölümde peygamberlik ve vahiy, dördüncü bölümde emir-nehî ve özgürlük meselesini, geriye kalan bölümlerde ise sırasıyla va'd ve vaîd, ahiret ve eskatoloji mevzularını çeşitli açılardan ele almıştır.<sup>88</sup>

Bu çalışmasını kaleme almasının ve sistemli bir Yahudi kelâmı ve inanç esasları oluşturmasının birtakım sebepleri vardır. Döneminde muhtelif dinî ve felsefî inanç sistemlerine mensup kimseler tarafından ortaya atılan fikirler ve aralarında yaşanan tartışmalar Yahudi dinine mensup, inançlı kimseleri bazı konularda şüpheye düşürmüş manevi açıdan karışıklığın yaşandığı bir ortam içerisine sürüklemiştir.<sup>89</sup> Bu dönemde ortaya çıkan bölücü grupların başında yine bir Yahudi mezhebi olan Karâîler gelmektedir. Anan b. Daud tarafından 760 yıllarında tesis edildiği düşünülen Karâîlik Rabbânî Yahudilik için ciddi bir tehdit olarak görülmekteydi.<sup>90</sup> İnsanların şüphe denizinde batmakta olduğunu gören Sa'diya Gaon kendisini onları bu durumdan kurtarma mecburiyetinde hissetmiştir.<sup>91</sup> Kitabını yazma amacı olarak İsrail toplumunun imanlarında hâlis olmadığını, itikatlarında ise sâlih olmadıklarını, delâlet içerisinde

---

<sup>86</sup> Çoğulu *geonim* olup *Mişna* literatürünü oluşturan (*Tannaim*) ve şerh eden (*Saboraim*) din adamlarından sonra VI. ve XIII. yüzyıllar arasında yaşamış din adamlarının dönemi. İslamî dönemde Sura ve Pumbedita akademilerinin başkanları "*gaon*" olarak isimlendirilmiştir.

<sup>87</sup> Henry Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1921, s. 194-5.

<sup>88</sup> Stroumsa, "Saadya and Jewish Kalam", s. 81-2

<sup>89</sup> Kogan, "Sa'adyah Gaon", s. 7951.

<sup>90</sup> Malter, *Saadia Gaon: His Life and Works*, s. 261.

<sup>91</sup> Wilhelm Bacher, "Saadia b. Joseph (Sa'id el-Feyyumi)", <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12953-saadia-b-joseph-sa-id-al-fayyumi> (09.01.2012)

şüphe denizinde boğulduklarını gözlemlediğini belirtmektedir.<sup>92</sup> Boğulmakta oldukları bu şüphe denizinden onları birisinin kurtarması gerektiğini düşünerek Yeşaya 50:4'de geçen “*Yorgunlara sözle destek olmayı bileyim diye Egemen Rab bana eğitilmişlerin dilini verdi. Eğitilenler gibi dinleyeyim diye kulağını uyandır her sabah*” ifadeyi örnek göstererek kendisini bu yola adanması gerektiğini dile getirmektedir.<sup>93</sup>

Yunan felsefi ve İslam kelamının vasıtalarından faydalanarak eklektik bir yöntemle monograf tarzında bize sunmuş olduğu çalışmada belirlemiş olduğu Yahdilizmin iman esasları şu şekilde sıralanmaktadır: 1. Dünya yaratılmıştır, 2. Tanrı tektir ve gayr-ı cismânîdir, 3. (Geleneğin ilâhî aslını da içermek üzere) vahye iman, 4. İnsan doğruluğa çağrılmaktadır ve aklın bütün gerekli nitelikleri ve gûnahtan sakınma ruhun bahşedilmiş olduğuna iman, 5. Va'd ve vaide iman, 6. Ruh saf yaratılmıştır, ölümden sonra bedeni terk eder, 7. Öldükten sonra dirilmeye iman, 8. Mesihî ümit, tövbe ve ilâhî yargı.

Sa'diya Gaon oluşturmuş olduğu ilkeler arasında en birincil ilkenin *yoktan* yaratılış olduğunu savunmaktadır. Zira ona göre bu ilke kanıtlandığında Tanrı'nın varlığını kanıtlamak ve mahiyeti hakkında çeşitli bilgiler elde etmek kolaylaşacaktır.<sup>94</sup> Ayrıca çalışmasında Yahudiliğin *emanatını itikadata* çevirmenin yollarını aramıştır.<sup>95</sup> Kendisi bu anlamda itikat kelimesini şu şekilde tanımlamaktadır: “İtikat ile neyin kastedildiğini açıklamamız gerekmektedir. Kavranan herhangi bir şeyin mevcut özelliğine binaen ruhta meydana gelen bir manadır. Meselenin esası (زُبْدَة/zübde) ortaya çıktığında ve aklen benimsenip kabul edildiğinde ruhların onu elde edip özümsemesiyle kişi benimsemiş olduğu nosyonların hakikatine ikna olur. Ondan sonra gelecek bir durum yahut durumlar için onu ruhunda muhafaza eder. Nitekim Mişley 10/14'te geçtiği gibi ‘Bilge kişi bilgi biriktirir, ahmağın ağzı ise, onu yıkıma yaklaştırır.’ Ayrıca İyyov 22/22'de geçtiği gibi ‘Ağzından çıkan öğretiyi benimse, sözlerini yüreğinde tut.’”<sup>96</sup> Kendisi akıl süzgecinden geçirilmiş bir imana sahip olunmasından yana olduğunu bu sözleri ile göstermektedir. Dolayısıyla *Talmud* döneminde var olan ve İbrahim Peygamber örneği ile gösterilen *emunah* bu dönemde yerini *itikada* bırakmış görünmektedir.

<sup>92</sup> Sa'adja b. Jûsuf al-Fajjûmî, *Kitab al-Amânât wa'l-Itiqâdât*, ed. S. Landauer, Brill, Leiden 1880, s. 4

<sup>93</sup> al-Fajjûmî, *Kitab al-Amânât wa'l-Itiqâdât*, s. 5

<sup>94</sup> Seymour Feldman, “Jewish Thought and Philosophy”, *ER*, VII, 4888.

<sup>95</sup> Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 5.

<sup>96</sup> al-Fajjûmî, *Kitab al-Amânât wa'l-Itiqâdât*, s. 11

XI. yüzyılda Yeni Platoncu görüşlerinin yanısıra Sa'diya Gaon ve İslam kelamı etkisinde eklektik çalışmalar sunan Bahya ben Yosef ibn Pakuda karşımıza çıkmaktadır. Kendisi bir Yahudi kelamcı, felsefeci ve *dayyandır*. Ayrıca bir *paytan*<sup>97</sup> olarak da bilinmektedir. Hayatı hakkında fazla bilgi sahibi değiliz. XI. yüzyılın ikinci yarısında Endülüs'te yaşamını sürdürdüğü ve İslam kültürü etkisinde yetişmiş olduğu bilinmektedir. En önemli eseri, Yudah ibn Tıbban tarafından 1080 yılında İbranice *Hovot ha-Levavot* adı altında tercüme edilmiş ilk defa Yahudi ahlâk felsefesinin sistemli bir şekilde sunumunu gördüğümüz *Kitâbü'l-Hidâye ilâ Ferâizi'l-Kulûb (Kalbin Vazifelerine Rehber)*<sup>98</sup> başlığı altında Arapça kaleme almış olduğu çalışmasıdır. Kitap on bölümden oluşmakta olup her bir bölüm inanan kimsenin Tanrı'ya karşı vazifelerinin ne olduğunu sıralamaktadır. Bu çalışmayı kaleme almasının sebebi inanan kimsenin bilinçli bir şekilde Tanrı'ya karşı vazifelerini yerine getirmesi ve manevi yaşantısını yükseltmesidir.<sup>99</sup> On bölüm hâlinde kaleme aldığı çalışmasında belirlemiş olduğu iman ilkelerini şu şekilde sıralamaktadır: 1. Tanrı'nın birliği, 2. Yaradılış, 3. Tanrı'ya kulluk etmek, 4. Tanrı'ya tevekkül etmek, 5. Amellerde ihlâslı olmak, 6. Tevâzu, 7. Tövbe, 8. Kişinin nefisini sorgulaması, 9. Zühd hayatı ve 10. Tanrı sevgisi.

Dinin temeli, bir olan Tanrı'ya inanmak olduğundan eserinde ilk etapta Tanrı'nın varlığının ve birliğinin felsefî ve teolojik bir açıklamasına ve sıfatlarına yönelik bir tartışmaya ayırmıştır.<sup>100</sup> Dünyanın *yoktan* yaratılmış olduğunu ileri süren Bahya ben Yosef ben Pakuda, dünyanın yaratılmışlığı mevzusunu delillendirirken Sa'diya Gaon ve İslam kelamcılarının delillerini kullanmıştır.<sup>101</sup> Kişinin birtakım erdemlere sahip olması adına on kapı ( שער / باب ) hâlinde kaleme aldığı bu çalışmasında kişinin bilhassa Tanrı'ya güvenmesi gerektiğini belirtmektedir. Bunun da kişinin ancak Tanrı'nın iyi olduğuna gerçekten inanması ve insan için her zaman doğru olanı seçeceğinden şüphe

<sup>97</sup> M.S. 4. yüzyıldan itibaren, Yahudi liturjisindeki dualara yeni şiirsel duaların eklenme ihtiyacı hissedilmiştir. Bunları söyleyen şair ve ilahicilere "paytan" denilmektedir.

<sup>98</sup> Çalışma'nın İngilizce tercümesi ise *The Book of Direction to the Duties of the Heart* başlığı ile Menahem Mansoor başkanlığında tercüme edilmiştir. Bkz. Bahya ben Joseph ibn Paquda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, çev. Menahem Mansoor vdğ., Routledge & Kegan Paul, London 1973.

<sup>99</sup> Bachya ibn Jösêf ibn Paqûda, *al-hidâja 'ilâ farâ'id al-qulûb*, ed. A.S. Yahuda, Brill, Leiden, 1907/12, s. 7-8.

<sup>100</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 86.

<sup>101</sup> Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 86.



duymaması ile gerçekleşeceğini belirtmektedir.<sup>102</sup> Âhirete iman onun sisteminde önemli bir yere sahiptir.<sup>103</sup> Ayrıca Yahudiliğin seçilmiş bir millet olduğunu düşünmektedir.<sup>104</sup>

Bahya ben Yosef ben Pakuda inançlı bir Yahudi'nin sıralamış olduğu bu esaslara inanması ve uygulaması gerektiğini böylece manevi huzur ve mutluluğa erişeceğini düşünmektedir. Söz konusu çalışması Yahudi inancına mensup kimseler üzerinde manevi bir etki yaratmakta iken inanç ilkeleri noktasında kesin bir şey söylememektedir. Sadece bu on maddenin yerine getirilmesini dilemektedir.

Ortaçağ döneminde Musa b. Meymun'a kadar Yahudi düşüncesi ve inanç esasları sistemlerinde gördüğümüz üzere temelde Tanrı'nın birliği, tek, gayr-ı cismani olduğu, kâinatı yaratan olduğu mevzuları üzerinde durulmaktadır. Bunun asıl sebeplerinden birisi daha önce de zikrettiğimiz üzere tek tanrılı bir inanç sistemi karşısında kendilerinin de tek tanrılı bir sisteme sahip olduklarını kanıtlamak ve dindaşlarının aklında oluşabilecek şüphelerin önünü kesmektir.

---

<sup>102</sup> Georges Vajda, "Bahya (Bahye) ben Joseph ibn Pakudah", *EJ*, III, 67.

<sup>103</sup> Werblowsky, Wigoder (ed.), "Bahya ben Yosef ibn Paquda", s. 97.

<sup>104</sup> Werblowsky, Wigoder, "Bahya ben Yosef ibn Paquda", s. 96.

## BÖLÜM 2: MUSA B. MEYMUN'UN HAYATI VE ESERLERİ

*Musa b. Meymun'un Hayatı ve Eserleri* başlıklı ikinci bölümümüzde, düşünürümüzün hayatı ve eserlerinin yanısıra yaşadığı dönemin genel panoramasını sunmaktayız. Zira, ana bölümde göreceğimiz üzere inanç esasları sistemi oluşturmasının nedenleri arasında yaşadığı dönemin genel panoramasının, üzerinde ciddi etkileri vardır. Ayrıca, nasıl bir yaşamsal ve felsefi alt yapıdan geçtikten sonra inanç esasları sistemi oluşturduğunu görme açısından hangi düşünürlerin etkisi altında kaldığını görme adına bu bölüm altında entelektüel şahsiyetini sunduk.

### 2.1.Dönemin Genel Panoraması

M.S. 70'te II. Tapınağın yıkılmasıyla Yahudilerin bir kısmı Babil'de kalmaya devam etmişken bir kısmı köle olarak satılmış ve dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmıştır. Yahudilerden bir grubun İslam fetihlerinden bir asır önce, birbirlerine rakip iki imparatorluk Roma ve Sasaniler arasında paylaşılmış olan kuzeydoğu İran, Irak, Filistin, Suriye, Mısır, İspanya, Fransa ve İtalya'da Akdeniz sahil şeridinde yaşayan bir Yahudi zinciri oluşturduğunu görmekteyiz.<sup>105</sup>

M.S. I. yüzyılda Roma İmparatorluğu topraklarında yaşamakta olan Yahudilerin sorunları olsa da dinî ve sosyal yaşantıları açısından durumları rahattı. M.Ö. II ve M.S. I. yüzyılın sonuna kadar Kuzey Afrika'daki İskenderiye Yahudileri kendilerine tanınan imkânlar çerçevesinde dinî anlamda özerkliğe sahip olmuşlar ve o dönemde merkez sinagogları ihtişamıyla herkes tarafından bilinmekteydi. Ancak M.S. IV. yüzyıl ile birlikte Hıristiyanlığın, Roma İmparatorluğu'nun resmî dini hâline gelmesi Yahudilerin durumlarında sıkıntı yaratmıştır. M.S. VII. yüzyıl itibariyle baskılar artmaya başlamış ve Yahudiler, Hıristiyan dinini seçmeye zorlanmış, din değiştirmeyi kabul etmeyen Yahudiler Avrupa'nın farklı bölgelerine sürgün edilmiştir. Bu dönemde İspanya'da bulunan Yahudilerin durumu Vizigotların ilk dönemlerinde iyi olsa da Vizigot Krallarının Aryüşçü düşünceden uzaklaşıp Katolik Mezhebi'ne bağlanması ile buradaki Yahudiler için de huzur kalmamıştır. 616-711 yılları arasında bölgede Yahudilik tamamen yasaklanmıştır.<sup>106</sup> Bu dönemde aynı zamanda Vizigot Krallığında taht

<sup>105</sup> S. D. Goitein, *Yahudiler ve Araplar, Çağlar Boyu İlişkiler*, çev. Nuh Arslantaş, Emine Buket Sağlam, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 130-1.

<sup>106</sup> Şevket Yıldız, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", *U.Ü.İ.F. Dergisi*, cilt 18, sayı: 1, 2009, s. 511.

kavgaları vardı. Yaşanmakta olan taht kavgaları toplumsal ve dinî çatışmaları beraberinde getirmiş, bölgede huzursuzluğun artması krallığın zayıflamasına sebebiyet vermiştir. Bu zayıflık dönemini fırsat bilen Müslümanlar İslam fetihlerinin son ayağı olan İspanya'ya doğru Tarık b. Ziyad (ö. 720) komutasında sefere çıkmışlar ve bölgedeki Vizigot hâkimiyetine son vermişlerdir. Hıristiyan hâkimiyetinin baskısından bunalmış olan halk, Müslümanların bölgeyi ele geçirmesini sevinçle karşılamış ve Malega, İlbire, Kurtuba, İsticce ve Tuleytula'nın ele geçirilmesinde İslam ordusuna yardım etmiştir.<sup>107</sup> Fetihler sonucunda İslam hâkimiyeti öncesi dağınık bir şekilde yaşamakta olan Yahudiler, bir araya toplanmıştır. Bu dönemde Yahudilerin yaşadıkları belli başlı bölgeler Lucena, Seville, Tarragona ve Barcelona olmuştur.

İslam fetihleriyle birlikte İspanya'dan Hindistan'a kadar bir sermaye hareketi başlamış, bu durum geniş rezervli ucuz işçiliği de beraberinde getirerek fethedilen bölgelerdeki fakirlik ortadan kaldırılmıştır.<sup>108</sup> Refah ortamı kültürel ve sosyal ilişkilere de katkıda bulunmuş, tarihte görülmemiş bir dinler ve kültürler arası birliktelik bu topraklarda filizlenmeye başlamıştır.<sup>109</sup> VIII. ve IX. yüzyılda İslam toplumunun kendilerine sağlamış olduğu imkânlar sayesinde Ortaçağ Avrupası'ndaki Yahudi topluluklarına benzemeyen, ancak XVIII. yüzyılın ticaret ve endüstrisi, bankacılık ve serbest meslekle iştiğâl eden bir avuç Yahudi'de bulunabilecek yeni ve farklı bir Yahudi topluluğu ortaya çıkmıştır.<sup>110</sup>

İslam hâkimiyeti altına girmiş olan Yahudiler, kısa bir süre sonra müreffeh bir seviyeye ulaşmış ve Hıristiyan dünyasının baskısında gerek dünyevî gerek dinî hayatla ilgili yakalayamadıkları fırsatları elde etmişlerdir. Yahudilerin, Hıristiyan hâkimiyeti altında Kudüs'e yılda sadece bir kere gitme hakları olup, orada eğitim alma imkânları yokken İslam hâkimiyetinde bu yasak ortadan kaldırılmıştır. Nitekim X. yüzyıl Karâî müfessiri

---

<sup>107</sup> Lütfi Şeyban, *Mudejares & Sefarades, Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı'ya Göçleri*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 29.

<sup>108</sup> Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, s. 136.

<sup>109</sup> Bu dönemde yaşanmış olan sosyal ve kültürel uyumu ifade ederken *convivencia* (bir arada yaşam) tabiri kullanılmaktadır. Ayrıca Thomas Burman bu dönemin İspanya'sını "çoğulcu koşullar" olarak tasvir etmektedir. Bkz. Sarah Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of A Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, UK 2009, s. 6.

<sup>110</sup> Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, s. 135. Ortaçağ döneminde İslam toplumunda yaşamakta olan Yahudilerin elde ettikleri ticari hayat Hıristiyan toplumundaki Yahudilerde mevcut değildi. Ticaret hayatında aktif olan Yahudilere tiksinti ile bakılmakta, Yahudilerin ticarete ilerliyor olmalarını kendileri için bir tehdit olarak görmekteydiler. Bkz. Mark Cohen, *Haç ve Hilal Altında Ortaçağlarda Yahudiler*, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1997, s.121-2.

Daniel Kûmîsî, Yahudilerin Roma Hâkimiyeti altında gün yüzü görmediklerini, İslam hâkimiyeti ile Kudüs toprağına gidip yerleşme ve eğitim alma imkânı elde ettiklerini belirtmekte<sup>111</sup>, hatta Rabbânî Yahudilerin baskısından bunalmış Karâî Yahudilerini Müslüman idarecilerin her türlü dinî ve sosyal özgürlük tanıdığı Kudüs'e çağırılmaktadır.<sup>112</sup> Yine, Hıristiyan idaresi altında Yahudilerin parşömen satıcılığı, kumaşçılık gibi mesleklerle iştigâl etmeleri yasakken İslam hâkimiyetiyle bu yasaklar kaldırılmıştır. Özellikle Suriye ve Mısır'da ikâmet eden Yahudiler kâğıt tüccarları olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>113</sup> Bunun yanı sıra ticaret hayatında ilerleyen Yahudilerin de katkılarıyla ilim tahsili için gerekli ihtiyaçların sağlanmasına ehemmiyet verilmiş Yahudiler gerek dinî gerek tabiat ilimlerini öğrenme imkânı elde etmişler ve başarı ve kabiliyetlerine göre önemli mevkilere getirilmişlerdir. Aralarında vezir olanlar, sarayda sultanların hekimi olarak çalışanlar olmuştur.

Bu dönemde Endülüs'te yaşamış Yahudi bilginlerinin ve Yahudi ilminin her sahasında önemli açılımlarda bulunan şahısların başında Hasday ben Şaprut (ö.970) gelmektedir. Kendisi Kurtuba'da hilâfet sarayında tabip, gümrük müfettişi olarak çalışmış ve tercüme faaliyetlerinde bulunmuştur. Yahudi dünyasında gerçekleştirmiş olduğu en önemli başarısı vezirliği döneminde bir *yeşiva* kurarak *Sura Yeşivasının* başı Moşe ben Honeh'i bu akademinin başına getirmesidir.<sup>114</sup> Onun vasıtasıyla Moşe ben Honeh, Doğu'dan *Talmud* nüshaları getirtmiş ve *Mişna*'nın Arapça tercümesini yapmışlardır.<sup>115</sup> *TaNaH*, *Talmud* ve *Midraşı* mantık, matematik ve astronomi ile bağlantılı şekilde sunmaya çalışmışlar, böylece Endülüs'teki Yahudileri, Bağdat *yeşivaları* ve *geonimden* ayrı kılmışlardır.<sup>116</sup> *Yeşiva*, yetiştirmiş olduğu din bilginleri ve ilim adamları sayesinde diğer *yeşivalara* hızla yetişmesi bir yana Yahudiler nazarında gözde eğitim kurumları arasına

---

<sup>111</sup> Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s. 89.

<sup>112</sup> Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s. 93.

<sup>113</sup> Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, s. 126

<sup>114</sup> İsrail Wilfonson, *Mûsâ b. Meymûn: Hayâtuhû ve Müsennefâtuhû*, et-Tekvin, Beyrut, 2006, s. 4; Yılmaz, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", s. 515.

<sup>115</sup> Yılmaz, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", s. 515.

<sup>116</sup> Joel L. Kraemer, "Moses Maimonides: An Intellectual Portrait", *Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s.11. Abbâsî ve Fâtımîler döneminde Yahudi cemaatler dini idare noktasında dört merkeze sahip olmuşlardı. İran ve Irak'ın doğusuna düşen bölgelerdeki Yahudiler *reş galut*; Irak'ın batısı ve kuzeyindeki Yahudiler *Sura Yeşivasına*; Yemen dâhil Irak'ın güney bölgeleri ile Horasan Pumbedita *Yeşivasına*; Suriye, Filistin, İtalya ve İspanya'daki Yahudiler Filistin *Yeşivasına* bağlıydı. Detaylı bilgi için bkz. Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s. 107-111.

girmiştir. Ayrıca diğer bölgelerdeki *yeşivalarda reş galut*<sup>117</sup> mertebesine genelde Davud Peygamber soyundan gelenlerin getirilmesine dikkat edilirken Kurtuba'da *reş galut* başarı ve kabiliyeti ölçüsünde gerek cemaat tarafından gerek istekte bulunduğu takdirde Müslüman idareciler tarafından seçilmekteydi. İslam hâkimiyeti altında Yahudi cemaatinin iç işlerine müdahale edilmemiş ancak sorunları olduğunda buna kayıtsız kalınmamıştır. Nitekim X. yüzyılda cemaatle ilgili meseleler randevu alınarak Sultan'a arz edilirken XII. yüzyılda kendilerine Sultanla görüşüp istekte bulunma ve sorunlarını iletmeleri için özel bir gün (Perşembe) tahsis edilmiş, cemaat yetkilileri her hafta Perşembe arz-ı hâlde bulunma imkânına sahip olmuşlardır.<sup>118</sup>

Bir diğer Yahudi ilminin öncülerinden Samuel ben Yosef ibn Nagrila (993-1055) önemli bir hattat olmakla birlikte 1013 yılında Granada'nın Zirid hükümlerine vezir olmuş ve Endülüs Yahudi cemaati ona *Nagid* ünvanını vermiştir.<sup>119</sup> Bu dönemde Lucena, seküler eğitim almak isteyen Yahudiler için önemli bir kültür merkeziydi. Burada eğitim almış Yahudiler arasında şâir Moşe ben Ezra ve Avraham ben Ezra, Yudah Halevi, Yosef ben Sehl ve Yosef ben Saddik, ayrıca gramer alanında Yonah ben Yanah vardır.<sup>120</sup> Yahudiler bu dönemde dil bilimi noktasında Arapça'nın gramerinden etkilenmişler, Arap dil bilimcilerin kullandıkları kavram ve yöntemlerle *TaNaH*'ı tahlil etmeye çalışmışlardır.<sup>121</sup> Arap gramerinden etkilenmiş olan Yahudi âlimlerden Mehim ben Serruc ilk İbranice sözlük yazarı, Dunaş ben Lebrat ise Arapça vezin kullanarak ilk İbranice şiir yazan şâir olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>122</sup> Nahivci Ebu Zekeriyya Yahya ben Davud ibn Hayyuc *mu'tel* ve *muza'af* fiillerin durumu ile ilgili risâleler kaleme almış, âlim Ebu'l-Velid Mervan b. Cenah ise *Kitâbu'l-Lum'a* başlıklı bir çalışma yazmıştır.<sup>123</sup>

Dönemin kültür ve yazı dili Arapça olup Yahudiler de Arapça'yı kullandıkları hâlde kendi aralarında İbranice konuşuyorlardı. Bu konuda herhangi bir yasaklama olmamış Arapça eserlerin yanı sıra İbranice eserler de kaleme alanlar olmuştur. Hatta

---

<sup>117</sup> Arapçası *reisu'l-calût* olan ifade, sürgün lideri anlamına gelmekte olup, I. ve XIII. yüzyıllar arasında Babil Yahudi cemaatine gerek dini gerek dünyevi konularda Yahudi cemaatine liderlik yapan kimselere verilen ünvanıdır.

<sup>118</sup> Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, s. 101.

<sup>119</sup> Joel L. Kraemer, "Moses Maimonides: An Intellectual Portrait", s. 11-2.

<sup>120</sup> Joel L. Kraemer, "Moses Maimonides: An Intellectual Portrait", s.12.

<sup>121</sup> Yılmaz, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", s. 515.

<sup>122</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 4.

<sup>123</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 4.

İspanya'daki Yahudiler Judeo-Arabic (İbrani harflerle Arapça) bir dil kullanmıştır. Ancak bu dilde yazılmış olup elimize ulaşmış metinleri tashih etmek özel bir çaba gerektirmektedir. Musa b. Meymun tarafından kaleme alınmış Yahudi düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan *Delâletü'l-Hâirîn* başlıklı çalışma buna örnek olarak gösterilebilir. Muhtelif İngilizce tercümeleri olmakla birlikte Shloma Pines'in tercümesi muteber kabul edilmektedir. Goitein, Yahudi Arap birlikteliğinin en mükemmel ifadesinin Arapça'nın İbranice üzerindeki etkisini gösteren şiirlerde bulunabileceğinin altını çizmektedir.<sup>124</sup> Yahudiler Arapça'yı sadece bu anlamda değil aynı zamanda *TaNaH*'ın yahut *Mişna*'nın tercümesinde, *midraş*<sup>125</sup> çalışmalarında, *halaha* ve ritüellerin tartışmalarında ve İbranice gramer ve sözlük çalışmalarında kullanmışlardır.<sup>126</sup>

Şiir, edebiyat ve dinî yazının yanısıra Yahudilerin düşünce sahasındaki faaliyetlerine baktığımızda yine bu dönemin onlar için en parlak dönem olduğunu belirtmek gerekir. İslam düşüncesine ait kitaplardan faydalanarak Helen kültürünü ve düşüncesini öğrenmeye başlayan Yahudiler aslında ilk bölümde İskenderiyeli Philo dönemine atıfta bulunduğumuz gibi Yunan felsefesine âşinaydılar. Ancak bu dönemde sosyal ve kültürel açıdan *belki* refah seviyesinde olmamalarının bir sonucu olarak soyut düşüncelere kapalı bir toplum olmaları hasebiyele felsefî konulardan uzak oldukları düşünülmektedir.<sup>127</sup> Felsefe ve bilim dünyasına karşı geliştirilen bu tavır VIII. ve IX. yüzyıllarda Yahudi halkının iyi tahsil görmeleri ve meslek seçiminde serbest olmalarından kaynaklanmaktadır. Hayat müreffeh olduğu takdirde gerek sanat gerek düşünce dünyasında katkıda bulunmak onlar için kaçınılmaz olmuş, buldukları bölgenin düşünsel faaliyetlerinden kendilerini soyutlayamamışlardır. Lâkin bu dönem Yahudi düşünce tarihinde özellikle Rabbânî Yahudiler nazarında, İslâmî düşüncenin tek olumsuz tarafı belki de Yahudilik için bir tehdit oluşturduğu düşünülen Karâî Mezhebinin ortaya çıkması olmuştur. Lâkin onlarla birlikte başlayan Yahudi düşüncesi, Yahudi dininin esaslarının temellendirilmesinde ve kendi inançlarının başka kültür ve

---

<sup>124</sup> Goitein, *Yahudilere ve Araplar*, s. 519. Yahudiler aslında *piyutin* adı verilen zengin ama yönemsiz ve düzensiz dini şiir geleneğine sahiptir. Ancak dünyevî anlamda şiirler ortaya koymaları her ne kadar *Talmud*'da İslam öncesi dönemde de var olduğu ileri sürülse de bu dönemde tekrar ortaya çıkmıştır. Bkz. Goitein, *Yahudilere ve Araplar*, s. 196.

<sup>125</sup> Midraş, çoğulu midraşim, Yahudilik'te kutsal metinler üzerine yapılan yorumlardır. İslam kültüründe tefsirin tam karşılığı olarak kullanılmaktadır.

<sup>126</sup> Goitein, *Yahudilere ve Araplar*, s. 171.

<sup>127</sup> Goitein, *Yahudiler ve Araplar*, s. 183.

geleneğe karşı savunulmasında Yahudiliğe öncülük etmesi açısından da ehemmiyete sahiptir. Ortaçağ dönemi Yahudileri İslam kaynakları ile sürekli irtibat hâlinde olmuş Fârâbî (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037), İbn Bâce (ö. 1138), İbn Rüşd (ö. 1198) düşünsel çalışmalarında onların hocaları olmuştur. Musa b. Meymun'un babasının da hocası olan İbn Micaş'ın 1141'deki ölümüyle birlikte Rabbânî eğitim Endülüs'te gerilemeye başlamış tarihçi ve filozof Avraham ben Daud ondan sonra dünyanın öğrenim akademilerinin ıssız olmaya başladığını dile getirmiştir.<sup>128</sup>

Endülüs topraklarında sosyal ve kültürel anlamda yaşanmakta olan bu altın çağ başlangıçta Murâbitlar<sup>129</sup> dönemi sonrasında ise Muvahhidler<sup>130</sup> ile yok olmaya başlamıştır. Murâbitlar devlet olarak ortaya çıktığı dönemde Endülüs'teki Müslümanlar siyâsî açıdan bölünme süreci içerisine girmişti. Bölgedeki siyâsî dağınıklığın giderilmesi için Murâbitlardan yardım istenir ve bölge onların hâkimiyeti altına alınır. Abdülmümin b. Ali komutanlığındaki Muvahhidler tarafından, Murâbitlar'ın ortadan kaldırılmasıyla bölgenin hâkimi Muvahhidler olmuştur (1148). Hareketin kurucusu Muhammed ibn Tûmert (ö. 1130) olmakla birlikte hükümlürlüğün fiilî kurucusu Abdülmümin b. Ali'dir (ö. 1165). Murâbitlara karşı siyâsî ve askerî güç elde edip bölgeye hâkim olan Muvahhidlerin asıl amacı İslam'ı saf hâline getirmek olmuştur. Bu anlamda kendi teolojik sistemlerini tesis eden Muvahhidler, *Kur'an* ve *sünnetin* dışında başka bir kaynağı delil kabul etmemiş, Tanrı'nın tekliğini temsil edenler anlamında bu ismi kendilerine seçmiş, antropomorfizme karşı olduklarını göstermek etmişlerdir.<sup>131</sup> Bu anlamda gerek Hıristiyan gerek Yahudilerin inançlarını kesinlikle kabul etmemiş, onları tek Tanrı inancı olan İslam'a girmeye davet etmiştir. Kabul etmeyenler ise ölümle tehdit edilmiştir. Bunun üzerine bölgedeki Yahudiler için zor anlar tekrar cereyan etmeye başlamıştır. İsrailoğulları Tanrı'ya bu sıkıntı dolu günlerde feryat etmiş ve Tanrı da onlara "adam gibi bir adam" (יש אשר רוח אלוהים /iş aşer ruah elohim) göndermesi için dua etmiştir.<sup>132</sup> Friedlander'in belirttiği üzere Yahudi dünyasının en önemli şahsiyetlerinden biri olan Musa b. Meymun Yahudi dünyası için aydınlık çağın parlak

<sup>128</sup> Joel L. Kraemer, "Moses Maimonides: An Intellectual Portrait", s. 13.

<sup>129</sup> Kuzey Afrika ve Endülüs'te 1056-1147 yılları arası hükü sürmüş bir Berberi hanedanı ve devletidir.

<sup>130</sup> 1130-1269 yılları arasında Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm sürmüş Berberi hanedanı.

<sup>131</sup> Muvahhidler hakkında detaylı bilgi için bkz. Adnan Adıgüzel, *Abdülmümin Döneminde Muvahhidler Devleti*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2005, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları (İslam Tarihi) Anabilim Dalı.

<sup>132</sup> Nuh Arslantaş, *Türkler ve Yahudiler: Yahudi Tarihçi Eliyahu Kapsali'nin (1483-1555) Tarih Kitabı Seder Eliyahu Zuta Bağlamında Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış eser), s. 188.

hüzmelerinin silinmeye başladığı, inançlar arası çekişmenin başladığı böyle bir dönemde, Yahudilerin Tanrı'ya yakarışının bir cevabı olarak dünyaya gelmiştir.<sup>133</sup>

## 2.2.Musa b. Meymun'un Hayatı

Ortaçağ Yahudileri arasında yetişmiş sadece Yahudi düşünce tarihinde değil Hıristiyan ve İslam dünyasında da tanınmış bir şahsiyet olarak karşımıza çıkan Musa b. Meymun Yahudi dünyası için son derece değerli bir şahsiyet olup kendisi için “*Musa'dan Musa'ya Musa gibisi gelmedi.*” denilmektedir.

Yahudiler arasında Rav Moşe ben Meymun, kısaca RaMbaM<sup>134</sup> takma adıyla ve İslam dünyasında Ebû İmran Mûsâ b. Meymûn olarak tanınan İbn Meymun *Mişna Tefsiri* çalışmasının girişinde kendisini *Dayyan Ubeyde oğlu, dayyan Yosef oğlu, Dayyan Yitshak oğlu, Rav Yosef oğlu dayyan Meymun oğlu Mûsâ* olarak takdim etmektedir.<sup>135</sup> Âlim bir aileden gelen Musa b. Meymun'un doğum tarihi için muhtelif tarihler verilmekle birlikte genel kabul 30 Mart 1135 yılı, Pesah bayramında, Kordova'da dünyaya geldiğidir.<sup>136</sup> Musa b. Meymun, döneminde Yahudiler otobiyografi yahut biyografi tarzı eserler kaleme almadıkları için kendilerine atıfta bulunulan çalışmalarla yaşamlarına yönelik bir şeyler öğrenmekteyiz. Bunun yanısıra ortaçağ Yahudi dünyasında gerek Musa b. Meymun gerek diğer öne çıkan şahsiyetlere Kıffî'nin *Târîhu'l Hukemâ* başlıklı çalışmasında temas edildiğinden bir kısım bilgiye onun çalışmasından ulaşma imkânına sahibiz. Musa b. Meymun'un kendisi hakkındaki bilgilere ise öncelikle kendi çalışmalarından ulaşmaya çalışılmaktadır. Ailesi hakkında fazla bilgiye sahip olmadığımız Musa b. Meymun'un annesi hakkında hiçbir bilgiye yer verilmez. Babasının bir *dayyan* olduğu ve o dönem Yahudileri arasında en yetkin şahsiyetler olan Yosef ben Micaş ve Yitshak el-Fâsî'den ders aldığı, kendisini sadece dinî ilimlerle değil, tabiat ilimleriyle de yetiştirmiş olduğu belirtilmektedir.<sup>137</sup> Kendisini bu şekilde yetiştirmiş olan Meymun'un, oğlu Musa'yı eğitmesinde ne kadar başarılı olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim Musa b. Meymun, ilk hocası olan babasından

---

<sup>133</sup> M. Friedlander, “The Life of Moses Maimonides”, *The Guide of the Perplexed*, Hebrew Publishing CO., New York 1956, s. I.

<sup>134</sup> Rav Moşe ben Meymun.

<sup>135</sup> Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 1.

<sup>136</sup> Doğum tarihi hakkında detaylı bilgi için bkz. Davidson, *Moses Maimonides*, s.6-9.

<sup>137</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 3.



aldığı eğitimle başlayan tahsil hayatını ilmin her alanındaki çalışmaları tıp, matematik, astronomi, mantık, felsefe ile zenginleştirmiş sadece dinî eğitimle iştigâl hâlinde olmamıştır. Daud isminde ticaretle ilgilenen bir erkek kardeşi ve birden fazla kız kardeşi vardır. Kıftî'nin belirttiğine göre bir kız kardeşi Sultan Selahaddin'in sarayında önemli mevkide bulunan Mısırlı bir Yahudi ile evliydi.<sup>138</sup>

Musa b. Meymun'un dünyaya geldiği dönem Endülüs'ün refah ve huzur döneminin gerilemeye başladığı dönemdi. Öncesinde Murâbitlar sonrasında ise Muvahhidlerin baskısı altında kalan aile yaşamlarını göçmen olarak sürdürmek zorunda kalmışlardır. Musa b. Meymun, on yaşlarında, 1148 yılında Kurtuba, Ebû Yâkub Yâsuf b. Abdülmümin el-Kûmî tarafından ele geçirilir ve bölgede yaşamakta olan Yahudiler, Muvahhidlerin temel teolojik görüşlerine binâen İslam dinini seçmek zorunda bırakılır. Aile bu baskılar neticesinde Kurtuba'dan ayrılmak zorunda kalır. Dönemin Endülüs'ünün başka şehirlerinde kısa süreli kalarak sonunda Fas'a giderler. 1185 yılında Merrakeş'de doğmuş bir Müslüman tarihçi olan Abdülvahid b. Ali el-Merakûşî 1225 yılında kaleme aldığı çalışmasında Muvahhidler tarafından gerçekleştirilen zulümler neticesinde o dönemde Mağrib'de ne kilise ne de sinagogun ayakta bırakıldığını, Yahudilerin dışardan İslam dini üzere yaşar göründüklerini, camilere gidip cemaatle namaza iştirak ettiklerini ve çocuklarına İslami eğitim aldıklarını belirtmektedir.<sup>139</sup> Musa b. Meymun, buradaki baskılara rağmen ilimle irtibatını koparmamış bir yandan tahsiline devam etmiş, Fas'ın öne çıkan ilim adamlarından dersler almıştır. 1160 yılında Yahudilere dinlerine ve kültürlerine sıkıca sarılmalarına dair bir risâle kaleme almış, risâlede bu yaşadıklarının Tanrı'nın bir imtihanı olduğunu ve sabretmeleri gerektiğini vurgulamıştır.<sup>140</sup> Ayrıca 1170'te Yemen'deki Yahudi cemaatinin lideri olan Nathan-El el-Feyyûmî'den gelen mektuba cevâben kesinlikle Muvahhidlerin baskılarına karşı dirençli olmalarını ve dinlerinde kalmalarını yazmıştır.<sup>141</sup> İslam dinine bakış açısı ise bu baskılar altında pek de olumlu olmamıştır.

<sup>138</sup> Ebü'l-Hasan Cemaledin Ali b. Yusuf b. İbrahim İbnü'l-Kıftî, *İhbarü'l-ulema bi-ahbari'l-hükema: Târihü'l-hükema*, Mektebetü'l-Mütenebbi, Kahire 1908, II, 426, Davidson, *Moses Maimonides*, s. 5.

<sup>139</sup> Davidson, *Moses Maimonides*, s. 15.

<sup>140</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 7.

<sup>141</sup> Detaylı bilgi için bkz. Moses Maimonides, "The Epistle to Yemen", *Epistles of Moses Maimonides: Crisis and Leadership*, ed. Abraham Halkin, David Hartman, Jewish Publication Society of America, New York 1993.

Nitekim Yemen'e Mektubunda “Hiçbir din bu din kadar bize acımasız olmamıştır” demiştir.<sup>142</sup>

Fas'taki şartların gün geçtikçe ağırlaşması Musa b. Meymun ve ailesini bu beldeyi de terk etmek zorunda bırakmıştır. Musa b. Meymun'un bu beldeyi terk etme sebebi olarak genelde çalışmalarda onun Fas'ta ağır şartlar altında olması sebep olarak gösterilmektedir. *Eliyahu Kapsali'nin (1483-1555) Seder Eliyahu Zuta* başlıklı çalışmasında ise durum farklı şekilde aktarılmaktadır. Bir *sukot* bayramında Fas emiri onu, elinde *luvav* ile görür ve ona “Elindeki nedir? Mecnûn misâli, kendini komik duruma düşürmüş bir şekilde ne geziniyorsun?” diye sorar. Musa b. Meymun, bu tavra kızar ve “Efendim! Ben ne deliyim ne de şarap ya da başka bir müskirat içtim. Mecnûnların geleneği taşlamaktır. Onlar taş atar. Ben, Moşe'nin (Musa Peygamber) dinî emirlerini ve Kudüs halkının geleneğini sürdürüyorum.” şeklinde karşılık verir. Cevaptaki ironiyi anlamayan Müslüman Emir sarayda aralarında geçen diyalogdan bahsedince müşâvirleri onun İslam dini ile dalga geçtiğini dile getirirler. Zira “mecnûnların geleneği taşlamaktır” ifadesi ile Müslümanların şeytan taşlama geleneğine atıfta bulunmuştur. Bu duruma sinirlenen Emir onu cezalandırmak ister. İbn Meymun, söylediklerinin ne anlama geldiğini Emir'in anlaması ve kendisine sinirlendiğini duyması üzerine Fas'tan kaçar.<sup>143</sup> 1165 yılında gemiyle şehirden ayrılan aile Filistin, Akka şehrine gider. Babası bu yolculuktaki sıkıntılarını unutmama adına her yıl dönümü için özel dualar yapmış, oruçlar tutmuş ve Tanrı'ya şükretmiştir.<sup>144</sup> 6 ay kadar aile burada ikâmet ettikten sonra iki erkek kardeş Mısır'a giderken babaları *bet hamikdaşta* kalmayı tercih eder.<sup>145</sup> Wilfinson'un belirttiğine göre Musa b. Meymun, bu dönem Akka'dan ayrılmak istemesinin özel bir sebebi vardır. Bu dönemde Filistin Haçlıların elindeyken, Mısır'da ise halk halifelerin güzel muamelesine mazhar olmaktaydı.<sup>146</sup> Kardeşi Daud ile birlikte yola çıkan Musa b. Meymun, İskenderiye ve Fustat'a gider. İki kardeş bu arada değerli taşların ticareti ile uğraşmaktaydı. Bu dönemde maddi açıdan durumlarının iyi olduğunu Kıftî'den aktarıldığına göre Mısır'a

<sup>142</sup> Maimonides, “The Epistle to Yemen”, s. 160; Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 61.

<sup>143</sup> Nuh Arslantaş, *Türkler ve Yahudiler*, s. 188-9. Ayrıca bkz. Nuh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, İstanbul: İz Yayıncılık 2011, s. 95.

<sup>144</sup> Hatice Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2010, s. 25.

<sup>145</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 8-9.

<sup>146</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 9.

gittiklerinde Müslüman ve Yahudilerden zengin ailelerin ikamet ettiği *el-Mesîsa* adlı mahalleye yerleşmelerinden anlaşılmaktadır.<sup>147</sup> Kardeşi ile birlikte hareket eden İbn Meymun, bir gemi yolculuğu sırasında Hint Okyanusu'nda kardeşininin ölümü üzerine yıkılmıştır. Zira kardeşi maddi manevi onun her anlamda en yakın arkadaşıydı. Ayrıca Daud'un yanında yüklü miktarda para emanetinin bulunması ve bütün bunların borcunun İbn Meymun'a kalması da zor günler yaşamasına sebebiyete verir.<sup>148</sup>

İbn Meymun, yaşanan bu olay sonrası ticaret ile olan bağlantısını koparır kendisini sadece ilme verir. Dinî ilimlerin yanısıra matematik, astronomi, tıp vb. ilimlerle iştigâl etmeye devam eder. 1171 yılında Eyyûbîlerin eline geçmiş Mısır'da dinî ve sosyal anlamda diğer bölgelere nazaran bir ferahlığın olması daha rahat hareket etmesine fırsat vermiştir. Mısır'da bulunduğu dönemde Yahudi cemaatinden bir ders halkası oluşturur ve dinî nüfuz noktasında Bağdat bu dönemde onun etkisiyle gölgeye düşürülür. Araplar arasında Yûsuf b. Yahya b. İshak es-Sebtî olarak bilinen Yosef ben Aknin onun en parlak öğrencilerinden ve en yakın arkadaşlarından birisidir. Ticaretle de ilgilenen Yosef ben. Aknin, ilme ehememmiyet vermekte akli gerek dinî ilimlere gerek tabiat ilimlerine yakındı. Hocasının isteği üzerine tıp ilmi ile de ilgilenmiş ve kısa zamanda bu alanda uzmanlaşarak Selahaddin Eyyûbi'nin sarayında vazife almıştır.<sup>149</sup> İbn Meymun'un göze çarpan diğer öğrencileri arasında el-Hâkî Kâlib, Saîd b. Bereket de yer almakta, hocalarının ismini Mısır'ın her yerine taşıdıkları gibi Şam, Mağrib ve Fransa'nın güneyine kadar götürmüşlerdir.<sup>150</sup> Bu şekilde namı bu dönemde Yahudilerin yanısıra İslam ve Hıristiyanlar arasında da büyük ölçüde yayılmıştır. 1174 yılında *Kahire Yahudi Cemaatinin* dini lideri olmuş, kendisine *reîsu'l-Yehûd* ünvanı verilmiştir. Mısır Yahudileri arasında olduğu gibi aynı zamanda Filistin ve Yemen Yahudi cemaatleri arasında da nüfûz sahibi olmuştur.<sup>151</sup> Yaşamış olduğu Akdeniz toplumunda İslam, Hıristiyan ve Yahudi kültürünün yanısıra Sâbîler gibi önceki dönem dinî geleneklerin kalıntılarıyla da ilgilenmiştir. İslam dininde mevcut olan "Hikmet kimde olursa olsun alın" sözü Stroumsa'ya göre onda tam örneğini bulmuştur.<sup>152</sup> Zira din hakkındaki teorisini bütün kültür ve geleneklere ait çalışmaları sansürsüz bir şekilde

<sup>147</sup> Kıftî, *Târihü'l-hükema*, s. 427; Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 9-10.

<sup>148</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 10.

<sup>149</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 11-3.

<sup>150</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 14.

<sup>151</sup> Stroumsa, *Maimonides in His World*, s.10.

<sup>152</sup> Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 12-3.

okuması ile şekillendirmiş, hukuk ile ilgili çalışmalarında Muvahhidlerin her ne kadar Maliki mezhebine bağlı olsalar da kendilerine münhasır şekillendirdikleri hukuk yönteminden etkilenmiştir.<sup>153</sup>

Mısır'da tıp ilmindeki kabiliyeti Sultan Selahaddin'in veziri Fazıl Abdurrahim b. Ali el-Bustani'ye kadar ulaşmış ve onun isteğiyle 1185 yılında sarayda çalışmasına karar verilmiştir. Kısa zamanda Sultan Selahaddin'in özel hekimi olur.<sup>154</sup> Bu dönem sonrası hayatının en ferah dönemi olur. İlmî çalışmalarına ve Yahudi cemaatinin sorunlarına vakit ayırma şansı bulmuştur.

Kendi dönemindeki Yahudiler için bir güneş gibi doğan Musa b. Meymun'un 1204'te, Mısır'da Yahudi cemaati için büyük bir yıkım olmuştur.

Kendisinin ve ailesinin baskılar neticesinde İslam dinini seçip seçmedikleri noktasında araştırmacılar arasında görüş birliği yoktur. Ebu'l-ferac el-Maldi'nin belirttiği üzere kendi dindaşlarından dahi kendisini medh edenler olduğu gibi onu kafir olmakla suçlayıp ona lanet edenler olmuştur.<sup>155</sup> Kıftî'nin belirttiğine göre Kurtuba'da İslam dini üzerine yaşam sürmüştür.<sup>156</sup> Onun İslam dinini seçtiğini gösteren bir başka kaynak ise *Kitabu Uyûni'l-enbâi fî tabâkât el-edibbâ'*dir. Bu çalışmada Ebu Useybe, İbn Meymun'un Mağrib'deyken İslam dinini seçtiğini, Kur'an'ı ezberlediğini, İslam hukukuyla işgal hâlinde olduğunu, Mısır'a vardığında ise irtidat edip eski dinini tercih ettiğini belirtmektedir.<sup>157</sup> Kimi Yahudi araştırmacılar ailesinin de İslam dini üzerine görüldüğünü belirtmektedir. Ancak Wilfinson'a göre bu görüşleri dile getiren Yahudi araştırmacılar, Kıftî ve diğer İslam araştırmacılarının etkisi altında kaldığını<sup>158</sup>, Sa'adiya ben Danan (15.yy) ise bu tarz söylentilerin birçok Yahudi âlimle irtibatlandırıldığını belirtmektedir.<sup>159</sup>

---

<sup>153</sup> Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 14.

<sup>154</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 20. Musa b. Meymun bu dönemde ne şartlar altında doktor olarak vazife yaptığını öğrencileri Samuel ibn Tibban ve Yusuf ibn Akin'e yazmış olduğu mektuplarda dile getirmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 23.

<sup>155</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 29.

<sup>156</sup> Kıftî, *Târihü'l-hükema*, s.427; Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 30.

<sup>157</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 32; ayrıca bkz. Davidson, *Moses Maimonides*, s. 19.

<sup>158</sup> Wilfinson, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 37.

<sup>159</sup> Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 157.

### 2.3.Musa b. Meymun'un Eserleri

23 yaşına ulaşmadan yazın hayatına giren Musa b. Meymun, sadece tek bir sahada eser kaleme almamış uzmanlık alanlarına göre her kesime hitap eden çalışmalar ortaya koymuştur. Biz kaleme almış olduğu çalışmalarını alanlarına göre gruplandırarak sunmaktayız.

#### 2.3.1.Halaha (Yahudi hukuku) ile ilgili Eserleri

*Kitâbü's-Sirâc (Peruş ha-Mişna)*: Otuz üç yaşında, Yahudi şifâhî kültüründe Hz. Musa'ya kadar götürülen içtihatları derlemiş olduğu *Mişna*'nın hacimli bir yorumudur. Arapça olarak kaleme almıştır.<sup>160</sup> Yahudi tarihindeki rivâyet ve isnat çalışmaları hakkında bilgi veren çalışma ilk günlerinden itibaren Mağrib, Endülüs ve Güney Fransa'daki Yahudiler arasında büyük ilgi görmüş, kendisi hayattayken İbranice çevirileri yapılmış, 1968 yılında Yosef Kafah/Kafih tarafından Arapça aslı ve İbranicesi ile birlikte Kudüs'te neşredilmiş, 1995 yılında Fred Rosner *Maimonides' Introduction to His Commentary on the Mishnah* başlığı altında İngilizce'ye kazandırmıştır.<sup>161</sup> Kitap içerisinde "Semâniyetü'l-Fusül" bölümü Fuat Sezgin tarafından İbranice ve Arapçası ile birlikte 2000 yılında Frankfurt'ta yayımlanmıştır.<sup>162</sup> Bu eserin çalışmamız açısından en önemli özelliği Musa b. Meymun'un, tezimizin konusu olan *Yahudi inanç esaslarını* bu eserinin "Tractate Sanhedrin: Perek Helek" in giriş kısmında zikretmiş olmasıdır.

*Mişne Tora (Yad ha-Hazaka)*: Hz. Musa'nın getirmiş olduğu yasaların hepsi hakkında bilgi sahibi olmak isteyen bütün Yahudilerin yararı için kaleme alınmış, okumuş kesimin yanı sıra kendilerine buyrulan emirleri yerine getirmekle yetinen Yahudi halkı için kaleme alınmış bir çalışmadır.<sup>163</sup> 1180 yılında İbranice kaleme almış olduğu bu çalışmada *halahayı* ana hatları ile sunmaya çalışmaktadır. On dört ciltten oluşmakta olan çalışmanın en göze çarpan farklılığı *Mişna*'daki normal tasnifin terk edilerek pedagojik sistemin geliştirilmiş olması ve yeni konuların eklenmesidir.<sup>164</sup> Eser Musa b.

<sup>160</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 34.

<sup>161</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 35.

<sup>162</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 35.

<sup>163</sup> Shlomo Pines, "The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of the Guide of the Perplexed", *Maimonides and Philosophy*, ed. S. Pines ve Yirmiyahu Yovel, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1986, s. 1.

<sup>164</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 40.

Meymun'a *geonim*in son şahıslarından olmasına rağmen kıymet olarak birinci olmasını sağlamıştır.<sup>165</sup>

*Kitâbü'l-Ferâiz (Sefer ha-Mitzvot)*: Araştırmacılar tarafından *Mişne Tora*'ya bir giriş çalışması olarak değerlendirilen eser, Hz. Musa'ya Sina'da verildiğine inanılan ve *Tora*'da zikredilen 613 emri içermektedir. Arapça kaleme alınmış eserin muhtelif İbranice tercümelemleri yapılmıştır. Rav Charles b. Chavel eseri 1967 yılında *The Commandments* İngilizce başlığı ile iki cilt hâlinde yayımlanmıştır. Yosef Kafah/Kafih önderliğinde ise 1958 ve 1971 yıllarında *Sefer ha-Mitzvot* İbranice ismiyle modern İbranice'ye çevrilmiş ve Kudüs'te yayımlanmıştır.<sup>166</sup>

### 2.3.2. Felsefî Eserleri

*Delâletü'l-Hâirîn (Moreh Nevuhim)*: Ortaçağ dönemi Yahudi düşüncesinin en önemli çalışması olan *Delâletü'l-Hâirîn* başlıklı eserinde RaMbam'ın amacı Hz. Musa şeriatının karanlıkta kalmış noktalarını açıklayarak dönemin Yahudilerine rehberlik yapmak, farklı kültürlerle etkileşimler neticesinde Tanrı hakkında ve Yahudi dini hakkında meydana gelen yanlış anlaşılmalara önüne geçmektir. Üç ana bölümden oluşan eser "Tractate Sanhedrin: Perek Helek"te sıralamış olduğu iman esaslarının bir açıklaması gibidir. Judeo-Arabic olarak kaleme alınmış olan çalışma Prof. Dr. Hüseyin Atay tarafından Arapça aslı ile neşre hazırlanmış ve 1974 yılında AÜİF Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Çalışmanın muhtelif İngilizce tercümelemleri olmakla birlikte Shloma Pines tarafından *The Guide of the Perplexed* İngilizce başlığı ile 1974 yılında yayımlanmış iki ciltlik çalışma diğerlerine tercih edilmektedir.

*Makâle 'Ani'l-Ba's*: Bağdat'taki Talmud Yeşivası'nın başı Samuel ben Eli, Musa b. Meymun'un, âhiret hayatını, öldükten sonra dirilmeyi ve ruhun ölümsüzlüğünü reddettiğini iddia etmesi üzerine hem ona hem genel olarak Yahudilere cevap olmak üzere bu çalışmayı 1191 yılında kaleme almıştır. Arapça kaleme alınmış çalışmanın İbranice çevirisi Samuel ben Tibban tarafından yapılmıştır.<sup>167</sup>

<sup>165</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 43.

<sup>166</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 44.

<sup>167</sup> Moses Maimonides, "The Essay on Resurrection", ed. Abraham Halkin, David Hartman, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, the Jewish Publication Society of America, New York 1985, s. 213.

*Makâle fî Sina'tı'il-Mantık*<sup>168</sup>: İbranice *Millot ha-Higgayon* başlığı ile bilinen çalışması bugün otantik olarak ona ait olduğu onaylanmakla birlikte kimi araştırmacılar tarafından günümüzde de çalışmanın kendisine ait olup olmadığı tartışma meselesidir. Çalışma, Davidson'a göre açıkçası Yahudi kimliği taşımamakta ve İbn Meymun ile doğrudan irtibatlandırılacak açık bir delil içermemektedir. Çalışmanın ona ait olduğuna dair tek delil el yazmalarının çoğunda onun adının geçmesidir.<sup>169</sup>

*Pirke Avot*: Helen dünyası ve Yahudi dini ahlâk sistemini ana hatlarıyla yansıtan bir çalışma olup ruhun ve faziletlerinin geniş bir tahlilini sunmaktadır. Söz konusu çalışmada Musa b. Meymun, irade hürriyetinin mutlak olduğunu savunmaktadır.<sup>170</sup>

*Ma'amar ha-ibbur*: 1194 veya 1195 tarihi ile irtibatlandırılan risalenin RaMbaM'a ait olup olmadığı Davidson'a göre kesin değildir.<sup>171</sup> Çalışma, irade hürriyetini konu alarak astrologların insan kaderi ile ilgili söylediklerine cevap vermekte, Hz. Musa şeriatının temellerinden biri olan insanın yaptığı eylemin kendi elinden olduğunu Yahudilere hatırlatmaktadır.<sup>172</sup>

### 2.3.3. Tıp ile İlgili Eserleri

*Kitâbü'l-fusûl fî't-tib (Pirke Moşe)*: 1187-1190 yılları arasında kaleme almış olduğu çalışmasında Müslüman hekimlerden İbn Zühr ve Muhammed b. Ahmed et-Temimi ve Hıristiyan hekim Ali b. Rıdvan'a atıfta bulunduğu, Yunan hekim ve filozoflardan Galenos ve Hipokrat'ın tıp ile ilgili 1500 altın kuralını dahil ettiği çalışmasıdır. Çalışma fizyoloji, insandaki dört tabiat, humma, ilaç tedavileri, cerrahlık, diyet, banyo yapmak gibi konuları içermektedir.<sup>173</sup>

*el-Muhtasârât*: Galenos'un tıba dair çalışmalarının bir özeti mâhiyetinde olup telif edilmesinde öğrencisi Yosef ben Aknin'in yardımı olmuştur. Arapça nüshası mevcut olmayıp İbranice nüshanın bazı bölümleri günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>174</sup>

<sup>168</sup> Metnin Arapça'dan tercümesi için bkz. Mübahat Türker, "Mûsâ ibn Meymûn'un Mantık Terimleri Risâlesi", *AÜİF Dergisi*, XVI, 9-64.

<sup>169</sup> Davidson, *Moses Maimonides*, s. 314.

<sup>170</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 47.

<sup>171</sup> Davidson, *Moses Maimonides*, s. 494.

<sup>172</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s.47

<sup>173</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 50-1.

<sup>174</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 51.

*es-Sumum ve't-Teharrüz mine'l-edviyeti'l-Kattale*: 1198 yılında Vezir Kadı el-Fazıl'ın isteği üzerine kaleme aldığı bir çalışma olduğundan ayrıca *el-Makâletü'l-Fâzılıyye* adıyla da bilinmektedir. Hastalıklara yol açan zehirler ve onların panzehirlerini ele aldığı çalışmasında İbn Zühr'den etkilendiği belirtilmektedir.<sup>175</sup>

*Makâle fî tedbîri's-sıhha*: Selahaddin Eyyûbî'nin oğluna 1198 yılında yazılmış olan çalışma kabızlık, yetersiz beslenme ve depresyon konularını içermektedir. 1244 yılında Moşe ben Tibban tarafından İbranice'ye çevrilmiştir.<sup>176</sup>

*Risâle fî'l-cima*: İbn Sina ve İbn Zühr gibi filozof hekimlerin görüşlerine yer verdiği çalışmasında cinsel sağlık ve cinsel performansla ilgili görüşlere yer vermektedir. Hama Sultanı el-Melikü'l-Muzaffer Takıyüddin Ömer'e ithaf olunan bir çalışması olup 1179-1191 yılları arasında kaleme aldığı ileri sürülmektedir.<sup>177</sup>

*Makâle fî'r-rev*: Astım hastası olan İskenderiyeli soylu bir şahsa ithaf edilen 1190 yılında kaleme alınmış bir çalışmadır. Astım hastalığının belirtileri, tedavisi ve korunma yollarını konu edinen eserin İbranice çevirisi Samuel ben Benveniste ve Yosef Şatibi tarafından yapılmıştır.<sup>178</sup>

*Risâle fî'l-bevâsir*: Çalışma homoroid hastası olan bir soylu ailenin çocuğu için kaleme alınmış olup, Musa b. Meymun, Ebû Bekir er-Râzî, İbn Sina, İbn Vafid el-Endülûsi gibi hekimlerin görüşlerine yer vermiştir.<sup>179</sup>

*Makâle fî beyâni'l-A'raz*: 1200 yılların kaleme alındığı tahmin edilen çalışma muhtelif hastalıkların sebeplerini konu almaktadır.<sup>180</sup>

#### **2.3.4. Musa b. Meymun'a Nispet Edilen Mektuplar**

*İgeret le-teyman*: Yemen'deki Yahudi cemaatinin başı Natan-El el-Feyyûmî'nin mektubu üzerine kaleme alınmış bir risâledir. O dönem Yemen'deki Yahudilerin dinî ve felsefi sorularına cevaben yazılmıştır. Yahudilerin baskılara karşı Yahudi dini üzerine

<sup>175</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 51.

<sup>176</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 52.

<sup>177</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 52.

<sup>178</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 52-3.

<sup>179</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 53.

<sup>180</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 53.



kalmalarını desteklemek ve dinlerini sağlam bir şekilde yaşamalairını tavsiye etmektedir.<sup>181</sup>

*İgeret ha-Şemad*: 1161-2 yılları arasında yazılmıştır. Polemik türü bir çalışma olup Muvahhidler döneminde İslam dinine girmeye zorlanan Yahudilere inançlarında kalmalarını sağlama maksadıyla yazılmış bir risâledir.<sup>182</sup>

#### **2.4.Bir Yahudi Düşünür Olarak Musa b. Meymun**

Kendisini Kurtubalı olarak tanıtan Musa b. Meymun'un, bir Yahudi düşünür olarak tanıtılmasından ziyade, hem S.D. Goitein hem Sarah Stroumsa aslında onun bir Akdeniz düşünürü olarak tanıtılmasının daha doğru olduğunu düşünmektedir.<sup>183</sup> Zira yaşadığı dönem ve bölgeden ötürü onun düşünsel alt yapısını Yahudiliğin yanı sıra hem İslam kültürü ve felsefesi hem de İslam medeniyetinin sunmuş olduğu Helen felsefesi oluşturmuştur. Nitekim İslam düşünürlerinin etkisinde kalmış ancak özellikle Arap dünyasının tanıtmış olduğu Aristoteles ve düşünceleri onda hâkim olmuş, Yahudiliğe dair temel görüşlerini temellendirirken gerek İslam filozofları gerekse onun felsefesinde kullanmış olduğu vasıtaları kullanmıştır. Bununla birlikte Yahudi felsefesi konusunda kendi felsefesinin yapı taşlarının *TaNaH* ve *Talmud* olduğunu belirtmektedir.<sup>184</sup>

Musa b. Meymun, ilk hocası olan babasının da yol göstermesiyle sadece dini ilimler tahsil etmemiş aynı zamanda tabiat ve felsefi alanlarda da dersler almıştır. Felsefe sahasındaki konuları muhtelif kimselerle okumuştur. Hangi sahada kimlerden etkilendiğini sunduğumuzda aslında İslam kültürü ve felsefesi ve Yunan felsefesi ile ne şekilde bağlantılı olduğunu görmek mümkündür. Kendisinin İbn Bace den ders aldığı ve öğrencileriyle görüştüğü aktarılmakta, felsefe sahasında ise özellikle Aristoteles'in etkisi altında kaldığı belirtilmekte, onun dışında ilham aldığı kişiler arasında ise Farabi, İbn Sina, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd zikredilmektedir. Astronomi, tıp ve matematik sahaslarında da eğitim alan Musa b. Meymun'un, Doğu'da Ebu Bekir er-Razi ve Batı'da İbn el-Aflah'tan etkilendiği düşünülmektedir. İbn Rüşd ile yakın dönemde yaşamış

<sup>181</sup> Moses Maimonides, "The Epistle to Yemen", ss. 93-131.

<sup>182</sup> Moses Maimonides, "The Epistle on Martyrdom", *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, ed. Abraham Halkin, David Hartman, The Jewish Publication Society of America, New York 1985, ss. 15-34.

<sup>183</sup> Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 7.

<sup>184</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:71, s.

olmasında rağmen onunla görüşüp görüşmediğine dair elimizde net bir bilgi yoktur. Ancak öğrencilerine özellikle onun Aristoteles'in çalışmaları üzerine yazmış olduğu şerhleri okumalarını tavsiye etmesinden onun çalışmalarından haberdar olduğunu görmekteyiz. Musa b. Meymun genel olarak filozof ve tabiat âlimlerinin etkisinde kaldığı gibi Muvahhidlerin hâkim olduğu dönemde Muvahhidlerin lideri İbn Tumert'in geliştirmiş olduğu teolojik sistemden de etkilendiği belirtilmektedir. Zira İbn Tumert geliştirmiş olduğu teolojik sisteminde müspet ilahi sıfatlara inanmanın karşısında olmuştur. Musa b. Meymun'un selbi teoloji konusunda daha çok İbn Sina'nın etkisi altında kaldığı ileri sürülmekle birlikte aslında Muvahhidlerin bu teolojik tutumundan etkilenmiş olabileceğini de dikkate almak gerekmektedir. Ayrıca benzer şekilde antropomorfizm konusunda, Musa b. Meymun'un Tanrı ile ilgili ifadeleri mecaz olarak ele almasında da el-Kirmani'nin sistemini dikkate aldığı belirtilmektedir.<sup>185</sup> Her ne kadar Muvahhidlerin siyasi anlamdaki rejimininden memnun olmasa da teolojik anlamda kendilerinden beslenmiş olduğunu görmekteyiz.<sup>186</sup>

Pines ve Avner Gi'lad, Musa b. Meymun'un ayrıca Gazzali'nin çalışmalarına aşina olduğunu belirtmekte, hatta Gi'lad, *Delâletü'l-Hâirîn*'i Gazzali'nin *İhya* başlıklı çalışmasından esinlenerek yazdığını ileri sürmektedir.<sup>187</sup>

Musa b. Meymun'un çalışmalarının hepsi aynı seviyedeki insanlara hitap etmemektedir. Mişne Tora ve şerhi iman noktasında sadece inanmış ve inancın derinliğini incelemeyen "emirleri yerine getiren cahil kimseler" için kaleme alınmıştır.<sup>188</sup> Ayrıca Musa b. Meymun, felsefi hakikatleri iki nedenden ötürü halktan gizleme gereği duymuştur. Bunların iki kendi döneminde din ile felsefe çatışma halinde olduğundan siyasi idi. İkincisi ise, filozofların hakikatin herkeste bulunmadığına dair görüşlerini benimsemesidir.<sup>189</sup> Bununla birlikte *Delâletü'l-Hâirîn*'de din ile felsefeyi uzlaştırma yoluna gitmiştir. Yahudilik ve Aristoteles'in görüşleri arasında ciddi ayrılıkların olduğunu fark etmiş olsa da felsefeyi asla dine karşı olarak görmemiş hatta ikisi

---

<sup>185</sup> Alfred L. Ivry, "The Guide and Maimonides' Philosophical Sources", *The Cambridge Companion to Maimonides*, s. 64; Joel Kraemer, "Moses Maimonides: An Intellectual Portrait", s. 25.

<sup>186</sup> Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 70, 83.

<sup>187</sup> Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 25.

<sup>188</sup> Sirat, *A Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 160.

<sup>189</sup> Sirat, *A Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 161.

arasında zorunlu bir ilişkinin olduğunu düşünmüştür.<sup>190</sup> Nitekim Farabi'nin filozof kavramına yüklediği peygamberlik görevini ustalıkla Musa Peygambere tatbik etmekte, Epikürcülerin ilahi inayet, atom ve boşlukla ilgili düşünceleri, gökbilimcisi olarak tanıdığı Galen ve Yeni Platoncu Proclus'un varlık teorilerinden alıntılarda bulunmaktadır.<sup>191</sup> Aristoteles'in bilimsel önermeleri ortaya koyuş şeklini, tabiat, ahlak ve siyaset alanında düşüncelerinin kabul edilebilirliğini eserlerinden alıntılarda bulunarak kullanmaktadır. Ancak özellikle, Aristotelesin savunduğu âlemin kıdemi konusunda Yahudi din adamı kimliği ağır basmakta<sup>192</sup> ve âlemin yaratılmış olduğu üzerinde durmaktadır.

Musa b. Meymun'un felsefesinde selbi teolojinin yanında çelişki yöntemi önemli bir yere sahiptir. Özellikle *Delâletü'l-Hâirîn*'de bu yöntemi kullanmakta, kinaye, mecaz ve birbirleriyle çelişen ifadelere yer vermektedir. Bunun en önemli nedeninin, doğruluğu, avamın inancı için tehlike arz edebilecek ama tartışılması gereken konuları ele almak ve gizli kalması gereken yerleri saklayabilmektir.<sup>193</sup>

Musa b. Meymun'un filozof kimliğinin yanında aynı zamanda hukukçu kimliği de ağır basmaktadır. Zira *halaha* konusundaki görüşleri günümüzde de Yahudiler arasında önemini korumaktadır. *Mişne Tora* başlıklı çalışması *halaha* ile ilgili ele aldığı ve Yahudilerin bugün hala başucu kitabı sayılacak klasiklerden birisidir. *Tora*'nın bütün emir ve kurallarını içeren bir çalışma oluşturma amacıyla kaleme almış olduğu bir çalışması olup sadece kendi görüşlerini değil, kendinden önceki Yahudi din adamlarının görüşlerine de yer vermektedir. Twersky, bu çalışmasını İslam dünyasındaki fıkıh çalışmalarının etkisi altında kalarak oluşturduğunu dile getirmektedir.<sup>194</sup> Aslında Yahudi hala tarihine bakıldığında geonik dönemde mevcut olan hareketi devam ettirmiş olduğu söylenebilir. Zira, Yahudiler felsefi argümanlardan ziyade dinin uygulama ve ritüel boyutuyla ilgilendiklerinden *halaha* ile ilgili çalışmalarında bir kesintinin olması söz konusu değildi. Böyle bir iddiada bulunmanın nedeni Musa b. Meymun'un *halaha* çalışması olarak değerlendirilen *Mişne Tora* çalışmasını ele alış sisteminden kaynaklanıyor olabilir. *Halaha* sisteminde, İslam fıkıhı etkisi altında kaldığını ileri süren

<sup>190</sup> Guttman, *Philosophies of Judaism*, s. 175.

<sup>191</sup> Küçükali, "İbn Meymun ve Felsefesi", s. 146.

<sup>192</sup> Küçükali, "İbn Meymun ve Felsefesi", s. 146-7.

<sup>193</sup> Küçükali, "İbn Meymun ve Felsefesi", s. 153.

<sup>194</sup> Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 65.

bir diğerk düşünür Joel Kremer'dir. Bu konu hakkındaki görüşünü, Musa b. Meymun'un evlenme ile ilgili bir konuda vermiş olduğu karardan hareketle izah etmeye çalışmaktadır. Söz konusu örnekte, eşinin kalabalık bir aileye mensup olmasından ötürü hanımının kendisiyle ilgilenmediğinden yakınan bir adam karısının evliliğın gereklerini yerine getirmemesinden Musa b. Meymun'a yakınır ve boşanma konusunda sorularında ona danışır. Musa b. Meymun böyle bir durumda doğru karar verebilme adına güvenilir kimselerin onlarla bir süre bir arada bulunmalarını ister ve şayet kadının gerçekten evlilik kurallarını ihmal ettiğine şahit olurlarsa adamın karısından, ona, mehr-i muahhar vermeksizin boşanabileceğini belirtir. Kramer'e göre Yahudilikte mevcut olmayan bu uygulama İslam fikhından alınmıştır.<sup>195</sup> Ayrıca Musa b. Meymun'un, *halaha* çalışmasında kullanmış olduğu sistem ile İbn Rüşd'ün *Bidâyetü'l-Müctehid* başlıklı çalışmasında da benzerliklerin olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim Musa b. Meymun da İbn Rüşd gibi ferdi karar vermenin (ictihad) sorumluluğunu varsaymaktadır.<sup>196</sup>

Musa b. Meymun genel olarak bakıldığında üç yönlü bir hukukçu olarak karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle bir nazariyecidir, bir hukuk sistemi inşa etmeye çalışır, ikinci olarak muayyen bir yasayı tesis etmiş olduğu sistemde oturtmaya çalışır ve son olarak kurala bağlanmış bir mevzunun nedenini incelemektedir.<sup>197</sup> Dip. 205. Yahudi tarihinde var olan yasa hakkında da farklı bir tavrı vardır. Sözlü yasayı inkâr etmemekle birlikte onun ilahi ve bağlayıcı yönünü Yazılı Yasa'nın aşağısında görmektedir. Ayrıca Yazılı Tora'da her şeyin kasti olup, amacın insan tarafından kestirilemeyeceğini ama Sözlü Yasa'da amacın ne olduğunun, din adamları tarafından oluşturulduğu için tespit edilebileceğini belirtmektedir.<sup>198</sup>

Bir filozof ve *halaha* âlimi olarak karşımıza çıkan Musa b. Meymun'un aynı zamanda kelamcı bir yönünün olup olmadığı tartışma meselesidir. Çalışmalarından tespit edebildiğimiz kadarıyla kelam ilminden uzak olmadığı aşikârdır. Nitekim kelam ilminin gerek Hıristiyanlık, gerek Yahudilik ve İslam dünyasına nasıl dâhil olduğunu ve ne şekilde cereyan ettiğinin tespitini sunmaktadır. Ona göre kelam ilmine dair bütün düşünceler Yunan felsefesine dayanmaktadır. Yunan felsefesinde ortaya çıkan

---

<sup>195</sup> Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 66-7.

<sup>196</sup> Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 68.

<sup>197</sup> David Novak, "Jurisprudence", *The Cambridge Companion to Maimonides*, s. 221.

<sup>198</sup> Novak, "Jurisprudence", s. 239.

düşünceler zamanda Yunan Hıristiyanlığına, İslam'a ve Yahudiliğe taşınmıştır. Özellikle ona göre Doğu'nun Yahudileri kelama dair ne varsa hepsini Müslümanlardan öğrenmiştir.<sup>199</sup> Musa b. Meymun'un kelimine karşı olmakla birlikte *Delâlet*'te ona önemli sayılabilecek bir yer ayırmasının sebebi Yahudilerin bu sahadan ne şekilde etkilendiğini sunmanın yanında felsefenin kelam ilmine karşı üstünlüğünü sunma çabasıdır. Birçok konuda kelimcileri eleştirmesinin nedeni olarak Farabi'nin etkisi altında kaldığı belirtilmektedir. Nitekim Pines, *The Philosophic Sources of the Guide of the Perplexed* başlıklı çalışmasında onun Farabi'nin kayıp olan *el-Mevcûdâtü'l-Mütegayyire* isimli eserinden etkilendiği görüşündedir.<sup>200</sup>

Bir düşünür olarak Musa b. Meymun ile ilgili genel olarak öne çıkan özelliklerini, hangi düşünürlerin etkisi altında kalarak Yahudi düşüncesini şekillendirmeye çalıştığını göstermeye çalıştık. İslam medeniyetinin kendisine sunmuş olduğu imkânlar çerçevesinde dini felsefe ile uzlaştırma gayreti içerisinde olduğunu ve böylece dini entelektüel bir zeminde sunarak Yahudilere cehalet içerisinde değil, bilgi boyutunda bir Tanrı sevgisi kazandırmayı hedeflediğini gördük. Ayrıca, halaha çalışmalarında İslam fihhının etkisi altında bir sistem geliştirmeye çalıştığının örneklerini sunarken, halaha konusunda Tanrı katından gelen ve Yahudi din adamları tarafından oluşturulmuş olan normaların özelliklerine dair görüşlerini belirttik. Son olarak felsefeyi yüceltirken kelam ilminin Musa b. Meymun nazarında kelimcilerin kullanmış olduğu vasıtaların zayıflığından ötürü aşağı bir değerde olduğunu sunduk.

---

<sup>199</sup> Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 9.

<sup>200</sup> Küçükali, "İbn Meymun ve Felsefesi", s. 152.

## **BÖLÜM 3: MUSA b. MEYMON'A GÖRE YAHUDİ İNANÇ ESASLARI**

Çalışmamızın ana kısmı olan *Musa b. Meymun'a Göre Yahudi İnanç Esasları* başlıklı bölümümüzde, Musa b. Meymun'un inanç esasları sistemini sunmadan önce neden böyle bir ihtiyaç içerisinde olduğunu, söz konusu ilkeleri hangi çalışmalarında neden zikretmiş olduğunu belirttikten sonra ilkelerini tek tek ele aldık.

### **3.1.Musa b. Meymun'un İnanç Esasları Sistemi Oluşturma Sebebi**

Musa b. Meymun'un kendisi neden bir inanç esası oluşturma çabası içerisinde olduğunun sebebini açık bir şekilde dile getirmemektedir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Yahudilik temelde düşünceden ziyade uygulamaya ehemmiyet veren bir din olduğu hâlde birtakım inanç esasları sistemleri oluşturulmuştu. Buna rağmen Musa b. Meymun'un da böyle bir uygulamaya teşebbüs etmesinin sebebi nedir?

Bu konu ile ilgili muhtelif düşünürler görüşlerini dile getirmektedir. Yitshak ben Yehuda Abravanel (ö. 1508) *Roş Emana* başlıklı çalışmasında bu konuyla ilgili iki görüş ileri sürmektedir. Birincisi Musa b. Meymun'un bu ilkeleri pedagojik maksatla oluşturduğu şeklindedir. Zira ona göre *TaNah*'ta mevcut olan bütün inanç ve fikirleri herkesin kavraması mümkün değildir. Bu sebepten İbn Meymun, bu kimselere dininin özünü öğretecek belirli ilkeler saptama gereği duymuştur. Bu sayede Abravanel'e göre cahil kimseler bile mükemmel bir imana sahip olabileceklerdir.<sup>201</sup> İkincisi ise diğer inançların ilim dünyasında olduğu gibi Yahudi ilim dünyasında da böyle bir faaliyetin olması gerektiği düşüncesinden hareketle böyle bir girişimde bulunduğudır.<sup>202</sup> Solomon Schechter (ö. 1915), "Dogma in Judaism" başlıklı makalesinde genel olarak kendisinden önce oluşturulmuş olan iman esaslarının Hıristiyanlık ve İslam'ı taklit ettiğini, Musa b. Meymun'un da bununla birlikte diğer iman esaslarına karşı bir protesto niyetinde bunu kaleme aldığını dile getirmektedir. Ayrıca yine ona göre Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında yaşamanın kaçınılmaz bir sonucu olarak ve Hz. Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğünün kanıtlanması için bu ilkelerin oluşturulması

---

<sup>201</sup> Isaac Abravanel, *Principles of Faith (Rosh Amanah)*, çev. Menachem Kellner, Associated University Presses, London 1982, s. 102.

<sup>202</sup> Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 34

gerekiyordu.<sup>203</sup> David Neumark (ö. 1924) da İslam'a karşı bir cevap amacıyla bu ilkelerin oluşturulduğunu dile getirmektedir. Neumark, Musa b. Meymun'un, özellikle Hz. Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğünün altını çizerek Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in peygamberliklerini alt etmeye çalıştığının aşikâr olduğunu belirtmekte, sisteminde Musa Peygambere aşırı derecede kozmolojik özellikler atfetmekten sakınmış olmasına rağmen onu insan ve melek arasında ayrı sığata sahip bir şahıs olarak nitelendirmekten kaçınmadığını belirtmektedir.<sup>204</sup> Lawrence V. Berman (ö. 1988) iman esaslarının siyasi amaçla oluşturulduğunu, Yahudi düşünürün kendi hayatını Yahudiler arasında temin altına almak ve çalışmalarını rahat bir şekilde sürdürebilmek için böyle bir girişimde bulunduğunu dile getirmektedir.<sup>205</sup>

Menachem Kellner, Arthur Hyman, Shlomo Pines, David Hartman ve Isadore Twersky'nin bu konudaki görüşleri birbirleri ile benzerlik arz etmektedir. Bu düşünürlere göre Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn* başlıklı çalışmasında dönemin toplumunda Tanrı'nın gayr-ı cisminaliği meselesinde farklı fikirlerin ortaya çıktığını müşahade ettiğini ve bunun önüne geçmek istediğinden bu maddeleri oluşturduğunu belirttiğini ileri sürmektedirler. Zira, Kutsalın cismani olmayışı onun düşünce sisteminde merkezi bir yere sahiptir. Kellner, İbn Meymun'a göre tanrının cismaniliği inkâr edilmedikçe tevhide inanılmamış olunacağını ileri sürdüğünü ve bu görüşünden hareketle özellikle, inanç sistemindeki ilk beş ilkeyi dile getirdiğini belirtmektedir.<sup>206</sup> Kellner, özellikle ilk beş maddenin Tanrı hakkındaki yanlış anlaşılmanın önüne geçilmesi adına oluşturulduğunu, zira Yahudilerin bu dönemde yanlış bir tanrı mefhumuyla birlikte farklı gelenekleri uygulamaya başladıklarını dile getirmektedir. Zira Tanrı hakkında yanlış anlaşılmanın önüne geçildiği takdirde *halaha* açısından da doğru inançlara sahip olunmakta ve Tanrı'nın emirlerinin doğru bir şekilde uygulanması sağlanmaktadır.<sup>207</sup> Bu düşünceden hareketle iman esaslarının düşünsel yanından ziyade *halaha* açısından da bir ehemmiyete sahip olduğunu görmekteyiz. Musa b. Meymun, bu yolla imanların sağlamlaşacağı ve herkesin öz Yahudi uygulamalarına yöneleceğini

<sup>203</sup> Solomon Schechter, "Dogma in Judaism", *Studies in Judaism* (First Series), The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1911, s. 179.

<sup>204</sup> David Neumark, "The Principles of Judaism", *Essays in Jewish Philosophy*, Philo Press, Amsterdam, 1971, s. 140.

<sup>205</sup> Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 39

<sup>206</sup> Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 38, Ayrıca bkz. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/35, 85-6.

<sup>207</sup> Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 41-46.

düşünmektedir. Açıkçası kendisi başka açık kapı da bırakmamaktadır. Zira maddelerini zikrettikten sonra bu maddelerden birinden bile şüphe edilmesi veya birinin reddedilmesi halinde kişinin kurtuluşa eremeyeceğini ileri sürmektedir.

### 3.2.Musa b. Meymun’a Göre 13 İnanç Esası

Musa b. Meymun, 13 inanç esasını *Kitâbü’s-Sirâc (Peruş ha-Mişna)* başlıklı çalışmasının “Perek Helek” adlı bölümünün girişinde, *Mişne Tora* başlıklı çalışmasının “*Tractate Sanhedrin, Perek Helek X/1*”de ve *Makale ani’l-Ba’s* adlı çalışmasında sıralamaktadır. Ayrıca *Mişne Tora*’nın “Teşuva” ve “Sefer ha-Madda” kitaplarında muhtelif sayılarda kimin gelecek dünyada nasibi olduğunu zikrederek farklı inanç esasları sunmaya çalıştığını görmekteyiz. Bununla birlikte, *Delâletü’l-Hâirîn* sıralanan bu esasların bir şerhi olarak kabul edilmektedir. Biz çalışmamızda temel olarak *Mişne Tora*, “*Tractate Sanhedrin, Perek Helek X:1*”i esas almaktayız. Zira bugünkü şekliyle sıralanmış liste bu eserde yer almaktadır.

*Mişne Tora*’nın “Sanhedrin” kitabı Yahudi Hukukî mahkemelerinin gücünü, otoritesini ve sorumluluklarını gösteren bir bölümdür. Cezalarla ilgili ana hükümleri içeren bu çalışmanın X. bölümü gelecek dünya ile ilgili kimin mükâfatlandırılacağını kimin ise gelecek dünyada bir payı olmadığına işaret etmektedir. Musa b. Meymun, 13 inanç esasını bu pasajın altında sıralamaktadır. *Mişne Tora*, “*Tractate Sanhedrin, Perek Helek X/1*”de geçen metnin aslı şu şekildedir:

“Bütün İsraililer, İşaya 60/21’de ‘Halkının hepsi doğru kişiler olacak; El emeğim, görkemimi göstermek için diktiğim fidan ülkeyi sonsuza dek mülk edinecek’ şeklinde belirtildiği üzere gelecek dünyada bir paya sahiptir. Ancak gelecek dünyada öldükten sonra dirilmeyi inkar eden, Tora’nın cennetten olmadığını söyleyen kimseler ve epikürçülerin gelecek dünyada payı yoktur. Rav Akiva: Yabancıların kitaplarını okuyan ve yaralara dua okuyan kimselerin de gelecek dünyada payı yoktur. Nitekim Çıkış 15/26’da ‘Ben Rabbiniz Tanrı’nın sözünü dikkatlice dinler, gözümde doğru olanı yapar, buyruklarına kulak verir, bütün kurallarına uyarsanız Mısırlılara verdiğim hastalıkların hiçbirini size vermeyeceğim, çünkü size şifa veren Rab benim’ denilmektedir. Abba Saul ise “*ha-şemi* (ismi/Yahve) harfi harfine söyleyen kimsenin de gelecek dünyada payı yoktur demektedir.”<sup>208</sup>

<sup>208</sup> Moses Maimonides, *Maimonides’ Commentary on the Mishnah: Tractate Sanhedrin*, çev. Fred Rosner, Sepher-Hermon Press, Inc., New York, 1981, s. 134.



Musa b. Meymun, bu pasajın akabinde inancın temel yapıtaşlarını bu bölümde zikretmek istediğini belirtir ama öncesinde ravların iyi ve kötünün ne olduğunu konusundaki fikirlerini zikretmektedir. Bu şekilde gelecek dünyada pay sahibi olmanın Yahudi din adamları arasında nasıl anlaşıldığını ve onlar nazarında aslında ne demek olduğunu sunmak istemektedir. Bir grup düşünür iyiliğin, bedeni herhangi bir çaba sarf etmeden arzu edilen şeylerin elde edileceği Aden bahçesi olduğunu, kötülüğün ise beden acı ve ızdırap içerisinde kavrulacağı Cehennem olduğunu dile getirmektedirler ve bütün bu düşüncelerini *TaNaH* ve ravların sözleriyle zahiri anlamları ile delillendirmektedirler.<sup>209</sup> İkinci grup Yahudi düşünürün ise iyinin Mesihin günleri olduğunu kötülüğün ise onun gelmemesi olduğunu belirtmekte, bu konudaki görüşlerini yine *TaNaH* ve ravların sözleri ile delillendirdiklerini belirtmektedir.<sup>210</sup> Üçüncü grup Yahudi düşünürün iyiliğin öldükten sonra dirilme, kötülüğün ise bunun gerçekleşmemesi olduğunu, dördüncü grup Yahudi düşünür iyiliğin kutsal emirlerin yerine getirilmesi ile elde edilen haz, uzun ve sağlıklı yaşamak, çocuk sahibi olmak, Yahudi krallığının devamını sağlamak ve onu düşman saldırılarına karşı korumak, kötülüğün ise Tora'nın inkâr edilmesi neticesinde yukarıda zikredilenlerin gerçekleşmemesi olduğunu ileri sürdüklerini belirtmektedir.<sup>211</sup> Son grup Yahudi düşünür ise ki bu Yahudilerin genel fikrini oluşturmaktadır, yukarıda sıralananların hepsini iyilik ve kötülük adına kabul etmektedir. Nitekim yukarıdaki pasaj da bunların hepsini içeren bir metin içermektedir.

Metinde Rabbânî Yahudiliğin üç konuya, vahiy, mükâfat ve ceza ve âhiret<sup>212</sup> konularına önem verdiklerini görmekteyiz.<sup>213</sup> Ancak “İsrailliler” ifadesi muğlak kalmaktadır. İsrailli vasfının, *Zohar* ve *Talmud*'da belirtildiği üzere Yahudi bir anneden doğmakla kazanıldığı yazmakta olup bundan hareketle Tanrı'nın Yahudileri seçtiği fikri hâkimken Musa b. Meymun, aksine Yahudilerin, Tanrı'yı seçtiğini kabul etmektedir.<sup>214</sup> Peki *İsrailli* dediğimiz kimdir ve bir *İsrailli*'yi nihai hedefine kavuşturacak şeyler nedir ona

<sup>209</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 135.

<sup>210</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 135.

<sup>211</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 135-6.

<sup>212</sup> Musa b. Meymun, öldükten sonra dirilmeyi kabul etmeyen bir kimsenin dininin olmadığını ve kesinlikle Yahudi cemaatiyle bir bağlantısının olamayacağını altını çizmekte, zira bunun Hz. Musa'nın şeriatının temel ilkelerinden biri olduğunu belirtmektedir.<sup>212</sup> Ona göre Yahudi milletin temel hedefi gelecek dünya olduğundan bu ilkeye sınıksız bağlanmalı ve hakikate tutunmalıdır. Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 147.

<sup>213</sup> Kauffmann Kohler, *Jewish Theology*, The Macmillan Company, New York 1918, s. 21.

<sup>214</sup> Kellner, *Must A Jew Believe Anything?*, s. 23.

göre? Musa b. Meymun, Perek Helek X/1'in altında sıralamış olduğu 13 inanç esası ile bir İsraili'nin nasıl biri olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Sıralamış olduğu ilkeler şu şekildedir:

1. Yaratıcı bütün mahlûkâtın sahibi ve doğru yola yönelteni olup her şeyi sadece O yaratmıştır, yaratır ve yaratacaktır.
2. Tektir, eşi benzeri yoktur ve sadece O, bizim Tanrımızdır. Geçmişte böyle olmuştur, şimdi ve gelecekte de böyle olacaktır.
3. Cismânî değildir. Bütün maddi özelliklerden münezzehtir.
4. Ezelî ve ebedîdir.
5. Bütün ibadet ve kulluk O'na aittir.
6. Peygamberlerin bütün sözleri doğrudur.
7. Musa'nın peygamberliği haktır ve Musa kendisinden önceki ve sonraki peygamberlerden üstündür.
8. Tora, Musa'ya Sina'da verildiği gibidir.
9. Tora, değişmezdir.
10. Tanrı insanın bütün amel ve düşüncelerini bilir.
11. Tanrı, emirlerine uyanları mükafatlandırır uymayanları ise cezalandırır.
12. Mesih gelecektir, gecikse bile beklenilmesi gerekmektedir.
13. Ölülerin dirilmesi gerçekleşecektir.<sup>215</sup>

Musa b. Meymun, bu ilkeleri sıraladıktan sonra şunu dile getirmektedir:

“Bütün bu ilkeler bir kimse tarafından mükemmel bir şekilde anlaşıldığında ve bunlara inanıldığında o kişi o vakit İsrail cemaatine dâhil olur ve bir kimse onu sevmeye ve ona merhamet etmekle yükümlüdür, ayrıca ona karşı Tanrı'nın emrettiği şekilde davranmakla da yükümlüdür. Nitekim Tanrı kardeşinize karşı sevgi ve kardeşlikle davranın buyurmaktadır. Hatta, her olası günahı işlese bile kötülük eğilimine yahut arzularına hakim olamamasından ötürü bu kişi asiliğine göre cezalandırılacaktır. Ancak yine de gelecek dünyada bir paya sahip olacaktır. O İsrail'in günahkarlarından biridir. Ancak bir kimse bu ilkelerin birinden dahi şüphe etse, İsrail cemaatinden ayrılır, temeli inkar der ve epikürcü ve fidanları kökünden kesen bir kimse olur. bir kimsenin ondan nefret etmesi ve onu yok etmesi beklenir. Böyle bir kimse için Mezmurlar 139/21'de

---

<sup>215</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, ss. 134-158. Ayrıca inanç esaslarının Judeo-Arabik orijinal metinden tercümesi için bkz. Yasin Meral, İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, cilt: 52, sayı 2, (2011), ss. 255-66. Musa b. Meymun, sıralamış olduğu ilkeler için Arapça “*kaide*” ve “*asl*” ifadelerini kullanmaktadır. Kaideyi İbranice “*yesod*” için, aslı ise “*ikkar*” için kullandığı belirtilmektedir. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 59.

‘Ya Rab nasıl tiksiniyem senden tiksiniyenlerden?! Nasıl iğrenmem sana başkaldıranlardan?!’ denilmektedir.”<sup>216</sup>

Zikretmiş olduğu bu metinden de görüldüğü üzere aslında bir inanç esas sistemi oluşturmasının temelinde Tanrı’ya daha iyi kulluk etmek. Zira bu ilkeler sayesinde Yahudilerin aslında mensubu oldukları dini daha iyi kavrayabilecekleri daha doğrusu neye inandıklarının farkında olabilecekleri düşünölmüş, böylece kendilerini diğere inançlara karşı özellikle kendilerine karşı eleştiride bulunan költürlere karşı savunma kapısını aralamış olmaktadır. Oluşturmuş olduğu bu sistemin en önemli tarafı sinagog bünyesinde kabul edilip, liturjinin bir parçası olmasıdır. Diğerelerine nazaran onun sisteminin bu şekilde kabul görmesinin nedeni belki de gelecek dünyada kimlerin pay sahibi olacağından bahsedilen Perek Helek X/1’de zikredilmiş olmasıdır.

### 3.2.1.Tanrı’nın Varlığı

Ortaçağ Yahudi düşünürlerinin üzerinde durdukları en önemli konulardan birisi Tanrı meselesi olmuştur. İnanç esasları sistemlerinde özellikle Tanrı’nın var, bir, gayr-ı cismani, ezeli ve ebedi, noksanlıktan münezze, alım ve kudret sahibi, evrenin yegâne yaratıcısı olduğu ve benzeri konular üzerinde durulmuştur.

Yahudi dini için Tanrı’nın varlığına iman en önemli inanç esaslarından biri olup Yahudi dininin temelini teşkil etmektedir. Ama bununla birlikte *TaNaH*’ta Tanrı’nın varlığından ziyade O’na ibadet edilmesinden, tek olduğundan bahsedilmektedir. Bu sebepten Yahudiler, ilk bölümde de belirttiğimiz üzere, elimizdeki mevcut bilgilere göre, Philo hariç, IX. yüzyıla kadar O’nun varlığını kanıtlama yoluna gitmemişlerdir. IX. yüzyıl ile birlikte ise İslam hâkimiyeti altında ve Helen ve Hıristiyan düşüncesinin etkisiyle Yahudiliğin tanrısının varlığını kanıtlama yoluna gitmişlerdir. Zira, bu dönemde farklı inanç sistemleri ile tanışma neticesinde bazı Yahudilerin kendi Tanrıları hakkındaki düşüncelerinde birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Bunu engellemek için Yahudiliğin kendi Tanrı’sını kanıtlama yoluna gitmesi kaçınılmaz olmuştur.

Tanrı’nın varlığını kanıtlama teşebbüsünde bulunan ilk Yahudi düşünürü olarak karşımıza çıkan Philo, Tanrı inancını “Tanrı’ya inanç, kesin ve yanılmaz tek iyilik,

---

<sup>216</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 157; Ayrıca bkz. Menachem Kellner, “Could Maimonides Get into Rambam’s Heaven”, *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8(2): 231. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 16,18.

hayatın tesellisi, aydınlık ümitlerin tamamlanması, hastalığın giderilmesi, ürünün semeresi, ızdırabın yokluğu, kutsallığın bilgisi, mutluluğun mirası, ruhun birçok yönden iyileşmesi ve her şeyin en iyisini yapmak”<sup>217</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Tanrı’nın varlığını salt iyilikle özdeşleştirmektedir. Philo, Tanrı’nın nasıl bir varlık olduğunu selbi teoloji yöntemini kullanarak sunmaya çalışmaktadır. Benzerini ortaçağda Musa b. Meymun’da gördüğümüz bu anlayışa göre, Philo, *Tanrı’nın ne olduğunu değil ne olmadığını sunarak Tanrı’yı tanımanın mümkün olduğunu* söyleyebileceğimizi belirtmektedir. Ayrıca, Tanrı’nın ezeli, ebedi, özgür ve kendi kendisine yeten gibi bilinen sıfatlarının yanında, isimlendirilemez, tanımlanamaz, hiçbir form altında kavranılamaz gibi sıfatlar da eklemektedir.<sup>218</sup> Bununla birlikte felsefe sisteminde Tanrı’nın birliği, gayr-ı cismani olduğu, mürekkep değil basit bir varlık olduğu, bütün mahlûkatın yaratıcısı olduğu ve yaratılmış varlıkların hiçbirisine benzemediği, hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı, her yerde hazır ve her şeyin onun bilgisi dâhilinde olduğunu vurgulamaktadır.<sup>219</sup> Philo, “Benzerimizde insan yaratalım” pasajındaki *תְּסֵלֵם (tselem)* ifadesini literal olarak almamakta bundan kastın bedeni bir benzerlik değil akıl yönünde bir benzerlik olduğunu ileri sürmektedir.<sup>220</sup> Bu görüşlerinden hareketle sunmuş olduğu Tanrı sistemi aslında ortaçağ döneminde Musa b. Meymun tarafından sunulmuş olan Tanrı anlayışından çok farklı görünmemektedir.

Philo, sonrası ortaçağ döneminde sunulan Tanrı anlayışlarına baktığımızda bu dönemdeki Yahudi düşünürlerin temel kaygılarının farklı inançlara karşı Yahudiliğin Tanrı hakkındaki görüşlerini sunmak olduğunu görmekteyiz. Zira özellikle Müslüman düşünürler tarafından Yahudiler, antropomorfik özelliklere sahip bir Tanrı anlayışına sahip olduklarına dair eleştiriler almışlardır. Bunun en önemli nedenlerinden birisi *TaNaH*’tan hareketle Yahudiliğin tanrısının cismani karakterde bir tanrı olduğunun ileri sürülmesidir. Zira *TaNaH*’a bakıldığında Tanrı’nın antropomorfik bir özellik taşıdığı izlenimini edinmek mümkündür. Dışarıdan böyle görünen Yahudi Tanrı’sının aslında nasıl olduğunu yahut ne olmadığını kanıtlamak için Yahudi düşünürler çalışmalar ortaya koymuşlardır. Bu anlamda Musa b. Meymun’un en önemli katkısı *TaNaH*’ta geçen bu ifadelerin literal olarak anlaşılmasında gerektiğini ileri sürmesi ve selbi teoloji

<sup>217</sup> Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, s. 148.

<sup>218</sup> Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, s. 152-3.

<sup>219</sup> Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, s. 154.

<sup>220</sup> Aykıt, *İskenderiyeli Philo*, 162.

sistemini kullanması olmuştur. Bu sisteme göre Musa b. Meymun antropomorfik ifadelerde mecaz sanatını kullanmış, selbi teoloji sistemi ile Tanrı'nın ne olduğunu söylemekten ziyade ne olmadığını söyleyerek O'nu tanıma yoluna gitmiştir.

Yahudiliğin en temel inançlarından birisi olan Tanrı'nın varlığı meselesi ortaçağ Yahudi düşüncesinde genelde bir yaratıcının var olduğunu kanıtlamakla elde edilmeye çalışılmıştır. Buna delil olarak ise *Tora*'nın ilk pasajı sunulmaktadır: “בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים (bereşit bara elohim et-ha-şamayim ve et-ha-arets/başlangıçta Tanrı semavati ve arzı yarattı)”<sup>221</sup>. Ortaçağ Yahudi düşüncesinde, pasajda geçen בָּרָא (bara/yarattı) fiiline binaen Tanrı, בָּרָא (bore/hâlık) olarak zikredilmiştir. Tanrı'nın dünyayı ve dünyadaki her şeyi ise saygınlığından ötürü yarattığını dile getirmişlerdir.<sup>222</sup>

Musa b. Meymun öncesi daha çok *TaNaH* delil gösterilerek kanıtlanmaya çalışılan Tanrı'nın varlığı, onunla birlikte felsefe zemininde sunulmaya çalışılmıştır. Yahudiliğin en temel ilkesi olarak gördüğü Tanrı düşüncesine kendi inanç esasları sisteminde önemli bir yer ayırmaktadır. Biz Tanrı düşüncesi başlığı altında sistemindeki ilk beş ve onuncu ilkelere yer vermekteyiz. Bu konudaki görüşlerinde Ortaçağ Aristotelesçiliği yahut İbn Sinacı metafizik, fizik ve Yunan astronomisinin bazı kısımlarının kısa bir özeti olarak karşımıza çıkan *Mişne Tora*, *Sefer ha-Madda* kitabı ve *Delâletü'l-Hâirîn* başlıklı çalışmasında İbrani kavramlarla kombine ederek sunmaktadır.<sup>223</sup>

Musa b. Meymun inanç esasları sistemine şanı yüce olan bir yaratıcının var olduğunu dile getirerek başlamaktadır. Bu yüce varlığın, bütün mahlûkatın varlık sebebi olduğunu her şeyin O'nunla ayakta durduğunu, O'nun ise varlığı için kimseye muhtaç olmadığını belirtmektedir.<sup>224</sup> *Tora*'nın 10 temeli olduğunu dile getirdiği *Mişne Tora*, *Sefer ha-Madda*'da ise şunu dile getirmektedir: “Bütün hikmetin en temel ve sabit gücü bütün varlığın sebebi olan bir ilk hakikatin olduğunu bilmektir. Bu ilk hakikat semavatta ve

<sup>221</sup> Tanrı'nın ilk semavati mi yoksa arzı mı yaratmış olduğu konusunda Yahudi din bilginleri arasında ittifak yoktur. Şammai Okulu bu pasaja binaen ilk olarak semavatın sonra arzın yaratılmış olduğunu ileri sürerken Hillel Okulu Tekvin 2/4'ü delil göstererek ilk arzın sonra semavatın yaratıldığını belirtmektedir. Rabbani teoriye göre ise her şey ilk gün eş zamanlı yaratılmış ama görününmleri diğer 6 günde farklı aşamalarda olmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Lous Jacobs, *A Jewish Theology*, Behrman House, United States, 1973, s. 95-6. Ayrıca ortaçağ Yahudi düşünürleri yoktan yaradılışı kabul edip bunu literal olarak anlarken Kabalistler, evrenin Tanrı'dan sadır olan feyzlerle varlığa geldiğini ileri sürmektedirler. Bkz. Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 96.

<sup>222</sup> Pirke Avot, 6/11.

<sup>223</sup> Pines, “The Philosophical Purport of Maimonides' Halachic Works and the Purport of the Guide of the Perplexed”, 5.

<sup>224</sup> Moses Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 151.

arzda ve bu ikisinin arasında olup semavat ve arz arasında var olan şeyler bu hakikatin doğruluğu olmaksızın var olamazdı. Şayet O olmasaydı, hiçbir şey varlığa gelemezdi.”<sup>225</sup> Yine aynı çalışmasında “Bu hakikat evrenin Tanrısı ve bütün arzın Rabbidir. O gök kubbeyi kimsenin karşı koyamayacağı sınırsız ve sonsuz bir güçle yönetmektedir.”<sup>226</sup> demektedir ve Tanrı’nın yaratıcı ve yönetici vasfının yanında sonsuz ve sınırsız bir güce sahip olduğunu da belirtmektedir. Musa b. Meymun, *Sefer ha-Madda’da* Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalışırken mufarık akıllara atıfta bulunmakta ve ruh ve aklı bunlarla ilişkilendirerek astronomik teoriler üretmektedir. Pines, aktarılan bilgilerin büyük ölçüde Batlamyus’un görüşleri ile örtüştüğünü ve Aristoteles’in fiziğinin açık bir özeti olduğunu belirtmektedir.<sup>227</sup>

Musa b. Meymun’un Tanrı’nın varlığını kanıtlamaya çalıştığı en önemli çalışması olarak karşımıza *Delâletü’l-Hâirîn* çıkmaktadır. Söz konusu kitabın özellikle birinci bölümün sonu ve ikinci bölümün başı bu konuya tahsis edilmiştir. Musa b. Meymun kendi delillendirmesini yapmadan önce kelamcıların bu konudaki görüşlerini sıralamakta ancak onların delillendirmelerinin tercih edilmesi, ona göre delilleri akıl yerine hayale dayandığından, varlıkla uyum halinde olmadığından ve yine kelamcıların delilleri bünyelerinde süreklilik ve sebeplilik ilkeleriyle ilgili ciddi ihlaller barındırdığından mümkün değildir.<sup>228</sup> Yine onun nazarında kelamcılar varlığın doğasını değiştirip semavatın ve arzın yaradılışını kendilerine göre şekillendirmiş ve âlemin zaman içerisinde yaratılmış olduğunu ileri sürmekte ama bunu delillendirememekte, Tanrı’nın varlığı, birliği ve gayr-ı cismani oluşu konusunda da delillendirmelerinin muğlak olması hasebiyle onların takip edilmesi doğru değildir.<sup>229</sup> Bu sebepten, Musa b. Meymun, Tanrı’nın var olduğunu delillendirirken filozofların özellikle Aristoteles ve Meşâîler tarafından sağlam bir şekilde temellendirildiğinden üzerinde şüphe barındırmayan 26 önermeyi kullanmanın doğru olduğunu düşünmektedir.<sup>230</sup> Aslında önermelerden sonuncusunu – dünyanın ebedi olduğunu – kabul etmemiş olsa da

---

<sup>225</sup> Moses Maimonides, *The Book of Knowledge*, s. 1.

<sup>226</sup> Moses Maimonides, *The Book of Knowledge*, s. 2.

<sup>227</sup> Pines, “The Philosophical Purport of Maimonides’ Halachic Works and the Purport of the Guide of the Perplexed”, s. 5.

<sup>228</sup> Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007, s. 172.

<sup>229</sup> Hatice Doğan, *Maymonides’in Hayatı ve Eserleri*, s. 114.

<sup>230</sup> William L. Craig, “Maimonides’ Proofs for the Existence of God”, *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, s. 123.

argüman için bu önermeyi de zikretmektedir.<sup>231</sup> Musa b. Meymun zikretmiş olduğu ilkelerden sonra filozofların Tanrı'nın varlığı ile ilgili delillendirmelerini dört başlık hâlinde sunmaktadır. Bu delillerin sıralanmasında İbn Rüşd'ün yaptığı gibi fizikten metafiziğe doğru kurgulandığını görmekteyiz.<sup>232</sup> İlk olarak Tanrı'nın varlığını mekânda hareket ve ilk hareket ettiricinin ispatı ile açıklamaya çalışmaktadır. “Ay altı âlemdeki her şeyin sürekli olarak değiştiğini ve hareket ettiğini belirtir. Sonuç olarak ay altı âlemdeki hareketlerin, feleklerin hareketlerinden kaynaklandığını, feleklerin hareketinin son sabit yıldızlar feleğinde sona erdiğini, sabit yıldızlar feleğinin hareketinin ise zorunlu olarak hareket etmeyen bir hareket ettiricide sona ermesi gerektiğini ve bunun ise İlk Muharrik olduğunu ileri sürmektedir.”<sup>233</sup> Musa b. Meymun, oluş ve bozuluş hasebiyle değişimlerin meydana geldiğini, bu değişimlerin ise hareketin bir türü olduğunu belirtmektedir. Ona göre hareket oluş-bozuluş, artma-eksilme, dönüşüm ve mekânda yer değiştirme olmak üzere dört türdür.<sup>234</sup> Musa b. Meymun, filozoflardan aktarmış olduğu 26 ilkenin üçüncüsünde hareketin sonsuza kadar devam etmeyeceğini ileri sürmektedir ve bütün yer değiştirme hareketlerinin Aristoteles fiziğine de mutabık kalınarak gök feleğinin hareketine bağlı olduğu belirtilmektedir. Gök feleğinin hareketinin de bir hareket ettiricide son bulduğunu Musa b. Meymun şu şekilde açıklamaktadır: “Bir değneği el, eli kirişler, kirişleri kaslar, kasları sinirler, sinirleri tabii ısı, tabii ısıyı ise kendisinde bulunan bir sûret hareket ettirir. Bu sûret şüphesiz İlk Muharriktir.”<sup>235</sup> Musa b. Meymun özellikle 17. Öncülde gök feleğinin bir hareket ettiricisinin olduğunu ileri sürmektedir. Bunun nasıl bir hareket ettirici olduğunu ise şu şekilde açıklamaktadır: “Bu hareket ettirici ya onun içinde yahut dışında olmalıdır. Şayet dışındaysa ya cisim olması yahut olmamalıdır. Şayet dışında ve cisim değilse bu hareket ettiriciye mufarık denilmesi uygundur. Şayet hareket ettirici gök feleğinin içerisindeyse, gök feleğinin her yerine yayılması ve ateş ısısında olduğu gibi cismin bölünmesiyle bu hareket ettiricinin de bölünmesi gerekir. Ancak onuncu öncülde belirtildiği gibi nefis ve akıl gibi bölünmeyen bir güç olması beklenir. Şu hâlde, gök feleğinin muharriki zorunlu olarak dört şeyden biri olur. Bunlar:1. Cismin dışında bir

<sup>231</sup> Craig, “Maimonides’ Proofs for the Existence of God”, s. 123. 26 öncül için bkz. Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II: Giriş, 236-273; Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, ss.189-195.

<sup>232</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, 196.

<sup>233</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, 197.

<sup>234</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, 197.

<sup>235</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, 197-8. Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II: 1, 274.

cisim, 2. Mufarık bir ilke, 3. Felekte yaygın bir güç veya 4. Bölünemeyen bir güç.”<sup>236</sup> Musa b. Meymun bu dört ihtimali değerlendirdiğinde ilkinin dokuzuncu önermeden delil getirerek şayet gök feleğini de hareket ettiren cisim olsa onu da hareket ettiren başka ve o başka cismi de hareket ettiren başka cisme sonsuz sayıda ihtiyaç duyulduğundan doğru kabul edilmemekte; üçüncüsü yani bu muharrikin gök feleğinde yaygın bir güç olması gök feleğinin sonlu ve sınırlı olması zorunlu olduğundan doğru bulunmamaktadır.<sup>237</sup> Son olarak bölünmeyen bir güç olması ihtimalini de kabul etmemektedir. Zira bölünemeyen olsa bile kendi başına sürekli bir hareket ettirici olmasının imkânsız olduğunu dile getirmektedir.<sup>238</sup> Bu izah sonrasında elimizde ikinci ihtimal olan ilk hareket ettiricinin mufarık bir ilke olduğu kalmaktadır. İnsan nefisinden hareketle onu açıklamaya çalışmaktadır. Nefis bedenle birlikte hareket ettiğinde arazi olarak hareket etmektedir ve nefsin hareket etmesi durduğunda bedeninin de hareket etmesi durmaktadır. Nitekim sekizinci öncülde arazi olarak hareket eden bütün varlıklar zorunlu olarak sakin olurlar denilmiştir. Yani zatı itibariyle hareket eden varlık durduğunda, arazi olarak hareket eden varlık da durmaktadır. Musa b. Meymun, bundan hareketle ilk sebebin, hareket ettiren ve hareket eden şeylerden farklı olması gerektiğini ileri sürmektedir.<sup>239</sup> Bundan hareketle, gök feleğini hareket ettiren varlığın, ondan ayrık olduğu dile getirilmek istenmiştir. Zira gök feleğiyle aynı olsa, gök feleği durduğunda onun da durması gerekmektedir. Zati itibariyle hareket edenin durmaması ise gök feleğinin de sürekli hareket halinde olmasına sebebiyet verirdi. Bundan hareketle onun ayrık olması zorunlu görülmektedir ve gök kubbeyi ondan ayrık olarak hareket ettiren ve varlığını sağlayan İlk Muharrik evrenin yaratıcısı olarak tanıtılmaktadır. Musa b. Meymun, Tanrı'nın varlığını ilk öncül yani ilk hareket ettirici olarak bu şekilde açıklamaktadır.

Filozofların delillerinden yola çıkarak Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığı ikinci delil ise vasıta hareket ettiriciler ve ilk hareket ettiricinin ispatı şeklindedir. Bu delilde yine hareket temel alınarak oluşturulmakta ama ilk hareket ettiriciye farklı şekilde ulaşılmaya çalışılmaktadır. Bu delilde Musa b. Meymun ilk muharrikin iki şeyden müteşekkil olduğunu, bu iki şeyden birinin, iki varlık arasındaki karşılıklı zorunlu

<sup>236</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 198.

<sup>237</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 198-9.

<sup>238</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 199.

<sup>239</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 199-200.



ilişkinin olmadığını göstermek için kendi başına kaim olabileceğini düşünmeyi önermektedir. Bunu sirkeli bal şerbeti ile göstermeye çalışmaktadır. Bu örnekte bal kendi başına da varsa zorunlu olarak sirkenin de kendi başına var olabileceğini belirtmektedir.<sup>240</sup> Bu örnekten yola çıkarak, hareket eden mürekkep varlıklara baktığımızda Musa b. Meymun bunlardan bazısının hem hareket ettirici hem de hareket ettirilen pozisyonda olabildiklerini belirtmektedir. Musa b. Meymun, bundan ne gibi bir şey çıkarmak istemektedir? Hem hareket ettiren hem de hareket ettirilen varlıkların parçalarının kendi başlarına olabileceğini ileri sürmektedir. Yani sadece hareket ettiren ve hareket eden varlıkların olmasını zorunlu görmektedir.<sup>241</sup> Musa b. Meymun, sadece hareket eden varlıklardan yola çıkarak kendisi hareket etmeyen bir ilk muharrikin var olduğunu bu şekilde göstermeye çalışmaktadır. Ayrıca bu ilk muharrik kendisinde bir hareket olmadığından mürekkep ve zamana tabi olamaz.<sup>242</sup>

Musa b. Meymun'un Tanrı'nın varlığını delillendirmede kullandığı üçüncü yol, oluş ve bozuluşun açıklanmasında zorunlu varlık delilidir. Söz konusu delillendirmede İbn Sina'nın zorunlu varlık deliline benzer tahlillere yer verildiği ileri sürülmektedir.<sup>243</sup> Musa b. Meymun bu delilde görülür dünyadan yola çıkmakta ve duyularla algılanan varlıklar için üç muhtemel durumun olduğunu belirtmektedir. Bunlar: 1. Hiçbir varlık oluş ve bozuluşa tabi değildir, yahut 2. Bütün varlıklar oluş ve bozuluşa tabidir, 3. Kimi varlıklar oluş ve bozuluşa tabi iken kimisi değildir. Musa b. Meymun duyularımızla elde ettiğimiz tecrübelerden hareketle ilk maddeyi elemektedir. İkinci önermeyi ise, varlıkların sürekli oluş ve bozuluşa tabi olduğunda cins ve türlerin bir devamlılığı olmayacağından ve evrende oluş ve bozuluşa uğramadan sürekliliğini devam ettiren varlıkları gözlemlediğimizden kabul etmemekte ve bu varlığın kendisinde değişimin asla mümkün olmayan Kendisiyle Zorunlu Varlık olan Tanrı olduğunu belirtmektedir.<sup>244</sup>

Musa b. Meymun'un Tanrı'nın varlığını ayrıca bilkuvve hâlden bilfiil hâle geçiş ile izah etmeye çalışmaktadır. Yine hareket etrafından şekillenen bu delil duyularımızla başlamaktadır. Sıralamış olduğu 26 öncülün 18. maddesinde bilkuvve halden bilfiil hâle

<sup>240</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 202. Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:1, 176.

<sup>241</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 202-3.

<sup>242</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 203.

<sup>243</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 204.

<sup>244</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 204.

geçen varlıklarda bunu, kendileri dışında bir nedenin gerçekleştirdiğini, ayrıca bilkuvve şeylerin sürekli bilfiil hâle geçtiğini belirtmektedir. Ayrıca bu dönüşümün durduğu ve kendisinde kuvve hâlinin olmadığı bilfiil varlığın olmasının zorunlu olduğunu ve bu varlığın bir ve sürekli olması gerektiğini de ifade etmektedir.<sup>245</sup> Bu şekilde tespit edilen varlığın madde olmadığını ve 24. öncülde belirtildiği üzere maddeden ayrık olması gerektiğini ileri sürmektedir. İşte kendisinde kuvvenin bulunmadığı ve maddeden ayrık olan, kendi zatıyla kaim olan varlık Musa b. Meymun düşüncesinde Tanrıdır.

Son olarak Musa b. Meymun, Tanrı'nın varlığını *bütün evrenin tek bir fert oluşu* delilinden hareketle açıklamaya çalışmaktadır. Bu delili, Tanrı'nın varlığının yanı sıra birliğini ispat için kullanmaktadır ve Aristotelesçi evren anlayışından hareketle sunmaktadır. Musa b. Meymun bu evrenin kendisini bir bütün olarak tek görmektedir. Kendisinin ifadesiyle, "En uzak gök feleği ve içindeki bütün her şey tek bir ferttir."<sup>246</sup> Bununla birlikte gök feleği ve kendisinde mevcut bulunanlar arasında cevher farklılığı bulunmaktadır.<sup>247</sup> Kendisinde hiçbir boşluk bulunmayan gök feleği felekler, dört unsur ve bunlardan mürekkep şeylerden oluşmaktadır. Felekler, sürekli ve düzgün bir şekilde dairesel hareket halinde olup hızlarında bir değişiklik olmaz. Bununla birlikte gök feleklerinin kendileri arasında hız farklı ve merkez farkı bulunmaktadır.<sup>248</sup> Evrendeki bütün hareketlerin temelinde feleğin hareketinin yattığını belirtmekte ve nefislerin ilk ilkesinin bu feleğin nefsi olduğunu ifade etmektedir. Felekten bu evrene ulaşana kadar dört gücün varlığından bahsetmektedir. Bunlar: 1. Madenlerin ortaya çıkmasını sağlayan birleşme ve ayrışma, 2. Bitkilere bitkisel nefsi veren güç, 3. Canlılara hayvani yetiyi veren güç ve son olarak 4. Bütün düşünen varlıklara düşünme gücünü veren güçtür.<sup>249</sup> Musa b. Meymun bu delilini sunarken insan ve evren arasında bir benzerlik kurmakta, nasıl insanda yöneten ve yönetilen organlar var ise evrende de yöneten bir kısmın bulunduğunu ileri sürmektedir. Bundan hareketle Tanrı'nın varlığı ve birliğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Bununla birlikte Tanrı'nın kesinlikle evrende yerleşmiş bir cisim olmadığını da vurgulamaktadır. Onu evrenden mufarik ama evreni yöneten bir güç olarak göstermeye çalışmaktadır. Ondandır olan feyz ve inayet evrene ilişir.

<sup>245</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 207.

<sup>246</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 209.

<sup>247</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 209.

<sup>248</sup> Arkan *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 209-10.

<sup>249</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 212.

Evrenle Tanrı arasındaki ilişkiyi anlatırken müstefad aklın insanla olan ilişkisine benzer bir anlatım yolu tercih ettiği görülmektedir.<sup>250</sup>

Musa b. Meymun sıralamış olduğu Tanrı'nın varlığına dair delillendirmelerden sonuncusunu diğerlerinden üstün görmektedir ve Aristoteles'in savunmuş olduğu evren anlayışının yanı sıra, İslam Filozoflarının Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullandıkları sudur nazariyesinin etkisi altında kaldığını görmekteyiz.

### 3.2.2. Tanrının Birliği

Yaratıcının varlığının kanıtlanmasından sonra en önemli mevzu O'nun *bir* olduğunun ispatı meselesidir. Bunun, Yahudiliğin en temel ilkelerinden birisi olduğu özellikle sürekli vurgulanmakta, konuşmaya yeni yeni başlayan bir Yahudi çocuğuna Tanrı'nın bir olduğunu gösteren ve Yahudilerin ölüm anlarına kadar sürekli okumakla yükümlü oldukları *Şema Duasi*<sup>251</sup> öğretilmektedir. Yahudilikte tek tanrıcılık sadece bir tanrının olduğunu kabul etmek anlamında değil aynı zamanda yegâne bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek anlamındadır. Onların nazarında sadece bir yüce olup, yüce olan varlığının tek olmasından kasıt tam anlamıyla eşi ve benzeri olmaması, Paul Tillich'in belirttiği gibi *Tanrının diğerleri arasında bir varlık değil, kendi başına bir varlık olmasıdır.*<sup>252</sup> Jacobs, *TaNaH* ve Rabbânî yazında tek tanrıcılığın açık olmadığını, yani Tanrı'nın tek olduğunun açık ve sistemli bir şekilde izah edilmediğini ileri sürmektedir.<sup>253</sup> Rabbânî dönemde daha çok Zerdüştlük ve Hıristiyanlığa karşı bazı tartışmalar olagelmıştır. Zerdüştlükte mevcut olan iyilik ve kötülük şeklindeki ikili Tanrı anlayışına karşı Yeşaya 45/6-7'de “*Öyle ki Doğu'dan Batı'ya benden başkasının olmadığı bilinsin. Rab benim, benden başkası yok. Işığı biçimlendiren karanlık yapan, esenliği ve felaketi yaratan, bütün bunları yapan Rab benim*” geçmektedir. Rabbânî yazınında bu inanç “iki baş”, “iki güç” yahut “otorite” anlamındaki שתי רשויות (şete reşuyot) ifadesi ile gösterilmektedir. Bu ifadelere *Babil Talmudu*'nda yer verildiği görülmektedir. Bunun

<sup>250</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 218.

<sup>251</sup> שמע ישראל, יהוה אחד (Şema' Yisrael, Yahve eloheynu, Yahve ehad / Dinle İsrail, Yahve ilahımızdır, Yahve tektir). Bkz. Tesniye 6/4. İbranice ehad kelimesinin anlamının ne olduğu konusunda bazı fikirler öne sürülmüştür. Buradaki ehad kelimesinin çok tanrıcılığa karşı bir Tanrı'nın var olduğu anlamının olduğu belirtildiği gibi aynı zamanda tek olan, eşi benzeri olmayan anlamında geldiği ileri sürülmektedir. Nitekim İşaya 40/25'te “Kutsal Olan ‘Beni kime benzeteceksiniz ki eşim ve eşim ve benzerim olsun?’ ” geçmektedir. Bkz. Louis Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 21.

<sup>252</sup> Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 22.

<sup>253</sup> Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 22.

Zerdüştlüğün, Sasani devletinin dini hâline gelmesinden sonra Yahudilerin bu inanç sistemine daha aşına olması sonrası ortaya çıktığı ve Yahudileri bu inancın hatalı olduğu konusunda ikaz etme amaçlı yazıldığı söylenebilir. Buna örnek olarak Tesniye’de 32/39’da geçen “*Artık anlayın ki, ben, evet ben O`yum, Benden başka tanrı yoktur! Öldüren de, yaşatan da, Yaralayan da, iyileştiren de benim. Kimse elimden kurtaramaz.*” pasajına yapılan yorumda “Şayet bir kimse semavatta iki güç vardır derse ona ‘Ben, Tanrı ile birlikte bir tanrı yok’ cevabı verilir.” denilmektedir.<sup>254</sup> Yahudi din bilginlerinin sorguladığı mevzulardan birisi onun çokluğu durumunda dünyanın tekliğinin nasıl açıklanabileceği mevzusudur. Ravlar dünyanın tekliğini kabul ederek, bundan hareketle Tanrı’nın tek olması gerektiğini belirtmektedirler.<sup>255</sup>

Yahudiler Tanrı’nın tek olduğu konusunda Hıristiyanlarla da tartışmaya girmişlerdir. Onlara göre teslis çok tanrılı bir inanç sisteminden farklı görünmemiştir. Özellikle III. yüzyılda Sezar döneminde yaşamış olan R. Abahu, Hıristiyanlara karşı bu inançlarından ötürü şunu dile getirmiştir: “Şayet bir kimse Tanrı olduğunu söylüyorsa, yalan söylüyordur. Tanrının oğlu olduğunu söylüyorsa bu durum onun özüyle son bulacaktır. Semaya çıkacağım diyorsa dediği şeyi başaramayacaktır.”<sup>256</sup> Benzer tartışmalar ortaçağ döneminde de devam etmiştir. Yahudiler, Tanrı’nın tek olduğunun yanı sıra mürekkep bir varlık olmadığının da üzerinde durmuşlar, *mutlak basit bir varlık (paşut be-tehilit ha-pašitut)* olduğunu kabul etmişlerdir. Tanrı’nın sıfatları noktasında aldıkları eleştiriler karşısında ise selbi teolojiyi kullanmışlardır. Bu dönemde karşımıza çıkan ilk şahıslardan olan Sa’diya Gaon, Tanrı’nın tek olduğunu öncelikle *Şema’ Yisrael* duasından hareketle açıklamaya başlamakta sonrasında bunu felsefî bir zeminde izah etmektedir. Ona göre “Bütün bedenlerin yaratıcısı, onların cinsinden olamayacağından ve çok sayıda cisim olduğundan O’nun tek olması gerekmektedir. Zira birden fazla olması durumunda cisimler türüne dâhil edilmesi gerekirdi. Ayrıca, kaçınılmaz olarak bir yaratıcı düşüncesi aklen gerektirilmektedir. Zorunlu olarak gerektirilen ise Bir olan Tanrıdır.”<sup>257</sup> Benzer ifadeleri diğer ortaçağ Yahudi düşünürlerin Tanrı’nın birliği konusundaki görüşlerinde bulmak mümkündür. Yahudi düşüncesinde ayrıca Kabalistler de filozoflardan etkilenerek Tanrı’nın birliğini kanıtlamaya çalışmışlardır. Tanrının

<sup>254</sup> Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 23.

<sup>255</sup> Sanhedrin, 30a. [http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin\\_30.html](http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_30.html) (31.05.2012)

<sup>256</sup> Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 22.

<sup>257</sup> Sa’adja b. Jûsuf al-Fajjûmî, *Kitab al-Amânât wa’l-Itiqâdât*, s. 80.

birliğini onların vasıtalarını kullanarak *en sof* ve *sefirot* kavramları üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Tanrı'nın kendisini "sınırı olmayan" anlamında *En Sof* olarak isimlendirmektedirler. Onlara göre Tanrı, kendisini *feyz* ile göstermektedir ki bu da *sefirot* olarak isimlendirilen on feyz şeklinde açıklanmaktadır. Bunlar: 1. Keter (taç, yaratmadaki ilâhî irade), 2. Hohma (Hikmet, Tanrı'nın bütün yaratma eyleminin devam etmesi), 3. Bina (anlayış), 4. Hesed (merhamet), 5. Gevura (güç), 6. Tiferet (güzellik), 7. Netze (zafer), 8. Hod (ihtişam), 9. Yesod (temel), 10. Malhut (hükümranlık). Tanrı kabala düşüncesinde, zikredilen bu 10 feyz ile kendisini göstermektedir. Ancak bunlar Tanrı'da bir çokluğu ifade etmemektedir. Bunlar Bir olan Tanrı'dadır.<sup>258</sup> Yahudilerin özellikle Kabalistlerin bu konudaki görüşleri, Yahudilerin çok tanrılı bir inanç sistemine sahipmiş gibi bir izlenim uyandırarak eleştiriler almalarına sebep olmuştur. İslam dünyasından da, Tevbe 9/30'da geçen "Uzeyir'i Tanrı'nın oğlu edindiler." âyetinden hareketle Tanrı sistemlerine eleştiri gelmiştir. Ancak Ortaçağ Yahudi düşünürlerinden özellikle Musa b. Meymun tarafından, bunun tamamen bir iftira olduğu belirtilmektedir.<sup>259</sup> Musa b. Meymun bu gibi durumlar karşısında Tanrı'nın bir olduğunu ve bir benzeri olmadığını inanç esasları sisteminde "ikinci kaide Yaratıcının birliğidir. Bu, her şeyin tek illetinin tek olan İlah olduğu demektir. O'nun birliği, cins ve tür, mürekkep bir şahıs ve sayısal açıdan sonsuz parçalara bölünebilen ve parçalanan basit bir cisim gibi değildir. Aksine, O, bu tür bir birliği kabul etmeyen bir birdir. Bu ikinci kaideye 'Dinle ey İsrail, İlahımız Rab, tek Rabdır' şeklinde ifade etmektedir."<sup>260</sup> Ayrıca *Yad, Yesode ha-Torah*'da da şunları dile getirmektedir: "Bu Tanrı Birdir, iki veya ikiden fazla değildir, ancak tekliği var olan diğer bütün tekliklerden farklıdır. Birçok parça içeren bir türün bir olması gibi bir Bir değildir. Ayrıca, yine, kısımlar ve parçalar içeren bir beden gibi bir de değildir. Fakat, O'nun tekliği başka hiçbir yerde olmayan bir tekliktir."<sup>261</sup> Musa b. Meymun, Tanrı'nın bir olduğunu, nitekim Yahudiliğin en temel ilkelerinden birisinin bu olduğu üzerinde ısrarla durmaktadır. Bu ilk dönemlerinden beri Yahudiliğin en temel ilkelerinden olmasına rağmen Tanrı'nın

<sup>258</sup> Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 28-9.

<sup>259</sup> Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2011, s. 80. Yahudiler nazarında bunun bir iftira olduğunun dile getirilmesiyle birlikte aslında Hz. Muhammed'in yaşamış olduğu dönemde Merkavah mistisizmine mensup Yahudilerin Tanrı'ya oğul isnat ettiği bilinmektedir. Söz konusu oğul Enoh ben Yared olarak Bereşit'te kaydedilmekte, Merkavah mistisizminde ise Metatron adında anılmaktadır. Konuyla ilgili açıklamalar için bkz. Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, ss. 45-89.

<sup>260</sup> Moses Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 151.

<sup>261</sup> Moses Maimonides, *The Book of Knowledge*, s.

çokluğuna dair *TaNaH*'ta bazı ifadelerin varlığı dikkati çekmektedir. Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn* başlıklı çalışmasında bu konuya özellikle yer ayırmıştır. Onun yegâne bir olduğunu belirtmekle birlikte, mutlak olarak basit bir varlık olduğunun da altını çizmektedir. Bununla ilgili öne sürdüğü argümanlardan birisi varlığı ve zatı zorunlu olan iki varlığın imkânsızlığıdır. Bu durum çok çeşitli şekillerde açıklanmaktadır. “Kendisiyle zorunlu varlık, mutlak basit ve mutlak kemâl sahibi olacağından O'nun zatının dışında O'nunla aynı türde ve O'ndan üstün bir varlığın olması imkânsızdır.”<sup>262</sup> İki Tanrı olması durumunda ikisini de ilah yapan bir manayı paylaşmaları gerektiğini belirten Musa b. Meymun, aynı şekilde onların ayrı olduklarını gösteren başka bir mananın da olması gerektiğini belirtmekte böylece her ikisinin de iki ayrı manadan oluşmak zorunda olduklarını ileri sürmektedir. Ancak iki manası bulunan varlık mürekkep bir varlık olacağından ve bu da Tanrı'nın basitliği ilkesine aykırı olduğundan buradan hareketle de Tanrı'nın bir olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır.<sup>263</sup> Musa b. Meymun, bu görüşün yanı sıra Tanrı'nın birliği ile ilgili ayrıca varlığını kanıtlamak için Aristoteles'in evren tasavvurundan etkilenererek öne sürmüş olduğu bütün evrenin bir tek fert oluşunda da bu konuyu açıklamaktadır. Evreni tek olduğunu gösteren Musa b. Meymun, tek olan bir varlığın tek bir evren yaratmış olacağını ileri sürmektedir. Ayrıca evren ve varlığı bir bütün olarak göre Musa b. Meymun, bir Tanrı'nın bu evrenin bir parçasıyla diğerinin ise diğer bir parçasıyla ilgilenmesinin de imkânsızlığından hareketle Tanrı'nın bir olduğunu dile getirmektedir.<sup>264</sup>

Musa b. Meymun, Tanrı'nın bir olduğuna dair özellikle vurguda bulunmasının sebebi *TaNaH*'ta O'nun çokluğunu ima eden ifadelerin yer alması yahut Tanrı'ya atfedilen sofatlardan ötürü Yahudiliğin özellikle Müslümanlardan almış olduğu eleştirilerdir. Musa b. Meymun, *TaNaH*'ta tanrıya atfedilen sayısız sıfatın O'nun zatında varmış gibi görünse de aslında bunların hepsinin mecaz olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Özellikle Tanrı ile ilgili bu konularda kutsal metnin literal okunmasından ziyade mecazi olarak okunmasının doğru olduğunu, aksi takdirde Tanrı ve din noktasında yanlış anlaşılmalara sebebiyet verileceğini ifade etmektedir.

---

<sup>262</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 206.

<sup>263</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 208.

<sup>264</sup> Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, s. 218.

Sıfatlarından sadece Birliğini olumlu olarak değerlendirmekte, diğer sıfatları ise olumsuz bir şekilde kendisine atfetmektedir.<sup>265</sup>

### 3.2.3. Tanrının Gayr-ı Cismaniliği

Yegâne olduğu ileri sürülen ve ispat edilmeye çalışılan bir Tanrı'nın bütün cismani özelliklerden münezze olması inanç sistemlerinde yer alan diğer bir ilke ve özellikle ortaçağ döneminde Yahudilere yapılan en önemli eleştirilerdendir. Zira, *TaNaH*'a baktığımızda Tanrı'nın gerçekten cismani bazı özelliklere sahip bir Tanrı gibi sunulduğunu görmekteyiz. Bunlardan özellikle “צלם” (tselem/sûret) ve “דמות” (demut/benzerlik) ifadeleri çıkmaktadır. Tekvin 1/26'da “וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ” (vayyomer elohim na'ase adam *betsalmenu kidmutenu* / İnsanı kendi *suretimizde* yapalım, kendimize *benzer* yaratalım dedi)” geçmektedir. Bu pasajda geçen *tselem* ve *demut* ifadelerinden hareketle Tanrı'nın insan gibi şekle ve biçime sahip olduğu düşünülenler olmuştur. Musa b. Meymun bu tarz ifadelerin bu dünyaya ait tanımlar için kullanıldığını metafizik âlem için şekil ve biçimden bahsedemeyeceğimizi belirtmektedir. *TaNaH*'ta bu ifadeler yer verilmesinin sebebi olarak ise insanın soyut olanı kavrayışını kolaylaştırmak ve tenakuz hâlinde gibi görülen meseleleri vâzih kılmak olduğu belirtilmektedir.<sup>266</sup> Musa b. Meymun *tselem* kelimesinin İbranice'de şekle ve biçime sahip şeylere delalet ettiğinden hareketle Tanrı'nın da insan gibi bir cisim sanıldığını, bu ifadenin bu pasajda asıl idrak, akıl anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Yani kişinin Tanrı suretinde yaratılmasından kasıt akıl sahibi bir birey yaratılmak istenmesinin vurgulanmasıdır. İbranice gibi olmak anlamındaki דמה (dama) kökünden gelen דמות (demut) ifadesini Musa b. Meymun مثال misal ile ifade etmektedir. Bu ifadenin ise Mezmurlar 102/7'de geçen “Damda yalnız kalmış bir kuş gibiyim” örneğinde olduğu gibi şekil değil mevcut durumun yansıtılmaya çalışıldığını belirtmektedir.<sup>267</sup> Musa b. Meymun bu pasajda *suret* ve *misal* kelimelerinin kullanılmasının aslında insan aklına delalet ettiğini ifade etmektedir. Zira insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli yetisi onun hak ile batılı birbirinden ayırmasını sağlayan düşünme yetisidir. “*Sûretimiz ve benzerimizde yaratmak*”tan kasıt aslında budur. Musa b. Meymun *tselem* ve *demut* ifadelerinden sonra yine bağlantılı olarak شکل / תמונה

<sup>265</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 99.

<sup>266</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/I, 26.

<sup>267</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/I, 28.

(temuna/şekil) ve תבנית/هيئة (tebnit/model) ifadelerini ele almaktadır. İbranice’de mana açısından aynı oldukları düşünülen ifadelerin aslında farklı olduklarını belirtmektedir. *Tebnit* ifadesinin *TaNaH*’ta daha çok cismani anlamda bir şekil olarak kullanıldığını<sup>268</sup> *temuna* ifadesinin ise çok anlamlı olup Tanrı için kullanıldığında “akıl tarafından kavranan gerçek bir mefhum”<sup>269</sup> olduğunu belirtmektedir. Nitekim Sayılar 12/8’de “ פָּה אֶל־פֶּה אֲדַבֵּר־בוּ וּמִרְאָה וְלֹא בְחֵידוֹת וּתְמַנֵּת יְהוָה יִבִּיט וּמְדוּעַ לֹא יִרְאֶתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדֵי כִּמְשֵׁה (Onunla bilmecelerle değil açıkça yüzyüze konuşurum. O, Rabbin suretini görüyor. Öyleyse kulum Musa’yı yermekten korkmadınız mı?)” geçen “Rabbin suretini (*temuna*) görüyor”dan kastedilen O’nun hakikatini kavriyor şeklindedir. Cismani anlamda bir görüş değildir.<sup>270</sup>

Musa b. Meymun, şekil ile ilgili ifadelerin yanı sıra *TaNaH*’ta Tanrı’ya atfedilmiş olan insani özelliklere de temas etmekte bunların asıl anlamlarının ne olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. Bunlar bedeni özellikler olduğu gibi, mekân ve birtakım beşeri hareketleri içeren fiiller şeklindedir. İlk olarak görmek ( לראות / رأى ), bakmak ( نظر / הביט ), algılamak ( חָזַי ) kelimelerini ele almaktadır. Musa b. Meymun, bu ifadelerin, Tanrı için kullanıldığında kesinlikle bizim anladığımız yahut algıladığımız gibi fiziki bir boyutta olmadığını altını çizmektedir. Mesela *bakmak* fiili aslında “anlamak”, “ince kavrayış” anlamındadır. *TaNaH*’ta Tanrı için bu ifadenin daha çok אֶל־הַיָּמִים פִּי־טוֹב (Tanrı iyi olduğunu gördü) şeklinde kullanımına rastlamaktayız. Bu onun bir şeyin iyi olduğunu idrak etti anlamında yorumlanmakta, göz uzvunu içeren bir görme şeklinde anlaşılması belirtilmektedir. *Bakmak* ifadesine bakacak olursak, günlük kullanımda göz uzvuyla bir şeye bakmak anlamında kullanılan bu ifade Tanrı için kullanıldığında gözle bir bakış kastedilmemekte mecazi bir anlam taşımaktadır. Mesela Sayılar 12/8’de geçen “O Rabbin suretini görüyor” pasajındaki *görüyor* ifadesi *kavriyor* anlamında yorumlanmaktadır. Son olarak Musa b. Meymun, İbranice’de הָזָה (haza) ifadesine tekabül eden “ince kavrayış”, “algılamak” anlamındaki Arapça حָזַי (haza) ifadesini açıklamaktadır. Bu ifadenin vizyon ile bağlantısı olduğunu belirten Musa b. Meymun onunla bağlantılı olarak Tekvin 15/1’de “ הָאֵלֶּה הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־אַבְרָם בְּמַחֲזָה לְאַמְרֵי אֱלֹהֵי־אֲבִרָם (Rab bir görünümde Avram’a ‘Korkma Avram!’ diye seslendi.)” şeklinde geçen

<sup>268</sup> Bkz. Çıkış 25/9, 40; Tesniye 4/17; Hezekiel 8/3.

<sup>269</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/3, 32; Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 84.

<sup>270</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/3, 32; Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 84.



*görünüm* ifadesi ile örneklendirmektedir.<sup>271</sup> Musa b. Meymun ayrıca Tanrı için mekân bildiren ifadeleri tek tek ele almakta ve bunları da yine bizim günlük hayattaki kullandığımız şekilde değil mecaz olarak açıklamaktadır. İlk olarak mekân (מקום / مکان) ile bağlantılı olarak Tanrı'ya atfedilen yönlerle ilgili Tanrı'nın aslında her yerde hazır ve nazır olduğunu ve O'nun izzetini göstermeye çalışmaktadır.<sup>272</sup> Sonrasında Tanrı'nın sanki sabit olarak bir noktada bulunuyormuş izlenimini veren *kürsü* (كرسى) ifadesini açıklamaktadır. *TaNaH*'ta semavatta Tanrı'nın tahtı<sup>273</sup> ifadesinin kullanılmasından hareketle literal anlamda Tanrı'nın bir kürsüye sahip olduğuna inananlar olmuştur. Musa b. Meymun, kürsü ifadesinden kastın Tanrı'nın tek hükümran olduğunu, O'nun azametini göstermek adına kullanılmış olduğunu belirtmektedir.<sup>274</sup> Belirli bir mekânda, bir kürsüde oturmakta olan Tanrı imajını yok etmeye çalışmaktadır. Amaç Tanrı'nın yüceliğini göstermektir.

Musa b. Meymun, *TaNaH*'ta Tanrı'nın hareket ettiğini ima eden ifadelerin de mecaz olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Mesela *aşağı inmek* ve *yukarı çıkmak*, *tırmanmak*, *oturmak*, *ayakta durmak*, *yaklaşmak*, *dokunmak*, *yüceltmek*, *doğmak*, *geçmek*, *gelmek*, *dolaşmak*, *acı çekmek*, *yemek* ifadeleri. *İnmek* ifadesi Tanrı için kullanıldığında<sup>275</sup> bunların aslında vahyin inişi anlamında olduğunu belirtmektedir. *Yukarı çıkmak* ve *tırmanmak* ifadesinin kullanıldığı yerleri<sup>276</sup> incelediğinde ise pasajları Tanrı'nın şanı ve yüceliği ekseninde açıklamaya çalışmaktadır.<sup>277</sup> Kürsü ile bağlantısı olan *oturmak* ifadesini ise Tanrı'nın belli bir yere oturması anlamında değil istikrar anlamında yorumlamaktadır.<sup>278</sup> *Ayakta durmak* ifadesinin çok anlamlı ifadelerden olduğunu belirten Musa b. Meymun, bazen “vazgeçmek”, “sakınmak” anlamlarına tekabül ettiğini kimi zaman ise “istikrar”, “devamlılık” ve “değişmezlik” anlamlarında kullanıldığını belirtmektedir. Söz konusu Tanrı olduğunda ise ifade, “ilâhî etkinin devam etmesi” anlamında kullanılmıştır.<sup>279</sup> *TaNaH*'ta Tanrı'nın *yaklaşmak*, *yakına gelmek* ve *dokunmak* fiillerini icra ettiğini gösteren ifadelere rastlanmaktadır. Musa b.

<sup>271</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/5, 32-4.

<sup>272</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/8, 38-9. Bkz. Hezekiel 3/12.

<sup>273</sup> Bkz. İşaya 66/1.

<sup>274</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/9, 39-40.

<sup>275</sup> Bkz. Tekvin 11/5, 18/21; Sayılar 11/17; Çıkış 19/11, 20.

<sup>276</sup> Bkz. Tekvin 35/13, 17/22; Çıkış 19/3.

<sup>277</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/10, 42.

<sup>278</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/11, 43-4.

<sup>279</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 88. Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/12, 45.

Meymun bu ifadelerin fiziki anlamda değil idrak anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Mesela, Mezmurlar 145/18’de geçen “*Rab, kendisine yakaran, içtenlikle yakaran herkese yakındır*” ifadesi bedeni anlamda değil, ruhânî bir yakınlığı kastetmektedir.<sup>280</sup> Benzer şekilde *yükselmek*<sup>281</sup>, *geçmek*<sup>282</sup> ifadelerinin de Tanrı’nın şanını ve yüceliğini göstermek için kullanıldığını; *gelmek* fiilinin ise Tanrı ile bağlantılı kullanıldığında, O’nun cismânî bir şekilde *gelmek* anlamında değil, *emrinin geldiği*<sup>283</sup>, *dolaşmak* ifadesinin ise yine Tanrı’nın cismânî olarak *dolaşması* anlamında değil *vahyinin yayılması, dolaşması* şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>284</sup> *TaNaH*’ta ayrıca Tanrı’nın ruh hâlini gösterir ifadeler de rastlamak mümkündür. “Kızdı” anlamındaki *غضب* ifadesi bunlardan birisidir. Musa b. Meymun Tanrı’nın kızmasının *helake, tufana* işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>285</sup>

*TaNaH*’ta ayrıca Tanrı sanki bazı organlara sahipmiş gibi sunulmaktadır. Musa b. Meymun bu tarz ifadelerin de literal anlamda değil mecaz olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Bunlardan bir tanesi *yüz* anlamındaki *وجه* ifadesidir. Bu kelimenin çok anlamlı olduğunu belirten Musa b. Meymun *TaNaH*’ta aslında daha çok mecaz anlamda kullanıldığını belirtmektedir. Tanrı için kullanıldığı anlamlara bakıldığında Rabbin *öfkesi*<sup>286</sup>, *lütfü*<sup>287</sup>, *Rabbin huzuru*<sup>288</sup> olduğunu görmekteyiz. Ayrıca, Musa b. Meymun’a göre “*Tanrı’nın yüzünün görülemeyeceği*”ne dair ifadeler, O’nun mahiyetinin asla kavranamayacağına yöneliktir.<sup>289</sup> “Ard”, “arkasından gitmek” anlamındaki *أخر* ifadesi Tanrı için kullanıldığında Tanrı’nın buyruklarını yerine getirmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>290</sup> *TaNaH*’ta ayrıca *Tanrının ruhu*<sup>291</sup> ifadesini geçmektedir. Ruhun çok anlamlı bir kelime olduğunu belirten Musa b. Meymun, Tanrı için kullanıldığında

<sup>280</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*, I/18, 51.

<sup>281</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*, I/20, 53.

<sup>282</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*, I/21, 57.

<sup>283</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*, I/22, 58.

<sup>284</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*, I/24, 60.

<sup>285</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*, I/29, 69. Ayrıca yemek ve acı çekmek ifadelerinin de yine Tanrı’nın öfkesine dolayısıyla tufana ve helake işaret ettiğini belirtmektedir. Bkz. Musa b. Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*, I/30, 69-71; ayrıca bkz. Doğan, *Maymonides’in Hayatı ve Eserleri*, s. 90-1.

<sup>286</sup> Yeremya 4/26.

<sup>287</sup> Yeremya 26/19.

<sup>288</sup> Eyüp 1/12.

<sup>289</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*, I/37, 92.

<sup>290</sup> Tesniye 13/4.

<sup>291</sup> Tekvin 1/2.

“Tanrı’nın mutlak iradesi ve amacı” anlamında olduğunu dile getirmektedir.<sup>292</sup> *TaNaH*’ta Tanrı için kullanılan ve insanlarla aynı mahiyetteymiş gibi düşünülen diğer ifadelerden birisi de *gözdür* (עין). Musa b. Meymun, göz ifadesinin Tanrı için kullanıldığında insanlardaki göz anlamında bir organa sahipmiş gibi değil, *idrak* ve *korumak* anlamında olduğunu belirtmektedir.<sup>293</sup>

Musa b. Meymun, özellikle *Delâletül-Hâirîn*’in birinci kitabını Tanrı’ya dair meydana gelebilecek cismani olduğu izlenimini giderme adına düşüncelerine yer vermekte, bunları yukarıda da bir kısmını zikretmiş olduğumuz örnekler üzerinden hem günlük genel kullanımları hem de mecaz anlamları açısından ele almakta ve izah etmektedir. Bu şekilde Yahudilerin Tanrı’sının aslında Müslümanlar tarafından ileri sürüldüğü gibi cismani bir Tanrı olmadığını kanıtlamaya çalıştığı gibi aynı zamanda Yahudilerin kendi inanç sistemlerini akıl ekseninden geçirerek onlarda oluşmuş yahut oluşabilecek yanlış Tanrı tasavvurunun önüne geçmeye çalışmaktadır.

Musa b. Meymun’un Tanrı hakkında üzerinde durmuş olduğu bir diğer önemli mevzu ve inanç esaslarının dördüncüsü Tanrı’nın ezeli ve ebedi olduğudur. Yaradılışın yoktan (*en sof*) olduğunu gösteren bu ilkeye, *TaNaH*’ta muhtelif yerlerde “*Dağlar var olmadan, daha evreni ve dünyayı yaratmadan, öncesizlikten sonsuzluğa dek Tanrı sensin.*”<sup>294</sup>, “*Rab, İsrail’in hükümrani ve kurtarıcısı, her şeye egemen olan Rab ‘İlk ve son Benim, benden başka Tanrı yoktur’ diyor.*”<sup>295</sup> şeklinde temas edilmektedir. Ezeli ve ebedi anlamında *TaNaH*’ta עולם (olam) ve נצח (netsah) kelimeleri yer almaktadır. *Gizlemek, örtbas etmek* anlamındaki עלם (alam) fiilinden gelen, *olam* kelimesi *giz, âlem* anlamlarına gelmektedir. *TaNaH*’ta Tanrı için kullanıldığında ise O’nun sonsuzluğunu göstermek için dile getirildiğini görmekteyiz.<sup>296</sup>

### 3.2.4. Tanrı Ezeli ve Ebedidir

İnanç esasları arasında ziretilen dördüncü madde Tanrı’nın ezeli ve ebedi olduğu meseledir. Bu ilke Rabbânî yazında *TaNaH*’tan hareketle kanıtlanmaya çalışılmıştır.

<sup>292</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*, I:40, 97; Doğan, *Maymonides’in Hayatı ve Eserleri*, s. 94.

<sup>293</sup> Musa b. Meymun, *Delâletü’l-Hâirîn*, I:44, 102. Bkz. Tesniye 11/12.

<sup>294</sup> Mezmurlar 90/2.

<sup>295</sup> Yeşaya 44/6.

<sup>296</sup> Tekvin 21/33 וַיִּטַע אֵשֶׁל בְּרֵאֵר שָׁבַע וַיִּקְרָא-שָׁם בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עוֹלָם (vayyitta’ eşel biver vayyikra-şam beşem Yahve el-olam/İbraim Beer-Şeva’da bir ilgın ağacı dikti. Orada Rabbe, *ölümsüz* Tanrı’ya yakardı.).

*Şemot Raba*'dan bu konuyla ilgili şu aktarılmaktadır : “Hz. Musa ve Hz. Harun’un Firavun’dan Tanrı adına insanları serbest bırakmasını istediklerinde Firavun ‘Tanrılar listemde sizin Tanrınızın adını görmedim’ yanıtını verir. Bunun üzerinde Hz. Harun ‘Ey Aptal! Ölüler yaşayanlar arasında aranabilir ama yaşayan birisi ölüler arasında nasıl aranabilir? Bizim Tanrımız yaşıyor ancak senin bahsettiklerin ölü. Bizim Tanrımız ‘Yaşayan Tanrı’dır ve sonsuza dek Kral O’dur’<sup>297</sup> demiştir. Firavun, bunun üzerine O’nun genç mi yaşlı mı olup olmadığını, kaç şehri ele geçirmiş olduğunu, kaç şehre boyun eğdirdiğini, ne kadar zamandır Kral olduğunu sorar. Hz. Musa ve Hz. Harun ise ‘Tanrınızın gücü ve yetkisi dünyayı doldurmaktadır. O dünya yaratılmadan önce vardı ve dünya sona erdikten sonra da yaşayacaktır. Seni yaratan ve yaşam ruhunu sana veren O’dur’ derler.”<sup>298</sup> Bu tarz ifadelerle rağmen Rabbânî yazında Tanrı’nın ezeli ve ebediliği ile ilgili detaylı bilgi bulmak güçtür, ancak ortaçağ dönemi ile bu konuyla ilgili felsefi sorular yükselmeye başlamıştır. Zaman ve sonsuzlukla ilgili ortaçağ Yahudi düşüncesinde iki görüş ortaya çıkmıştır. Yahudi filozoflar Tanrı’nın zamanı ve bizim zaman olarak yaşadığımız arasında ayırımıda bulunmaktayken Kabalistler Tanrı’nın zamanın tamamen dışında olduğunu (*למעלה מן הזמן / lemaala min ha-zeman*) düşünmüşlerdir.<sup>299</sup> Sa’diya Gaon, zaman mefhumunun Tanrı’ya atfedildiğinde idrak edilemeyeceğini belirtmektedir. O’nun için zaman gibi bir mefhumun söz konusu olmadığını zikretmektedir. Bununla birlikte zamana göre kendisinde bir değişiklik olmadığını ileri sürmektedir. Bu görüşlerini *TaNaH*’tan getirdiği pasajlarla<sup>300</sup> delillendirmeye çalışmaktadır.<sup>301</sup>

Musa b. Meymun, Tanrı’nın ezeli ve ebedi olarak bir olduğunu vurgulamaktadır. O’nun kimseye muhtaç olmadan bu vasfa sahip olduğunu, diğer varlıkların ise ona muhtaç olduğunu ve ezeli olmadıklarını belirtmektedir. O’nun bu vafına Tesniye 33/27’de geçen “*Sığınağın çağlar boyu var olan Tanrıdır*” pasajı ile açıklık getirmektedir.<sup>302</sup> Tanrı’nın kıdemi meselesinden dünyanın yaratılmış olduğu meselesi ortaya çıkmaktadır ve Musa b. Meymun bu konuya da temas etmektedir. Tanrı’nın varlığını kanıtlarken âlemin yaratılmış olduğu delilinden hareket etmiştir. Yaratılmış olan bir evrenin ise

<sup>297</sup> Yeremya 10/10.

<sup>298</sup> Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 83-4.

<sup>299</sup> Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 84-5.

<sup>300</sup> Mezmurlar 68/21, 90/2; İşaya 43/10, 13.

<sup>301</sup> Sa’adja b. Jûsuf al-Fajjûmî, *Kitab al-Amânât wa’l-Itiqâdât*, s. 103.

<sup>302</sup> Moses Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 152.

kendisinden önce var olan ve yaratılmamış bir İlk Sebep ile var olduğunu kanıtlamıştır. Musa b. Meymun, dünyayı Tanrı'nın yaratmış olduğunu kanıtlamak için zamanın da yaratılmış olduğuna inanmaktadır.<sup>303</sup>

### 3.2.5. Tanrı İbadet Edilmeye Değer Tek Varlıktır

Musa b. Meymun, her şeyden önce var olan, her şeyin İlk Sebebi, İlk Muharrik, bir, gayr-ı cismani, ezeli ve ebedi olan varlığın ibadet edilmeye değer tek varlık olduğunu beşinci ilkesinde dile getirmektedir. Kulluk, ibadet İbranice çalışmak anlamındaki לעבוד (leavod) masdarından gelmekte olup Arapça'daki عبد ifadesinin tam karşılığıdır. Bu ifade Yahudilikte ayrıca עבודת הברא (avodat ha-bore/yaratıcının kulu) şeklinde kullanılmaktadır. Yahudilik'te herhangi bir amel yahut eylemin bizatihi anlamı yoktur. Ancak Tanrı için gerçekleştirildiğinde bir anlamı olmaktadır.<sup>304</sup> Yahudilikte Tanrı'ya kulluk belirli dualarla sınırlı değildir, Yahudilerin bütün dini tecrübelerini içermektedir. Musa b. Meymun, kulluğa layık olan tek varlık Tanrı'ya karşı, ibadetleri O'na duyulan sevgi ve saygıdan ötürü yerine getirilmesini belirtmekte, gelecek dünya kaygısının taşınmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Zira o vakit, ibadet, O'na layık olan varlık için yapılmamaktadır.<sup>305</sup> Zira onuncu kaidede belirtildiği üzere Tanrı insanların her yaptığını bildiği gibi içlerinden geçeni de bilmektedir. Dolayısıyla emirlerini ve O'na olan kulluğun hangi şekilde yerine getirildiğinden haberdardır.

### 3.2.6. Peygamberlerin Bütün Sözleri Hakır

Musa b. Meymun, inanç esasları sisteminde ikinci olarak peygamberlik ve Hz. Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğünü vurgulayan ilkelere yer vermektedir. *TaNaH*'ta peygamber için נביא (nevi)<sup>306</sup>, ראה (ro'e)<sup>307</sup> ve הזה (hoze)<sup>308</sup> ifadeleri kullanılmaktadır. *Nevi* ifadesi “konuşmacı”, “elçi” anlamlarına gelip peygamber için asıl kullanılan kavram budur. נבא (n-v-e) kökünden gelen bu ifade hem “çağrılan” hem de “çağırılan” anlamına gelmektedir. Birinci anlam peygamberin kendi şahsi tecrübesini

<sup>303</sup> Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 85.

<sup>304</sup> Jacobs, *A Jewish Theology*, s. 183.

<sup>305</sup> Moses Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 144.

<sup>306</sup> Tekvin 20/7, Çıkış 7/1, Sayılar 11/9, Yeremya 27/18.

<sup>307</sup> İşaya 30/1.

<sup>308</sup> II Tarihler 35/15, 33/19.

ikinci anlam ise peygamberin toplum içerisindeki görevini yansıtmaktadır.<sup>309</sup> “Görmek” anlamına gelen רָאָה (ra’a) fiilinden gelen *roe* ifadesi *TaNah*’ta insanlardan gizlenen şeyleri gören, algılayan ve açıklayan kişi anlamında kullanılmaktadır. Roe’nin vahyi daima rü’yet yolu ile aldığı ileri sürülmektedir.<sup>310</sup> *Hoze* ifadesi de yine *roe* gibi bir kimsenin Tanrı ile ilişkisi neticesinde geleceğe dair bilgileri algılayan kimse demektir.<sup>311</sup> Bu ifadelerin yanında peygamber için ayrıca “Tanrı’nın adamı” anlamında אִישׁ הָאֱלֹהִים (iş ha-Elohim) ifadesi kullanılmaktadır.<sup>312</sup>

Yahudilik’te peygamber, Tanrı’nın iradesini insanlara tebliğ edip onlara öğretmek için yetki verdiği kişi olup<sup>313</sup> peygamber seçimi Tanrı’nın elindedir, dilediği kişiyi peygamber olarak tayin eder.<sup>314</sup> Bunda kabile veya cinsiyet ayrımı yoktur.<sup>315</sup> Ancak peygamber olarak yetki verilmiş kimsenin bazı vasıflara sahip olması gerekmektedir. Bunlar: asli görevi olan vahye aracılık ettiklerinin, üstün bir kudretin hâkimiyeti altında olduklarının, sadece Tanrı ile değil aynı zamanda kavimler ile tamamlamak zorunda oldukları bir görev hasebiyle münasebet içerisinde olduklarının, görevi kendilerine emredildiği şekilde nakletmek zorunda olduklarının ve Tanrı’nın ağız mesabesinde olduklarının bilinciyle hareket ettiklerinin farkında olmaktır.<sup>316</sup>

Musa b. Meymun, peygamberliği her kişide var olan bir özellik olarak yahut sadece ahlâkî bir yaşam sürülerek elde edilebilecek bir yeti olarak görmemiştir.<sup>317</sup> Yahudilik nazarında peygamber Tanrı tarafından seçilmekle birlikte, peygamber olacak kişi ona göre entelektüel bir zihniyete sahip olabilecek kişi olmalıdır; zira *Talmud*’a göre peygamber olacak kişinin vasıflarından birisi hikmetli olmasıdır.<sup>318</sup> Bununla birlikte peygamber mertebesine erişmiş bir kimsenin dünyevî meseleler ile ilgili uğraşlardan ziyade ulvî meselelerle iştiğâl hâlinde olması gerektiğini, bedeni ihtiyaçların peşinden

<sup>309</sup> Mustafa Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Nübüvvet*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, s. 22.

<sup>310</sup> Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Nübüvvet*, 25.

<sup>311</sup> Sinanoğlu, *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Nübüvvet*, 26. Bkz. İşaya 1/1, Amos 1/1, Mika 1/1, Habakkuk 1/1.

<sup>312</sup> Tesniye 33/1; Yeşu 14/6; Hâkimler 13/8; I Krallar 12/22, 13/5, 6, 7, 8, 11, 12, 14; I Samuel 9/10.

<sup>313</sup> Ömer Faruk Harman, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, s. 136.

<sup>314</sup> Tekvin 17/10, 26/3.

<sup>315</sup> Harman, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1995, IX, 149.

<sup>316</sup> Harman, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, s. 136-7.

<sup>317</sup> Doğan, *Maymonides’in Hayatı ve Eserleri*, s. 134.

<sup>318</sup> Doğan, *Maymonides’in Hayatı ve Eserleri*, s. 131.

koşmamasını belirtmektedir.<sup>319</sup> Peygamberlik konusunu özellikle *Delâletü'l-Hâirin* II: 32-48 fasılları arasında ele almaktadır. İlk olarak peygamberin ne olduğu ve nasıl seçildiği konusunda görüşlere yer vermektedir. Bu konuda ilk olarak peygamberliğe inanan kimselerin nasıl bir peygamberlik anlayışına sahip olduklarını sunmaktadır. İlk olarak çoğunluğun, cahil kimselerin görüşüne yer vermektedir. Onların nazarında, Tanrı'nın dilediği kimseyi peygamber olarak seçtiğini, bu seçimde o şahsın âlim veya cahil yahut yaşının büyük veya küçük olması fark etmediğini, ancak hayırlı ve sâlih bir kimse olması gerektiğini göz önünde bulundurduklarını belirtmektedir.<sup>320</sup> İkinci görüşün filozoflara ait olduğunu belirterek, onların nazarında peygamberin, insanın tabiatının kemal derecesine ulaşması ile ortaya çıktığına, ancak kemal mertebesine çabadan uzak kimselerin değil, gayret gösteren kimselerin ulaşabileceğini ve aslında bu özelliğin bütün insanlarda olmasına rağmen herkesin bunu açığa vurabilecek yetenekte olmadığını ileri sürdüklerini dile getirmektedir.<sup>321</sup> Yine filozofların nazarında bir kimsenin ahlâken ve aklen kâmil olması bu kimsenin peygamber olması için yeterli olduğunu, zira bu sayede mütehayyile gücü de kemâl seviyesine ulaştığını ve bu vasfa ulaşmış bir kimsenin zarûrî olarak peygamber olduğunu ileri sürdüklerini belirtmektedir.<sup>322</sup> Musa b. Meymun'un bu konuda son olarak belirttiği görüş Yahudi dininin ve mezhebinin görüşüdür. Bu görüşe göre peygamberliğin ilâhî iradeye bağlı olup gayret gösteren, eğitim alan kimselerin peygamber olmasının doğal olduğunu ifade etmektedir.<sup>323</sup> Musa b. Meymun, filozofların görüşüyle, sadece peygamberliğin ilâhî iradeye bağlı olması konusunda ayrı düşmektedir. Ancak gerek ahlâkî açıdan gerek eğitim açısından kemâle ermiş olmalarının altını çizmekte, kemâle ermemiş cahil kimselerin peygamber olmasının ise bir eşek yahut kurbağanın peygamberliği kadar imkânsız olduğunu belirtmektedir.<sup>324</sup>

Peki, bir kimse nasıl peygamber mertebesine ulaşmaktadır? Musa b. Meymun'a göre peygamberlik *insan aklının faal akıl ile birleşmesi ve faal akıldan insan akılları üzerine*

<sup>319</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 135.

<sup>320</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, II/32, 393.

<sup>321</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, II/32, 393.

<sup>322</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, II/32, 393.

<sup>323</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, II/32, 394.

<sup>324</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirin*, II/32, 395.

yüce bir feyzin sadır olması<sup>325</sup> ile meydana gelmektedir. Hakiki peygamberliğin özelliklerinden birisinin bu olduğunu belirten İbn Meymun, Tanrı'dan feyz alınması ile kişinin insanlığın en yüksek mertebesine ulaştığını ve bu hâlin mütehayyile gücünün kemâle ermesi ile gerçekleştiğini ifade etmekte ve bunun her insanda mümkün olamayacağını belirtmektedir.<sup>326</sup> Mütehayyile gücünün duyularla algılanıp bir araya getirildiğini, duyuların sakin olduğunda en muazzam şekilde elde edildiğini, bu sukûn halinde gelen feyzin sadık rüyalarla vahyedilen peygamberliklerin de bir özelliği olduğunu dile getirmektedir.<sup>327</sup> Ancak ona göre mütehayyile gücünün devam etmesi açısından peygamberin ahlâkî yaşama devam etmesi, bedeni ihtiyaçlardan (yeme, içme, cinsel ilişki vb.) uzak durması gerekmektedir. Zira bu durumdaki bir kişi mütehayyile gücüne ulaşamaz. Benzer şekilde peygamberin, bedenen güçlü olması ve bunun için sıkıntılardan uzak kalması gerekmektedir. Aksi durumda mütehayyile gücünden yoksun olur ve vahiy alamaz. Nitekim Hz. Yakub oğlu Yusuf'a duyduğu hüzünden ötürü vahiy almamış, yine Hz. Musa casusların müsibetleri yüzünden sıkıntı hâlinde olmuş ve çölde bulunduğu süre zarfından vahiy almamıştır.<sup>328</sup>

Musa b. Meymun, vahiy almada rüya ve rü'yetin önemli olduğunu belirtmektedir. Nitekim bunun Tanrı tarafından da kendilerine haber verme yolu olduğu Sayılar 12/6'da "וַיֹּאמֶר, שְׁמַעוּ-נָא דְבַרְיִי; אִם-יְהִיָּה, נְבִיאֵכֶם--יְהִיָּה בְּמִרְאָה אֲלֵי וְאֶתְוַדַּע בְּקִלְיוֹם אֶדְבָר-בִּי" (*Rab onlara "şimdi sözlerimi dikkatle dinleyin, sizden biri peygamber olduğunda kendimi ona Yahve görünümünde tanıtır, onunla rüyada konuşurum" dedi.*) geçmektedir. Bu pasajdan hareketle İbn Meymun, mütehayyile gücünün rüya hâlinde mükemmel bir seviyeye ulaştığını ve bir şeyin olduğu gibi açıkça görüldüğünü belirtmektedir.<sup>329</sup> Ancak böyle bir durumun gerçekleşebilmesi için kişinin yine ahlâklık ve bedeni arzularından uzak yaşamasının önemli olduğunu da zikretmektedir. Ayrıca rüya ve rü'yet arasında bir ayırmda da bulunmaktadır. *Bereşit Raba*'da zikredilen "Rüya, nübüvvetin ham meyvesidir" ifadesini enteresan bulmakta, ham meyvenin bir semere olduğunu, şayet rüya hâlindeki peygamberlik bu şekildeyse bu tarz bir durumun mütehayyile gücünden yoksun olduğundan bu peygamberliğin de eksik olduğunu, nihayetine ulaşmadığını

<sup>325</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Tractate Sanhedrin*, s. 152; Ayrıca bkz. Musa b. Meymun, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/36, 404-5.

<sup>326</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/36, 404.

<sup>327</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/36: 405.

<sup>328</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/36: 497-8.

<sup>329</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/36, 406



belirtmektedir.<sup>330</sup> Bu sebepten rüya (חלום/hulm-holem) hâlindeki bir vahiyden ziyade rü'yetin büyük bir öneme sahip olduğunu düşünmektedir. Rü'yet aynı zamanda “Rabbin eli” olarak da isimlendirilmektedir.<sup>331</sup> Rü'yet uyanıklık hâlinde peygambere isabet eden dehşet sıkıntılı bir hâl olup bunun örneklerini Daniel 10/8-9’da geçen “ וַאֲנִי, נִשְׁאַרְתִּי לְבָדִי, אֶת-מַמְרָאָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת, וְלֹא נִשְׁאַר-בִּי כֹחַ; וְהוֹדִי, נִהַפְךָ עָלַי לְמִשְׁחִית, וְלֹא עֲצַרְתִּי, כֹּחַ (Böylece yalnız kaldım ve o muazzam rü'yeti gördüm ve bende güç kalmadı, betim benzim soldu, gücümü toparlayamadım.) וַאֲשַׁמְעֵ, אֶת-קוֹל דְּבָרָיו; וְכִשְׁמָעִי, אֶת-קוֹל דְּבָרָיו, וַאֲנִי (fakat sözlerinin gürlemesini duydum ve yüzüstü yere düşüp derin uykuya daldım)” buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. Musa b. Meymun bu örnekte rü'yeti alan kişinin duyularını eylemden yoksun olduğunu ve bu şekilde mütehayyile gücüne erişildiğini dile getirmektedir.<sup>332</sup>

Musa b. Meymun, peygambelerin vahiy alma şekillerini *TaNaH*'tan hareketle dörtle sınırlandırmıştır. Bunları şu şekilde sıralamaktadır:

- I. Nebi, melek aracılığıyla kendisine gelen vahin rüya ve rü'yette olduğunu açıklamaktadır. (Bkz. Tekvin 31/11, 46/2; Sayılar 22/8)
- II. Nebi, sadece meleğin hitabını zikretmekte ama bunun rüya veya rü'yette olduğunu açıklamamaktadır. (Bkz. Tekvin 25/1, 35/10, 22:11,19, 6/13, 8/15)
- III. Melek asla zikredilmez, kendisine söylenen söz Allah'a nisbet edilir ancak bu kelamın kendisine rüya veya rü'yette geldiği açıklanır. (Bkz. Tekvin 15/1)
- IV. Nebi sadece Allah'ın “kendisiyle konuştuğunu, kendisine söylediğini, şöyle yaptığını veya şunun vuku bulduğunu” nakletmektedir sadece. Melekten veya rü'yetten bahsetmemektedir. (Bkz. Tekvin 12/1, 31/3; Yeşu 3/7, 8/1; Hâkimler 7/2; Hezekiel 24/1, 37/1)<sup>333</sup>

Musa b. Meymun, Yahudilikte peygamberlerin aynı mertebede olmadığını dile getirmekte ve Yahudilikte peygamberliğin on bir mertebesi olduğunu ileri sürmektedir. Bu mertebeleri şu şekilde sıralamaktadır:

<sup>330</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/36, 405.

<sup>331</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/41, 422.

<sup>332</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/41, 422-3.

<sup>333</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/41, 423-7.

- I. Nübüvvet mertebesinin ilki, kişinin, örneğin faziletli bir toplumu kötü bir toplumdaki kurtarmak için salih amel işlemek ve önemli eylemde bulunmak için Tanrı'nın yardımına sahip olmasıdır. İbn Meymun, bu kişiyi harekete geçirenin, *TaNaH*'dan verdiği örneklerle *Rabbin ruhu* olduğunu belirtmektedir.<sup>334</sup>
- II. İkinci mertebedeki kişi, sanki başkasından kuvvet alıyormuş gibi hikmetli sözler söyler, Tanrı'ya hamd eder, faydalı sözler sarf eder yahut siyâsî ve dini konularda yönlendiremelerde bulunur. Bütün bunların uyanık hâlde ve Kutsal Ruhun aracılığı ile gerçekleştiği ifade edilmekte hatta Hz. Davud'un "Mezmurları", Süleyman'ın ise "Meselleri" ve "Neşideler Neşidesi"ni bu şekilde oluşturduğu belirtilmektedir.<sup>335</sup>
- III. Üçüncü mertebe, "Rabbin kelamı bana geldi" diyen kimselerin mertebesidir. Rüyada peygamberin bir mesel görmesi ve bunun peygamber olmasından önce gerçekleşmesi şartlar arasındadır. Zekeriya'nın durumu buna örnek teşkil etmektedir.<sup>336</sup> (Bkz. Zekeriya 4/1-2)
- IV. Peygamberlik rüyasında söylenenin net olarak duyulması ama söyleyenin görünmemesi bu mertebededir. I. Samuel'in ilk vahyi bu şekilde gerçekleşmiştir.<sup>337</sup> (Bkz. I. Samuel 3/21)
- V. Hezeikel'in bazı pasajlarında olduğu gibi rüyada bir kimsenin, kendisine konuşması şeklindedir.<sup>338</sup> (Bkz. Hezeikel, 40/4)
- VI. Rüyada meleğin konuşmasıdır. Bu hâl peygamberlerin çoğunluğunun başına gelmiştir. Tekvin 21/21'de geçtiği gibi.<sup>339</sup>
- VII. Peygamberlik rüyasında Tanrı'nın kendisine hitap ettiğini duymasındır. İşaya 6/1, 7 ve Mika 22/19 bu mertebeye örnek olarak sunulmaktadır.<sup>340</sup>
- VIII. Hz. İbrahim'de olduğu gibi rü'yetle vahyin gelmesi.<sup>341</sup>
- IX. Rü'yet esnasında kelamın işitilmesi.<sup>342</sup>
- X. Rü'yet esnasında bir şahsın görülmesi ve onunla konuşulması.<sup>343</sup>

<sup>334</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 437-8.

<sup>335</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 439-443.

<sup>336</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 443-4.

<sup>337</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 444.

<sup>338</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 444.

<sup>339</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 444.

<sup>340</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 444.

<sup>341</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 445.

<sup>342</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 445.

XI. Son olarak on birinci merteye, rü'yet esnasında bir meleğin ortaya çıkması ve peygamberle konuşmasıdır. Hz. İbrahim'de olduğu gibi.<sup>344</sup> (Bkz. Tekvin 15/4)

Musa b. Meymun, zikredilen bu derecelerden sadece birine sahip olunması ile bir kişiye peygamber denilemeyeceğini zira bütün bu mertebelere sahip olunması gerektiğini belirtmekte, bunlardan birisine sahip olduğu görünen kimsenin ise peygamberlik derecesine yaklaştığının söylenebileceğini ileri sürmektedir.<sup>345</sup>

Peygamberliğin neden gerekli olduğu konusunu sosyo-politik bir düzlemde açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre medeni bir varlık olan insan, tabiatı gereği toplum hâlinde yaşamaktadır. Madde ve form açısından ise en farklı şekilde yaratılmış olan insan kırgınlık hâlinde kardeşini bile öldürebilecek seviyede yahut duygusallık anında bir böceği dahi öldüremeyecek durumda olabilir. Bundan hareketle fertlerin eylemlerini kontrol edecek ve onları yönlendirecek şahıslara ihtiyaç olduğunu belirten Musa b. Meymun, bu şekilde toplumun düzenli olarak varlığını devam ettireceğini belirtir. Bunu gerçekleştirecek olan ise dini açıdan Peygamber denilen kimsedir.<sup>346</sup> İnsanlar kendileri yasa oluşturabilecekken neden bir Peygamber sistemine gerek duyulduğu noktasında ise şeriatın bütün düzenlemeleriyle birlikte insanın beden ve imanının bir arada sağlıklı bir şekilde devam etmesi şeriatın ancak ilâhî olabileceğinin kavranması ile mümkün olduğunu belirtmektedir.<sup>347</sup>

### 3.2.7.Hz. Musa En Yüce Peygamberdir

Musa b. Meymun'un aslında peygamberlik mevzusuna ehemmiyet verme nedenlerinden birisi Yahudilikte peygamberliğin ne anlama geldiğini belirtmenin yanında Hz. Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğünü kanıtlama endişesidir. Bunu özellikle Müslümanlara karşı kanıtlama gereği içerisinde olduğu Solomon Schechter tarafından ileri sürülmektedir.<sup>348</sup> Nihai olarak, Hz. Musa'nın üstünlüğüne inanmanın da Yahudiliğin temel ilkelerinden birisi olduğunun altını çizmek istemiştir.

<sup>343</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 445.

<sup>344</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 445.

<sup>345</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 140.

<sup>346</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 381-2.

<sup>347</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/45, 384.

<sup>348</sup> Bkz. Solomon Schechter, "Dogma in Judaism", s. 179.

Hız. Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğü aslında kendisinden önce de üzerinde durulan konulardan olmuştur ama bunun sistemli bir şekilde sunulduğuna rastlamamaktayız. Hız. Musa'nın peygamberliği özellikle başka peygamberlerle kıyaslanarak sunulmaya çalışılmıştır. Mesela *Babil Talmudu*, Sanhedrin 21b'de şu aktarılmaktadır: “Şu öğretilmektedir: Rav Yose dedi ki ‘Musa, Ezra<sup>349</sup>’dan önce gelmemiş olsaydı, İsrail’e sunulan Tora’yı almaya layık olan o olurdu. Musa hakkında ‘Musa Tanrı’nın huzuruna çıktı (Çıkış 19/3)’ yazılıdır ve Ezra hakkında ise ‘Ezra adında biri Babil’den geldi (Ezra 7/6)’ yazılıdır. Musa ile ilgili ‘Tanrı bana, mülk edinmek için gideceğiniz ülkede uymanız gereken kuralları, ilkeleri size öğretmemi buyurdu (Tesniye 4/14)’ yazılıyken Ezra hakkında ‘Ezra, kendisini, Rabbin yarasını uygulamaya ve İsrail’de kuralları, ilkeleri öğretmeye adanmıştı (Ezra 7/10)’ yazılıdır.”<sup>350</sup> Bununla Ezra'nın Hız. Musa kadar peygamberliğe layık vasıflara sahip olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Hatta bu anlamda Ezra'nın Hız. Musa ile eşit olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Ancak Musa b. Meymun, O'nun kendisinden önceki ve sonraki bütün peygamberlerden üstün olduğunu, diğerlerinin kendisinden aşağı mertebede peygamberler olduğunu belirtmekte, gelmiş geçmiş insanlar ve bütün peygamberler arasında Tanrı'yı en fazla idrak edenin O olduğunu ileri sürmektedir.<sup>351</sup> İdrak etme noktasında Hız. Musa'nın bütün cismani engelleri aşarak manevi anlamda bir idrak boyutuna ulaşmış olduğunu belirtmektedir.<sup>352</sup> Hız. Musa'nın peygamberliğinin sadece mucizelerle değil aynı zamanda getirmiş olduğu *şeriat* ile kuvvetlendirildiğini belirtmiş “onun peygamberliğinin en somut hâli olan *Tora*'nın basit bir elçilik olmadığını, tüm Yahudi milletin Sina'daki peygamberliği olduğunu en başından bu yana milletin en mükemmel vahye O'nun sayesinde sahip olduğunu belirtmektedir.”<sup>353</sup> Hız. Musa'nın peygamberliğinin diğer peygamberlerden dört farkla ayrıldığını ileri sürmektedir. Birincisi, Tanrı'nın her peygamberiyle bir aracı vasıtasıyla konuştuğu hâlde Hız. Musa ile aracısız olarak yüzyüze konuşmasıdır.<sup>354</sup> İkincisi Tanrı'nın her peygamberine rüyada veya rü'yete konuşması gerçekleşirken bu durumda Peygamberler ya derin uyku hâlinde yahut uyku ile uyanıklık arasında olup hisleri tamamen ellerinden alınmış

<sup>349</sup> Ezra hakkında detaylı bilgi için bkz. Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezra*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul, 2007.

<sup>350</sup> Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 87-8.

<sup>351</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. , Ayrıca bkz. Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/35, 402.

<sup>352</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 153.

<sup>353</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 133.

<sup>354</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 154. Bkz. Sayılar 12/8.

durumdayken, Tanrı Hz. Musa'ya Çıkış 25/22'de geçtiği üzere “*Orada seninle buluşacak ve seninle konuşacağım*” şeklinde açık ifade bulunmuş ve Tekvin 3/24, Çıkış 25/18-22, Sayılar 7/89'da geçtiği üzere ayakta dururken, uyanık bir durumdayken Tanrı tarafından kendisine vahiy gelmiştir.<sup>355</sup> Üçüncü fark ise peygamberlere bir melek aracılığıyla vahiy geldiğinde peygamberin gücünün zayıfladığını, bünyesinin sarsıldığını ve şiddetli bir korku duyulması olup bunun en önemli örneklerinden birisini Daniel Peygamber'e geldiğini görmekteyiz: “*Bu büyük görünümü seyrederken gücüm tükendi, benim büsbütün soldu, kendimi toparlamadım, yüzüstü yere düşüp derin bir uykuya daldım.*”<sup>356</sup> geçmektedir. Benzeri durumlar başka peygamberlerin başına gelmişken İbn Meymun, Hz. Musa'nın böyle bir hitap karşısında kaygılanmadığı ve acı çekmediğini belirtmektedir.<sup>357</sup> Bu durumun O'nun akıl ile olan güçlü irtibatından ötürü olduğunu, bir insanla nasıl konuşuyorsa o şekilde konuştuğunu ifade etmektedir.<sup>358</sup> Hz. Musa'nın peygamberliğini diğer peygamberlerden ayıran dördüncü farkın diğerleri Tanrı dilediğinde kendilerine vahiy nazil olduğu ve hatta kimi zaman vahyin nazil olmasını çok bekledikleri hâlde Hz. Musa'nın ne zaman dilese Sayılar 9/8'de geçen “*Rabbin sizinle ilgili bana neler söyleyeceği gelinceye kadar bekleyin*” ifadesinden hareketle kendisine vahiy nazil olduğunu dile getirmektedir.<sup>359</sup>

Musa b. Meymun, Hz. Musa'nın bir diğer üstünlüğünün kendisinden önceki ve sonraki Peygamberlerin genel kalıplar çerçevesinde halklarının uyarlarını isteyecek emirlere sahip olmadıklarını, Hz. Musa'nın ise şeriatı aracılığıyla gerek kendi dönemindeki Yahudilerin gerek kendisinden sonrakilerin uymak zorunda kaldıkları bir emirler sistemine sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>360</sup> Kendisinden sonra gelen peygamberler ebediyen devam edecek olan Hz. Musa'nın şeriatı olduğundan Yahudileri kendi yasalarına değil Hz. Musa şeriatına davet etmişlerdir. Hz. Musa'nın şeriatının ağır olduğunu ileri sürenlere karşı ise bilakis O'nun şeriatının gerek Yunanlıların, gerek

---

<sup>355</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 154.

<sup>356</sup> Daniel 10/8.

<sup>357</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 154.

<sup>358</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 154.

<sup>359</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 155.

<sup>360</sup> Doğan, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 136.

Sâbîlerin ve diğere inanç sistemlerinin yasalarından daha kolay olduğunu dile getirmektedir.<sup>361</sup>

Sonuç olarak Musa b. Meymun'a göre Yahudi bir peygamber kendi vasıflarının da etkisiyle Tanrı tarafından seçilmekte, Hz. Musa ise diğere peygamberlere nazaran en yüksek mertebededir. Zira, Tanrı'nın, zatını peygamberine bildirmesine, bir tek o nasip olmuştur.

### 3.2.8. Tora Tanrı Katından Gelmiştir

*Tora* kelimesi "Paal" babında "ateş etmek", "atmak" anlamındaki *יָרָא* (yara) fiilinden gelmekte olup, "hifil" babında "öğretmek", "işaret etmek" anlamında kullanılmaktadır. Bu babdan gelen *Tora*<sup>362</sup> kelimesi ise "eğitim", "öğreti" anlamına gelmektedir.<sup>363</sup> *TaNaH*taki kullanımlarına baktığımızda spesifik bir olayın *hükümü* yahut *kanun*<sup>364</sup>, kanunu anlamında ve *din*, *şeriat* anlamında kullanılmış olduğunu görmekteyiz ve bu kullanım daha çok *Tesniye* kitabında<sup>365</sup> geçmektedir.<sup>366</sup> Tora'nın şeriat veya din anlamında kullanımı aslında daha çok Hz. Musa ile ilgilidir zira bu anlamdaki kullanımlarına baktığımızda *Musa'nın şeriatının* "Sefer Torat Moşe"<sup>367</sup>, "Torat Yehova"<sup>368</sup> ve "Torat Elohim"<sup>369</sup> gibi kullanımlarıyla zikredildiğini görmekteyiz.<sup>370</sup>

Yahudi geleneğinde *Tora* yazılı ve sözlü olmak üzere iki tanedir. *Yazılı Toranın* (*Tora* bihtav) dar anlamıyla Tanrı tarafından Sina'da Hz. Musa'ya verilmiş beş kitabı, geniş anlamıyla ise *Neviim* ve *Ketuvim* kısmı da dâhil edilerek bütün bir *TaNaH*'ı içerdiği belirtilmektedir. *Sözlü Toranın* (*Tora* şe be'al-pe) yine Tanrı tarafından Hz. Musa'ya Sina Dağı'nda verilen bilgilerden oluşmakta olup, yazıya geçirilmemiş ama nesiller boyu aktarılan emirler (*Mitsvot*) olduğu belirtilmektedir. Bu emirler ve anlatılanlar,

<sup>361</sup> Doğan, *Mûsâ b. Meymûn*, s. 136-7.

<sup>362</sup> *Tora* kelimesinin İslam dünyasında, Hz. Musa'ya verilmiş olan *Kanun* anlamında kullanıldığına rastlamaktayız. Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Fuat Aydın, "Namus/Nomos Cebrail mi Tevrat mı? 'Bed'ü'l-vahy' hadisindeki Namus Kavramı üzerine", *Divan İlmi Araştırmalar*, cilt 15, s.2, (2003), ss. 53-85.

<sup>363</sup> Francis Brown, *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1906.

<sup>364</sup> Sayılar 5/13, 15/29; Çıkış 12/49; Levililer 7/7; II Tarihler 15/3, 19/10.

<sup>365</sup> Tesniye 1/5; 4/8; 28/58.

<sup>366</sup> Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2002, (2. Basım), s. 59.

<sup>367</sup> Yeşu 8/31, 23/6; II Krallar 14/6; Nehemya 8/1.

<sup>368</sup> II Krallar 10/31; I. Tarihler 16/40, 22/11.

<sup>369</sup> Nehemya 10/29.

<sup>370</sup> Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 59.

unutulmaması adına Yehuda ha-Nasi tarafından miladi 200'lerde *Mişna* olarak derlenmiş sonrasında ise Filistin ve Babil Talmud'u şeklinde şerh çalışmaları ortaya çıkmıştır. Bu sebepten gerek Musa b. Meymun tarafından oluşturulmuş olan inanç esasları sisteminde gerekse kendisinden önce *Tora* hakkında söylenenler sadece *Yazılı Tora* için söylenmemiş *Sözlü Tora*'nın tasdiki için de dile getirilmiştir.<sup>371</sup> Ancak bu düşünce ve öğretisi Yahudi düşüncesinin genelinde değil sadece Rabbânî cenahta var olmuştur. Bilindiği üzere Karâî düşüncesi sözlü geleneği reddetmekte sadece *Tora*'yı kabul etmektedir.

*Tora*'nın bugünkü şekliyle anlaşılmasında Rabbânî cenahtaki düşünürlerin etkisi olmuştur. Onlara göre *Tora*, Hz. Musa'ya verilmeden önce hatta daha dünya yaratılmadan önce yaratılmıştı. *Midraş Raba*'da geçtiği üzere dünya yaratılmadan önce yedi şey yaratılmıştır ve bunlardan ilk ikisinin *Tora* ve Tanrı'nın tahtı olduğu belirtilmektedir.<sup>372</sup> Musa b. Meymun, bu konu hakkında bir şey söylememekle birlikte Yahudi din adamları, Hz. Musa'dan önce var olan *Tora*'nın neden ona kadar kimseye verilmemiş olduğu konusunu ele almışlardır. Bu konuda Hagada âlimlerinden Rav Yeşu ben Korha *Tora*'nın Hz. Âdem'e gösterildiğini, Rav Yuhanna ise Hz. İbrahim'e gösterilmiş olduğunu, R. Elazer *Tora*'da aslında adı geçen Hayat Ağacı'ndan kastın *Tora*'nın kendisi olduğunu ve dolayısıyla Hz. Âdem'in aslında *Tora*'nın emir ve yasaklarından mükellef olduğunu ileri sürmekte ve *Midraş Raba*'da ise Hz. İbrahim'in *Tora*'yı kendi kendisine öğrendiği ve çocuklarına öğrettiği geçmektedir.<sup>373</sup>

Musa b. Meymun'un inanç esaslarında *Tora*'ya vermiş olmasını diğerlerinden ayıran en önemli özellik onun, *Tora*'nın Sina'dan gelmesinden ziyade Tanrı katından geldiğini (תורה מן השמים / *Tora min ha-şamayim*) vurgulamış olmasıdır. Zira *Pirke Avot* 1/1'de Hz. Musa'nın *Tora*'yı Sina'dan aldığı<sup>374</sup> geçmekte ve gelenek daha çok bunu dile getirmekteyken O, ilke olarak *Tora*'nın Tanrı katından geldiğini belirtmeyi seçmiştir. Bu şekilde aslında *Tora*'nın kaynağının kesinlikle Tanrı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ayrıca, *Tora*'nın Hz. Musa'ya Sina Dağı'nda mecaz olarak kelam

<sup>371</sup> Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 91.

<sup>372</sup> Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 72. *Tora*'nın dünyadan önce yaratılmasının sebebi olarak dünyayı anlamada bir el kitabı vazifesi taşıdığı belirtilmektedir. Bkz. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 73.

<sup>373</sup> Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 75-6.

<sup>374</sup> *Pirke Avot* 1/1, der. Rav Naftali Haleva, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 2004, s. 2; Louis Isaac Rabinowitz, "Torah", *EJ*, XX, 39.

şeklinde geldiğini bunun dışında bir iletişim yolu olup olmadığını kimsenin bilemeyeceğini belirtmektedir.<sup>375</sup> Tanrı ve Hz. Musa'nın ilk karşılaşmaları (ilk Sina tecrübesi) Çıkış Kitabı'nın 19. babında zikredilmektedir. Hz. Musa burada kendisine gelmiş Tanrı Hitabını halkına aktarmıştır. Kavmi Tanrı'nın emirlerini dinleyeceklerini bildirerek elbiselerini yıkamışlar ve üçüncü gün Tanrı ile buluşmak için hazır olmuşlardır. Üçüncü gün gök gürelemiş, şimşekler çakmış ve dağ üzerinde koyu bir bulut görünmüştür. Rab dağa ateş üzerinde inmiş ve Hz. Musa'yı dağın tepesine çağırmıştır. Benzer anlatım Tesniye 5/23 ve Tesniye 4/12'de de geçmektedir.<sup>376</sup> İlgili pasajlara göre konuşulanlar herkes tarafından duyulmuş ama ses sahibi sadece Hz. Musa tarafından görülmüştür. Çıkış kitabı 24. babda Hz. Musa'ya taş levhaların (luhot ha-evenim) ve Tanrı'nın yazmış olduğu şeriat (tora) ve emirlerin (mitzvot) verileceği yazılıdır. Hz. Musa'nın bunun üzerine Yeşu ile birlikte dağa çıktığını, bulutların dağı örttüğü, Tanrı'nı dağa çıkmalarının yedinci günü Hz. Musa'yı çağırdığı ve kırk gün kırk gece dağda kaldığı anlatılmakta, 31.babın sonunda ise Tanrı'nın parmağı ile yazılmış taş levhaların kendisine verildiği belirtilmektedir.<sup>377</sup>

### 3.2.9.Tora Değişmezdir

Geleneksel Yahudilik, Hz. Musa'ya Tanrı tarafından verilmiş olan Tora'nın hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze kadar geldiği ve hiçbir değişikliğe uğramadan da varlığını devam ettireceği temel inançları arasında yer almaktadır. Hz. Musa'ya verilmiş olan *Tora*'nın hiçbir değişikliğe uğramadan kendi dönemlerine kadar gelmiş olduğunu söyleyen Rabbânî Yahudilerin görüşleri tarih sahnesindeki bilgilerle tezat arz etmektedir.<sup>378</sup> Onların kaynaklarına göre Hz. Musa'ya verilmiş olan nüsha Ahit Sandığında "*bet ha-mikdaş*"da muhafaza edilmiş, sonradan ortaya çıkan nüshalar bu nüsha göz önünde bulundurularak düzeltilmiştir. Ayrıca yine Rabbânî kaynaklara göre, "Ezra zamanından Hıristiyanlık çağının başlangıcındaki Tannaim çağında kadar, Soferimin elinde dahi herkesin kabul ettiği standart bir metin bulunmaktaydı."<sup>379</sup>

<sup>375</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 155.

<sup>376</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/32, 397.

<sup>377</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Eski Ahid ve Kur'an-ı Kerim'de Sina Vahyi", İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 2, 1998, ss.1-22.

<sup>378</sup> Tora'nın Hz. Musa'ya verilmesi ve Tesniye 31/9, 24-26'da belirtildiği üzere onu yazmasından sonraki süreç hakkında detaylı bilgi için bkz. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 117.

<sup>379</sup> Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, s. 149.



Musa b. Meymun dâhil Yahudilerin geneli sözlerin Tanrı tarafından dikte edildiğini ve Hz. Musa'nın kendisinin yazdığını belirtmektedir.<sup>380</sup> *Tora*'nın tamamı Tanrı katından ama şu şu pasajlar değil denilse bile Musa b. Meymun, bu ifadeleri serdeden kişinin *kofer* (kâfir) olduğunu belirtmektedir.<sup>381</sup> Ayrıca *Tora*'nın iki amacı olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki nihai olan ruhun (aklın) huzuruna kaynaklık eden beden huzuru ikincisi ise ruhun huzurudur. İlki toplumsal olup bir bölgenin idaresini teşkil etmekte ve insanların yeteneklerine göre iyi bir konumda idaresini sağlamaktadır. İkincisi ise nihai hedef olan insanın kemale ermesini sağlamaktadır.<sup>382</sup>

H. Musa'nın vahyi 7. ilkede de belirtildiği üzere diğer Peygamberlere gelmiş olan vahiyden üstündür. Zira kendisi Tanrı ile yüzyüze konuşmuş ve bu durumdayken kendisi rüya ve uyuklama hâlinde olmamış ve güç kaybetmemiştir. Gerek bu ilke ve gerekse dokuzuncu ilke ile *Tora*'nın neshinin mümkün olmamasının özellikle zikredilmesinin sebebi İslam ve Hıristiyanlığa karşı bir cevap niteliğindedir.<sup>383</sup> Zira, yaşamış olduğu dönemde gerek *Tora*'nın ilâhî kaynaklı olduğu gerek kendi dönemlerine kadar kendisine bir şey dâhil olmadan veya eksilmeden gelip gelmediği önemli tartışma konularından birisini teşkil etmekteydi. Müslüman yazarlar arasında *Tora*'nın tahrif meselesi *Kur'anla* başlamış özellikle İbn Hazm<sup>384</sup> (ö. 1064) tarafından ciddi anlamda eleştirilmiştir. Musa b. Meymun, bundan hareketle Yahudilerin aklında bu konuda herhangi bir soru işareti bırakmadan onun neshinin ve tahrifinin imkânsız olduğunu temel esaslar arasına yerleştirmek istemiştir. Nitekim Perek Helek'te Tesniye 4/2'den zikretmiş olduğu gibi “*Ona bir şey eklemeyecek ve çıkarmayacaksınız*”<sup>385</sup> kaidesinin yerine getirildiğini göstermeye çalışmaktadır.

Aynı şekilde *Mişne Tora Tefsiri*'nin girişinde de bu ifadelere yer veren Musa b. Meymun, *Yazılı Tora*'nın yanında *Sözlü Tora*'nın da Hz. Musa'dan sonra Yeşu aracılığıyla nesilden nesile aktarıldığının altını çizmektedir.<sup>386</sup> Bu ilkenin reddi ona göre, Hz. Musa'nın otoritesinin ve kendisinden sonra şeriatının devamlılığının da reddi

<sup>380</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 155.

<sup>381</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 156.

<sup>382</sup> Rabinowitz, “Torah”, s. 42.

<sup>383</sup> Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 208.

<sup>384</sup> İbn Hazm'ın Tevrat'ı eleştirisi için bkz. Eldar Hasanov, “Metin Tahrifi Bağlamında İbn Hazm'ın Tevrat'ı Eleştirisi Metodu Üzerine”, *MÜİF Dergisi* 35(2008/2):113-132.

<sup>385</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 156.

<sup>386</sup> Maimonides, *Introduction to Mishneh Torah*, [http://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/901698/jewish/Part-1.htm](http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/901698/jewish/Part-1.htm) (15.04.2012)

anlamına gelmektedir ki bu da kişinin Yahudi dini ve cemaatiyle olan bağı koparmasına sebebiyet vermektedir. Önceki ilkede de belirtildiği üzere *Tora*, Hz. Musa'ya Tanrı tarafından dikte edilmiş ve yüzyüze bir konumdayken vahiy alınmış, o dönemden bu döneme kadar Ortodoks Yahudi düşüncesi nazarında hiçbir değişikliğe uğramamıştır. Musa b. Meymun, *Yemen'e Mektup* başlıklı risâlesinde de o bölgedeki Yahudilerin üzerine bu açıdan gidildiğini gündeme getirmiş Müslümanlara yanıt olarak hem Batı'da hem Doğu'da mevcut *Tora* metinlerinde kesinlikle bir fark olmadığını hatta okunuşlarında (kıraatlerinde) dahi bir fark olmadığını belirtmiştir.<sup>387</sup> Ona göre *şeriat*a davet eden tek peygamberlik Hz. Musa'nın peygamberliği olmuş<sup>388</sup>, ondan sonra başka şeriat gelmemiş ve gelmeyecektir.<sup>389</sup>

### 3.2.10. Tanrı Herşeyi Bilir

Musa b. Meymun inanç esasları sisteminde, Tanrı hakkında zikrettiği son ilkesi olan on birinci maddede, her şeyin Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olduğunu, O'ndan habersiz hiçbir şeyin cereyan edemeyeceğini, O'nun bilgisinde bir noksanlık olmadığını zamanla yeni bir şeyler öğrenme gibi bir durumunun olmadığını zaten zamandan da münezze olan Tanrı'nın herşeyi bildiğini belirtmektedir. Filozofların sudur nazariyesinde Tanrı'nın varlığını kanıtlarken kullandıkları "akıl, âkil ve makul"u değerlendiren İbn Meymun, akıl konusunu kavrayamamış kimselerin bu konuyu anlamakta sıkıntı çekebileceklerini dile getirmektedir.<sup>390</sup> Ayrıca filozofların bu konuya körü körüne inanarak zihnen bile olsa ilahlaşma sevdasına düştüklerini<sup>391</sup> ileri sürerek onlara da bir eleştiri getirmektedir. Kendisi, Tanrı'yı bilfiil akıl olarak görmekte, O'nun idrakini perdeleyecek hiçbir şeyin var olmadığını, daima eylem içerisinde olmasının O'nun zaten daima aktif bir akıl olması anlamına geldiğini bildirmektedir.<sup>392</sup>

Musa b. Meymun, Tanrı'nın cahil olması gibi bir durumun kesinlikle olamayacağını<sup>393</sup>, Tanrı'yı bilgiden noksan kılanların refah içerisindeki mülk düşkünü cahillerin olduğunu

<sup>387</sup> Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 120.

<sup>388</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/39, 415.

<sup>389</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/39, 416.

<sup>390</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 104.

<sup>391</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s.104.

<sup>392</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s.104.

<sup>393</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/19, 539

belirtmektedir.<sup>394</sup> Sonuçta akli bahşedenin ve bilgiyi öğretenin Tanrı olduğunu, bilmeyenin nasıl öğretebileceğini sorgulamaktadır.<sup>395</sup> Filozoflara karşı bir diğer eleştirisi, Tanrı'yı duyu organlarından münezzehe kılıp bunlardan yoksun olduğu için kişinin duyu organları ile algılayabileceği şeyleri algılamayacağını bu anlamdaki bilgiden noksan olduğunu aktarmalarıdır. Ona göre Tanrı bütün bu cismani durumlardan münezzehe olarak her şeyi idrak edebilmektedir.<sup>396</sup> Filozofların yanısıra diğer insanların da bu şekilde düşündüğünü gören Musa b. Meymun, insanların kendi bilgi edinme yollarını Tanrı'ya atfetmelerinden böyle bir durumun ortaya çıktığını oysa O'nun bilgi edinme durumu ile bizimkisinin aynı olmadığını belirtmeye çalışmaktadır. Bizim sınırlı aklımızın ise bu yolları idrak etmeden sınırlı kaldığını ileri sürmektedir. Bunun beş sebepten kaynaklandığını belirtmektedir. İlki Tanrı'nın sonsuz bilgisinin tek ve eşsiz özelliği ile her şeyi bir anda kuşatabilmesi, ikincisi var olmayan bir şeyi de bilginin konusu yapabilmesi, üçüncüsü sonsuz olan şeyleri de odak noktası yapabilmesi, dördüncüsü zaman içerisinde yaratılan şeylerin kavranmasında kesinlikle Tanrı bilgisinin sıkıntı çekmemesi, son olarak ise meydana gelecek iki şeyden hangisinin olacağını Tanrı'nın bilmesidir.<sup>397</sup> Bunlar Tanrı'nın bilgisini, varlıkların bilgisinden ayıran en önemli özelliklerdir. Tanrı'nın bilmesi durumunda kötülük meselesi gündeme gelmektedir. Her şey Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olduğu hâlde neden insanların başına kötülük gelmekte, Tanrı neden bunları engellememekte? Yoksa bu yaşananlar O'nun bilgisi dâhilinde değil mi yoksa kötülüğün kaynağı Tanrı mıdır? Ona göre Tanrı'dan kesinlikle kötülük sadır olmaz, sadece iyilik sadır olur. İnsanların başına gelenlerin hepsi Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olduğu hâlde Tanrı yaşananlara müdahale etmemektedir. Kişinin başına gelen müsibetlere, belalara müdahale etmemesinin sebebi Yahudi düşüncesinde kişinin mükâfatını arttırmak için olduğu cevabı verilmektedir.<sup>398</sup> Yahudi düşüncesine göre çekilen sıkıntıların inananların inancını arttıracakları düşünülmektedir. Bu sebepten çölde fakir bir yaşam hâlindeki dindarlık, şehirde zenginlik bolluk içerisindeki dindarlıktan üstün görülmektedir.

<sup>394</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/19, 541.

<sup>395</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 153.

<sup>396</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/19, 541.

<sup>397</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 154.

<sup>398</sup> Doğan, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, s. 154.

Musa b. Meymun, Tanrı'nın bilgisinin inanmayan kimseler tarafından hafife alındığını zikretmektedir. Nitekim Mezmurlar 94/5-7'de "*Halkını eziyorlar ya Rab, kendi halkını eziyorlar. Dulu, garibi boğazlıyor, öksüzleri öldürüyorlar. 'Rab görmez, Yakub'un Tanrısı dikkat etmez.'* diyorlar." geçmektedir. Bunlara, Tanrı'nın cevabı olarak Mezmurlar 94/8-10'da "*Ey halkın içindeki budalalar, dikkat edin. Ey aptallar ne zaman akıllanacaksınız? Kulağı yaratan işitmez mi? Göze biçim veren görmez mi? Milletleri yola getiren yargılamaz mı? İnsanı eğiten bilmez mi?*" geçmektedir.<sup>399</sup> Ayrıca benzer şekilde Tanrı'dan gizli iş yaptıkları II. Krallar 17/9'da "*Tanrıları Rabbin onaylamadığı işleri gizlilik içinde yapmışlardır...*" geçmektedir. Gizlilik içerisinde yapmalarının sebebi Tanrı'nın bunu görmesini engellemek olduğu geçmektedir. Oysa İbn Meymun, her şeyin yaratıcısı olan Rabbin, bütün bunlardan haberdar olduğunu zikretmektedir.<sup>400</sup> Benzer bir durum İsrail halkından putlar yapanlar var olduğunda da ileri sürülmüştür. Hezeikel 8/12'de "*İnsanoğlu, 'İsrail halkının ileri gelenlerinin kendi putlarının odalarında, karanlıkta neler yaptıklarını gördün mü?' dediğinde, onlar 'Rab bizi görmüyor, Rab ülkeyi bıraktı diyorlar.'* dedi" geçmektedir.

Yahudi düşüncesinin önemli esaslarından biri olan Tanrı'nın ilmi ve her şeyi bilmesi Mezmurlar 139/1-12'de ayrıntılı bir şekilde zikredilmektedir:

"Ya Rab sınavı tanıdın beni. Oturup kalkışımı bilirsin. Niyetimi uzaktan anlarsın. Gittiğim yolu, yattığım yeri inceden inceye elersin. Bütün yaptıklarımın haberin var. Daha sözü ağzıma almadan, söyleyeceğim her şeyi bilirsin. Beni çepeçevre kuşattın, elini üzerime koydun. Kaldıramam böylesi bir bilgiyi, başa çıkamam, erişemem. Nereye gidebilirim senin ruhundan, nereye kaçabilirim huzurundan? Göklere çıksam oradasın, ölümler diyarına yatak sersem yine oradasın. Seherin kanatlarını alıp uçsam denizin ötesine konsam. Orada bile elin yol gösterir bana, sağ elin tutar beni. Desem ki 'Karanlık beni kapsasın, çevremdeki aydınlık geceye dönsün.' Karanlık bile karanlık sayılmaz senin için, gece gündüz gibi ışıldar, karanlıkla aydınlık birdir senin için."

Musa b. Meymun'a göre *TaNaH*'tan da getirilen deliller neticesinde Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olmayan hiçbir şey yoktur ve Tanrı'dan gizli hiçbir şey gerçekleştirilemez.

Musa b. Meymun, inanç esasları sisteminin en temeline yerleştirmiş olduğu Tanrı fikri sistemin metafizik boyutunu yansıtmaktadır. Burada genel olarak Tanrı'nın varlığı, birliği, tekliği, gayr-ı cismani, ezeli ve ebedi, ibadet edilmeye değer yegâne varlık

<sup>399</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/19, 540.

<sup>400</sup> Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/19, 542.

olduğunu ve her şeyin O'nun bilgisi dâhilinde olduğuna dair görüşlerini ve delillerini sunmaya çalıştı. Görüldüğü üzere Tanrı fikrindeki görüşlerini *TaNaH* ve felsefenin vasıtalarını bir arada kullanarak sunmaya çalışmıştır. Onu diğer düşünürlerden ayıran en önemli özelliklerinden birisi kullanmış olduğu bu yöntem olmuştur. Cahil insanların Tanrı'yı sevmeyeceğinden ve bundan ötürü hakkıyla kullukta bulunamayacağından hareketle felsefeye ağırlık veren Musa b. Meymun, halk için yazdığını ileri sürdüğü halde özellikle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalıştığı eserlerinde aslında ciddi anlamda felsefe yapmış olduğunu görmekteyiz.

### 3.2.11.Mükâfat ve Ceza

Musa b. Meymun'un sisteminin on birinci ilkesinde Tractate Sanhedrin X/1'de geçen gelecek dünyanın payı meselesinden hareketle mükâfat ve ceza maddesine yer vermektedir. Ona göre on ikinci maddesinde zikredeceğimiz mesihi dönemin bitişi ile öldükten sonra dirilme olayı gerçekleşecek ve herkes hesap vermek üzere diriltilecektir. Musa b. Meymun'a göre hesap verme işlemi sonrası *Tora*'nın emirlerini yerine getirenler mükâfatlandırılacak, yasaklarını çiğneyenler ise cezalandırılacaktır. Emirleri yerine getirenlerin ödülünün *olam ha-ba*, emirlerini çiğneyenlerin cezasının ise yok olmak olduğu zikredilmektedir.<sup>401</sup> Mükâfat ve ceza konusu aslında emirlerin ne amaçla yerine getirilmesi gerektiği sorusundan hareketle bir tartışma konusudur. Nitekim bu Yahudi din adamları arasında, Musa b. Meymun'un Perek Helek, X/1'in başında zikretmiş olduğu üzere iyilik ve kötülüğün ne olduğu üzerinden başlattıkları bir tartışmadır. *TaNaH*'ta gelecek dünyadaki mükâfat ve cezaya dair atıf yok gibidir ama rabbani Yahudilik cennet ve cehennem inancına yer ayırmaktadırlar.

Musa b. Meymun, mükâfat ve ceza noktasında mizanda tartı ile ilgili geleneksel çizgiden farklı bir görüşü vardır. O sevapların veya günahların kemmiyetine değil keyfiyetine bakmaktadır. Ona göre sevapları çok olan bir kimse işlemiş olduğu günahların cezasını çekmeme gibi bir durumu olmayacaktır. Ona göre herkes dünyada her ne yapmışsa bunun karşılığını gelecek dünyada bulacaktır. Zira ona göre işlenmiş bir günah gerçekleştirilmiş yüz sevaba tekabül edebilir. Bunu her şeyi bilen Tanrı'dan başka kimse bilemez. İyi ve kötünün dengesini sadece Tanrı bilir.<sup>402</sup> Mizanda

<sup>401</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 156.

<sup>402</sup> Maimonides, "Repentance", III/2, 114.

yargılanmanın tamamen adil olacağı Tesniye 10/17’de vurgulanmaktadır: “Çünkü Tanrımız Rab, tanrıların Tanrısı, rablerin Rabbidir. O kimseyi kayırmayan, rüşvet almayan, ulu, güçlü, heybetli Tanrıdır.” Bu pasajdan hareketle ilahi yargılama günü hiçbir kayırma olmayacak herkes hakkını alacaktır.

İlahi yargılanma sonucunda Musa b. Meymun’a göre sadece ruhların var olacağı ve yeme, içme gibi bedeni ihtiyaçların olmadığı gelecek dünya (olam ha-ba) dönemi başlamaktadır. Ravlardan da alıntıda bulunarak gelecek dünyanın kesinlikle bu âleme benzemediğini, orada yeme, içme, cinsel ilişkinin olmadığını, ticaretle iştigâl hâlinde olunmadığını, kıskançlık ve rekabetin yer almadığını belirtmektedir.<sup>403</sup> Ama bununla birlikte cennet tasavvuruna baktığımızda Aden Bahçesi (גן עדן / Gan Eden) olarak sunulan cennetin zengin ve bereketli bir yer olduğu, çok sayıda nehir ve meyve ağaçları içerdiğini belirtmekte, hayal edilmesi imkânsız nimetler barındırdığını ileri sürmektedir. *Tora*’da yer alan bu bilgilerin inkârının ise imkânsız olduğunu belirtmektedir.<sup>404</sup> Salihlerin Aden Bahçesinde Tanrı’nın huzurunda başlarında taşlar ile ilahi huzurun ihtişamına doyduklarını belirtmekte, burada yer alan “taç” kelimesinin metafor olarak ele alınması gerektiğini, bununla salihlerin dünya hayatında işledikleri ameller neticesinde kemal mertebesine ve ruhun ölümsüzlüğüne eriştiklerinin anlatılmaya çalışıldığını ifade etmektedir.<sup>405</sup> Ona göre cennet ile ilgili ifadelerin yanısıra cehennem ile ilgili anlatılar da metafordur. Ayrıca İslam dininde Müslümanların cenneti hakkında sunulanlara benzer anlatımlar sunulsa da kesinlikle anlatılanlara özenilmemesi ve amellerin sadece sevgi ile Tanrı için yapılması gerektiğini dile getirmektedir.<sup>406</sup>

Salih amel işlemeyen kimselerin öldükten sonra gideceğine inanılan yer olan cehennem (gehinom) ise aslında ceza ve azaba verilen isimdir. *Talmud*’da bu cezayı tasvir eden yorumların olmadığı belirtilmektedir. Ancak bazıları Musa b. Meymun’un belirttiği üzere güneşin onlara yaklaştığını ve onları yaktığını; bazıları ise değişik bir ateş olduğunu, bedenlerin içerisinde var olduğunu ve orada yok olduğunu belirttiklerini ifade etmektedir.<sup>407</sup>

<sup>403</sup> Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 202; Ayrıca bkz. Maimonides, “Repentance, 8/2”, s. 129-130.

<sup>404</sup> Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 207.

<sup>405</sup> Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 202.

<sup>406</sup> Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 147.

<sup>407</sup> Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 207.

Gelecek dünyada payı olmayanlar “Perek Helek X/1”de zikredilmekle birlikte İbn Meymun 24 tür kimsenin gelecek dünyada payı olmadığını ayrıca *Mişne Tora*, “Teşuva”de saymaktadır. Bunlar sapkınların ilk türü sapkınlar olup kendi arasında beş tür içermektedir: 1. Tanrı’nın olmadığını ve evrenin bir yöneticisi olmadığını söyleyen, 2. Evrenin bir yönetici olduğunu kabul etmekle birlikte bunun birden fazla olduğunu söyleyen, 3. Bir Rabbin var olduğunu ama madde ve forma sahip olduğunu söyleyen, 4. Bir Rabbin olduğunu ama ilk sebebin ve herşeyin temelini O olmadığını söyleyen, 5. Bir yıldız ya da gezegen ya da benzeri bir şeye ibadet eden ve o ve evrenin Rabbi arasında aracılardan olduğunu düşünen kimseleri sapkın olarak değerlendirmektedir.<sup>408</sup> İkinci ana tür ise ateistlerin grubu olup bu da kendi arasında üç tür içermektedir: 1. İsrail’in peygamberinin olmadığını ve Tanrı’dan insanların kalbine herhangi bir bilginin ulaşmadığını söyleyen, 2. Rav Musa’nın peygamberliğini reddeden, 3. Yaratıcının insanların eylemleri hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadığını söyleyen kimsenin gelecek dünyada bir paya sahip olmadığı ileri sürülmektedir.<sup>409</sup> Bir başlıca tür *Tora*’nın tasdikini reddeden kimseleri içermektedir. Bu tür de kendi arasında üç kısma ayrılmaktadır: 1. *Tora*’nın Tanrı’dan gelmediğini söyleyen; Hz. Musa’nın kendisi tarafından zikredilen bir pasaj ya da kelime dahi söylemeler onlar *Tora*’yı inkâr eden kimselerdir, 2. Sözlü *Tora*’yı ve Sadukilerin yaptığı gibi vaizlerin sözlerini inkâr edenler, 3. Yaratıcının bir emri başka bir emirler değiştirdiğini ve *Tora*’nın, Rab’den geldiği hâlde askıya alındığını söyleyen kimseler gelecek dünyada nasibi olmayan kimselerdir. Zira bunlar *Tora*’yı inkâr etmemektedirler.<sup>410</sup> Musa b. Meymun, gelecek dünyada nasibi olmayanlara din değiştirenleri de dâhil etmekte ve bunları iki tür olarak sunmaktadır: 1. Yahudi dininin bir emrini bile reddeden, 2. *Tora*’yı bütün olarak reddeden kimsenin gelecek dünyada nasibi yoktur.<sup>411</sup> Bunların yanında öldükten sonra dirilmeyi ve Mesih’in zuhurunu reddeden<sup>412</sup>, başkalarını günah işlemeye sevk eden, cemaate muhalif olup kendisini Yahudi toplumunda sıyıran, emirleri kesinlikle yerine getirmeyen, Yahudi olmayan bir kimseye Yahudi komşusu aleyhinde ihbarda bulunan,

<sup>408</sup> Maimonides, “Repentance”, s. 116.

<sup>409</sup> Maimonides, “Repentance”, 116.

<sup>410</sup> Maimonides, “Repentance”, s. 116-7.

<sup>411</sup> Maimonides, “Repentance”, s. 117.

<sup>412</sup> Maimonides, “Repentance”, s. 116.

toplumu arasında teröre sebebiyet veren, Yahudi toplumuna karşı baskı uygulayan kimselerin de gelecek dünyada nasibi olmadığı ileri sürülmektedir.<sup>413</sup>

Musa b. Meymun, zikredilen bu günahlardan dördünün büyük günahlardan olup affının olmadığını ileri sürmektedir. Bunlardan ilki Yahudi toplumunu Tanrı'nın buyurmuş olduğu bir emri yerine getirmesini engellemek, ikincisi insanları iyi yoldan kötülüğe doğru sürüklemek, üçüncüsü ise kendi evladının günah işlediğini gördüğü hâlde onu cezalandırmamak ve sonuncusu ise pişman olup tövbe edeceğini bilerek bile bile günah işlemektir. Ayrıca böyle davranan kimselerin büyük günah işlediklerini zira bildikleriyle amel etmediklerini dile getirmektedir.<sup>414</sup>

### 3.2.12.Mesih Gelecektir

Yahudi tarihinde Mesih inancı ve beklentisi önemli bir yere sahiptir. Zira sürekli acı ve ızdırab içerisinde olan Yahudiler özellikle II. Mabed dönemi sonrası kendilerini kurtaracak bir Mesih beklentisi içerisinde olmuşlardır. Aramca *meşiah* kelimesi İbranicede yağla kutsanmış anlamında *ha-meşiaha* şeklinde kullanılmış kimi zaman ise onun yerine *ha-meleh* ifadesinin kullanılması tercih edilmiştir.<sup>415</sup>

Kelime, II. Mabed dönemi *TaNaH* metinlerinde vardır. Bu tabir aslında kâhinler, peygamberler için kullanılmaktayken II. Samuel 7/12-13'te geçen "*Rab senin için bir soy yetiştireceğini söylüyor. Sen ölüp atalarına kavuşunca senden sonra soyundan birini ortaya çıkarıp krallığını pekiştireceğim*" ve Mezmurlar 89/35-36'da geçen "*Bir kez kutsallığım üzerine and içtim Davud'a yalan söylemeyeceğim. Onun soyu sonsuza dek sürecek, tahtı karşısında güneş gibi duracak*" ifadeleri delil gösterilerek mesihin onun soyundan geleceği ileri sürülmektedir. *Mesih-kral* ifadesi Musa b. Meymun öncesinde rabbânî düşüncede de var olmuş, *Nahum*, *Zefeniah*, *Habakkuk*, *Malaki*, *Yoel* ve *Daniel* kitapları, düşüncelerini delillendirmede onlara kaynaklık etmiştir.<sup>416</sup> *Midraş*larda yine mesihin ortaya çıkacağına dair atıflar yer almaktadır. Ama soy noktasında bir karışıklık söz konusudur. Kaynakların geneli, soyun Hz. Davud'dan geleceğini söylemekle birlikte bunu Süleyman ile başlatanlar da olagelmıştır. Hatta

<sup>413</sup> Maimonides, "Repentance", s. 117-8.

<sup>414</sup> Maimonides, "Repentance", s. 118-9.

<sup>415</sup> Harold Louis Ginsberg, "Messiah", *EJ*, XIV, 110.

<sup>416</sup> Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 139.



kimisi Hz. Davud ile değil Hz. Süleyman'ın diğer oğlu Nathan'ın soyundan bir mesihin geleceğini ileri sürmüştür. *Zoharda* bu şekilde belirtilmektedir. Bu aynı zamanda Hıristiyanların savunduğu bir görüştür.<sup>417</sup>

Musa b. Meymun'un dönemine baktığımızda özellikle Muvahhidlerin baskısının artmasıyla birlikte Yahudiler arasında mesih beklentisinin de yaygınlaştığını görmekteyiz. Bu dönemde Balkanlar'da yaygın bir *teşuva/tövbe* hareketi başlamıştır. Salonika'da 1096 yılında Yahudi ve Hıristiyanlar Eliyah adında bir şahsın aşikâr bir şekilde herkesin ortasında uyanık ve ayaktaiken vahiy aldığını, insanların bununla ilgili çok sayıda işaret ve mucize gördüklerini aktarmışlardır.<sup>418</sup> Ayrıca 1100 yılında İbn Aryeh adında bir şahıs mesih olduğunu ileri sürmüştü ama cemaat liderleri tarafından kırbaçlanmış ve cemaatten uzaklaştırılmıştır.<sup>419</sup> Musa b. Meymun, bu haberlerin yanı sıra Fransa, İspanya'da ortaya çıkan mesih haberlerini de almıştır.

12. yüzyılda Bağdat'ta ortaya çıkmış olan Mesih hareketi 1127 yıllarında Fez'de de yayılmıştır. Nitekim Musa b. Meymun, Yemen'deki Yahudi liderlerinin başı Nathan-El el-Feyyûmî'den aldığı mektuba cevaben kaleme aldığı *Igeret te-Yemen (Yemen'e Mektup)* başlıklı risâlesinde durumdan bahsetmektedir. Yemen'de Mesih olduğunu iddia eden bir kimsenin yalancı ve günahkâr bir kimse olduğunu şu şekilde dile getirmektedir:

“Onlara bütün paralarını dağıtmalarını ve fakirlere vermelerini söyledi. Ona riayet edenler aptaldır ve o da günahkâr bir kimsedir. Zira *Tora*'ya karşı davranmıştır. Çünkü *Tora*'mıza göre bir kimse parasının bir kısmını hayır olarak vermelidir hepsini değil... Şüphe yok ki kalbi ve aklı onu yanlış şekilde kendisinin Mesih olduğunu iddia etmeye yönlendirmiştir. Bu şekilde insanlara mallarını terk etmelerini ve fakirlere vermelerini şevk etmiştir. Böylece onlar fakir olacak, fakirler zengin. Onun yasasına göre, ilk fakir olan kimseler sonra fakirleşen zengine dönecektir. Yani bu yöntemle para aralıksız zengin ve fakir arasında gidip gelecektir.”<sup>420</sup>

Musa b. Meymun, bu şahsın bir mecnun olduğunu bildirmiş ve onun ölmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>421</sup>

<sup>417</sup> Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 148.

<sup>418</sup> Haim Hillel ben-Sasson, “Messianic Movements”, *EJ*, XIV, 118-9.

<sup>419</sup> Haim Hillel ben-Sasson, “Messianic Movements”, *EJ*, XIV, 119.

<sup>420</sup> Moses Maimonides, “The Epistle to Yemen”, s. 124-5.

<sup>421</sup> Haim Hillel ben-Sasson, “Messianic Movements”, *EJ*, XIV, 119.

Bu gibi durumlar gerçekleşmekle birlikte, Musa b. Meymun, mesihe imanın altını önemle çizmektedir. Zira “Perek Helek X”da sıralamış olduğu 13 inanç esasından biri olarak mesihe imanı saymış reddi hâlinde kişinin gelecek dünyada kesinlikle nasibi olamayacağını belirtmiştir. Benzer şekilde *Mişne Tora, Sefer ha-madda*: “Hilhot Teşuva”da zikretmiş olduğu gelecek dünyada nasibi olmayan kimseler arasında yine mesihi ümit içerisinde olmayanları zikretmiştir. Her iki yerde de mesihin kesinlikle geleceğini onu beklemekten hiçbir Yahudi’nin vazgeçmemesini özellikle belirtmektedir. Nitekim Habakkuk 2/3’te geçen “*Gecikiyormuş gibi görünse de olacakları bekle*” ifadesinden anlaşılacağı üzere Musa b. Meymun’a göre mesihin gelmesi uzun sürmeyecektir.<sup>422</sup> Ancak soy noktasında onda da bir karışıklık vardır. Krallığın Hz. Süleyman soyu ile devam edeceğine sadece *Sefer ha-mitsvot* başlıklı çalışmasında temas etmekte *Mişne Tora*’da değinmemektedir.<sup>423</sup> *Igeret te-Yemen* başlıklı çalışmasında ise Hz. Süleyman’a inanılmasının zorunlu olduğunu bildirmiştir.<sup>424</sup> *Mişne Tora*’da ise sadece Hz. Davud’un soyundan bahsetmektedir.<sup>425</sup> Hz. Davud’dan başka kral olmadığını ileri sürmekte, bir mesihin geleceğini kabul eden ama onun soyundan olacağını kabul etmeyen kimsenin sapkın olduğunu hatta her kim bu ailenin hanedanlığını reddederse Tanrı’yı ve peygamberlerinin sözlerini reddetmiş olacağını belirtmektedir.<sup>426</sup>

R. Yosef Kafah/Kafih bunun inanılması zorunlu bir inanç olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Hz. Davud’un soyunun aslında Hıristiyanların Nathan’ı savunmasına karşı bir polemik taşıdığını ileri sürmektedir.<sup>427</sup> Özellikle Hz. Davud’a ve onun krallığına *Mişne Tora*, “Hilkhoh Melachim”de temas edilmektedir: “Gelecekte Mesih-Kral zuhur edecek ve Hz. Davud hanedanlığı yenilenecek, ilk hükümlerini yeniden tesis edilecektir. *Bet ha-Mikdash*’ı yeniden inşa edecek ve dağılmış olan İsrail’i bir araya getirecektir.”<sup>428</sup>

<sup>422</sup> Moses Maimonides, *Tractate Sanhedrin*, s. 157.

<sup>423</sup> Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 148.

<sup>424</sup> Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 148.

<sup>425</sup> Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 147.

<sup>426</sup> Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 139, 147.

<sup>427</sup> Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 147.

<sup>428</sup> Moses Maimonides, *Mishneh Torah: Sefer Shoftim*, “Melachim uMilchamot: 11/1”, [http://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/1188356/jewish/Chapter-11.htm](http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188356/jewish/Chapter-11.htm) (20.04.2012); Ayrıca Mesihin Hz. Davud’un soyundan geldiğini delil olarak gösteren pasajlar için bkz. Moses Maimonides, “Melachim uMilchamot: 11/1”, [http://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/1188356/jewish/Chapter-11.htm](http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188356/jewish/Chapter-11.htm) (20.04.2012).

Musa b. Meymun'a göre bir kimse "Mesih-Kral"ın mucizeler meydana getirmek zorunda olduğunu dünyada yeni bir olgu ortaya koymak zorunda olduğunu, ölüleri diriltmek yahut benzer işler meydana getirmek zorunda olduğunu farz etmemelidir. *Tora*'nın emirlerini yerine getiren ve dindar bir hayat yaşayan bir kimse olması yeterlidir.<sup>429</sup>

### 3.2.13.Öldükten Sonra Dirilme

Musa b. Meymun inanç sisteminin son esası olarak öldükten sonra dirilme ilkesini belirlemiştir. Ona göre ölümle birlikte bedenden ayrılan ruh hesap vermek üzere bedene geri dönecek ve dirilme gerçekleşecektir. Hesap verme işlemi ise mesihi dönemin sonunda bütün ölülerin dirilmesi ile gerçekleşecektir. Musa b. Meymun, mesihi çağda ölülerin diriltileceğini, bu çağın bitimiyle birlikte ise bedenlerin yok olacağını ve ardından ilâhî mahkemenin yer alacağını ileri sürmektedir.<sup>430</sup>

Yahudilerin gelecek dünyadaki durumunun yanısıra, Yahudi olmayan kimselerin durumunu da değerlendiren Musa b. Meymun'a göre, Yahudi olmayan bir kimse Hz. Musa gibi bir hayat sürse, dürüst ve doğru bir şekilde hayatını sürdürse onun da gelecek dünyada nasibi olacaktır. Zira *Mişne Tora*, "Şofetim"de belirtildiği üzere putperestleri çukura atmak yahut çukurdan kurtarmakla mükellef olmadıklarını, onlardan da dindar olanların gelecek dünyada nasiplerinin olduğunu aktarmaktadır.<sup>431</sup>

Musa b. Meymun son olarak zikretmiş olduğu bu ilke Yahudi düşüncesinde ve tarihinde önemli bir yere sahipti. Zira ahiret düşüncesi onunla birlikte akidesel bir unsur olmuştur ve reddi halinde gelecek dünyada bir İsrailinin hakkı olmadığı ileri sürülmüştür. Gelecek dünya ile ilgili Yahudi düşüncesinde var olan *olam ha-ba* veya *olam ha-ze, gan eden* ve *gehinnom* ifadeleri sonradan ortaya çıkmakla birlikte ruhun ölümsüzlüğünü gösteren שְׁאוֹל (şəol) *TaNaH*'ta geçmektedir.<sup>432</sup>

Musa b. Meymun, âhiret inancının Babil Sürgünü öncesi *TaNaH*'ta açıkça yer almadığını, bunun o dönemki insanların bu konuları kavrayamacağından

<sup>429</sup> Moses Maimonides, "The Epistle to Yemen", *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*, s. 184.

<sup>430</sup> İsmail Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003, s. 205.

<sup>431</sup> Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 207.

<sup>432</sup> Tesniye 32/22; I. Krallar 2/6.

kaynaklandığını belirtmektedir.<sup>433</sup> Ancak sürgün sonrası soyut kavramların kavranması noktasında Yahudilerin belli bir aşamaya ulaşmış olduğunu gören peygamberler kendilerine bildirilen âhret hayatı ile ilgili hakikatleri insanlara anlatmaya başlamışlardır.<sup>434</sup> *Mişna Tora*, Perek Helek X/1’de öldükten sonra dirilmenin hak olduğunu belirtir ama bu konuyla ilgili çok fazla bir açıklamada bulunmamaktadır. Benzer şekilde *Delâletü’l-Hâirîn* adlı çalışmasında da bu konuyla ilgili birtakım görüşler serdedir ama derin bir tahlilde bulunmaz. Bu konuyla ilgili açıklamada bulunduğu en önemli çalışması *Tehiyyot ha-metim* başlıklı risâlesidir. Ancak bu eseri de bir savunma, kendisi hakkında ortaya atılan dedikodulara cevap verme niteliğinde bir çalışmadır.

Musa b. Meymun’un öldükten sonra dirilmenin Hz. Musa’nın getirmiş olduğu şeriatın temellerinden birisi olduğunu ancak nihai hedefin bu değil, gelecek dünyadaki yaşam olduğunu belirtmesi Yahudi toplumu arasında yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermiştir. Bu konuda kendisine ilk haberler Şam’daki bir olaydan ulaşmıştır. Bir öğrencinin *Delâletü’l-Hâirîn*’e atfen öldükten sonra dirilmenin olmadığı, ruhun ölüm sonrası bedenden ayrıldıktan sonra bedene tekrar dönmeyeceğini ileri sürmesi Yahudiler arasında kafa karışıklığına sebebiyet vermiştir.<sup>435</sup> Bununla birlikte 1185 yılında kendisine Yemen’den yine bu konunun da dâhil olduğu bir mektup gelir. Mektupta öldükten sonra dirilmeyle ilgili kendi görüşünün kabul edilip, kendisinden önce yahut çağdaşlarının belirtmiş olduğu fikirlerin göz ardı edildiğini görmüştür ve onlara cevaben yine sadece öldükten sonra dirilmenin Yahudi dininin temel bir ilkesi olduğunu, ruhun ölümle bedenden ayrıldıktan sonra yine bedene döneceğini yazmakla yetinmiştir.<sup>436</sup> Risâlesinde görüldüğü üzere konuyla ilgili sadece inanılması gereken kısmı söylemekte, konuyla ilgili detaya inmemektedir. Zira kendisi diğer metafizik mevzularda da olduğu gibi din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmakta ama halkın kafasının karışmasını önleme açısından bazı konularda kişiye göre şerbet vermeye çalışmaktadır. Durum bu şekildeyken 1191 yılında Bağdat’taki *Talmud Yeşivasının* başı olan Samuel ha-Levi’den öldükten sonra dirilmeyi konu edinen bir mektup almıştır. Bu çalışmada İbn Meymun’un hatalı görüşlere sahip olduğunu ve kendisinin bu anlamda günaha girdiğini

<sup>433</sup> Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 196.

<sup>434</sup> Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 196.

<sup>435</sup> Maimonides, “Treatise on Resurrection”, s. 216-7.

<sup>436</sup> Maimonides, “Treatise on Resurrection”, s. 217.

belirtmektedir.<sup>437</sup> Samuel ha-Levi'nin bu görüşleri başka âlimler tarafından da benzer şekilde dile getirilmiş hatta kendisinin kâfir olduğu dahi eklenmiştir. Bu durum üzerine kendisini savunma gereği hisseden Musa b. Meymun, *Tehiyyot ha-metim* başlıklı çalışmasında öldükten sonra dirilme mevzusuna açıklık getirmeye çalışmıştır. Lakin bu konuyu temelledirme noktasında sıkıntı yaşamakta nitekim kendisi de bunun bir mucize olduğunu kabul etmek durumunda olduğundan sadece inanılması gerektiğini belirtmekte delillerini ise *TaNaH*'dan getirmektedir. Ruhun ölüm sonrası bedene döneceğinin Yahudiler arasında yaygın bir düşünce olduğunu belirten Musa b. Meymun, bunu Daniel 12/2, 13 pasajları ile delillendirmektedir.<sup>438</sup> Ruhun bedene dönmesi ile ilgili pasajları metafor olarak algıladığını söyleyen kimselere karşı bunları literal olarak aldığını belirtmektedir.<sup>439</sup> Ölümün bir yok oluş değil, gelecek dünyada melekler gibi bedensiz bir şekilde devam edeceğini ileri sürmektedir. Ona göre gelecek dünyada bedensiz şekilde devam edilmesinin sebebi ise orada yeme, içme, cinsel ilişki vb. durumlara ihtiyaç olmadığından ve Tanrı da bir şeyi boş yere yaratmadığındandır.<sup>440</sup> Meleklerin nasıl bedeni yoksa gelecek dünyanın insanların bedeni olmadığını, sadece *akılların* (ruhların) var olacağını zikretmektedir.<sup>441</sup> RaMbaM, bunları dile getirmekle birlikte dirilişin bedenle birlikte olacağını söylemekte hatta bunu inkârın, mucizeleri de yoksaymak anlamına geldiğini bunun ise kişinin Tanrı'yı reddetmesi anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>442</sup> Görüşlerini delillendirmek için *TaNaH*'tan tek tek delillerini sunmaktadır. Öldükten sonra dirilmenin var olduğunu göstermek için Eyüp 14/14, 7/9; İşıya 38/18-19; II. Samuel 14/14; Mezmurlar 38/11, 78/39; Daniel 12/2, 12 örnek olarak sunmakta ancak bununla mevzunun açık bir şekilde ele alınmadığını belirtmektedir.<sup>443</sup> Bedenin ölümden sonra bir daha bir araya gelip dirileceğine yönelik Vaiz 12/7'yi delil olarak sunmaktadır.<sup>444</sup> Bir kimsenin cansız varlıkların hareket etmeyeceğini ileri sürmesinin tabiat kanunları açısından geçerli olduğunu ama şayet Tora'da var olan pasajlar geçiyorsa bunun inkârının da mümkün olmadığını nitekim böyle bir durumun mucizeler gibi olduğunu dile getirmekte öldükten

---

<sup>437</sup> Maimonides, "Treatise on Resurrection", s. 217.

<sup>438</sup> Maimonides, "Treatise on Resurrection", s. 219.

<sup>439</sup> Maimonides, "Treatise on Resurrection", s. 219.

<sup>440</sup> Maimonides, "Treatise on Resurrection", s. 220.

<sup>441</sup> Maimonides, "Treatise on Resurrection", s. 215.

<sup>442</sup> Maimonides, "Treatise on Resurrection", s. 221.

<sup>443</sup> Maimonides, "Treatise on Resurrection", s. 226.

<sup>444</sup> Maimonides, "Treatise on Resurrection", s. 226.

sonra dirilmeye inanmayan bir kimsenin Hz. Musa'nın esasının yılanı dönüştüğüne de inanmadığını dolayısıyla *Tora*'da geçen bir pasajı inkârdan ötürü Tanrı'ya da inanmadığını ileri sürmektedir.<sup>445</sup> Bu konuyla ilgili pasajları literal olarak ele alan Musa b. Meymun, aynı zamanda Ben Azzai ve Rav Yose ha-Gelili arasında geçen “Ona şunu açıkla dedi. O ise bir âlimin açıklamaya ihtiyacı olmaz diye cevap verdi. Ona şunu tekrarlamasını söyledi. O ise bir âlimin tekrarlamaya ihtiyacı yoktur dedi.” şeklindeki diyalogu örnek olarak göstererek onların yöntemini kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>446</sup>

Musa b. Meymun, dirilişin bedenle olacağını ama gelecek âlemdeki yaşantının tamamen ruhânî olacağını belirtmektedir. Ayrıca gelecek dünyada nasibi olanları salih kimseler olduğunu bunların gelecek dünyada melekler gibi ruhânî varlıklar olacağını ve Kutsal Varlığın özün anlayacaklarını, haşyet içinde olacaklarını dile getirmektedir.<sup>447</sup> Musa b. Meymun öldükten sonra dirilmeyi literal olarak ele alırken cennet nimetleri veya cehennem azabı olarak verilen bilgilerin mecazi olduğunu ve tevil edilmeye muhtaç olduğunu belirtmektedir.<sup>448</sup> Gelecek âlem ile ilgili söylenenleri metafor olarak ele almaktadır. Gelecek âlemde salihler için hazırlanmış her şeyin “Rabbin dağı, kutsal yol, rabbin avluları, rabbin saadeti, rabbin çadırı, evi, kapısı” gibi ifadelerin manevi saadete tekabül eden metaforlar olduğunu belirtmekte, İsrail Halkını, İslam dininin tasvir ettiği cennet tasavvuru gibi bir gelecek dünya tasvir etmemeleri konusunda uyarılmaktadır.<sup>449</sup> Ona göre meydana gelen ve yok olan cisimlerin tamamı maddi yönleri bakımından yok olmaya mahkûmdur. Ancak maddi olmayan suretler kalıcıdır. *Erdemlerin tamamı kalıcıdır.*”<sup>450</sup>

Oliver Leaman, *Moses Maimonides* başlıklı çalışmasında onun bu konudaki görüşleri tahkik edildiğinde onun öldükten sonra cismi çürümüş ve dağılmış olan bir insanın tekrar fiziksel olarak bir araya getirilmesine dair düşüncelere sahip olmadığını, ahiretin mekânsal olarak varlığının şüpheli olduğunu düşündüğünü belirtmektedir.<sup>451</sup> Farabi gibi nihai kemale ulaşmış *akıl* ölümsüz olduğu kanaatinde olduğu belirtilmektedir. Nihai kemali elde eden insanların nefisleri ölümle bedenlerinden ayrıldıktan sonra bir ve aynı

<sup>445</sup> Maimonides, “Treatise on Resurrection”, s. 227.

<sup>446</sup> Maimonides, “Treatise on Resurrection”, s. 231.

<sup>447</sup> Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 201.

<sup>448</sup> Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 203.

<sup>449</sup> Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü*, s. 203.

<sup>450</sup> Musa b. Meymun, *Delaletü'l-Hairin*, III:487-489.

<sup>451</sup> Adnan Küçükali, “İbn Meymun Düşüncesinde Ahiret ve Ölümsülük”, s. 89.

durumda yani daimi beka ve büyük bir zevk halinde kalırlar. Dünya hayatında erdemli ve tutarlı bir hayat sürüp bilkuvve akıldan bilfiile geçen ve faal akılla ittisal kurabilecek düzeye gelmiş mükemmel insanlar ölümsüzlüğü kazanırlar. Bunlar için nihai amaç aklın cisimsiz bir durumda kalıp en yüksek düşünsel eylem olan Tanrı tefekkürü ile meşgul olmasıdır.<sup>452</sup>

---

<sup>452</sup> Küçükali, “İbn Meymun Düşüncesinde Ahiret ve Ölümsülük”, s. 89.

## SONUÇ

Tezimizde Yahudi düşünce tarihinin yapıtaşlarından ve Yahudi tarihinin en önemli şahsiyetlerinden birisi olan Musa b. Meymun tarafından oluşturulmuş olan inanç esasları sistemini ele aldık. Sunmuş olduğu sistemin farklılığını gösterme adına öncesinde kendi dönemine kadar oluşturulmuş olan inanç esasları sistemlerine ve genel bir Yahudi düşünce tarihine yer verdik. Sistematik bir şekilde olmasa da İskenderiyeli Philo ile başlamıştır. Philo, saptamış olduğu Yahudi inanç esaslarında yaradılış düşüncesine ağırlık vermiştir. Zira, başlıca amacı, Aristoteles düşüncesinde var olan dünyanın ezeli olduğu fikrinin önüne geçilmesini sağlamak ve yaradılış düşüncesinden hareketle bir yaratıcının var olduğunu göstermeye çalışmaktı. Ortaçağ dönemine geldiğimizde ise geleneksel Yahudiliğe karşı sözlü geleneği ve onun otoritesini reddeden Karâîliğin zuhuru, Yahudi düşünce tarihinin felsefi anlamda ortaya çıkmasına imkân tanımış, bunun neticesinde dinin daha çok pratik kısmı ile ilgilenmekte olan Yahudilerin dinin nazari boyutu ile ilgilenmeye başlamıştır. Karâîlerin zemin hazırladığı bu felsefi yolda ise sözlü geleneğin temsilcileri olan Rabbânî Yahudiler daha aktif olmuştur. Söz konusu cenahta, bu anlamdaki bir hareketliliği başlatan ilk kişi olarak karşımıza çıkan ve Mu'tezile düşüncesinin izlerini kendisinde gördüğümüz Sa'diya Gaon'dur. Bu anlamdaki en önemli çalışması olan *Kitabü'l-emanat ve'l-itikadat* başlıklı eserinde, dinin pratik boyutundaki sorgusuz sualsiz iman (emunah) anlayışını, nedenleriyle ele alan bir iman anlayışı (itikad) halinde sunmaya çalışmıştır. Böylece Hz. İbrahim imanı, onunla birlikte itikadi bir iman anlayışına dönüştürülmüştür. Sa'diya Gaon sonrası iman esasları oluşturma hareketi devam etmekle birlikte bunun en önemli örneğini Yahudi düşüncesini bu dönemde zirveye taşımış olan Musa b. Meymun'da görmekteyiz. Musa b. Meymun, *Mişne Tora* başlıklı çalışmasının "Tractate Sanhedrin" bölümünde *İsrailli* kimliğini, Yahudi dinine dair saptamış olduğu 13 inanç ilkesi ile açıklamaya çalışmıştır. Bu şekilde Yahudiliğin özüne, aslında ne olduğuna dair bize bir inceleme sunmuştur. Söz konusu inanç esasları sistemini neden oluşturduğu kendisi tarafından zikredilmiş olmamakla birlikte muhtemelif düşünürler tarafından, onun, Yahudiliğin ne olduğunu Yahudilere eğitici bir açıdan sunma, Yahudiler arasında Tanrı hakkındaki yanlış anlaşılmalara önüne geçme ve diğer inanç sistemlerine Yahudiliğin ne olduğunu sunma adına böyle bir çaba içerisine girdiği ileri sürülmüştür.



Sisteminin temelini *Tanrı* fikrini yerleştirmiş olan Musa b. Meymun, Tanrı'nın varlığını Aristoteles ve İslam filozoflarının delillendirmelerinden faydalanarak kanıtlamış ve Tanrı hakkındaki düşüncelerini dini metinler ve akıl ekseninde ikili bir şekilde sunmaya çalışmıştır. Metafizik boyutu taşımakta olan Tanrı fikrini temellendirirken halk için yazılmış görülen sisteminin içeriğinde aslında ciddi anlamda felsefe yapmıştır. İkinci ve üçüncü mevzu olarak karşımıza çıkan *Peygamberlik* ve *Tora* ilkelerinin yine, her ne kadar filozofların çalışmalarından faydalanılmış olursa da aslında *TaNaH* temel alınarak kanıtlanmaya çalışıldığını ve bu maddelerin özellikle inanç esasları sisteminde yer almış olmasının ise aslında kendi Peygamberleri Hz. Musa ve *Yazılı Tora* ve *Sözlü Tora*'nın Müslümanlara kanıtlanması endişesi olduğunu gördük. Burada Musa b. Meymun'dan önce oluşturulmuş olan inanç esaslarından mevcut en önemli farkın, *Tora*'nın neshinin imkânsızlığını dolayısıyla Hz. Musa'nın şeriatından sonra başka bir şeriatın gelececeğini ısrarla vurgulamış olduğunu tespit ettik. Son olarak Musa b. Meymun'un inanç esasları sisteminde *Âhiret* düşüncesine yer vermiş olduğunu gördük. Kendisinden önce de aslında bu konu üzerinde Yahudilikte yüzeysel durulan meselenin Musa b. Meymun tarafından da net çizgiler üzerinden temas edilmediğini sadece öldükten sonra dirilmenin, yargılanmanın ve gelecek dünya yaşamının hak olduğunu göstermeye çalıştığını ifade ettik. Kendisi gelecek yaşamın olacağını dini metinlerden delillendirmiş olsa da sonuçta asıl bilginin Tanrı katında olduğunu göstermeye çalışmıştır. Musa b. Meymun'un inanç esasları sisteminde yer alan Mesih inancı da kendi sistemini önceki Yahudi inanç esasları sisteminlerinden ayıran temel ilkelerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle kendi döneminde de var olan mesih hareketleri ekseninde bu inancı ele alan Musa b. Meymun, bir mesihinin nasıl bir özellikte olacağını belirtmeye çalışarak Yahudilerin kesinlikle bu inanca bağlanmaları gerektiğini belirtmektedir.

İnanç esaslarının içeriklerini incelediğimizde Musa b. Meymun'un asıl amacının kendi inanç esaslarını diğer inanç sistemleri ve kültürler ki özellikle Müslümanlar tarafından tanınması ve dindaşlarının kendi inançlarının farkında bilinçli bireyler olmalarını hedeflediğini zira bu şekilde aslında Tanrıları sevebileceklerini düşündüğü sonucunu çıkardık. Zira kendisinin de belirttiği üzere cahil bir kimse gerçekten Tanrı'sını sevemez. Bu sebepten neye, nasıl, niçin inandıklarının farkında olunması gerektiğinin idrakında olduğunu gördük.

## KAYNAKÇA

- ABRAHAMS, Israel (1921), "Articles of Faith", *Judaism*, Israel ABRAHAMS, Constable Company LTD., London, s. 23-39
- ADAM, Baki (2011), *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2002), *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul.
- ADIGÜZEL, Adnan (2005). *Abdülmümin Döneminde Muvahhidler Devleti*. (yayımlanmamış doktora tezi) Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları (İslam Tarihi) Anabilim Dalı.
- al-FAJJŪMÎ, Sa'adja b. Jûsuf, (1880), *Kitab al-Amânât wa'l-Itiqâdât*, ed. S. Landauer, Brill, Leiden.
- ALICI, Mehmet, (2012), *Kadim İnan'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- al-QIRQISÂNÎ, Ya'qûb, (1940). *Kitâb al-Anwâr wal-marâqıb (The Code of Karaite Law)*, ed. Leon Nemoy, The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York.
- ALTMANN, Alexander, (2007), "Articles of Faith", *EJ*, Fred Skolnik (ed.), Thomson Gale, New York, II, 529-532.
- AMIR, Yehoyada, NIEHOFF, Maren, (2007), "Philo Judaeus", *EJ*, Fred Skolnik (ed.), Thomas Gale, New York, XVI, 59-60
- ARKAN, Atilla, (2007), *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul.
- ARSLANTAŞ, Nuh, (2008), *İslam Toplumunda Yahudiler*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, (2011), *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- \_\_\_\_\_, *Türkler ve Yahudiler: Yahudi Tarihçi Eliyahu Kapsali'nin (1483-1555) Tarih Kitabı Seder Eliyahu Zuta Bağlamında Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış eser).

- AYDIN, Fuat (2003), "Namus/Nomos Cebraill mi Tevrat mı? 'Bed'ü'l-vahy' hadisindeki Namus Kavramı üzerine", *Divan İlmî Araştırmalar*, cilt 15, s.2, ss. 53-85.
- AYKIT, Dursun Ali (2011), *Hıristiyanlığın Öncüsü İskenderiyeli Philo*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- BACHER, W, "Saadia b. Joseph (Sa'id el-Feyyumi)" <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/12953-saadia-b-joseph-sa-id-al-fayyumi> 09.01.2012
- WERBLOWSKY, R.J. Zwi, WIGODER, Geoffrey (1997), "Bahya ben Yosef ibn Paquda", *The Oxford Dictionary of Jewish Encyclopedia*, Oxford University Press, New York&Oxford, s. 96-7.
- BAYER, Bathja 2007, "Yigdal", *EJ*, Fred Skolnik (ed.), Thomas Gale, New York, 373-4.
- BEN-SASSON, Haim Hillel, "Messianic Movements", *EJ*, Fred Skolnik (ed.), XIV, 118-9.
- BROWN, Francis (1906), *The Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- COHEN, Mark (1997), *Haç ve Hilal Altında Ortaçağlarda Yahudiler*, çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- CRAIG, William L. (1988), "Maimonides' Proofs for the Existence of God", *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijs, University of Notre Dame Press, Notre Dame, s. 122-48.
- DAVIDSON, H. A (2010), *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, Oxford.
- DAVIDSON, I (1915), *Saadia's Polemic against Hiwi al-Balkhi*, The Jewish Theological Seminary of America, New York.
- DOĞAN, Hatice (2010), *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul.
- FELDMAN, Seymour (2007), "Jewish Thought and Philosophy", Fred Skolnik (ed.), *EJ*, Thomas Gale, New York.

- FRIEDLANDER, M. (1956), "The Life of Moses Maimonides", *The Guide of the Perplexed*, Moses Maimonides, Hebrew Publishing CO., New York.
- GINSBERG, Harold Louis (2007), "Messiah", *EJ*, Fred Skolnik, XIV, 110.
- GOITEIN, S. D. (2011), *Yahudiler ve Araplar, Çağlar Boyu İlişkiler*, çev.Nuh Arslantaş, Emine Buket Sağlam, İz Yayıncılık, İstanbul.
- GUTTMANN, Julius (1964), *A History of Jewish Philosophy: from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Schocken Books, New York.
- GÜRKAN, Salime Leyla (2009), *The Jews as A Chosen People: Tradition and Transformation*, Routledge, London.
- HABERMAN, A. M. (2007), "Saadia (Ben Joseph) Gaon", *EJ*, Fred Skolnik (ed.), Thomas Gale, New York, s. 606-614.
- HASANOV, Eldar (2008) "Metin Tahrifi Bağlamında İbn Hazm'ın Tevrat'ı Eleştiri Metodu Üzerine", *MÜİF Dergisi*, cilt 35, sayı 2, ss.113-132.
- İBN MEYMUN, Musa (1974), *Delâletü'l-Hâirîn*, neş. haz. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları. Ankara.
- IBN PAQUDA, (1973). *The Book of Direction to the Duties of the Heart*. London: Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_, (1907/12). *Bachya ibn Jōsēf, al-hidāja 'ilā farā'id al-qulūb*. Leiden: Brill.
- İBNÜ'L-KIFTİ, E.-H. C. (1908). *İhbarü'l-ulema bi-ahbari'l-hükema: Târihü'l-hükem*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi.
- IVRY, A. L. (2005). "The Guide and Maimonides' Philosophical Sources". K. S. (ed.) içinde, *The Cambridge Companion to Maimonides*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JACOBS, Louis (1973), *A Jewish Theology*, Behrman House, New Jersey.
- KAMESAR, A. (2009). *The Cambridge Companion to Philo*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KELLNER, Menachem (1999), "Could Maimonides Get into Rambam's Heaven", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, cilt 8, sayı 2.
- \_\_\_\_\_, (1986), *Dogma in Medieval Jewish Thought: from Maimonides to Abravanel*, Oxford University Press, Oxford.

- \_\_\_\_\_ (2006), *Must A Jew Believe Anything?*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford.
- KOHLER, K. (1918), *Jewish Theology*, The Macmillan Company, New York.
- KRAEMER, J. L. (2005), "Moses Maimonides: An Intellectual Portrait". *Cambridge Companion to Maimonides*, Kenneth Seeskin (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, ss. 10-57
- KURT, Ali Osman (2007), *Erken Dönem Yahudi Tarihi: Yahudiliğin Mimarı Ezra*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.
- KÜÇÜKALİ, Ali, "İbn Meymun Düşüncesinde Ahiret ve Ölümsüzlük", \_\_\_\_\_, Ali (2007), "İbn Meymun ve Felsefesi", *EKEV Akademi Dergisi*, XI/31.
- LASKER, Daniel J, (2008), *From Judah Hadassi to Elijah Bashyatchi: Studies in Late Medieval Karaite Philosophy*, Leiden, Brill.
- \_\_\_\_\_, *Introduction to Mishneh Torah*, [http://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/901698/jewish/Part-1.htm](http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/901698/jewish/Part-1.htm), (15.04.2012)
- \_\_\_\_\_ (1983), *The Book of Knowledge from the Mishneh Torah of Maimonides*, çev. H.M. Russell, Rabbi J. Weinberg, Ktav Publishing House Inc., New York.
- \_\_\_\_\_ (1985), "The Epistle on Martyrdom", *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America, New York.
- \_\_\_\_\_ (1985), "The Essay on Resurrection", *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, The Jewish Publication Society of America, New York.
- \_\_\_\_\_ (1985), "The Epistle to Yemen", *Epistles of Moses Maimonides: Crisis and Leadership*, The Jewish Publication Society of America, New York.
- \_\_\_\_\_ (1981), *Maimonides' Commentary on the Mishnah: Tractate Sanhedrin*, çev. Fred Rosner, Sepher-Hermon Press, Inc., New York.
- Maimonides, Moses, *Mishneh Torah: Sefer Shoftim*, "Melachim uMilchamot: 11/1", [http://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/1188356/jewish/Chapter-11.htm](http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188356/jewish/Chapter-11.htm) (20.04.2012).

- \_\_\_\_\_, “Melachim uMilchamot: 11/1”,  
[http://www.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/1188356/jewish/Chapter-11.htm](http://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/1188356/jewish/Chapter-11.htm)  
(20.04.2012).
- MALTER, Henry (1921), *Saadia Gaon: His Life and Works*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia.
- MARKON, Isaak Dov Ber, NEMOY, Leon (2007), "Basir, Joseph ben Abraham ha-Kohen ha-Ro'eh", *EJ*, Fred Skolnik (ed.), Thomas Gale, New York, s. 200.
- MERAL, Yasin (2011), "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, cilt 52, sayı 2, ss. 243-66.
- NEUMARK, David (1971), “The Principles of Judaism”, , *Essays in Jewish Philosophy*, David Neumark, Philo Press, Amsterdam.
- NOVAK, David (2005), “Jurisprudence”, *The Cambridge Companion to Maimonides, The Cambridge Companion to Maimonides*, Kenneth Seeskin (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- PHILO, (2001), *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, çev. David T. Runia, Brill, Netherlands.
- PINES, Shlomo (1986), “The Philosophical Purport of Maimonides’ Halachic Works and the Purport of the Guide of the Perplexed”, *Maimonides and Philosophy*, Shlomo Pines (ed.), Martinus Nijhoff Publishers, Boston.
- Rav Naftali Haleva der. (2004), *Pirke Avot*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul.
- POLLACK, M. V. (2006), "Rethinking Karaism between Judaism and Islam", *AJS Review*, April:30, s. 67-93.
- RABINOWITZ, Louis Isaac, “Torah”, *EJ*, Fred Skolnik (ed.), XX, 39.
- RICHARDSON, M. (1999), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, Leiden.
- SHAPIRO, Marc B. (2007), "Ani Ma'amin", *EJ*, ed. Fred Skolnik, Thomas Gale, New York, II, 165.
- SHAPIRO, Marc B. (2004), *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, The Littmann Library of Jewish Civilization, Oxford.

- SİNANOĞLU, Mustafa (1995), *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim'de Nübüvvet*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- SİNANOĞLU, Mustafa (1998), "Eski Ahid ve Kur'an-ı Kerim'de Sina Vahyi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, , ss.1-22.
- SIRAT, Colette (1996), *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press & Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- SKLARE, D. E. (1997), "Anan ben David", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, New York&Oxford, (s. 46-7).
- STROUMSA, Sarah (2003), "Saadya and Jewish Kalam", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Editörler: Oliver Leaman, Daniel H. Frank, Cambridge University Press, Cambridge, s. 71-91.
- STROUMSA, Sarah (2009), *Maimonides in His World: Portrait of A Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, UK.
- ŞEYBAN, Lütfi (2007), *Mudejares & Sefarades Endülüslü Müslüman ve Yahudilerin Osmanlı'ya Göçleri*, İz Yayıncılık, İstanbul.
- TAŞPINAR, İsmail (2003), *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul.
- TÜRKER, Mübahat, "Mûsâ ibn Meymûn'un Mantık Terimleri Risâlesi". *AÜİF Dergisi*, XVI, ss. 9-64.
- VAJDA, G. (2007), "Bahya (Bahye) ben Joseph ibn Pakudah", *EJ*, Fred Skolnik (ed.), Thomas Gale, New York, s. 66-7.
- \_\_\_\_\_, (2007), "Dunash ibn Tamim", *EJ*, Fred Skolnik (ed.), Thomas Gale, New York, s. 48-9.
- WASSERSTROM, S. M. (2005), "The Islamic Social and Cultural Context", *History of World Philosophies II: History of Jewish Philosophy*, Editörler: Oliver Leaman, Daniel H. Frank, Routledge, London, s. 72-91.
- WERBLOWSKY, R. W. (1997), "Hivi al-Balkhi", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, Oxford University Press, New York&Oxford, s. 329.

WILFINSON, İsrail (2006), *Mûsâ b. Meymûn: Hayâtuhû ve Müsennefâtuhû*, et-Tekvin, Beyrut.

WOLFSON, H. A. (2001), *Kelam Felsefeleri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul.

YILDIZ, Ş. (2009), "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", *U.Ü.İ.F. Dergisi*, s. 509-28.



## ÖZGEÇMİŞ

1986 yılında İstanbul'da dünyaya geldi. 2009 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimine başladı. 2011 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak vazife aldı.