

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

**MUSA b. MEYMUN'UN NÜBÜVVET (VAHİY)
ANLAYIŞI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Semahat ÖZGENÇ

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : İslam Felsefesi

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Atilla ARKAN

TEMMUZ - 2006

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**MUSA b. MEYMUN'UN NÜBÜVVET (VAHİY)
ANLAYIŞI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Semahat ÖZGENÇ

Enstitü Ana Bilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı: İslam Felsefesi

Bu tez 06/07/2006 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ
ARKAN

Doç. Dr. Fuat AYDIN

Yrd. Doç. Dr. Atilla

Jüri Üyesi

Jüri Üyesi

Jüri Üyesi

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 veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Semahat ÖZGENÇ

30.05.2006

ÖNSÖZ

Yahudi dini ve felsefi geleneğinin en önemli ismi Musa b. Meymun bu önemini şüphesiz her iki gelenekte de etkin olması nedeniyle elde etmiştir. Orta Çağın diğer düşünce adamları gibi o da din ve felsefe arasındaki çatışma ve çakışma alanlarının uzlaşımıyla okunabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bunu yapmaya çalışırken kendi döneminin etkin felsefe geleneğini ve kendi dini geleneğinin bütün aletlerini kullanmaya çalışmıştır. İbn Meymun bu anlamda İslam felsefe geleneğinin din-felsefe uzlaşımı konusunda geliştirdiği izahlardan istifade etmiş, bu geleneğin felsefi argümanlarını kullanmıştır.

Tezimiz özellikle İbn Meymun'un beslendiği felsefi gelenek olan İslam düşünce geleneği ile nasıl bir uyum içinde olduğuna işaret etmektedir. İbn Meymun'un psikoloji ve bilgi felsefesinin temelinde önemli bir yer işgal eden vahiy görüşü, onun etkilendiği İslam düşünce geleneğinin gene din-felsefe ilişkisi bağlamında geliştirdiği temel argümanları içermektedir. Bunu tespit edebilme adına tezimiz için hem Yahudi geleneğinin hem de İslam geleneğinin farklı düşünürlerinden okumalar yapılmıştır. Böylelikle Musa b. Meymun'un düşünce tarihi içinde durduğu yer görülmeye çalışılmıştır. İbn Meymun'un kendi görüşlerini izaha geçtiğimiz bölümlerde İbn Meymun'un açıklık getirmediği yerleri İslam filozoflarının görüşleri ile açılmıştır.

Tezimiz İslam ve Yahudi düşüncesi arasındaki etki ve ilişkileri gösterebilme adına küçük bir katkı olmayı amaçlamıştır. Bu amaçla yüksek lisans tezinin sınırları içinde bu etki ve ilişkiyi dar bir alanda açmıştır.

Bu çalışmanın meydana gelmesinde desteği ve emeği olan herkese teşekkür etme gereğini duyduğumu belirtmek isterim. Başta değerli danışman hocam Sayın Yrd. Doç. Dr. Atilla Arkan bey'e tezin hazırlanma sürecindeki yardım, destek ve tavsiyeleri için teşekkür ederim. Tezle ilgili okumalar hakkında yönlendirici tavsiyeleri sebebiyle Doç. Dr. Fuat Aydın Bey hocama teşekkürlerimi belirtmek isterim. Tez metnini okuyup, değerlendirmelerini esirgemeyen arkadaşım Elzem İçöz ve İngilizce ifadelerin çözümünde yardımda bulunan arkadaşım Elif Tokay'a ve ayrıca destek ve sevgilerini esirgemeyen aileme yanımda oldukları için teşekkür ederim.

Semahat Özgenç
Mayıs 2006-İstanbul

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	i
ÖZET.....	ii
SUMMARY.....	iii
GİRİŞ.....	1
Musa b. Meymun'un Hayatı ve Eserleri.....	8
1.Yahudi Düşüncesinde Vahiy.....	16
1.1.Philo.....	18
1.2.İshak b. Solomon İsrailî	18
1.3.Sa'adiye b. Yusuf el-Feyyûmî.....	19
1.4.Judah Halevî.....	20
2.İslam Düşüncesinde Vahiy.....	22
1.1.Ebu Nasr el-Fârâbî	24
1.2.İbn Sînâ	26
BÖLÜM I: Musa b. Meymun'da Nübüvvetin Gerekliliği: Vahyin Sosyal ve Siyasal İmaları.....	30
1.1.İnsanın Sosyal Varlık Oluşu ve Sosyal Yapı İçinde Vahiy	33
1.1.1.İnsanın Sosyal Varlık Oluşu.....	35
1.2.Peygamberin Gerekliliği ve Özellikleri.....	36
1.2.1.Aklî Yetkinlik.....	37
1.2.2.Mütehayyile Gücünün Yetkinliği.....	37
1.2.3.Ahlakî Yetkinlik.....	38
1.2.4.Cesaret. Şuur (İlahî İdrak) ve Hads.....	39
1.2.5.Peygamberin seçilmişliği.....	42
1.3.Vahyin Sosyal Düzeyde İfade Edilmesi ve Meseller.....	43
1.3.2.Mesellerin Amacı.....	44
1.3.3.Mesellerin Anlaşılması.....	45
1.4.Sosyal Düzen İçin Kanunların (Vahyin/Şeriatın) Gerekliliği.....	53
1.5.Şeriat Çeşitleri.....	55
BÖLÜM II: Musa b. Meymun'a Göre İnsanda Tabîî Bir Süreç Olarak Vahiy ve İmkânı.....	60
2.1.Evren ve İnsan Tasavvuru.....	60
2.2.Tabîî Bir Olgular Olarak Vahiy.....	63
2.2.1.İnsanın İdrak Güçleri ve Bilgi.....	66
2.2.1.1.İç ve Dış İdrak Güçleri.....	67
2.2.1.1.1.Mütehayyile Gücü.....	67
2.2.1.1.2.Akıl Gücü.....	68
2.2.1.1.3.Faal Akıl'la İttisal.....	69
2.3.İlahî Feyzin İnsanlar Üzerindeki Etkisi.....	70
2.3.1.Bilginin Gerçekleşmesi Yönünden İnsan Grupları.....	68
2.3.2.Peygamberler ve Vahiy.....	73
2.3.2.1.Vahiyde Bilginin Akış Yönü ve Vahyin Oluşumu.....	74
2.3.2.1.1.Vahyin Oluşumu.....	74

2.3.2.1.2.Vahyin Geliş Şekilleri.....	75
2.3.2.1.3.Vahyin Dereceleri.....	77
2.3.2.1.4.Peygamberin Tanrı'yı Görmesi:Rüya ve Rü'yet Farkı.....	82
2.3.2.2.Peygamber Filozof ve Kanun Koyucu Olarak Musa Peygamber.....	83
SONUÇ.....	90
KAYNAKLAR.....	94
ÖZGEÇMİŞ.....	99

KISALTMALAR

EJR	<i>Encyclopedia of The Jewish Religion</i>
HBD	<i>Harper's Bible Dictionary</i>
IDB	<i>The Interpreter's Dictionary of The Bible</i>
ODJR	<i>Oxford Dictionary Jewish Religion</i>

Tezin Başlığı: Musa b. Meymun'un Vahiy Anlayışı	
Tezin Yazarı: Semahat ÖZENCÜ	Danışman: Yrd. Doç. Dr. Atilla ARKAN
Kabul Tarihi: 6 Temmuz 2006	Sayfa Sayısı: III (ön kısım) + 99 (tez)
Anabilimdalı: Felsefe ve Din Bilimleri Bilimdalı: İslam Felsefesi	
<p><i>Musa b. Meymun'un Vahiy Anlayışı</i> başlıklı tezimizin amacı Orta Çağ Yahudi düşüncesinin önemli bir temsilcisi olan Musa b. Meymun'un vahiy anlayışını tespit etmeye çalışmaktır. Din merkezli toplum tasavvurunun hakim olduğu Orta çağda, vahiy konusu Tanrı, bilgi, siyaset, evren, insan anlayışlarıyla olan hayati ilişkileri sebebiyle merkezi önemdedir. İbn Meymun da bu ilişkiler ağını sergilemektedir.</p> <p>İbn Meymun'u tarihsel sürekliliği içerisinde anlayabilmek için, Orta Çağ İslam ve Yahudi düşüncesinde vahyin nasıl anlaşıldığını kısaca sunmaya çalıştık. Bir yönüyle Orta Çağ İslam düşünce mirasının ürünü olan İbn Meymun'un bu gelenekten aldığı felsefi kavram ve modelleri özellikle belirtip, kendi dini geleneği bağlamında ayrıca farklılaştırdığı hususları tespit etmeye çalıştık.</p> <p>İbn Meymun Felsefesinde vahiy anlayışı bir yönüyle felsefe-din ilişkisiyle diğer yönüyle Tanrı-evren ilişkisiyle doğrudan ilgilidir. Bundan dolayı İbn Meymun'un evren tasavvurunu ve vahiy anlayışında bu evren tasavvurunun etkili unsurlarını göstermeye çalıştık.</p> <p>Bir yönüyle vahiy doğal bir süreç olan kabul eden İbn Meymun'un düşüncesinde, bir insan bireyi olan peygamberde vahyin nasıl gerçekleştiğini açıkladık. Ayrıca vahyin kanun ve ahlaki ilkeler vaz eden peygamber nezdinde sosyal ve siyasal imalarını da sergilemeye çalıştık. Böylece vahyin Tanrı-insan, insan-insan ilişkilerindeki yeri, kanun koyucu olarak vahyin düzenleyici olan rolü açıklanmaktadır. Böylece insanların ruhi ve bedeni refahının ancak kanunlarla mümkün olduğu, kanunlar içerisinde ise en üst seviyede mutluluğu kazandıran kanunun ise vahiy kaynaklı şeriat olduğunu İbn Meymun'un yaklaşımıyla sunmaya çalıştık.</p> <p>İbn Meymun'un vahiy anlayışı bilgi ve psikoloji görüşlerinin çakıştığı noktada olması nedeniyle insanın bilgi elde etme sürecini ve vahiy ile bu süreç arasındaki ilişkiyi bu tezin sınırları içinde göstermeye çalıştık. Musa b. Meymun'un düşüncesinde insanın tabii temel güçleri onun ilahi vahye ulaşmasında belirleyici unsurlardır. Bundan dolayı ilahi vahiy alacak kişinin taşıması gereken yetkinlik derecelerini açıkladık. Buna rağmen İbn Meymun'a göre son noktada peygamberliğin Tanrı'nın seçimine bağlı olduğu hususunu ayrıca izah ettik.</p> <p>Vahyin oluşumu ile peygambere ulaşma süreci ve bu süreç sonunda peygamberlerin kendi aralarında nasıl farklı derecelendirmelere tabi olduklarını belirttik. Vahyin bu derecelendirmeye bağlı olarak gelişmelerine değinerek derecelendirmenin mahiyetini izah ettik. Bu derecelendirmenin en üst noktasında yer alan Musa peygamberi, diğerlerinden ayıran özellikleri açıkladık.</p> <p>Peygamberlerin kendilerine gelen vahiy manalar şeklinde almalarını ve onların vahyin mesajlarını hangi söylem tarzlarıyla sunduklarını açıkladık. Konuşulan dil bağlamında bu anlam ve mesajların ne şekillerde insanlara aktarıldığına İbn Meymun'un Tevrat'ın dili ile ilgili açıklamaları çizgisinde değindik. Bu bağlamda mecazi ve abartılı ifadelerin rollerini açıkladık. Peygamberlerin kitaplarında anlatılan olayların aşında fiziksel olarak gerçekleşmediğini belirten İbn Meymun'un bu anlatımları gene aynı yönden değerlendirip asıl manaları ve meseller olarak ifade ettiği anlatımları nasıl açıkladığını belirlemeye çalıştık.</p> <p>İbn Meymun'un İslam düşüncesinden alıp kullandığı felsefi kavram ve yaklaşımları tezin genel seyrinde konuyla ilgili açıklamalar yapmak veya konuyu genişletmek maksadı ile kullandık. Bu yolla Farabi ve İbn Sina aktarımlı izahlar yapmayı uygun gördük. Böylece İbn Meymun'un İslam düşüncesiyle olan ilişkisini ve onun kendi açılımlarını sergilemeyi hedefledik Ayrıca İbn Meymun'un açıklık getirmediği problemleri tespit edip anlaşılır kılmaya çalıştık.</p>	
Anahtar kelimeler: Musa b. Meymun, vahiy, nübüvvet, peygamberlik, sudur, akıl, mütehayyile, Faal Akıl, rüya, rüyet.	

Title of the Thesis:	
Author: Semahat ÖZGENÇ ADIKANI	Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Atilla
Date: 6 July 2006 (main body)	Nu. of pages: III (pre text) + 99
Department: Philosophy And Sciences of Religion Subfield: İslamic Philosophy	
<p>The purpose of this thesis titled “Maimonides’ understanding of the Prophecy” is to clarify the understanding of prophecy according to Maimonides who was among the most prominent men of medieval Jewish thinking. In middle ages, the issue of prophecy is placed at a central area because of its vital relationship with politics, God, knowledge, the universe and human being as Maimonides also point outs.</p> <p>In order to understand the thoughts of Maimonides in the historical context, we tried to present the place of prophecy in medieval Islamic and Jewish thinking. We especially underlined the philosophical concepts and models which he inherited from medieval Islamic thought and we pointed out some subjects that were modified with his religious tradition.</p> <p>Maimonides’s theory of prophecy relates with philosophy and religion in some way and it concerns directly with his understanding of God and universe in some other ways. Therefore, we tried to indicate his conception about universe and prophecy.</p> <p>We want to explain his thoughts about the realization of prophecy in the context of psychology of that time. Additionally, we want to indicate social and political implications of prophecy in a prophet’s statement which preaches law and moral principles. Thus, this study emphasizes the role of prophet as a lawgiver and the maker of the order in a society and a state in relations of God with human beings.</p> <p>We tried to present his approach about human’s spiritual and material welfare is only possible with the existence of laws. Since only can <i>sharia</i> among the other kind of laws give ultimate happiness. We want to also indicate the procedure of emerging divine knowledge in the prophet. Hence, Maimonides’s theory of the prophecy has common characteristics his thoughts on knowledge and philosophy.</p> <p>According to Maimonides, people’s natural aptitudes are so high that he can reach divine prophecy via natural process. Therefore, the characteristics of the prophets are explained. However it is also noted that prophecy mainly depends on God’s choice. We mentioned emergence of prophecy and the hierarchy concerning the significant features which separate Musa from others. We explained how prophets express the messages of prophecy that come in a form of meaning. Within the frame of Maimonides’s explanations about the language of <i>The Torah</i>, we tried to understand how meaning and messages are conveyed to people.</p> <p>In this context we explained the role of figurative and hyperboles expressions. According to Maimonides the stories which are told in the books revealed to prophets didn’t occur physically but how he appreciated the actual meaning of words and expressions of these stories is aimed to be demonstrated.</p> <p>Referring to Al-Fârâbî and Avicenna, we also carefully noted Maimonides’s philosophical concepts and theories that he derived from Islamic thought in order to explain and to clarify the subject. Moreover, we pointed out some problematic issues which hadn’t been explained by Maimonides</p>	
Keywords: Maimonides, Prohecy, prophet, overflow, rational faculty, imaginative faculty, active intellect, dream, vision.	

GİRİŞ

Din ve felsefe düşünce tarihi boyunca insanlığın kadim sorularının cevaplarının arandığı iki önemli alan olarak belirir. Bu sorulara verdikleri cevaplar her iki geleneğin birbirleri ile uzlaşım veya çatışma alanlarını da meydana getirmiştir. Belli dönemlerde çatışma ön planda iken Orta Çağ'da uzlaşım çabaları öne çıkmıştır. Dönemin hâkim felsefe geleneğinin dindar entelektüel çevreleri de etkisi altına alması bu çevreleri içinde buldukları dinî geleneği felsefeden gelen izahları da kullanarak açıklama yoluna götürmüştür. Zaman zaman gerilim alanları oluşmuş ise de, uzlaştırma yoluna gidilerek gerilimler aşılmaya çalışılmıştır. Gerilim alanlarını oluşturan en önemli konular Tanrı ve evren tasavvuru, Tanrı'nın evrenle olan ilişkisi, dinî metinlerin rasyonel izahları ile dini kabuller arasındaki zıtlıklar olmuştur. Dinî izahları felsefi önermeler ile açıklamayı amaçlayan düşünürler de bu zıtlıkları gidermek amacı ile felsefe ile dini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu iki gelenek arasındaki uyum çabaları Orta Çağ'a damgasını vurmuştur. Düşünce gelenekleri içinde bu uzlaşım çabalarının izlerini görmek mümkündür. Gerek Yahudi, gerek Hıristiyan gerekse İslam dinî gelenekleri bu problemleri aşma yolunda dönemin felsefe mirasından istifade etmişlerdir. Sözü geçen mirası doğrudan alıp kullanan dindar düşünürler de, dinî mirasları ile uzlaşım içinde kendi felsefi sistemlerini oluşturmaya çalışmışlardır. Bunun için de bahsi geçen üç büyük dinî gelenek hâkim olan Aristo ve Yeni-Eflatuncu felsefeleri bu uzlaşım için kullanmışlardır.

Çalışmamız zikredilen dönemde din ve felsefe uyumunda merkezi bir konumdaki vahiy konusunun Yahudi din ve felsefe geleneklerinin önemli ismi Musa b. Meymun tarafından nasıl ele alındığını açıklamaya çalışacaktır. İslam felsefe geleneğinden etkilenmiş Yahudi bir âlim olan İbn Meymun'un vahiy anlayışı İslam ve Yahudi din ve felsefe geleneklerinin birbirine yakınlaştığı yerde durmaktadır. Çalışmanın devamında da açıklanacağı üzere İbn Meymun benimsediği felsefe çizgisinde, özellikle vahiy görüşünde İslam filozoflarının görüşlerinden oldukça etkilenmiştir. İslam felsefesi ve etki alanları açısından bakıldığında bu geleneğin İslam coğrafyası içinde bulunan düşünürlere olan etkisi ve özellikle Yahudi din ve felsefe geleneklerine olan katkılarını görmek açısından, İbn Meymun önemli bir örnek olarak gözükmektedir. Genelde Yahudi düşüncesi özelde ise İbn Meymun ile ilgili Türkiye'de yapılan çalışmaların

azlığı noktasından bakıldığında ise tarafımızdan konunun çalışılmaya değer olduğu düşünölmüştür.

Musa b. Meymun'un vahiy anlayışının izah edilebilmesi için onun düşünce yapısını oluşturan köklerin takibi önemlidir. Bunu ifade etmemizin nedeni klasik felsefe içinde yer alan bütün düşünürlerin düşünce sistemlerini bir bütün içinde ifade etmeye çalıştıkları gerçeğini vurgulamaktır. Aynı zamanda bir düşünürün genel kabullerini onun düşüncesinin detaylarını anlamakta önemli olduğunu belirtmektir. Buradan hareketle Musa b. Meymun'un vahiy anlayışının dayandığı temel felsefi kabulleri bilmek, onun vahiy anlayışının zemininin tespiti için büyük önemi haizdir. Bu noktada Yahudi felsefesinin kökleri ve İbn Meymun'a kadar ulaşan gelenek bu zeminin tespitinde önemli yardımcı unsurdur.

Yahudiliğin felsefe ile karşılaşması İslam sonrasına dayanmamakla birlikte Yahudi düşüncesi Helenizm etkisi nedeniyle Eflatunculuk ve Stoacılık'ı çok önce tanımıştır. Nitekim Philo (M.S. 40) Helenizm ile Yahudi dininin bir uzlaşımını oluşturmaya çalışmıştır. Sonraki süreçte Yahudilerin yaşadıkları siyasi yönetimle ilişkileri kültürel siyasal ve ideolojik olarak değerlendirildiğinde Roma yönetimindense İslam topraklarında felsefe ile yeniden tanışıp ilgilenmeleri daha kolay olmuştur. İslam filozoflarının ideolojiden uzak felsefelerini kendilerine yabancı görmemişlerdir. Dolayısıyla Müslümanların felsefe çalışmaları Yahudiler için felsefeyi yeniden tanıma aracı olmuştur. (Libera, 2005:181–182)

Orta Çağ Yahudi düşüncesi İslam Medeniyetinin etkisi altında 9–13. yüzyıllarda gelişme göstermiştir. Bu düşünce geleneğinde dil olarak Arapça kullanılmış olup, İslam düşüncesinin içeriğine benzer konular tartışılmıştır. Bu konular ilahi varlığın tabiatı, yaratma, vahiy, inayet, insanın yetkinliği ve ölümsüzlüğü gibi konulardır. İslam düşüncesinin gelişmesinde büyük önemi haiz olan Yunanca'dan Arapça'ya yapılan çeviriler daha sonra Arapça'dan İbranice'ye, Latince'ye ve diğer Avrupa dillerine çevrilmiştir. Aynı zamanda Müslüman düşünürlerin felsefi çalışmaları da Sicilya ve Toledo'daki tercümanlar vasıtasıyla Latince, Fransızca, İspanyolca ve İbranice'ye aynen aktarılmıştır. (Kraemer, 2003:38–41) Bu mütercimler arasında pek çok Yahudi mütercim de bulunmuştur. (Karlığa, 2004:271–291) Böylelikle Eflatun ve Aristo mirası İslam dünyasındaki Müslüman ve Yahudi düşünürler tarafından

yorumlanıp şerh edilerek yeni bir bilme tarzı ile tekrar okunmuştur. (Samuelson, 2003:229)

İslam düşünce geleneği doğuşu itibariyle diğer düşünce gelenekleri gibi bir geleneğin devamında ortaya çıkmıştır. Dönemin hâkim düşünce ve felsefe okulları İslam coğrafyası üzerinde yaşayan entelektüel çevreleri derinden etkilemiştir. Aristo ve Yeni-Eflatunculuk'un etkisi altında kalan bu çevreler İslam dinî geleneği ile birlikte kendilerini etkileyen felsefe geleneğini uzlaştırma yoluna giderek temelde aynı fakat ayrıntılarda daha da özelleşen yeni bir forma sahip İslam düşüncesini meydana getirmişlerdir. Bu gelenek ilk Arap filozofu Kindî, Aristo'dan sonra ikinci hoca olarak kabul edilen Muallim-i Sanî unvanıyla Fârâbî, kendisine ulaşan birikimle İslam düşünce geleneğine geniş izahlar getiren İbn Sînâ, Aristoculuğun yeniden diriltilmesi işini üstlenen İbn Rüşd ve daha pek çok önemli isimle hem kendi dinleri içinde hem de farklı dinlerdeki takipçilerini önemli ölçüde etkilemiştir. İslam coğrafyası içinde yaşayıp İslam düşünce geleneğinin etkisi altında kalan önemli bir çevre de Yahudi düşünce geleneğidir. Söz konusu gelenek dinî metinlerin açıklanması ve felsefi düşüncenin gelişimi noktasında İslam düşüncesinden etkilenmiştir.

Din-felsefe ilişkisinde vahiy teorileri dinin rasyonel izahı açısından önemsenmiştir. İslam filozofları vahiy görüşlerini bu yönden ele alarak açıklamışlardır. Hakikatin birliğine inanan İslam filozoflarına göre felsefe ve din aynı hakikatin yansımalarıdır. İslam felsefesinde felsefe nazari ve ameli olarak ikiye ayrılır ve din ameli felsefe altında konu edilir. Dini bilgi vahiy ile insana ulaşırken felsefe aynı bilgiye akıl gücü ile ulaşmaya çalışır. Din ile felsefe arasındaki fark aynı bilgiyi felsefenin teorik, dinin ise sembolik vermesidir. Tanrı insanı kendi yasalarını oluşturma ve dünyada kendi tabiatına uygun bir şekilde yaşayabilmesi için vahiy ve peygamberle desteklemiştir. Vahiy imkânı noktasında bu şekilde değerlendiren İslam filozofları vahyin gerekliliğini de siyasi ve sosyal ihtiyaç temeline bağlarlar. İnsan toplumsal bir varlıktır, bir toplumda yaşama ihtiyacı onun tabiatı gereğidir. Toplumun bütünlüğü vahiy düzleminde oluşturulan kurallar ile korunur. Bu kurallar bütünü oluşturulan üst otorite ise peygamberdir. Peygamber hem dini hem de siyasi bir lider olmanın yanında aklen yetkinlik kazanmış fiziksel olarak da eksiksiz bir filozoftur.

İslam filozofları vahiy teorilerini sosyal ve siyasal unsurlarla aklileştirirken oluşumunu ise fizik teorileri içinde açıklarlar. Onlar bunun için Yeni-Eflatuncu sudur nazariyesinin unsurlarını kullanırlar. Bu nazariyede evrenin nedeni olan Tanrı ve ondan taşan feyiz vahyin kaynağını teşkil eder. Evren ay-altı ve ay-üstü olarak ikiye ayrılır. Ay-üstü ilahi varlıklar olan akıllardan oluşur ve aralarında bir hiyerarşi mevcuttur. Akıllar hiyerarşisi feyzin dünyaya yansımını sağlayan Faal akıl ile sonlanır. Faal Akıl insanın içinde bulunduğu ay-altı âlemin yöneticisidir ve vahyi peygambere ulaştırır aracı unsurdur. Vahyin peygambere ulaşmasında peygamberin sahip olduğu tabî mizaç ve bu mizacın yetkinliği oldukça önemlidir. Peygamber, vahye sahip olduğu akıl ve mütehayyile güçleri ile ulaşır. Peygamberin akli ve mütehayyilesine gelen vahiy peygamber tarafından gene mütehayyilesinin yardımı ile sembolik hale getirilerek herkesin anlayabileceği bir şekle girdirilir. Vahiy zahirde bu sembollerle anlaşılırken, batini olarak ilahi hikmetin taşıyıcısıdır. Vahyin peygamber tarafından sembolize edilerek halka aktarılmasının nedeni insanların hepsinin ilahi hakikati olduğu gibi anlamasının güç olmasındandır.

Özetini verdiğimiz İslam felsefesindeki vahiy anlayışı temel olarak bu şekil ve muhtevaya sahiptir. Vahiy teorileri din-felsefe ilişkisinin merkezinde yer alır. Aynı özelliği dönemin diğer dini gelenekleri için de geçerlidir. Tanrı-evren, Tanrı-insan ve insan-insan ilişkileri Yahudi ve Hıristiyan dinlerinde de dinin taşıyıcısı olan vahyin ana temaları olmuştur. Orta Çağ'da bu gelenekler de vahyi benzer temalarla açıklamaya çalışmışlardır. Yahudi düşüncesi de diğer dinler gibi Tanrı-evren, Tanrı-insan ve insan-insan ilişkilerini kendi geleneksel yapıları ve dini metinlerinin sınırları içinde açıklamaya çalışırken bu açıklamaların rasyonel meşruiyetini hâkim felsefi kabuller ile destekleyip akli bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Bu geleneğin en önemli ismi Musa b. Meymun da İslam düşüncesinde sunulan vahiy anlayışının genel yapıları üzerinde kendi görüşlerini izah etmeye çalışmıştır.

Musa b. Meymun ile ilgili yapılan çalışmalar onun düşünce sisteminde büyük ölçüde Aristo felsefesini temel kabul ettiğini göstermektedir. Aristo felsefesi ile ilgili, eseri *Aklı Karışıklara Klavuz*'u¹ İbraniceye çeviren talebesi Samuel İbn Tibbon'a (öl.1232)

¹ İbn Meymun'un eseri *Aklı Karışıklara Klavuz*'a (*Delaletü'l-hairin, The Guide for The Perplexed*) yapılacak atflarda eserin ismi *Klavuz* olarak belirtilecektir.

yazdığı mektupta Aristo'nun eserlerinin felsefenin (hikmet) esasını teşkil ettiğini ifade edip, Aristo'nun eserlerini, onun şârihleri olan Afrodisli İskender, Temistius ve İbn Rüşd şerhleri yoluyla okuması tavsiyesinde bulunur. Aristo felsefesini insanın ulaşabileceği en son nokta olarak görür. (Vilfinson, 1936:63-64, Pines, 1964:lxiv) Bu ifadesinden onun Aristo'nun felsefe sistemini felsefenin temeli olarak gördüğünü anlamak çok zor değildir. Felsefi eseri *Kılavuz*'da da bu sistemi kendisine kadar ulaşan Aristo mirası ile birlikte kullandığı görülmektedir. İbn Meymun Aristocu geleneğin önemli takipçileri ve aktarımcıları olan İslam filozoflarını tanıdığını ve eserlerinin çoğunu okuduğunu da aynı mektupta ifade eder. Bu vesile ile o İbn Sînâ ve Fârâbî'yi de zikreder. (Vilfinson, 1936:64) Bu açıklamalar Musa b. Meymun'un felsefi kabullerinin genel bir izahı olarak gözüксе de bazı farklılıklarla bu düşünürlerden ayrıldığını işaret etmek yerinde olur.²

İbn Meymun Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefe ile din arasında görmeye çalıştıkları uyumu Yahudilik ile felsefe arasında görmeye çalışmış, adı geçen İslam filozoflarının din-felsefe uyumu hakkındaki tezlerini aynen kullanmıştır. (Arslan, 1984:406–407) Yahudi dini ve düşünce geleneğini İslam düşüncesi paralelinde yeniden inşa etmeye çalışmıştır.

Biz çalışmamızda İbn Meymun'un konuyla ilgili izahlarını İslam düşüncesinde yapılan izahlarla birlikte paralel olarak götürüp benzer yönleri izah etmeye çalışacağız. Tezin genel seyrine İbn Meymun'un hayatı ve eserlerini kısaca özetleyerek giriş yapmayı uygun buluyoruz. Bunun nedeni Yahudi düşüncesi içinde önemli bir isim olan İbn Meymun'un vahiy anlayışının şekillendiği temel zemini bir nebze olsun gösterebilmektir. Bununla birlikte tezin amacı İbn Meymun'un vahiy anlayışı ve bu görüşün oluşmasında önemli bir yer teşkil eden İslam düşüncesi bağlamında vermek olduğu için hayatı, eserleri ve düşüncesi konusunda daha detaylı bir incelemeye girmeyeceğiz. Bizce bu konu başlı başına bir tez konusu olabilir. Biz burada tezin konusuna odaklaşmayı uygun buluyoruz. İbn Meymun'un hayatı ve eserleri konusunda verdiğimiz kısa açıklamalardan sonra Orta Çağ vahiy konusuna İbn Meymun'un anlayışı öncesinde yer vereceğiz. Yahudi ve İslam düşünce ve din gelenekleri gerekse

² Bu ayrımlıklar tezin genel seyrinde gösterilmeye çalışılacaktır.

İbn Meymun ve İslam filozofları açısından bakıldığında aradaki ilişkinin konu ve kapsam dâhilinde gösterilmesi için İbn Meymun öncesindeki düşünürlerin görüşlerine yer vereceğiz. Bunun için İbn Meymun'un kendi geleneği içinde durduğu yeri görmek açısından ondan önce vahiy ile ilgili görüş serdeden Yahudi düşünürlerden görüşlerine ulaşabildiklerimizin vahiy anlayışlarına kısaca temas edeceğiz. Arkasından İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konuya yaklaşımlarını kısaca özetleyeceğiz.

Birinci bölümde İbn Meymun'un vahiy anlayışının insanın sosyal varlık oluşu ve bir düzen arayışı içinde bulunması nedenine bağlı olarak İbn Meymun'un vahyi yerleştirdiği yeri tespit etmeye çalışacağız. Bu noktada insan bireyleri arasındaki ilişkileri düzenleyerek bir sosyal ve siyasal unsur olarak beliren vahyin işlevlerini İbn Meymun'un düşüncesi ekseninde göstermeye çalışacağız. Özellikle peygamberin vahyi kullanım ve aktarış şekli bağlantısında vahyin topluma uyarlanarak şeriat ekseninde doğal olana müdahalenin İbn Meymun tarafından nasıl mümkün kılındığını belirtmeye çalışacağız. Vahyin nebevî dile dökülüşü ve bunun aktarımında kullanılan dilin varlığını ve peygamberlerce bunun tercih edilmesinin nedenlerini tespit edeceğiz.

İkinci bölümde bir insan olarak ele alınan peygamberin diğer insanlarla birlikte sahip olduğu güçler ve bu güçlerle vahyi alışının imkânının İbn Meymun tarafından nasıl mümkün görüldüğünü belirteceğiz. Burada öne çıkan önemli nokta Tanrı'dan taşan ilâhî feyzin genelde varlıklar özelde ise insan daha da özelde ise peygamber üzerindeki etkileridir. Bu konu İbn Meymun tarafından dönemin hâkim evren ve insan nazariyesine uygun bir şekilde işlenmeye çalışılmıştır. Evrenin yapısı ve bu yapı içinde yer alan insanın sahip olduğu mizacı ilâhî feyzin etki alanını oluşturmaktadır. Bu durumda vahiy etki alanı olan insan mizacına bağlı doğal bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Peygamberlik ise doğal olarak gelişen bu sürecin bir sonucu olmaktadır. Vahiy değişik şekillerde ve derecelerde gerçekleşmektedir. Bu, ilâhî feyzin varlıklara ulaşma yoğunluğu ve varlıkların kabiliyetleri ile ilgilidir. Feyzden en üst derecede etkilenenlerle daha az etkilenenler arasında oluşan farklılık hem insan bireyleri hem de peygamberler arasındaki derecelendirmeye neden olmaktadır. Çalışmanın bu bölümünde bu derecelendirmenin mantığını izah etmeye çalışacağız. İbn Meymun'a göre bir peygamberin sahip olması gereken özellikleri gerektiği gibi taşıyan Musa peygamberdir. Bu durum onun vahiy temelli oluşturduğu şeriatının da en mükemmel

şeriat olmasına yansımıştır. İbn Meymun'un vahiy anlayışının ana teması ilâhî feyzin ulaştığı kemal noktası olan Musa peygamberin vahiy tecrübesi ile verildiğinden çalışmanın en son kısmında Musa peygamberin İbn Meymun tarafından belirtilen özelliklerini izah edip açıklamaya çalışacağız.

Musa b. Meymun'un Hayatı ve Eserleri

Musa b. Meymun 30 Mart 1135'te Kurtuba'da, Yahudilerin meşhur Fısih bayramı gününde dünyaya geldiği (Rabinowitz, 1977:754) belirtilmiş olsa da bazı kaynaklarda İbn Meymun'un doğum yılı ile ilgili olarak 1138 yılı da verilmektedir. (Seeskin, 2006) Kaynaklarda yaygın olarak kullanılan tarih 1135 yılıdır.

Tam ismi Ebu İmran Musa b. Ubeydillah (Meymûn) el-Kurtubî el-İsrâîlî'dir. O el-Kurtubi mahlasını kullanarak Endülüslü olduğunu vurgulamıştır. (Çağrı, 1999:194) "el-İsrailî" (İbn'ül-Kıftî ?:426) onun bir Yahudi olduğunu belirtirken, er-Reis (Ebi Useybia, 1965:582) lakabı ise Mısır'da kaldığı dönemde Yahudilere başkanlık etmesi nedeni ile kullanılmıştır. İslami literatürde ismi Musa b. Meymun yahut kısaca İbn Meymun olarak ifade edilmiştir. İsmi İngilizce ve Almanca kaynaklarda Maimonides olarak geçer. Yahudi literatüründe ise Rabbi Moşeh Ben Meymon olarak bilinen ismi, baş harfleri alınıp RaMBaM olarak kullanılır. (Çağrı, 1999:194)

İbn Meymun'un babası Meymun İbn Yusuf (Rabbi Maimon ben Joseph) Talmut'la ilgili şerhleri olan bir Yahudi âlimidir. Aynı zamanda bir matematikçi, astronomdur. (Gorfinkle, 1946:326, Synan, 1967:79) Meymun Yahudi şeriat mahkemelerinde hâkimlik yapmıştır. Musa b. Meymun'un eğitimine önemli etkide bulunmuş olmasından dolayı İbn Meymun'un hocaları arasında sayılmıştır. (Vilfinson, 1936:3)

İbn Meymun doğduğu şehir olan Kurtuba'nın Muvahhitlerin eline geçmesinden sonra ailesi ile birlikte buradan ayrılmıştır. 1160 yılına kadar İspanya'da bir yerden diğer bir yere yolculuk etmişler, 1160'da Fes'e yerleşmişlerdir. (Rabinowitz, ?:754) Meriyye'de yaşadığı zamanda Müslümanlar tarafından baskı uygulandığı iddiasına binaen bu baskı yüzünden İbn Meymun'un Müslüman olduğu ve Kur'anı ezberlediği, Mısır'a döndüğünde de tekrar dinine döndüğü iddia edilmiştir. (İbn'ül-Kıftî, ?:426-427, Ebi Useybia, 1965:582) Bu bir iddia olma durumunu korumakla birlikte görüşün sıhhati hakkında tartışmalar mevcuttur. Baskı iddialarını şüpheli bulan veya kabul etmeyen yazarlar vardır. (Çağrı, 1999:194–195)

İbn Meymun 1165 yılında Kudüs'e gitmiş fakat burada Haçlıların Müslümanlar ve Yahudiler üzerindeki baskıları nedeniyle kardeşi ile birlikte Mısır'a göç edip, Fustat'a yerleşmiştir. Burada kardeşi ile birlikte mücevher ticareti yapmaya başlayan İbn

Meymun, kardeşini bir deniz kazasında kaybetmiştir. Bu olaydan sonra mali durumu bozulunca geçinmek için tabiplik yapmaya başlamıştır.

Mısır'da bulunduğu muhitte ilmi ve kültürel faaliyetlerde etkin olan İbn Meymun'un çevresinde kendisinden istifade eden bir öğrenci halkası oluşmuştur. Bu öğrenci halkası içinde eseri *Aklı Karışıklara Kılavuz'u (Delâletü'l-hâirin)* kendisi için yazdığı belirtilen öğrencisi Yusuf b. Şem'un (İbn Aknîn) da bulunmuştur. Burada gerçekleştirdiği ilmî ve kültürel faaliyetler İbn Meymun'un tanınmasına vesile olurken ünü, öğrencileri vasıtası ile Endülüs ve Güney Fransa'ya kadar ki Yahudi dünyasında yayılmıştır. (Çağrı, 1999:195)

Mısır'ın yönetimi Eyyûbîlerin eline geçince İbn Meymun'a gösterilen itibar daha da artmıştır. Selâhaddîn Eyyûbî'nin veziri Kâdi el-Fâzıl (Abdurrahim b. Ali el-Beysânî) İbn Meymun'u tıptaki uzmanlığı nedeniyle himayesine alıp ona maaş bağlamıştır. Daha sonra İbn Meymun Selâhaddîn Eyyûbî ve oğlunun özel tabibi olmuş, bu arada ilmî faaliyetlerine de rahatlıkla devam etmiştir. (Çağrı, 1999:195)

1172 yılında Yahudi cemaatinin dini liderliğine seçilmiş, Yahudi cemaatinin dini, ahlakî ve kültürel olarak gelişimi için çalışmalarda bulunmuştur. Yaygın olan hurafelerle mücadele etmiş, Yahudi teolojisine önemli katkılarda bulunmuştur. İman ve ibadet esaslarına getirdiği yeni düzenlemeler bunların arasında yer alır. (Çağrı, 1999:195)

İbn Meymun 13 Aralık 1204 ölmüş, vasiyetine uyularak Taberiye'ye gömülmüştür. Yahudiliğin dinî ve düşünce hayatında çok önemli bir yere sahip olan Musa b. Meymun hakkında Yahudiler "*Musa'dan Musa'ya kadar Musa'nın dengi gelmedi*" ifadesini kullanmışlardır. (Vilfinson, 1936:26)

İbn Meymun doğduğu Kurtuba şehri dönemin önemli bir ilim ve kültür merkezi idi. (Vilfinson, 1936:3) İbn Meymun yaşadığı bölgede önemli Yahudi âlimlerinden ilim tahsil etmiştir. Bu isimlerin başında Kurtuba'daki Yahudi şer'i mahkemesinde kadılık yapan Yusuf b. Micâş ve İshâk el-Fasî yer alır. Bir âlim olan babasından tabii ilimler konusunda istifade etmiştir. Aynı konuda Yusuf b. Sadık el-Endülüsî'den de ilim tahsil etmiştir. (Vilfinson, 1936:3) Friedlander'ın *Kılavuz* tercümesinin girişinde İbn Meymun'un İbn Rüşd'ten felsefe okuduğu (Friedlander, 1956:XVI) belirtilse de İbn Meymun tarafından böyle bir bilgi aktarılmamaktadır.

Eđitim aşamasında İslam ilmî geleneğine ait fikrî yapıyı tahsil etmiş, İslam dűőnce adamlarının eserlerini okumuş ve istifade etmiştir. Musa b. Meymun İbn Tibbon'a yazdığı mektupta felsefi geleneğin önemli isimlerini değerlendirirken, kendi dűőnce yapısını etkileyen fikri alt yapıyı da verir. İbn Meymun için Aristo'nun eserleri insan aklının ulaşabileceği zirvedir. Bu noktada Aristo'yu okumak önemli olmakla birlikte İbn Meymun için Aristo kendi dönemine kadar gelen Aristocu gelenek göz ardı edilmeden anlaşılmalıdır. O bu konuda öğrencisine Aristo şârihlerinden Temistius, Afrodisli İskender ve İbn Rűőd'ün Aristo şerhlerini sayar. Ona göre Aristo bu isimler aracılığı ile öğrenilmelidir. Önemli isimler arasında İbn Bacce'yi de veren İbn Meymun öğrencisine Fârâbî'nin eserlerini okumasını tavsiye eder. İbn Sînâ'yı önermesi de (Vilfinson, 1936:63-64) İbn Meymun'un özellikle vahiy konusundaki görüşlerinde Fârâbî kadar İbn Sînâ'dan da etkilendiğini ifade edebiliriz.

Mektubuna dayanarak İbn Meymun'un dűőnce alt yapısının nasıl şekillendiğini anlamak çok zor değildir. Mektupta kendi geleneğine ait isimleri zikretmemesi ise bu noktada ilgi çekicidir. İbn Meymun, İshak İsrailî'nin adını görüşlerini tasvip etmeden verirken, Yusuf b. Zaddik (Saddik) hakkında övücü ifadelerle konuşur. (Hyman, 19??: 769)

İbn Meymun bir Orta Çađ dűőünürü olarak dönemin hâkim ilmî çizgisini yukarıda belirttiđimiz isimler çizgisinde takip etmiřtir. İbn Meymun'un dűőnce çizgisinin takibinde dönemin kabul gören Yeni Eflatuncu ve Aristocu felsefelerin izlerinin görülmesi bu nedenle mümkündür. Vahiy anlayıřının doğrudan iliřkili olduđu siyaset dűőncesini şekillendiren filozof ise Eflatun'dur. (Hyman, 19??:769)

Eğitimine çok erken yaşlarda başlayan Musa b. Meymun Yahudi hukuku, kelam, felsefe ve tıp alanında pek çok eser yazmıştır. Bu noktada onun eserleri hukuk, kelam-felsefe ve tıp olarak üç grupta değerlendirilir.

ESERLERİ

1-Yahudi hukuku ile ilgili eserleri:

a)Kitâbü's-Sirâc: Musa b. Meymun bu eseri 1168 yılında tamamlamıştır. İngilizcede Commentery on Mişna olarak tanınmaktadır. Sonraki eserlerinde geliştirdiği felsefi görüşlerine bir başlangıç olma niteliğindedir. (Gorfinkle, 1946:326) Eserin özellikle Sanhedrin bölümü Yahudi inancına dair önemli açıklamaları barındırır. İbn Meymun burada kendisi tarafından tespit edilen meşhur on üç prensibi sıralar. Tanrı'nın varlığı,

birliği, tek oluğu, yalnız O'na ibadet edilmesi gerektiği, Musa peygamberin diğer peygamberlerden farkı, en üstün peygamber olduğu, Tanrı'nın ona asla değişmeyecek olan Tora'yı verdiği gibi Yahudi dininin temel inanç esasları sıralanmıştır. (Seeskin, 2006)

Eser Yahudi şifahî kültüründeki ictihadların toplamı yazıldığı Mişna'nın tefsiri olup, Arapça yazılmış ve daha sonra İbranice'ye çevrilmiştir. (Çağrıcı, 1999:195-196)

b)Mişna Tora: “Tevrat öğretisi” veya “Tevrat'tan sonra ikinci kitap” anlamlarına geldiği ihtilafı ifade edilir. Yahudi şeriat kitabı Talmud üzerine bir şerh olan ve sonraları *Yad ha hazaka* (güçlü el) adı ile anılan eseridir. Yazarın İbranice yazdığı tek eseri olup, 1180 de tamamlanmıştır. (Çağrıcı, 1999:196) Eser Tora'nın bütün emirlerini açıklamamakla birlikte Yahudi şeriatının bazı kısımlarını rasyonel amaca yönelik olarak şerh etmiştir. (Seeskin, 2006)

Eserde İbn Meymun Bâbil Talmud'una dayanmakla birlikte Kudüs Talmudu'ndan da istifade etmiştir. Kendinden sonraki çalışmalar için örneklik teşkil etmiş aynı zamanda bir takım eleştirilere de maruz kalmış olan kitabın pek çok neşri yapılmıştır. (Çağrıcı, 1999:196)

c)Kitâbü'l-Ferâiz: Mişna Tora'nın telifinden önce ona hazırlık olarak yazılmıştır. İbn Meymun'un ölümünden sonra İbranice'ye çevrilmiştir. (Çağrıcı, 1999:196)

2-Kelam ve felsefe eserleri:

a) Delâletü'l-hâ'irîn: Musa b. Meymun'un felsefî düşünce sistemini yansıtan eseridir.1186–1190 yılları arasında Arapça olarak yazmıştır. Eseri talebesi Rabbi Yusuf b. Rabbi Yahuda'ya (gerçek adı Yusuf b. Şem'un, ayrıca İbn Aknîn olarak da tanınır.) hitaben yazmıştır. (Karlığa, 1994:122) Eserin bölümlerini yazdığıça ona göndermiştir. (Atay, 1974:XV) Eser İbn Meymun hayatta iken İbn Tibbon tarafından İbranice'ye çevrilmiştir. Eser daha sonra pek çok dile çevrilmiş ve üzerine şerhler yazılmıştır. (Çağrıcı, 1999:196)

Kitabın ilk amacı Tevrat'ta bulunan bazı terimlerin açıklanmasıdır. İkincil amaç ise peygamberlerin kitaplarında müphem gözüken manaların anlaşılması yönünde açıklamalar getirerek, felsefe tahsili yapmış Yahudilere Tevrat'ın aklî izahının imkânını göstermektir. Yani din-felsefe ilişkisinde her iki bilgi kaynağının zahirde zıt görünen verilerinin aslında zıt olmayıp birbirleri ile uyumlu olduğunu ispat etmeye çalışmaktır. (*Kılavuz, I/Giriş*, Atay, 1974:9–10, Friedlander, 1956:2, Pines, 1964:5–6)

İbn Meymun felsefenin ışığı altında Tevrat'ı açıklamayı amaçlamıştır. (EJR, 1986:272) Eserin isminde kullanılan “aklı karışık, şaşkın” (hairîn, perplexed) ifadesi İbn Meymun'un kullandığı manada Fârâbî ve İbn Davud tarafından, din ve felsefe arasındaki uyumsuzluklar karşısında akli karışan kimseler için kullanılmıştır. (Pines, 1997a:336)

Eser anlaşılması zor bir üslupla yazılmıştır. Akıl-vahiy ilişkisi, Tanrı'nın varlığı, birliği ve cismani olmayışı, evrenin yaratılmışlığı ve sonsuz oluşu, fizik problemleri, mucizeler ve doğal kanunlar, vahiy, kötülük, inayet ve emirlerin kaynaklarını konu edinir. (Twersky, 1987a:50)

Eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm bir mukaddime ve yetmiş altı fasıldan oluşur. İbn Meymun bu bölüme Tevrat'taki bazı ifadelerin açıklanmasına ayrılan fasıllarla başlar. İnsan aklının sınırları ve metafizik yapabilmenin imkânını tartıştıktan sonra tekrar Tevrat ifadelerini açıklar. Tanrı'nın sıfatları ve konuyla ilgili tartışmaları kelimelerin yoktan yaratma Tanrı'nın birliği ve cismani olmayışı ile ilgili delillerini sıraladıktan sonra bölümü tamamlanır.

İkinci bölüm kırk sekiz fasıldan oluşur. Bu bölümde felekler ve hareketleri hakkında Kitab-ı Mukaddes'ten alıntılar yaparak açıklamalar yapar. Aristocu evren tasavvuru ve Kitab-ı Mukaddes'in evren anlayışını vererek konu ile ilgili görüşlerini sıralar. İkinci bölümün otuz ikinci faslından itibaren nübüvvet, vahiy, peygamberlik ve vahiy derecelerini konu eder.

Üçüncü bölüm elli dört fasıldan oluşmaktadır. Bu bölüme Tevrat'ın bazı zor anlaşılan kısımlarını açıklamakla başlar. Ardından Tanrı'nın bilgisi ve filozofların konu ile ilgili görüşlerini verip eleştirir. Ardından ilahi inayet konusunu ele alır. Konu ile ilgili farklı görüşleri sıraladıktan sonra kendi görüşünü açıklar. Tanrı ile insan arasında yapılan benzetmelerle anlaşılmaya çalışılan konunun yöntemi itibarıyla yanlış idrak edildiği düşüncesindedir. Konuyu tartıştıktan sonra Kitab-ı Mukaddes'teki kıssaları açıklamaya yönelir. Kitabın son kısımlarında ise mükemmel insanın nasıl olması gerektiğine dair incelemeler yaparak filozof ve peygamberlerin konu ile ilgili görüşlerini açıklar.

Kılavuz'un İbn Meymun sonrası Yahudi düşünürler üzerinde güçlü etkileri olmuştur. Spinoza bu konuda en çok zikredilen isimdir. Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme (Tractatus Theologico-politicus)* adlı eseri bu etkinin özellikle görüldüğü metin olarak değerlendirilir. (Pines, 1997a:348, Arslan, 1984:388) *Kılavuz* 13. yüzyılda Latinceye

çevrilmiştir. Özellikle evrenin sonsuzluğu hakkındaki görüşleri ile Skolâstik filozoflar üzerinde de etkili olmuştur. Bu etkiyi Tomas Aquinas'ın çalışmalarında görmek mümkün olmakla birlikte sonraki dönemlerde Jean Bodin ve Leibniz'i de etkisi altında bırakmıştır. (Pines, 1997b:36, Twersky, 1987b:134)

b)Makale ‘ani’l-ba’s: Ruhun ölümsüzlüğü hakkında yazdığı Arapça eserdir. İbn Meymun'un Mişna Tora'da ruhun ölümsüzlüğü hakkında yeterli bilgi vermediği (Çağrı, 1999:196) ahirette cisimlerin dirileceği konusunda açık bilgiler vermediği iddiası ile eleştirilmesi üzerine bu eseri yazmıştır. (Atay, 1974:XV)

c)Makale fi sînâ’ati’l-mantık: 1151’de Arapça olarak yazılmış olan kitap, İbn Tibbon tarafından İbranice’ye çevrilmiştir. (Synan, 1967:80) Eser gençlik dönemine ait olup, mantığın kavramlarına dair bir risaledir. (Çağrı, 1999:196)

3-Tıpla ilgili eserleri:

a)Kitâbü’l-Fusûl fi’t-tıb (Fus’ûlü’-Kurtub’î, Fusûlü Mûsâ fi’t-tıb): İbn Meymun'un 1187–1190 yılları arasında yazdığı tıba dair en önemli çalışmasıdır. İslam tabiplerinden İbn Zühr ve Muhammed b. Ahmed et-Temimi ile Hıristiyan Ali b. Rıdvan’dan faydalanarak Câlînûs ve diğer Grek tabiplerin kitaplarından alınmış 1500 tıp kuralı ile İbn Meymun'un kendisine ait değerlendirme, yorum ve ilavelerden oluşur. (Çağrı, 1999:196)

b)Muhtasarât:Galen’in) tıba dair görüşlerinin bir özeti olup İbn Meymun'un öğrencisi İbn Akni'nin de katkıları bulunur. (Çağrı, 1999:196)

c)es-Sümûm ve’t-teharrüz mine’l-edviyeti’l-kattâle: İbn Meymun eseri 1198 de yazmıştır. Eser el-Makâlet’ü’l-Fâziliyye ismi ile anılır. İbn Meymun tıp bilimine dair kendi şahsi görüşlerini yazmıştır. (Çağrı, 1999:196)

d)Makâle fi tedbiri’s-sıhha: Selahaddin Eyyûbî'nin oğlu el-Melikü’l-Efdal Nûreddin Ali için yazılmıştır. İbn Tibbon tarafından İbraniceye çevrilmiştir. (Çağrı, 1999:196)

e)Fi’l-Cimâ: Eser cinsel sağlıkla ilgili olup, Hama sultanı el-Melikü’l-Muzaffer Taliyyüddin Ömer’e ithaf edilmiştir. Tahminen 1179–1191 yılları arasında yazılmıştır. İbn Sînâ ve İbn Zühhd’e ait görüşleri de içerir. (Çağrı, 1999:196)

f)Makâle fi’r-rebv: Astımla ilgili bir eser olup 1190 yılında yazılmıştır. (Çağrı, 1999:196)

g)Risâle fi’l-bevâsîr: Ebû Bekir er-Razi, İbn Sînâ, İbn Vâfid el-Endelüsî gibi tabiplerin tespitlerine dayanarak yazılan bir eserdir. (Çağrı, 1999:196)

h)Şerhu esmâ'i'l-'ukkâr: İlaç isimlerinin açıklanmasına dair bir eserdir. İbn Meymun eserin yazımında Ebü'l-Velfd İbn Cenâh, Ahmed b. Muhammed el-Gâfiki, Hamid b. Semecûn, İbn Vâfid gibi tabiplerin eserlerinden istifade ederek yazmıştır. (Çağrı, 1999:197)

i)Makâle fi beyâni'a'râz: 1200 yılında Melikü'Rikka (yukarı Mısır meliki) isimli kişiye ithafen yazılmıştır. (Çağrı, 1999:197)

k)Hipokrat'ın Fusûl'üne şerh

Mektupları: İbn Meymun'un bahsi geçen eserleri dışında bazı kimselere yazdığı mektuplar zikredilir.

a)Astroloji hakkında mektup (Letter on Astrology) İbn Meymun dönemin evren algısı ile ilgili olarak gök feleklerinin bedenlerinin olduğu düşüncesini eleştirdiği mektubudur. (Seeskin, 2006)

b)Din değiştirme ile ilgili risale (Letter on Apostasy, Letter on Forced Convercion): Muvahhidun döneminde Yahudiler üzerinde oluşturulduğu iddia edilen dinden döndürme baskıları üzerine yazılan bir risaledir. (Rabinowitz, (?):755)

c)Yemen Risalesi: Yemen Yahudilerine Arapça olarak yazmıştır. (Atay, 1974:XIV)

İbn Meymun'un Yahudi tarihi hakkında yazılan bir risalesi de mevcuttur. 1158 yılında yazmıştır. (Synan, 1967:80)

İbn Meymun'un doğduğu coğrafya ve yetiştiği kültürel çevre onun ilmi gelişiminde büyük önemi haizdir. İlmî çalışmaları ve eserleri ilişkisinde Yahudi ilim ve din geleneğine damgasını vurmuştur. Aynı zamanda bir hekim olan İbn Meymun Yahudi dini ve felsefi geleneğinde bir dönüm noktasıdır. Yahudi felsefesi açısından Yahudi akılcılığının zirvesidir. Din temelli hukuk alanında kendi geleneğinin takipçisi olan İbn Meymun Rabbanî geleneğinin ve şeriat sistemini düzenlemede geç dönem Grek düşüncesinin etkisi altında kalmıştır. Matematik ve astronomi çalışmalarında gene Grek düşüncesini takip eden İbn Meymun özellikle tıp konusunda Galenci geleneğinin talebesidir. Fakat talebesi olduğu bu geleneklerin görüşlerini kendi düşüncesi ile yeniden yorumlamış ve gerekli eleştirileri de yapmayı ihmal etmemiştir. Felsefede öncelikli olarak bir Aristo takipçisi olan İbn Meymun Aristo'nun şârihlerinin yorumlarını da kullanmıştır. O önemli ölçüde Fârâbî ve İbn Sînâ'dan etkilenmiştir. Özellikle din-felsefe ilişkisi, şeriat (Yahudi hukuku anlamında) teoloji ve felsefe alanında Fârâbî'nin talebesidir. Fârâbî'nin teorisini Yahudi geleneğine uygulamıştır.

Fakat görüşlerinin detaylarında kendi dini geleneğini yansıtmıştır. (Berman, 1974:154–155) İbn Meymun'dan önceki düşünürler Tevrat'taki hükümleri aklî ve vahiy olmak üzere ikiye ayırdılar. İnsan aklî tecrübe ile bazı bilgilere ulaşabilir. Bu tür hükümler bütün milletlerde vahiy kanunu Allah'ın inayeti ile ilişkilidir. İnsan Allah tarafından bildirilen hükümlerin hikmetini anlayamaz, Allah bu emirleri insanların iyiliği için emretmiştir. İbn Meymun bunun aksine bu hükümleri insan aklına açık olmayan tören ve ibadetlerle ilgili hükümler ve insan zihninin kavrayabileceği fıkhi hukuki hükümler olarak ikiye ayırmıştır. (Rosenthal, 1996:29)

Kısaca ele aldığımız İbn Meymun'un hayatı ve eserleri onun ilmi çalışmaları hakkında bir fikir vermesi açısından önem arz etmekle birlikte çalışmamızın doğrudan konusu değildir. Bu nedenle konuyu kısaca vermeyi uygun bulduk.

Musa b. Meymun'un Vahiy Anlayışı başlıklı çalışmamızın amacı İbn Meymun'un vahiy ve nübüvvet konusu hakkındaki görüşlerini ve konuyu ele alış biçimini sunmaktır. Bu noktada İbn Meymun'un kullandığı argümanlar ve bunların oturduğu temellerin bağlandığı kökler bize İbn Meymun'un gerek Yahudi düşüncesi gerekse felsefe tarihi içinde nerede durduğunu tespit edebilmeyi mümkün kılacaktır. Bu maksatla İbn Meymun öncesi Yahudi ve İslam düşüncesinde vahiy konusunun nasıl ele alındığı önemlidir. Biz burada İbn Meymun'un vahiy konusunda hangi köklerden beslendiğini gösterebilmek için, İslam ve Yahudi düşüncesinin konuyla ilgili görüş beyan eden isimlerini ele alıp, vahiy konusunda yaptıkları izahları özlü bir şekilde açıklamayı düşünüyoruz.

Yahudi ve İslam Düşüncesinde Vahiy

1.Yahudi Düşüncesinde Vahiy

Orta Çağ Yahudi düşünürleri vahiy (revelation) ile ilhamı (prophecy) aynileştirmişlerdir. (ODJR, 1997:584) Bu durumda her iki kelimenin de içerdiği manaların vahyi ifade etmek için kullanıldığı belirtilebilir. Vahyi ifade etmek için İngilizcede kullanılan revelation kelimesi Tanrı'nın kendisini insanlara izhar etmesi anlamına gelir. Kitab-ı Mukaddes ve Rabbani İbranice bu kelimeye karşılık gelen özel bir terime sahip değildir. (ODJR, 1997:584) Fakat vahyi açıklamak için kullanılan bazı ifadeler mevcuttur. İbranice'de klasik dönemde vahiy (revelation) farklı şekillerde ifade edilmiştir. Kullanılan önemli kavramlardan biri olan *galah* fiili “örtüsünü açmak”, “meydana çıkarmak” anlamlarına sahiptir. Bu fiilin dönüşlülük ifade eden *nif'al* babı vahyi ifade etmek için nadiren de olsa kullanılmıştır. Bu gelenekte vahiy (revelation) daha çok Tanrı'nın kendini izhar etmesi manasında anlaşılır. Bunun nedeni vahiy (revelation) düşüncesini açıklamak için, görmek manasına gelen *ra'ah* ve bilmek anlamına gelen *yada* fiillerinin *nif'al* bablarının yaygın olarak kullanılmasıdır. Diğer bir ifade olan *nir'ah* kutsal bir mekânda Tanrı'nın tezahürünü ima etmek için kullanılmıştır. Kelime genelde kutsal bir yeri belirten pasajlarda geçer. Bu kelime ile teofanilerin vaki olduğu kutsal yerler belirtilmiştir. Diğer bir ifade *nada'* kelimesi kendini bildirmek anlamında ‘görme’ manasının Tanrı için antropomorfik çağrışımlardan kaçınmak amaçlı kullanılır. Nada' fiili görmek manasındaki nir'ah kelimesine zıt manada (ve İbrahim'e, İshak'a ve Yakub'a Kadir olan Allah olarak göründüm; Çıkış 6:3) kullanılmıştır.(Lipinski, 19??:117–118)

Vahyi ifade etmek için kullanılan diğer bir kelime kehanet ilham, (prophecy, kehanet) kelimesidir. Grekçe Tanrı adına konuşan kimse manasındaki *prophētēs* kelimesini, Akadca *nabir* (ilan edici) fiilinden türemiş İbranice *navi* kelimesi karşılar. Kitab-ı Mukaddes'te *navi* Tanrı'nın sözcüsü olarak ifade edilir. (ODJR, 1997:547) Peygamber (prophet) kelimesi Septuagint'te (Kitab-ı Mukaddes'in Yunanca tercümesi) *navi* olarak ifade edilir. *Navi* kelimesi İbranice Kitab-ı Mukaddes'te *roeh* ve *hozeh* (gayıpten haber veren, kâhin) terimleri ile karşılanmıştır. (EJR, 1986:310) Peygamberi ifade etmek için kullanılan kelimelerin anlamları itibariyle (prophētēs, nabir, navi, roeh,

hozeh) peygamber olan kişi biri adına konuşan, kendisine ulaşan bilgiyi ilan eden, aktaran ve gelecekle ilgili olayları gören ve haber veren kimsedir. Bununla birlikte Kitab-ı Mukaddes'in vahyi sadece gelecek hadiselerin kehaneti değildir. İsraili peygamberler Tanrı'nın tehditlerinin ve vaatlerinin insan davranışlarına bağlı olarak vuku bulacağını veya bulmayacağını kabul etmişlerdir. (Buna göre gelecekte vuku bulacak hadiseler gene insan davranışları ölçüsünde gelişir.) Kitab-ı Mukaddesteki vahiy (prophecy) seçilen haberciler vasıtasıyla insanların düşünceleri ve fiilleri üzerinde etki etmek için insanlara ilâhî szn ulaşmasıdır. Vahyin şekli ve içeriği farklı olabilir. (ODJR, 1997:548)

Vahiy ve ilhamın birbiri ile aynileşmesinin nedeninin, vahiy hadisesi ve devamındaki süreçte Tanrı'nın kendisini insanlara bir aracı vasıtasıyla bildirmesi ve vahye aracılık eden kişinin (peygamberin) gelecekle ilgili bilgiler aktarması durumlarıyla doğrudan ilgili olduğu ifade edilebilir. Vahiy süreci her iki manayı da karşılayan durumları taşır. Orta ağ vahiy algısı ve yorumları bu içerik üzerine gelişmiştir.

Kitab-ı Mukaddes'teki vahyi değerlendiren ve konuyla ilgili görüş belirten Orta ağ düşünürlerini konuya yaklaşımları itibariyle iki farklı yönde değerlendirebiliriz. İlk görüşe göre vahiy doğaüstü bir güçtür ve Tanrı vasıtasıyla gerçekleşir. İnsanın vahyin gerçekleşmesi yönünde herhangi bir çabası yoktur. Vahiy insan aklının üstünde tamamen tabiatüstü bir durumdur. Diğer görüş ise rasyonalist bir yaklaşıma sahiptir. Bu görüşe göre insanın bazı yetileri vardır. Bu yetiler eğitim ve ahlakî gelişim yardımıyla yetkinliğe ulaşır ve insanda var olan akıl ve mütehayyile gücünün doğalarındaki yetkinlikle birleşirler. Bu birleşim Tanrı tarafından aktif hale getirilirse nebevi özellikler ortaya çıkar. Bu anlamda vahiy insan aklının bir mkemelliğidir. (ODJR, 1997:549) Bu noktadan hareketle filozoflar insan aklının, akıl üstü yapılarla ilişkisi, insan güçlerinin rolü, ilişkinin dereceleri gibi konuları tartışma konusu etmişlerdir. (EJR, 1986:332) Konuyla ilgili olarak çeşitli düşünürlerin görüşlerine kronolojik bir takiple kısaca değinebiliriz. Böylece İbn Meymun'un tarihsel arka planını daha iyi anlayabiliriz.

1.1.Philo

Philo İlk Çağ Yahudi filozofudur. O Kitab-ı Mukaddes'in ilk beş kitabını üç kategoride inceler. Birincisi Musa'nın işittiği bir sesle Tanrı'nın kendisini direkt olarak vahyetmesi şeklindedir. Diğer kategori Musa'nın soruları sebebiyle gelenlerdir. Bir diğeri ise ilâhî taşma sonucunda gelen vahiylerdir. Musa, Eflatun'un *Devlet*'i ile bakıldığında bir filozof-kral olarak belirir. O aynı zamanda bir kanun koyucu, yüce bir rahip ve peygamberdir. O vahyi Tanrı'nın inayeti ile elde etmiştir. Akıl ile elde edilemeyen şeyi keşfetmiştir. (Berman, 19??:122) Nebevi idrak duyu idraki üzerinde köklenen akıl idrakinin de üzerinde bir üst idraktır. İlahî nebevi ruh bir insan üzerine geldiği zaman kişi bir kendinden geçiş hali içinde bulunur. Vahiy tamamen Tanrı'nın vermesidir. (Lerner, 19??:1176)

Özet olarak verdiğimiz görüşleri itibariyle Philo İbn Meymun ile benzer tespitler kullanır. Sonuçta vahiy Tanrı vergisi olup akıl üstü bir yapı taşınması sebebiyle farklı bir bilme türü olarak her iki düşünürde de ayrı bir kategori oluşturur. Konu ile ilgili görüş bildiren diğer bir filozof ise İshak İsrailî'dir.

1.2.İshak b. Solomon İsrailî (İsaac Ben Solomon İsrailî)

İshak İsrailî 855–955 yılları arasında yaşamış fizikçi ve filozof olup Mısır'da doğmuştur. Yeni-Eflatuncu temel üzerinde felsefesini geliştirmiştir. O vahyi semavi ışıkla ittisalin gerçekleştiği ve en üst derecenin sunulduğu üç form ilişkisinde tartışır. Bunlar husule gelen bir ses, ruh ve konuşmadır. Musa en üst derecededir. Vahyin işlevi ise insan topluluğu için ruhsal bir kılavuz olmasıdır. İlahî hakikatler mecazî olarak ifade edilir. (Altman, 19??:1063–1065) İsrailî'ye göre vahiy bir ittisâl sonucunda elde edilen ilâhî bir bilme türü olarak belirtilir. Musa Peygamberi bu noktada en üst seviyede görmesi onun vahyi, vahyin tabiatına en uygun şekli ile almış olmasından kaynaklanır. Vahiy sosyolojik boyutta Musa b. Meymun'un anlayışındaki gibi insan için yol gösterici bir kılavuz olarak belirir. Vahyin sembolik izahı ise ilâhî bilginin, gene İbn Meymun'da olduğu gibi toplumun idrakine uygun bir şekilde aktarılma yöntemi olarak görülür.

Vahiy konusunda görüş belirten ve Mutezilî fikirlerden etkilenmiş olması ile tanınan diğer bir Yahudi âlim Sa'adiye b. Yusuf el-Feyyûmî'dir.

1.3.Sa'adiye b. Yusuf el-Feyyûmî (İbn Yusuf Ben Joseph Gaon)

Sa'adiye b. Yusuf el-Feyyûmî 882–942 yılları arasında yaşamış bir Yahudi filozoftur. Mısır'da dünyaya gelmiştir. En önemli felsefi çalışması Arapça olarak yazılmış olan *Kitabü'l-Emanât ve'l-İtikadât*'tır. İngilizceye S. Rosenblant tarafından 1948 yılında *The Book of Beliefs and Opinions* olarak çevrilmiştir. Eser bir giriş bölümünü takiben on bölümden oluşur. İlk bölüm evrenin yaratılması ile ilgili tartışmayı içerir. İkinci bölüm Tanrı'nın birliği ve ilâhî sıfatlarla ilgilidir. Üçüncü bölüm emirler ve yasaklarla ilgilidir. Dördüncü bölüm insanın özgürlüğü konusunu tartışır. Beşinci bölüm iyilik kötülük konusyla ilgilidir. Altıncı bölüm insanın ruhu ve ölümsüzlüğü ile ilgilidir. Yedinci bölüm gelecek dünyada yeniden diriliş konusunu içerir. Sekizinci bölüm İsrail'in kurtuluşu, dokuzuncu bölüm gelecek dünyada ceza ve mükâfatı, onuncu bölüm ise insan davranışlarında itidalin yakalanmasını konu eder. (Sa'adiye, 1976)

Mutezilî düşüncelerin etkisi altında kalmıştır. Aynı zamanda Aristoculuk, Eflatunculuk ve Stoacılık'tan etkilenmiş, kendinden sonraki Yeni-Eflatuncu Yahudi filozofları (Bahya b. Paguda, Moses b. Ezra ve Abraham b. Ezra) da etkilemiştir. Sa'adiye'nin etkisi Musa b. Meymun'un eseri *Kılavuz* ile azalır. Musa b. Meymun kelama yaptığı saldırılarda İbn Yusuf'u ima eder, fakat hiçbir zaman onun ismini zikretmez. Zikredilen eserinde bağımsız bir temele dayalı felsefi bir sistem kurmaya teşebbüs etmez. Mutezile düşüncesi sisteminde yazılı ve sözlü geleneğin rasyonel delillerini bulmaya çalışır. Kitab-ı Mukaddes ile felsefenin yani akıl ile vahyi uzlaştırmaya çalışan ilk Orta Çağ Yahudi filozofu olması hasebiyle önemlidir. Kitabının girişinde septiklerin görüşlerini tekzip etmeye kalkışır ve insanın doğru bilgiyi nazarî bilme eylemi (speculation) aracılığıyla elde edebileceğini gösterir. Aklın psikolojik ve epistemolojik bir tanımını yapar ve insanın doğru bilgi elde etmek için yaptığı araştırmasında neden hataya düştüğünü izah etmeye çalışır. Öncelikli olarak üç tane bilgi kaynağı belirler. Birincisi duyu idraki, ikincisi kendiliğinden açık olan prensipler. Üçüncüsü ise kıyas yolu ile elde edilen bilgidir. Bu bilgi kaynaklarının güvenilirliğini tartışır, fakat septisizmi de eleştirir. Bilgi için dördüncü bir kaynak ise güvenilir gelenektir. Ona göre gelenek insanın sosyal faaliyetleri için vazgeçilmezdir. Yahudilikte gelenekle Kitab-ı Mukaddes ve sözlü gelenek kastedilir. Yani gelenek Tanrı'nın peygamberlere bildirdiği vahiydir. Feyyumî bir kimsenin nazarî çıkarımlar

vasıtasıyla hakiki bilgiye ulaşabileceğini iddia eder. Vahiy ise aklî araştırmalar için yetersiz olan kimselere hakikati bildirmek için zorunludur. Feyyumî akıl ile vahiy arasında bir uzlaşımın varlığına inanır. Ona göre öğretisini mucizeler yoluyla tebliğ ediyor olsa bile, öğretisi akla zıt olan peygamberin muteberliği kabul edilemez. Kitab-ı Mukaddes içinde bazı ifadeler akılla çelişir gözükse de bunları mecazî kabul etmek gerekir.(Halkin, 19??:549)

Feyyumî'ye göre aklen de dini emirler açısından bakıldığında da, peygamber Tanrı'nın istek ve mesajlarını insanlara ileten bir araçtır. Akıl açısından konuya yaklaşıldığında ise peygamberin getirmiş olduğu vahiy, insan aklına yeni açılımlar getirmekte, akli düzenlemekte ve onu destekleyip güçlendirmektedir. İnsan bir aklî ahlakî kuralı ortaya koymada yalnız başına bırakılmamıştır. Aklın çıkarımları sonucunda elde edilebilen özellikteki emirler insana vahiy ile verilmiştir. (Lerner, 19??:1177) İbn Yusuf'a göre insan vahiy ile kendisine ulaştırılan bu emirlere akli ile ulaşabilir. Vahiy aklî bilginin aslını oluşturur. İnsanın bu bilgilere akli ile ulaşması uzun zamanları gerektiren yorucu bir süreçtir. Fakat vahiy ile bu bilgiler insana önceden verilir. (Lerner, 19??:1177) Tanrı vahiyde ekindir. İbn Meymun'un görüşü ile vahiyde Tanrı'nın isteği şartı konusunda benzeşmektedirler.

Vahiy ile ilgili olarak görüş serdeden diğer önemli bir Yahudi âlim Judah Halevi'dir.

1.4.Judah Halevî

Halevi 1075–1141 yılları arasında yaşamış Yahudi şair ve filozof olarak değerlendirilse de daha çok savunmacı ve teologtur. (Libera, 2005:193) Onun savunma ve koruma amaçlı yazdığı arapçası *Kitabü'l-Red ve'd-Delil fi'd-Din ed-Delil* adlı İngilizceye *The Book of Refutation and Proof on Behalf of the Despised Religion* olarak çevrilen ve *Kuzari* olarak da tanınan eserdir. *Kuzari* bir Karainin sorularına cevap verme amacına yönelik olup, öncelikli olarak Aristo felsefesine karşı yazılmıştır. Hıristiyanlık ve İslam'a karşı da cevaplar veren kitap, felsefi olmaktan daha çok savunma amaçlıdır. Kitabın ana çatısı Yahudiliği kabul eden Hazar kralının rüyası üzerinde şekillenir. Bu rüyada geçen olaylarla kralın yaşam tarzı şekillendirilmeye çalışılır. (Scheweid, 19??:362–363) Konuya ilgili olarak Hazari ne yapmalıyım sorusunu sorarak Tanrının ondan memnun olmasının yollarını araştırır. Bu

amaçla felsefeyi, Hristiyanlığı ve İslamı sorgular. Yahudilikle ilgili doğrudan bir sorgulama yoktur. (Libera, 2005:195)

Halevi'nin öğretisi yakini dinî tecrübe üzerine kurulur. Bu tecrübe aklın üzerinde olması nedeniyle üstündür. Buna rağmen o metafizik spekülasyonları da değerli bulur. Fakat tek yöntem olan doğrudan tecrübe etme yönteminin mümkün olmadığı durumlar için kullanılır. Aristo felsefi sistemini önemser. Aristo felsefi sistemi duyuşsal tecrübeler üzerine kurulurken peygamber özel bir tecrübe olan vahiy üzerinde sistemini kurar. Peygamber mütehayyile gücünün yetkinliği ile en üst yetkinlik derecesine ulaşan kimsedir. Peygamberi özel bir iç sezgi vasıtasıyla hakiki bilgiye ulaşabilen birisi olarak görür. Peygamber aynı zamanda sıradan bir insan gibi dış duyuşlar vasıtasıyla fiziksel gerçekleri de idrak eder. Peygamber Tanrı'nın varlığını doğrudan idrak edebildiği için Tanrı'ya onun teorik bilgisini dolaylı olarak bilen filozoftan daha yakındır. Peygamberin görevi dış gerçeklikleri insana öğretmek değildir. O Tanrı'nın varlığının (presence) tecrübesine götüren amelleri insanlara öğretir. Nebevi güç sıradan bir insanın aklının üzerinde bir güçtür ve peygamber ile sıradan insan arasındaki farkı, insan ve hayvan arasındaki farkla paralel tutar. Bu güç İsrail insanında kalıtsal olarak mevcuttur. (Schweid, 1977:364)

Ona göre vahiy tamamen doğüstü olup, vahye layık olan beşere Tanrı tarafından ihsan edilir. Tamamen metafizik alanda meydana gelir. (ODJR, 1997/549)

Halevi'ye göre seçilen bütün herkes vahyin mertebelerini elde etmek için çalışmışlardır. Bu kimselerden bazıları ona az ya da çok ulaşabilmiştir. Bu kimselerden en alt seviyede olanı bile putperestlerin en asil olanından daha üstündür. Ona göre diğer milletler içinde ve filozoflarda vahiy gerçekleşmez. Vahiy çalışarak elde etmek veya nebevi ilhama layık olma, Halevi'nin *Kuzari*'sinde çeşitli şekillerde anlatılır. Fakat aklın yetkinliği tam olarak açıklanmaz. Vurgusu daha çok dindar kimsenin amellerinin sürekliliğindedir. Bu şekilde insan Tanrıya yakınlaşır, Adonai'nin manasını en üst derecede bilmesi mümkün olabilir. Tanrı'nın bu bilgisine nebevi sezgi vasıtasıyla ulaşılır. Böylece meleklerin derecesi elde edilir. Bunlardan sonra, nebevi sezgi aracılığıyla Tanrıyı gören bu kimseler halkı yönetebilirler. Yahudiler siyasi bir varlık kazandıklarında rahipler ve peygamberler halkın başında onların meclisini

oluşturuyorlardı. İlahî şeriata bağlı olan kimse peygamberin öğretisini tatmin edici bulur. Çünkü peygamberlerin sanatsız konuşmaları filozofların sanatlı argümanlarından daha çekicidir.(Lerner, 19???:1177–1178)

İzah edildiği üzere Orta Çağ vahiy algısı, insan ve bilgi alanları olan insan, insan aklı ve sınırı, akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi çerçevesinde gelişmiştir. Yahudi düşüncesinde de mesele ile ilgili yaklaşımlar bu sorular bağlamında belli bir teorik ve kavramsal çerçevede izah edilmeye çalışılmıştır. Kullanılan kavramlar dönemin hâkim ve alternatif felsefi disiplinlerinin genel şemaları içerisinden seçilerek alınırken dinî temalarla bu noktalar genişletilmeye çalışılmıştır. Görüldüğü üzere Yahudi düşünce geleneği de bundan nasiplenmiştir. Kimi düşünürler (Philo, İbn Yusuf, Musa b. Meymun) meseleye daha aklî bir izah getirmeye çalışırken kimileri (Halevî) ise vahyi doğaüstü temalarla açıklamışlardır. Musa b. Meymun'un vahiy ile ilgili tartışma ve kabul alanı da bu konular çerçevesinde gelişir.

İbn Meymun'un düşünce alt yapısını etkileyen diğer düşünce çevresi İslam filozofları tarafından oluşturulan felsefe geleneğidir. Daha önce de belirtildiği üzere İbn Meymun İslam felsefe geleneğini kendi felsefi sistemi için kullanmış, bu gelenekten fazlasıyla istifade etmiştir. O vahiy anlayışında da büyük oranda İslam filozoflarının konu ile ilgili görüşlerini takip etmiştir. Bu nedenle İbn Meymun'un görüşüne giriş olması açısından İslam düşüncesinde vahyin nasıl anlaşıldığını özetleyeceğiz.

2.İslam Düşüncesinde Vahiy

Orta Çağ İslam felsefe geleneği varlık, bilgi ve insan anlayışını dönemin bilimsel kabullerini gösteren tabiat felsefesiyle uyum halinde açıklamaya çalışır. Bütün filozoflar işaret edilen konularla ilgili felsefi görüşlerini, metafizik ile fizik arasındaki bütüncül yapı içinde detaylandırmışlardır. İslam filozofları Tanrı-evren ve evren-insan ilişkilerini açıklamada anahtar konu durumunda olan vahiy konusunu açıklarken de aynı çizgiyi korumuşlardır. Metafizik-fizik ilişkisi, metafizik kabuller ve fiziki delillerin birbiriyle uyumu ile izah edilir. Musa b. Meymun'un görüşlerini kabul ettiği Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslam filozoflarından aktarılan Yeni-Eflatuncu evren nazarîyesinin temel yapıları da (sudur, feyiz, Faal Akıl, vs.) vahyin izahı için önemli

bir yere sahiptir. Vahiy ilâhi alanla ilgili köklerine bu kavramsal ve ontolojik elemanlar vasıtasıyla bağlanır.

İslam filozoflarına göre vahyin diğer yönünde natık nefse sahip insan vardır. O ay-altı âlemde vahyin aktığı ve anlam kazandığı, ilâhî âlemin ay-altındaki muhatabı olan varlıktır. İnsanın yaratılıştan getirdiği özellikleri, tabî karakteri ay-üstü âlemden akan feyze açıktır. Bu feyiz insanın akıl ve mütehayyile gücü ile anlam kazanır, davranışları ile şekil bulur. Vahiy cisimleşir ve hayata geçer. Bu noktada insanın doğasından getirdiği özelliklerinin yetkinlik seviyesi vahyin farklı derecelerinin ortaya çıkmasında etkilidir. Vahiy insan bireyinin güçleri ile ilişkili olarak peygamberlik merkezli bir zeminde böyle izah edilirken toplumsal açıdan da imkânını korur.

Vahiy insanın toplumda yaşayan bir varlık oluşu ve diğer insan bireyleri ile olan münasebetleri ile ilgili de cevaplar taşır. Vahyin gerekliliği insanlar tarafından oluşturulan toplumlarda birlikte yaşama tecrübesi ile ortaya çıkan üst otorite ihtiyacı ile doğrudan alakalıdır. Vahiy bu yönü ile aynı zamanda ilâhî bir kaynaktan köklenmeyen kanunlara da alternatiftir. Bu açıdan vahiy ilâhî kaynaktan beslenen ve peygamber tarafından oluşturulan siyasi ve sosyal düzene zemin olur. Böylece vahiy insan bireylerini bir arada tutan sosyal ve siyasal güveni sağlarken, her bir bireyi mizaç ve kabiliyetleri ilişkisinde mutlu kılmanın imkânını sunar. Vahyin toplumsal alana bakan yüzünde her bir bireyin mutluluğu amaçlanır. Buna göre vahiy hem bireysel hem de toplumsal olarak insanın mutluluğunu ilâhî amaca dönük iyi ve mutluluk arayışı içinde sağlar.

Vahiy dönemin evren tasavvurunu insan merkezli olarak kendinde taşır. Söz konusu tasavvura göre ilahî varlıktan taşan ilâhî feyiz sudur ederek evrenin bütün akıllarına etki eder. Bu, akılların evren içindeki görevleri ve dereceleri ile doğrudan alakalıdır. İnsan aklı ile ulaştığı feyzi gök akıllarının daha düşük bir derecesinde ama gene gök akıllarını taklit eder bir şekilde alıp, evren içindeki asıl görevini ve varlığının amacına uygun mutluluğunu keşfeder. Ay-altı ve ay-üstü arasındaki ilişkinin bir benzeri olarak insanın, Tanrı'yı ve evrenin diğer akıllarını taklitle ay-altında var olup ilahî feyizden daha az etkilenen varlıkları yönetmesi söz konusudur. İlahî feyzin ay-altında aldığı

halin adı olan **vahiy** insan hayatındaki sosyal ve siyasal yansımalarla meydana getirdiği etkin rolü böylece açığa çıkartmış olur.

İslam düşüncesinde vahiy anlayışı ve İslam felsefesi içinde ele alındığı yeri bu şekilde özetledikten sonra Fârâbî'nin konu hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

2.1.Ebu Nasr el-Fârâbî

870–950 yılları arasında yaşamış Muallim-i Sanî lakabı ile meşhur İslam filozofudur. Genel kabul gören evren ve fizik anlayışı Fârâbî'nin felsefe sistemine yansımasıdır. Farabî felsefî problemleri kendi sisteminin genel şeması üzerine oturtarak anlamlı kılmaya çalışmıştır. Sistem içindeki uyum Fârâbî'nin vahiy anlayışına da yansımıştır. Musa b. Meymun'da yeri geldiğinde izah edileceği üzere sudurcu evren tasavvuru temeline dayanan Tanrı'dan taşan ilâhî feyiz ve onun bir yansıması olan vahyin Faal Akıl'la peygambere ulaşmasında söz konusu tasavvurun unsurları belirgin bir şekilde kullanılır. Fârâbî vahiy görüşünde insanın ilâhî alana dönük tarafı olan nefsi ve nefsin sahip olduğu akıl gücünün ilâhî bilgiye ulaşma serüvenindeki gelişimi yanında, vahyi ahlakî, sosyolojik ve siyasi bir unsur olarak da ele alır. (Aydınlı, 1988:36)

Vahiy, başta insanda bir istidat olarak var olan aklın, önce münfail, ardından bilfiil ve sonra da müstefad seviyelere gelerek Faal Akıl'dan küllileri almasıdır. Böylelikle Allah bu aklı yetkinliği kazanmış olan kimseye vahyi vermiş olur. (Fârâbî, 1997:105–106) Peygamberliğin vehbî mi yoksa kesbî mi olduğu konusunda Fârâbî'nin *Tahsil*'deki tavrına binaen insanın aklı aracılığı ile Faal Akıl'la ittisali gerçekleştiğini belirtmesi vahyin kesbi olduğunu düşündürür. Bu durumda Faal Akıl mütehayyileye etki etmeyip aklın bu bilgiye çaba ile ulaşması söz konusudur. (Rosenthal, 1996:186) İnsan bireyinin sahip olduğu akıl yetisi ilahî feyze bu yolla ulaşırken Fârâbî vahiy ile ilgili bir açıklama daha getirir. Buna göre mütehayyile gücü Faal Akıl'dan ilahî feyzi alabilir fakat bu daha çok cüzî konuları içeren bilgilerin alındığı bir ittisaldir.

Vahyin gerçekleşmesini rüya konusu ile birlikte izah eden Fârâbî bunu vahiyde etkin rolü olan mütehayyile gücünün filleri ile açıklar. Çünkü vahiy uyanıkken ve uyku halinde, insanın duyu güçlerinin işlevlerinin ortadan kalktığı zamanda gerçekleşmektedir. (Fârâbî, 1997:92) Aklın ve duyu güçlerinin kontrolünden çıkan mütehayyile kendinde var olan pek çok imajı ortak duyuya verir. Bunlar görme gücü

ile de algılandığında bu imajlar gerçekte görülüyormuş zannedilir. Fârâbî rüyalar konusunda Aristo'dan farklı olarak insanın mütehayyilesi ile Faal Akıl'la irtibat kurabileceğini, fakat bunun imtiyazlı, seçilmiş kimseler için mümkün olabileceğini belirtir. (Medkûr, 1990:82) Faal Akıl zaman zaman mütehayyile gücüne küllileri verebilir. Bu durum mütehayyile gücünün yetkinliği ile alakalıdır. Faal Akıl'dan verilen külliler bazen şimdi bazen de gelecekle ilgili bilgilerdir. Mütehayyile bu bilgileri kullanır. Mütehayyilesi bu derece güçlü olan kimseler geleceğe dair bilgiler verebilir, kehanette bulunabilirler. (Fârâbî, 1997:95–96) Rüyayı hem fizyolojik hem de ilahî etki ile açıklayan Fârâbî'ye göre rüyanın oluşumunda önemli rolü mütehayyile gücü üstlenmektedir. Bununla birlikte rüyanın oluşumunda insanın bedenini oluşturan unsurlarının karışım oranları duylardan elde edilen veriler ve düşünme ve istek gücü de etkilidir. Fârâbî insanın fizyolojisi ile doğrudan ilişkili olan bu çeşit rüyanın dışında ilahî kaynak olan Faal Aklın devrede olduğu bir rüya çeşidinden daha bahseder. Faal akıl uykuda makulleri mütehayyileye aktarmakta olup, mütehayyile de bunları görsel imajlara çevirmektedir. (Arkan, 2003:98) Peygamberin mütehayyilesi özellikle vahyin aktarılmasında külli bilgiyi sembolleştiren aracı unsurdur.

Bu yolla Fârâbî akıl ile mütehayyile gücünü yan yana getirerek aklî ve dini bilginin kaynaklarını birleştirmiş olur. Böylelikle felsefî bilgi ile ilâhî bilginin kaynakları itibariyle birbirlerinden farklı olmadıklarını da ortaya koyar. Vahiy teorisinin din felsefe uzlaşımını izah etmede kullanılan yönü de böylelikle gösterilmiş olur. (Aydınlı, 1988:36) Din ve felsefe aynı kaynaktan bilgiyi alırlar. Burada kaynakları aynı olmasına rağmen her iki bilme yönteminin birbirlerinden neden farklılaştığı sorulabilir. Fârâbî'nin buna cevabı felsefenin konuları düşünme ve tasavvurla vermeye çalışırken, dinin bunu sembollerle yaptığıdır. Bu noktada etkin aracı unsur mütehayyiledir. Din hakikati sembollerle verir. Burada işaret edilmesi gereken nokta insanlar arasında anlama ve kavrama kabiliyetlerinin farklı oluşudur. Buradan avam ve havas ayırımına ulaşan Fârâbî (Aydınlı, 1988:40) bu ayırımı yöneten ve yönetilen ilişkisinde açıklar.

İnsan doğası gereği bir toplumda yaşar. Toplumda yaşayan bireylerin aralarında uyum ve düzeni tahsis edecek olan yönetici havastan çıkacaktır. Vahyin aklî yönüne sahip ve bunu halkın anlayabileceği şekilde sembollerle verebilen kimse peygamber kavramı ile

tanımlanan kimsedir. Fârâbî bu kimseye İlk Reis der. İlk reis Faal Akıl'la ittisali gerçekleştirmiş, halkı mutluluğa götürebilmenin prensiplerini bilen kimsedir. (Fârâbî, 1997:107)

Fârâbî Faal Akıl'la ittisal konusu ve mütehayyile gücü aracılığıyla nübüvvetin imkânını açıklamış, peygamberi bir kanun koyucu olarak belirtip toplum açısından mutluluğu bu yapı üzerine temellendirmiştir. İbn Meymun Fârâbî'den etkilendiği önemli bir konu olan vahiy ve nübüvvet konularında aynı argümanları kullanmıştır. (Pines, 1964:XC-XCİİ) İbn Meymun ve Fârâbî arasındaki en önemli fark ise Fârâbî'nin felsefi çalışmalarında dini geleneğini yansıtmayan bir filozof olmasına karşılık, İbn Meymun'un ise dini metni çok fazla kullanmasıdır. Fârâbî'ye benzer tavrı İbn Meymun'un sadece Mantık Risalesi'nde görebiliriz. (Berman, 1974:163)

Fârâbî vahiy konusunda geliştirdiği görüşler itibariyle kendinden sonrakilere bu konuda açıklayacak çok fazla bir şey bırakmamış gibi gözükür. Buna rağmen Fârâbî sonrası İslam filozofları kendi felsefi sistemleri ışığında din-felsefe ilişkisinin açıklayıcısı konumunda olan vahiy konusunda izahlar getirme gereği duymuşlardır. Bu isimlerden en önemlilerinden biri de şüphesiz İslam felsefesinin zirvesi konumunda olan İbn Sînâ'dır.

2.2.İbn Sinâ (Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ)

980(81)-1037 yılları arasında yaşamış, İslam felsefesini geliştirip kurum haline gelmesinde Fârâbî kadar etkili bir diğer filozoftur. İzah edildiği üzere Orta Çağ düşüncesinin din-felsefe uzlaşımı konusunda görüş serdeden filozoflarından olup vahiy konusunu bu uyum temelinde ele almıştır. Bu konuda İbn Sînâ genel hatlar itibariyle Fârâbî'yi takip eder.

Nazarî ve amelî olarak ayrıma tabi tutulan felsefenin (hikmetin) içinde din, amelî felsefe altında izah edilir. Dinin ilâhî bilgiyi sembolik bir anlatımla aktardığı konusunda Fârâbî gibi düşünen İbn Sînâ, nübüvveti bazen bir ihtiyaç, bazen bir zorunluluk bazen iyilik için Tanrı'nın gerekli bir fiili olarak görür. (Taylan, 1994:206–207) Dinin gerekliliğini siyasi ve hukuki açıdan ele alır. (Durusoy, 1999:331)

Peygamberlikle ilgili açıklamalarına toplumsal siyasal sorunlar üzerinden giren İbn Sînâ insanın hayvandan farklı olarak yalnız yaşamasının mümkün olmadığına değinir. Ona göre insan türü için toplumsal hayat şarttır. (Arslan, 1984:377)

İnsan doğası gereği toplumsal bir varlıktır görüşünü takip eden İbn Sînâ insanların birbirlerinden farklı mizaçlara ve bundan doğan farklı kabiliyetlere sahip olduklarını belirtir. Bu durum onları bir arada yaşamaya sevk eder. Bu insan varlığının devamı için gerekli olan bir durumdur. Toplum insanların birbirleri ile yaşama ve karşılıklı ilişkilere girme tecrübesini ortaya çıkarır. Birlikte yaşayan insan bireyleri bir arada olma durumlarını kanunlarla düzene sokma ihtiyacı duyarlar. İnsanları bir arada tutabilecek bir kanun koyucu ve uygulayıcıya ihtiyaç duyulur. Bunu sağlayacak kanunların temeli vahiy, kanunları düzenleyip uygulama işi ise peygamber ile yapılacaktır. Bu peygamber mucizelerle desteklenmiş nebidir. (Taylan, 1994:207–208)

İbn Sînâ peygamberlerin bilgiyi edinme durumlarının diğer insanlardan farklı olduklarına işaret ederek, onların derecelerinin farkını ve üstünlüğünü Kutsi Akla sahip olmaları ile açıklar. İbn Sînâ'ya göre insanlardan bazıları sahip oldukları bilgisel donanımlar ve imkânları harekete geçirmeden de Faal Akıl ile ittisal gerçekleştirme yeteneğine sahiptirler. Bu yetenek derecelerinin en üstünüdür. Heyûlani aklın bu durumu bütün insanlarda ortak olarak bulunmayan Kutsi Akıl olarak isimlendirir. Bu durum peygamberliğin seçilmişliği ile ilgili olarak da yorumlanabilir. (Peker, 2000:141–142)

İbn Sînâ'ya göre peygamber ile filozof arasındaki en önemli fark da bu noktadan kaynaklanır. Filozof bilgiye duyu, hafıza, akıl yürütme gibi bir takım ön hazırlıklar ile ulaşırken peygamber doğuştan özel bir istidada sahip olarak bilgiyi doğrudan elde eder. (Arslan, 1984:379) İbn Meymun'un düşüncesinde peygamberin doğal maddi özelliklerine yapılan vurgular İbn Sînâ'yı hatırlatmaktadır.

Fârâbî gibi İbn Sînâ'ya göre de mütehayyile kuvvetinin işlevi önemlidir. Genel olarak mütehayyile gücü nefis ve bedene bağlı durumlarla ilişkili olarak harekete geçer. Fakat bazı kimselerin mütehayyileleri yaratılışları itibariyle çok güçlü olduğundan hayal ve musavvire güçlerinin dış duyular çalışırken bile faaliyet gösterdiğini belirten İbn Sînâ, bu kimselerin başkalarının uykuda gördüğü şeyleri uyanıkken de görebileceğini ifade eder. Bu kimseler bazen önlerinde bir görüntü görürler ve bu görüntüden ezberlenip

okunabilecek sözler iştirler. Bu durum mütehayyilenin son yetkinliği olan nübüvvettir. Buna göre İbn Sînâ nübüvvet ile rüyayı aynı mahiyetin farklı dereceleri olarak görür. (Arkan, 2003:102) İbn Meymun da rüya ile vahiy ilişkisini açıklarken İbn Sînâ gibi rüyanın olgunlaşmamış vahiy olduğunu belirtir. (*Kılavuz*, II/36, Atay, 1974:405, Friedlander, 1956:225, Pines, 1964:370)

Peygamber Kutsî Akıl ile vahyi Faal Akıl'dan alırken mütehayyilesi ile bu aldıklarını somutlaştırır. Buna göre Kutsî Akıl ve mütehayyile gücü gayba ait bilginin oluşturulmasında etkin bir görev üstlenmektedir. (Perker, 2000:144) Mütehayyile sayesinde metafiziksel soyut bilgiler somut sembollere aktarılmış olur.

Fârâbî'de açıklandığı ve daha sonra İbn Meymun'da da izah edileceği üzere metafizik gerçekler halka doğrudan anlatılmadığı için din dili semboliktir. (Taylan, 1994:209) Peygamberler bütün insanlara hitap ettikleri için semboller ve imalarla aktarımlar yaparlar. İlahî vahiy anlamak için peygamberlerin bu sembollerinin anlaşılması gerekir. Tanrı hakkında insanlara sadece Onun bir, hak ve benzeri olmayan bir varlık olduğu söylenmeli hakkındaki tartışmalara girilmemelidir. Aynı şekilde ahiret hakkında da tasviri bir dil kullanılarak bilgi verilmelidir. (Arslan, 1984:379–380)

İlahî bilginin aktarılması yanında peygamberler bir de ibadetler yapmalarını insanlara vaz ederler. İbn Sînâ'ya göre peygamberler ibadetleri emrederek hem dünya hem de ahiret mutluluğu için insan bireylerinin hayatlarına düzenlemeler getirirler. Ayrıca peygamberlerin insanlara aktardıkları bilgilerin unutulmamasında ibadetler önemli bir yere sahiptir. Bu bilgilerin insanlarda birer meleke haline gelmesi ibadetler sayesinde olur. (Taylan, 1994:210)

İbn Sînâ ile Fârâbî'nin vahiy konusunda belirttikleri benzer yönler ve ayrılıklar söz konusudur. Her iki filozofa göre de felsefe ve din aynı amaçları taşırlar. Fakat felsefe teorik, din ise semboliktir. İbn Sînâ'ya göre vahiy bazı seçkin insanların Kutsî Akıl düzeyinde Faal Akılla ittisali söz konusu iken Fârâbî bu ittisalin insanın üst düzeyde gelişen mütehayyilesi ile gerçekleştiğini belirtir. Fârâbî'ye göre bu ittisal eğer kişi uykuda iken gerçekleşirse sadık rüyalar, uyanırken gerçekleşirse vahiy meydana gelir. (Arslan, 1984:283–385)

İslam düşüncesinin önemli iki filozofunun vahiy konusunda görüşleri kısaca böyledir. İsmi zikredilen üçüncü bir İslam filozofu ise İbn Rüşd'tür. İbn Meymun ile aynı zamanda ve yerde yaşamış olmaları hasebi ile İbn Rüşd'ün Musa b. Meymun ile olan ilişkisi konusunda elimizde net veriler yoktur. İbn Meymun Aristo'nun şarihi olan İbn Rüşd'ü zikrederken Aristo okumaları için tercih dilmesi gereken bir isim olarak verir. Fakat kendisi İbn Rüşd'ü okuduğunu belirtmez. Pines *Kılavuz* tercümesinin girişinde İbn Meymun'un eseri kılavuz'u uzun bir zamanda tamamladığını ve konu ile ilgili mektubu eserinin bir kısmını yazdıktan sonra talebesine gönderdiğini belirtir. Böylelikle İbn Meymun'un bundan sonra İbn Rüşd'ün eserlerini okumuş olabileceğini iddia eder. (Pines, 1964:LXIV, CVIII) Mektubu yazdığı yıl olan 1191'den ölüm tarihi 1204'e kadar ki sürede İbn Rüşd'ü okumuş olması muhtemeldir. (Atay, 1974:IX) Friedlander *Kılavuz*'a yazdığı tercümenin ön sözünde İbn Rüşd'ü İbn Meymun'un hocaları arasına katar. (Friedlander, 1956:XVİ) Fakat bu bilgiyi destekleyen benzer bir veri mevcut değildir. İbn Meymun'un İbn Rüşd'le olan ilişkisi farklı bir çalışmanın konusu olarak saklı kalmakla birlikte daha detaylı bir incelemeye gerek duyulmaktadır.

Orta Çağ Yahudi ve İslam felsefesi içinde vahiy anlayışı genel olarak yukarıda özetlendiği şekildedir. Özetlenen bilgiler ışığında Musa b. Meymun'un görüşünü açıklamaya geçebiliriz.

BÖLÜM I: Musa b. Meymun'da Nübüvvetin Gerekliliği ya da Vahyin Sosyal ve Siyasal İmaları

Musa b. Meymun vahiy ile ilgili görüşlerini izaha girişirken vahyin varlığı konusunda bir tartışma öne sürmez. Daha sonra anlatılacağı üzere ateistlerin konuyla ilgili görüşlerini vermemesinin nedeni de budur. Onun vahiy ile ilgili görüşleri vahyin imkânının nedenleri ve gerekliği çerçevesinde inşa edilir. Ona göre bir gerçeklik olarak mevcut olması sebebiyle vahyin gerçekleşme süreci ve Tanrı-insan, insan-insan ilişkisinde doldurduğu yer izah edilmelidir.

Musa b. Meymun'a göre vahyin tanımı şöyledir: “*Vahiy (nübüvvet, prophecy) hakikatte, ilâhî varlıktan çıkan, Faal Akıl aracılığıyla önce insanın aklî melekesine sonra da mütehayyile gücüne ulaşan bir feyizdir. O insanın en üst mertebesi ve ulaşabileceği en üst yetkinliktir.*” (Kılavuz, II/36, Atay, 1974:404, Friedlander, 1956:225, Pines, 1964:369) Bu tanımdan yola çıkarak İbn Meymun'da vahyin dikey ve yatay etki alanlarını tespit etmek mümkün olabilir. Vahyin dikey boyutta Tanrı ve ondan sudur eden feyiz ve feyzin akış alanlarını, yatay boyutta ise vahyin insanla olan ilişkisi ve insanın sosyal hareketlilik alanını görebiliriz. Vahiy bu alanlara olan etkisi açısından anlamlandırılır.

Bu tanım eksenli düşünüldüğünde vahiy iki varlık boyutunu kapsamaktadır. Metafizik alan vahyin kaynağını oluştururken, fizik alan vahyin aktığı ve şekillendiği zemindir. Tanım bize bu arka planı verse de Musa b. Meymun eseri *Aklı Karışıklara Kılavuz*'da vahyin metafizik boyuttaki nasıllığı hakkında bilgi vermez. Fakat İbn Meymun'un sahip olduğu evren anlayışı vahyin kaynağını açıklamak için aydınlatıcıdır. Onun vahiy tezi metafizik alandan çok fizik alanda izah edilir. Tanrı'dan ulaşan feyiz diğer ay-üstü varlık alanları ve Faal Akıl'dan sonra insanın gerçeklik alanı olan dünyaya ulaşır. İbn Meymun doğal bir süreçte okuma gayretinden dolayı daha mürekkep bir alan olan ay-altı dünyaya has doğal unsurlarla vahiy açıklamaya çalışır. Bu durum onu fiziki alanın unsurlarını daha açık bir şekilde izah etme ihtiyacına yönlendirir. Bu durumda da vahiy teorisinin açıklanma alanını zorunlu olarak fizik unsurlar oluşturur. Dolayısıyla İbn Meymun metafizik alandan ziyade fizik alanla vahiy izah eder. Fakat metafizik alanda insan aklının yerini tespit ederken yaptığı sınırlamadan bu alana dair

konuşmanın İbn Meymun tarafından ne derece zor bulunduğunu ve niçin sessiz kaldığını anlayabiliriz. Dönemin evren tasavvuru çeşitli unsurları ile vahyin izahı noktasında öne çıkmaktadır. Musa b. Meymun ve etkilendiği İslam felsefe geleneği bu unsurlar üzerinden vahyi rasyonel olarak açıklamaya yönelmiştir. İbn Meymun kendi görüşünü bu unsurlarla açıklamaya çalışırken diğer görüşleri de vererek ayrıldığı noktaları belirginleştirmeye çalışır.

İbn Meymun konuyla ilgili araştırmasında ateistlerin düşüncesini, zaten Tanrı'ya inanmamaları ve bu sebeple vahiy (nübüvvet, prophecy) fikirlerinin de ya hiç olmayıp ya da çok zayıf olması nedeniyle değerlendirmeye almayacağını ifade eder. Konuyla ilgili araştırması Tanrı fikrine sahip olanların görüşleri üzerinden gelişir.

Toplumda Yaygın Olan Vahiy Görüş

Birinci görüş olarak verdiği kabule göre nübüvvet –Meymun bunların içine kendi dindaşlarından bazılarını cahil sıfatını ekleyerek bahseder- Allah'ın kendilerinden hoşnut olduğu kimseleri seçmesi ve onları bir görevle görevlendirmesidir. Tanrı tarafından seçilen bu kimsenin cahil ya da âlim yaşlı ya da genç olmasının önemi yoktur. Önemli olan ahlaken iyi vasıflara sahip olmasıdır. Ona göre insanlık şimdiye kadar Tanrı'nın kendisini iyi bir kimse haline getirmeden kötü bir kimseyi peygamberlikle görevlendirdiğini söyleyecek kadar ileri gitmemiştir. (*Kılavuz*, II/32, Atay, 1974:389, Friedlander, 1956:219, Pines, 1964:360–361) İbn Meymun isim vermeden eleştirdiği ve Sa'adi'ye ait olduğu belirtilen (*Sirat*, 1993:192) bu görüş hakkında fazla ayrıntı vermez. Fakat kendi görüşünü izah ederken kullandığı akıl ve ahlak ile ilgili farklı vurguları bu görüşe katılmamasının açıklayıcı nedenlerini gösterir.

Filozofların Görüşü

İkinci olarak filozofların görüşlerini ele alan İbn Meymun onların nübüvveti, insanın tabiatında var olan bir özelliğin kemal derecesinde olgunlaşması olarak açıkladıklarını ifade eder. Onlara göre bu özellik insanın çalışması, gayret göstermesi ile ortaya çıkar. Bu kabiliyet aslında bütün insanlarda ortak olarak var olup her bir bireyde aynı düzeyde gelişmemektedir. Bunun nedeni ya ferdin yaratılışından getirdiği bazı eksiklikler ya da daha sonradan gelişebilecek bazı dış etkilerdir. Filozofların yaklaşımına göre cahil bir kimsenin peygamber olması imkânsızdır. Peygamberlik

dışarıdan verilen bir şey değildir. Şayet öyle olsaydı bu durumda cahil herhangi bir kimse de peygamber olabilir ya da akşam peygamber olmayan bir kişi sabah kendini peygamber olmuş bulabilirdi. Böylece peygamberlik istenmeden, ansızın olunan bir durum da olabilirdi. Dışarıdan verilen bir durum olduğunda ise bu yönde kişinin hiç çaba sarf etmemesi gerekirdi. Nübüvvetin ortaya çıkması için insan olarak sahip olunan yetilerin mükemmellik seviyesinde olması gerekir. Ahlakî ve aklî güçler yönünden gelişmiş, mütehayyilesi en yetkin durumda olan ve kendisini bu yönde hazırlamış bir kimsenin doğal olarak peygamber olması gerekir. İbn Meymun nübüvvet kabiliyetine sahip bir kişinin kendisine verilen bilgileri iletme, bildirme ve anlama yetisini, mizacına uygun beslenen kişinin yediği besinlerle daha sağlıklı olması durumuna benzetir. (*Kılavuz*, II/32, Atay 1974:389, Friedlander, 1956:219–220, Pines,1964:360–361) Filozofların görüşleri hakkında yaptığı açıklamalardan sonra kendi görüşünün izahına geçer.

Musa b. Meymun'un Görüşü

İbn Meymun bu üçüncü görüşün Kitab-ı Mukaddes'in öğretisine uygun, dinin prensiplerinden biri olduğuna işaret eder. Ayrıca bu görüşün filozofların konuyla ilgili görüşlerine tek bir nokta dışında uygunluk gösterdiğine değinen İbn Meymun, bir kişinin peygamberlik kabiliyetine sahip ve kendini buna uygun olarak hazırlamış olmasının onun bilfiil peygamber olabileceği anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Burada kişinin nübüvvet fiilinin işlerlik kazanmasını sağlayan güç Tanrı'nın istemesi durumudur. Peygamberlik vasıflarını taşıyan ahlaken ve fiziksel olduğu gibi, eğitim ve bilgileri itibariyle de uygun bu kişiler, doğal olarak peygamber olabilirler. Fakat aynı durumda olan herkes peygamber değildir. (*Kılavuz*, II/32, Atay 1974:390, Friedlander 1956:220, Pines 1964:361–362)

Kendisine ait olduğunu ifade ettiği bu görüşe göre Musa b. Meymun genel manada filozoflara katılır. Ayrıldığı ve önemli gözüken nokta ise Tanrı'nın bizzat nübüvvet görevini bu göreve uygun olan kimseye vermesidir. Bu düşünceye göre vahiy kişinin ahlakî ve aklî özellikleri ile alakalı olduğu kadar sahip olduğu doğal istidatla da doğrudan ilişkilidir. Tabîlik aynı zamanda insanın doğal çevresi ve içinde yaşadığı toplumu da ifade eder. Çünkü vahiy insan hayatını düzenleyici özelliği ile de tabî olana müdahalesi bakımından doğaldır.

Musa b. Meymun vahiy anlayışını dönemin bilimsel paradigması içinde rasyonelleştirmeye çalışırken geleneksel temaları da korur. Nübüvvetin imkânı noktasında öncelikli olarak Tanrı'nın insanlara bir peygamber göndereceği vaadini Tevrat'a bağlı olarak açıklar. “*İşte ben, yolda seni korumak için ve hazırladığım yere seni getirmek üzere, önünden bir melek gönderiyorum. Onun karşısında sakının ve onun sözünü dinleyin ona karşı koymayın çünkü suçunuzu bağışlamayacaktır, çünkü benim ismim ondadır.*” (Çıkış 23/20–21) “*Onlar için kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağzına koyacağım ve ona emredeğim her şeyi onlara söyleyecek.*” (Tesniye 18/18) “*Allah'ın Rab senin için aranızdan, kardeşlerinden benim gibi bir peygamber çıkaracak; onu dinleyeceksin,*” (Tesniye, 18/15) ifadeleri ile vahyin ve peygamberin imkânını ve ona itaatin gerekliliğini dinî metin bağlamında belirtmeyi tercih eder. (Kılavuz, II/34, Atay, 1974:400–401, Friedlander, 1956:223, Pines, 1964:366)

İbn Meymun'un görüşlerine ayrıntılı olarak geçmeden önce yaptığımız bu girişle birlikte onun algısında vahyin imkânının kısa bir tespitini vermeye çalıştık. İbn Meymun konuyla ilgili birbirinden farklı görüşlerin varlığından hareketle vahyin, üzerinde görüş belirtilen ve tartışılan bir konu olduğunu belirtmiş ve kendi görüşünün durduğu yeri de belirlemiş olmaktadır. Aynı zamanda filozoflarla ve diğer görüşle ilgili farklılık ve benzer yönlerden bahsederek okuyucunun kendisini anlamasını kolaylaştırmaktadır. İbn Meymun eseri *Kılavuz*'da bir felsefi sistem geliştirme amacını gütmeyiz. Amacı daha çok dinin aklî izahını yapabilmektir. Eserinde oldukça dağınık olarak bilgi aktaran İbn Meymun diğer görüşlerden ayrıldığı ve benzediği noktalara işaretle kendi düşüncesine ait ama açıklamadığı yerlerin referanslarını okuyucuya sunmuş olur. Çalışmamızda izlediğimiz yol da bu referansları takip etmek olmuştur.

Buradan itibaren vahyin tanımından hareketle göstermeye çalıştığımız yatay ve dikey alan açılımlı anlatımın izahına geçerek İbn Meymun'un vahiy görüşlerini detaylandırmaya çalışacağız. Bu konuya vahyin sosyal ve siyasal etki alanlarını izah ederek girmeyi uygun buluyoruz.

1.1.İnsanın Sosyal Varlık Oluşu ve Sosyal Yapı İçinde Vahiy

Vahiy bir kişinin peygamber olması bakımından akıl ve ahlak ilişkisinde gelişen bir süreç olarak anlaşılacağı gibi, peygamberin toplum içinde ifa ettiği görevler

bakımından toplumsal olan insanın yaşamsal faaliyetlerinin yetkinleştirilmesi olarak da kavranabilir. Bu yaklaşım Orta Çağ düşünürlerinin geliştirdikleri *iyi* ile ilgili olup, kastedilen *iyi* de Tanrı ile doğrudan ilişkilidir. İnsanın kemal amacına uygun olarak devletin iyi olması en yüce iyilik olarak değerlendirilerek bunun da Tanrı'nın kanunu ile mümkün olacağı düşünülmüştür. Teorik ve pratik yetkinliğin elde edilmesi olan mutluluk, pratik yetkinliğin altında görülen siyaset bilgisi ile ilişkilendirilmiştir. Dindar toplumun *iyi*'si olan *mutluluk* Orta Çağ'daki Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'in odaklandığı konu olmuştur. (Rosenthal, 1996:21-23)

Bu yaklaşım Orta Çağ'ın vahiy hakkında görüş serdeden düşünürleri için geçerlidir. Bu sebeple Orta Çağ vahiy düşüncesi doğal olarak siyaset teorilerini de etkilemiştir. Çünkü dönemin düşüncesinde vahiy Tanrı-insan, insan-toplum ilişkilerinin üzerine oturtulmaya çalışıldığı bir zemine dayanır. Dinin merkezî bir yer aldığı Orta Çağ düşünürlerinde mutluluk ve ahlak için üretilen siyaset teorilerinin kaynağında vahiy önemli bir yer işgal eder. İslam düşüncesindeki siyaset teorileri de vahiy temelli olarak gelişmiştir. Rosenthal'a göre İslam filozofları öncelikli olarak Müslüman ikinci olarak ise Eflatun ve Aristo'nun takipçileri idiler. Müslüman filozoflar nebevi kanun olan vahiy akılla bağdaştırmaya çalışmışlar, üstünlüğü de vahyedilmiş olana vermişlerdir. (Rosenthal, 1996:13) Rosenthal'ın işaret ettiği noktada bu anlayışın temelini Aristo ahlakında bulmak mümkündür. Aristo *Nikomakos'a Etik* adlı eserinde ahlakı siyaset biliminin bir dalı olarak değerlendirir. Siyaset bilimi kentler, dolayısı ile insan için neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği hakkında yasalar koymaktadır. Siyaset bilimi bununla insan için *iyi* olanı amaçlar. İyilerin sonucunda ulaşılan şey ise mutluluktur. (Aristo, 1998:2-4) Bu Aristocu köke dayalı *iyi* ve *mutluluk* algısı dindar toplumun iyisi ve din ile ulaşmak istediği nihai mutluluğu açıklamak için rasyonel bir zemin olmuştur.

Vahye getirilen rasyonel izaha göre tanrı insanı dünyada başıboş bırakmamış, yaşamını düzenlemesi, genel ahlakî davranışlar edinebilmesi ve hakiki mutluluğa ulaşabilmesi için onu vahiy ile desteklemiştir. Vahiy gerek insan zihnine akışı gerekse hayata geçirilişi bakımından bireysel olarak insanı mutluluğa götüren bir süreç olarak belirdiği gibi toplumsal mutluluğu da amaçlar.

Nitekim Musa b. Meymun'un vahiy anlayışında insan, tabiatı gereği ilâhî âleme en yakın ve ayrıca ay-altında toplum içinde yaşayan sosyal bir varlık olması nedeniyle vahye muhatap olur.

1.1.1.İnsanın Sosyal Varlık Oluşu

İbn Meymun vahyin gerekliliğini insanın toplumsal bir varlık oluşu yönüyle izah etmeye girişir. İnsan toplumsal bir varlıktır. İnsanın içinde var olmaya başladığı ilk toplumsal gurup aile olup, bu daha sonra genişleyerek büyür. Bu ilişkiler ağı toplumun diğer birimlerinde de gene insanın fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçları mesabesinde genişler. Dolayısı ile insan maddi var oluşu bakımından topluma ihtiyaç duyduğu gibi manevi yetkinliği için de topluma ihtiyacı vardır. Eğitim ihtiyacının giderilmesi, bilme ve bildiğini eyleme geçirmesi de gene bir toplum içinde gerçekleşir. Bu ihtiyaçlar göz önüne alındığında insan toplum içinde yaşamak mecburiyetindedir.

İbn Meymun bu özelliğinin insanı toplumsal bir yaşam tarzına ihtiyacı olmayan diğer canlı türlerinden ayırdığını ifade eder. Ona göre toplumun insan için gerekli oluşu insanın kendi türü içinde taşıdığı özellikleri itibariyledir. Yaratılışından getirdiği özellikleri sebebiyle toplumsal yaşam insan için gereklidir. Bunun nedenini açıklamaya insanın tabiatında taşıdığı farklılıklar nedeniyle kendi türü içinde pek çok çeşitliliği taşıyan tek canlı olduğunu ve insan bireyleri arasında çok fazla fark olduğunu belirterek başlar. Bu çeşitliliğin nedeni insanların fiziki varlığını oluşturan karışımlardır. İnsanların farklı maddi özelliklere sahip oluşunu insanın suretine ilişen arazlarla açıklayarak, insanlar arasındaki farklılıkların nedenini de bu maddi nedenler ve arazların olduğunu söyler. Bunlar eğitim yolu ile tamamen düzeltilememelerine rağmen bir düzen içinde belli kalıplara sokularak eksiklik ve aşırılıklar giderilebilir. (*Kılavuz*, II/40, Atay, 1974:419, Friedlander, 1956:232–233, Pines, 1964:381–382) İnsanların bu türden farklılıklara sahip olmaları aralarında aklî, ahlakî, pratik yetkinlikler konusunda çeşitliliğe neden olmakta ve insanlarla birlikte topluma yansımaktadır. Nitekim topluma bakıldığında farklı ahlakî özelliklere ve kabiliyetlere sahip insanlar görülmektedir. Her bir birey kendi eğitimi ve kabiliyeti ölçüsünde toplumda belli bir tarzda varlık kazanmaktadır. İşte İbn Meymun'a göre bu durum insanların sahip oldukları tabiî mizaçları ile doğrudan ilişkili olup, doğalarından

getirdikleri bu farklılıklar insanların sosyal var oluş düzenlerini belirlemektedir. (*Kılavuz*, II/40, Atay, 1974:419, Friedlander, 1956:232–233, Pines, 1964:382) Diğer bir ifade ile bireysel farklılıklar insanın toplum halinde yaşamasını gerekli kılmaktadır. İnsan toplu halde yaşadığında diğer bireylerin kabiliyet ve yetkinliklerinden istifade eder şekilde aralarında bir iş bölümü ve paylaşımın olması zorunlu olur. Bütün bunlar ise toplumsal düzeni gerekli kılar. Toplumsal düzenin kurulması için ise bir üst otoriteye ihtiyaç vardır.

Üst otorite belli kurallar bütününe göre düzeni sağlarken, bu kuralların uygulanması adına bazı yaptırımlarda bulunur. Üst otoritenin düzeni sağlamak için koyduğu kurallar, kanun koyucunun mütehayyilesi ve kendi tecrübelerine dayanabildiği gibi ilahi bir kaynağa da dayanabilir. İbn Meymun'a göre vahiy kaynaklı düzen yapıları var olabilecek düzenlerin en mükemmelidir. Bunun nedeni aşağıda da açıklanacağı üzere kanunun amacında gizlidir. İbn Meymun Orta Çağ *mutluluk* ve *iyi* algısı paralelinde hakiki mutluluğa böyle bir yapı içinde ulaşılabilineceğini kabul eder. Bu temellendirmeye göre mutluluk için bir toplum ve devlet içinde yaşama gerekliliği ile birlikte en iyiye götüren hukukî yasalar bütününe ihtiyaç vardır. İbn Meymun'a göre bu bütünü en mükemmel şekilde ilahî yasa sağlayabilir. Dolayısı ile Musa b. Meymun'a göre düzen koyucu peygamber olup, düzen ise peygamberin vahiy ile aktardığı bilgiler üzerinde inşa edilen din temelli kanunlar bütünüdür. Bu durumda yasa koyucu olarak peygamber ve yasanın özellikleri neler olabilir?

1.2.Peygamberin Gerekliliği ve Özellikleri

Toplum içinde var olabilmenin ya da doğa gereği toplum oluşturabilmenin şartlarından birisi olarak ortaya çıkan lider ihtiyacı, Orta Çağ dinî siyaset düşüncesinin dolayısı ile genelde İslam filozoflarının özeldi ise İbn Meymun'un siyaset ve vahiy teorilerinde doğrudan beliren bir unsurdur. Toplumun ihtiyacı olan lideri dinde karşılayan kavram peygamberdir. Peki, peygamber olan kimse nasıl özelliklere sahip olmalıdır ki peygamber kavramını tam olarak karşılasın? Ya da peygamberi vahiy almanın dışında peygamber yapan özellikleri nelerdir?

İbn Meymun bu soruların karşılığını bulmak gayesiyle kendi döneminde peygamber kavramının nasıl karşılandığını tespit etmekle başlar. Bununla ilgili olarak kehanet,

ilâhî idrak veya sadık rüyalar vasıtasıyla gizli şeyler hakkında bilgi sahibi olan herkes için halkın peygamber dediğini ifade eder. Buna neden olan sebep ise Tevrat'ta Baal ve Asherah peygamberlerinin peygamber terimi ile isimlendirilmesini gösterir. İbn Meymun Tevrat'taki “*o peygamberin yahut rüya görenin sözlerini dinlemeyeceksiniz*” (Tesniye, 13/2) (*Kılavuz*, II/32, Atay, 1974:396 Friedlander, 1956:221, Pines, 1964:363) ifadesine gönderme yaparak konuya açıklık getirmeye çalışır. Ona göre kehanet veya sadık rüyalar dışında peygamberlik için daha özel şartlar mevcuttur.

Aklın ve mütehayyilenin en yetkin derecede gelişmiş olması peygamberlik için olmazsa olmaz şarttır. İbn Meymun peygamberde bulunması gereken üç tane özellikten ve onların sonuçlarından bahseder. Bunlar eğitimle insanın aklî (kuvvet-i natıka) kuvvetinin yetkinliğinin kazanılması, mizacı sebebiyle mütehayyile gücünün yetkin olması ve bedenî lezzetler ile cahili isteklerden kişinin kendisini geri çekmesidir. Peygamber için erekli şartlar olarak beliren bu özellikler aynı zamanda peygamberler arasındaki derece farklılıklarının da nedenidir. (*Kılavuz*, II/36, Atay, 1974:408, Friedlander, 1956:227, Pines, 1964:372)

1.2.1.Aklî Yetkinlik

İbn Meymun'a göre aklî yetkinlik peygamberin sahip olması gereken en önemli özelliklerden birisi olup, peygamberin maddesel özellikleri ile ilişkilidir. Ona göre peygamberin zihnini oluşturan maddesel özün saf olması gerekir. Bu güç bedeninin sahip olduğu diğer organların özellikleri nedeniyle ortaya çıkan durumlardan etkilenmemelidir. Kişi bu aklî yetkinliğe sahip olduktan sonra ancak ilmi ve hikmeti elde edebilir. Bu durumdaki akıl kuvveden fiile çıkar, yetkinliğini kazanır. Faal Akıl'dan feyiz alabilen bu akıl artık ilâhî olanın bilgisine yönelir. Böyle bir aklın amacı varlığın ve bilginin sebeplerini elde etmektir. Yeme, içme ve diğer bedeni isteklerini yöneterek, aklen arzuladığı düşüncelerden uzaklaşmaz. (*Kılavuz*, II/36, Atay, 406–407, Friedlander, 1956:226, Pines, 1964:371)

1.2.2.Mütehayyile Gücünün Yetkinliği

Vahyin gerçekleşme süreci noktasında peygamberlerin mütehayyile güçleri merkezî bir konumda durur. İbn Meymun'a göre mütehayyile gücünün vahyi alabilmesi için tabî mizacı itibariyle oldukça üst bir yetkinliğe sahip olması gerekir. İlahî feyzi alma

noktasında gelişen mütehayyile gücü her insanda bu seviyeye ulaşamaz. Mütehayyilenin bu seviyeye gelmesi nazarî ilimlerde ve ahlaken yetkinleşmekle ulaşılabilecek bir durum da değildir. Bu ancak mütehayyilenin tabiî mizacı ölçüsünde gerçekleşebilir. Mütehayyile gücü fiziksel bir güç olarak dış dünyada var olan nesnelere imajlarını çıkartıp, bunları birleştirerek yeni imajlar oluşturan güçtür. (*Kılavuz*, II/36, Atay, 1974:404–405, Friedlander, 1956:225 Pines, 1964:369–370) Peygamberler özellikle vahyi alırken ve vahyi diğer insanlara anlatırken mütehayyilenin bu temel özelliğini olabildiğince en üst seviyede kullanmak durumundadırlar. Vahiy ile bildirilen bilgileri kendi mütehayyilelerinin yardımı ile sembolleştirip halkın anlayabileceği bir dille anlatmaya çalışırlar. Daha sonraki bölümlerde de ifade edileceği gibi insanın dilinin oluşmasında öncelikli öneme sahip olan mütehayyile gücü peygamberin zihninde oluşan manaların konuşulan dile aktarımında önemli bir görev icra eder. Bu yüzden mütehayyile peygamberin dilinin ve kullandığı ifadelerin temel zeminini oluşturarak vahyin anlamlı hale getirmesinde ve aktarımında kavramların ana çerçevesini oluşturmaktadır. Mütehayyilenin yetkinliği bu anlamda peygamberde oldukça önemlidir.

1.2.3.Ahlâkî Yetkinlik

Peygamber olan kimse İbn Meymun'a göre ahlaken yetkin olmalıdır. Aklen ve mütehayyilesi gelişmiş olan kimse, zihnini gereksiz konularla meşgul etmez. İbn Meymun'a göre böyle bir kimsenin ilgilendiği meseleler daha çok ilâhî olanla ilgili konulardır. Böylelikle bu kimse düşüncesini bedenî arzulardan uzak tutmuş olur. Özellikle dokunma duyusu ve bu duyunun insanlar için tehlikelerinden bahseden İbn Meymun bu duyunun faaliyetlerinin hayvani nefsin insandaki durumuyla ilgili olduğuna işaret eder. Bu duyu her insanda mevcut olup, insanın zihnini ahlaken faydasına olmayan şeylerle meşgul eder. (*Kılavuz*, II/36, Atay, 1974:406–407, Friedlander, 1956:226 Pines, 1964:371) Peki bu duyu her insanda varsa ve vahiy de doğal ise neden bazı insanlar peygamber olabiliyorken bazıları olamıyor?

İbn Meymun bu soruya şu şekilde cevap verir. Peygamberler kanun koyucuları taklit edenlerden veya halkın gözünde onurlu olmak amacıyla olan kimselerden ayrılırlar. Bazı kimseler halkı, idare edilmesi gereken evcil hayvanlar gibi görürler. Bazı

yöneticiler halka bu gözle bakarken, duyuşal güçlerini halkın gözünde onur elde etmek için terk eden kimselerden bazıları da ya halktan tamamen kopuk bir hayat yaşayıp kendilerini onlardan uzaklaştırır veya ihtiyaçları nispetinde onlarla bir araya gelme yoluna giderler. Peygamberler akıl ve mütehayyile yönünden gelişmiş kimselerdir. Bu seviyede onlar ilahî feyze muhatap olmuşlardır. Bu sayede nazarî ve ilâhî ilimleri elde ederler. Tanrı ve onun meleklerini görüp, nedenlerin ve hakikatin bilgisine ulaşırlar. Bununla birlikte insanlar arası ilişkilerde mutluluğu getiren genel prensipleri de elde ederler. Bu durum aklî gücün çalışmakla yetkinliğe ulaşması, mütehayyilenin tabiatı itibariyle sahip olduğu durum ve bedenî isteklerin, kötülüğe götüren arzuların engellemesi ile ulaşılan ahlakî yetkinlikle mümkündür. Bu aynı zamanda peygamberler arasındaki derece farklılıklarının da sebebidir. (*Kılavuz*, II/36, Atay, 407–408, Friedlander, 1956:226–227, Pines, 1964:371–372)

Peygambere has kılınan özellikler bunlarla bitmez. İbn Meymun'a göre peygamber bir insan olarak sahip olunan özellikleri en yetkin düzeyde kendinde bulunduran kimsedir. Aklî, ahlakî ve mütehayyile ile ilgili yetkinlik peygamberi harekete geçiren, geçmiş, gelecek ve şimdi ile ilgili konularda topluma bir açıklayıcı ve rehber olması açısından da bir takım özelliklere sahip olmalıdır ki, bunlar cesaret, şuur ve hadistir.

1.2.4.Cesaret, Şuur (İlahî İdrak) ve Hads

İbn Meymun peygamberlerde bulunması gereken üç özelliğten daha bahseder. Cesaret gücü bu güçlerden biri olup, her insanda kendini zararlı şeylerden korumak için vardır. İbn Meymun bu gücün nefsin kuvvetlerinden olan zararları defeden güce (faculty of repulsion, kuvvetül dafia) benzer olduğunu belirtir. Cesaret gücü diğeri tabiî güçler gibi insanlarda farklı seviyelerde bulunur. Buna göre bazı insanlar aslandan korkmazken, bazıları fareden bile korkarlar. Bu durum insanların tabiî mizaçları ile doğrudan alakalıdır. (*Kılavuz*, II/38, Atay, 412–413, Friedlander, 1956:229, Pines, 1964, 376) Peygamber dönemin algısına göre bir yönetici ve bir lider olması nedeniyle cesur olmalıdır. Toplumun yöneticisi olması hasebiyle kendi ülkesine dışarıdan gelebilecek saldırı ve hücumlara karşı cesur ve dirayetli olmalıdır.

İbn Meymun'un izah ettiği ikinci özellik ise şuur gücüdür. Bu güç de farklı derecede var olmakla birlikte insanların hepsinde bulunur. Bu güç daha çok insanın yoğunlaşmış idrak ettiği veya ilgilendiği şeylerde ortaya çıkar. Bir inayet olarak değerlendirdiği bu

güçle insanlar herhangi bir kimse veya olay hakkındaki bilgi edinmek veya hissetmek şeklinde kendinde bulabilirler. (*Kılavuz*, II/38, Atay, 1974:412–413, Friedlander, 1956:229, Pines, 1964:376) Böylesi bir sezgiyi veren bu güç şuur gücüdür. Bir diğer anlamda bu güce ilahî idrak de denilebilir. Bu güçle insan bir kişi veya herhangi bir olay hakkında önceden hissettiği bir sezgi ile kendine ulaşabilecek sıkıntı ve zor durumlardan kurtulabilir.

İbn Meymun'a göre olaylar veya kişiler hakkında içe doğan bu bilgiler insanların sahip olduğu mütehayyile ve şuur güçlerinin güçlü veya zayıf olması ile ilgilidir. Bu güçler konusunda kabiliyeti gelişmiş olan kimseler bir olay gerçekleşmeksizin onun tamamını veya bir kısmını hayal edebilirler. Geçmiş, şimdi ve gelecekle ilgili olaylar hakkında bilgiye sahip olurlar. Çünkü bu güç sayesinde zihin bütün öncüllere ve bu öncüllerin sonuçlarına çok kısa zamanda ulaşabilir. Bu güçle insanlar gelecekte olacak olaylar hakkında bir ön algıya sahip olarak sezgide bulunurlar. (*Kılavuz*, II/38, Atay, 1974:413, Friedlander, 1956:229, Pines, 1964:376)

Peygamberlerde bu iki gücün çok güçlü olduğuna değinen İbn Meymun bu güçlerin onlarda çeşitli şekillerde fakat zorunlu olarak var olduğunu belirtir. Peygamberin örneklerinden hem çok cesur olduklarını hem de gelecekle ilgili olaylar hakkında çok kısa zamanda bilgi verebildiklerine işarette bulunarak bu özelliklerine delil gösterir. Peygamberlerin olaylar ve kişiler hakkındaki bu tespitleri onların cüziler hakkındaki bilgileridir.

Hakiki peygamberler bu bilgileri nazarî idrakler vasıtasıyla da elde edebilirler. Peygamberlerin bildirdikleri bu bilgiler insanların akli ve mütehayyileleri ile elde edemeyecekleri şeylerdir. İnsanlar sadece hads ve şuur ile bu bilgilere ulaşamazlar. Peygamberin buradaki aklî kabiliyetinin nedeni ile mütehayyilesinin yetkinliğinin nedeni aynı güç; Faal Akıl'dan dolayısıyla Tanrı'dan taşan feyizdir. İlahî feyiz mütehayyileyi de yetkinleştirerek gelecekte gerçekleşecek olaylar hakkında haber verebilme gücünü ona kazandırmış olur. Mütehayyile gücü insanın hayal edebilme kabiliyetidir. Mütehayyileye gelen feyiz bu kabiliyeti yetkin hale getirmekte ve nazarî idraklerle elde edilen bilgilerle birleşerek olacak olaylar hakkında doğru ve kesin bir bilgiye ulaşılmaktadır. Bu peygamberler için böyledir. Akıl gücüne ulaşan feyiz mütehayyileye de taşarak onu yetkinleştirir. Yani her iki güç de etkin durumda iken gelecekte olacak olaylarla ilgili bilgiler oluşmaktadır. Sadece mütehayyilenin

yetkinliği ile bahsi geçen bilgiler elde edilemez. (*Kılavuz*, II/38, Atay, 1974:414, Friedlander, 1956:230, Pines, 1964:377)

Bu bilme tarzı sadece peygamberlere aittir. İbn Meymun kehanetle bazı olayları bilmeye çalışan insanların sadece hayal ve vehimlerine dayanarak bunu yaptıklarını belirtir. Bu kimseler aklî idrake ve bilgiye sahip değillerdir. Bazı kimselerin kendi rüyaları veya yakaza halinde işittikleri seslere inandıklarına işaret ederek bu kimselerin aklî yetkinliğe sahip olmayıp nazarî idrakin kavramlarını da elde edemediklerini belirtir. Bu konuda sadece ilahî feyzin aklî yetisine akması ile bilginin objelerini idrak edebilmiş nazarî yetkinliğe sahip kimselerin peygamber olduğunu belirtir. (*Kılavuz*, II/38, Atay, 1974:414–415, Friedlander, 1956:230, Pines, 1964:379–380)

Peygamberler yetkinlikleri ve amaçları noktasında diğer gruplardan belirli çizgilerle ayrılırlar. Bu çizgilerin temellerini akıl, mütehayyile ve bedenî isteklerin durdurulmasıyla elde edilen ahlakî yetkinlik oluşturur. Bu durum peygamberlerle diğer insanlar arasında bir ayrımı ortaya çıkartırken peygamberlerin kendi aralarında da bir derecelendirmeye neden olmaktadır. Peygamberler de bu yetkinliklerini kullanma noktalarında birbirlerinden farklılaşmaktadır. Aslında İbn Meymun'un vahiy anlayışı içinde izah ettiğimiz bütün şartlar peygamberde olması gerekli olan durumlardır. Hakiki manada bir peygamberin bu özelliklere sahip olması gerekir. Fakat her bir peygamber bu halleri tam olarak sağlama durumunu elde edememiştir. İbn Meymun vahiy anlayışında ulaşmak istediği sonuca bir derecelendirme ile gider. Peygamberler arasında var olan bir derecelendirme doğal olarak en üst dereceyi izaha götürür ki bu noktada Musa b. Meymun'un zihninde peygamberliğin şartlarını tam olarak sağlayan tek bir kişi vardır, bu da şüphesiz Musa peygamberdir. (*Kılavuz*, II/35, Atay, 1974:402–403, Friedlander, 1956:223–224, Pines, 1964:367)

İbn Meymun peygamber olmak için gerekli olan fiziki ve ahlaki şartları belirtirken ayrıca vurguladığı bir hususa işaret etmek yerinde olur. O da peygamberin seçilmişliği konusudur. İbn Meymun bir kimsenin aklen, ahlaken ve fiziksel olarak peygamber

derecesinde yetkin olabileceğini fakat bunun onun peygamber olması için yeterli olmayacağını belirmişti.³

1.2.5.Peygamberin Seçilmişliği

Sahip olduğu özellikler itibariyle peygamber Tanrı tarafından seçilerek insanlara ilahî bilgiyi ulaştırmakla görevlendirilmiş kimsedir. (*Kılavuz*, II/32, Atay 1974:390, Friedlander 1956:220, Pines 1964:361–362) Peygamber vahyî bilgiye ulaşmak için gayret gösteren bir birey olması yanında, insan olarak sahip olduğu tabîî özellikleri itibariyle de özel bir bireydir. İbn Meymun seçilmişlik konusuna açıklama getirmese de peygamberin seçilmiş olmasını onun sahip olduğu bedenî yani maddî özelliklerle ilişkili olarak izah edebiliriz. İbn Meymun'un açıklamalarından peygamberin bütün yetkinlikleri elde ettikten sonra Tanrı'nın istemesi ile vahyi alabileceği şeklinde bir sonuç çıkar. Onun peygamberin fiziksel özellikleri konusunda yaptığı açıklamalar doğrultusunda peygamberin sahip olduğu bedenî özellikleri ile de diğer insan bireylerinden ayrıldığı ifade edilebilir. Çünkü İbn Meymun'un özellikle akıl ve mütehayyilenin maddesel özelliklerine yaptığı vurgular bu yöndedir. Aklın maddesinin saf olması ve mütehayyilenin tabîî mizacı bedensel maddi özelliklerdir. Ona göre bir kimsenin bedeninin maddesel yapısı üzerinde herhangi bir düzeltme yapılamaz. Eğitimle belki bir takım ahlakî eksiklikler düzeltilebilir ama bu mükemmellik seviyesine ulaşmak için yeterli değildir. İbn Meymun özellikle mütehayyile gücü hakkında yaptığı açıklamalarda bu gücün yapısı itibariyle en yetkin halde olması gerektiğini, ancak bu durumda vahyin nebevî özellik taşıyabileceğini belirtir. Daha sonra da açıklanacağı üzere bu durum peygamber ile filozof arasındaki en önemli ayırıcı unsur olarak ortaya çıkacaktır. Aslında peygamber bir filozoftur, fakat filozof bir peygamber değildir.

İbn Meymun için peygamber olmak aslında kaderî bir durumdur. Buradaki belirlenmişlik hali de fiziksel özelliklerle ilgili olmaktadır. Diğer bir belirlenmişlik durumu ise ilahî feyzin kişiye az veya yeteri miktarda gelmemesi ile ilgilidir. Peygamberi siyasetçi ve ilim adamlarından ayıran durum da budur.

³ Bu konu Nübüvvetin Gerekliliği başlığı altında İbn Meymun'un Görüşü alt başlığında kısaca özetlenmiştir.

Peygamber bütün bu özelliklere sahip olarak vahyi alabilir ve aktarabilir. Akıl ve mütehayyile gücü ile elde ettiği vahiy, peygambere bir sorumluluk verir ki bu da vahyin halk gruplarına ulaştırılmasıdır. Peygamber vahyi bütün halk kitlelerinin anlayabileceği bir forma sokar. İbn Meymun peygamberin ayırıcı vasfı olarak belirttiği vahyin aktarılması işini nebevi dilin kendine has özel bir şekli ile gerçekleştirdiğini belirtir. Bunun nedeni vahyin herkesçe anlaşılmasının güç olmasıdır. Peygamber vahyî bilgiyi, bu bilgiyi taşıyan ve vahye has mecazî anlatımlar içeren rüya ve rü'yetle alır. Vahiy bu yöntemlerin içeriği ile peygamberin diline aktararak adeta şifreli bir dille sembolik hale gelir. Bu semboller halkın kullandığı dilin içerdiği semboller olmakla birlikte vahyî bilginin batınî yönüne has manalar taşırlar. Bu semboller zahirî olarak halka yöneliktir. Bu yönüyle vahiy toplumsal bir düzeye indirgenir.

1.3.Vahyin Sosyal Düzeyde İfade Edilmesi ve Meseller

İbn Meymun peygamberlerin vahyi alış şekillerini izah ederken kullandığı rüya ve rü'yeti⁴ vahyî bilgiyi taşıyıp, vahye has mecazî anlatımlar içeren özel formlar olarak tasvir etmiştir. Peygambere aktarılmak istenen bilgi, vahyin bu formları aracılığıyla peygamberin mütehayyilesine bağlı olarak bir takım batınî manalar taşıyan imgeler ve semboller şeklinde sunulur. Peygamber bunları fiziki ortamda aynen gerçekleşiyormuş gibi görmekte ve bunlardan anlaşılması gereken manaları anlamaktadır. Peygamberler gördükleri bu sahneleri kitaplarında anlatmışlardır. Peygamberlerin kitaplarının anlaşılması için yapılması gereken şey ise bu manaların hem zahirî hem de batınî yönleri ile açıklanmasıdır. Bu anlama tarzı kişilerin aklî kabiliyetleri ölçüsündedir. İbn Meymun'a göre peygamberlerin tebliğde bulunurken böyle bir yöntem izlemeleri bu yönden anlamlıdır. Ona göre halkın bir kısmının vahiyde ilâhî yolla bildirilen bilgileri aynen anlamaları mümkün değildir. Bu yüzden peygamberler bildirmek istedikleri ilâhî bilgiyi mesellerle anlatmışlardır. (*Kılavuz*, III/27, Atay, 1974:579, Friedlander, 1956:312, Pines, 1964:510) Meseller onu anlamaya çalışan kimsenin kabiliyeti nispetinde anlaşılabilir.

Musa b. Meymun'a göre peygamberlerin meselleri iki çeşittir. İlk çeşidinde a) meselde geçen her bir kelime bir manaya sahiptir. Diğer çeşidinde b) meselin tamamı sadece

⁴ Rüya ve rü'yetle ilgili açıklama konu gereği ikinci bölümde ayrıntılı olarak işlenecektir.

bir manayı içerir. Bu çeşit meselerde pek çok kelime mevcuttur. Bu kelimelerin kullanılma nedeni manayı kuvvetlendirmek veya süslemektir. (*Kılavuz, I/Giriş, Atay, 1974:18, Friedlander, 1956:6-7, Pines,1964:12*)

Özellikle halk için meseller çeşitli içeriklerle verilir. Bazen anlatılmak istenen şeyler bilmecelerle verilirken, verilmek istenen mesaj meselin başında, ortasında veya sonunda olabilir. Bazen de konu birkaç mesel içinde verilebilir. Bazen bir meselin başında bir konu, sonunda bir konu verilebilir. Bazen bir mesel aynı temele dayalı iki konuyu ele alabilir. Bazı durumlarda da mesel veya bilmecelere (elğaz) başvurmaksızın bilgiler verilebilir. (*Kılavuz, I/Giriş, Atay, 1974:13, 1956:4, Pines,1964:8*) Buradan hareketle mesellerin belli bir amaca binaen gerçekleştiğini ifade edebiliriz

1.3.1. Mesellerin Amacı

Meseller kendi içlerinde manalar taşıyan benzetmelerdir. Peygamberlerin meselleri hem zahirî olarak hem batınî olarak hikemî manalar taşırlar. Zahirî manalar özellikle insanın toplumsal refahını amaçlayan faydalar içerirler. Batınî manalar ise hakikat bilgisini taşırlar. (*Kılavuz, I/Giriş, Atay, 1974:18, Friedlander, 1956:7, Pines,1964:12*)

Her bir mesel verilmek istenen bilgiyi farklı şekillerde taşır. İbn Meymun'a göre bu durum bir hikmet sebebiyle böyledir. İnsan böylelikle kendi doğasına uygun olan bir amaca doğru yönlendirilmiş olur. İbn Meymun Tanrı'nın bu yolla insanın kemalini amaçladığını belirtir. Tanrı'nın şeriatıyla belirlenen fiiller vasıtasıyla insanın yetkinliği ve toplum içindeki durumu gelişecektir. İnsan öncelikli olarak aklî inançları elde edecektir. Bunların ilki Tanrı'nın varlığına inanmaktır. Doğal olarak insan bunun için hemen metafizik ilmini bilmekle işe koyulamaz. Bundan önce tabiat ilmini öğrenmesi gerekir. İbn Meymun'a göre insan fiziki ortamda bulunan varlıklar vasıtasıyla Tanrı'nın bilgisini elde etmeye yönelebilir. Fizik, bir anlamda metafiziğin kapılarını açan bir bilim olup, metafiziğe hizmet eder. (*Kılavuz, I/Giriş, Atay, 1974:13-14, Friedlander, 1956:4 Pines, 8-9*) İbn Meymun'un böyle bir yola girerek konuyu izah etmek istemesinin nedeni Tanrı'nın ve diğer varlıklarının bilgisi karşısında insanın aciz olduğunu belirtmektir. Ona göre şeriatla, yani peygamberlerin kitapları ile bildirilen her şey varlığın bilgisini içermesi nedeniyle ulaşılması güç değerli bilgiler

taşrlar. Ulaşmanın güçlüğü insanın aciz oluşu nedeniyledir. İnsan bu konuları anlamakta zorlanır. İbn Meymun konu ile ilgili olarak Tevrat'tan “olan şey çok uzak ve derin, kim onu bilebilir?” (Vaiz, 7/24) ifadesini aktararak anlatımını güçlendirmeye çalışır. İbn Meymun'a göre bu nedenlerle insana şeriatla bildirilmek istenen konular meseller vasıtasıyla aktarılır.(*Kılavuz, I/Giriş, Atay, 1974:14, Friedlander, 1956:4–5, Pines, 1964:9*) Mesellerle anlatılmak istenen bilgileri herkes kendi kabiliyeti ve kapasitesi ölçüsünde anlar. Vahiy insanın dikkatini mesellerle çekmiş ve bu yolla insanın kendi hayatına düzen verecek kuralları anlamasını sağlamıştır.

İşte peygamberlerin kitaplarında var olan mecazî anlatımların varlığının nedeni İbn Meymun'a göre bu yönden açıklanabilir. Vahyin ulaştırmayı hedeflediği anlam ve mesajlar, Tanrı tarafından her bir insan bireyine bu meseller vasıtasıyla ulaşır. Bu anlamda peygamberlerin tercih ettiği mecazî anlatım tarzı gerekli ve anlamlıdır. Bu durumda önemli olan bu mesellerin hakikatine uygun bir şekilde anlaşılmasıdır.

1.3.2.Mesellerin Anlaşılması

Musa b. Meymun eseri *Aklı Karışıklara Kılavuz*'u yazma nedenlerinden biri olan Kitab-ı Mukaddes'in doğru bir şekilde anlaşılması amacını peygamberlerin kitaplarında geçen ifadelerle bağlantı kurarak daha net hale getirmeye çalışır. Kitabını yazma amacının peygamberlerin kitaplarında geçen manaların (esma) açıklanması olduğunu belirtir. Eserini bu amaçlarla yazdığını belirten İbn Meymun böylelikle Kitab-ı Mukaddes'te geçen ifadelerin aklî çıkarımlara zıt olmadığını göstermeyi amaçlar. Bu sayede Kitab-ı Mukaddes'i inceleyen kimselerin de akıllarının karışmasının önüne geçilebileceğini düşünür. (*Kılavuz I/Giriş, Atay, 1974:10–11, Friedlander, 1956:2–3, Pines, 1964:5–6*) Tevrat'ın anlaşılmasında aklın karışmasına neden olan önemli unsur Tevrat'ın kullandığı dilden kaynaklanmaktadır. Tevrat nasıl bir dil kullanır? Bu dil nasıl oluşmuştur? soruları bu noktada öne çıkmaktadır.

İnsan Yapısı ve Ürünü Olarak Dil

İbn Meymun vahyin dilinin insanın hakikate dair bilgiyi idrak edebilmesi açısından insanın kendi dili ile oluştuğunu belirtir. “*Tora Âdemoğlu'nun dilinde konuştu*” ifadesine atıfla Tora'nın kullandığı dilin insanın anlama melekesine uygun bir dil olduğunu ve Tanrı ile ilgili bildirilen bütün her şeyin öncelikli olarak insanın Tanrı'nın

varlığını anlamasına yönelik bir dille verildiğini ifade eder. Bu amaçla pek çok cismani ifade Tanrı için kullanılmıştır. Çünkü halkın büyük bir kısmı cisim olmayan şeyleri idrak etmekte zorlanırlar. Toplumun büyük bir kısmı hakikatlere ait bilgiyi ancak bu şekilde anladığı için bu yöntem kullanılmıştır. (*Kılavuz*, 1/26, Atay, 1874:62, Friedlander, 1956:34–35, Pines, 1964:56)

Peygamberlerin kitaplarında geçen meseller vahyin mecazî anlatımlarıdır. Mesellerde mecazî, abartılı anlatımlar insanın dikkatini çekerek ilâhî mesajı etkili bir yöntemle vermeye yöneliktir. Mesellerde kullanılan bu dilin kaynağı noktasında İbn Meymun peygamberleri öne çıkarır. Rüya veya rüyetle peygambere ulaşan vahiy henüz insanlara bildirilebilecek bir yapıda değildir. Peygamberler gelen vahiy mana olarak alırlar. Vahyin manasının kelimelere dökülme işi peygamberlere aittir.

Onun buradaki çekincesi Tanrı'ya kelimeleri yüklemek istememesindedir. Ona göre Tevrat (Torah) yaratılmıştır. Geleneğin bu konuda ittifakı söz konusudur. Tanrı nasıl diğer varlıkları yaratmışsa Tevrat'ı da aynı şekilde yaratmıştır. Tanrı için peygamberlerin ifadeleri peygamberlere has olup onlar tarafından üretilen kavramlardır. Bu ifadeler peygamberlerin düşünce ve anlayışlarının ürünüdür. (*Kılavuz*, I/65 Atay, 1974:166, Friedlander, 1956:97, Pines, 1964:158) İbn Meymun bu görüşü dilin oluşumu noktasında benimsediği tavra binaen savunur. Eseri *Kılavuz*'da yaratılışı açıkladığı bölümde Âdem'in varlıklara isimler vermesi ile ilgili "Ve adam bütün sığırlara ve göklerin kuşlarına ve her bir hayvana ad koydu" ifadesinden yola çıkarak dilin insan tarafından oluşturulup, uzlaşım sal olduğu sonucuna varır. Dil İbn Meymun'a göre doğal değildir. (*Kılavuz*, II/30, Atay, 1974:390, Friedlander, 1956:217–218, Pines, 357–358) Bir ittifak sonucunda ortaya çıkmıştır. Dilin kullanımı ve gelişimi insanın kendisine hastır. Buradan hareketle İbn Meymun'un dilin ilâhî olmadığı düşüncesinde olduğu sonucuna varılabilir. (Aydın, 2003:104) Bu durumda Tanrı peygamberlere kelimelerle değil manalarla hitap etmiştir. Vahiy ile peygambere sadece manalar ulaşmıştır.

İbn Meymun bu noktada kelimelerle ilgili olarak üçlü bir tasnif yapar. Ona göre kelimeler a) dil vasıtasıyla söylenerek oluştuğu gibi, b) telaffuz edilmeksizin mana şeklinde akılda da oluşur. Kelimelerin oluştuğu diğer bir şekil ise c) isteme ve irade etme durumunda oluşur. Bu bir istek ve iradeyi veya Tanrı'dan vahiy veya bir ses yaratılması yolu ile gelerek kavranılan bir düşünceyi ifade etmek şeklindedir. Tanrı'ya

atfedilen konuşma ve söyleme şekli böyledir. Tanrı için bu durum kelimenin dış konuşmalarla telaffuzu değil, mananın akılda bulunması şeklindeki gibidir. Bu manalar insanda nefiste bulunur fakat Tanrı için böyle bir durum söz konusu değildir. İbn Meymun insana benzeme noktasında Tanrı'nın nefsinde manaların bulunduğunu iddia etmez. Ona göre Tanrı'da insanda bulunduğu gibi bulunmadığını düşünülerek bu çeşit konuşma Tanrı için söylenebilir. Tanrı kelime ve sesleri kullanmaz. Tanrı'nın söylemesi veya emretmesi ile ilgili ifadeler semboliktir. "Tanrı konuştu" veya "Tanrı emretti" dendiğinde ifade edilmek istenilen aslında Tanrı'nın insanlar gibi kelimeleri veya sesleri kullanması değil, manaları iletmesidir. Peygamberler mesellerinde bu ifadeleri mecazî bir şekilde kullanmışlardır. Tanrı'nın insan gibi konuşma durumuna ihtiyacı yoktur. (*Kılavuz*, I/65, Atay, 1974:166–167, Friedlander, 1956:97, Pines, 1964:158–159) Tanrı hakkında kullanılan bu ifadeler açıklanmalıdır. İbn Meymun konuyla ilgili örnekler vererek açıklamalar yapar. Mesela yaklaşma (karube), dokunma (messe) ve yakınlaşma (tekaddeme) kelimeleri mekânda yakınlaşma ve dokunma anlamlarına gelmektedir. Kelimelerin ilk anlamları budur. İkinci manada ise idrak edenin idrak ettiği şeyle ittisali, yani bilgi bakımından yakınlaşması anlaşılır. İbn Meymun'a göre dini metinlerdeki *Tanrı ile yakınlaşma* ifadelerinin manası bu ikinci anlamda anlaşılmalıdır. Tanrı cisim olmadığına göre O'nun mekânda kastedilen manada yakınlaşması mümkün değildir. (*Kılavuz*, I/18, Atay, 1974:49-50, Friedlander, 1956:27-28 Pines, 1964:43–44) Örneğin çıkış kelimesi bir cismin yerleşik olduğu yerden bir yere çıkması anlamında kullanılmaktadır. Tanrı hakkında kutsal kitapta kullanılan "*Rab Mekandan çıktı*" (İşaya, 26/21) ifadesindeki çıkma veya çıkış kelimeleri mecazî olarak anlaşılmalıdır. (*Kılavuz*, I/23, Atay, 1974:58-59, Friedlander, 1956:32-33, Pines, 1964:52)

Burada sorulması anlamlı olabilecek öncelikli soru bu mecazî anlam içeren mesellerin peygamberler tarafından nasıl oluşturulduğudur.

Mütehayyile Gücü ve Mesellerin Oluşmasındaki Rolü

İnsan bir şeyi anlamak istediği zaman o şeyle ilgili bildiği bilgiler ışığında bu bilgilere benzer bilgiler veren şeylerin hayalini kurar. Bu yolla daha önce hiç görmediği fakat sadece bilgisini edindiği şeyle ilgili olarak, o şeyin hayaline götürebilecek, o şeyin asıl

hayaline yakın hayaller kurar. Bu insan için o şeyi anlamaya yönelik bir gereksinimdir. Böylelikle hakkında bilgi sahibi olmak istediği şeyi hayal etmeye ve o şeyi anlamaya çalışır. İnsana bilmediği şeyi anlamaya yardımcı olmak üzere bu hayalleri veren güç mütehayyilesidir. Dolayısıyla insanın tecrübe ettiği her şeyle ilgili bir imajı kendinde taşıyan, bir anlamda tecrübe edilen her şeyle ilgili anlamın verildiği bir merkezdir. İnsan bu gücü sayesinde şeylere ait bilgiyi şeyin kendisi yok iken de hayal edebilir. Bir bilgi aklı de, duyuşal da olsa mütehayyile tarafından onun ilişkili olduğu bir anlamla ifade edilebilir. Vahiyde peygamberin aklına oradan da mütehayyilesine gelen feyiz aklı olan soyut bilgiden daha nesnel bilgiye bu güç sayesinde ulaşır. Mütehayyilede var olan imgeler kişinin kültürel ve sosyal ortamına bağlı olarak oluşur. Zihninde oluşun manalar da bu imajlarla kurulup, kişinin kullandığı dile aktarılır. Dil tecrübî olduğuna göre manalar her bir dönemde ve toplumda değişebilir. Musa b. Meymun bu sorunu mantık ilmi ile aşmaya çalışır. İbn Meymun'a göre zihinde oluşun mananın dış konuşma ile aynen aktarılması mantık sanatı ile gerçekleşir. (İbn Meymun, 1960:84) Mantık ilmi kullanılan bir kelimeyi mananın aslına uygun bir biçimde kullanmayı ve anlamayı sağlayacak kurallar koyar. Bu kurallarla mana aslına uygun olarak anlaşılır.

İbn Meymun'a göre peygamberlerin kitaplarında var olan mesellerin oluşmasında etkili olan önemli aracı unsur peygamberlerin mütehayyile güçleridir. (*Kılavuz*, II/47, Atay, 1974:452, Friedlander, 1956:247, Pines, 1964:407) İlahî varlıktan gelen feyiz bazı kimselerin (peygamber ve filozof) hem akıl güçlerine hem de mütehayyile güçlerine ulaşır. Mütehayyilesi daha gelişmiş olan kimseler peygamberler sınıfına mensuptur. (*Kılavuz*, II/37, Atay, 1974:410, Friedlander, 1956:228, Pines, 1964:374)

Peygamberler, mütehayyileleri filozoflara göre daha fazla gelişmiş olmaları sebebiyle daha üst bir konumda olup kendilerine gelen ilâhî feyzi bu yetileri sayesinde herkesin anlayabileceği bir formda sunabilmektedirler. Peygamberler kendilerine vahyin ulaştırıldığı rüya veya rüyette mütehayyilelerini kullanırlar. Onların mütehayyileleri sıradan insanlara göre daha gelişmiş olduğun için vahiy ile verilmek istenen manayı gerçeğe en yakın şekli ile anlarlar. Onların bilgiyi alış şekli, dışarıdan bir nesneyi bilme şeklinde değil, ilâhî feyizle kendi mütehayyilelerine gelen külli bilgiyi mütehayyilelerinde olan objelerle görmek şeklinde olur. Görülen şeyler peygambere anlatılmak istenen manaya uygun veya yakın anlamları içeren imgelerdir. Bu

imgelerin isimleri verilmek istenen manadaki imgenin türediği kavrama veya eşanlamlı manaya dikkat çekilmek sureti ile olur. Mütelaya ile gücü verilmek istenen manayı onun eşanlamlısı ile gösterir. Bu yüzden birbirine benzer meseller de vardır. Amos örneğinde ise Amos yaz meyvelerinin olduğu meyve sepeti görür. “*Ve dedi: Sen ne görüyorsun Amos? Ve ben dedim bir sepet yaz meyvesi. Ve Rab bana dedi, kavmım İsrail’in sonu geldi, artık bir daha onlara göz yummayacağım.*” Bu ifadeden hareketle meyve sepeti İsrail halkının sonunun geldiği anlamını çıkarılır. (Kılavuz, II/43, Atay, 1974:432, Friedlander, 1956:239, Pines, 1964:391–392) İbn Meymun bu yolla Kitab-ı Mukaddes’te geçen açıklamaların tarihsel değil mütelaya ile gücünün tecrübelerinin bir açıklaması olduğunu belirtmeyi amaçlar. (Leaman, 1990:39)

Peygamberler mütelaya ile kendilerine külli olarak gelen bilgileri cüz’i formlarda sunarak insanların ilâhî vahyi anlamalarını sağlarlar. Peygamberler bunu yaparken kendi dillerini kullanırlar. Fakat sıradan insanlardan farklı olarak mütelaya ile çok gelişmiş olması, doğalarından getirdikleri mükemmel kabiliyetleri ve aklî olarak yetkin olmaları nedeniyle ilâhî vahyi gerçeğe en yakın şekli ile kavrayıp anlatırlar. Bu durum peygamberlerin sahip oldukları özel görevleri gereği böyledir. Filozofların bilgiyi paylaşma durumları Tanrı tarafından belirlenmiş bir şey olmayıp, bu görev peygamberlere verilmiştir. Bu durumda mesellerin anlaşılması peygamberlerin kullandığı dilin anlaşılmasından geçmektedir.

Peygamberlerin Kullandığı Dil

Vahiy peygamber vasıtası ile halka ulaşır. Peygamberler burada bir aracı görevi üstlenmektedirler. Onlar vahyi aktarıırken kendilerine muhatap olan herkesin vahyi anlayabileceği bir dil kullanırlar. Peygamberler bu dili kendi mütelaya ile vasıtası ile oluştururlar. Fakat bu dil peygamberin içinde yaşadığı kültürün dilidir. Peygamber mütelaya ile bu dilin sembollerinden vahye en uygun olanını seçer. Kendi kitaplarında da aynı üslupla vahyi anlatırlar.

Musa b. Meymun peygamberlerin kitaplarında var olup, açıklanması gereken terimleri üç sınıfa ayırır. Bunlardan ilki eşsesli (müşterek, equivocal) kelimelerdir. Bu kelimelerin manaları farklı olup telaffuzları birdir. Bazı kimseler bu kelimeleri bu özelliklerinden dolayı karıştırırlar. Manalarını yanlış verirler. Benzetmeyle türetilen

(müstear, derivative) kelimeler de karıştırılan kelimelerdendir. Bu kelimelerde kendinden türediği kök kelime üzerinden anlaşılmaya çalışılır. Üçüncü kısım kelimeler ise dereceli, (müşekkek, amphibolous) kelimelerdir. Bu kelimeler bazen tek anlamıyla bazen de diğer anlamı ile anlamaya çalışılır. (*Kılavuz*, I/Giriş, Atay, 1974:10–11, Friedlander, 1956:2, Pines, 1964:5–6) Musa b. Meymun kelimelere verilen bu anlamların peygamberlerin mesellerinin anlaşılmasında önemli yere sahip olduklarını belirtir. Bu anlam karışıklıklarının düzeltilebilmesi adına peygamberlerin mesellerinin açıklanması gerektiğini düşünür. Burada mesellerin ilâhî vahyin herkes tarafından anlaşılmasını sağlayabilmek için oluşturulması ile bu meselleri anlamaya çalışılırken bir takım karışıklıkların ortaya çıkıyor olması da bir çelişki olarak gözükebilir. İbn Meymun mecazî anlamlar taşıyan bu meselleri anlama işinin her bir bireyin kabiliyeti ve aklı ölçüsünde olduğuna değinerek aşmaya çalışır. Bizce İbn Meymun vahyin her bir insana farklı yükümlülükler verdiğini bu yolla açıklamayı tercih eder. İbn Meymun'a göre Tanrı'nın inayeti insanların akılları nispetindedir. (*Kılavuz*, III/51, Atay, 1974:727, Friedlander, 1956:388, Pines, 1964:624) Herkes idraki ölçüsünde Tanrı'nın inayetine ulaşır. Fakat tüm farklı seviyelerdeki kişiler bu meselleri anlamaya çalışarak Tanrı'nın inayetine ulaşmalıdır.

İbn Meymun'a göre peygamberlerin tebliğlerini bildirme şekillerinin bir formu anlaşılınca aynı türe bağlı diğer bildirilenleri anlamak da mümkün olur. (*Kılavuz*, II/46, Atay, 1974:447, Friedlander, 1956:245, Pines, 1964:403) O bundan şunu kasteder. Peygamberlerin kitaplarında çok sayıda mecazî anlatımlı mesel bulunmaktadır. Kelimelerin muhtemel anlamlarından hareketle mesellerin anlamlarına anlaşılabilir. Bu mesellerinin her birinin ayrıntılı olarak izahına gerek yoktur. (*Kılavuz*, II/46, Atay, 1956:452, Friedlander, 1956:247, Pines, 1964:406)

İbn Meymun bundan sonra konuyu açıklama adına bir örnek verir. Bir kimse bazen rüyada iken bir yere gider, orada evlenir, bir süre yaşar, orada çocuğu olur. Ona isim verir. Ve buna benzer şeyler rüyada gerçekleşir. Peygamberlerin gördüğü rüyetler de bu şekildedir. Peygamberler tarafından gerçekleştirilen bir fiil, yapılan şeyler, çeşitli fiillerin ve bir yerden bir yere yapılan yolculukların hiçbiri dış duyularla hissedilen fiiller olmayıp, tamamen rüyette gerçekleşen şeylerdir. Bu hadiselerin rüya veya rüyette gerçekleştiği peygamberlerin kitaplarında belirtilmez. Çünkü bunların hepsinin

rüyette gerçekleştiği bilinen bir şeydir. ‘*Ve Rab bana dedi,*’ ifadesiyle belirtilmek istenen durum tamamen rüyada hâsıl olmuştur. Halk bu olanların gerçekten yaşandığını, peygamberin anlattığı her şeyin aynen fiziki ortamda gerçekleştiğini zanneder. Yapılan fiiller, seyahatler, sorulan sorular ve cevapları hepsi fiziksel ortamda gerçekleşmiş gibi meydana gelirler. Fakat gerçekte böyle değildir. Bu olan şeylerin hepsi rüyette meydan gelmiştir. (*Kılavuz*, II/46, Atay, 1974:448, Friedlander, 1956:246, Pines, 1964:404)

Musa b. Meymun peygamberlerin kitaplarındaki ifadeleri mecazî olmaları yanında mübalağalı bir dil kullandıklarına vurgu yapar. Bu terimlerin abartma veya mübalağa veya mecaz olduğu bilinmeden, bilinen ilk manası ile anlaşılmaya çalışıldığında uygun olmayan manalar ortaya çıkar. Mesela “*Şehir göğe kadar yükselen duvarlarla sağlamlaştırılmıştır.*” (Tensiye, 1/ 28) , “*Göklerin kuşu sesi taşır*” (Vaiz 10/20), “*sedir ağaçları gibi uzundu*” (Amos 2/9) ifadeleri İbn Meymun tarafından bu tür anlatımlar için örnek olarak verilir. “*Çünkü Refalardan artakalan ancak Başan kırılı Og vardı; işte, onun yatağı demir yataktı; o Ammon oğullarının şehrinde değil midir? İnsan arşına göre uzunluğu dokuz arşın ve eni dört arşın idi*” (Tensiye, 3/11) ifadelerini de aynı şekilde mübalağa olarak değerlendirir. Örneğin “*O göğün kapılarını açtı. O onların üzerine kudret helvası yağdırdı*” (Mezmurlar, 78/ 23–24) ifadesini örnek verirken herkesin göğün bir kapısı olmadığını bildiğini dolayısıyla bu ifadenin mecazî bir ifade şeklinde anlaşıldığını belirtir. (*Kılavuz*, II/47, Atay, 452–453, Friedlander, 1956:248, Pines, 1964:407–408) Meselleri anlamaya çalışırken dikkat edilmesi gereken bir diğer husus peygamberlerin konuları izah ederken varlıkların yakın nedenlerini vermeden doğrudan Tanrı’yı sebep olarak gösterdiklerinin bilinmesidir. Musa b. Meymun her şeyin yakın bir nedeninin olduğuna işaret eder. Her şey bu yakın nedene bağlıdır. Bu neden başka bir nedene, o da başka bir nedene bağlıdır. Böylece her şeyin ilk nedenine ulaşılır. Bu da Tanrı’nın iradesi ve özgür seçimidir. Peygamberler ifadelerinde aradaki bu nedenleri atlayarak konuşurlar. İfadelerinde Tanrı bunu dedi, Tanrı şunu emretti gibi ifadeler kullanırlar. (*Kılavuz*, Atay, 1974:452-455, Friedlander, 1956:249-250, Pines, 1964:409–412)

İbn Meymun mesellerin anlaşılmaya çalışılması durumunda onların mecazî, mübalağalı veya abartılı yapılarının göz önünde tutulması gerektiğine önemle vurgu

yapar. Bunlar bilinerek diğerk örnekler de aklî çözümlenmelerle anlaşılmaya çalışılmalıdır. Böylelikle kişi aklı vasıtasıyla diğerk benzetmelerle aralarındaki ilişkiyi kurarak bu manaları anlamalıdır. Bu insanın aklen inancının daha açıklık kazanmasını ve tatmin olmasını sağlayacaktır. İbn Meymun'a göre Tanrı hakikatlerin bilinmesinden hoşlanırken yanlışlıklardan ise öfkelenir. Kişi bu yolla Tanrı'nın kanununun hakikatlerini elde etmiş olur. İbn Meymun bu yöntemle hareket edildiğinde var olmayan şeyleri hayal etmekten, kötü düşüncelerden, Tanrı'ya cismaniyet, sıfatlar, duygular isnat etmek gibi küfre götüren şeylerden korunmuş olunacağını belirtir. Ayrıca peygamberlerin yanlışla düştüğü gibi bir yanılgıya düşmekten de uzak durulmuş olur. (*Kılavuz*, II/47, Atay, 1974:455, Friedlander, 1956:249, Pines, 1964:409)

İbn Meymun bu şekilde din-felsefe uzlaşımı noktasında ele aldığı eseri *Kılavuz*'da eseri yazma amacına uygun olarak felsefi ve dini bilginin nasıl uzlaşabileceğini ve arada tezatlık değil uyumun olduğunu, Tevrat'ın felsefi bir üslupla açıklanabileceğini de göstermeye çalışır. Peygamberlerin ifadelerini onların rüya ve rüyette gördükleri sahneleri açıklayan temsiller olarak değerlendirir. Peygamberlerin ifade ettikleri şeyler rüya veya rüyette gerçekleşmiş, hakikatte meydana gelmiş değildir. Peygamberler vahiy yolu ile akıl ve mütehayyilelerine ulaşan ilâhî feyzi insanların anlayabileceği bir yolla anlatmaya çalışırlar. Vahyin anlatılmasında mütehayyileleri ile oluşarak dillerine yerleşen kelimeleri kullanırlar. Dil ortak bir uzlaşım ile meydana gelmiştir, ilâhî değildir. Mesellerde kullanılan dil de böyle anlaşılmalıdır. Meselleri anlamak için dilde var olan kelimelerin kullanım şekillerinin bilinmesi, neyin abartı neyin mecaz olduğu ayırt edilmeli, bütün bu unsurlar göz önünde tutularak ilâhî vahiy anlaşılmaya çalışılmalıdır.

Vahyin toplumsal düzeye taşınmasında önemi olan diğerk bir unsur, toplumsal düzen için gerekli olan kanunlardır. Peygamber bir yasa koyucu olarak ortaya çıkartan durum aynı zamanda düzenin kurulmasının da temel alt yapısını verir. Yani peygamberi bir yönetici konumuna yerleştirildiğinde peygambere ulaşan vahiy de kanuni bir düzenin temeli olarak belirir. Vahiy böylelikle toplumsal olarak insanı bir yönetici ve yasa ile desteklemiş olmaktadır. Kaynağı itibariyle diğerk yasalardan farklı olduğundan insan için hakiki mutluluğun kaynağı olma durumunu da sağlamış olur.

1.4.Sosyal Düzen İçin Kanunların (Vahyin/Şeriatın) Gerekliliği

İbn Meymun'a göre insanlar mizaçlarında taşıdıkları çeşitliliklerle toplumda bir arada yaşarlar. Bu çeşitlilik gerekli olduğu gibi ancak bir düzen içinde olduğu zaman toplumun bireyleri için faydalı olabilir. Bireyler kendi refahları yanında diğer bireylerin refahı için de topluma katkıda bulunurlar. Bir uzlaşım ortaya çıkarılmaya çalışılır. Diğer bir ifade ile insanların toplum halinde var olmaları ve toplumun düzenlenmesi bir yasa koyucuyla yani düzenleyici bir üst otorite ile olur. İbn Meymun bu konuda Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi insanların varlığı için bir devlette kanunun gerekliliğini vurgular. Bu noktada o, ilahî kanunun siyasi yönünü vurgulama ve izah etmek için sistemlerini kullandığı Eflatun ve Aristo'nun talebesidir. (Rosenthal, 1996:30)

Yukarıda insanlar arasında var olduğu ifade edilen farklılıklar bu kurallarla bir denge zeminine oturtulmaya çalışılır. İzah edilen açıklamalar ilişkisinde İbn Meymun'a göre toplum için kanun şarttır. Bu kanunlar siyasetçiler tarafından yapılabildiği gibi ilahî kaynaklı olarak da oluşturulabilmektedir. Fakat Musa b. Meymun'a göre hakiki mutluluğa ve mutlak iyi'ye ulaştırın kurallar düzeni dinî temelli şeriat olup, doğal değildir fakat doğal olana müdahalede bulunur. Şeriat Tanrı'nın yarattığı varlıkların devamı için O'nun hikmetinin bir parçasıdır. (*Kılavuz*, II/40, Atay, 1974:421, Friedlander, 1956:234, Pines, 1964:382) İbn Meymun bununla şeriatın yani dini kaynaklı kurallar bütünü'nün Tanrı'dan ulaşın doğüstü bir yapıya sahip olmasını kastediyor olmalıdır. Doğal olmayan yönüyle şeriat insan için Tanrı tarafından belirlenen temel zemine oturur. Bu zemin üzerinde oluşturulan vahiy kaynaklı kanunlarla insan hayatı düzenlenir. Böylece şeriat varlıkların doğal hayatına müdahale eder. Hayatı belli bir amaca doğru yönlendirir. Bu noktadan bakıldığında Tanrı'nın hikmeti olarak şeriat insanlar için belli amaçları taşır.

Musa b. Meymun'a göre vahye dayalı şeriatın iki amacı vardır. Bunlar bedeninin (welfare, salah) ve ruhun salahıdır. Ruhun salahı, toplumda yaşayan halka, bilinmesi gerekli konu ve bilgilerin kapasiteleri ölçüsünde aktarılmasıdır. Bu bilgilerin bazıları açıkça verilirken bazıları ise mecazî ifadelerle anlatılır. Çünkü halkın çoğunluğu tabiatlarından kaynaklanan bazı nedenlerle bu bilgileri doğrudan anlayamazlar.

Bilgiler sembollerle verilir. Böylece etkili bir şekilde bilginin kalıcı olması sağlanmış olur. Vahye dayalı şeriat insanların mütehayyile güçlerine hitap ederek, hakikati sembollerle, mecazî ifadelerle ve örneklerle anlatmaktadır.

Musa b. Meymun bedeninin refahından kastettiği hususları iki şekilde ortaya koyar. Birincisi toplumda yaşayan bireylerin birbirleri ile olan ilişkilerinde birbirlerinin hatalarını veya yanlışlıklarını giderici tutumlara sahip olmalarıdır. Dolayısı ile böyle bir toplumda kimse kendi gücü veya isteğine göre hareket etmez. Her bir birey bir diğerinin durumunu korur. Toplumda böylelikle bir denge sağlanmaya çalışılır. Diğer husus ise bireylerin toplum hayatı için faydalı olan ahlakî yetkinlikleri vasıtasıyla söz konusu refahın elde edilmesidir. Böylece toplumun sorunları düzenlenebilir. Bu iki amaç (bedenî ve ruhi refah-aklî) arasında doğal ve zamanî bir öncelik vardır. Bu duruma göre bedenî refah ilk yetkinliktir. Birinciye ulaşılmadan ikinci (ruhî refah) elde edilemez. Bedenî sıhhat ruhî sıhhatle doğrudan ilişkilidir.

Bedenî refah sağlıklı olmak ve bunun için mümkün olan her şeyi araştırıp elde etmektir. Bu beden için yiyecek ve onun idaresi için kullanılacak her şeydir. Kişi bunlara tek başına ulaşamaz. Yani birey bazı bedeni ihtiyaçlarını tek başına sağlasa da bazı ihtiyaçları sadece toplum içinde sağlanabilir. Bu insanın siyasi bir varlık olması ile ilgilidir.

Son yetkinlik ise ruhî (aklî) yetkinlik olup, aklın bilfiil olması durumu yani tüm potansiyelini kullanıp olabildiğince en yetkin hale gelmesidir. Bu insanın kapasitesi nispetinde varlıklarla ilgili bilgileri elde etmesi durumudur ki, bu durum ahlakî meziyetlere ya da amellere bağlı değildir. Sadece nazarî bilgilerle ilgili yetkinliği içerir. Son yetkinlik olarak da isimlendirilen bu tür yetkinlik, birincisi yani bedeni yetkinlik elde edilmeden sağlanamaz. İbn Meymun göre insan acıkmadan açlığı, susamadan susuzluğu bilemediği gibi, akledilir şeyleri o şeye dair bilgisi olmadan anlayamaz. (*Kılavuz*, III/27, Atay, 1974:579–580, Friedlander, 1956:312–313, Pines, 1964:510–511) Musa b. Meymun akıl için gerekli yetkinliği bile toplum içinde bulmaya çalışmaktadır. İnsan tek başına aklî yetkinliğe ulaşamaz sonucunu buradan çıkarabilmek mümkün olsa da, İbn Meymun için doğrudan böyle bir şey iddia etmek sadece bir değerlendirme olarak kalabilir.

Böylelikle Musa b. Meymun şeriatın gerekliliği ve amacı noktasında insan ve toplum merkezli bir zemin oluşturur. İnsan doğası gereği bir toplumda yaşar. Şeriat insanın doğal ihtiyacı olan toplumsal birlikteliği düzenlemek üzere var olur. Toplum içinde yaşarken varlığını devam ettirebilmesinin yöntemi kendisi için kurallar oluşturmaktan geçer. Şeriatta bu kanunlar bütünü meydana getirmektedir. Şeriat amacı itibariyle insanın doğal mutluluğunu sağlamakla ilgili maddi ve manevi yetkinliği verir. Düzen oluşturma ihtiyacı nedeniyle insan kanunlar yapar. Bu kanunlar kaynakları ve içerikleri itibariyle çeşitlilik gösterir.

1.5.Kanun Çeşitleri

İbn Meymun'a göre yeryüzünde var olan hakiki kanunlar ya peygamberler tarafından yapılır veya kanun koyucular tarafından meydana getirilir. Bu kimseler Tanrı'nın kendilerine kural koyma kabiliyeti verdiği kimselerdir. Bu insanlar arasında bu kuralları direkt olarak vahiy ile alan kimseler vardır. Bu kimse ya peygamberdir veya kanun koyucu (siyasetçi, bringer of nomos, vazdiun-namus)dur. Bu iki gruptaki kişiler diğer insanları bu kurallara uymaları ve fiilen gerçekleştirmeleri hususunda zorlayacak güce de sahiptirler. Bunlar hükümdarlar olup, kanunların kendileri ile tesis edildiği kimselerdir. Bazı kimseler de peygamberler ve kanun koyucular tarafından koyulan bu kuralların bir kısmını veya tamamını uygularlar. (Kılavuz, II/40, Atay, 1974: 419–420, Friedlander, 1956:233, Pines, 1964:382)

İbn Meymun bunlar arasında ayırım yapmaya çalışır. Daha doğrusu en doğru şeriatın tespiti noktasında ipuçları vermeye çalışır.

1.Kanun Koyucu Kimselerin Oluşturdukları Kanunlar

İnsanlar yani siyasetçiler tarafından yapılan kanunlardır. Bu kanunlar yapan kimsenin amacını taşırlar. Belli bir gayeye yönelik olur ve mutluluğu amaçlar. Bu kanunlar daha çok toplumun düzeni ile ilgilidirler. İnsanların refahını artırmak ve insanlara gelebilecek sıkıntıları azaltma amacını taşırlar. Kanun koyucuların kanunları nazarı konularla ilgili bir içeriğe sahip değildirler. Ayrıca insan aklının yetkinliğini amaçlamazlar. Bunların amacı insanların hayatında düzen tahsis etmek, birbirleri ile olan ilişkilerine düzen getirebilmektir. Ayrıca kanunu oluşturan kanun koyucunun görüşüne göre muayyen bir mutluluğu elde etmeye yönelik adeta bir hazırlığı içerirler.

Yani mutluluk burada kanun yapıcının mutluluk anlayışına bağlı olarak ortaya çıkar. Bu tür şeriatlar siyasetçilerin yani mütehayyilesi gelişmiş olan sınıfın oluşturduğu kanunlardır. (Kılavuz, II/40, Atay, 1974:421, Friedlander, 1956:233–234, Pines, 1964:383–384) Burada faaliyet gösteren sadece mütehayyiledir. Bu da bu kanunların daha çok tecrübî olduğunun bir işaretidir. Bu kanunları yapan kanun koyucuların akıldan ziyade mütehayyilelerini kullanmaları onların akıl güçlerinin yeterince aktif olamamasındandır. Çünkü bu sınıf insanların akıl güçleri Tanrı'dan sudur eden feyzi akılları yeterli olmadığı için mütehayyileleri ile anlamlandırmaya çalışırlar. İlahî feyizle akla ulaşan bilgiler külli ve soyut haldedirler. Aklın, bu en soyut bilgileri idrak edebilmesi için olabildiğince en üst yetkinliğe ulaşması yani müstefad akıl seviyesinde olması gerekir. Her insan aklının bu seviyeye ulaşması imkânsız olduğu için bazılarının aklî derecesi düşüktür. Bazı kimseler ise bilginin soyut halinden ziyade maddeye daha yakın olan cüz'î halini idrak edebilen mütehayyile gücünün en yetkin haline sahiptirler. Bu yetkinlikleri ile bilginin maddeye yakın olan halini en yakın olarak hayal edebilirler. Bu kimseler akılları ile idrak edemedikleri soyut bilgiyi mütehayyilelerinin yardımı ile hayali imgelerle anlamaya çalışırlar.

Diğer yandan vahye akıl gücü ile ulaşan ve kaynağını Tanrı'dan doğrudan alan kanunlar vardır. İbn Meymun bunları ilâhî şeriatlar olarak tanımlar.

2.İlahî Kanunlar

İlahî şeriatlar Tanrı'nın feyzinin doğrudan ulaştığı akıllar tarafından yapılan şeriatlardır. Bu şeriatların kuralları insanın maddi olarak ihtiyaçlarına cevap verdiği gibi, aynı zamanda insanın doğru bir inanca sahip olmasını ve inancının gelişmesini sağlayan, eğitim ve öğretim yoluyla Tanrı ve meleklerinin hakiki bilgisini veren kurallar içerirler. İnsanın dikkatini ilâhî konulara çekmeye çalışır ve varlığa dair formların bilgisini insana verirler. Bu şeriat Musa b. Meymun'a göre ilâhîdir. (Kılavuz, II/40, Atay, 1974:421, Friedlander, 1956:234, Pines, 1964:384) Siyaset adamlarının yaptığı şeriatlardan farklı olarak kişinin aklî ve ahlakî gelişiminin önem kazandığı bu şeriatlar sadece düzen içinde yaşama ve ihtiyacı karşılamanın dışında insanın nihai gayesini de hedefler.

İlahî şeriat insanı nazarî yönden geliştiren, insan aklının ilgilerine gene aklın sınırları nispetinde cevap veren ve insana Kılavuzluk yapan bir vasfı taşır gözükmektedir. İbn Meymun'a göre bu özellikteki şeriat tektir. O da Musa peygamberin şeriatıdır. İbn Meymun bunu şu şekil ifade eder: "Hakiki şeriat açıkladığımız gibi tek kelime ile söylemek gerekirse efendimiz Musa'nın şeriatıdır. Öyle ki her iki yetkinliği getirmiştir. Yani karşılıklı kötülükleri engellemek ve asil ve akî bir karakter elde etmek vasıtasıyla insanları birbirleri ile olan ilişkilerinde onların durumlarını refaha ulaştırmıştır." Çünkü Musa peygamberin şeriatı ülkenin insanların korunmasını ve mümkün olan aynı düzen içinde onların varlıklarının sürekliliğini sağlamıştır. İkinci yetkinliğe (Ruhî-Aklî Yetkinlik) ulaşmak vasıtasıyla inançlarını sağlamlaştırmış ve hakiki bilgileri insanlara vermiştir. (Kılavuz, III/27, Atay, 1974:580, Friedlander, 1956:313, Pines, 1964:511)

Musa peygamber bunu kendisine ulaşan vahiy ile yapmıştır. Böylelikle vahiy toplum açısından, insan bireyleri arasındaki ilişkileri belirleyen bir yasal düzen olma durumunu da sağlamıştır. Bu durumda vahiy toplumsal hayatın düzenlenmesi ve korunmasını sağlayan siyasi bir işlevi de yerine getirmiştir.

Bu iki şeriat şekli dışında şeriatlar da vardır.

3. Taklit Şeriatlar

Bu şeriatlar yukarıda izah edilen şeriatların birer taklidi ya da bozulmuş halleridir. Bunun böyle olmasının nedeni insanların doğal yapılarından gelen bazı özellikleridir.

Bazı kimseler için bu kuralları tamamen taklit etmek veya bir kısmını almak daha kolay bir yöntemdir. Ya da kendilerine vahiy geldiğini söyleyip hükmettikleri insanlara karşı daha etkili olmayı amaçlamalarındandır. Bu kimseler peygamber ve kanun koyucular sınıfını taklit edenlerdir. Böyle kimseler vahiy almadıkları halde vahiy aldığını iddia ederler.

Yeryüzünde pek çok kanun bulunur. Bunların arasından en doğru olanı tespit etmek ve ona uymak nasıl mümkün olacaktır?

Musa b. Meymun şeriatların arasında doğru olanın tespiti için bir yöntem vermeye çalışır. Çünkü görüldüğü üzere şeriatlar çeşitli olup insanı ve toplumu mutluluğa

götürecek olan şeriatı seçebilmek önemlidir. Hangisinin doğru olduğu hususunda karar verebilmek için bir tespit yönteminden bahseden İbn Meymun böylelikle şeriatlar konusunda akıl karışıklığının giderilebileceğini ifade eder. Ona göre şeriatı vaz edenin davranışları ve hayat tarzı bu konuda bir ölçüdür. Bu kimselerin bedenî isteklerine karşı tutumları, kendi kontrollerini elde edebilmeleri önemlidir. Bedenî isteklerden feragat edebilmek, onları önemsememek bu kimseler için bir ölçüdür. İnsanın bedeni isteklerden feragat ettiği bu safha İbn Meymun'a göre ilim adamlığının ve özellikle de peygamberliğin ilk derecesinde önemli bir basamaktır. Musa b. Meymun bilhassa dokunma duyusunun insanlar için kötü durumlara sevk edici bir özellikte olması ve bu duyusunun isteklerinden kaçınmanın insanı koruduğuna Aristo'ya atıfla değinir. Tanrı'nın vahiy almayı amaçlayan kimseleri kötülüğe düşmemeleri için bu duyusunun isteklerinden koruduğunu belirtir. (Kılavuz, II/40, Atay, 1974:421, Friedlander, 1956:234, Pines, 1964:384)

Musa b. Meymun'a göre insan hayatı, insanın akıllı ve toplumda yaşayan bir varlık olması itibariyle ilâhî bir düzenlemeye tabi tutulur. Vahiy bu düzenlemenin önemli bir aracıdır. İnsan kendi doğasından getirdiği özellikleri itibariyle doğal olarak vahiy alırken, insanın doğallığının bir yansıması olan toplumsal yaşam da gene vahiy ile bir düzen içine girer. İnsan tabiatı gereği bir toplumda yaşar bunun nedeni gene tabiatı gereği taşıdığı mizacıdır. Mizaçların farklılığı birlikte yaşama tecrübesi ile denge düzeyine çekilmeye çalışılır. Toplum içinde böylesi bir denge ancak her bir bireyin uyması gereken kurallarla korunabilir. Bu maksatla da Tanrı'nın kendilerine kanun yapma kabiliyeti verdiği kimseler insanın varlığının korunması ve devamı için kurallar inşa ederler. Bu inşa sürecinde peygamberler kendilerine doğrudan gelen vahiy akılları aracılığı ile işlerlerken, siyasetçiler mütehayyile güçlerini kullanarak bunu yaparlar. Böylelikle Tanrı'nın ilâhî inayeti vahiy ile sadece bireyleri değil insan topluluklarını da kuşatmış olmaktadır.

Vahiy toplumsal bir varlık olarak insanı toplumsal düzeyde kuşatarak, onun sosyal alanlarını düzenlemektedir. Toplumsal düzen her bir bireyin etkide bulunurken aynı zamanda da etkilendiği bir yapıdır. Bu etkiler sonucunda toplumda düzenleyici unsur olarak kanunlar ortaya çıkmaktadır. Bu kanunların bir kısmı insanlar tarafından oluşturulurken bir kısmı da ilâhî kaynaklı olmaktadır. İlahî kaynaklı kanunlar vahye

dayalıdır. Bu durum vahyin peygamberlere gelişi ve yorumlanması ile doğrudan ilişkilidir. Bu durumda vahiy yukarıda anlatıldığı gibi daha genel olan formundan sıyrılıp daha özeldir bazı bireyleri ilgilendirir. Tanrı'dan gelen ilâhî feyiz herkesi aynı ölçüde etkilememekte, toplumdaki diğer insanların hayatlarını düzenlemeleri için bazı insanları daha özel şekillerde etkisi altına almaktadır. Bu insanlar topluma vahiy izah etmek üzere görevlendirilmiş olan peygamberlerdir. Burada peygamberleri diğer kimselerden farklı yapan şey nedir? diye bir soru sorulabilir. Bu vahiy ile ilgili görüş beyan eden muhtelif vahiy anlayışlarının öncelikli sorusudur. Peygamberi peygamber yapan özel durumlar ve nedenleri Musa b. Meymun'un da problemiştir.

Filozofların görüşünden vahyin ancak Tanrı tarafından seçilen kimseye verildiği noktasında ayrılan İbn Meymun vahyin insanın doğal yapısı ile açıklanabileceği durumu ile ilgili olarak filozoflarla aynı görüştedir. Filozoflara göre vahiy insanda var olan bir kabiliyetin kemal derecesine ulaşması durumudur. Onlara göre vahiy doğal bir durum olarak anlaşılmalı çalışılmalıdır. Burada İbn Meymun'a, dolayısıyla filozoflar bağlamında vahyin doğallığının nasıl anlaşıldığı açıklanmalıdır.

BÖLÜM II: Musa b. Meymun'a Göre İnsanda Tabî Bir Süreç Olarak Vahiy ve İmkânı

İbn Meymun vahyi insanın içinde bulunduğu evrenle olan doğal ilişkilerine bağlı olarak gelişen tabî bir sürece indirger. İnsan evrende içkin olan ilahî feyizle ve var olan diğer varlıklarla etkileşim halindedir. Bir parçası olduğu iki bölümlü evrenin ay-altı alanının ilahî bölüm olan ay-üstüne en yakın olan varlığıdır. Bu yakınlığın nedeni bir akıllar evreninde bulunuyor olması nedeniyle insanın sahip olduğu akıldır. İnsan akli ilahî bir güç olup, insanın içinde bulunduğu evrenle ilişkisini sağlar. Bu ilişki ağı insanın tabî mizacı ve eğitimi ile ilgili olarak güçlü veya zayıf bir şekilde gelişir. Burada belirtilen, mizaç, aklî ve ahlakî eğitim, vahyin imkânını güçlendiren ana unsurlar olarak ortaya çıkar. Bu unsurları alt yapıda insanın sahip olduğu idrak güçleri desteklerler.

Bu kısımda İbn Meymun'un vahiy anlayışına şekil veren evren ve insan tasavvuru üzerinde duracağız.

2.1. Evren ve İnsan Tasavvuru

Vahiy görüşünün izahında kullanılabilir önemli bir nokta İbn Meymun'un evren telakkisidir. Musa b. Meymun evreni İslam filozoflarından aldığı bilgi mirası çerçevesinde açıklar. Bilindiği üzere genelde Orta Çağ filozoflarının özelde ise Fârâbî'nin evren telakkisi Yeni-Eflatuncu sudur (feyiz) şeması üzerinde şekillenen Batlamyus astronomisinin izahlarını içerir. Musa b. Meymun'un kabul ettiği evren modeli sudurcu evren tasavvurudur. O amacı doğrultusunda bu sistem şemasını kullanır. (Pines, 1997b:356–357) Özellikle İbn Meymun sudur teorisinin dönemin fizik açıklamalarına uymadığı konusunda itirazlarını belirtmekle birlikte vahiy anlayışının izahı paralelinde sudurun unsurlarını kullanır. Aristo'nun kabul ettiği gibi öncesiz bir evreni kabul etmez. O evrenin yok iken yaratılmış olduğunu kabul eder. (Aydın, 2003:10) Evrenin yok iken yaratılmış olduğu kabulü peygamberliğin dolayısıyla da vahyin izahını kolaylaştırıcı olup, peygambere inanmayı (Gruenwald, 1996:148) da gerektirmektedir. Biz tezimizle dolaylı olarak ilişkisi olduğu için burada dönemin İslam filozoflarının evren anlayışlarını Fârâbî üzerinden kısaca özetlemeyi uygun buluyoruz. Fârâbî *Medinetü'l-Fazıla* isimli eserinde Tanrı'nın evrenle olan ilişkisini

sudurcu şemanın sunduğu varlık mertebeleri ilişkisinde açıklar. Bütün varlıklar Tanrı'dan belli bir sıra ile sudur etmişlerdir. Her bir varlık bulunduğu merteye itibari ile Tanrı'dan payını alır. Peşinden gelen öncekinden daha eksik olarak bir aşağı mertebede yerini alır. Bu şemada Tanrı Aristocu izahla İlk Hareket ettiricidir. Aristocu fizik anlayışında kullanılan temel kavram olan *hareket*, evrenin Tanrı ile olan ilişkisini açıklamada merkezde yer almıştır. İlk Hareket ettirici aynı zamanda İlk Akıl'dır. Bu evrenin bir akıllar evreni olması ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü sudurcu şemaya göre, İlk Akıl kendinden diğer akılların çıkmasının da ilk nedenidir. İlk Akıl'dan ikinci akıl sudur etmiştir. İkinci aklın birinciyi akletmesi sonucunda üçüncü akıl sudur etmiştir. Bu şekilde akıllar silsilesi on birinci akla kadar devam eder. Evrenin maddeden ayrık varlıkları on birinci akılla (Faal Akıl)⁵ sona erer. İki bölümlü evrenin ilk bölümünü teşkil eden akıllar âlemi Ay-üstü olarak ifade edilir. Ay-üstü'nün varlıkları mükemmel varlıklar olup, feleklere sahiptir ve dairesel hareket ederler. (Fârâbî, Medinetü'l-Fazıla, 1997:33–53) Faal Akıl'la birlikte evrenin ay-üstü alanının varlıkları sonlanır. İbn Meymun Fârâbî ve İbn Sînâ'dan devraldığı bu evren şemasındaki akılları dini terminolojideki melekler olarak belirtir. Melekler Tanrı'ya en yakın olan varlıklardır. (*Kılavuz*, II/4, Atay, 1974:282, Friedlander, 1956:158, Pines, 1964:258) On birinci akıldan sonra ay-altı âlem diye ifade edilen dünya ve içindeki varlıklar izah edilir. Buradan itibaren ay-altı yapı başlar. Buradaki varlıklar en basitten en karmaşığa doğru derecelendirilir. En basit olanlar tabiatları itibari ile en kusurlu olanlardır. Bu âlemin varlıkları mükemmelleşerek bir üst yapıya doğru ilerlerler. (Fârâbî, 1997:55–56) Dört unsur (toprak, su, ateş ve hava), madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlara doğru ay-altı âlem mükemmelleşerek ay-üstü âleme doğru yükselir. Ay-üstü âleme en yakın olan ay-altı varlığı ise akıl melekesine sahip olması sebebiyle insandır. Diğer bir ifade ile insan, ilahî bir güç ve yeti olan akıl ile ay-üstü âlemine yaklaşmaktadır. Ay-altı ve ay-üstü âlem birbirinden kopuk değil nitekim bütünlük oluştururlar. Üstteki yapı alttaki yapıyı sürekli olarak etkiler. Ay-altında var olan her şey ay-üstündeki varlıkların etkisi ve belirleyiciliği altındadır. Ay-altı âleme en yakın olan Faal Akıl Tanrı-evren ilişkisinde aracı bir rol oynadığı gibi ay-altı âlemin yöneticisi

⁵ Faal Akıl bazı düşünürler tarafında onuncu akıl olarak da isimlendirilir. İbn Meymun da onuncu akıl olarak isimlendirir.

durumundadır. Ayrıca Faal Akıl insanın külli bilgiye ulaşmasında felsefi sistem içerisinde önemli roller üstlenecektir.

Yeni-Eflatuncu evren nazariyesi ana hatları ile yukarıda zikredilen unsurları içerir. Yeni-Eflatuncu evren nazariyesi, İslam felsefesinde Tanrı-evren ilişkisinin açıklanmasında oldukça önemlidir. Vahiy aynı zamanda bilgi anlayışının da temel yapısını teşkil eder. Bu ilişkide insan akli ve insanın bilgiyi elde etme yolları aynı çizgi üzerinde buluşur ve birbirini tamamlar. İslam düşüncesinde olduğu gibi İslam düşüncesinin etkisi altında kalan Yahudi düşüncesi de din-felsefe/akıl-vahiy ilişkisini izah etmeye çalışırken dönemin kabul gören evren nazariyesini dini unsurları içerir bir şekilde ele almıştır. Örneğin Musa b. Meymun evren tasavvurunda akıllar olarak verilen varlıkların melekler olduğunu belirtmiştir. (*Kılavuz*, II/4, Atay, 1974:282, Friedlander, 1956:158, Pines 1964:258) Diğer bir ifade ile dinî unsurlar akli yöntemlerle rasyonel bir yapı üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır. Musa b. Meymun da aynı yolu izlemiş, eseri *Aklı Karışıklara Kılavuz*'da Yahudi dinini rasyonel bir zemine yerleştirmeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda vahiy görüşü de bu zeminden payını alır. Tanrı'nın evrene etkisinin feyizle (sudur) olduğunu (*Kılavuz* I/69, Atay, 1974:176, Friedlander 1956:104, Pines, 1964:169), bu feyzin ayrık akıllara ve faal akla kadar ulaştığını ifade eder. (*Kılavuz*, II/11, Atay 1974:302-303, Friedlander 1956:167-168, Pines 1964:275)

Dolayısıyla İbn Meymun'a göre vahiy evren tasavvuruna uygun bir şekilde İlahî Varlık'tan taşan feyzin, Faal Akıl vasıtasıyla insanın akli melekesine ve oradan da mütehayyile gücüne ulaşmasıdır. Bu feyzi alan kimse sahip olduğu akıl, ahlak ve cesaret ölçüsünde insanın nihai gayesi olan mertebelere ulaşabilir. Böylesi bir açıklama modelinde Faal Aklın ay-altı dünya ile ay-üstü dünya arasında aracı konumda olduğu dikkatten kaçmamalıdır.

Musa b. Meymun kabul ettiği evren tasavvuru üzerinden Faal Akli izah etmeye çalışarak, onu akıllar sıralamasında evrenin son akli seviyesine yerleştirir. Faal Akli insan aklını kuvveden fiile çıkaran ve oluş-bozuluş âlemindeki varlıklara formlarını veren sebeptir. Musa b. Meymun Faal Aklın nedenini açıklamak için ise kuvveden fiile geçen her şeyin kendisini fiile çıkaracak bir dış nedene ihtiyaç duyduğunu ifade

eder. Bu etki ay-altı âlemde Faal Akılla gerçekleşir. (*Kılavuz*, II/4, Atay, 1974:286, Friedlander 1956:158, Pines 1964:257–258) Faal Akıl bir anlamda ay-altındaki hareketin de nedenidir. Hareketi bir durum ile diğer bir durum arasındaki geçiş olarak (Ross, 2002:103) tanımlayan Aristo'nun hareket tanımı çerçevesinde Faal Akıl ay-altındaki bu geçişlerin sebebidir. Buna göre Faal Akıl ay-altı âlemin yöneticisi ve var olan şeylerin nedeni olarak gözüktür. Dolayısıyla ay-altında ki olayların Tanrı'ya göre yakın nedenidir.

Vahyin ve peygamberin gerekliliğinin hem aklî hem de dinî izahı insanın varlığı ve bu varlığının gerekleri noktasında ortaya çıkar.

2.2.Tabî Bir Olgularak Vahiy

Musa b. Meymun'a göre vahiy insanın çeşitli kuvveleri ile ulaşabileceği potansiyel bir durumdur. Bu güç kuvve halden fiil hale çıktığında vahye ulaşma kabiliyetini kazanır. Dolayısıyla bu güç insanın doğasından kaynaklanır. İnsan kendi doğasından getirdiği özellikler sebebiyle diğer varlık alanlarıyla da ilişki içindedir. Bu varlık alanları evrendeki var olan her şeyi kapsar. Zikredildiği üzere gerek İbn Meymun'da gerekse İslam filozoflarında vahiy kendi zamanlarındaki yaygın evren tasavvurunun unsurları üzerinden izah edilmeye çalışılır. Vahiy (nübüvvet, prophecy) Tanrı'dan taşan bir feyiz olup, evrene doğru akar. Önce ay-üstü âleme, daha sonra da Faal Aklın aracılığı ile ay-altındaki varlıklara ulaşır. (*Kılavuz* II/ 36, Atay 1974:404–405, Friedlander, 1956: 225, Pines 1964:369) Feyizden maddi olmayan varlıklar kemaliyetleri ölçüsünde pay alırken ay-altı âlem de Faal Akıl aracılığı ile feyzi alır. Yani feyiz her bir varlığa kadar ulaşır. Burada işaret edilmesi gereken nokta feyizden her bir varlığın tabî durumuna göre pay alabilmesidir. Buna göre vahiy varlıkların doğal durumları ile doğrudan ilişkilidir. (*Kılavuz*, II/36, Atay, 1974:404–405, Friedlander, 1956:225, Pines 1964:371)

İbn Meymun vahiy izah edebilmek için Fârâbî tarafından da kullanılan akıl ve mütehayyileye dayalı iki modeli birleştirir. İlk model aklın ittisali ile alınan vahiy modelidir. İlk model yetkin aklın Faal Akıl ile olan ittisali ve bunun sonucunda ilahî konuların elde edilmesidir. Diğer model ise Fârâbî'nin yazılarında da görülen ilahî feyzin mütehayyileye taşması ile açıklanan vahiy modelidir. Bu modelde mütehayyile

teorik bilgiyi ve gelecekteki olacak olaylarla ilgili bilgiyi imajlar haline getirme rolünü üstlenir. (Kreisel, 2003:263)

Vahyin doğal bir olgu olarak açıklamak yönünde feyzin idrak edilebilmesi yani fiziki yapısı gereği kişi tarafından anlamlı olabilmesi için gerekli şartlar ve durumlar neler olabilir? İbn Meymun nübüvvetin tabîî olduğuna işaret ederek her bir bireyin tabîî olarak sahip olduğu akıl ve mütehayyile güçleri aracılığı ile vahye zemin hazırlar. Bir bilme çeşidi olan vahye özel kılınan akıl ve mütehayyile güçleri aynı zamanda insana has, fiziki dünyayı idrak etme yoluyla bilme çeşidinin de araçlarıdır.

2.2.1.İnsanın İdrak Güçleri ve Bilgi

Musa b. Meymun bilginin insanda oluşum süreci noktasında eseri *Aklı Karışıklara Kılavuz*'da yeterli bilgi vermez. O bir bilgi türü olan vahyi Aristo kaynaklı Fârâbî ve İbn Sînâ modellerini kullanarak açıklar. İbn Meymun bilginin imkânı konusunu aklın sınırları ölçüsünde tartışır.

İnsan akli ile hakikati tamamen elde edebilir mi sorusunun cevabında Musa b. Meymun insan aklını sınırlar. Bu yolla insanlar arasında bilgi edinmede var olan farkı belirtmeye çalışır. Musa b. Meymun'a göre insan aklının idrak edemediği varlıklar vardır. Bunların bilgisi akla kapalıdır. Nasıl ki insanın sahip olduğu güçlerin kapasiteleri birbirinden farklı ise akıllarının kapasitesi de farklıdır. Bedenî idraklerin sınırlarından bahsedildiği gibi aklın sınırından da bahsedilebilir. Bir kısım bireyler nazari yetkinlikleri vasıtasıyla muayyen bir bilgiyi elde edebilirken bazı bireyler o bilgiye hiç ulaşamazlar. Bu fark da sınırsız değildir çünkü bu aklın da bir sınırı vardır. (*Kılavuz*, I/31, Atay, 1974:67-68., Friedlander, 1956:40-41, Pines, 1964:65-66.) Böylelikle bireyler arasındaki aklî idrak farklarının nübüvveteye kadar uzanan ve nübüvveteye de bir sıralamayı getirecek önemli bir noktaya işaret etmiş olmaktadır. Bu nokta onun vahiy teorisinin diğer bazı teorilerden ayırıcı tarafına kapı aralamaktadır.

İbn Meymun'a göre insan, aklının ulaşamayacağı varlıkların var olduğunu kabul etse de, bilgisine ulaşmayı iştiyakla istediği şeyleri de merakla araştırır. İnsan akli ile, her dönemde ve her insan için geçerli olabilen hakikatleri bulmak için bu araştırmaya girer. Bu yönde pek çok farklı görüşler ortaya atılır. Her bir kimse bu şeylerin bilgisine ulaşmada kendine göre doğru olduğunu düşündüğü bir yol tespit eder. Fakat elde

edilen şeyler sadece delillendirilmiş ise kabul edilebilir. Bu tür zıtlıklar daha çok metafizikle (ilahiyatla) ilgili konularda ortaya çıkar. Tabiat biliminde daha az, matematikte (umuru-t'talimiyye) ise yoktur. (*Kılavuz*, I/31, Atay, 1974:68, Friedlander, 1956:41, Pines, 1964:66)

Bu konularla ilgili bu derece farklılıkların ve zıtlıkların ortaya çıkmasında çeşitli nedenler tespit eder. Bunlar kimi zaman insana bağlı nedenlerle açıklanırken bazı durumlarda ise konu kaynaklıdır. İbn Meymun Afrodisli İskender'den yaptığı aktarımla bu durumu izah eder. Ona göre bu ayrımların dört nedeni vardır. (İlk üç neden İskender'e aittir) Bunlar a) insanın bilme ile amaçladığı niyet ile ilgilidir. İnsan bilgisinde üstün gelmek ister ve bununla da hükmetmeyi arzular. Bu durum onun bu şeylerle ilgili bilgisinde diğer görüşlerden farklılaşmasına götürür. b) Bilinmek istenen nesneye bağlı durumlar vardır. Nesne sahip olduğu derinlik ve kapalıktan dolayı araştırmacıya kapalıdır. Bir de c) nesneye yönelen süjenin bilmeye ve anlamaya yönelik yetersizliği söz konusu olabilir. Ayrıca d) alışkanlık ve eğitim de bu nedenlerdendir. Kutsal metinler konusundaki eğitim ve alışkanlıkları bazı kimseleri metinlerin sadece zahirine saygı duymaya götürür. Bu durumda onların bu konularda tecsüme kaymaları söz konusu olur. İbn Meymun'a göre aklın sınırlı olduğu görüşünü sadece din ifade etmez, filozoflar da bu görüştedirler. (*Kılavuz*, I/31, Atay, 1974:68-69., Friedlander, 1956:41-42., Pines, 1964:66-67)

İbn Meymun insanın aklının sınırlarını kabul etmekle birlikte insanın belli bir bilgiye ulaşabileceğini kabul eder. İnsan bilgi için kendi varlığına has olan idrak güçlerini kullanır. İnsanın bilgiyi edinmedeki aletleri olan akıl ve diğer idrak güçlerini gene İslam filozoflarının kullandığı model çerçevesinde açıklar. İnsan ay-altı âlemde var olup, akıl sahibi olması nedeniyle akıllar evrenine en yakın olan varlıktır. İslam Filozofları kullandıkları evren tasavvurunda da ay-altı âlemde var olan varlıklar en basitten mürekkebe doğru yükseliş gösterir. İnsana kadar ki bu yükselişte aklî bir unsura rastlanılmaz. İnsana gelindiğinde onu diğer canlılardan ayıran önemli bir özellik vurgulanır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve ay-üstü âleme yaklaştıran bu önemli unsur akıldır. İnsan düşünce/şuur yetisi ile varlığı akelebilir ve bu özelliği ile ay-üstü/aklî dünya ile karşılıklı bir ilişki içinde bulunabilir. Bu durumda insan hem idrake sahip olmayan ay-altı âlemin varlıklarını hem de aklî olan ay-üstü âlemin

bilgisini elde edebilir. İnsan bilgisi fiziki âlemin bilgisini de aklî âlemin bilgisini de kendine has idrak güçleri vasıtasıyla elde eder.

İnsanın beden ve nefse sahiptir ve varlığı bu iki yapının kendine has algıları ile idrak eder. İnsan fiziki âlemin bilgisini elde ederken idrak güçlerini bir bütün halinde kullanır. İbn Meymun Fârâbî (Aydınlı, 2000:82) gibi nefsin insanın var oluşu ile birlikte onda bir istidat olarak bulunduğunu kabul eder. (*Kılavuz*, I/69, Atay 1974:177, Friedlander 1956:104, Pines, 1964:173–174) Buna göre nefis beslenme gücü, duyu gücü ve akıl gücü şeklinde bir üçlü tasnife tabi tutulur. Beslenme gücü beslenme ile ilgili durumları düzenler. Duyu gücü duyu idrak ve mütehayyile ile ilgili durumları düzenler. Akıl gücü sadece insanda bulunur ve maddeden ayrı olması sebebiyle külli hakikatleri elde edebilir. (Blumberg, 1983:86)

2.2.1.1.İç ve Dış İdrak Güçleri

Musa b. Meymun vahyin oluşumunda bedeni özelliklerin mümkün olan en iyi durumda olması gerektiğine işaret eder. Bedeni güçlerin yetkinliği, mümkün olan en iyi tabiata, en geniş kapasiteye ve maddesinin mümkün olan en saf durumda olmasına bağlıdır. Bu yöndeki eksiklikler hiçbir yöntemle düzeltilemez. Orijinal tabiatı bozuk olan beden ıslah edici bir yöntemle biraz sağlık kazanabilir. Fakat mümkün olan en iyi duruma getirilemez. Eğer bozukluk onun kapasitesi, durumu veya özünden kaynaklanıyor ise bu durumda ona yardım edebilecek herhangi bir yöntem yoktur. (*Kılavuz* II/ 36, Atay 1974:404–405, Friedlander, 1956: 225, Pines 1964:369–370) İbn Meymun bu noktada Meşşâilerin yolunu takip eder.

İslam filozofları insanın idrak güçlerini bilginin oluşumu noktasında belli bir tertip içinde izah etmişlerdir.⁶ Buna göre insanın idrak güçlerini dış idrak, iç idrak güçleri ve akıl gücü olarak ayırmışlardır. Dış idrak güçleri bizim beş duyu olarak ifade ettiğimiz dokunma, tad alma, koku alma, işitme ve görme duyularıdır. İç idrak güçlerini ise ortak duyu, mütehayyile gücü, vehim gücü ve hatırlama (hafıza) gücü olarak

⁶ Biz burada konuyu kısaca özetlemeyi uygun bulduk. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Ali Durusoy, İbn Sînâ'da İnsan ve Kainattaki Yeri, İFAV, 1993, İstanbul., Yaşar Aydınlı, Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz , 2000, İstanbul., İ.Hakkı Aydın, Fârâbî'de Bilgi Teorisi, Ötügen, 2003, İstanbul.

verebiliriz. Aklî idrak gücü ise nazarî (teorik) akıl ve ameli (pratik) akıl diye ayrılır. Bu şemada nesneye ait olan ve bizde gerçekleşen bilgi somuttan soyuta doğru bir çizgi takip eder. Dış idrak güçleri ile nesneye ait renk, şekil, tat, koku, sertlik veya yumuşaklık, sıcaklık veya soğukluk algıları iç idrak güçlerince toplanır ve bunlara ait imajlar oluşturulur. Fârâbi gibi (Aydınlı, 2000:85) İbn Meymun da mütehayyile gücünün görevinin duyulardan elde edilen verileri toplamak, bir araya getirmek ve bunlardan yeni genel imajlar oluşturmak olduğunu belirtir.

2.2.1.1.1.Mütehayyile gücü

İnsan için en üst derece olan vahiy, aynı zamanda kendi türü içinde insan için en üst yetkinlik, mütehayyile gücü için ise en üst doğal durumdur. Ona göre her insan bu dereceye yükselemez. Bu seviyeye gelmek için nazarî ilimlerde yetkin olmak veya ahlaken kâmil olmak da yeterli değildir. Önemli olan doğal orijinal durumu itibariyle mütehayyile gücünün mümkün olabilecek en üst seviyede yetkinliğe uygun olmasıdır. (*Kılavuz*, III/ 36, Atay 1974:400–401, Friedlander, 1956:225–226, Pines 1964:369–370)

Musa b. Meymun mütehayyile gücünü bedeni güçler arasında açıklar. Böylece o fiziksel sağlığın mütehayyile gücüne olan etkisini belirtmeye çalışır. Fiziksel mükemmellik burada doğrudan mütehayyile gücü için önem kazanır. Bedensel olan her güçte yorulma meydana gelir ve zayıflar. Mütehayyile gücü de bedenî bir güç olduğundan fiziksel yorgunluk ve psikolojik durumların onun fiilleri üzerinde etkisi olmakta ve bu gibi durumlarda bu gücün işlevinin gerçekleşmemesi söz konusu olabilir. İbn Meymun bu özelliği sebebiyle peygamberlerin sıkıntılı oldukları zamanlarda vahyin kesildiğini ifade eder. (*Kılavuz*, II/36 Atay 1974:404, Friedlander, 1956:227, Pines, 1964:372). Çünkü bu durumlarda bu güç üzüntü veren şey ile meşgul olur. Ayrıca peygamberlerin ölümlerine yakın vahyin kesilmesi durumunu mütehayyilenin bu özelliği ile ilişkilendirir. (*Kılavuz*, II/36, Atay 1974:405, Friedlander, 1956:227, Pines, 1964:373.)

Nesnel bilgi buradan iç idrak güçleri ile birlikte daha soyut bir durumda algılanmaya başlar. Bilgi akıl gücünde en soyut halini alır.

2.2.1.1.2.Akıl Gücü

İbn Meymun'un vahiy ile ilgili açıklamalarında akıl konusunda detaylı olarak bilgi vermemektedir. Konuyla ilgili değerlendirmelere göre onun bu konudaki görüşlerini eserlerinin tamamında aramak gerekmektedir. (Aydın, 2004:62) Bununla birlikte akıl konusu nefis tartışmaları içinde ele alınır. Musa b. Meymun aklî idraki madde ile ilişkili olarak değerlendirir. (*Kılavuz*, I/32. Atay, 1974:80, Friedlander 1956:42, Pines, 1964:68) Kanaatimizce aklın madde ile olan ilişkisi nesnel bilginin aklî idrakle birlikte soyutluk kazanması ilişkisinde söz konusudur. Buradaki ilişki insanın dış idrak güçlerinde olduğu gibi nesne bağımlı olup, nesne ortadan kalktığı zaman nesneye ait bilginin de yok olduğu türden bir idrak ilişkisi değildir.

Akıl gücü teorik ve pratik olarak iki kısımda incelenir. Nazarî akıl teorik bilgilerin kazanılmasını sağlayan akıldır. Ameli akıl ise yapıp edilen şeylerle ilgili bilgi kazanan, eylemsel akıldır. Nazarî akıl ilk akledilirlerin kendi içinde meydana geldiği yetidir. Sonradan mükemmelleşir. Nazarî akıl apaçık doğruları ve soyut nesnelere, özleri ve tümelleri aracısız olarak seçme melekesidir. (İ.Aydın, 2003:116) Musa b. Meymun insanın akletme sürecini şu şekilde ifade eder: *“İnsan bir şeyi akletmeden önce onu bilkuvve bilicidir. O halde bu kişi bir şeyi aklî olarak bilirse – senin şöyle demen gibidir: Bu kişi belirli bir odun parçasının formunu aklî olarak bilirse, onu maddesinden soyutlarsa ve bu formu soyut olarak tasavvur ederse – bu aklın fiilidir. Bu anda insan fiilen aklî idrake sahip bir kimse olur. Bilfiil akleden akıl, kişinin zihninde var olan odun parçasının tamamen soyut formudur. Çünkü akıl akledilen manadan başka bir şey değildir.* (*Kılavuz*, I/68 Atay, 1974:172, Friedlander, 1956:100, Pines, 1964:163–164) Buna göre teorik akıl bilgiyi belli kademelerde soyut hale getirir. Buna göre ilk basamağı bilkuvve akıl oluşturur. Bu basamakta akıl boş bir levha gibi olup bilgileri alma yönünde bilkuvve haldedir. Bu durumda akıl bilgiyi alabilir olup, üretebilir durumda değildir. Bilkuvve akla bu özelliği verecek dışarıdan bir hareket ettiriciye ihtiyaç vardır ki bu Faal Akıl'dır. İnsanda bir istidat olarak var olan akıl, Faal Akıl aracılığı ile yetkinleşerek kuvveden fiil hale çıkar. (*Kılavuz*, II/4, Atay, 1974:285–286, Friedlander, 1956:157–158, Pines 1964:257–258) Artık bu seviyeye çıkan insan aklı soyutlama yapıp, nesneyi maddeden ayırık düşünerek külli bilgileri elde edebilir. Böylece akıl bu aşamadan sonra müstefâd akıl seviyesine

ulaşabilir. Bu seviyedeki aklın madde ile olan ilişkisi bitmiştir. Aklettiği her şey onda suretler şeklinde bulunur. Müstefad akıl artık maddi nesneye gerek duymadan bu suretlerle varlığı akledebilir durumdadır. Akıl kavradığı şeylerle aynileşmiş bir şekilde Faal Akıl'la iletişime geçebilecektir.

Nefisle ilgili tartışmalarında İbn Meymun akli nefsin beden ölümünden sonra devam eden yegâne gücü olarak kabul eder. Bu durumu aklın nefis ve nefsin diğer güçleri ile olan ilişkisi belirler. Buna göre bedenin sahip olduğu fiziksel güçler beden yok olduğu zaman fonksiyonlarını kaybederler. Akıl nefsin diğer güçleri olan duyu, mütehayyile ve istek güçlerinden bağımsız olarak tamamen yetkinleşip bilfiil olabilirse bedenin ölümünden sonra baki kalır. Eğer nefsin diğer güçleri bilfiil olur ise bedenin ölümüyle birlikte akıl da diğer güçlerle birlikte yok olur. Akıl gücü bedenden ayrı olarak vardır. Bedene bağlı olan güçlerin bedenin yok olması ile ortadan kalmış olurlar. Nefs ise beden bozulduğunda kaybolmaz. Nefsin bir gücü olan akıl gücü de varlığını sürdürür. Akıl maddi olmayan şeyleri idrak ediyor olmasından dolayı bedene muhtaç olmadan varlığını devam ettirir. Fakat önemli olan aklın bu özelliğini ortaya çıkarması, yani maddi olmayan nesnelere bilgisini elde edebilecek kadar yetkin olmalıdır. Eğer nefis ve akıl bu yetkinliği elde edemez ise ölümden sonra varlığını devam ettiremez. (Aydın, 2004:62-64)

Akıl işlerliğini kuvveden fiil hale geçmekle kazanır. Bu evren nazariyesi içinde insanın ay-üstü âlemlerle irtibatını sağlayan ve onun güçlerini işler hale getiren ontolojik unsur Faal Akıl'dır. Faal Akıl insan aklının yetkinlik kazanmasında faal olarak iş yapar. Bu işlerliğin kazanılması için Faal Akıl ile insan aklı arasında bir çeşit birleşme durumu kabul edilir. Bu durum ittisal olarak ifade edilir.

2.2.1.1.3.Faal Akıl'la İttisal

Akla kendi yetkinliği açısından bakıldığında insan aklının Faal Akıl'la ittisali onun ulaşabileceği en üst yetkinliktir. Müstefad akıl seviyesine yükselen aklın Faal Akıl ile arasında herhangi bir şey kalmaz. Bu durumdaki akıl küllileri Faal Akıl'dan alabilme yetkinliğini kazanmıştır. Külliler varlığa dair en genel ve soyut bilgilerdir. Akıl bu seviyede Faal Aklın bilgisini elde ederek onunla aynileşir.

Buradaki açıklamalar eşliğinde bilginin dış dünyanın idraki ile başlayan serüveninde takip edilen çizgi beş duyu, iç idrak güçleri, mütehayyile gücü ve akıl çizgisinde ilerler. Musa b. Meymun vahiy de –ki tarifinden de anlaşıldığı üzere- bu çizgiyi tersine çevirir ve vahiy önce akla ulaşır, sonra da mütehayyileye gelir.

2.3.İlahî Feyzin İnsanlar Üzerindeki Etkisi

İbn Meymun ilahî feyzin insanlar üzerinde nasıl gerçekleştiğini feyzi bir ışığa benzeterek anlatır.

Bazen hakikat bizi aydınlatır ve biz onu gündüz gibi aydınlık buluruz. Fakat insanın maddesi ve alışkanlıkları hakikati idrak etmeyi engeller ve insan karanlık bir gecenin içine düşer. Bunun üzerine biz karanlık bir gecede şimşek parıltılarının sürekli aydınlattığı kimse gibi oluruz. Ancak şimşek parıltıları bazı kimseleri öyle aydınlatır ki o daimi ve sönmeyen bir ışık içinde gibidir. Onun gecesi gündüzü kadar aydınlıktır. (Kılavuz, I/Giriş, Atay, 1974:11–12, Friedlander, 1956:3, Pines, 1964:7)

İbn Meymun bununla Musa peygamberin derecesini vermiş olur. Bu derece peygamberler arasında da en üst derecedir. Anlaşıldığı üzere ilahî feyzin alınışında insanın sahip olduğu mizaç ve bedenini oluşturan maddesel yapı etkili olmaktadır. İbn Meymun bundan sonra daha aşağı seviyeye doğru devam eder. Işığı bütün bir gece boyunca sadece bir kez parıltıdan etkilenen insanlar vardır bunlar vahiy almışlardır fakat daha sonra bir daha almamışlardır. “*ve Rab buluta indi ve ona söyledi ve onun üzerinde olan ruhtan aldı ve yetmiş ihtiyarın üzerine koydu. Ve vaki oldu ki onların üzerine ruh konduğu zaman peygamberlik ettiler fakat bir daha etmediler.*” (Sayılar, 11/25) Bunlardan sonraki kişiler ise feyzin kendilerine uzunlu kısıklı fasıllarla parlattığı kimselerdir. Bunlardan başka kendilerine ışık verilse bile kendi mizaçları nedeniyle hiçbir dereceyi elde edemeyenler vardır. Bu kimseler ışığı şimşek parıltıları ile değil de bir tür değerli taş veya ona benzer bir taşla veya gece boyunca parlayabilen bir madde ile aydınlanır gibidirler. Bu daimi değildir. Bir de feyzi arayıp feyzin şiddetinden dolayı hakikatinin fark edemeyenler vardır ki bu kimseler halktır. (Kılavuz, I/Giriş, Atay, 1974:11–12, Friedlander, 1956:3, Pines, 1964:7–8)

Bu açıklamalara göre her insan ilahî feyizden etkilenebilir. Fakat ilahî feyiz insanın sahip olduğu aklı idrak ve insanların akılları arasında var olan derece farkı paralelinde etkide bulunur. Yani feyiz her insanda kendi aklı idrak kabiliyeti nispetinde etkili olur. İlahî feyzin bir miktarı bazı insanlar için etkili olurken bazılarında etki etmez veya daha az etkili olur. Öyle ki bazılarında diğerlerini yönetebilecek seviyede yetkinleştirirken bazılarını yönetici seviyesinde yetkinleştirir. (*Kılavuz*, II/37, Atay, 1974:409–410, Friedlander, 1956:227–228, Pines 1964:374) İbn Meymun ilâhî feyzin insan doğası ile olan ilişkisini insanın sahip olduğu aklı seviye ve fiziki güçleri açısından bu şekilde belirler. Bu durumda insan doğasından getirdiği özelliklerle ilâhî feyze muhatap olurken, bu özelliklerini yetkinleştirdiği ölçüde de ilâhî feyizden alacağı pay artmaktadır. Bu durum insanlar arasında ilâhî bilginin idrak edilmesi noktasında farklılıklar meydana getirmektedir. Buradan itibaren sahip olduğu güçler vasıtasıyla feyze muhatap olan insanlar üzerinde feyzin etkilerini ve insanın doğal yapısı ile birleştiğinde ortaya çıkardığı insan tiplerini açıklamaya çalışacağız.

2.3.1.Bilginin Gerçekleşmesi Yönünden İnsan Grupları

İbn Meymun hakikatin bilgisini taşıyan ilahî feyzi insanın doğal güçlerine ulaştırarak insan tarafından idrak edilebilen bilgi şekline gelişini vahiy teorisi kapsamında vermeye çalışır. Bu amaçla feyzin insanın akıl ve mütehayyile gücüne etkisi noktasında öncelikli bir sınıflama yapar. (*Kılavuz*, II/36, Atay, 1974:404–405, Friedlander, 1956:225, Pines, 1964:374–75) Bu güçlerin ilâhî feyizden etkilenmelerine göre belli insan grupları oluşur. Buna göre; bir ayırımında yöneten ve yönetilen (Avam havas) grupları ortaya çıkarken diğer taraftan feyizden hem akıl hem de mütehayyile gücünü etkileme açısından etkilenen gruplar mevcuttur. İlahî feyiz insanları öncelikli olarak yönetilebilecek ve yönetecek şekilde etkiler. Bu ayırım İbn Meymun'un siyaset felsefesine kapı aralarken diğer taraftan onun şeriat anlayışıyla da doğrudan ilişkilidir. İlahî feyzin akıl veya mütehayyileye veya her ikisine birden ulaşması durumunda ise üçlü bir tasnif mevcuttur. Bu tasnifle birlikte bilginin üç alanını da göstermiş olur. Buna göre bilgi teorik felsefi bilgi, siyaset yönetim bilgisi ve gelecekte gerçekleşecek olaylara dair bilgidir. (Kreisel, 1996:264) Buna göre;

Siyasi Yöneticiler:

Bu grup toplumu yönetenlerden oluşmakta olup, akıl güçlerinin noksanlığı nedeniyle ilâhî feyzin sadece mütehayyile güçlerine ulaştığı insanlardır. İbn Meymun bu gruba kanun yapan kimseleri, kâhinleri, falcıları ve rüya tabircilerini de katar. Bu kimselerin sahip olduğu akıl ve mütehayyile gücü yönetici grupla aynı özelliklere sahiptir. İbn Meymun bu gruba dâhil olan bazı kimselerin uyanıkken sıra dışı hayaller, rüyalar, şaşırtıcı şeyler gördüklerini ve bunları peygamberlere gelen vahiy ile karıştırdıklarını ifade eder. Kendilerinde hâsıl olan bu şeyleri bilim zannedip, bunları eğitimle elde etmemiş olduklarını düşünürler. Nazarî konularda zihinleri karışır. Ve bunları hayal güçlerinin kendilerine sunduğu şeylerle karıştırırlar. Gördükleri her şey mütehayyile güçlerinin eseridir. Akıl güçleri çok zayıftır. Onunla hiçbir şey elde edemezler.

İlim Adamları:

Nazarî ilimlerle meşgul olan ilim adamlarının sınıfıdır. İlahî feyiz bu kimselerin sadece akıl güçlerini etkiler. Bunun nedeni ya feyzin eksikliği ya da mütehayyile güçlerinin tabi mizacından kaynaklanan bir eksikliklerdir. Musa b. Meymun bu sınıftaki kişileri kendi içinde bir ayırıma daha tabi tutar.

i) Gelen feyzin miktarı sadece kişinin kendisini yetkinleştirir. Yetkinliğe ulaşmış bu kimseler başka kimseler üzerinde yetkinleştirici değildirler. Örneğin feyiz bu kimseleri araştırmaya incelemeye yönlendirirken, yaptıkları çalışmalarını başka insanlara iletme, öğretme yoluna gitmezler.

ii) Bazen feyzin miktarı daha etkili olup ulaştığı kimseyi başkalarını yetkinleştirecek seviyede yetkinleştirir. Bu çeşit feyze muhatap olan kimseler başkalarını da yetkinleştirmeye çalışırlar. Çalışmalarını başkalarını eğitmek ve öğretmek üzere kullanırlar.

Filozof ve Peygamberler:

İlahî feyiz bazı insanların her iki gücüne de ulaşır. Filozoflar feyzi hem aklî güçleri ile hem de mütehayyileleri ile alırlar. Eğer bu kimselerin mütehayyile güçleri tabiî mizacı itibarıyla en üst yetkinlik seviyesinde ise bu durumda bu kimseler peygamberlik seviyesine yükselirler. İbn Meymun aklın kullanımı vasıtasıyla peygamberlerin edindikleri sonuçların filozoflardan farklı olduğunu belirtmez. Peygamberler sadece daha hızlı bir şekilde ulaşırlar. Bütün peygamberler filozofturlar. (Pines, 1997a:344)

İbn Meymun bilim adamları sınıfında yaptığı ayırımı peygamber ve filozoflar sınıfı için de var olduğunu ifade eder.

i) İlahî feyiz bazı peygamberlere sadece peygamberin kendisini yetkinleştirecek ölçüde ulaşır. Bu peygamberler diğer insanları yetkinleştirmek için çalışmazlar. Diğer bir ifade ile onların toplumsal bir rol ve görevleri yoktur.

ii) Bu sınıfın diğer grubu olan peygamberler ise kendilerine ulaşan feyizle yetkinlik kazanır ve başkalarını da etkiler ve yönlendirirler. Bu sınıfa dâhil olan peygamberler diğer insanları kendi öğretilerine çağırarak sorumludurlar. (*Kılavuz*, II/37, Atay, 1974:410, Friedlander, 1956:228, Pines, 1964:374)

Musa b. Meymun böylelikle vahyi Tanrı'dan sudur eden feyizle aynı şey olarak düşündüğünü ve bu feyizin herkesi etkilediğini izah etmiş olmaktadır. Feyiz insanları etkilemekle birlikte etki ettiği derecede bazı sorumluluklar yapmaya yönelir. Fakat feyizden etkilenen herkes aynı derecede sorumluluk yüklenmemektedir. Galston'un ifadesi ile *halk peygamberi*'ni (Galston, 1978:207) diğerlerinden ayıran en özel durum kendisine geleni aktarma zorunluluğudur. (*Kılavuz*, II/37, Atay, 1974:410–411, Friedlander, 1956:228, Pines, 1964:375)

Peygamberin vahyi tebliğ görevi ile görevlendirilmiş olması peygamberi filozoftan ayıran önemli bir özelliktir. Sahip oldukları güçlerin yetkinlikleri itibariyle aynı özelliklere sahip olan bu iki grup hem akıllarını hem de mütehayyilelerini vahyi bilgiyi alırken kullanabilirler. Yani vahiy her iki güce de ulaşır. Peygamber görevi itibariyle vahyi aktarmak ve çevresindeki insanlara onların dilleri ile anlatmak durumundadır.

2.3.2. Peygamberler ve Vahiy

Peygamber Tanrı'nın kendisine vahiy ile muhatap kıldığı kimsedir. Vahiy peygamber ile Tanrı arasında gerçekleşen özel bir iletişimdir. Bu iletişim sürecinde peygamberin sahip olduğu insanî güçler tam olarak yetkin bir durumdadırlar. Peygamber bu yetkin güçleri vesilesi ve Tanrı'nın istemesi ile vahyi elde edebilir. Vahiy bir bilme yöntemi veya bilgi şekli olarak değerlendirildiğinde vahyin oluşum süreci ay-altındaki nesnelere bilinmesi işinden farklı yönde gelişir. Akıl gücü bu noktada etkin bir role sahip olup, tamamen soyut olan ilahî bilginin ulaştığı ilk güçtür.

2.3.2.1.Vahiyde Bilginin Akış Yönü ve Vahyin Oluşumu

İnsanı maddi olmayan varlıkların ve nazarî bilginin sahasına taşıyan güç akıl gücüdür. Akıl gücü Faal Akıl'dan gelen feyzi alan ilk güçtür. Feyiz bundan sonra mütehayyile gücüne ulaşır. (*Kılavuz*, II/38; Atay, 1974:414, Friedlander, 1956:230, Pines 64:377) Akıl gücü nazarî konuları kavrayabilme kabiliyeti sebebiyle mütehayyile gücünden daha farklı bir konuma yerleşir. Bununla birlikte gelen feyzin fizik dünyada anlamlı olması; dinen yorumlanabilir, hüküm belirtebilir, siyaseten kanun koyabilir ve ahlaken değer verici olabilmesi için başka bir güce ihtiyaç vardır. Bu güç mütehayyile gücüdür. Mütehayyile gücü bedeni bir güçtür. Faal Aklın yardımı ile ulaşan ilâhî feyzi kabul etme yönü ise mütehayyilenin metafiziksel alana uzanan bir tarafını tartışmaya sokar. Mütehayyilenin bu alanla ilişkisi fiziki faaliyetlerin durduğu veya azaldığı zamana bağlı olarak ortaya çıkar. Bu mütehayyilenin fizik dünya ile ilişkilerinin iyice zayıfladığı böylesi bir süreçte ortaya çıkmaktadır. (*Kılavuz*, II/36, Atay, 1974:405, Friedlander, 1956:225, Pines, 1964:373.)

2.3.2.1.1.Vahyin Oluşumu

Musa b. Meymun vahyin oluştuğu süreci ayrıntıları ile vermez. İlahî feyiz Faal Akla oradan da insanın akıl gücüne ulaşır, arkasından mütehayyileye gelir. Vahiy bu sırayı takip eden feyzin, insana ulaşması durumudur. Feyiz insana ulaştığı zaman vahiy olur. İnsan bu durumu uyku veya uyanık halinde yaşar. Mütehayyile gücünün en önemli fiili duyular işler durumda değil iken meydana gelir. Bu durumda feyiz mütehayyile gücünün mizacına göre ona akar. Musa b. Meymun'a göre feyzin mütehayyile gücüne akması sadık rüyaların ve aynı zamanda vahyin de nedenidir. Aralarındaki fark tür veya mahiyet değil, derece farkıdır. (*Kılavuz*, II / 36, Atay, 1974:401, Friedlander, 1956:226, Pines, 1964:370.) İbn Meymun'a göre vahiy daha üst bir derecededir.

Vahyin nasıl gerçekleştiği konusunda Musa b. Meymun ayrıntılı bilgi vermez. Fakat onun bu konuda Fârâbi'den oldukça etkilendiği açıktır. Konunun açık hale gelebilmesi için burada Fârâbi'nin vahyin oluşumunu nasıl ele aldığını açıklamayı istiyoruz. Fârâbi vahyin insan aklına ve mütehayyilesine gelişini İbn Meymun'un sıraladığı gibi verir. Fakat vahiy almadan önce insanın aklî melekesinin gelişimini derecelendirir. İnsanda bir istidat olarak bulunan aklın Faal Akılla arasında iki mertebe vardır. Bunlar münfail

akıl ve müstefad akıl seviyeleridir. (Fârâbî, 1997:106) İnsanda bulunan akıl Faal Akıl'la ilk ittisalinde bilkuve halden bilfiil hale geçer ve münfail akıl durumuna gelir. Münfail akıl seviyesinde akıl nesneyi maddeden ayırık düşünebilir fakat nesne tam olarak soyut değildir. Bundan sonraki seviye müstefad akıl seviyesidir. Müstefad akıl seviyesine gelen aklın Faal Akıl'la arasında herhangi bir şey yoktur. Fârâbî'ye göre müstefad akıl münfail akılla Faal Akıl arasında bir yerdedir. Münfail akıl müstefad aklın maddesi gibidir. Kuvve halde istidat seviyesindeki akıl münfail akılla madde ve suret gibi birleştiğinde, münfail akılla müstefad akıl gene madde ve suret gibi bir olduklarında, müstefad akılla Faal Akıl arasındaki ilişki gene madde ve suret şeklinde olur. Müstefad akıl Faal Aklın maddesi olduğunda Faal Akıl bu şekilde akla sahip olan kimsenin aklı ile ittisal eder. Faal Aklın yukarıdaki durumu hem nazarî ve ameli akılda hem de mütehayyilede ortaya çıktığında bu insan kendisine vahiy gelen insan olur. Faal Akla taşan bilgi müstefad akıl vasıtasıyla mütehayyileye geçer. Fârâbî feyzin münfail aklına taşıdığı kimseyi filozof mütehayyilesine taşan kimseyi de peygamber; geleceği bildiren bir uyarıcı hâlihazırda var olan tikellerle ilgili bilgi veren bir haber verici kimse olarak değerlendirir. Bu durum aynı zamanda yönetici olmanın da bir şartıdır. (Fârâbî 1997:106–107) Fârâbî ile aynı yöntemi takip eden İbn Meymun dini metinleri kullanarak vahyin geliş şekillerini vermeye çalışır. Vahiy peygambere mütehayyilesinin etkisi ile çeşitli görüntüler eşliğinde ulaşır. Bir diğer anlamda peygamber vahyi bu şekillerle anlamlı hale getirir.

2.3.2.1.2.Vahyin Geliş Şekilleri

Rüya ve Rü'yet

Musa b. Meymun Tevrat'tan aktardığı “*Ve dedi: Şimdi sözlerimi dinleyin; Eğer aranızda bir peygamber varsa, ben Rab rüyette ona kendimi bildireceğim, rüyada onunla söyleyeceğim*” (Sayılar 12:6) ifadesi bağlamında vahyin rüya ve rü'yet (vision, hilm ve rü'ye) olarak iki şekilde geldiğini belirtir. İbn Meymun rüya ile ilgili açıklamaya gerek duymaz. (Kılavuz, II/41 Atay, 1974:422, Friedlander, 1956:234, Pines 1964:) İlgili kaynaklarda rü'yet (vision), rüya veya vecd gibi bir durumla zihne bir şeyin verilmesi olarak ifade edilir. (HBD, 1973:798) Genel olarak Tanrı'nın insana tebliğde bulunduğu özel ilâhî bir iletişim şeklidir. (IDB, 1962:IV/791) Rü'yet diğer insanlar için gizli olan şeylerin görülüp, duyulması olarak da tarif edilir. (Sinanoğlu,

1995:55) Konu ile ilgili açıklamasında Sinanoğlu Tevrat'ta ki rü'yetin teofaniden (Tanrı'nın tezahürünü) ayırt edilmesi noktasında teofanilerde bir ilâhî varlığın tecellisi veya bu varlığın verdiği mesaj üzerine vurgu yapıldığını, rü'yette ise bir nesne, mekan veya bir olayın sonucunun vurgulandığını ifade eder. Rü'yetlerin konuları birbirinden farklıdır. Rü'yet Tanrı istediği zaman gerçekleşir, peygamber herhangi bir fonksiyona sahip değildir, sürekli olarak alıcı durumundadır. (Sinanoğlu, 1995:55–56) Rü'yet hakkındaki Tevrat metnine dayalı bu genel açıklamalar Musa b. Meymun'da farklı bir boyutta ele alınır.

İbn Meymun açıklamasında rü'yeti İbranice mar'eh olarak verir. Mar'eh kelimesi İbranicede görmek anlamındaki ra'oh kelimesinden türemiştir. Bu açıklamayı vermesinin nedeni fiili sırasında mütehayyile gücünün sanki dışarıda var olan şeyi görüyor veya dış duyular vasıtasıyla kendisine gelen bir bilgiyi idrak ediyor gibi olmasındandır. (*Kılavuz*, II/36, Atay, 1974:406, Friedlander, 225–226, Pines 1964:370) İbn Meymun'a göre Tora'da vahiy için bu iki yoldan başka üçüncü bir yol yoktur. (*Kılavuz*, II/43, Atay, 1974:430–431, Friedlander, 1956:238, Pines 1964:391) Bütün vahiyler bu iki şekilde gelmişlerdir.

Yukarıda Sinanoğlu'nun rüyetlerle ilgili açıklamaları ile İbn Meymun'un rüyete verdiği anlam farklıdır. Rüyet (vizyon, insight) uykuda olmayıp, aklın ve duyuların işlevini kaybedip peygamberin kendinden geçer bir durumda olmasıdır. (Twersky, 1997:419–920) Peygamber bu durumda iken vahiy alır. İbn Meymun aşağıda da açıklanacağı üzere rüyetleri mesellerin alındığı veya Faal Akılla ittisalin gerçekleştiği durumlar olarak da tarif eder. Bu durumda İbn Meymun rüyeti ilmi veya bilimsel konuları bilme eyleminin gerçekleştiği ve nazarî ilimlerin elde edildiği süreç olarak değerlendirir. (*Kılavuz*, II/46, Atay, 1974:446, Friedlander, 1956:245, Pines, 1964:403)

Rüya ve rüyette verilen görüntüler peygamberin mütehayyilesinin yardımı ile gerçekleşen durumlardır. İbn Meymun bu görüntülerin gerçekleşmesi ile ilgili olarak ayrıntılı açıklama vermezken konuyla ilgili olarak Fârâbî, bazı insanların kendilerine uyurken veya uyanırken bazı görüntülerin sunulması şeklinde açıklamaya çalışır. Mütehayyile Faal Akıl'dan aldığı bilgileri aynen değil çoğunlukla taklitleri ve

benzerleri ile alır. Alınan bu bilgiler ortak duyuya giderler. Ortak duyuda bunların imajları çıkartılır. Görme gücünde bu imajlardan etkilenir ve bu imajları görmeye başlar. Bunlar normal ortamda görünür gibi olup tekrar gözle görülerek ortak duyuya ve oradan da mütehayyileye ulaşırlar. Bunlar tekrarlandıkça Faal Akıl'dan verilen bu bilgiler insan tarafından görülüyor gibi olur. Fârâbi'ye göre insan böylelikle olağanüstü şeyler görür. Bu mütehayyile gücünün ulaşabileceği en üst seviyedir. (Fârâbî, 1997:96–97) Bu görüntüler eşliğinde bilgi aktarımı mümkün olur.

Sadık Rüyalarda

İbn Meymun'un vahiy ile insanın akıl ve mütehayyilesine akan manaların rüya ve rüyetle görülen imajlarla verilmesi bu şekilde anlaşılabilir. Faal Akıl kendisinde var olan küllileri insanın aklına verirken zaman zaman mütehayyilesine de gönderir. Ve alınan manalar mütehayyilede var olan taklitleri ile alınır. Bu imajların insanın ortak duyu ve göz duyusunu harekete geçirmesi ile görüntüler oluşur. Bu aynı zamanda bazı kimselerin gelecekle ilgili kehanetlerde bulunabilmelerini de açıklamanın yoludur. İbn Meymun'a göre feyzin mütehayyileye akması sadık rüyaların da nedenidir. (*Kılavuz*, II / 36, Atay, 1974:401, Friedlander, 1956:225, Pines 1964:370.) Bu durum bazen Faal Aklın nazarî akla ait bilgileri bazen de ameli aklın konusu olan cüzilerle ilgili aklî bilgileri mütehayyileye vermesiyle gerçekleşir. Mütehayyile kuvveti bu aklî bilgileri cüzilerle taklit ederek alır. Fârâbi'ye göre sadık rüyalar ve geleceğe dair bilgilerin insanlarda nasıl oluştuğu konusu bu durumla ilgilidir. Mütehayyile gücü ameli akıl tarafından oluşturulan bilgileri bazen olduğu gibi alırken bazen de başka cüzilerle taklit ederek alır. Bunların bazıları şimdiye aitken bazıları ise geleceğe aittir. Mütehayyilenin kendileri yerine taklitlerini aldığı aklî bilgilerden de kehanetler ortaya çıkar. (Fârâbî, 1997:95–96)

Geliş durumları itibariyle vahiy rüya veya rü'yet şeklinde gelir. Bunun yanı sıra İbn Meymun bu geliş şekillerini de alınan bilgi itibariyle bir derecelendirmeye tabi tutar.

2.3.2.1.3. Vahyin Dereceleri

Kanaatimizce Musa b. Meymun vahiy ile ilgili bir derecelendirmeyi vahyin hakiki tanımını bulmak için yapar. Söz konusu derecelendirmenin neye göre yapıldığı hakkında net bir açıklama yapmaz. O vahyin derecelerinin peygamberden kaynaklanan

nedenlerden mi yoksa gelen feyzin kaynağı ile ilişkili bir durum mu olduğunu net olarak belirtmez. İbn Meymun'un genel ifadeleri her iki şekilde anlaşılmalıya müsait olduğu için biz konu ile ilgili olarak her iki yönden de cevap verilebileceği görüşündeyiz.

İbn Meymun'un vahyi tabii bir olgu olarak kabul ediyor olması onu peygamberlerin vahye farklı derecelerde muhatap olduğu konusunda açıklama yapmaya götürüyor olmalıdır. Derecelendirmenin mantığı da aynı sebebe bağlı olarak çözümlenebilir. Vahiy peygamberin doğal yapısı, mizacı ile ilişkili olarak mertebelere tabidir. Daha önce de açıklandığı üzere peygamberler arasındaki aklî, ahlakî ve mütehayyile ile ilgili yetkinlikler onların vahiy alma faaliyetlerinde etkin role sahiptirler. İbn Meymun'un zihnindeki nebevi hiyerarşi vahyin bu derecelendirmesine bağlı olarak anlaşılabilir.

Peygamberlerin fiziksel güçlerinin vahyi yüksek veya düşük derecelerde almada etkin olmaları söz konusudur. Örneğin peygamberin üzgün olduğu veya ölümünün yaklaştığı zamanlarda vahyin kesilmesi, vahiy sürecinin peygamberin fiziksel ve psikolojik durumlarından etkilendiği anlamına gelmektedir.

Derecelendirmenin izahının mümkün olduğu bir diğer yön ise ilahî feyzin ilim adamları, siyasetçiler, filozof ve peygamberler tarafından akılla veya mütehayyile ile ya da her iki güç ile birlikte alınması açısından yapılabilir. İbn Meymun bu konuları açıklarken bazen feyzin bazı insanların akıl gücüne ulaşip mütehayyilesine ulaşmamasının nedenini ya mütehayyilenin yetkin olmamasına ya da ilahî feyzin eksik gelmesine bağlamaktadır. (*Kılavuz*, II/37, Atay,1974:410, Friedlander, 1956:228, Pines, 1964:374) Peki ilahî feyzin eksik gelmesi nasıl yorumlanabilir? Vahyin oluşmasını sağlayan ilahî feyiz ya fiziksel eksiklik nedeni ile ilgili güç tarafından eksik alınıyor yahut da Faal Akıl feyzi az gönderiyor olabilir. İlk durum İbn Meymun'un ifadelerinden doğrudan çıkartılabilir. İkinci durum ise bazı sorunları akla getirmektedir. Feyzin bir kimseye az ya da çok ulaşması neye bağlıdır? Ay-altı'na ilahî feyzin aktarımcısı olan Faal Aklın feyzi az göndermesi mümkün mü? Mümkün ise bu nasıl açıklanmalıdır? Peygamber ay-altındaki varlıklar arasında daha farklı bir konuma sahip olup, Faal Akla daha yakındır. Bu durumda varlık hiyerarşisinde Faal Akla doğal mizacı nedeniyle daha yakın olan peygambere, feyiz daha çok ulaşmakta

ya da özel olarak ona feyiz daha fazla verilmektedir. Bu durumu İbn Meymun'un peygamberin seçilmişliği konusunda yaptığı vurguya atfedebiliriz. Bu kabul din-felsefe ilişkisinde peygamberin siyaset ve ilim adamlarından özellikle de filozoftan ayrıldığı noktanın tespitinde önem kazanmaktadır. Peygamber gerek tabiatı gerekse ilahî feyzin etkisine daha yoğun miktarda muhatap olmaktadır.

İbn Meymun'un vahiy derecelendirmesi diğer yandan dini metinlerde peygamberlik vasfını tam olarak taşımayan kimseler için kullanılan "peygamber" teriminin hakiki anlamının açıklanması adına da bir gerekliliktir. Böyle bir sıralama ile hakiki manada peygamber olan kimselerin peygamber tanımını sağlamalarını mümkün kılan vahiy almadaki ayrıcalıkları da ortaya çıkmış olacaktır.

Bu ön bilgiler ışığında İbn Meymun'un derecelendirmesinin anlatımına geçebiliriz. Derecelendirmenin birinci ve ikinci basamakları daha önce özellikleri açıklanan peygamberlerin dereceleri değildir. Birinci ve ikinci basamaklarda vahiy alanlara da peygamber denilmesi genel bir kullanımla ilgilidir. İbn Meymun peygamberlerin kitaplarında geçen ve genel olarak kullanılan peygamber ifadesinin yanlış anlaşılması gerektiğine vurgu yapar.

Peygamberler hayatlarının tamamında devamlı surette vahiy almazlar. Muayyen sürede vahiy gelir diğer vakitlerde gelmeyebilir. Bir keresinde yüksek bir derecede vahiy alınırken diğer defasında daha düşük bir derecede vahiy alınabilir. Bir peygamber hayatında sadece bir kez yüksek bir derecede vahiy alıp kalan zamanda hep düşük derecede vahiy alabilir ve vahiy ondan kesilinceye kadar hep alt düzeyde kalabilir. Zaten peygamberlerin ölümlerinden kısa veya uzun bir süre önce vahyin kesildiği bilinen bir gerçektir. (*Kılavuz*, II/45, Atay, 1974:237, Friedlander, 1956:241, Pines, 1964:396)

1-Birinci seviye ilâhî yardımlar olarak anlaşılır. Bu dereceye Tanrı'nın Ruhu denilir. Bu seviyede gelen vahiy kişiyi⁷ iyi işler yapmak üzere harekete geçirici teşvik edici özelliktedir. Bu derecedeki vahiy alan kimse kendini hareket etmeye yönlendiren bir güç hisseder. İbn Meymun'a göre İsrail'in bütün hâkimleri bu derecede vahiy

⁷ Burada 'peygamber' ifadesini kullanmadık. Çünkü İbn Meymun birinci ve ikinci seviyeler için kullanılan peygamber ifadesinin genel manada kullanılıp, özellikleri belirtilen peygamber tanımını karşılamadığını belirtir.

almışlardır. Musa peygamber de bu güce gençlik zamanlarında (Mısırlıyı öldürdüğü zaman) sahiptir. İbn Meymun'a göre sadık rüya gören veya kendisine ilahî yardım ulaşan herkes peygamber değildir. (*Kılavuz*, II/45, Atay, 1974:437–439, Friedlander, 1956:241–242, Pines, 1964:396–397)

2-ikinci derecede vahiy alan kimse kendinde farklı bir güç bulur. Bu birinci derecede kastedilen güçten farklı olarak kişiye konuşmalar ulaştıran bir güçtür. Bu kimse uyanıkken veya duyuşal fonksiyonları devam ederken hikmetli sözler, nasihatler veya yönetimle, ilahî konularla ilgili konuşmalar duyar. Bir kimse peygambere Kutsal Ruh vasıtasıyla konuşur. Mesela Davud'un Mezmurları, Süleyman'ın Meselleri, Vaiz, Neşideler Neşidesi bu yolla meydana gelmiştir. Eyüp, Tarihler ve diğer tüm Kitaplar (Writings, Tora'nın dışındaki peygamberlere ait yazılar) Kutsal Ruh'un bu çeşit gücü ile oluşturulmuştur. İsrail'in yetmiş yaşlısı ve Eldad ve Medad ve pek çok ulu rahip de bu guruba girmektedir. (*Kılavuz*, II/45, Atay, Friedlander, Pines, 1964:398) Bu gurubun mensupları da genel olarak peygamber terimi ile isimlendirilmektedir.

İlk iki derece peygamber teriminin genel manada kullanıldığı kimselerin vahiy alma dereceleridir. Anlaşıldığı üzere bu seviye ilahî inayetin insanlar üzerindeki etkilerinin bazı insanlara göre daha yoğun olarak görüldüğü durumlara karşılık olarak gelir.

3-Üçüncü derece peygamberin "*Tanrı'nın sözü bana geldi*" veya buna benzer manalar içeren ifadelerin kullanıldığı ilk derecedir. Bu derece ile birlikte kişi bir peygamber olduğunu kavramaya, anlamaya başlar. Bu seviye de peygamberlik, peygamber olarak seçilen kişiye gördüğü rüya veya misal teşkil eden bazı manalar ile rüyada bildirilir.

4-Peygamber dördüncü derecede nebevi rüyada gayet anlaşılır, açık ve seçik sesler işitir fakat konuşanı görmez. Sadece sesleri işitir konuşanın kim olduğu belli değildir.

5-Vahyin beşinci derecesinde peygambere rüyada bir kimse konuşur. İbn Meymun konuyla ilgili olarak Tevrat metnine atıfla Hezekiel örneğini verir. Hezekiel rüya ve rüyette yaptığı yolculuğunu anlattığı ifadelerde kendisine konuşan kimseyi tasvir eder. "*Ve işte bir adam, görünüşü tunç görünüşü gibi, ve ellerinde keten ip ve bir ölçü kamışı vardı; ve kapıda duruyordu. Ve adam bana dedi: Adem oğlu gözlerinle gör, ve kulaklarınla işit, ve sana göstereceğim, her şeye iyi bak;...(Hezekiel, 40/3)*

Üç, dört ve beşinci dereceler peygamberin kendisine gelen vahyi dillendirdiği aşamalar olarak gözükmektedir. Peygamberin rüyada işittiği bir ses, konuşan bir kimsenin sözlerinin işitilmesi durumları bu vahiy derecelerinin özellikleridir.

6-Altıncı derecede bir melek peygambere konuşur ve gelenin bir melek olduğu peygamber tarafından bilinir. “*Ve Allah’ın meleği rüyada bana: Yakub, ve: İşte ben dedim.*” (Tekvin, 32/11) İbn Meymun’a göre peygamberlerin çoğunluğunun vahyi alışı durumu bu şekildedir.

7-Vahyin yedinci derecesinde peygamber nebevi rüyada sanki orada imiş gibi Tanrı’nın hitabını idrak eder. “... *Rabbi yüce ve yüksek bir tahtın üzerine oturmakta gördüm; ...*” (İşaya, 6/1)

Altıncı ve yedinci dereceler Tanrı’nın veya onun meleğinin rü’yette işitildiği derecelerdir. Burada işitilen seslerin sahipleri bilinmez. Üçten yedinci dereceye kadarki dereceler Tanrı ve meleklerinin işitildiği rüya veya rüyetleri içerir. Bu dereceler Tanrı’nın görünmesi veya ilahî kelimelerin verilmesi gibi realiteye uymayan mütehayyile gücünün imajlarının aktarıldığı derecelerdir. (Sirat, 1993:196) Dolayısıyla anlatılan şeyler fiziki gerçekliğe sahip olmayıp hakikatte rüya veya rü’yette meydana gelir.

8-Sekizinci derecede peygambere rüyette nebevi bir vahiy gelir. Ve peygamber mecazî bir mesel görür.

9-Peygamber rü’yette bir konuşma işitir. “*Ve işte kendisine Rabbin şu sözü geldi: bu senin mirasçın olmayacak; ...*” (Tekvin 15/4)

10-Peygamber rü’yette kendisine hitap eden bir kimse görür.

11-Peygamber bu derecede rü’yette kendisiyle konuşan bir melek görür. Musa b. Meymun’a göre bu vahyin peygamberlerin kitaplarından elde edilen bilgilere göre vahyin en üst derecesidir. Bu seviye insanın bireysel aklî gücünün nazariyatla en üst yetkinliğini yakalamış olması durumudur. Musa peygamber bu seviyeden hariç tutulur. Çünkü Musa Peygamber Tanrı ile ağız ağza konuşmuştur. (Sayılar, 12/8) (*Kılavuz*, II/46, Atay, 1974:436–447, Friedlander, 1956:240–245, Pines, 1964:395–403)

Sekiz, dokuz, on ve on birinci dereceler aklî yetkinliğin giderek arttığı derecelerdir. Vahiy mesellerle verilirken bu seviyede önce kaynağı belli olmayan bilgiyi almaya geçilir. Onuncu derecede kelimeler belirsiz bir kimse tarafında verilirken on birinci seviyede ise Faal akıl aracılığı ile peygamberin akıl gücüne ve oradan da mütehayyilesine ulaşan vahyin aslının peygamber tarafından idrak edildiği seviyedir. (Sirat, 1993:196)

Anlaşılacağı üzere bu seviye diğer seviyelerden farklı olarak İbn Meymun'un vahiy tanımına tam olarak uyan derecedir. Vahyin peygambere ulaşması akıl ve mütehayyileyi izleyen bir yolla gerçekleşir. Rüya veya rüyetle mütehayyileye ulaşan görüntüler tam olarak vahyin aslını yansıtmamakla birlikte peygamberlerin kitaplarında kendilerinin izah ettiği yollar olup, İbn Meymun'un tabi bir süreçte bağladığı vahiy anlayışının sadece peygamberin mütehayyilesine bağımlı kısma dâhildir. Hakiki manada vahiy önce akıl tarafından alınan ilahî bilginin mütehayyileye ulaşarak orada anlam kazanmasıdır.

Musa peygamber diğerlerinden farklı olarak vahiy aldığı için bu hiyerarşide gözükmez. Çünkü ileride açıklanacağı üzere Musa Peygamber vahyi Tanrı'dan doğrudan almıştır.

Vahiy şekilleri arasında yer alan ve peygamberlerin rü'yette Tanrı'yı gördüklerine dair ifadeleri İbn Meymun izah etmeyi gerekli görür. Çünkü ona göre Tanrı ile görüşen peygamber sadece Musa peygamberdir.

2.3.2.1.4.Peygamberin Tanrısı Görmesi Rüya ve Rü'yet Farkı

Ona göre Musa dışındaki bir peygamber için bu mümkün olmayan bir şeydir. Çünkü mütehayyile fiilinin gücü bu seviyeye ulaşabilecek güçte değildir. Tora'nın ifadelerinde Musa'nın dışındaki peygamberlerde Tanrı'yı görme durumuna rastlanmadığını ifade eder. İbn Meymun bu durumu rüya ve rü'yet arasında yaptığı ayırımla izah etmeye çalışır. Buna göre peygamberlerin işittiği her şey sadece rüyada gerçekleşmektedir. Kitab-ı Mukaddes'teki "*Rüyada onunla söyleşeceğim*" (Sayılar12/6) ifadesinin bunu izah ettiğini belirtir. Buna göre peygamber bir ses işitir. Duyduğu şeylerin cüzî konularla ilgi olduğu ifade edilebilir. Rü'yette ise meseller veya aklî ittisalle verilen külli bilgiler idrak edilir. Meseller anlam bütünlüğüne sahip

olup peygambere ilâhî bir manayı kastetmek üzere gösterilen sahnelerdir. Bazı mesellerde kullanılan imgelerin her biri kendi başına bir anlam taşıırken, bazıları ise bütün imgeler tek bir anlama karşılık gelir. (*Kılavuz*, I/Giriş, Atay, 1974:18, Friedlander, 1956:7, Pines, 1964:12) Rü'yette peygamberlerin gördükleri meseller bu şekildedir. “Rü'yette kendimi ona bildireceğim” (Sayılar 12/6) ifadesinin anlamının bu olduğunu belirtir. Bütün peygamberler Tanrı'nın sözünü bir melek vasıtasıyla işitmişlerdir. İbn Meymun'un burada belirttiği aracı unsur mütehayyile gücüdür. Musa bu çeşit bir vasıtaya ihtiyacı olmamıştır. Çünkü Tanrı onunla ağız ağza konuşmuştur. Peygamber sadece nebevi rüyada Tanrı'nın sözünü işitebilir. Musa ise arada mütehayyilenin aracılığı olmadan onu işitmiştir. (*Kılavuz*, II/46: Atay, 1974:446–447, Friedlander, 1956:245, Pines, 1964:403)

İbn Meymun'a göre Musa peygamber “*peygamber*” terimini tam olarak karşılamaktadır. Bu Musa peygamberin kendine has bazı özellikleri taşıyor olması ile ilgilidir.

2.3.2.2.Peygamber, Filozof ve Kanun Koyucu Olarak Musa Peygamber

Musa b. Meymun peygamber ve filozofu aynileştirerek felsefenin Yahudi dini geleneğinde meşruluğunu göstermek için İbrahim ve Musa peygamberleri filozof olarak sunar. Nübüvvet tarihini üç kısımda inceleyen İbn Meymun'a göre ilk dönem puta tapıcılığın olduğu dönem, ikinci dönem İbrahim peygamberin içinde yaşadığı putperest topluma karşı çıktığı ve son dönem de Musa peygambere Tevrat'ın verildiği dönemdir. İlk dönem insanları Tanrı ile aralarına bazı aracı varlıkların var olduğunu kabul etmişler ve zamanla bu varlıklara tapınmaya başlamışlardır. İbrahim peygamberle başlayan dönem bir önceki dönemin akli kanıtlarla sorgulanıp zayıflatıldığı dönemdir. İbrahim peygamber burhani delillerle Tanrı'nın bilgisini vermiş ve aynı yolla putlara tapılmasına da karşı çıkmıştır. İbrahim sadece Tanrı'ya ibadet edilmesi gerektiğini akli delillerle izah etmiştir. İbrahim'in toplumu Mısra yerleştikten bir süre sonra yerli halkın adetlerini benimseyerek tekrar şirke düşmüşlerdir. İbn Meymun sadece nazari bilgiye dayanarak bir toplumun tek Tanrı inancını korumanın zor olduğunu belirtir. Bunun üzerine Tanrı Musa peygamber'i göndermiştir. Musa kendisinin bir peygamber olduğunu halka beyan etmiştir. Musa sadece akli argümanlar getirmekle kalmayıp dini

hayat tarzına dönüştürerek Tanrı inancını koruyan pratiklerle birlikte bir kanun olarak ortaya koymuştur. (Aydın, 2003:21-25)

Musa peygamber dini bir hayat tarzı ve kanun olarak ortaya koyarken sadece kendine ait vahiy alma ve bunun şeriata dönüştüğü özel bir süreci diğer peygamberlerden farklı olarak gerçekleştirmiştir. Vahyin, dolayısıyla peygamberliğin ve şeriatin kaynağı olan ilahi feyzin insanlara ulaşması açısından diğer peygamber ve özel kimselerden farklı olan Musa peygamber, peygamberliği ve kendine ulaşan vahye dayalı olarak koyduğu düzen açısından da farklıdır.

İlahi feyzin insanlara ulaşmasını ışık metaforu üzerinden anlatan İbn Meymun;

Ancak şimşek parıltıları bazı kimseleri öyle aydınlatır ki o daimi ve sönmeyen bir ışık içinde gibidir. Onun gecesini gündüzü kadar aydınlıktır. (Kılavuz, I/Giriş, Atay, 1974:11–12, Friedlander, 1956:3, Pines, 1964:7)

Bu ifadeler ile vahyin en üst mertebesini yani Musa peygamberi ilahi feyzin nasıl aydınlattığını izah eder. Bu açıklamaya göre Musa peygamber ilahî feyzi alması açısından diğer insanlardan ve peygamberlerden farklıdır. Bu farklılık Musa peygamberin on emri almak için Sina Dağın'a çıkışının anlatıldığı Tevrat ifadeleri de bunu izah etmektedir. İbn Meymun şu ifadeleri aktarır. “*Ve Musa’ya dedi: Sen ve Harun, Nadab ve Abihu ve İsrail ihtiyarlarından yetmiş kişi Rabbe çıkın ve uzaktan secde kılın. Ve Musa yalnız olarak Rabbe yaklaşıp; fakat onlar yaklaşmayacaklar ve kavm onunla beraber çıkmayacaklar*” (Çıkış, 24/1–2) “*ve Musa Sina dağından indiği zaman vaki oldu ki dağdan inerken şahadetin iki levhası kendi elinde idi. Ve Musa Rab ile konuştuğundan yüzünün derisinin parıldadığını bilmiyordu.*” (Çıkış 34/29)

Musa b. Meymun Tevrat’tan verdiği bu ifade ile Musa peygamberin yerini belirtmeyi amaçlar. Sina Dağı Toplantısında bulunan herkes bir mucize olarak büyük bir ateş görmüş, gök gürültüsü ve korkunç bir ses işitmişlerdir. Bu kimseler vahiy alma seviyesine ulaşmışlardır. Fakat kendi aralarında derece farklılıkları vardır. İbn Meymun bu derecelendirmeyi şöyle yapar. En üst derecede Musa peygamber vardır. Ondan sonra sırasıyla Harun, Nadab ile Abihu, daha sonra da İsrail’in yetmiş ihtiyarı ve diğer İsraililer gelir. (Kılavuz, II/33, Atay, 398–399, Friedlander, 1956:222, Pines, 1964:363) Böylelikle Musa peygamber vahiy tecrübesinin en üst derecesine yerleşir. İbn Meymun’a göre peygamber terimini tam olarak karşılayan kimse Musa

peygamberdir. Diğer peygamberler için ise bu terim benzetme sebebiyle kullanılır. (*Kılavuz*, II/35, Atay, 1974:402, Friedlander, 1956:224, Pines, 1964:367)

Musa peygamberin Sina'daki tecrübesi diğer kimselerden onu farklılaştıran önemli bir durumdur. Musa on emri burada almıştır. İbn Meymun emirlerde kullanılan ikinci tekil şahıs zamirini emirlerin Musa'ya hitap edilmesiyle ilişkilendirir. Tanrı'nın hitabını Musa işittiği için ikinci tekil şahıs zamiri kullanılmıştır. Musa emirleri aldıktan sonra Sina Dağı'nın eteklerine iner ve diğer İsraililere emirleri aktarır. İsraililer emirleri Musa'nın işittiği gibi işitmemişlerdir. Onlar sadece ürkütücü bazı sesler işitmişler ve ifadeleri idrak edememişlerdir. Tanrı ile Musa konuşmuş ve (yaratılan bir sesle) Tanrı Musa'ya cevap vermiştir. (*Kılavuz*, II/33, Atay, 1974:397, Friedlander, 1956:221, Pines, 1964:363–364)

İbn Meymun Musa peygamberin diğer peygamberlerden dört hususta farklılaştığını belirtir. (*Kılavuz*, II/35, Atay, 1974:402, Friedlander, 1956:223, Pines, 1964:367) Bu hususlar aynı zamanda onun vahyi alma şeklini de izah eder. Buna göre;

1-Bütün peygamberler ancak bir aracı vasıtası ile Tanrı'dan bilgiyi almışlarken, Musa peygamber herhangi bir aracı olmadan vahiy almıştır. Tanrı ile ağız ağza konuşmuştur. (Twersky, 1997:419) Burada belirtilen aracı Faal Akıl'dır. Faal Akıl İlahî feyzin ve dolayısı ile vahyin peygamberin aklına taşınmasını sağlayan önemli bir aracıdır. Musa peygamberin dışında ki bütün peygamberlerin bu aracıya ihtiyaçları vardır. Nedeni ise bu peygamberlerin Tanrı'nın bilgisine doğrudan ulaşamayacak olmalarıdır.

İbn Meymun'un bu iddiası Musa peygamberin aklî yetkinliğinin aklîleri Tanrı'dan alabilecek ölçüde kazanmış olduğu şeklinde bir yorumu gerektirir. Musa peygamber adeta Akıllar silsilesindeki akılların derecesine yükselmiş olma durumuna sahip olmalıdır. Faal Akıl'dan da farklı olarak Musa peygamber feyzi doğrudan Tanrı'dan almıştır. Musa peygamberin buradaki durumu diğer ayrık akıllar gibidir. (Kreisel, 2003:265) İbn Meymun'un Musa peygamber için Tanrı ile görüşebilme durumunu bu şekilde izah etmesi dönemin evren tasavvuru içinde yapılabilecek böylesi bir yoruma imkân tanımaktadır. Ayrıca problemleri olarak görülebilecek diğer konu ise Tanrı ile yüz yüze görüşmek durumunda ve bir bedene sahip olan Musa peygamberin bu bedenden sıyrılıp sırf akıl olması nasıl izah edilmelidir? Kabul ettiği sistemle çelişik

görülen izahlarını netleştirmedeği için Musa b. Meymun bu sorulara cevap olabilecek açıklamalar sunmaz.

Musa peygamberin akli ile vahyi almış olması onun mütehayyile gücünü kullanmamış olması anlamına gelmektedir. Musa peygamber filozoflarla benzer olarak ilahî feyzi sadece akli ile almıştır. (Gruenwald, 1996:153) Daha önce de belirtildiği üzere mütehayyile gücü vahyin dile aktarılmasında önemli bir fonksiyona sahiptir. Peygamberler vahyi rüya veya rü'yetle alırken mütehayyilelerini kullanıyorlar ve bu süreçte gördükleri imajları vahyi sembolize eden unsurlar olarak kullanıyorlardı. Vahyin halka aktarımında bir alet olan mütehayyile gücü aynı zamanda peygamberin vahyi alabilmesi için, belki de anlayabilmesi için de etkindir. İbn Meymun'a göre Musa peygamber için böyle bir duruma gerek olmamıştır. Musa peygamber vahyi alırken mütehayyilesini kullanmadı ise halka vahyi nasıl aktarmıştır diye bir soru sorulabilir. Musa peygamberin halka doğrudan külli bilgileri vermesi elbette ki düşünülemez. İbn Meymun Musa peygamberin vahyi nasıl aktardığı hakkında geniş izah vermese de bu soruya şu şekilde cevap verebilirdi. Musa peygamberin fiziki mükemmelliği nedeniyle mütehayyilesinin yetkin olmalıdır. Bu durumda vahyi alırken değilse de halka aktarmada mütehayyilesini kullanmış olmalıdır. Ayrıca Musa peygamber vahiy ile kendisine ulaşan bilgiyi yavaş yavaş halka yaymış olmalıdır. Böylelikle halkın düşüncesini ve uygulamalarını böylelikle değiştirmiştir. (Leaman, 1990:62)

Bu açıklamalara göre Musa peygamber diğer peygamberlerden daha çok filozoflara yakın durmaktadır. Filozoflar da mütehayyilelerini kullanmadıklarına göre aralarındaki fark ne olabilir sorusu ise Musa peygamberin bir peygamber olarak seçilmiş olması ile açıklanabilir.

2- Musa peygamberin diğer bir ayırıcı özelliği vahyin peygamberlere geldiği zamanla ilgilidir. Vahiy diğer peygamberlere uykuda iken veya rüyada olduğu gibi duyuların ve aklın kullanılmadığı bir kendinden geçiş halinde (bu durum vizyon olarak açıklanır) gelirken, “Musa peygambere ise gündüz, o iki melek arasında otururken kelime vahiy gelmiştir.” (Twersky, 1997:420) Musa peygamber şuuru yerinde iken vahyi almıştır. O aklen ve bedenen fonksiyonlarını devam ettirmiştir. Bu yukarıda vermeye

çalıştığımız sorunların bu durumda da halen devam ettiğini gösterir ki İbn Meymun bu sorulara sistem içinde tutarlı bir izah geliştirmez.

3-Diğer peygamberler Tanrı'yı görmeden vahiy almışlardı. Eğer Musa'nın dışındaki peygamberler Tanrı'yı görerek vahyi almaya çalışsalar korkuya kapılıp akıllarını kaybedebilirlerdi. İbn Meymun bununla ilgili olarak Daniel'in Cebraili gördüğü durumu “...ve bende kuvvet kalmadı ve yüzümün rengi bozuldu ve kuvvetimi tutamadım.” (Daniel, 10/8) ifadesi ile örneklendirir. Oysa Musa peygamberin durumu böyle değildir. O Tanrı ile “ve Rab Musa ile bir adam arkadaşı ile söyleşir gibi yüz yüze söyleşirdi.” (Çıkış, 33/11) de belirtildiği üzere yüz yüze görüşmüştür. (Twersky, 1997:420) Bu açıklamaya göre Musa peygamber bu görüşmeye dayanabilmiştir.

İbn Meymun Çıkış'ın 33. babının sonundaki “Ve yüzümü göremezsin, çünkü insan beni görüp de yaşayamaz... Ve ben geçinceye kadar elimle seni örteceğim ve elimi kaldıracığım ve arkamı göreceksin; fakat yüzüm görülmeyecek” (Çıkış, 33/20–23) ifadesini bu değerlendirmeden uzak tutar.

4-Musa peygamberi ayıran son fark ise diğer peygamberlerin istedikleri zaman vahiy alamayıp, ancak Tanrı istediği zaman vahiy alabilmelerine rağmen Musa peygamberin dilediği zaman Tanrı ile görüşebilmiş olmasıdır. (Twersky, 1997:420) Buna göre Musa peygamber her istediği durumda Tanrı ile görüşmüştür. Bizce buradaki çelişki Tanrı'dan aklileri alabilecek kadar mükemmelleşen Musa peygamberin Tanrıya bir defanın dışında tekrar dönmesine neden ihtiyaç duyduğudur? Bu duruma göre Musa peygamber halkla ilgili durumlarda Tanrı ile görüşme ihtiyacını neden duysun? Zaten Tanrı ile görüşerek varlığın nedenlerine ulaşan Musa bu durumu neden istesin? İfade ettiğimiz gibi İbn Meymun'un vahiy teorisinde bu sorulara en azından bu tez içinde cevap bulmamız mümkün gözükmemektedir. Bu dört özellik Musa peygamberi diğer peygamberlerden ayıran başlıca özelliklerdir. İbn Meymun'a göre Musa ile diğer peygamberler arasında gösterdikleri mucizeler yönüyle de farklılıklar vardır.

Musa peygamberin mucizelerini diğer peygamberlerin mucizelerinin sınıfına dâhil etmez. Musa ile diğer peygamberlerin mucizeleri ile karşılaştırıldığında diğerlerinin mucizeleri az sayıda insan tarafından bilinebilirken, Musa'ninkiler belli bir grup insan tarafından görülmüş değil, geniş bir insan gurubuna gösterilmiştir.

Musa peygamberin vahyi idrak edişu de diğerlerinden farklıdır. İbn Meymun'a göre bunun şerfi delili “ve İbrahime ve İshaka ve Yakuba Kadir olan Allah olarak göründüm fakat onlara Yehova ismimle malum olmadım.” (Çıkış, 6/3) ifadesidir. İbn Meymun bu ifadeden yola çıkarak Musa'nın idraki kendisinden önce gelenler ile aynı olmadığına hükmeder. O Tanrı'dan gelen vahyi hepsinden farklı olarak idrak etmiştir. Tanrı ona farklı ismi ile kendini bildirmiştir. Musa'dan sonra gelenler arasında da Musa'ya benzer bir idrake sahip değildir. Çünkü o vahyi araçlarla değil Tanrı'dan almıştır. (Kılavuz, II/35, Atay, 1974:402, Friedlander, 1956:224, Pines, 1964:367–368) Ondan sonra gelenler ya aynen onun gibi anlamaya çalışmışlar ya da onu taklit etmişlerdir. Bu yüzden Musa sıra dışı bir karakter olup bir benzeri İsrail içinde çıkmış değildir. (Kılavuz, II/35, Atay, 1974:402, Friedlander, 1956:224, Pines, 1964:368–369)

Musa peygamberin vahyi alış şeklinin diğerlerinden farklı oluşu onun getirdiği şeriatı da diğerlerininkinden farklı kılmaktadır. Onun şeriatı köklü prensipler getirmiştir. Musa'dan önce ki hiçbir peygamber kendisini Tanrı'nın gönderdiğini söylememiştir. İnsanlara yapmaları gereken emirlerden bahsetmemiştir. İbrahim peygamber nazarı delillerle Tanrı'nın varlığını, var olan diğer her şeyi onun yarattığını ve onun dışındaki hiçbir varlığa ibadet edilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Nebevî bir davette bulunmamıştır. İbrahim'den sonraki peygamberler de (İshak Yakup Levi, Kuhat, Umran) aynı üslubu benimsemişlerdir. Onlar peygamberden ziyade bir öğretmen, bir rehber gibi davranmışlardır. Musa'dan sonrakiler ise Musa'nın şeriatına uymuşlardır. (Kılavuz, II/39, Atay, 1974:417, Friedlander, 1956:231, Pines, 1964:379–380) Musa'nın şeriatı konun koyan vahyin tek örneğidir. (Galston, 1978:214)

Musa peygamber gerek peygamber olarak gerekse bir insan olarak hem aklî hem de ahlakî özellikleri açısından bir model olma durumundadır. İbn Meymun Musa peygamberi, peygamberlerin mertebesinde en üst dereceye yerleştirirken bu düşünceyle hareket eder. Musa peygamberin aklen, ahlaken ve fiziksel olarak yetkin oluşu, bu yetkinliklerin sadece birine sahip olan kimselerle kabiliyeti açısından eşit fakat diğerinin eksik olduğu yetkinlikle üstün durumda olmaktadır. Buna göre Musa peygamber aklî yetkinliği ile bir filozoftur. Getirdiği şeriat temelinde kanun koyucu durumunda olan bir yöneticidir. İbn Meymun'un vahiy teorisine bakıldığında bütün peygamberler filozofturlar. Fakat gerçek anlamda filozof-peygamber sadece Musa'dır.

(Sirat, 1993:194) İbn Meymun Musa peygamberi bu özellikleri bir arada vermek sureti ile vasıflandırmaya da onun vahiy anlayışından böyle bir anlam çıkartmak mümkün gözükmemektedir.

Orta Çağ vahiy anlayışı teorik ve pratik bilginin elde edilebileceği bir bilme tarzı olarak kabul edilmiştir. Özellikle Fârâbî vahiy anlayışında İlk Reis'e verdiği rol ile bunu ortaya koyar. İlk reis hem teorik hem de pratik bilgiye sahip olup bu bilgi ile hem bir filozof hem kanun koyucu hem de peygamberdir. Bu noktada İbn Meymun'un Musa peygambere verdiği rol de böyle bir roldür.

SONUÇ

Musa b. Meymun'un Vahiy Anlayışı başlıklı tezimizin amacı İslam ve Yahudi din ve düşünce geleneği çizgisinde Yahudi düşüncesinin önemli ismi Musa b. Meymun'un vahiy anlayışını incelemektir. Bu amaçla Orta Çağ'da Musa b. Meymun öncesi vahiy konusu ile ilgili görüş belirten İslam ve Yahudi düşünürlerin görüşlerine yer verdik. Bundan gayemiz İbn Meymun'un düşünce tarihi içinde durduğu çizgiyi vahiy düşüncesi paralelinde görmeye çalışmaktır. Tezin bir diğer amacı İbn Meymun'un İslam düşünürlerinin konu ile ilgili görüşlerle ilişkili olarak nasıl bir tavır sergilediğini incelemektir. Bu noktada gördük ki İbn Meymun genelde felsefenin bütün sorunları özelde ise din-felsefe ilişkisinde İslam düşünce mirasından etkilenmiştir. Bu mirasın argümanlarını kendi dini geleneğini izah etme adına özgürce kullanmıştır. Bundan dolayı İbn Meymun'un İslam düşünce geleneği içinde görmenin mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bu noktada işaret edilmesi gereken önemli husus genel manada İbn Meymun'un her ne kadar İslam düşünce geleneği içinde olsa da özelde kendi dini geleneğine has özel temaları koruduğudur. Özellikle Musa peygamber ve vahiy alış şekli İbn Meymun'un yukarıda işaret ettiğimiz ayrımın güzel bir örneğidir. Musa peygamber vahiy alış şekli itibariyle peygamber terimini tam manası ile sağlayan bir karakterdir. Ona göre, nübüvvet teorisinin yükseldiği son nokta Musa peygamberin vahiy derecesidir.

Dinin rasyonel izahında önemli bir yerde duran vahiy konusu Tanrı-insan ve insan-insan ilişkilerinin akli düzlemine zemin olur. Orta Çağ'ın düşünürleri bireyin ve toplumun iyi ve mutluluk arayışına vahiy konusu bağlamında cevap vermişlerdir. Yaygın anlayışa göre toplumsal bir canlı olan insan ancak bir toplum içinde varlığının asıl amacına ulaşabilir. Varlığın asıl amacı *iyi ve mutluluk* izah edildiğinden insan bu asıl amacını toplum içinde aramalıdır. İbn Meymun'a göre insan doğası gereği bunu yapar. İnsan bireylerinin sahip olduğu tabii mizaç bir arada yaşamının gereğini ve uyumunu ortaya çıkarır. Her bir birey sahip olduğu bu özellikler nedeni ile hem ihtiyaç duyan hem de ihtiyaç duyulan özelliklere sahiptir. Bu insan bireylerini bir araya getirip, toplu yaşamaya yönelten durumdur. İnsan bireylerinin her birinin farklı kabiliyet ve mizaçta oluşu birbirlerini toplum içinde tamamlama amacına yönelik bir

faydaya yönlendirilir. Bu yönlendirme vahiy temelli kanunla olduğu gibi insanların kendilerinin yaptığı kanunlarla da sağlanmaya çalışılır. Musa b. Meymun burada niyeti önemser. Kanun yapıcı neyi amaçlıyor ise kanunlar da o amaca yönelik işlerler. Bu noktada hakiki mutluluğu sağlayan kanun ilâhî kanundur. İlahi kanun temelini vahiyden alarak mutluluk gayesini meşrulaştırır. Bir araya gelme bir lideri ve kurallar bütününe gerekli kılar ki bu sayede toplumun sürekliliği sağlanmış olur. Dini temelli kuralları veren şeriat İbn Meymun'a göre bir toplum için amaç olan mutluluğu hakiki manada içeren kanunlar bütünüdür. Mükemmel şeriat ancak mükemmel bir birey yani en mükemmel olan kimse tarafından oluşturulabilir. Bu kimse İbn Meymun'a göre Musa peygamber olup, şeriat da onun şeriatıdır.

Dönemin felsefe algısına uygun bir şekilde, izahı yapılan her bir konu felsefi bütünlük içinde ele alınmıştır. Vahiy konusu da fizik ve metafizik alanın birleştiği çizgide, insanın her iki alana dair bilgi ihtiyacının cevabının arandığı yerde durur. Bir bilme çeşidi olan vahiy hakikatin bilgisinin taşındığı bir aracı olup, Tanrı'dan sudur eden ilahi feyzin insana ulaşmış halinin adıdır. İlahi feyiz evrende var olan bütün varlıkları etkilemekte olup, her varlık kendi tabîî mizacı ve kapasitesi nispetinde feyizden etkilenmektedir.

Peygamber vahyin topluma ulaşip kurallar şeklinde yansımada aracı bir kimse olarak yani vahyi alan ve uygulayan bir kimse olarak gözüktür. Vahyin ulaştığı birey olan peygamber diğer insanlardan ayrıldığı özellikleri nedeniyle vahye muhatap olur. İbn Meymun gerek aklî gerek ahlakî gerekse fiziksel özellikleri ile bir yetkinliğin sahibi olan peygamberin vahyi alabilmesini Tanrı'nın istemesine bağlar. Fakat insanın yetkiliği vahyin ulaşmasında etkili olduğundan vahiyde bir derecelendirmeyi de ortaya çıkarmaktadır.

Musa b. Meymun'un vahyi doğal bir olgu olarak kabul eder ve bunu insan bireylerinin sahip oldukları güçlerle izah edilir. Bu manada vahiy insanda var olan bir özelliğin kemal kazanmasıdır. İnsan doğuştan sahip olduğu akıl ve nesneyi algılamada kendine yardımcı olan iç ve dış idrak güçleri ile vahyi alıp anlamlı hale getirebilir. Özellikle akıl ve mütehayyile gücü üzerinde duran İbn Meymun bu iki gücün fiziksel olarak maddi özelliklerinin mizacen yani doğuştan uygun bir yapıya sahip olması gerektiğini

ima eder. Bu durumda var olan bu güçler kişinin gayreti ve eğitimi ile gelişirler. Ahlakî meziyetlerin önemine işaret eden İbn Meymun bu üç özelliği peygamberde olmazsa olmaz özellikler olarak görür. Bu duruma ulaşan insan Tanrı'dan sudur eden feyzi, Faal Akıl aracılığı ile önce aklına sonra da mütehayyile gücüne alabilir. Fakat bu Tanrı'nın istemesine bağlıdır. Bu özellikleri sağlayan herkes peygamber olamaz. İbn Meymun'un kendi görüşünü diğer vahiy görüşlerinden ayırdığı ayrıntı bu noktadır. Tanrı istediği kimseye feyzi az ya da çok gönderir. Bu onun siyasi bir kanun koyucu, bir ilim adamı veya filozof-peygamber olması noktasında önemli bir ayırımdır.

Peygamberler kendilerine ulaşan vahyi herkesin anlayabileceği şekilde izah ederler. Bu noktada onlara yardımcı olan güçleri mütehayyileleridir. Dilin oluşumunda sahip olduğu önemi itibariyle mütehayyile gücü peygamberin vahyi sembolize etmesinde etkindir. Peygamber bu sembollerle, kendi kültürünün ona kazandırdığı dille vahyi insanlara ulaştırır. Bu yüzden peygamberlerin kitaplarında yer alan meseller vahyi halka izah etme amaçlı oluşmuştur. Meseller dilin kuralları içinde hem zahirî hem de batınî olarak anlamaya çalışılmalıdır. Bu kişinin akli nispetinde yapabileceği bir faaliyettir.

Kısaca özetlediğimiz İbn Meymun'un vahiy anlayışı işaret ettiğimiz noktalardan bakılığında daha net anlaşılır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi İbn Meymun görüşünü İslam düşüncesinin kullandığı temel yapılar üzerinden açıklar. Bu noktada İslam düşünürlerinden çok farklı değildir. Farklaştığı nokta kendi dini geleneğini metin bağımlı olarak sunmaya çalışmasıdır.

İbn Meymun Yahudi din ve felsefi düşüncesinin önemli bir ismi olarak ortaya çıkmıştır. Din ve felsefe uyumunun Yahudi düşüncesindeki zirvesidir. Felsefeyi kendi dini geleneği içinde içselleştirmeye çalışmış ve başarılı olmuştur. Batı düşüncesi üzerinde; özellikle Tomas Aquinas ve Spinoza gibi isimlerle etkili olmuştur. Burada işaret edilmesi gereken bir diğer husus ise İbn Meymun'un görüşleri aracılığı ile İslam düşüncesinin Batı üzerinde dolaylı bir etkisinin olduğudur.

Tezimizle ilgili araştırmalarımız sırasında Türkiye'de Yahudi düşüncesi ile ilgili çalışmaların çok az olduğunu gördük. İslam düşüncesinin etki alanlarından birini oluşturan Yahudi düşüncesi İslam geleneğinin farklı bir dini gelenekte nasıl şekil

aldığının önemli görüntülerini yansıtmaktadır. İbn Meymun merkezli bakıldığında gerek ahlak gerek siyaset gerekse ilahiyatla ilgili konularda birbirlerine yakınlaşan bu iki kültür evrensel bir felsefenin farklı imajlarını yansıtan iki güzel örnek olma özelliğine sahiptirler. Bu noktada her iki düşünce sisteminin aynı temelde nasıl ayrı yorumlara ulaştığının tespiti düşünce tarihi adına önemlidir.

Tezimiz başta belirlediği amaçlar bağlantısında İbn Meymun ve İslam düşüncesinin ilişkisini kendi sınırları çizgisinde vermeye çalışmıştır. İslam ve Yahudi dini geleneklerinin felsefe ile uzlaşımı noktasındaki yakınlaşmalarını vahiy anlayışları ilgisinde görmeye çalışan bu çalışmanın konu ile ilgili yapılması muhtemel olan bundan sonraki çalışmalar için küçük bir adım olmasını temenni ederiz.

KAYNAKLAR

- ARİSTOTELES, (1998), *Nikhomakhos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara.
- ARKAN, Atilla., (2003/2), "Meşşai Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya" *Dîvân İlmî Araştırmalar*, Bilim ve Sanat Vakfı Yay. İstanbul, Sayı:15, s.87–125.
- ARSLAN, Ahmet, (1984), "İbn Sînâ ve Sipinoza'da Felsefe Din ilişkileri", *Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Kütüphane Yayınları, Toplantı Bildirileri Dizisi I, (Bildiriler) Başbakanlık Basımevi, Ankara.
- AYDIN, İ. Hakkı., (2003), *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- AYDIN, Mehmet., (2003), *Fârâbî-İbn Sînâ Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*, D.E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi)
- AYDIN, Mehmet, (2004), "İbn Meymun Düşüncesinde Ölümsüzlük" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı XX, İzmir, s. 53–74.
- AYDINLI, Yaşar., (2000), *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul.
- AYDINLI, Yaşar., (1988), "Fârâbî'nin Nübüvvet Teorisi" *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.II, sayı:8, s.35–49.
- ALTMAN, Alexander., (?), "Israeli, Isaac Ben Solomon" *Encyclopedia Judaica*, Encyclopedia Judaica Jerusalem, Vol:9, p:1063-1065.
- BERMAN, Lawrence V., (1974), "Maimonides, The Disciple of Fârâbî" *Israel Oriental Studies IV*, Tel Aviv Universty.
- BLUMBER, Harry., (1983), "The Problem of Immortality in Avicenna, Maimonides and St. Thomas Aquinas" *Eschatology in The Maimonidean Thought Messianis, Resurrection and Th Word to Come*, Editör:Selected Studies with an introduction and Bibliography by Jacob I.Dienstag, KTAV Publishing House, Inc.
- ÇAĞRICI, Mustafa., (1999), "Musa b. Meymun" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.20.

DURUSOY, Ali., (1993), *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Kainattaki Yeri*, İFAV, 1993, İstanbul.

_____, (1999), “İbn Sînâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.20, İstanbul, s. 329-331.

Encyclopedia of the Jewish Religion New Revised Edition Ed: By R. J. Zwi Werblowsky, Geoffrey Wigoder, Adama Books, New York, 1986.

FARABİ, (1997), *İdeal Devlet* (el-Medinetü'l-Fazıla) Çev. Ahmet Arslan Vadi Yayınları, İstanbul

GALSTON, Miriam, (1978), “Philosopher-King V. Peophet” *Israel Oriental Studies* VIII .Editör Gideon Goldenberg, Tel-Aviv Universty, Jarusalem, Israel,

GORFINKLE, Joseph I., (1946), “Maimonides” *The Encyclopedia of Jewish Knowledge*, ed: Jacob de Haas, Behrman’s Jewish Book House, New York.

GRUENWALD, Ithamar., (1996), “Maimonides’ Quest Beyond Philosophy and Prophecy” *Perspectives on Maimonides Philosophical Studies*. (ed. By Joel L. Kraemer) London Portland Or. The Littman Libriry of Jewish Civilization, p.141–157.

HALKIN, Abraham Solomon., (?), “Saadiah Gaon, Saadiah’s Philosophy” *Encyclopedia Judaica*, Encyclopedia Judaica Jerusalem, Vol:14, p:548-553.

HYMAN, Arthur, (?), “Maimonides” *Encyclopedia Judaica*, Encyclopedia Judaica Jerusalem, Vol:11, p:764–777.

İbn Ebî Useybia, (1965), *Uyunü’l-Enba fi Tabakati’l-Etubba*, Dar Mektebetül Heyet, Beyrut,

İbnn’ül-Kıfî, (?), *İhbaru’l-‘ulema’*, Mektebet’ü İbn Küteybe, Kuveyt.

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

_____, (1994), “Delalet’ül-hairin” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c.9.

Kitab-ı Mukaddes, (2001), Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul.

KRAEMER, Joel, L., (2003), “The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy” *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Ed: by Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Cambridge University Press.

KREISEL, Howard., (2003), “Moses Maimonides” *History of Jewish Philosophy*, (Routledge History of World Philosophies vol: II) Editörler: Daniel H. Frank and Oliver Leaman., Routledge, London and New York s.245-280

LEAMAN, Oliver., (1990), *Moses Maimonides*, Routledge London and New York .

LERNER, Ralph., (?), “Prophets and Prophecy, In The Jewish Philosophy” *Encyclopedia Judaica*, Encyclopedia Judaica Jerusalem, Vol:13, p:1176-1179.

LIBERA, Alain de, (2005), *Orta Çağ Felsefesi*, Çev: Ayşe Meral, Litera Yayıncılık, İstanbul.

LIPINSKI, Edward., (?), “Revelation” *Encyclopedia Judaica*, Encyclopedia judaica Jerusalem, Vol:14, p:117-119.

MAIMONIDES, Moses., (1964), *The Guide of The Perplexed*, Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines, With an Introductory Essay by Leo Strauss, The University of Chicago Press,

MAIMONIDES, Moses., (1956), *The Guide for The Perplexed by Moses Maimonides*, Translated from The Original Arabic Text by M. Friedlander, Ph.D. Second Edition, Dover Publications, Inc. New York.

Musa b. Meymun el-Kurtubi., (1974), *Delalet'ül-Hairin* Çev: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.

_____, (1960), *Makale fi Sînâati'l-Mantık*, Çev. Mübahat Türker, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi c.3, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

MEDKÛR, İbrahim., (1990), “Fârâbî” *İslam Düşüncesi Tarihi*, Editör: M.M. ŞERİF c.2, İnsan Yayınları, İstanbul

MILLER, S. and J. Lane Miller., (1973), *Harper's Bible Dictionary* by Madeleine, New York, Evaston, San Francisco, London.

Oxford Dictionary Jewish Religion, (1997), Editors in Chief R.J. Zwi Werblowsky, Geoffrey Wigoder, New York, Oxford, Oxford University Press,

PEKER, Hidayet., (2000), *İbn Sinâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa.

PESSIN, Sarah., (2005), "The Influence of Islamic Thought on Maimonides" <http://plato.stanford.edu/entries/maimonides-islamic>. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

PINES, Shlomo., (1997a), "Maimonides" *The Collected of Shlomo Pines Vol:V Studied in The History of Jewish Thought by Shlomo Pines*, Ed: Warren Zev Harvey, Moshe Idel, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem. p:334–349.

_____, (1997b), "Maimonides Rabbi Moses Ben Maimon" *The Collected of Shlomo Pines Vol:V Studied in The History of Jewish Thought by Shlomo Pines*, Ed: Warren Zev Harvey, Moshe Idel, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem. p. 350–363.

RABINOWITZ, Louis, Isaac., (?), *Encyclopedia Judaica*, Encyclopedia Judaica Jerusalem, Vol:XI, p:754-764.

ROSENTHAL, Erwin I. J., (1996), *Orta Çağ İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev: Ali Çaksu, İz Yayıncılık, İstanbul.

ROSS, David, (2002), *Aristoteles*, Kabbacı Yayınları, İstanbul.

SAADIA Gaon., (1976), *The Book of Beliefs and Opinions*, Çev: Samuel Rosenblatt Yale Judaica Series V:I, Yale University Press New Haven and London, 1976.

SAMUELSON, Norbert M., (2003), "Medieval Jewish Aristotelianism: an Introduction" *History of Jewish Philosophy, (Routledge History of World Philosophies vol: II)* ed. Daniel H. Frank and Oliver Leaman., Routledge, London and New York, p.228–244.

SESSKIN, Kenneth., (2006), “Maimonides (Moses Ben Maimon)” <http://plato.stanford.edu/entries/maimonides>, *Standford Encyclopedia of Philosophy*.

SCHWEİD, Elizer, (?), “Judah Halevi” *Encyclopedia Judaica*, Encyclopedia Judaica Jerusalem, Vol:X, p:362-365.

SIRAT, Colette., (1993), *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press Edition de la Maison des Sciences de l’Homme, Paris

SİNANOĞLU, Mustafa., (1995), *Kitab-ı Mukaddes ve Kur’an-ı Kerim’de Nübüvvet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora tezi), İstanbul.

SYNAN, E. Aloysius., (1967), “Maimonides” *New Catholic Encyclopedia*, Vol:IX, USA.

TAYLAN, Necip., (1994), *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV, İstanbul,

The Interpreter’s Dictionary of The Bible, (1962), Vol:IV, New York- Nashville,

TWERSKY, İsadore, (1987a), “Moses Maimonides” *Dictionary of the Middle Ages*, Editor in chief: Joseph R Strayer, Charles Scribner’s Sons, New York, Vol:8, p:49-50.

_____, (1987b), “Moses Maimonides” *Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade editor in chief, Macmillan Publishing Company, New York, Vol:9, p:131-136.

_____, (1997) *A Maimonides Reader, Library of Jewish Studies*, Behrman House, Inc. Publishers, USA.

VILFINSON, İsrail., (1936), *Musa bin Meymun Hayatuhu ve Musannefatuhu*, Mısır 1936.

ÖZGEÇMİŞ

Semahat ÖZGENÇ:1976 yılında Çorum'da dünyaya geldi. İlk ve ortaokul tahsilini Çorum'da tamamladı. 1999 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmeye başladı. Aynı fakülteden 2003 yılında mezun oldu.