

# Din-Felsefe Uzlaştırması: İslâm Felsefesinin İbn Meymûn'a (Maimonides) Etkisi Üzerine\*

## The Harmonization of Philosophy and Religion: A Review on the Influence of Islamic Philosophy on Maimonides

- Özcan AKDAĞ<sup>a</sup>,
- Osman BAYDER<sup>b</sup>

<sup>a</sup>Din Felsefesi AD,  
<sup>b</sup>İslam Hukuku AD,  
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Kayseri, TÜRKİYE

Received: 03.07.2018  
Received in revised form: 16.08.2018  
Accepted: 02.10.2018  
Available online: 18.03.2019

Correspondence:  
Özcan AKDAĞ  
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Din Felsefesi AD,  
Kayseri, TÜRKİYE  
ozcanakdag@erciyes.edu.tr

\*Bu çalışma 16-17 Aralık 2017 tarihinde düzenlenen I. Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Konferansında sunulmuş olan sözlü bildirinin genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir.

**ÖZ** Din ve felsefe arasında bir çatışma söz konusu mudur? Bu soru gerek Yahudi ve Hıristiyan gerekse Müslüman olsun bir dine inanan düşünürlerin çoğunu meşgul etmiştir. Nitekim Philon, Origen, Kindî, Farabî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi pek çok düşünür, felsefe ile din arasında bir çatışmanın olmadığını gösterme çabasında olmuşlardır. Müslüman düşünürler bunu yaparken özellikle, a)Felsefi yöntemle ulaşılan sonuçlarla dinin bize bildirdiği şeyler arasında aykırılık değil, aksine paralellik olduğunu göstermek, b)Felsefe aleyhtarı olanlara cevap vermek, c)Vahiy ve nübüvvet gibi birtakım dinî meselelerin akli olduğunu ve akıl yoluyla kanıtlanabileceğini ispat etmek gibi birtakım amaçlar gözetmişlerdir. Felsefi sonuçlar ile dinî metinler arasında bir çatışma/tearuz izlenimi söz konusu olduğunda onlar, dinî metinlerdeki ibareleri tevیل etme yoluna gitmişlerdir. Müslüman bir coğrafyada yetişen Yahudi düşünür İbn Meymûn da benzer bir misyonu üstlenmiş ve Kindî, Saadya Gaon, Farabî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd gibi düşünürlerin görüşlerinden beslenerek genelde Meşşâi felsefe özelde ise Aristo felsefesi ile Yahudiliği bağdaştırmaya çalışmıştır. Biz bu çalışmada İbn Meymûn'un Yahudilik ile Aristo felsefesini nasıl bağdaştırdığı meselesini *Delâletu'l-Hairin* adlı eser ekseninde ele alacak ve onun bu konudaki teşebbüsüne yer vermeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Meymûn (Maimonides); Din-Felsefe Uzlaştırması; İslam Felsefesi; Yahudilik; Meşşâi Felsefe

**ABSTRACT** Is there a conflict between religion and philosophy? This question we have expressed has occupied many thinkers who believe in a religion. Many thinkers like Philon, Origen, al-Kindî, Saadia Gaon, al-Farabî, Ibn Sinâ (Avicenna) and Ibn Rushd (Averroes) attempted to show that there is no conflict between philosophy and religion. In doing so Muslim thinkers had the following purposes: a) to show that there is no contradiction between the things that religion tells us and the results of the philosophical articulations, on the contrary there is a harmony between them; b) to answer those who oppose philosophy and c) to prove that some religious beliefs such as revelation and prophecy are rational and can be proved through reasoning. For these purposes, when they encounter that there is a conflict between religion and philosophy, they underlined religious texts. Maimonides, a Jewish thinker who was raised in a Muslim geography, undertook a similar mission and tried to reconcile Jewish religion with Aristotelian philosophy based on the views of thinkers such as al-Kindî, al-Farabî, Avicenna and (Averroes). In this study, we will consider the question of how Maimonides reconciled Jewish religion with the Aristotelian philosophy and his attempts in the context with Dalalat al-hairin.

**Keywords:** Maimonides; Harmonization of Religion and Philosophy; Islamic Philosophy; Judaism; Peripatetic Philosophy

**D**in-felsefe ya da diğer bir deyişle vahiy-akıl ilişkisi, tarihte pek çok düşünürün zihnini meşgul etmiştir. Yunun düşüncesinden tevarüs edilen felsefenin iddiaları ile Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi

teistik dinlerin iddiaları arasında birtakım uyuşmazlıklar söz konusu olmuştur. Bu bağlamda pek çok düşünür felsefi iddialar ile dinî iddialar arasındaki uyuşmazlığı ortadan kaldırmak ve onları uzlaştırmak için teşebbüste bulunmuştur. Onları böyle bir teşebbüse yönelten şey ise,

- a) Felsefi yöntemle ulaşılan sonuçlarla dinin bize bildirdiği şeyler arasında aykırılık değil, aksine paralellik olduğunu göstermek,
- b) Felsefe aleyhtarları olanlara cevap vermek,
- c) Vahiy ve nübüvvet gibi birtakım dinî meselelerin aklı olduğunu ve akıl yoluyla kanıtlanabileceğini ispat etmektir.

Her ne kadar din-felsefe uzlaştırmasına yönelik teşebbüsler genellikle Orta Çağ'ın temel bir problemi olarak karşımıza çıksa da İlk Çağ'da da böyle bir teşebbüsün olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Yahudi düşünür Philon (ö. 50) Yahudi dininin temel esasları ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Philon, Eflatun'un idelerini Tanrı'nın ilmindeki/düşüncesindeki nesnelere yorumlamıştır. Böylece o, yaratıcı Tanrı tasavvuru ile Eflatuncu ezeli ideler anlayışını uzlaştırmıştır.<sup>1</sup> Clement (ö. 215) ve Origen (ö. 254) gibi Hıristiyan düşünürler de Eflatun'un düşüncelerini ve Aristo felsefesini Hıristiyanlığın hizmetinde kullanmaya çalışmışlardır.<sup>2</sup>

Grek felsefesinin İslam düşüncesine girmesiyle Müslüman düşünürler de aynı sorun ile yüzleşmişler ve din ile felsefeyi uzlaştırmak için girişimlerde bulunmuşlardır. Müslüman düşünürlerin bu konudaki tutumunu üç kategoride değerlendirmek mümkündür:

*Birincisi*, dini esas alan ve felsefeyi dine yaklaştıran Kindî'nin tutumdur. Ona göre felsefe ve dinin gayesi aynıdır ki bu da Tanrı'nın varlığı ve birliğidir. Ayrıca Kindî'ye göre vahiy ürünü olan dinî bilgi, insan ürünü olan felsefi bilgiden daha kesindir.<sup>3</sup>

*İkincisi* ise hakikate ulaşmada felsefe ve dinin iki ayrı yol olduğunu iddia eden Farâbî'nin düşüncesidir. Buna göre hakiki filozof ve nebînin amacı aynıdır ki, o da insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamaktır.<sup>4</sup>

*Üçüncüsü* de din ve felsefenin tabii olarak uzlaşım içerisinde olduğunu iddia eden İbn Rüşd'ü yaklaşımdır. İbn Rüşd'e göre akıl ve nakil arasında bir tearuz söz konusu değildir. Din ve felsefe tek olan hakikatin farklı şekilde ifadesinden başka bir şey değildir.<sup>5</sup> Çünkü burhanî kanıtlar, şeriata aykırı olan neticelere ulaştırmaz. Felsefe, insanı dinin aleyhinde bir sonuca götürmez. Zira hakikat hakikate ters düşmez; aksine birbirine şahitlik eder ve birbirini destekler.<sup>6</sup> Diğer bir deyişle hikmet/felsefe, şeriata/dinin arkadaşı ve süt kardeşidir.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Ankara Üniv İlahiyat Fak. Yay., Ankara 2001, s. 122. Seymour Feldman, "The Synopsis of Book Five" *The Wars of the Lord III*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 1999, s. 24. Muhammed, Ali Abdülmu'ti, "Tarihsel Açından Din-Felsefe İlişkisi", (çev. Tamer Yıldırım), *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c.1, sayı: 1, s. 190-91. Ayrıca bk. Muammer İskenderoğlu, "İslam ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezelliliği Tartışmaları Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2005, c. 5, sayı: 2, s. 44; Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, (çev. Ayşe Meral), Litera Yay., İstanbul 2005, s. 181.

<sup>2</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara 1998, s. 154.

<sup>3</sup> Bayraktar, *a.g.e.*, s. 155-56. Ayrıca bk. Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul, 2000, s. 34.

<sup>4</sup> Bayraktar, *a.g.e.*, s. 156. Ayrıca bkn. Alper, *a.g.e.*, s. 83; Ayşe Sıdıka Oktay, "Fârâbî'nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber-Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri", *Muhafazakâr Düşünce*, 2015, c. 11, sayı: 44, s. 11-26.

<sup>5</sup> Bayraktar, *a.g.e.*, s. 158.

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, (çev. Bekir Karlığa) İşaret Yay. s. 75. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din-Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Elis Yay. Ankara, 2007, s. 80.

<sup>7</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, s. 115. Ayrıca bk. Hüseyin Saroğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul, 2012, s. 212. M. Necmettin Bardakçı, "Felsefe Din İlişkisi Bağlamında İbn Rüşd'ün Müjdecisi İbn Meserre", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, 2009, c. 2, s.

Ortaçağ Yahudi düşüncesinin önemli simalarından birisi olan ve pek çok konuda Müslüman kelimeler ekolü Mutezile'den etkilenmiş olan Saadya Gaon (ö. 942) da Yahudi teolojisine ilişkin ilkeleri akıl yoluyla ispatlamaya ve buna karşı olan delilleri de yine akıl yoluyla çürütmeye teşebbüs etmektedir. Bu bağlamda akıl, dinin hizmetindedir ve onun vasıtasıyla ulaşılan hakikatler de geçerlidir. Yani aklın öğretileri gerçek mânâda anlaşıldığında, bunların Yahudiliğin öğretileri ile uyumlu olduğu görülecektir. Benzer şekilde Yehuda Halevi (ö.1142) de Kitab-ı Mukaddes'te açıkça yer alan bir ilke ile akıl yoluyla kanıtlanmış olan ilkeler arasında bir çelişkinin olmadığı kanaatinde. Yani ona göre, dinin bize bildirdikleri ile aklın ulaştığı hakikatler tearuz halinde değil, uyum halindedir.<sup>8</sup>

Görüldüğü gibi İbn Meymûn'dan önce yaşamış olan Philon, Origen, Kindî, Saadya Gaon, Farabî ve İbn Rüşd gibi düşünürler felsefe ile din arasında varmış gibi görünen tearuzları ortadan kaldırmayı amaçlamışlardır.<sup>9</sup> Bu bağlamda İbn Meymûn da gerek kendisinden önceki Yahudi düşünürlerden gerekse Kindî, Farabî ve İbn Rüşd gibi Müslüman düşünürlerden beslenerek Aristo felsefesi ile Yahudilik dini uzlaştırmayı amaçlamıştır. Müslüman düşünürlerin *İslam* dini ve felsefe konusunda ortaya koydukları teşebbüsü İbn Meymûn, *Yahudilik* dini ve felsefe için yapmıştır.<sup>10</sup> Biz de bu çalışmada İbn Meymûn'un konuya yaklaşımını *Delâletü'l-Hairîn* eseri bağlamında ortaya koymaya çalışacağız.

## İBN MEYMÛN'UN UZLAŞTIRMA ÇABASI

İbranice harflerle Arapça olarak kaleme alınan *Delâletü'l-Hairîn*<sup>11</sup> adlı eser, İbn Meymûn'un önemli eserlerinden birisidir ve bu eserin temel amacı, Yahudilik dini ile felsefeyi uzlaştırmaktır. Nitekim eserin mukaddimesinde İbn Meymûn, bu eseri yazarken iki amaç gözettiğini belirtmektedir: Bunlardan birincisi, Yahudi şeriatını öğretmek ve kutsal metinlerde kullanılan müşterek, müşekkek ve müstear lafızları açıklamaktır. Bu eserin diğer amacını ise şöyle açıklar:

“...Bu kitap ikinci bir amaç daha içermekte olup o da şudur: Nebevî kitaplarda yer alan oldukça kapalı ve daha önce herhangi bir kimse tarafından temsil olduğu belirtilmemiş olan temsilleri açıklamaktır... Ben, bu kitabı anlayan herkesin, bu kitap sayesinde her türlü müşkilden kurtulacağını söylemiyorum. Aksine ben bu kitabın, müşkillerin çoğunu veya büyük bir bölümünü bertaraf edeceğini söylüyorum.”<sup>12</sup>

Görüldüğü gibi İbn Meymûn'un amacı, şeriata dair ortaya çıkan sorunların bir kısmını bertaraf etmektir. Bu amaç doğrultusunda o, *Maase Bereşit* (Başlangıç Kıssası)<sup>13</sup> ve *Maase Merkava* (Binek Kıssası)<sup>14</sup> gibi nebevî kitaplarda geçen temsil ve sırların anlaşılması için Fizik ya da Metafizik ilminde kanıtlanmış pek çok ilkeye de eserinde yer vermektedir. Ona göre Fizik ve Metafizik ilminde kanıtlanmış olan bu ilkeler, Tevrat'ta geçen temsil ve kıssaların anlaşılması için bir anahtar niteliğindedir. Çünkü bu ilimlerde kanıtlanmış olan söz konusu meseleler, nübüvvetin mahiyetinin ve dinî inancın doğruluğunun ortaya

213-230; Murtaza Korlaelçi, “İbn Rüşd'e Göre Din-Felsefe İlişkisi”, *Felsefe Dünyası*, 1994, sayı: 11, s. 11-20; Ramazan Altuntaş, “İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2012, c. 48, sayı: 3, 141-150.

<sup>8</sup> Stewen Harwey, “İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi” *İslam Felsefesine Giriş* (Ed. Richard Taylor ve Peter Adamson, (çev. Cüneyt Kaya) Küre Yay., İstanbul, 2007, s. 386-87.

<sup>9</sup> Hüseyin Sarıoğlu, “Meşşâî Filozoflarının Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları” *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2006, sayı: 10, s. 107-120.

<sup>10</sup> Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üni. Yay. İstanbul, 2013, s. 108-109. Hatice Doğan, “İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delâletü'l-Hairîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üni. SBE., Konya, 2009, s. 2, Eliezer Schweid, *The Classic Jews Philosophy*, (trans. Leonard Levin), Boston: Leiden, 2008, s. 156-57.

<sup>11</sup> Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University, Princeton 2009, s. 19.

<sup>12</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 1/Mukaddime, 190a. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. 2/2 230b.

<sup>13</sup> Tekvin kitabının yaratılışla ilgili kısımları.

<sup>14</sup> Hezekiel adlı kısımda anlatılan ve Hezekiel peygamberin müşahade ettiği binek.

konulması için faydalıdır.<sup>15</sup> Bu meyanda ona göre Aristo'nun düşünceleri ile Yahudi şeriatının bildirdiği şeyler arasında bir çatışma/tearuz değil, mutabakat vardır. Dolayısıyla “Aristo'nun bu görüşleri, şeriatla dile getirilen görüşlerin çoğuna özellikle de ileride açıklayacağım üzere, hahamlara ait olduğu konusundaki şüphe olmayan *Midraşlar*'daki görüşlere uygundur.”<sup>16</sup>

Bu ilkeden hareketle İbn Meymûn, aklın ya da diğer bir deyişle felsefenin bize sunduğu Tanrı tasavvuru ile dinî metinlerin yani Tevrat'tın bize sunduğu Tanrı tasavvuru arasında ortaya çıkan çatışmayı çözmeyi amaçlamaktadır. Bilindiği gibi Tevrat'ta *Görmek*, *İşitmek*, *Yükselmek*, *İnmek*, *Gelmek*, *Mekân*, *Taht* vb. tarzda cismanîlik içeren pek çok ifade Tanrı'ya nispet edilmektedir. Bu tür cismanî şeylerin Tanrı'ya nispeti birtakım güçlükler doğurmaktadır. Zira felsefenin bize sunduğu Tanrı tasavvuruna göre cisim olan ve etkiye maruz kalan (münfail) bir varlığın Tanrı olması mümkün değildir. Felsefenin Tanrı tasavvuru ile dinin bize sunduğu Tanrı tasavvuru arasında bu noktada bir uyumsuzluk söz konusudur. Felsefe, Tanrı'yı gayrimaddî, herhangi bir organı olmayan, her şeyin ilk nedeni, kendisinde bilkuvvelîğin bulunmadığı mahza bilfiil bir varlık olarak tasvir ederken, din ise Tanrı'yı, insanî birtakım hasletlere, organlara sahip bir varlık diğer bir ifadeyle antropomorfik tarzda tasvir etmektedir. Dolayısıyla Tevrat'tın Tanrı tasavvuru ile felsefenin Tanrı tasavvuru arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Bu sorunun üstesinden gelmek için İbn Meymûn, kendisinden öncekilerin yaptığı gibi, dinî metinlerde yer alan ve Tanrı'ya birtakım cismanî nitelikler atfetmemize neden olan *Görmek*,<sup>17</sup> *İşitmek*,<sup>18</sup> *Yükselmek-İnmek*,<sup>19</sup> *Gelmek*,<sup>20</sup> *Mekân*, *Taht*,<sup>21</sup> *Ayak*,<sup>22</sup> *Mekân*<sup>23</sup> vb. ifadeleri tevil etme yoluna gitmiştir.<sup>24</sup> Zira bu ifadeler zahir mânâda anlaşılırsa, bu durumda Tanrı'nın bir bedeninin olduğu, kendisinde bilkuvvelîğin bulunduğu ve O'nun birtakım etkilere maruz kaldığı sonucu ortaya çıkacaktır. Akli temele aldığımızda, cisim olan ve etkiye maruz kalan bir varlığın Tanrı olması mümkün gözükmemektedir. Tanrı maddeye mukarin olursa, kendisinde bilkuvvelik söz konusu olacak ve bu durumda O'nu bilkuvve halden bilfiil hale çıkaracak harici bir sebep (muhric) gerekli olacaktır. Böyle bir düşünce ise Tanrı'yı münfail yani etkilere maruz kalan bir varlık konumuna indirgeyecektir. Bundan dolayı İbn Meymûn, dinî metinlerde yer alan bu tür ifadelerin tevil edilmesi gerektiğini düşünmekte ve böylece vahiy/din ve akıl/felsefe arasında ortaya çıkan uyumsuzluğu bertaraf etmeye çalışmaktadır.

Peki, Tevrat'ta Tanrı'ya bu tür cismanî niteliklerin atfedilmesinin sebebi ne olabilir? İbn Meymûn'un bu soruya verdiği cevap oldukça nettir. Ona göre Tevrat'ta yer alan bu tür ifadeler, insanın tasavvur ve idraki dikkate alınarak söylenmiştir. Bu konu için özel bir fasıl<sup>25</sup> da ayıran İbn Meymûn, hahamların sık sık dile getirdiği “Tevrat insanoğlunun dili ile konuşur” ilkesini benimsemekte ve insanın idrakinin sınırlılığına dikkat çekmektedir. Her ne kadar Tevrat insanoğlunun dili ile konuşsa da yine de Tanrı için kullanılmış olan ayak, yüz, taht, mekân gibi ifadeler zahir mânâda anlaşılmalıdır. Çünkü şeriat, insanların idrakini dikkate almakta ve onlara temsil ve kıssalar yoluyla hitap etmektedir. Dolayısıyla

<sup>15</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 2/2 230b. Bk. Seymour Feldman, “Introduction” *The Wars of the Lord I*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1984, 35.

<sup>16</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 2/3, 230b.

<sup>17</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 1/4. Fasil.

<sup>18</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 1/45. Fasil.

<sup>19</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 1/10. Fasil.

<sup>20</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 1/22. Fasil.

<sup>21</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 1/9. Fasil.

<sup>22</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 1/28. Fasil.

<sup>23</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 1/8. Fasil.

<sup>24</sup> Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, 200. Mutezile ekolünden etkilenen Saadya Gaon da Tevrat'ta Tanrı'ya nispet edilen ifadelerin mecazî olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir. *Baş, ayak, kalp, sakatat, mekan, zaman, fail* gibi kavramların literal mânâda değil, mecazî olarak anlaşılması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Saadya Gaon, *el-Emanât ve'l-İtikadât*, ed. Samuel Landauer, Brill, Leiden 1880, s. 97-103.

<sup>25</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 1/26. Fasil

sıyla bu temsil ve kıssalar zahir mânâda anlaşılmalı ve tevil edilmelidir.<sup>26</sup> İbn Meymûn'un tevil konusunda sergilediği bu tutum, bize İbn Rüşd'ün benimsediği tutumu hatırlatmaktadır. İbn Rüşd'e göre Tanrı, insanların anlayış ve idrak seviyesine göre hitapta bulunur ve Tanrı'nın böyle bir dil kullanması O'nun lütfunu göstermektedir.<sup>27</sup>

Görüldüğü gibi İbn Meymûn, dinî metindeki Tanrı anlayışı ile felsefenin Tanrı anlayışı arasındaki uyumsuzluğu, dinî metinde geçen ifadeleri tevil ederek ve Tevrat'ın insanların idrakine göre Tanrı hakkında konuştuğunu belirterek çözmeye çalışmaktadır. İbn Meymûn'un uzlaştırma teşebbüsü, sadece felsefenin ve dinin Tanrı tasavvuru ile sınırlı değildir. Ayrıca o, Meşşâî kozmoloji öğretisi ile Yahudi dininin kozmolojisini de uzlaştırmakta ve bunları birbirine yaklaştırmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda İbn Meymûn, felsefî literatürde *mufârik akıllar* olarak bilinen şeylerin dinî literatürde *melek* olarak isimlendirildiğini dile getirmektedir. Nitekim Aristo'ya göre feleklerin sayısınca mufârik akıllar vardır. Bu sebeple Aristo, "Eğer feleklerin sayısı elli ise, mufârik akılların sayısı da ellidir" demektedir.

Geç dönem (müteahhir) felsefeciler ise mufârik akılların sayısının on tane;<sup>28</sup> feleklerin ise dokuz tane olduğu düşüncesindedir. Filozofların bu düşüncesi ile hahamların, Tevrat'ta geçen "Sema da semanın seması da senin ilahın olan Tanrı'nındır"<sup>29</sup> pasajını temele alarak "iki tane felek vardır" şeklindeki ifadeleri arasında bir tearuz söz konusudur. İbn Meymûn'a göre filozofların iddiaları ile hahamları iddiaları arasındaki bu farklılık çirkin görülmemelidir. Çünkü hahamların "İki tane felek vardır" sözünü söylemelerinin nedeni, onların yıldızlar küresinin hepsini yani içerisinde yıldızlar bulunan felekleri tek bir küre olarak ve içinde hiçbir yıldız bulunmayan kuşatıcı felek küresini de ikinci bir küre olarak değerlendirmeleridir. Bundan dolayı bazı hahamlar iki feleğin var olduğunu söylemişlerdir.<sup>30</sup> Görüldüğü gibi İbn Meymûn filozofların ortaya koyduğu anlayış ile hahamların "İki felek vardır" şeklindeki sözü arasında mevcut olan tearuzu ortadan kaldırmaya çalışmakta ve hahamların bu ifadesini tevil etmektedir. Çünkü hahamlar bu sözü söylerken kendi dönemlerindeki bilim anlayışını temele almışlar ve buradan hareketle bütün küreleri iki olarak saymışlardır.

Aristotelesçi kozmolojiye göre feleklerin hepsi, canlıdır ve onlar, Tanrı'yı ve kendi ilkelerini (mebde') idrak edecek bir akla sahiptir. Akla sahip olan bu varlıklar ise cisim olmayan mufârik akıllardır. Mufârik akıllar Yüce Tanrı'dan feyezân etmiştir ve bu varlıklar, cismanî dünya ile Tanrı arasındaki vasıtalarlardır.<sup>31</sup> Aristo'nun bu konuya ilişkin düşüncelerini ana hatlarıyla verdikten sonra İbn Meymûn, onun görüşleri ile Yahudi şeriatının görüşlerinin mutabık olduğunu göstermek için yeni bir fasıl açmakta ve bu minvalde şunları dile getirmektedir:

"Feleklerin, düşünen canlı olduğu yani onların idrak ettiği meselesine gelirse, bu durum şeriatımız açısından da kesin bir hakikattir. Felekler, cahillerin zannettiği gibi toprak ve ateş gibi cansız cisimler değildirler. Aksine onlar, filozofların dediği gibi yaratılmı ve överek ve tesbih ederek O'na itaat eden canlılardır. Bu bağlamda Tevrat'ta "Gökler, Tanrı'nın

<sup>26</sup> Farâbî'ye göre millenin kurucusu olan kişi Faal Akıl'dan aldığı bilgileri ikna ve temsiller yolu ile halka aktarmaktadır. Bu kuvve, peygamberde güçlü bir şekilde bulunmaktadır. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din-Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, s. 33. Ayrıca bk. Atilla Arkan, *İbn Meymun Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yay., İstanbul, 2007, s. 108.

<sup>27</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, s. 92. Ayrıca bk. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 215.

<sup>28</sup> İbn Meymûn *Delâletu'l-Hairin*, 2/4, 231a.

<sup>29</sup> Yasamın Tekrarı, 10:14.

<sup>30</sup> İbn Meymûn *Delâletu'l-Hairin*, 2/9, 233a.

<sup>31</sup> İbn Meymûn *Delâletu'l-Hairin*, 2/4, 231b. Ayrıca bk. Mufârik akılların Tanrı ile mevcudat arasında aracılık etmesi ve feleklerin melekler anlamına gelmesi hususunda benzer bir yorum için bkz. İbn Sinâ, "Nübüvvetin İsbatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine" (Çev. H. Aydın vd.), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 1998, s. 570. Gayrimaddi olan varlıktan feyezân eden varlıkların nasıl maddeye dönüştüğü ise İbn Meymun açısından idrakimizin ötesinde bir şeydir. Alfred L. Ivry, "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky, Springer-Science Media, Philadelphia 1985, s. 147-48.

yüceliğini söylemekte (*sipur*) [ve gök kubbe O'nun işini konuşmaktadır (*laşon*)]<sup>32</sup> denilmiştir... İbranicede *laşon hagada* (destanını anlatmak) ve *sipur* (söylemek) kelimeleri, akıl sahibi varlıklar için kullanılmaktadır.<sup>33</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere İbn Meymûn feleklerin düşünce sahibi birer varlık olduklarını ifade etmekte ve bu bağlamda Tevrat'ta geçen bir pasaja müracaat etmektedir. Felekler, dil vb. vasıtalarla gerçekleşen bir kelim olmaksızın Tanrı'yı tesbih etmekte ve Tanrı'nın yüceliğini haber vermektedir.<sup>34</sup> Nitekim hahamların görüşleri de bu yöndedir. Zira onlar yeni Ay'ı gördüklerinde, onu kutmuşlar ve bunu dualarında pek çok kez dile getirmişlerdir. Ayrıca hahamlar *Midraşlar*'da "Semâda var olan her şey, sana secde eder"<sup>35</sup> ve "Sabah yıldızları hep birlikte terennüm ettiği zaman ve Tanrı'nın çocukları sevinçle bağırırken..."<sup>36</sup> pasajlarını açıklarken, benzer şeyleri dile getirmişlerdir.<sup>37</sup> Böylece "Aristo'nun feleğin idrak ve tasavvur sahibi olduğuna ilişkin sözü ile nebilerin ve şeriatımızın taşıyıcıları olan hahamların sözlerinin mutabık olduğu senin için açık hale gelmiştir."<sup>38</sup>

Tespitlerimize göre İbn Meymûn'un yukarıda dile getirdiği düşünceler, daha önce Müslüman düşünür Kindî (ö. 873) tarafından dile getirilmektedir. Bu bağlamda Kindî semavî kürelerin nefis sahibi ve canlı olduğu konusunu ele alan "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine" adlı bir risale kaleme almıştır. Ona göre dinî metinlerde serdedilen düşünce ile feleklerin nefis ve tasavvur sahibi olduğu düşüncesi birbiri ile uyumludur. Bu risalede Kindî, "Yıldız ve ağaç secde ederler"<sup>39</sup> ayetini açıklarken semavî şeylerin canlı olduğunu ve bunların Ay altı âlemdeki şeyler üzerinde etkili olduğunu göstermeye çalışmaktadır.<sup>40</sup>

Meşşâî kozmolojide âlem, ulvî ve süflî ya da diğer bir deyişle Ay üstü ve Ay altı âlem olmak üzere iki kısma ayrılmakta ve ulvî olan âlemin süflî olan şeyleri tedbir ettiği kabul edilmektedir. Nitekim pek çok düşünür, süflî âlemin tedbirinin, felekten süflî âleme feyzan eden kuvvelerle tamamlandığı konusunda ve yine feleklerin, tedbir ettiği şeyleri idrak ettiği ve bildiği hususunda ittifak etmişlerdir. Bu düşüncenin Tevrat'ta da dile getirildiğini söyleyen İbn Meymûn, "Tanrı, bunların hepsini tüm insanlara tahsis etmiştir"<sup>41</sup> pasajını zikretmekte ve Tanrı'nın, semavî şeyleri süflî olan şeyleri tedbir etmek için *vasıtalar* olarak yarattığını belirtmektedir. Tevrat'ta geçen "Gündüz ve geceye hâkim olmak (maşal) için ve onların arasını ayırmak için..."<sup>42</sup> pasajını temele alan İbn Meymûn, burada geçen *maşal* kelimesinin, tedbir ile hükmetmek manasına geldiğini, dolayısıyla semavî şeylerin Ay altı âlemdeki şeyleri tedbir ettiğini dile getirmektedir. Tedbir etmek demek, müdebbirin tedbir ettiği şeyi bilmesi demektir. Dolayısıyla ulvî olan şeyler, Ay altı âlemdeki şeyleri tedbir ettikleri gibi tedbir ettikleri şeyleri de idrak ederler.<sup>43</sup> Nitekim İbn Meymûn'a göre Aristo'nun görüşü de bu minvaldedir:

<sup>32</sup> Mezmurlar, 19:1.

<sup>33</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairin*, 2/5, 231b.

<sup>34</sup> Benzer değerlendirmeler için bk. Hatice Doğan, "İbn Meymun'un Hayatı, Eserleri ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme" s. 140.

<sup>35</sup> Nehemya, 9:6.

<sup>36</sup> Eyüp, 38:7.

<sup>37</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairin*, 2/5, 231b.

<sup>38</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairin*, 2/5, 231b.

<sup>39</sup> Rahman, 55:6.

<sup>40</sup> Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine" *Felsefî Risaleler* (çev. Mahmut Kaya) İz Yay. İstanbul, 1994, s. 113-127. Ayrıca bk. Ömer Mahir Alper, a.g.e, s. 65. Kindî bu risalede secde kelimesinin anlamını açıklayarak işe başlar. Ona göre *secde* namazda alınır yere konulmasıdır. Bunun yanı sıra secde kelimesi *itaat* anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla ayette geçen "secde eder" ifadesi, semavi cisimlerin Allah'a itaat etmesi anlamındadır. Yoksa insanın namazda yaptığı secdeye gitmesi değildir.

<sup>41</sup> Yasanın Tekrarı, 4:19. Bu pasajın tümü şu şekildedir: "Gözlerinizi göklere kaldırıp güneşi, ayı, yıldızları -gök cisimlerini- görünce sakın aldanmayın; eğilip onlara tapmayın. Tanrınız bunları göğün altındaki halklara pay olarak vermiştir."

<sup>42</sup> Yaratılış, 1:18.

<sup>43</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairin*, 2/5 s. 22. 231b.

“Şu kadar var ki aradaki farklılık sadece isimdedir. Aristo bunlara *mufârik akıllar* derken biz bunlara *melekler* demektediriz. Aristo'nun, mufârik akılların, Yüce Tanrı ve mevcudât arasında vasıta olduğu ve bunlar vasıtasıyla tüm kâinatın sebebi olan feleklerin hareket ettiği düşüncesine gelecek olursak, bunların hepsi de [nebevî] kitaplarda geçen nasslardandır. Çünkü sen, Yüce Tanrı'nın tüm fiillerinin ancak melekler eliyle/vasıtasıyla gerçekleştiğini görürsün... Ayrıca nebevî görüde peygamberlere zahir olan *mufârik akıllara* (*el-ukûlu'l-mufârika*) da *melek* denilmektedir.<sup>44</sup>

Görüldüğü gibi İbn Meymûn, Aristo'nun akıl dediği şeylere dinî literatürde melek denildiğini ifade etmekte ve faal akıl denilen şeyi de nebilere feyz eden/veren ilâhî akıl olarak isimlendirmektedir. Sudur nazariyesinin temel kavramlarından olan *feyz* kavramını da kendi dini anlayışı ile uzlaştırma çabasına giren İbn Meymûn, *ruah* (ruh/nefes) kelimesini açıklarken<sup>45</sup> bu kelimenin, peygamberlere gelen *ilâhî akıl feyz* için de kullanıldığını belirtmektedir. Nitekim *ruah* kelimesi “Senin üzerindeki ruhtan alıp onlara vereceğim”<sup>46</sup>, “Ruh onların üzerinde durduğu zaman...”<sup>47</sup> ve “Tanrı'nın ruhu benimle konuştu”<sup>48</sup> pasajlarında bu anlama gelmektedir.<sup>49</sup> Bu bağlamda nübüvvet, faal akıl vasıtasıyla önce kuvve-i nâtıkaya sonrasında ise kuvve-i mütehayyileye, aziz ve celil olan Tanrı'dan gelen bir feyzdür.<sup>50</sup> Dolayısıyla faal akıldan insana gelen feyz, bireyin sahip olduğu nazari kemale göredir. Bu feyzle kişi, ilâhî olanları yani metafiziksel şeyleri idrak etmektedir.<sup>51</sup>

Benzer bir düşüncenin, İbn Meymûn'un eserinde ismini sıkça zikrettiği Müslüman düşünür Farâbî tarafından da dile getirildiğini görmekteyiz. Farâbî faal akla, *ruhu'l-emîn*, *ruhu'l-kuds* gibi melek isimlerinin kullanılması gerektiğini açıkça belirtmektedir.<sup>52</sup> Aynı şekilde İbn Sîna da faal akılı, melek olarak değerlendirmekte ve onun, nebiye vahiy getiren bir melek olduğunu ifade etmektedir.<sup>53</sup> İbn Meymûn'un Müslüman coğrafyada yetiştiği ve eserinde pek çok kez Farâbî, İbn Bâcce ve diğer Müslüman düşünürlerle referansta bulunduğu düşünülürse, mufarik akılların dinî literatürde melek olarak isimlendirildiği konusunda onun, Müslüman düşünürlerden beslendiği rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>54</sup> Nitekim kendi öğrencisine yazmış olduğu mektupta gerek Farâbî ve İbn Sinâ gerekse İbn Bâcce ve İbn Rüşd hakkında İbn Meymûn'un kullandığı olumlu ifadeler bu iddiamızı destekler mahiyettedir.<sup>55</sup>

Yine İbn Meymûn, Aristo felsefesinin temel kavramlarından birisi olan *kuvve* kavramını ele almakta; kuvveye *melek* isminin verildiğini ve Tanrı'nın da âlemi, melekler vasıtasıyla tedbir ettiğini belirtmektedir. Bu iddiasını temellendirmek için Tevrat'ta yer alan, “Haydi, insanı kendi sûretimizde yaratalım”<sup>56</sup> ve “Haydi aşağı inelim”<sup>57</sup> pasajlarını örnek veren İbn Meymûn, burada çoğul şekilde kullanılan *yaratalım* ve *inelim* kelimeleri hakkında hahamların, “Yüce ve mukaddes olan Tanrı, *maiye*nde (familya) olan üstün şeyleri *gözetmeksizin* bir şey yapmaz” dediklerini aktarmaktadır. İbn Meymûn'a göre bu ifa-

<sup>44</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 2/6, 232a.

<sup>45</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 1/40. Fasil.

<sup>46</sup> Çölde Sayım, 11:17.

<sup>47</sup> Çölde Sayım, 11:25.

<sup>48</sup> II Samuel, 23:2.

<sup>49</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 1/40, 203a.

<sup>50</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 2/36, 251b.

<sup>51</sup> İbn Meymûn *Delâletü'l-Hairîn*, 2/36. 252b.

<sup>52</sup> Farâbî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, Dârul-Meşrik, Beyrut, 1993, s. 32. Gürbüz Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, *el-Muallimu's-Sânî: Fârâbî*. (ed. Gürbüz Deniz), DİB Yay., Ankara, 2017, s. 125.

<sup>53</sup> İbn Sinâ, *Metafizik 2*, (çev. Ekrem Demirli) Litera Yay. İstanbul, 2005, s. 188. Ayrıca bk. Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 200. Ayrıca bk. Kamil Sartaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, Gümüşhane Üniv. Yay., Ankara 2012, s. 181.

<sup>54</sup> Seymour Feldman, “The Synopsis of Book Two” *The Wars of the Lord II*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1987, s. 6.

<sup>55</sup> Meral Yasin, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2017, s. 97-98.

<sup>56</sup> Tekvin, 1:26.

<sup>57</sup> Tekvin, 11:7.

de, Eflatun'un "Tanrı, akıllar âlemine bakar ve tüm varlıklar O'ndan feyezana eder" sözü ile aynı anlamdadır. Bu tarz ifadeler yani *yaratalım*, *inelim* vb. ifadeler, âlemdeki her şeyin meleklerin vasıtasıyla tedbir edildiğini ortaya koymaktır.<sup>58</sup> Dolayısıyla

"*Melek* kelimesinin mânâsının, bir çeşit fiil olduğunun nasıl açıklandığı ve yine meleklerin görülmesinin ancak nebevî bir görüde gerçekleştiğini ve idrak eden kişinin haline göre idrak edildiğini bir düşün! *Aristo'nun bu konuda zikrettiği şeylerde, şeriatımıza aykırı bir şey yoktur*. Fakat bu konularda bizim ona muhalif olduğumuz husus onun, tüm bu şeylerin kadîm olduğuna ve bunların hepsinin Tanrı'nın *lazımı* (yani lüzum ciheti üzere var) olduğuna inanmasıdır. Biz ise bunların hepsinin yaratılmış olduğuna, Tanrı'nın mufârik akılları yarattığına, feleğe, mufârik akıllara iştihak duyan bir kuvve yerleştirdiğine inanıyoruz. Yine biz, Tanrı'nın akılları ve felekleri yarattığına ve bunlara söz konusu müdebbir kuvveleri yerleştirdiğine inanıyor ve bu konularda Aristo'dan farklı düşünüyoruz."<sup>59</sup>

Her ne kadar Aristo'nun iddiaları ile dinin bize sunduğu görüşler arasında birtakım farklılıklar olsa da "Süflî âlemdeki yani oluş-bozuluş âlemindeki tedbir, feleklerden feyezana eden kuvvelerle gerçekleşir" şeklindeki filozofların ifadeleri ile Tevrat'ta geçen "Semanın hükümdarlığını veya onların, yeryüzü üzerinde sultan olduklarını bilmez misin?"<sup>60</sup> pasajı ve "Aşağıda hiçbir bitki yoktur ki, gökte bir yıldız/burç (mazal) onu etkilemesin ve onun büyümesini haber vermesin!" şeklindeki hahamların ifadesi birbiri ile tearuz halinde değil, aksine uyum içerisindedir.<sup>61</sup> Nitekim suyun muharriki olan Ay küresi; ateşin muharriki güneş küresi; havanın muharriki olan mütehayyir yıldızlar küresi ve toprağın muharriki olan sabit yıldızlar küresi olmak üzere *dört adet küre vardır*<sup>62</sup> ve bunlardan sadır olan kuvveler de dört tanedir. Çünkü kürelerden sadır olan bu kuvveler vasıtasıyla 1)Madenler, 2)Nebatî (bitkisel) nefis, 3)Hayvanî nefis, 4)İnsanî nefis meydana gelmektedir. Bu dört küre, dört unsur ve dört kuvveden hareketle İbn Meymûn, *dört* sayısına dikkat çekmekte ve "Tanrı'nın melekleri merdivenden çıkıp iniyorlardı"<sup>63</sup> pasajıyla alakalı olarak *Midraş Tanhuma*'da geçen hahamların, "Bu merdivende *dört tane basamak* vardı" şeklindeki ifadeye yer alan dört sayısı ile dört küre ve dört kuvve arasında bir ilişki olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca o, hahamların *dört grup melek* olduğuna dair *Midraşlar*'da geçen görüşü de bu iddiasını desteklemek için serdetmektedir.<sup>64</sup>

Dönüş esnasında feleklerin ses çıkarıp çıkarmadığı meselesinde Aristo'nun görüşü ile hahamların görüşü birbirine aykırıdır. Hahamlara göre felekler, dönüş esnasında ses çıkarırken, Aristo ise böyle düşünmemektedir. İbn Meymûn'a göre bu durum çirkin görülmemelidir. Çünkü hahamlar, astronomi konusunda kendi dönemlerindeki bilginlerin görüşünü tercih etmişler ve böyle bir anlayışı benimsemişlerdir. Zira araştırmaya dayalı konular hakkında konuşan bir kimse, kendi araştırma ve incelemesinin ulaştırdığı verilere göre konuşur ve burhanla doğrulandığı bir düşünceye inanır.<sup>65</sup> Öyle görünüyor ki İbn Meymûn, dönüş esnasında feleklerin ses çıkarmadığı konusunda Aristo'yu takip etmektedir. Bunun aksine hahamlar ise dönüş esnasında feleklerin ses çıkardığı kanaatinde dirler. Hahamları böyle bir görüşe

<sup>58</sup> İbn Meymûn *Delâletu'l-Hairin*, 2/6, 232a.

<sup>59</sup> İbn Meymûn *Delâletu'l-Hairin*, 2/6, 232b.

<sup>60</sup> Eyüp, 38:33.

<sup>61</sup> İbn Meymûn *Delâletu'l-Hairin*, 2/10, 233a.

<sup>62</sup> İbn Meymûn *Delâletu'l-Hairin*, 2/10, 233b.

<sup>63</sup> Yaratılış, 28:12.

<sup>64</sup> İbn Meymûn *Delâletu'l-Hairin*, 2/10, 233b. Müslüman Meşşâî düşünürlerin dört sayısına dair bu tarz bir açıklama sunduklarına rastlamadığımızı belirtmemiz gerekir.

<sup>65</sup> İbn Meymûn *Delâletu'l-Hairin*, 2/8, 233a.



sevk eden şey, yaşamış oldukları dönemin bilim anlayışıdır. Çünkü hahamların yaşadığı dönemde matematik ve astronomi ilmi şimdiki kadar gelişmemiştir. Dolayısıyla onlar, kendi dönemlerindeki bilimsel gelişmeleri temel almışlar ve buradan hareketle dönüş esnasında feleklerin ses çıkardığını düşünmüşlerdir.

Yine İbn Meymûn *Maase Merkava* (Binek Kıssası) olarak bilinen Hezekiel'in görüşünde geçen ifadeler ile Meşşâî kozmolojiyi uzlaştırmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda o, "Tekerlekler için *hagalgal* (dönen çarklar) dendiğini duydum"<sup>66</sup> şeklindeki pasajın Yonatan ben Uziel tarafından yapılmış olan Aramice çevirisini temele almaktadır. Çünkü Yonatan, pasajda geçen *tekerlek* kelimesini *felek*; *tekerlekler* kelimesini ise *felekler* olarak tercüme etmiştir.<sup>67</sup> Dolayısıyla hahamların sözleri ile Aristo'nun semavî kürelere ve feleklere ilişkin düşünceleri arasında bir paralellik söz konusudur. Nihai noktada semanın hakikatini ancak Tanrı bilebilir.<sup>68</sup>

## SONUÇ

İbn Meymûn, genelde yaşadığı dönemin felsefe ve bilim anlayışı özelde ise Aristo felsefesi ile Tevrat'taki pasajları ve hahamların ifadeleri arasındaki uyumsuzluğu ortadan kaldırmak için yoğun bir çaba sarf etmiştir. Birbirine aykırı olan düşüncelerin ise dönemin bilim anlayışından kaynaklandığını iddia etmiş ve bilime/felsefeye aykırı görünen ifade ve pasajları tevild ederek soruna çözüm üretmeye çalışmıştır. Her ne kadar felsefe ile hahamların ifade ve yorumları arasında bir tearuz varsa da bunun nedeni hahamların yaşadığı dönemin bilim anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü hahamlar, kendi dönemlerindeki bilim anlayışını temele alarak sema ve diğer şeyler hakkında birtakım görüşler benimsemişlerdir. Eğer hahamlar, şu an ki felsefe/bilim anlayışına vâkıf olsalardı, kesinlikle buna uygun ifadeler kullanırlardı; çünkü din ile felsefe arasında bir tearuz söz konusu değildir.

Sonuç olarak Kindî, Farâbî ve İbn Sinâ gibi Müslüman düşünürler Aristo felsefesini İslamî bir perspektiften okumuş ve bu meyanda ortaya çıkan tearuzları gidermeyi amaçlamışlardır. Benzer şekilde Clement, Origen, Thomas Aquinas gibi Hıristiyan düşünürler Aristo'yu Hıristiyanî bir perspektiften okuyarak felsefeyi Hıristiyanlığın hizmetinde kullanmaya çalışmışlardır. Aynı şekilde İbn Meymûn da genelde Meşşâî felsefeyi, özelde ise Aristo felsefesini Yahudilik perspektifinden okumuş ve bu görüşleri ile Yahudi şeriatının görüşleri arasında çatışma değil, paralellik olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu amaç doğrultusunda o, önemli ölçüde Kindî, Farâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd<sup>69</sup> gibi düşünürlerin görüşlerinden beslenmiştir.

<sup>66</sup> Hezekiel, 10:13.

<sup>67</sup> İbn Meymûn *Delâletu'l-Hairin*, 3/4, 261a.

<sup>68</sup> İbn Meymûn *Delâletu'l-Hairin*, 2/24, 244a. Ayrıca bk. Hüseyin Karaman, "İbn Meymûn'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c. 6, sayı: 4, s. 159.

<sup>69</sup> Mehmet Aydın, "Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi", (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üni. SBE., İzmir, 2003, s. 279. Ayrıca bk. Harwey, *a.g.e.*, s. 387.

## KAYNAKÇA

- Abdülmü'tî, Muhammed Ali, "Tarihsel Açından Din-Felsefe İlişkisi" (çev. Tamer Yıldırım), *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, c.1, sayı: 1, ss.187-194.
- Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları Yay., İstanbul 2000.
- Altıntaş, Ramazan, "İbn Rüşd'de Din-Felsefe İlişkisi", *Diyanet İlimi Dergi*, 2012, c. 48, sayı: 3, ss. 141-150.
- Arkan, Atilla, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yay., İstanbul 2007.
- Arslan, Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üni. Yay., İstanbul 2013.
- Aydın, Mehmet, "Farabi-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymûn'un Din Felsefesi", (Basılmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üni. SBE., İzmir, 2003.
- Bardakçı, M. Necmettin, "Felsefe Din ilişkisi Bağlamında İbn Rüşd'ün Müjdecisi İbn Meserri", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, 2009, c. 2, ss.213-230.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*. TDV Yay., Ankara 1998.
- Birand, Kâmiran, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Ankara Üniv İlahiyat Fak. Yay., Ankara 2001.
- Doğan, Hatice, "İbn Meymûn'un Hayatı, Eserleri ve *Delâletü'l-Hâirîn* Adlı Eseri Üzerinde Bir İnceleme" (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üni. SBE., Konya 2009.
- Farâbî, *Kitâbu's-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1993.
- Feldman, Seymour, "Introduction" *The Wars of the Lord I*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1984.
- Feldman, Seymour, "The Synopsis of Book Five" *The Wars of the Lord III*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1999.
- Feldman, Seymour, "The Synopsis of Book Two" *The Wars of the Lord II*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1987.
- Gaon, Saadya, *el-Emanât ve'l-İtikadât*, ed. Samuel Landauer, Leiden, Brill 1880.
- Gürbüz Deniz, "Din, Felsefe ve Mille", *el-Muallimu's-Sânî: Fârâbî*, (ed. Gürbüz Deniz), DİB Yay. Ankara 2017.
- Harwey, Stewen, "İslam Felsefesi ve Yahudi Felsefesi" *İslam Felsefesine Giriş* (ed. Richard Taylor ve Peter Adamson, (çev. Cüneyt Kaya) Küre Yay. İstanbul 2007.
- İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*, (thk. Hüseyin Atay) Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1974.
- İbn Rüşd, *Faslu'l Makal*, (çev. Bekir Karlığa), İşaret Yay., İstanbul 1998.
- İbn Sinâ, "Nübüvvetin İsbatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vili Üzerine" (çev. H. Aydın, E. Uysal, H. Peker) *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998, c. 7, sayı: 7, ss. 565-673.
- İbn Sinâ, *Metafizik II*, (çev. Ekrem Demirli) Litera Yay., İstanbul 2005.
- İskenderoğlu, Muammer, "İslam ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezelliliği Tartışmaları Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 2005, c. 5, sayı: 2, ss. 43-54.
- Ivry, Alfred L. "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides". *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky, Springer-Science Media, Philadelphia 1985, ss. 175-191.
- Karaman, Hüseyin, "İbn Meymûn'un Düşüncesinde Akıl Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c. 6, sayı: 4, ss. 153-173.
- Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişine Üzerine" *Felsefi Risaleler* (çev. Mahmut Kaya) İz Yay., İstanbul 1994.
- Korlaeçi, Murtaza, "İbn Rüşd'e Göre Din-Felsefe İlişkisi", *Felsefe Dünyası*, 1994, sayı:11, ss. 11-20.
- Libera, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, (çev. Ayşe Meral), Litera Yay., İstanbul 2005.
- Meral, Yasin, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2017.
- Oktay, Ayşe Sıdika, "Fârâbî'nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber-Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri", *Muhafazakâr Düşünce*, 2015, c. 11, sayı: 44, ss. 11-26.
- Saroğlu, Hüseyin "Meşşâî Filozoflarının Din ile Felsefeyi Uzlaştırma Çabaları" *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 2006, sayı: 10, ss. 107-120.
- Saroğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2012.
- Sarıtaş, Kamil, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, Gümüşhane Üniv. Yay., Ankara 2012.
- Schweid, Eliezer. *The Classic Jews Philosophy*, (çev. Leonard Levin), Leiden, Boston 2008.
- Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton: Princeton University, 2009.
- Terkan, Fehullah, *Çatışmanın Dinamikleri: Din-Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yay., Ankara 2007.