

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(DİNLER TARİHİ)

İBN MEYMUN'UN ESERLERİNDE İSLAM VE MÜSLÜMANLAR

DOKTORA TEZİ

YASİN MERAL

ANKARA-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(DİNLER TARİHİ)

İBN MEYMUN'UN ESERLERİNDE İSLAM VE MÜSLÜMANLAR

DOKTORA TEZİ

YASİN MERAL

DANIŞMAN
PROF. DR. BAKİ ADAM

ANKARA-2012

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
(DİNLER TARİHİ)

İBN MEYMUN'UN ESERLERİNDE İSLAM VE MÜSLÜMANLAR

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Baki Adam

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Baki Adam

Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu

Prof. Dr. Halis Albayrak

Prof. Dr. Mehmet Özdemir

Doç. Dr. Nuh Arslantaş

İmzası



Tez Sınavı Tarihi: 12.10.2012

ÖNSÖZ

İslam kaynaklarında Yahudiler hakkında pek çok bilgi yer almaktadır. Buna mukabil Yahudi kaynaklarında İslam ve Müslümanlarla ilgili bilgiler sınırlıdır. İslam kültürüyle temas halinde olan Yahudi bilginler, diğer Yahudi bilginlere kıyasla eserlerinde İslam'la ilgili bilgilere daha fazla yer vermişlerdir. Bu bilginler, Kur'an ve hadislerle doğrudan atıflarda bulunmaktadır. Ayrıca Yahudi bilginlerin eserlerinde genellikle Müslümanların Yahudilere yönelttiği eleştirilere cevap verdikleri görülmektedir. Bunların arasında Saadya Gaon, Yehuda Halevi, Natanel ben Feyyumî, İbn Meymûn, Şlomo ibn Adret ve Şim'on ben Tsemah Duran gibi isimler zikredilebilir. Bu bilginlerden İbn Meymûn, Yahudilerin İslam'a bakışındaki etkisiyle öne çıkmaktadır.

İbn Meymûn, felsefe ve Yahudi hukuku alanında eserler kaleme alarak Yahudi kültürü üzerinde çok büyük etkiler bırakmıştır. O, bugün dahi Yahudiler arasında, mezhep fark etmeksizin, itibar edilen bir bilginidir. Orta Çağ Yahudi bilginlerinin eserleri incelendiğinde İslam'ın tevhid dini olduğunu, İbn Meymûn kadar açık bir şekilde vurgulayan bilgin yoktur. İslam'la ilgili hükümler, ilk defa onun tarafından açık ve net bir şekilde belirtilmiştir. Bu çerçevede İbn Meymûn'un, dönüm noktası olduğu görülmektedir. Onun İslam'la ilgili düşünceleri daha sonraki dönemlerde Yahudilerin İslam algısının oluşmasında temel teşkil etmiştir. Bu durum, günümüze kadar etkisini devam ettirmiş ve günümüz Yahudilerin İslam algısı İbn Meymûn'un görüşleri üzerinden şekillenmiştir. Günümüzde İsrail, Avrupa ve Amerika'da yaşayan Yahudi dini liderler ve akademisyenler İslam'la ilgili konularda İbn Meymûn'un düşüncelerini esas almaktadırlar. Bu nedenle Yahudilerin İslam algılarının kökenini kendi kaynaklardan öğrenmek ve araştırmacıların dikkatine sunmak için İbn Meymun'un İslam ve Müslümanlar hakkındaki düşüncelerini tez konusu olarak seçtik.

Tez, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, metod, kaynaklar ve Orta Çağ İslam toplumunda Yahudilerin durumu ele alınmıştır. Ayrıca Orta Çağ Yahudi bilginlerinin eserlerinde İslam ve Müslümanlarla ilgili anlayışlar ortaya

konmuştur. Tezin birinci bölümünde, İbn Meymun'un hayatı, eserleri ve Müslümanlarla olan ilişkisi incelenmiştir. Bu bölümde İbn Meymun'un Müslüman filozoflardan hangi konularda etkilendiği araştırılmış ve Müslüman olduğuna dair iddialar analiz edilmiştir. Tezin ikinci bölümünde, İbn Meymun'un eserlerinde Hz. Muhammed hakkında yer alan bilgiler irdelenmiştir. Bu bölümde öncelikle İbn Meymun'un eserlerinde Hz. Muhammed için kullanılan sıfatlar tespit edilmiş, daha sonra Tevrat'taki *beşâirü'n-nübüvve* iddialarına İbn Meymun'un cevapları incelenmiştir. Son olarak, İbn Meymun'un Hz. Muhammed'in peygamberliği konusundaki değerlendirmeleri tartışılmıştır.

Tezin üçüncü bölümü, İbn Meymun'un eserlerindeki İslamî kavram ve değerleri konu edinmektedir. Bu bölümde, İbn Meymun'un eserlerinde geçen İslam, Kur'an ve bazı fikhî terimler incelenmiştir. Bu bölümde ayrıca İbn Meymun'un, İslam'ın statüsü, Tevrat'ın tahrifi, Kâbe ve hac uygulamaları konusundaki görüşleri ele alınmıştır. İbn Meymun'un Müslümanlara bakışının ele alındığı dördüncü bölümde, önce İbn Meymun'un Müslümanlar için kullandığı terimler incelenmiştir. Daha sonra onun Araplar, İslamî yönetimler ve Türkler hakkındaki düşünceleri tartışılmıştır.

Doktora tez çalışmam sırasında farklı açılardan desteklerini gördüğüm bazı kişilere teşekkür borçluyum. Öncelikle tezin her aşamasında desteğini gördüğüm danışman hocam Prof. Dr. Baki Adam'a teşekkür ederim. Orijinal kaynakların kullanılmasındaki katkılarından dolayı Dr. Uri Melammed'e teşekkür borçluyum. Çalışmam sırasında beni teşvik eden hocalarım Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu'na, Prof. Dr. Halis Albayrak'a, Prof. Dr. Abdurrahman Küçük'e, Prof. Dr. Mehmet Katar'a, Prof. Dr. Ali İsmail Güngör'e, Prof. Dr. Durmuş Arık'a teşekkür ederim. Ayrıca tezi okuyarak önemli katkılarda bulunan Doç. Dr. Salime Leyla Gürkan, Dr. Necmettin Pehlivan, Dr. Mehmet Alıcı, Dr. Esra Gözeler, Dr. Eldar Hasanov ve Dr. Mehmet Kalaycı'ya teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	1
I. Metod ve Kaynaklar	1
A-Araştırmanın Metodu	1
B-Kaynaklar	2
II-Orta Çağ İslam Toplumunda Yahudiler	17
III-Orta Çağ Yahudi Kaynaklarında İslam ve Müslümanlar.....	25
A. Anonim Kaynaklar	25
B. Saadya Gaon.....	29
C. Yehuda Halevi	33
D. Natanel ben Feyyumî	37
E. Şlomo ibn Adret.....	40
F. Şim'on ben Tsemah Duran	45
I. BÖLÜM	51
İBN MEYMÛN'UN HAYATI, ESERLERİ VE MÜSLÜMANLARLA İLİŞKİSİ .	51
I. Hayatı.....	51
II. Eserleri.....	58
A. Dinî-Felsefî İçerikli Eserler.....	58
B. Tıpla İlgili Eserler.....	70
III. Müslüman Bilginlerin İbn Meymûn Üzerindeki Etkisi	76
IV. İbn Meymûn'un Müslüman Olduğuna Dair İddialar	92
II. BÖLÜM.....	98
İBN MEYMÛN'UN ESERLERİNDE HZ. MUHAMMED.....	98
I. İbn Meymûn'un Hz. Muhammed için Kullandığı Sıfatlar	100
A. Meşuga	100
B. Pasul	104
C. Şahs/ha-İş	106
D. Yişmaelî	107
E. Pulonî.....	108
F. Meliku'l-Arab	109
II. Beşâirü'n-Nübüvve ve İbn Meymun'un Görüşleri.....	110
A. Goy Gadol	114

B. Bim'od Meod	115
C. Hofia mi-Har Paran	119
D. Navi mi-Kirbeha me-Aheyha	121
III. Peygamberlik Vasıfları Bağlamında Hz. Muhammed	128
III. BÖLÜM	141
İBN MEYMÛN'DA İSLAMÎ KAVRAM VE DEĞERLER.....	141
I. İbn Meymun'un Eserlerinde İslamî Terimler	141
A. İslam	141
B. Kur'ân.....	142
C. Diğer Terimler	144
II. Kâbe ve Hac ile İlgili Görüşleri.....	150
III. İslam'ın Statüsü ile İlgili Görüşleri.....	158
IV. Tevrat'ın Tahriği ve Neshi ile İlgili Görüşleri.....	165
V. İbn Meymûn'a göre Allah Kelimesinin Kutsallığı.....	173
IV. BÖLÜM	176
İBN MEYMÛN'A GÖRE MÜSLÜMANLAR	176
I. Yahudilikte Yahudi Olmayanlar İçin Kullanılan Kavramlar.....	176
II. İbn Meymûn'un Müslümanlar için Kullandığı İfadeler	182
A. Yişmaelîm	183
B. Muslimûn.....	186
C. Hagrîm.....	187
D. Milletü'l-İslam/Milletü Yişmael	188
E. Bney Ketura	190
F. Poş'ey Yisrael / Riş'ey Yisrael	191
III. İbn Meymun'un Müslüman Araplar ve Yönetimlerle İlgili Görüşleri.....	193
A. Müslüman Arap Toplumuyla İlgili Görüşleri	193
B. Müslüman Arap Yönetimleriyle İlgili Görüşleri.....	198
IV. İbn Meymûn'un Eserlerinde Türkler	205
SONUÇ	210
BİBLİYOGRAFYA	213
ÖZET	246
ABSTRACT	247

KISALTMALAR

AÜİFD:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz. :	Bakınız
c. :	Cilt
çev. :	Çeviren
DİA :	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DTCF:	Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
ed. :	Editor
EJ:	Encyclopedia Judaica
Fak.:	Fakültesi
HUCA:	Hebrew Union College Annual
IOS:	Israel Oriental Studies
İSAM:	İslam Araştırmaları Merkezi
İSTEM:	İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi
JQR:	The Jewish Quarterly Review
MGWJ:	Die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
ö. :	Ölüm Tarihi
PhD:	Philosophy of Doctor
s. :	Sayfa
SBE.:	Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss. :	Sayfadan sayfaya
t.y. :	Tarih yok
tahk. :	Tahkik eden
TB:	Talmud Bavli
trans.:	Translated
Üniv. :	Üniversitesi
vb. :	Ve benzeri
vol.:	Volume
Yay.:	Yayınları
ZDMG:	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

GİRİŞ

I. Metod ve Kaynaklar

A-Araştırmanın Metodu

Araştırmamızda *orijinal metinlerin kullanılması, mektupların bağlamı, farklı edisyonların karşılaştırılması, Yahudi geleneğinin öncelik hakkı, Rabbanî geleneğin esas alınması ve kavramların kullanımı* metodolojik prensipler olarak benimsenmiştir.

Orijinal Metinlerin Kullanılması: İbn Meymûn'un eserleri tezin temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Tez boyunca İbn Meymûn'un konumuzu ilgilendiren bütün eserlerinin orijinal metinleri kullanılmıştır. Konuyla ilgili diğer kaynakların da asıl metinlerine başvurulmuştur. Ancak Aramice metinler başta olmak üzere gerekli görülen yerlerde İngilizce tercümelerden yararlanılmıştır.

Mektupların Bağlamı: İbn Meymûn'un birçok mektubu günümüze ulaşmıştır. Bunlarda bazen birbiriyle çelişkili gibi görülen ifadeler rastlanmaktadır. Bazı mektuplarda onun Müslüman toplum ve yönetimlerle ilgili farklı değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Bunun temel sebebi, bu mektupların farklı zaman dilimlerinde ve farklı kişilere hitaben yazılmış olmasıdır. Tezimizde kullanılan bu mektuplar, yazılış amaçları ve muhatap kitleleri dikkate alınarak değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır.

Farklı Edisyonların Karşılaştırılması: İbn Meymûn'un bazı eserlerinin birçok edisyonu yapılmıştır. Bu edisyonlar arasında bazen çok bariz farklar bulunmaktadır. Bu yüzden araştırmamız boyunca İbn Meymûn'un eserlerinin bütün edisyonlarını görmeye çalıştık. Özellikle tezin içeriğiyle ilgili olarak en fazla malzemeyi barındıran *İggeret Teyman* (Yemen Mektubu) adlı mektup iki farklı edisyon karşılaştırılarak kullanılmıştır.

Yahudi Geleneğinin Öncelik Hakkı: Orta Çağ Yahudi geleneğinin İslam kültüründen etkilendiği tartışma götürmez bir gerçektir. Bu etkilenmeleri tespit sırasında bazen isabetsiz yargılara varılabilmektedir. Örneğin İbn Meymûn'un İslamî

gelenekte kullanılan bir kavrama benzer bir ifade kullanması, onun bu kavramı İslam'dan aldığı anlamına gelmez. Zira söz konusu ifadenin İslam'dan önce derlenen Mişna ve Talmud'da da geçiyor olması muhtemeldir. Bu yüzden bu gibi hususlarda ihtiyatlı davranılarak önce kavramın İslam öncesi Yahudi kaynaklarında bulunup bulunmadığı araştırılmış, daha sonra İslam etkisi olup olmadığına karar verilmiştir. Bu hususta alanın uzmanı Yahudi araştırmacıların konuyla ilgili değerlendirmeleri dikkate alınmıştır.

Rabbanî Geleneğin Esas Alınması: Tez boyunca Yahudi geleneği ile ilgili bilgiler, Rabbanî gelenek esas alınarak verilmiştir. Örneğin “Yahudi inancına göre Hz. Muhammed peygamber olarak kabul edilmez.” veya “Yahudilikte yazılı Tevrat'ın yanında Sözlü Tevrat da vahiy mahsulu kabul edilmektedir.” gibi cümlelerde Rabbanî geleneğin görüşü esas alınmıştır. Orta Çağ Yahudi mezheplerinden Samirîler, Karaîler ve İsevîyye gibi diğer Yahudi fırkaları bu tür değerlendirmelerde dikkate alınmamıştır.

Kavramların Kullanımı: Ülkemizde İbranice kaynaklara dayalı Yahudilik araştırmalarının başlamasından bu yana kavramların kullanım ve yazımıyla ilgili sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. İbranice kavramlar, bazen İngilizce transkripsiyonları esas alınarak, bazen de İbranice telaffuzları esas alınarak yazılmaktadır. Hahambaşılık tarafından yayınlanan kitaplarda ise Türkiye Yahudilerinin geleneğine has yazım usulü takip edilmektedir.¹ Tezimizde İbranice kavramlar, telaffuzları esas alarak kullanılmıştır; rabbinik yerine *rabbanî*, Tanakh yerine *Tanah*, halakha yerine *halaha* şeklinde yazılması gibi.

B-Kaynaklar

a. İbn Meymûn'un Eserleri

İbn Meymûn, ilim geleneğinden gelen bir ailenin üyesi olarak genç yaşta eserler üretmeye başlamıştır. O, Yahudi geleneğini derinden etkileyen *Mişne Tora* ve *Delâletü'l-Hâirîn* gibi hacimli eserlerinin yanı sıra birçok risale, fetva ve mektup

¹ *Halaha* kelimesinin *alaha* şeklinde yazılması gibi.

kaleme almıştır.² Onun eserlerinin neredeyse tamamı günümüze ulaşmıştır. Bununla birlikte zaman zaman Geniza dökümanları³ arasında İbn Meymûn'a ait olup daha önce hiç bilinmeyen metinler de ortaya çıkmaktadır. Bu yeni metinler alanın uzmanları tarafından araştırmacıların dikkatine sunulmaktadır.

İbn Meymûn'un en önemli eseri *Mişne Tora*'dır. *Mişne Tora*, İbn Meymûn'un Yahudi hukuku alanındaki başyapıtıdır. Bu eser, Hz. İsa ve Hristiyanlıkla ilgili olumsuz ifadelerinden dolayı, Orta Çağ'da Kilise tarafından sansüre tabi tutulmuştur. Bu eserin sansürsüz edisyonları son dönemde yaygınlaşmıştır. Bu yüzden daha önceki akademik çalışmalarda sansürsüz edisyonlardan alıntı yapıldığı özellikle vurgulanmıştır.⁴ Son dönemlerde *Mişne Tora*'nın sansürsüz pek çok basımı yapılmış ve bu sorun ortadan kalkmıştır. Bunlar arasında Şabtay Frankel⁵, Yosef Kafih⁶, Yitshak Şilat⁷ ve Yohay Makbili⁸ tarafından yapılan çalışmalar zikredilebilir. Bu edisyonların yanında *machon-mamre* isimli internet sitesinde *Mişne Tora*'nın sansürsüz metni yer almaktadır. Çalışmamızda Yohay Makbilî tarafından yapılan edisyon ile www.mechon-mamre.org sitesindeki *Mişne Tora* metni kullanılmıştır. Tezimizle ilgili önemli malzemeler içermesi sebebiyle bu esere sıkça müracaat edilmiştir.

İbn Meymûn'un bir başka önemli eseri *Şerhu'l-Mişna*'dır. O, bu çalışmasında Mişna'da müphemlik olduğunu düşündüğü konuları izah etmiş, ayrıca Mişna bölümlerine giriş mahiyetinde uzun mukaddimeler kaleme almıştır. Bu

² İbn Meymûn'un verdiği birçok fetva ve kaleme aldığı metinler günümüze kendi el yazısıyla (autograph=müellif nüshası) ulaşmıştır. Bu yazmalar "Moşe be-rav Meymûn zeher tsadik livraha" ifadesiyle bitmektedir. *Ruhu şad olası Meymûn'un oğlu Musa* anlamına gelen bu ifade İbn Meymûn'un standart imzası olarak bilinmektedir.

³ Kahire'deki Ben-Ezra Sinagogu'nda 1895 yılında keşfedilen bu dökümanlar IX-XIX. asırlar arasında Ortadoğu Yahudi cemaatleriyle ilgili birçok bilgi barındırmaktadır.

⁴ "Uncensored edition (sansürsüz edisyon)" şeklinde.

⁵ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, ed. Şabtay Frankel, Yeruslayim 2001 (15 cilt).

⁶ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, ed. Yosef Kafih, Mahon Moşe, Yeruslayim 1985. Yosef Kafih, son dönem Yemen Yahudilerinin ileri gelenlerindendir. 1918 yılında dünyaya gelen ve daha sonra İsrail'e göç eden Kafih, 2000 yılında hayatını kaybetmiştir. Kafih, Orta Çağ'a ait birçok Judeo-Arabic metni tahkik etmiştir. Bunların arasında Saadya Gaon'un *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikadât*, Netanel ben Feyyumî'nin *Bustânu'l-Ukûl*, İbn Meymûn'un *Sefer ha-Mitsvot (Kitâbu'l-Ferâiz)*, *Delâletü'l-Hâirîn*, *Şerhu'l-Mişna* gibi eserler vardır.

⁷ *Rambam Meduyak*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Maaliyot, Yeruslayim. Bu çalışma 2003 yılında başlamış ve şu ana kadar altı cildi yayınlanmıştır.

⁸ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, ed. Yohay Makbili, Hotsaat Yeşivat Or Vişua' (Mif'al Mişne Tora), Hayfa 2009.

mukaddimelerden en meşhuru, Avot bölümüne yazdığı *Semâniye Fusûl*'dür. Bu mukaddimenin müstakil pekçok baskısı yapılmış ve üzerine birçok şerh yazılmıştır. Yitshak Şilat, sadece bu mukaddimelerin Judeo-Arabic (İbrani harfleriyle Arapça) metinlerinin edisyonlarını yaparak *Hakdamot ha-Rambam* (İbn Meymûn'un Mukaddimleri) adıyla bir kitapta toplamıştır.⁹ Mukaddimler de dâhil olmak üzere *Şerhu'l-Mişna*'nın tamamının Judeo-Arabic tek edisyonu ise Yosef Kafih tarafından yapılmıştır.¹⁰ Tezimizde Kafih ve Şilat edisyonları kullanılmıştır.

İbn Meymûn'a ait bir diğer eser kelâm alanındaki başyapıtı *Delâletü'l-Hâirîn*'dir. Bu eserin Judeo-Arabic ilk edisyonu, Salomon Munk tarafından hazırlanmıştır.¹¹ Onu takip edisyon ise büyük ölçüde Munk edisyonuna dayanarak Isaac Joel tarafından yapılmıştır.¹² *Delâletü'l-Hâirîn* daha sonra Yosef Kafih tarafından Judeo-Arabic orijinal metin ve İbranice tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır.¹³ *Delâletü'l-Hâirîn*'in Arap harfleriyle tahkiki ise Hüseyin Atay tarafından yapılmıştır.¹⁴ Atay'ın bu tahkiki Yahudi ilim çevreleri tarafından da itibar görmektedir. Tezimizde *Delâletü'l-Hâirîn*'in Hüseyin Atay tarafından yapılan edisyonu kullanılmıştır.

İbn Meymûn'a ait diğer bir eser de *Sefer ha-Mitsvot (Kitâbu'l-Ferâiz)*'tur. İbn Meymûn, Yahudilikteki 613 emri düzenlediği bu eseri, *Mişne Tora* adlı eserine giriş olarak hazırlamıştır. Eserin Judeo-Arabic tek edisyonu, Yosef Kafih tarafından

⁹ İbn Meymûn, *Hakdamot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, Maale Adumim 1992. Bu Mukaddimelerin İngilizce tercümesi için bkz. Zvi Lampel, *Maimonides' Introduction to the Talmud*, Judaica Press, III. Baskı, New York 1998.

¹⁰ İbn Meymûn, *Mişna im Peruş ha-Rambam*, ed. Yosef Kafih, Mosad ha-Rav Kook, Yeruslayim 1963-1968 (7 cilt). Bu esere tez boyunca müellifin isimlendirmesine uygun olarak *Şerhu'l-Mişna* adıyla atıfta bulunulacaktır.

¹¹ İbn Meymûn, *Le Guide des Égarés*, ed. ve Fransızca çev. Salomon Munk, Paris 1856-1866 (3 cilt).

¹² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, ed. Isachar Joel, Hotsaat Yehuda Yonavits, Yeruslayim 1931.

¹³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, ed. Yosef Kafih, Mosad Rav Kook, Yeruslayim 1972 (3 cilt).

¹⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, tahk. Hüseyin Atay, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1974. Atay, tahkikinde Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Carullah nüshasını esas almış ve Judeo-Arabic Joel edisyonu ile Arap harflerle yazılı Carullah nüshası arasında cüz'î kelime farklılıklarının bulunduğunu dile getirmektedir. Atay, "Mukaddime" (*Delâletü'l-Hâirîn*), XXXIII.

yapılmıştır.¹⁵ Kafih, bu edisyonda hem Judeo-Arabic metin hem de İbranice tercümeyle bir arada vermektedir.

İbn Meymûn'un fetvaları ile ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. *İggerot, Şe'elot u-Teşuvot*¹⁶, *Kovets Teşuvot ha-Rambam ve İggerotav*¹⁷ ve *Teşuvot ha-Rambam*¹⁸ bu türün en önemli eserlerdendir. İbn Meymûn'un fetvalarının orijinal metinleri ise Joshua Blau tarafından *Teşuvot ha-Rambam* adıyla yayınlamıştır.¹⁹ Blau, bu çalışmada fetvalarla ilgili nüsha farklılıklarını ve İbn Meymûn'un Mişna ve Talmud'dan yaptığı alıntıların Yahudi kaynaklarındaki yerlerini de vermiştir. Tezimizde Blau tarafından hazırlanan *Teşuvot ha-Rambam* adlı edisyon esas alınmıştır.

İbn Meymûn'un mektupları da tezimiz açısından önemlidir. O, çeşitli vesilelerle pek çok mektup kaleme almıştır. Bu mektupların edisyonları da yapılmıştır. Bunlardan en önemlileri David Baneth²⁰, Mordehay Rabinovitz²¹, Yosef Kafih²² ve Yitshak Şilat'a²³ ait edisyonlardır. Bu edisyonlar, mektupların bazısının orijinal metnini, bazısının da İbranice tercümelerini içermektedir. Bunlar arasında Şilat edisyonu, en son ve en muteber edisyondur. Şilat çalışmada, İbn Meymûn'un Yemen mektubu başta olmak üzere *İggeret ha-Şemad*, *Thiyat ha-Metim* ve İbn Tibbon'a gönderdiği mektup gibi uzun mektuplarına yer vermektedir. Tezimizde Şilat tarafından yapılan *İggerot ha-Rambam* adlı edisyon kullanılmıştır.²⁴

¹⁵ İbn Meymûn, *Sefer ha-Mitsvot (Kitâbü'l-Ferâiz)*, ed. Yosef Kafih, Mosad Rav Kook, Yeruslayim 1971. Bu esere *Sefer ha-Mitsvot (Kitâbü'l-Ferâiz)* şeklinde atıf verilecektir.

¹⁶ İbn Meymûn, *İggerot, Şe'elot u-Teşuvot*, Amsterdam 1712.

¹⁷ İbn Meymûn, *Kovets Teşuvot ha-Rambam ve İggerotav*, Leipzig 1859.

¹⁸ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Alfred Freimann, Mekitsey Nirdamim, Yeruslayim 1934.

¹⁹ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. J. Blau, Mekitsey Nirdamim, Yeruslayim 1989 (4 cilt).

²⁰ İbn Meymûn, *İggerot ha-Rambam*, ed. David Baneth, Mekitsey Nirdamim, Yeruslayim 1946.

²¹ İbn Meymûn, *İggerot ha-Rambam*, ed. Mordehay Rabinovitz, Hotsaat Rişonim, Telaviv 1951.

²² İbn Meymûn, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yosef Kafih, Mossad Harav Kook, Yeruslayim 1972.

²³ İbn Meymûn, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, Maale Adumim 1995 (2 cilt).

²⁴ Tezde Şilat edisyonu içerisinde yer alan "İggeret el Rabbi Yefet ha-Dayan", "İggeret el Rabbi Samuel be-İnyaney Tirgum ha-More", "İggeret el Hahmey Montpeşlir al Gzirat ha-Kohavim", "İggeret ha-Şemad", "İggeret Teyman", "İggeret el-Pinhas ha-Dayan", "İggeret Thiyat ha-Metim", "İggeret ha-Şemad", "İggeret Teşuvot el Rabbi Ovadya ha-Ger", "Teşuva le-Aram Tsuva be-İnyan Zamar ha-Yişmaelim ve Yeynam", "İggeret el Rabbi Hasday Halevi le-Aleksandriya", "İggeret le-Hoteno be-Davar Matan Edut al-Ketubat Poşeat", "İggeret el Yosef bar Yehuda be-İnyan ha-Mahloket im Roş ha-Yeşiva" gibi mektuplar kullanılmıştır. Bu mektuplara yapılan atıflarda basım yeri ve yılı gibi detaylar ayrıca verilmeyecektir.

İbn Meymûn'un *Yemen Mektubu*'nun müstakil edisyonu da yapılmıştır. Yemen Mektubu, hem orijinal Judeo-Arabîc metin hem de Orta Çağ'a ait İbn Tibbon, Nahum ha-Maaravi ve Abraham ibn Hasday tercümeleri ile birlikte basılmıştır.²⁵ Bu edisyon Yahudi akademi çevrelerinde en muteber edisyon olarak kabul edilmektedir. Çalışmamızda Yemen Mektubu'nun bu edisyonu esas alınmış ve mektubun Şilat tarafından hazırlanan diğer Judeo-Arabîc edisyonu ile karşılaştırılarak kullanılmıştır.

b. İbn Meymûn ve Yahudilerden Bahseden Orta Çağ İslam Kaynakları

Orta Çağ'a ait İslam tarihi kaynakları, İbn Meymûn'un hayatı ve Yahudilerin İslam toplumundaki yaşamları ile ilgili önemli bilgiler sunmaktadır. Nakledilen bilgilerden en ilginç ve kayda değer olanı, İbn Meymûn'un Müslüman olduğu bilgisidir. Bu eserlerin yazarlarının İbn Meymûn'un çağdaşı veya hemen sonraki dönemlerde yaşamış olması kaynak olma değerlerini artırmıştır.

İbn Meymûn'un Müslüman olduğuna dair bilgilere yer veren kaynaklar; İbnü'l-Kiftî'nin (ö. 1248) *İhbâru'l-Ulemâ*²⁶, İbnü'l-Adim'in (ö. 1262) *Buğyetu't-Taleb fî Târihi Haleb*²⁷, İbn Ebi Usaybia'nın (ö. 1270) *Ûyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ*²⁸, Zehebî'nin (ö. 1348) *Târihu'l-İslam ve Vefâyâtu'l-Mesâhir ve'l-A'lâm*²⁹, Safedî'nin (ö. 1363) *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyât*³⁰, Kütübî'nin (ö. 1363) *Fevâtu'l-Vefâyât*³¹ adlı eserleridir.

²⁵ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Abraham S. Halkin, American Academy for Jewish Research, New York 1952.

²⁶ Ebu'l-Hasan Ali bin Yusuf el-Kiftî, *İhbâru'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ*, ed. J. Lippert, Leipzig 1903, s. 319.

²⁷ Kemaleddin Ömer ibn Ahmed İbnü'l-Adim, *Buğyetu't-Taleb fî Târihi Haleb*, ed. Süheyl Zekar, Daru'l-Fikr, 1988, c. 4, ss. 1830-1831.

²⁸ Ahmed bin Kâsım es-Sâdi el-Hazrecî ibn Ebi Usaybia, *Ûyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ*, ed. İmru'l-Kays bin et-Tam'an, Kahire 1882, s. 117.

²⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târihu'l-İslam*, tahk. Ömer Abdusselam Tedmuri, Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, 1990-1999, c. 41, s. 212.

³⁰ Selahaddin Halil b. Aybek es-Safedî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyât*, tahk. J. Van Ess, Dar Sadır Matbaası, Beyrut 1982, c. 9, s. 227.

³¹ Muhammed bin Şakir bin Ahmet el-Kütübî, *Fevâtu'l-Vefâyât*, ed. İhsan Abbas, Dar Sader, Beyrut 1973-4, c. 4, s. 175.

Yahudilik ve Yahudilerle ilgili Orta Çağ İslam kaynakları arasında reddiye türü eserler de yer almaktadır. Reddiyeler, genelde *beşariü'n-nübüvve*³² konusu itibarıyla önem arz etmektedir. Tezde kullanılan reddiyelerin başında Samuel Mağribî'nin (ö. 1175) *İfhâmu'l-Yehûd* adlı eseri gelmektedir.³³ Yahudilikten İslam'a geçen ve İbn Meymûn'un çağdaşı olan Mağribî, hem *gematria*³⁴ tekniğini kullanarak Tevrat'tan Hz. Muhammed'e işaretler çıkarması, hem de Yahudiler arasında Hz. Muhammed ve Kur'an için kullanılan küçük düşürücü ifadelerden bahsetmesi itibarıyla önemli bir kaynaktır.

Reddiye türü eserler arasında zikredilmesi gereken önemli kaynaklardan biri de İbn Hazm'ın (ö. 1064) *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal* adlı eseridir. İbn Hazm'ın bu eserinde Tevrat'a yönelik ciddi eleştiriler yer almaktadır.³⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 1350) ait *Hidâyetü'l-Hayârâ*³⁶ ile *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*³⁷ adlı eserler de Yahudiler hakkında önemli bilgiler vermektedir. Yine İbn Teymiyye'nin (ö. 1328) *el-Cevâbu's-Sahîh*³⁸, Karâfi'nin (ö. 1285) *el-Ecvibetü'l-Fâhire*³⁹, Ali b. Rabban et-Taberî'nin (ö. 861) *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle*⁴⁰ adlı eserleri, özellikle *beşairü'n-nübüvve* konusuyla ilgili kısımları itibarıyla önemli kaynaklardır.

Reddiyelerin dışında, Yahudilerin İslam egemenliği altındaki statüleri ve yaşamları ile ilgili eserler de tez açısından önem arz etmektedir. Bu konudaki en

³² Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'e işaret eden ifadeler ve müjdeler.

³³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserin şu ana kadar dört edisyonu yapılmıştır. Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, tahk. Muhammed Hamid el-Fıkkî, Kahire 1939; Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Moshe Perlmann, Proceedings of the American Academy for Jewish Research 32 (1964); Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Muhammed Abdullah eş-Şerkavi, Dâru'l-Hidâye, 1986; *Samaw'al al-Maghribi's (d. 570:1175) Ifham al-Yahud*, ed. Ibrahim Marazka, Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, Harrassowitz Verlag, 2006.

³⁴ İbranice harflere rakamsal değerler verme sistemi. Buna *Yahudi Ebcedi* de denilebilir.

³⁵ Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal*, ed. Muhammed İbrahim Nasr&Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996 (5 cilt).

³⁶ Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub ibn Kayyim el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-Hayârâ fi Ecvibetü'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*, tahk. Osman Cuma Dümeyriyye, Dâru Alemi'l-Fevâid, ty, yy.

³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, tahk. Subhi Salih, Matbaatu Camiati Dimeşk, 1994 (2 cilt).

³⁸ Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed bin Abdülhalim ibn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahîh limen Beddele Dine'l-Mesih*, tahk. Ali bin Hasan bin Nasır, Dâru'l-Asıme, II. Baskı, Riyad 1999 (7 cilt).

³⁹ Şihabuddin Ahmed el-Karâfi, *Ecvibetü'l-Fâhira ani'l-Es'ileti'l-Fâcira*, tahk. Mecdi Muhammed eş-Şihavi, Matbaatu Alemi'l-Kütüb, Beyrut 2005.

⁴⁰ Ali b. Rabban et-Taberî, *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle*, tahk. Adil Nuveyhad, Dâru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1973.

önemli kaynak, Hz. Ömer'e nispet edilen *eş-Şurûtu'l-Umeriyye* denen düzenlemedir. Fayda, bu düzenlemenin Hz. Ömer'e nispet edilmesinin ve gayrimüslimlerin men edildikleri konuların maddeler halinde listelenmesinin ilk olarak Turtûşî'nin (ö. 1126) *Sirâcu'l-Mulûk* adlı eserinde geçtiğini belirtmektedir.⁴¹ Bu kaynağa, gayrimüslimlerin Kur'an okumalarının İslam devletleri tarafından yasaklandığına dair iddiaların tartışıldığı bölümde müracaat edilmiştir.

Yahudilerin Muvahhidler⁴² hanedanı altındaki yaşamları ile ilgili Marakuşî (ö. 1265) tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-Mû'cib fî Telhûsi Ehli'l-Mağrib* adlı eser birinci el bir kaynak konumundadır. Bu eser, Muvahhidler zamanında Fas bölgesinde Yahudilerin durumları hakkında kıymetli bilgiler içermektedir.⁴³ İbn Meymûn'un da beş yıl kadar Fas'ta kaldığı bilinmektedir.

c) İslam'ı Konu alan Orta Çağ Yahudi Kaynakları

Orta Çağ Yahudi kaynakları arasında İslam'la ilgili bilgiler içeren - muhtemelen- en eski kaynak, sekizinci yüzyıla ait *Nistarot Rabbi Şim'on bar Yohay*'dir.⁴⁴ Bu risalede, İsrailoğullarının, İsmailoğulları (Müslümanlar) eliyle Edomluların (Hristiyanların) elinden kurtuluşu anlatılmakta ve Hz. Muhammed'e işaretler yer almaktadır. İslam'la ilgili malumat içeren bir diğer kaynak da sekizinci veya dokuzuncu yüzyılda oluşturulduğu tahmin edilen *Pirke Rabbi Eliezer*'dir.⁴⁵ Bu eserde, İslam geleneğindeki benzer bir anlatımla Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i görmek için Mekke'ye gitmesi anlatılmaktadır. İslam'la ilgili malzeme içeren erken dönem kaynaklardan biri de, Tevrat'ın *Targum Yonatan* adlı Aramice tefsiri çevirisidir.⁴⁶ Bu kaynakta da, *Pirke Rabbi Eliezer*'dekine benzer şekilde İbrahim'in oğlu İsmail'i ziyareti anlatılmaktadır.

⁴¹ Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1989, s. 180.

⁴² Kuzey Afrika ve Endülüs'te 1130-1269 yılları arasında hüküm süren Berberi Hanedanı. Bkz. Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *DİA*, İstanbul 2006, c. 31, ss. 410-2.

⁴³ Abdulvahid el-Marakuşî, *Kitabu'l-Mu'cib fî telhûsi Ehli'l-Mağrib*, ed. R. Dozy, Leiden 1847.

⁴⁴ "Tefilat Rabbi Şim'on bar Yohay", *Bet ha-Midrâş*, ed. A. Jellineck, Vienne 1857.

⁴⁵ *Pirke Rabbi Eliezer*'in İbranice metninin tenkitli neşri Michael Higger tarafından *Horeb* dergisinde üç ayrı sayıda yayınlanmıştır. Tezimizde bu edisyon kullanılacaktır. İçerik itibarıyla bu üç seriden üçüncüsü tezimizi ilgilendirmektedir. Bkz. "Pirke Rabbi Eliezer", ed. M. Higger, *Horeb* 8 (1944), ss. 82-119; 9 (1946-7), ss. 94-166; 10 (1948), ss. 185-294.

⁴⁶ *Targum Yonatan*, ed. M. Ginsburger, Berlin 1903.

Orta Çağ Yahudileri arasında İslam'la ilgili ilk yoğun bilgiler Saadya Gaon'un (ö. 942) eserlerinde görülmektedir. Saadya, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât* adlı eserinde neshle ilgili çok uzun açıklamalar yapmaktadır.⁴⁷ Ayrıca onun Arapça Tevrat tercümesi de pek çok İslamî kavram içermektedir.⁴⁸ Saadya'nın, Tanah'ın değişik kitaplarına yaptığı şerhlerde de İslamî terminolojiyi kullandığı görülmektedir.

Yehuda Halevi'ye (ö. 1141) ait *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil* adlı eser de İslam'la ilgili bilgiler içermektedir.⁴⁹ Bu eserde Hazar Kralı'nın Aristocu bir filozofa, Hristiyanı, Müslümana ve son olarak da Yahudi bir bilgine sorduğu sorular ve aldığı cevaplar konu edilmektedir. Halevi bu eserde, Yahudi din bilgini aracılığıyla Yahudiliğin savunmasını yapmakta ve Hristiyanlık ve İslam'dan üstün olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. O, Müslüman bilgini konuştururken Kur'an'ın i'cazı, Allah'ın cismanî özelliklerinin olmayışı, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu, cennette insana her istediğinin verileceği ve cehennem azap yeri olduğu gibi değişik konularda bilgi vermektedir.

İslam'la ilgili malzeme içeren bir diğer eser de Yemen Yahudilerinin lideri Natanel ben Feyyumî'ye (ö. 1165) ait *Bustânu'l-Ukûl*'dur.⁵⁰ Feyyumî, özellikle Kur'an'dan yaptığı alıntılarla dikkat çekmektedir. O, Tevrat'ın nesh olmadığını ve Yahudilerin seçilmiş millet olduğunu Kur'an ayetlerine dayanarak ispat etmeye çalışmaktadır. Feyyumî'nin düşünce sistemi bazı araştırmacılar tarafından İsmailî düşüncenin Yahudiliğe uyarlanmış hali olarak görülmektedir.⁵¹

Orta Çağ'da İslam'la ilgili bilgilere rastlanan diğer bir metin de Şlomo ibn Adret'e (ö. 1310) ait *Maamar al Yişmael* adlı risaledir.⁵² Bu risalenin tamamı Tevrat'taki aklî ve ahlakî açıdan sıkıntılı anlatımları izaha yöneliktir. İbn Adret, Tevrat'ın tahrif olmadığını ve aklın almadığı anlatımların da bir hikmete mebni

⁴⁷ Saadya Gaon, *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât)*, ed. Yosef Kafih, Mahon Sura, Yeruslayim 1970. Bu esere *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât* şeklinde atıf verilecektir.

⁴⁸ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, ed. Joseph Derenburg, Paris 1903.

⁴⁹ Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil*, ed. David Baneth, Jerusalem 1977.

⁵⁰ Natanel ben Feyyumî, *Bustânu'l-Ukûl*, ed. Yosef Kafih, Halihot Am Yisrael, II. Baskı, Yeruslayim 1984.

⁵¹ Ronald Keiner, "Jewish Ismâilism in Twelfth Century Yemen: R. Nethanel ben al-Fayyûmî", *JQR* 74:3 (1984), ss. 253-254.

⁵² Şlomo ibn Adret, *Maamar al Yişmael*, ed. Bezalel Naor, Orot, New York 2008.

olduğunu belirtmektedir. İslam'la ilgili malzemeler barındıran diğer bir risale de Şim'on ben Tsemah Duran'a ait *Kešet u-Magen*'dir.⁵³ Bu risale, İslam'a yönelik müstakil tek reddiye olması hasebiyle Yahudi dini literatüründe istisnaî bir yere sahiptir. Duran, Kur'an'dan onlarca ayet nakletmekte ve İslam'daki birçok uygulamanın kökeninin Yahudilik olduğunu iddia etmektedir. İslam'la ilgili zengin malzeme barındıran diğer bir eser de Yitshak Sambari'ye ait *Sefer Divrey Yosef*'tir.⁵⁴ İslam'ın ortaya çıkışından on yedinci yüzyıla kadar Yahudilerin İslam toplumundaki durumu ile ilgili önemli bilgiler içeren bu eser, İbn Meymûn'la ilgili de ilginç ayrıntılara yer vermektedir.

d) İbn Meymûn ve Orta Çağ Yahudileriyle İlgili Araştırmalar

İbn Meymûn'la ilgili pek çok bilimsel çalışma yapılmıştır. Bunlardan bazıları biyografi türünde iken, bazıları da İbn Meymûn'un belli bir konudaki görüşlerini incelemektedir. Biyografi türü eserler bir asrı aşkın bir süredir araştırmacıların dikkatine sunulmaktadır. Başta Geniza dökümanları olmak üzere ortaya çıkan yeni belgeler İbn Meymûn'un hayatına dair birçok eksiği kapatmakta ve önemli bilgiler sunmaktadır.

David Yellin ve Abrahams Israel tarafından kaleme alınan biyografi çalışması bu türün ilklerindendir.⁵⁵ Israel Slotki'nin hazırladığı muhtasar biyografi de bu çerçevede zikredilebilir.⁵⁶ Herbert Davidson'un yakın zamanda yayınlanan eseri de, İbn Meymûn'un doğum tarihi başta olmak üzere hayatına dair kapalı birçok konuyu yeni bilgiler ışığında yeniden değerlendirmektedir.⁵⁷ Sara Stroumsa da İbn Meymûn hakkında yazdığı biyografi türü eserinde hayatını, yaşadığı ilmi çevreyi ve İslam toplumundan etkilenmesini incelemektedir.⁵⁸ Moşe Halbertal'ın İbn Meymûn'un hayatı ve kültür ortamı hakkındaki İbranice eseri de önemli bilgiler sunmaktadır.⁵⁹

⁵³ Rabbi Şim'on ben Tsemah Duran, *Kešet u-Magen*, ed. Moshe Steinschneider, Berlin 1881.

⁵⁴ Yitshak Sambari, *Sefer Divrey Yosef*, ed. Shimon Shtuber, Yad ben-Zvi, Yeruslayim 1994.

⁵⁵ David Yellin & Abrahams Israel, *Maimonides*, The Jewish Publication Society, London 1903.

⁵⁶ Israel Slotki, *Moses Maimonides*, Jewish Religious Educational Publishings, London 1952.

⁵⁷ Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and his Works*, Oxford University Press, New York 2005.

⁵⁸ Sara Stroumsa, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, Princeton 2009.

⁵⁹ Moşe Halbertal, *ha-Rambam*, Merkaz Zalman Shazar, Yeruslayim 2009.

Joel Kraemer'in *Maimonides*⁶⁰, Nuland'ın *Maimonides*⁶¹, Hoffman'ın *The Wisdom of Maimonides*⁶² ve İsrail Wilfinson'un *Musa bin Meymûn Hayatuhu ve Musannafatuhu*⁶³ adlı eserleri de bu türün önemli çalışmalarındandır.

İbn Meymûn'un farklı konulardaki görüşleri de inceleme konusu olmuştur. Beş cilt halinde yayınlanan *Maimonidean Studies*⁶⁴ adlı derleme, içerisinde İbn Meymûn'un değişik konulardaki görüşleri hakkında önemli makaleler içermektedir. Bunun yanında İbn Meymûn'un farklı yönlerinin inceleme konusu yapıldığı *Cambridge Companion to Maimonides*⁶⁵, *Maimonides*⁶⁶, *Maimonides and His Heritage*⁶⁷ ve *Maimonides after 800 Years*⁶⁸ adlı eserler bu çerçevede zikredebilir.

Tezde başvuru modern araştırmalardan bazıları da polemik/reddiye türü çalışmalardır. Steinschneider'e ait *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache*⁶⁹ adlı eser Müslümanlar, Yahudiler ve Hristiyanlar arasındaki reddiye literatürüyle ilgili başyapıttır. Yitshak Avişur tarafından kaleme alınan "Kinuyey Gımay İvriyim le-Goyim ve-le-Yahudim be-Aravit Yahudit (Judeo-Arabic Kültürde Yahudiler ve Goylar için Kullanılan Hakaret Sıfatları)" başlıklı makale de kısa fakat önemli bir çalışmadır. Avişur bu makalede, Yahudi geleneğindeki Hz. Muhammed, Kur'an ve mühtedi Yahudiler için kullanılan küçük düşürücü ifadeleri incelemektedir.⁷⁰ Bunların dışında Eliyahu Strauss'a ait "Darhey ha-Pulmus ha-

⁶⁰ Joel Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, The Doubleday Religious Publishing Group, New York 2010.

⁶¹ Sherwin B. Nuland, *Maimonides*, Schocken Books, New York 2005.

⁶² Edward Hoffman, *The Wisdom of Maimonides: the Life and Writings of the Jewish Sage*, Trumpeter, 2008.

⁶³ İsrail Wilfinson, *Musa bin Meymûn Hayatuhu ve Musannafatuhu*, Kahire 1936.

⁶⁴ *Maimonidean Studies-1*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva University Press 1990; *Maimonidean Studies-2*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva University Press, 1992; *Maimonidean Studies-3*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva University Press 1995; *Maimonidean Studies-4*, ed. Arthur Hyman, Ktav Publishing House, Jersey City 2000; *Maimonidean Studies-5*, ed. Arthur Hyman, Ktav Publishing House, Jersey City 2008.

⁶⁵ *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. K. Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005.

⁶⁶ Tamar Rudavsky, *Maimonides*, Blackwell Publishing, West Sussex 2010.

⁶⁷ *Maimonides and His Heritage*, ed. Idit Dobbs-Weinstein, Lenn E. Goodman, James A. Grady, State University of New York Press, Albany 2009.

⁶⁸ *Maimonides after 800 Years: Essays on Maimonides and his Influence*, ed. Jay Harris, Harvard University Center for Jewish Studies, Cambridge 2008.

⁶⁹ Moritz Steinschneider, *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache*, Leipzig 1877.

⁷⁰ Yitshak Avişur, "Kinuyey Gımay İvriyim le-Goyim ve le-Yahudim be-Aravit Yahudit", *Şay le-Hadasa*, ed. Yaakov Bentolila, University of Ben Gurion Press, 1997, c. 5, ss. 108-112.

İslamî (İslamî Reddiyelerin Usulleri)”⁷¹ ve Moşe Zucker tarafından kaleme alınan “Berurim be-Toldot ha-Vikuhim (Reddiyelerin Tarihinde Tetkikler)”⁷² adlı makaleler reddiye literatürü açısından önemli bilgiler içermektedir. Yine Fahad Torki tarafından doktora tezi olarak çalışılan *Al-Qirqisani and Maimonides’ Polemics against Islam*⁷³ adlı çalışma doğrudan tezimizi ilgilendirmektedir. İslam-Yahudi reddiye literatürü açısından Mustafa Göregen tarafından hazırlanan “İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları”⁷⁴ adlı doktora tezi de önemli bir kaynaktır.

İbn Meymûn’un İslam’a bakışı konusunda da birçok modern çalışma mevcuttur. Eliezer Schlossberg’e ait “Yahaso şel ha-Rambam el ha-Islam (Rambam’ın İslam’a Bakışı)” adlı İbranice makale, içerdiği bilgiler ve İbn Meymûn’un bütün eserlerine başvurulması sebebiyle değerlidir.⁷⁵ David Novak’ın “The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides” adlı makalesi İslam’ın İbn Meymûn düşüncesindeki hukukî statüsünü incelemektedir.⁷⁶ Yakov Blidstein de “Maamad ha-Islam be-Halaha ha-Meymonit (İbn Meymun’un Halaha’sında İslam’ın Statüsü)” adlı makalesinde, benzer şekilde İbn Meymûn’a göre İslam’ın konumunu incelemektedir.⁷⁷ Marc Shapiro tarafından kaleme alınan “Islam and Halakhah”⁷⁸ adlı makale de kısa olmasına rağmen içerdiği önemli bilgiler ve zengin dipnotları sebebiyle kıymetli bir çalışmadır. Esperanza Alfonso’ya ait *Islamic Culture through Jewish Eyes*⁷⁹ adlı eser ve Henry Gehman tarafından kaleme alınan “Maimonides and Islam”⁸⁰ adlı makale de kayda değer bilgiler içermektedir.

⁷¹ Eliyahu Strauss, “Darhey ha-Pulmus ha-İslamî”, *Sefer Zikaron le-rabbanim be-Hina*, Yeruşalayim 1946, ss. 182-197.

⁷² Moşe Zucker, “Berurim be-Toldot ha-Vikuhim şe-ben ha-Yahadut ve ha-Islam”, *Festschrift Armand Kaminka zum siebzigsten Geburtstag*, Verlag des Wiener Maimonides-Instituts, Vienna 1937, ss. 31-48.

⁷³ Fahad Torki, *Al-Qirqisani and Maimonides’ Polemics against Islam*, PhD Thesis, Boston University 2008.

⁷⁴ Mustafa Göregen, *İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2002.

⁷⁵ Eliezer Schlossberg, “Yahaso şel ha-Rambam el ha-Islam”, *Peamim* 42 (1990), ss. 38-60.

⁷⁶ David Novak, “The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Maimonides”, *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, ed. W. Brinner, S. Ricks, Scholars Press, Atlanta 1986, ss. 233-250.

⁷⁷ Yakov Blidstein, “Maamad ha-Islam be-Halaha ha-Meymûnit”, *Rav-Tarbutiyot be-Medina Demokratit u-Yahudit*, ed. Avi Sagi Menachem Mautner, Ronen Shamir, Tel Aviv 1998, ss. 465-76.

⁷⁸ Marc Shapiro, “Islam and Halakhah”, *Judaism* 42:3 (1993), ss. 332-343.

⁷⁹ Esperanza Alfonso, *Islamic Culture through Jewish Eyes*, Routledge Group, Oxon 2008.

⁸⁰ Henry Gehman, “Maimonides and Islam”, *The Muslim World* 25:4 (1935), ss. 375-386.

Türk akademi çevrelerinde Yahudi düşüncesinde İslam algısı ile ilgili çalışmalar sınırlıdır. Baki Adam'a ait "Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslam'a Bakışı" başlıklı makale, konumuzu doğrudan ilgilendirmekte ve önemli bilgiler içermektedir.⁸¹ Bu makale, daha sonra yazarın *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler* adlı kitabında "Yahudilik Açısından Hristiyanlığın ve İslam'ın Değeri"⁸² başlığıyla yeniden yayınlanmıştır. Türkçe kaleme alınan ve Yahudiliğin diğer dinlere bakışını özetleyen bir diğer çalışma da Kürşat Demirci'ye ait *Yahudilik ve Dini Çoğulculuk*⁸³ adlı kitaptır. Demirci, bu kitabında Yahudilerin diğer insanları ifade etmek için kullandığı kavramları ve kullanım alanlarını açıklamaktadır.

Konumuzla doğrudan ilgili başka bir Türkçe kaynak da Nuh Arslantaş'a aittir. Arslantaş, *Yahudilere göre Hz. Muhammed ve İslamiyet* adlı çalışmasında Yahudilerin Müslümanlarla Medine döneminden başlayan ve tarih boyunca devam eden ilişkilerine değinmektedir. Yazar ayrıca İslam ve Hz. Muhammed'den bahseden on iki Yahudi kroniğini tanıtmaktadır.⁸⁴ Kitabın asıl kısmını ise İbranice ve Judeo-Arabice orijinal metinlerden tercüme edilen kronikler oluşturmaktadır. Bu eser, okurlara birincil kaynaklara ulaşma adına önemli bir avantaj sunmaktadır.

İbn Meymûn'un Müslüman kültürden etkilenmesi de araştırmacılar tarafından inceleme konusu olmuştur. Alfred Ivry tarafından kaleme alınan "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy" adlı makale, İbn Meymûn'un yazılarındaki İslamî etkiye dikkat çekmektedir.⁸⁵ Onun "Ismailî Theology and Maimonides' Philosophy" isimli makalesi de önemli bir çalışmadır.⁸⁶ Ivry, bu makalede, İbn Meymûn'un Müslüman teolojinin temel kavramlarını kullandığını örneklerle açıklamaktadır. Ivry'nin, *Delâletü'l-Hâirîn*'in felsefî kaynaklarıyla ilgili çalışması da önemli tespitler içermektedir.⁸⁷ Norman Roth, "Maimonides and Some Muslim Sources: Al-Fârâbî, Ibn Sina, Ibn Rushd" adlı makalesinde Müslüman filozofların

⁸¹ Baki Adam, "Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslam'a Bakışı", *AÜİFD* 37 (1997), ss. 333-358.

⁸² Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.

⁸³ Kürşat Demirci, *Yahudilikte Dini Çoğulculuk*, Ayısığrı Kitapları, İstanbul 2000.

⁸⁴ Nuh Arslantaş, *Yahudilere göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, İz Yay., İstanbul 2011.

⁸⁵ Alfred Ivry, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", *Maimonides and Philosophy*, ed. Shlomo Pines, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1986, ss. 139-156.

⁸⁶ Alfred Ivry, "Ismailî Theology and Maimonides' Philosophy", *The Jews of Medieval Islam*, ed. Daniel Frank, Leiden 1995, ss. 271-299.

⁸⁷ Alfred Ivry, "The Guide and Maimonides' Philosophical Sources", *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005, ss. 58-81.

İbn Meymûn üzerindeki etkisini tartışmaktadır.⁸⁸ Roth, makalesinde İbn Meymûn'un Fârâbî (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037) ve İbn Rüşd'den (ö. 1198) etkilendiğini dile getirmekte ve örnekler sunmaktadır. Lawrence Herman'a ait "Maimonides, The Disciple of al-Fârâbî" başlıklı makale İbn Meymûn'un eserlerinde Fârâbî etkisini incelemekte ve İbn Meymûn'u Fârâbî'nin öğrencisi gibi resmetmektedir.⁸⁹ Bazı araştırmacılara göre İbn Meymûn'un etkilendiği bir diğer İslam bilgini Gazâlî'dir. Lazarus-Yafeh, "Ha İm Huşpa' ha-Rambam mi el-Gazâlî? (Rambam, Gazâlî'den etkilendi mi?)" adlı makalesinde, İbn Meymûn'un bazı ifadelerinden yola çıkarak Gazâlî'den etkilendiğini söylemekte, ancak daha tatminkâr benzerliklerin bulunması gerektiğini belirtmektedir.⁹⁰ İbn Meymûn'un Müslüman filozoflardan etkilendiğini dile getiren bir diğer araştırmacı da Steven Harvey'dir.⁹¹ Harvey, İbn Meymûn'un *Mişne Tora* adlı eserinin ilk bölümü olan *Sefer ha-Mada'* (İlim Kitabı) ile Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmu'd-Din* adlı eserinin ilk bölümü olan *Kitâbu'l-İlm* arasındaki şaşırtıcı benzerliğe dikkat çekmektedir.⁹²

İbn Meymûn'un İslam hukukundan etkilendiği ve fikhî terimleri kullandığı da bir gerçektir. Bloomberg, doktora tezinde İbn Meymûn'un eserlerinde fikhî terminolojinin kullanımını incelemektedir.⁹³ Konuyla ilgili bir diğer çalışma da Joel Kraemer'e aittir. Onun, İslam hukukunun İbn Meymûn'a etkisini tartıştığı "Haşpaat ha-Mişpat ha-Muslemi al ha-Rambam (İslam Hukukunun Rambam'a Etkisi)" adlı makalesi önemli tespitler içermektedir.⁹⁴ Kraemer, "Namus ve Şeria be-Mişnat ha-Rambam (Rambam'ın Hukukunda Din ve Şeriat)" adlı bir başka makalesinde İbn Meymûn'un eserlerinde *namus ve şeriat* kavramları üzerinde durmaktadır.⁹⁵ Gideon

⁸⁸ Norman Roth, "Maimonides and Some Muslim Sources: Al-Fârâbî, Ibn Sina, Ibn Rushd", *Maimonides: Essays and Texts: 850th anniversary, Symposium on Maimonides*, University of Southern California 1985, ss. 89-103.

⁸⁹ Lawrence Berman, "Maimonides, The Disciple of al-Fârâbî", *Israel Oriental Studies* 4 (1974), ss. 195-214.

⁹⁰ Hava Lazarus-Yafeh, "Ha İm Huşpa' ha-Rambam mi el-Gazâlî?", *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, eds. Mordechai Cogan, Barry Eichler, Jeffrey Tigay, Eisenbrauns, Indiana 1997, ss. 163-169.

⁹¹ Steven Harvey, "A New Islamic Source of the Guide of the Perplexed", *Maimonidean Studies* 2, ed. Arthur Hyman, Yeshiva University Press, New York 1992, ss. 31-59.

⁹² Steven Harvey, "AlGhazali and Maimonides and Their Books of Knowledge", *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, ed. J. M. Harris, Harvard University Press, Cambridge 2005, ss. 99-117.

⁹³ Jon Irving Bloomberg, *Arabic Legal Terms in Maimonides*, PhD Thesis, Yale Univ., 1980.

⁹⁴ Joel Kraemer, "Haşpaat ha-Mişpat ha-Muslemi al ha-Rambam", *Teuda* 10 (1996), ss. 225-244.

⁹⁵ Joel Kraemer, "Namus ve Şeria be-Mişnat ha-Rambam", *Teuda* 4 (1986), ss. 288-324

Libson'a ait "Zeykat ha-Rambam le-Halaha ha-Muslemit al Reka' Tekufato (Döneminin Arka Planı Çerçevesinde Rambam ve İslam Hukuku Arasındaki Parellezlik)" adlı makale, İslam hukukunun İbn Meymûn'un hukukî çalışmaları üzerindeki etkisini tartışmaktadır.⁹⁶ Libson, bu hacimli makalesinde İbn Meymûn'un büyük ölçüde Şafi mezhebinin usul anlayışından etkilendiğini iddia etmektedir. Libson, ayrıca İbn Meymûn'un fetvalarında İsmailî ekolün ve İbn Rüşd'ün fıkıh anlayışının etkili olduğunu dile getirmekte, onun eserlerinde görülen İslam hukuk literatürüne ait birçok terime örnek vermektedir.

Yahudilerin Orta Çağ İslam egemenliğindeki hayatlarına dair de birçok çalışma yapılmıştır. Bilindiği üzere İslam egemenliğindeki Yahudilerle ilgili en temel kaynaklar Geniza dökümanlarıdır. Shlomo Dov Goitein tarafından hazırlanan *A Mediterranean Society*⁹⁷ isimli eser, bu konuda önemli bir kaynak özelliğini taşımaktadır. Goitein'in bir başka eseri *Jews and Arabs*⁹⁸ ise tarih boyunca Yahudi-Arap ilişkilerini anlatan kıymetli bir eserdir. Bu konuda otorite sayılan isimlerden birisi de Norman A. Stillman'dır. Onun "The Jew in the Medieval Islamic City"⁹⁹, "The Jewish Experience in the Muslim World"¹⁰⁰, *The Jews of Arab Lands: a History and Source Book*¹⁰¹ ve "Jews of the Islamic World"¹⁰² isimli çalışmaları kıymetli bilgiler içermektedir.

İslam dünyasında Yahudilerle ilgili Daniel Frank'ın editörlüğünü yaptığı *The Jews of Medieval Islam*¹⁰³, David Corcos'un "Le-Ofi Yahasam şel Şlitley ha-

⁹⁶ Gideon Libson, "Zeykat ha-Rambam le-Halaha ha-Muslemit al Reka' Tekufato", *ha-Rambam*, ed. Aviezer Ravitzky, Merkaz Zalman Shazar, Yeruslayim 2008, ss. 247-294.

⁹⁷ Shlomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, University of California Press, Berkeley 1967-1973 (6 cilt).

⁹⁸ Shlomo Dov Goitein, *Jews and Arabs*, Schocken Books, New York 1964. Bu çalışma Türkçe'ye çevrilmiştir. *Yahudiler ve Araplar*, çev. Nuh Arslantaş, Emine Buket Sağlam, İz Yay., İstanbul 2004.

⁹⁹ Norman A. Stillman, "The Jew in the Medieval Islamic City", *The Jews of Medieval Islam*, Brill, Leiden 1995, ss. 3-13.

¹⁰⁰ Norman A. Stillman, "The Jewish Experience in the Muslim World", *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*, ed. Judith R. Baskin, Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2010, ss. 85-112.

¹⁰¹ Norman A. Stillman, *The Jews of Arab Lands: a History and Source Book*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1979.

¹⁰² Norman A. Stillman, "Jews of the Islamic World", *Modern Judaism* 10:3 (1990), ss. 367-378.

¹⁰³ *Jews of Medieval Islam*, ed. Daniel Frank, Brill, Leiden 1995.

Almuvahhidun le-Yahudim (Muvahhidî Liderlerin Yahudilere karşı Tutumları)”¹⁰⁴ ve bunların dışında başka eserler de önemli bilgiler barındırmaktadır.¹⁰⁵ Konuyla ilgili Nuh Arslantaş’ın çalışmalarını da zikretmek gerekir. Birincil kaynaklara dayanılarak ve mevcut araştırmalar gözden geçirilerek kaleme alınan bu çalışmalar önemli bilgiler içermektedir. Arslantaş’ın “Hz. Muhammed’in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler”¹⁰⁶, “Sürgünden Sonra Hayber Yahudileri”¹⁰⁷, *Emeviler Döneminde Yahudiler*¹⁰⁸, *İslam Dünyasında İlmî ve İktisadî Alanda Yahudiler*¹⁰⁹ ve *İslam Toplumunda Yahudiler*¹¹⁰ isimli çalışmalarına yeri geldikçe müracaat edilmiştir.

Ülkemizde İbn Meymûn hakkında çok az sayıda çalışma yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk çalışmayı Mübahat Türker, İbn Meymûn’un *Makâle fi Sinâati’l-Mantık* eserinin tahkikini yaparak ortaya koymuştur. Bunu, Hüseyin Atay’ın *Delâletü’l-Hâirîn* tahkiki takip etmiştir. Atay’ın tahkiki, Yahudi ilim çevrelerinde de itibar gören bir çalışmadır. Dolayısıyla Türk akademi dünyası için gurur vesilesidir. Müstakil kitap olarak Hüseyin Karaman’a ait *İbn Meymûn’da Tanrı-Alem İlişkisi*¹¹¹ ve Atilla Arkan’a ait *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*¹¹² adlı eserler mevcuttur. Sonraki dönemlerde İlahiyat fakültelerinde İbn Meymûn hakkında doktora ve yüksek lisans tezleri yapılmış, makaleler yayınlanmıştır. Doktora tezi olarak; “Fârâbî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymûn’un Din Felsefesi”¹¹³, “İbn Meymûn’un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbî ve İbn Sina ile karşılaştırmalı olarak)”¹¹⁴ ve “İbn Meymûn’un Hayatı, Eserleri ve Delâletü’l-Hâirîn adlı Eseri

¹⁰⁴ David Corcos, “Le-Ofi Yahasam şel Şlitley ha-Almuvahhidun le-Yahudim”, *Tsiyon* 32 (1967), ss. 137-160 (Yeni basım, *Studies in the History of Jews of Morocco*, Rubin Masas, Jerusalem 1976, ss. 319-342).

¹⁰⁵ Mark Cohen, *Under Crescent and Cross*, Princeton University Press, Princeton 1994; Moshe Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, trans. David Strassler, Brill, Leiden 2004, ss. 3-40.

¹⁰⁶ Nuh Arslantaş, “Hz. Muhammed’in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler” *İSTEM* 11 (2008), ss. 9-46.

¹⁰⁷ Nuh Arslantaş, “Sürgünden Sonra Hayber Yahudileri”, *Belleten* 264 (2008), ss. 431-474.

¹⁰⁸ Nuh Arslantaş, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2005.

¹⁰⁹ Nuh Arslantaş, *İslam Dünyasında İlmî ve İktisadî Alanda Yahudiler*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 2009.

¹¹⁰ Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, İz Yay., İstanbul 2008.

¹¹¹ Hüseyin Karaman, *İbn Meymûn’da Tanrı-Âlem İlişkisi*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007.

¹¹² Atilla Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yay., Sakarya 2007.

¹¹³ Mehmet Aydın, *Fârâbî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymûn’un Din Felsefesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniv. SBE, İzmir 2003, 317 s.

¹¹⁴ Adnan Küçükali, *İbn Meymûn’un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbî ve İbn Sina ile karşılaştırmalı olarak)*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, Erzurum 2005, 201 s.

Üzerinde bir İnceleme”¹¹⁵ isimli çalışmalar mevcuttur. Yüksek lisans tezi olarak “Musa b. Meymûn'un Nübüvvet (Vahiy) Anlayışı”¹¹⁶ ve “Musa b. Meymûn'a göre Yahudi İnanç Esasları”¹¹⁷ isimli tezler bulunmaktadır. Bunların dışında, Mehmet Aydın tarafından kaleme alınan “İbn Meymûn'un Düşüncesinde Ölümsüzlük”¹¹⁸, Hüseyin Karaman'a ait “İbn Meymûn'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi”¹¹⁹, Adnan Küçükali'ye ait “İbn Meymûn'un Düşüncesinde Ahlaki Yetkinlik”¹²⁰, “İbn Meymûn ve Felsefesi”¹²¹, “İbn Sina'nın Selbî Yorumlama Metodu”¹²², “İbn Meymûn'un Düşüncesinde Ahiret ve Ölümsüzlük”¹²³ ve tarafımızdan hazırlanan “İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları”¹²⁴ adlı makaleler vardır.

II-Orta Çağ İslam Toplumunda Yahudiler

Müslümanların Yahudilerle ilk temasları Medine dönemine dayanmaktadır. Hz. Muhammed, Medine'ye hicret ettiğinde, burada Beni Kurayza, Beni Nadîr ve Beni Kaynuka Yahudileri bulunmaktaydı. Medine dışında ise Hayber, Fedek, Teyma, Taif, Vadi'l-Kura ve Makna gibi yerleşim birimlerinde Yahudiler yaşamaktaydı.¹²⁵ Medine'deki kabileler şehrin ekonomik gücünü ellerinde bulunduruyordu.¹²⁶ Hz. Muhammed, onlarla Medine Vesikası olarak bilinen bir anlaşma yaptı. Bu anlaşmaya göre, iki taraf şehrin savunmasında birlikte hareket edecekti. Fakat Yahudiler

¹¹⁵ Hatice Doğan, *İbn Meymûn'un Hayatı, Eserleri ve Delâletü'l-Hâirîn Adlı Eseri Üzerinde bir İnceleme*, Selçuk Üniv, SBE, Konya 2009.

¹¹⁶ Semahat Özgenç, *Musa b. Meymûn'un Nübüvvet (vahiy) Anlayışı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniv. SBE, 2006, 108 s.

¹¹⁷ Ravza Aydın, *Musa b. Meymûn'a göre Yahudi İnanç Esasları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniv. SBE, 2012, 113 s.

¹¹⁸ Mehmet Aydın, “İbn Meymûn'un Düşüncesinde Ölümsüzlük”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2004), ss. 53-74.

¹¹⁹ Hüseyin Karaman, “İbn Meymûn'un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6:4 (2006), ss. 153-174.

¹²⁰ Adnan Küçükali, “İbn Meymûn'un Düşüncesinde Ahlaki Yetkinlik”, *Ekev Akademi Dergisi* 24 (2005), ss. 111-116.

¹²¹ Adnan Küçükali, “İbn Meymûn ve Felsefesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 31 (2007), ss. 141-160.

¹²² Adnan Küçükali, “İbn Sina'nın Selbî Yorumlama Metodu”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13:1 (2009), ss. 57-68.

¹²³ Adnan Küçükali, “İbn Meymûn'un Düşüncesinde Ahiret ve Ölümsüzlük” *EKEV Akademi Dergisi* 26 (2006), ss. 83-90.

¹²⁴ Yasin Meral, “İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52:2 (2011), ss. 243-266.

¹²⁵ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, terc. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 2011, ss. 490-510.

¹²⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 476.

anlaşma kurallarına uymadılar ve Müslümanların düşmanlarıyla işbirliği içine girdiler.¹²⁷

Bu kabilelerden Beni Kaynuka, Hz. Muhammed'in kuşatmasından sonra Medine'den sürüldü. Kalelerinde bulunan birçok silah ve savaş aracı ganimet olarak alındı.¹²⁸ Benzer şekilde Beni Nadîr kabilesi de Müslümanlara düzenlediği komplolardan dolayı kuşatılmış ve Medine'den sürülmüştür. Bunlardan bazıları Hayber'e giderken bazıları da Filistin yöresine göç etmiştir.¹²⁹ Beni Kureyza Yahudileri ise Hz. Muhammed tarafından kuşatılmış ve savaşan erkekleri öldürülmüş, kadın ve çocuklar esir alınarak mallarına el konulmuştur.¹³⁰ Hudeybiye antlaşmasından sonra Hz. Muhammed, Hayber'e sefer düzenlemiş ve Yahudileri kalelerinde kuşatmıştır. Sonunda Yahudiler teslim olmuş ve bölge İslam devletinin egemenliğine geçmiştir. Zirai alanların kurak hale gelmemesi için, zirai gelirlerinin belli miktarını ödemek koşuluyla topraklar Yahudilere teslim edilmiş ve bölgeye bir nevi özerklik tanınmıştır.¹³¹ Hz. Muhammed, Hayber'den sonra Vadi'l-Kura üzerine yürümüştür. Bir günlük bir direnişten sonra bu bölgenin Yahudileri de, Hayber Yahudilerinin kabul ettiği şartlara razı olarak boyun eğmişlerdir.¹³² Onu takip eden süreçte de Fedek, Teyma ve Taif'teki Yahudilerle de benzer sulh antlaşmaları yapılmıştır.¹³³

Yahudilerle Hz. Muhammed arasındaki gerginlik siyasi, ticari ve dinî konularla ilgiliydi. İnsani ilişkilerde Hz. Muhammed'in, Yahudilerle komşuluk

¹²⁷ Yahudiler, haset ve kıskançlıkla Hz. Muhammed'e karşı çıkmışlardır. Erken dönem İslam tarihçilerinden Vakîdî'ye göre Yahudilerin Hz. Muhammed'i kabul etmemelerinin temelindeki en büyük etken, onun Yahudi değil, Arap olmasıdır. Yahudi din adamlarının cemaatleri üzerindeki güçlü otoriteleri ve köklü dinî gelenekten ayrılmama isteği de Yahudilerin Hz. Muhammed'i kabul etmeyişlerindeki temel sebeplerden biri olarak görülmektedir. Bkz. Vâkidi, *Kitâbu'l-Meğâzi*, ed. Marsden Jones, Beyrut 1966, c. II, s. 677; Nuh Arslantaş, "Hz. Muhammed'in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler", *İSTEM* 6:11 (2008), ss. 36-7.

¹²⁸ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, ss. 479-480.

¹²⁹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, ss. 484-485.

¹³⁰ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, ss. 488-490. Arafat, kaynaklarda zikredilen ve Benu Kureyza'dan sayıları 500-900 savaşçı erkeklerin öldürüldüğüne dair rivayeti asılsız olarak görmektedir. Ona göre, MS. 72-75 yılları arasında Romalıların işgali sırasında Matsada'da intihar eden 700-900 civarındaki Yahudi ile ilgili efsanevi anlatım Benu Kureyza Yahudilerine uyarlanmıştır. Bkz. W. N. Arafat, "New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina", *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1976, ss. 100-107.

¹³¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, ss. 493-495.

¹³² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 496.

¹³³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, ss. 497-500.

yaptığı, onlara sadaka verdiği ve onlarla alışveriş yaptığı bilinmektedir.¹³⁴ İslam tarihi kaynaklarında Hz. Muhammed'in, Hayber'in fethinden sonra ele geçirilen Tevrat nüshalarının Yahudilere geri iade edilmesini emrettiği nakledilmektedir.¹³⁵ Yine Hayber'in fethi sonrası Hz. Muhammed'in Yahudilerle ortak ziraat işleri yapması insanî münasebetler açısından önemli bir ayrıntıdır.¹³⁶

Dört halife, Emeviler ve Abbasiler döneminde İslam fetihleriyle Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da birçok Yahudi cemaati de İslam hâkimiyeti altına girmiştir. Emeviler dönemi, Yahudilerin İslam toplumuyla bütünleşme dönemi olarak görülmüştür. Yahudilerin bu dönemdeki ekonomik ve kültürel faaliyetleri daha sonraki dönemler için zemin hazırlamıştır.¹³⁷ Abbasiler, Murabıtlar ve Fatimilerin özgürlükçü politikaları, Yahudilere rahat bir hareket alanı sağlamış, böylelikle zengin bir kültür üretmelerine yardımcı olmuştur. Bağdat merkezli Abbasilere alternatif olarak Kahire merkezli Şîf Fâtîmî devletinin güçlenmesi, Yahudiler açısından biri Bağdat'ta re'sul-calutluk, diğeri Kahire'de nagidlik olmak üzere iki yönetim merkezinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum, daha sonraki dönemlerde Bağdat'taki Yahudi akademilerinin zayıflamasına ve zamanla ortadan kalkmasına yol açmıştır.¹³⁸

Yahudilerin İslam hâkimiyeti altına girmeleriyle çok kısa süre içinde Arapçayı benimsedikleri ve dokuzuncu yüzyıldan itibaren Judeo-Arabî yazı türünde eserler vermeye başladıkları görülmektedir.¹³⁹ Judeo-Arabî, Arapça metnin İbrani harfleri kullanılarak yazılmasıdır.¹⁴⁰ Bu yazı türünün en temel özelliği Tevrat

¹³⁴ Arslantaş, *Yahudilere göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, s. 30.

¹³⁵ Muhammed bin Ömer Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğazi*, ed. Marsden Jones, Beyrut 1966, c. II, ss. 680-1; Ebu Muhammed Takiyyüddin Makrizî, *İmtâu'l-Esma*, tahk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire 1941, s. 323.

¹³⁶ Arslantaş, *Yahudilere göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, s. 65.

¹³⁷ Nuh Arslantaş, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2005, s. 166.

¹³⁸ Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, İz Yay., İstanbul 2008, s. 635.

¹³⁹ Geniş bilgi için bkz. Blau, *Background of Judaeo-Arabî*, ss. 19-20, 50; "Judeo-Arabî Literature", *The Jews: Their History and Their Cultures*, ed. Louis Finkelstein, III. Baskı, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1966, c. 2, ss. 1116-1148.

¹⁴⁰ Judeo-Arabî ifadesi her ne kadar yaygın olarak yazı türünü ifade etmek için kullanılsa da bazı araştırmacılar bu ifadeyi bir kültür ve medeniyet ifadesi olarak tanımlamaktadır. Bkz. Raymond p. Scheindlin, "Merchants and Intellectuals: Judeo-Arabî Culture in the Golden Age of Islam", *Cultures of the Jews*, ed. David Biale, Schocken Books, 2002, s. 317; Haggai ben-Shammai, "Observations on the Beginnings of Judeo-Arabî Civilization", *Beyond Religious Borders*, ed. David M. Freidenreich, Miriam Goldstein, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012, ss. 13-29.

ayetlerinin ve Yahudilikle ilgili dini terimlerin orijinal İbranice olarak korunmasıdır.¹⁴¹ Orta Çağ Yahudi bilginleri eserlerini çoğunlukla bu yazı türünde yazarken¹⁴², şiirde İbraniceyi tercih etmişlerdir.¹⁴³

Bazı araştırmacılar, Yahudilerin İslamî yönetimlerden duydukları endişenin bu yazı türünün doğmasına sebep olduğunu dile getirmektedir. Bu iddiaya göre Yahudiler, Müslümanların anlamadığı bir alfabe kullanarak rahatça yazma imkânına kavuşmuşlardır.¹⁴⁴ Fakat bu görüşler tatmin edici bulunmamıştır. Ben-Shammai, makalesinde bu tezi Karailer örneği ile çürütmektedir. Karailer, Rabbanilerin aksine eserlerini Arap harfleriyle Arapça olarak kaleme almışlar ve İslam’a karşı çok sert eleştiriler yöneltmişlerdir.¹⁴⁵

İslam hâkimiyeti altındaki bölgelerde Rabbani Yahudi cemaatlerinin yanında Karai cemaatlerin varlığı bilinmektedir. Karailik, Emeviler zamanında Annan ben David’in önderliğinde kurulmuş bir Yahudi mezhebidir. Bazı kaynaklarda Annan ben David’in İmam-ı Azam Ebu Hanife (ö. 767) ile hapiste beraber kaldığı ve onun tavsiyesi ile Rabbani Yahudilikten ayrı bir cemaat kurduğu nakledilmektedir.¹⁴⁶ İslam kaynakları Karailiğin dışında İseviyye, Yudganiye ve Şazkaniye’den de söz etmektedir.¹⁴⁷

Dokuzuncu ve okuncu asırlar arasında Yahudilerin yaklaşık yüzde sekseninin İslam egemenliği altında yaşadığı kaynaklarda zikredilmektedir.¹⁴⁸ Bu dönemde,

¹⁴¹ Detaylı bilgi için bkz. Yasin Meral, “Ortaçağ Yahudileri Arasında Judeo-Arabic Kullanımı”, *Bütün Yönleriyle Yahudilik*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2012, ss. 319-332.

¹⁴² Bunun istisnaları da vardır. Örneğin İbn Meymûn, Yahudi hukukuyla ilgili *Mişne Tora*’yı İbranice kaleme almıştır.

¹⁴³ Blau, *Background of Judaeo-Arabic*, s. 22.

¹⁴⁴ Ortaçağ Müslümanları arasında İbranice bilgisinin son derece sınırlı olduğu ve İbranice ile ilgili bir ihtiyaç olduğunda bunu Müslüman olan Yahudiler aracılığıyla giderdikleri kaynaklarda zikredilmektedir. Bkz. Eliyahu Strauss Ashtor, *Toldot ha-Yahudim be-Mitsrayim ve Suriya tahat Şilton ha-Memluhim*, Mosad ha-Rav Kook, Yeruslayim 1944, c. 1, ss. 359-361.

¹⁴⁵ Haggai ben-Shammai, “Hebrew in Arabic Script: Qirqisani’s View”, *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica Presented to Leon Nemoy*, ed. S. R. Brunswick, Ramat Gan 1982, ss. 115-126.

¹⁴⁶ Jacob Mann, *Text and Studies II*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1935, s. 108; Salo Baron Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, Columbia University Press, New York 1957, c. 5, ss. 210-1; M. A. Cohen, “Anan ben David and Karaite Origins”, *JQR* 68:3 (1978), ss. 132.

¹⁴⁷ Ebu’l-Feth Muhammed bin Abdülkerim eş-Şehristani, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2008, ss. 195-197; Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Anka Yay, İstanbul 2001, ss. 251-257.

¹⁴⁸ Avraham Grossman, “Communication among Jewish Centers during the Tenth to Twelfth Centuries”, *Communication in the Jewish Diaspora*, ed. Sophia Menache, Brill, Leiden 1996, s. 107;

Müslüman toplumların durumuna bağlı olarak İslam ülkelerinde yaşayan Yahudiler de kültürel ve ekonomik anlamda Aşkenaz (Avrupa) Yahudilerine nazaran çok ileri durumdaydılar.

Yahudi ve Hristiyan araştırmacılar tarafından dile getirilen en yaygın iddialardan biri, İslam hâkimiyeti altında yaşayan gayrimüslimlerin Kur'an öğrenmesinin yasak olduğudur.¹⁴⁹ Bu iddianın kökeni, *eş-Şurûtu'l-Umeriyye* olarak bilinen metne dayanmaktadır.¹⁵⁰ Bu metin, Abdurrahman ibn Ğanim isimli tabiinden bir şahsın rivayet ettiği ve Şam bölgesi Hristiyanları tarafından Hz. Ömer'e yazılmış bir mektuptur. Bu mektupta Hristiyanlar, İslamî yönetime karşı "Çocuklarımıza Kur'an öğretmeyeceğiz." şeklinde taahhütte bulunmaktadır.¹⁵¹ Yahudi ve Hristiyan araştırmacılar da buradaki ifadeleri esas alarak gayrimüslimler için Kur'an'ın yasaklandığı iddiasını ortaya atmışlardır. Öncelikle bu taahhüt Hristiyanlar tarafından yapılmaktadır. Sonraki dönem İslam devletlerinde bu metne istinaden bu yasağı koyan yöneticiler çıkmış olabilir. Fakat Kur'an öğretme yasağının bütün bir İslam coğrafyasında standart bir yasak olduğunu söylemek doğru değildir.¹⁵²

Naomi E. Pasachoff, Robert J. Littman, *A Concise History of the Jewish People*, Rowman& Littlefield Publishing, 2005, s. 117; Raymond p. Scheindlin, "Merchants and Intellectuals: Judeo-Arabic Culture in the Golden Age of Islam", *Cultures of Jews*, ed. David Biale, Schocken Books, New York 2002, s. 317.

¹⁴⁹ Bu iddiayı dile getirenler ayrıca Kur'an'ı istinsah etmenin Yahudiler ve Hristiyanlar için yasak ve cezasının ölüm olduğunu söylemektedir. Konuyla ilgili Ebu Munacca Şlomo ben Şa'ya adında hapis cezasına çarptırılmış bir Yahudi örnek verilmektedir. Hikâyeye göre bu Yahudi ölmek ve bir şekilde hapis hayatından kurtulmak için hapisteyken bir Kur'an istinsah etmiş sonuna da kimliği bilinsin diye imzasını atarak satılmak üzere pazara göndermiştir. Bkz. Jacob Mann, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs*, Oxford University Press, Milford 1920, c. 1, s. 215; Lazarus-Yafeh, "Al Yahas ha-Yahudim le-Kur'an", s. 37; Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, ss. 144-5.

¹⁵⁰ Bu metnin İslam kaynaklarında ilk olarak geçtiği yer Turtûşî'nin *Siracü'l-Mülûk* adlı eseridir. Bkz. Fayda, *Gayrimüslimler*, s. 180. Bu eser Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Muhammed bin Turtûşî, *Siracu'l-Mulûk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, yayına hazırlayan: Said Aykut, İnsan Yay., İstanbul 2011.

¹⁵¹ Et-Turtûşî, *Siracu'l-Mulûk*, Kahire 1872, s. 136; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, tahk. Subhi Salih, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1994, c. 2, ss. 663-4; Fayda, *Gayrimüslimler*, s. 179.

¹⁵² Yahudiler arasında yaygın olan bu düşüncede, Yahudi geleneğindeki bir düzenlemenin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Yahudi şeriatında Tevrat ile meşgul olan bir yabancınn katli vaciptir (TB, Sanhedrin 59a). Bunun tek istisnası Tevrat'ı kutsal ve korunmuş kabul etmeleri sebebiyle Hristiyanlardır. Böylece -Turtûşî'nin nakli mahfuz olmak üzere- yabancıların Tevrat öğrenmelerini istemeyip Tevrat ile meşgul olanlara ölüm cezası takdir eden Yahudi geleneği, bu konuyu Müslümanlara uyarlamış olabilir.

Rav Saadya Gaon ve Natanel ben Feyyumî gibi Yahudi bilginlerin Kur'an'dan birçok alıntı yapması, bu iddiaları çürütür mahiyettedir. Bu iddiayı zayıflatan diğer bir önemli delil de günümüze ulaşan Judeo-Arabî Kur'an yazmalarıdır. Bu da Kur'an'ın Yahudiler tarafından istinsah edildiğini göstermektedir.¹⁵³ İslam toplumunda yaşayan Yahudiler, Arapçayı kullandıkları için Kur'an'ı anlamada sorun yaşamamışlardır. Bu yüzden de Yahudiler arasında İbranice Kur'an çevirileri çok geç dönemlerde Aşkenaz Yahudileri arasında başlamıştır.¹⁵⁴

İslam devletlerinde dinlerini ve kültürlerini rahatça yaşayan Yahudilerin Muvahhidler zamanında Fas ve Endülüs'te baskıya maruz kaldıkları bilinmektedir. Hem Yahudi kaynakları hem de Müslüman tarihçiler, Muvahhidler zamanında birçok Yahudinin baskılar yüzünden İslam'ı seçtiklerini kaydetmektedir.¹⁵⁵ Fakat din değiştirmeler baskı sonucu olduğu için Yahudiler uygun bir ortam bulduklarında tekrar eski dinlerine dönmüşlerdir. Dönemin Müslümanları da görünüşte Müslüman olan bu Yahudilerin gizli bir şekilde eski dinlerini yaşamaya devam ettiklerinden haberdardır. Bundan dolayıdır ki Muvahhidî emir Ebu Yusuf, mühtedi Yahudilere standart Müslüman giysisinden farklı elbiseler giymelerini emrederek yaşayışlarını takip ettirmiştir.¹⁵⁶ Muvahhidî emir Yakup el-Mansur da krallığının son dönemlerinde (1198-1199) mühtedi Yahudileri ayırt edecek elbiseler giymelerini

¹⁵³ Moritz Steinschneider, *Hebraische Bibliographie* III, 17 (1860), s. 113; Steinschneider, "Introduction to Arabic Literature of Jews", *JQR* 12 (1899-1900), s. 499; Benjamin Richler (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008, s. 302, 317; Hava Lazarus-Yafeh, "Al Yahas ha-Yahudim le-Kuran", *Sefunot* 20 (1991), ss. 37-47; E. Mainz, "Koranverse in Hebraische Schrift", *Der Islam* 21 (1933), s. 229; Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, Princeton University Press, New Jersey 1992, ss. 154-160. On ikinci yüzyıla ait Judeo-Arabî Fatiha suresi dökümanı Cambridge Üniversitesi Geniza Dökümanları bölümünde T-S Ar. 51. 62 numarasıyla kayıtlıdır.

¹⁵⁴ İlk İbranice Kur'an çevirileri Avrupa Yahudileri arasında görülmektedir. Avrupa'daki Yahudiler arasında İbranice Kur'an tercümesi konusunun ciddiyetle ele alındığını söylemek mümkün değildir. Bu iddiayı güçlendirecek en temel bilgi Kur'an'ın İbranice tercümelerinin Arapça'dan değil Latince, İtalyanca ve Hollandaca Kur'an çevirileri esas alınarak yani ara diller üzerinden yapılmasıdır. Arapça metin üzerinden ise günümüze kadar dört çeviri yapılmıştır. Bunlar Reckendorf (1857), Yosef Yoel Rivlin (1933-6), Aharon ben Şemeş (1971) ve Uri Rubin (2005)'e ait çevirilerdir. Bkz. Lazarus-Yafeh, "Al Yahas ha-Yahudim le-Kur'an", s. 42; Uri Rubin, "Koran", *EJ*, c. 12, s. 304.

¹⁵⁵ Marakuşi, *Kitâbu'l-Mu'cib fi Telhisi Ehli'l-Mağrib*, s. 223; Shlomo Dov Goitein, *A Mediterranean Society II*, University of California Press, Berkeley 1971, ss. 299-311; Fred Astren, "The Islamic Context of Medieval Judaism", *Karaite Judaism and Historical Understanding*, University of South Carolina Press, South Carolina 2004, s. 39.

¹⁵⁶ Carlos Del Valle Rodriguez, "The Jews of Al-Andalus under Almohad Rule", *Iberia Judaica*, vol. I, Madrid 2009, s. 50; Henry Gehman, "Maimonides and Islam", *The Muslim World* 25:4 (1935), s. 375.

mecbur kılmıştır.¹⁵⁷ Nitekim Müslüman tarihçi Marakuşî de 1224 yılında tamamladığı *Kitabu'l-Mu'cib fi Telhisi Ahbari'l-Mağrib* adlı eserinde, Yahudilerin kendileri ile namaz kıldığını, çocuklarının Kur'ân öğrendiğini ve sünnete uyduğunu nakletmektedir. Yahudilerin kapalı kapılar ardında nasıl yaşadıklarını ancak Allah'ın bilebileceğini dile getiren Marakuşî, mühtedi Yahudilerin ayırt edilebilmeleri için sarı renkli elbiseler giymeye zorlandıklarını nakletmektedir.¹⁵⁸

Kıyafetle ilgili düzenlemelerden Yahudi kaynaklarında da bahsedilmektedir. Örneğin, Orta Çağ Yahudi bilginlerinden İbn Aknin (ö. 1220), bu tür bir kıyafet ayrımının kendilerini insanların arasında küçük düşürdüğünden şikâyet etmektedir.¹⁵⁹ Bununla birlikte, Muvahhidlerin egemenliğindeki her yerde tek tip bir uygulamadan söz etmek mümkün değildir. Bu durum, büyük ölçüde dönemsel olup yerel yöneticilerin bireysel tutumlarından kaynaklanmaktadır.¹⁶⁰ Örneğin Muvahhidî emir Abdulmü'min (1130-1163) zamanında genel bir din değiştirme zorlamasının olmadığı bilinmektedir.¹⁶¹

¹⁵⁷ David Corcos, "Le-Ofi Yahasam şel Şlitye ha-Almuvahhidun le-Yahudim", *Studies in the History of Jews of Morocco*, Jerusalem 1976, s. 144. Goitein, bu uygulamayla ilgili iki noktaya dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki Muvahhidlerin ana damar (ehl-i sünnet) Müslüman geleneğe uygun olmadıklarıdır. Diğeri ise bunların ırk olarak Arap değil Berberi olduklarıdır. Bkz. Shlomo Dov Goitein, *Jews and Arabs*, Shocken Books, New York 1970, s. 81.

¹⁵⁸ Marakuşî, *Kitabu'l-Mu'cib fi Telhisi Ehli'l-Mağrib*, s. 223. Ayrıca bkz. Joel Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, The Doubleday Religious Publishing Group, New York 2010, s. 105; Herbert Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, 2005, s. 15. İslamî yönetimlerin altında yaşayan Yahudilerin Müslüman tebadan farklı giyinmeleri gerektiği erken dönem İslam kaynaklarında da yer almaktadır. Bu uygulamaya göre Yahudiler, Müslümanların giydiği genel kıyafetleri giymekten men edilmişlerdir. Erken dönem İslam hukuku kaynaklarından biri olan Ebu Yusuf'a (ö. 798) ait *Kitabu'l-Harâc* adlı eserde gayrimüslimlerin kılık kıyafetleriyle ilgili şu bilgilere yer verilmektedir: "Zimmilerden hiçbirinin elbise, binek hayvanı ve kıyafetinde Müslümanlara benzemesine müsaade edilmeyeceği kendilerine anlatılmalıdır. Onlar, Müslümanların bellerine bağladıkları kuşak yerine kalın iplikten yapılmış kemerleri bellerine bağlamaya mecbur edilmelidirler. Keza başlarına çizgili kalensüveler giydirilmelidir. Atların eğrelerindeki tümseğin tahtadan yapılması, papuç bağlarının ikili olması, elbise ve kıyafetlerinde Müslümanları taklit etmemeleri tavsiye olunur. Hz. Ömer vali ve amillerine zimmilerin bu kıyafetle dolaşmasını emrederdi. Bundan maksat Müslüman ile zimminin birbirinden tefrik edilmesidir. Yoksa maksat sadece zimmileri muayyen kıyafetlere mecbur etmek değildir". Bkz. Yakup ibn İbrahim al-Ensari Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harâc*, terc. Ali Özek, II. Baskı, Akçağ Yay., İstanbul 1979, ss. 207-8. Tritton, kılık-kıyafetle ilgili uygulamaları Hz. Ömer'e nispet eden ilk Müslüman bilginin Ebu Yusuf olduğunu dile getirmektedir. Bkz. Arthur Stanley Tritton, *The Caliphs and Their non-Muslim Subjects*, Oxford University Press, London 1930, s. 119.

¹⁵⁹ Abraham Shlomo Halkin, "Le-Toldot ha-Şemad be-Yemey ha-ElMuvahhidin", *The Joshua Starr Memorial Volume: Studies in History and Philology*, New York 1953, s. 103.

¹⁶⁰ Davidson, *Moses Maimonides*, s. 27.

¹⁶¹ Yahudi araştırmacılar tarafından İslam devletlerine kılık kıyafetle ilgili eleştiriler yapılması, bazı Müslüman ilim adamları tarafından haksız bulunmaktadır. Bunlardan Muhammed Hamidullah,

Baskı sonucu din değiştirmelerin haricinde Orta Çağ'da birçok Yahudinin Müslüman olduğu bilinmektedir. İbn Meymûn, öğrencisi Yosef ben Yehuda ibn Şim'on'a gönderdiği bir mektupta Müslüman olan Yahudilerle ilgili "sayıları çok olan İsrail'in günahkârları (*Riş'ey Yisrael kesirîn*)" ifadesini kullanmaktadır.¹⁶² *İsrail'in günahkârları* ifadesi Orta Çağ Yahudi geleneğinde Müslüman olan Yahudiler için kullanılmaktadır. İbn Meymûn'un kullandığı "kesirin" (çok) ifadesinin kaç kişiye tekabül ettiğini tahmin etmek mümkün olmasa da Yahudilikten İslam'a geçenlerin çok olduğu anlaşılmaktadır.

Sıradan Yahudiler arasından Müslüman olanların sayısının fazla olması muhtemeldir. Bu insanlar konumları itibariyle önem arz etmediğinden kaynaklarda özel olarak zikredilmemiş olabilir. Buna karşılık, Müslüman olan Yahudi bilginler kayıtlara geçmiştir. Buna örnek olarak on ikinci yüzyılda Bağdat'ta yaşayan ve Müslüman olan üç Yahudi bilgin zikredilebilir. Bunlar Ebu'l-Bereket el-Bağdadî ile öğrencileri Yitshak ben Abraham ibn Ezra¹⁶³ ve Samuel Mağribî'dir.¹⁶⁴ Samuel Mağribî, Müslüman olur olmaz Yahudiliğe reddiye olarak *İfhâmu'l-Yehûd* adlı bir eser kaleme almıştır.

Yahudilerin İslam hâkimiyeti altında en rahat dönemlerini yaşadıkları kendi kaynaklarında da itiraf ettikleri bir gerçektir. İlmi ve kültürel anlamdaki etkileşime ek olarak Yahudi ve Müslüman tüccarların iş ortaklığı yaptığı da bilinmektedir.¹⁶⁵ Dönemsel ve bölgesel bazı uygulamalar istisna tutulacak olursa Yahudilerin İslam

gayrimüslimlerin Müslümanlara ait elbiseleri giyememelerini, onların kültürlerini koruma adına önemli bulmaktadır. Hamidullah, hükümet idaresine iştirak etmeyen gayrimüslim tebaanın arasında aşağılık duygusunun oluşabileceğini ve zimmilerin kendilerine hükmedenler gibi giyinmek isteyeceklerini belirtmektedir. Ona göre "Bu hal onların cemaat kültürünü öldürür. Gayrı-müslim tebayı kendi himayesine alırken İslam devletinin, onlara Müslümanları elbise hususunda veya benzer sosyal tezahürlerde taklid etmemeyi emretmesi onların menfaatinedir". Bkz. Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, terc. Kemal Kuşcu, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963, s. 92. Benzer şekilde Fayda da bunu gayrimüslimlerin kendi kimlik ve kültürlerini korumaları için bir vesile olarak değerlendirmektedir. Bkz. Mustafa Fayda, *Hiz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1989, s. 176.

¹⁶² İbn Meymûn, "İggeret el Yosef bar Yehuda be-İnyan ha-Mahloket im Roş ha-Yeşiva", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 298.

¹⁶³ Kaynaklarda Yitshak ben Abraham ibn Ezra'nın daha sonra tekrar Yahudiliğe döndüğü zikredilmektedir.

¹⁶⁴ Sara Stroumsa, "On Jewish Intellectuals who Converted to Islam in the Early Middle Ages", *The Jews of Medieval Islam*, ed. Daniel Frank, Brill, Leiden 1995, s. 186. Bu öğrencilerin de hocaların etkisiyle Müslüman oldukları dile getirilmiştir.

¹⁶⁵ Goitein, *A Mediterranean Society*, c. 2, ss. 294-5.

hâkimiyetinde dinî, ilmî ve kültürel açıdan çok ciddi bir üretim yaptıkları görülmektedir. Yahudilerin kendi kaynaklarında altın çağ (*tor zahav*) olarak nitelendirdikleri Endülüs dönemi bunun en iyi örneğidir.¹⁶⁶

III-Orta Çağ Yahudi Kaynaklarında İslam ve Müslümanlar

Yahudi literatüründe İslam'la ilgili bilgilere sekizinci asrın ortalarından itibaren rastlanmaktadır. Yahudi bilginler, İslam'a yönelik reddiye tarzında müstakil eserler kaleme almak yerine, genellikle eserlerinin belli bir bölümünde İslam ve Müslümanlarla ilgili görüşlerini aktarmayı tercih etmişlerdir. İslam'la ilgili malumatlar ve değerlendirmeler de birkaç cümle ya da paragrafı geçmemektedir. Bu bölümde Orta Çağ'da İslam'la ilgili bilgiler içeren belli başlı eserler ve bilginler incelenecektir.

A. Anonim Kaynaklar

Yahudi literatüründe İslam'la ilgili bilgiler içeren -muhtemelen- en eski metin, *Nistarot Rabbi Şim'on bar Yohay* adlı risaledir.¹⁶⁷ Risalenin nakline göre, Rabbi Şim'on bar Yohay bir vizyon/ru'yet görmekte ve Tanrı'nın meleği (Metatron) ile konuşmaktadır. Bar Yohay, meleğe İsrail halkının içinde bulunduğu zilletten nasıl kurtulacağını sorar. Melek önce Kenlilerin¹⁶⁸ İsrailoğullarına hükmedeceğini ve otuz bin Yahudiyi öldüreceğini, daha sonra İsmail krallığının Yahudileri kurtaracağını söyler. Metinde şu ifadelerle yer verilmektedir:

¹⁶⁶ Altın çağ ifadesi ilk defa Yahudi olmayan bir bilim adamı Franz Delitzsch tarafından 1836'da kaleme aldığı *Zur Geschichte der jüdischen Poësie* adlı eserinde *das goldne Zeitalter* şeklinde kullanılmaktadır. Bkz. Franz Delitzsch, *Zur Geschichte der jüdischen Poësie*, Leipzig 1836, s. 45. Yahudi bilim adamları arasında Yahudilerin Endülüs tecrübesi ile ilgili farklı algılar mevcuttur. Günümüzde de Yahudi araştırmacılar Endülüs dönemini altın çağ olarak değerlendirenler olmakla birlikte bu isimlendirmeyi abartılı bulup mit olduğunu iddia edenler de mevcuttur. Tartışmalar için bkz. Aaron W. Hughes, "The 'Golden Age' of Muslim Spain: Religious Identity and the Invention of a Tradition in Modern Jewish Studies," *Historicizing "Tradition" in the Study of Religion*, ed. Steven Engler, Greg Greive, Berlin 2005, ss. 51-74.

¹⁶⁷ Şim'on bar Yohay (MS. II. Yy.), Rabbi Akiva'nın öğrencisi olup adı Mişna'da sıkça geçmektedir. Kendisine nispet edilen bu eserin yazılış tarihi net olmamakla birlikte, Emevilerin yıkıldığı yıllarda (yaklaşık MS. 750) kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Metinde yer alan Haçlıların Kudüs'ü işgal etmesi ve Moğol istilası gibi bazı konular metne dönem dönem eklemelerde bulunulduğunu göstermektedir. Bu eserin adı bazen *Tefilat Rabbi Şim'on bar Yohay* şeklinde geçmektedir.

¹⁶⁸ Tekvin, 15:19. Kenliler tabiri, İsrailoğulları zamanında Midyanlıların yaşadığı bugünkü Ürdün'ün güneyindeki bölge halkı için kullanılmaktadır. Buna karşın Lewis, bununla Roma-Bizans krallığının kastedildiğini ifade etmektedir. Bkz. Bernard Lewis, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13:2 (1950), s. 321.

[Metatron bana dedi ki] Tanrı, Kenlilerin İsrailoğullarına yaptıkları baskılar yüzünden onların üzerine İsmailoğullarını gönderir. İsmailoğulları, İsrailoğullarını kurtarmak için onlarla savaş yapar. Ruha tutsak deli bir adam çıkar ve Tanrı'nın adına yalanlar konuşur. Kutsal toprakları (Filistin bölgesi) ele geçirir. Esav oğulları ile onların arasında düşmanlık olur. Metatron'a cevaben şöyle dedim: Efendim, İsrail'in kurtuluşu İsmailoğulları ile mi olacak? Bana dedi ki: İşaya peygamber demedi mi, "Savaş arabalarının, atlara, eşeklere, develere binmiş insanların çiftler çiftler geldiğini görünce..."¹⁶⁹ Savaş arabaları Med ve Pers krallarıdır. Çiftler çiftler dediği Yunan krallığıdır. Ata binen ise Edom krallığıdır. "Mütevazı ve eşiğin üzerinde"¹⁷⁰ denildiği gibi eşiğe binen, Mesih'tir. Deveye binen, İsmail krallığıdır. Onun günlerinde Mesih'in krallığı ortaya çıkacak. Bu yüzden eşiğe binen, deveye binenden önce gelmiştir.¹⁷¹

Metinde geçen İsmailoğulları ifadesiyle İslam devletlerinin kastedildiği açıktır. İsmailoğulları arasından çıkacağı söylenen *ruha tutsak deli adam* (*şote iş baal ha-ruah*)¹⁷² ise Hz. Muhammed'e işaret etmektedir. Bu metnin bir başka versiyonuna göre ise Tanrı, İsmailoğulları arasından bir peygamber çıkarır ve o da kutsal toprakları (Kudüs) fetheder.¹⁷³ Metinde görüldüğü üzere, Yahudi geleneğinde genellikle İşaya kitabında geçen "eşiğe binen" ifadesi ile Hz. İsa, "deveye binen" ifadesiyle de Hz. Muhammed anlaşılmaktadır.

İslam'la ilgili malumat içeren bir diğer metin de *Pirke Rabbi Eliezer*'dir.¹⁷⁴ Bu metinde İbrahim'in Kenan topraklarından ayrılarak oğlu İsmail'i ziyaret için Mekke'ye gidişi anlatılmaktadır.¹⁷⁵ Eserin nakline göre İbrahim, İsmail'in evine geldiğinde oğlunun Ayşe¹⁷⁶ adındaki eşini bulur ve İsmail'in nerede olduğunu sorar. Ayşe, İsmail ve Hacer'in çölden yiyecek bir şeyler getirmeye gittiklerini söyler.

¹⁶⁹ İşaya, 21:7.

¹⁷⁰ Zekeriya, 9:9.

¹⁷¹ "Tefilat Rabbi Şim'on bar Yohay", *Bet ha-Midraş*, ed. A. Jellineck, Viena 1857, c. 4, s. 119.

¹⁷² Başka yazmalarda benzer anlamlara gelen *şote navi ve meşuga* ve *navi şote iş ha-ruah* şeklinde kullanımlar mevcuttur. Bkz. Lewis, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", s. 323, 4. dipnot.

¹⁷³ Lewis, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", ss. 321-323.

¹⁷⁴ Bu metnin yazılış tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte sekizinci veya dokuzuncu yüzyıl olduğu tahmin edilmektedir. Bu eser bazen *Pirke de-Rabbi Eliezer* şeklinde yazılmaktadır. Rabbi kelimesinin ön eki olarak kullanılan -de eki Aramice olup Türkçe'deki "-nın, nin" ekine tekabül etmekte ve "Rabbi Eliezer'in Sözleri" anlamına gelmektedir.

¹⁷⁵ Anlatımdaki benzerliklerin tahlili için bkz. Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands*, State University of New York Press, Albany 1990, ss. 76-78; Carol Bakhos, *Ishmael on the Border*, State University of New York Press, Albany 2006, ss. 96-128.

¹⁷⁶ Eserin Venedik yazmasında bu isim geçmekte, diğer yazmalarında benzer telaffuzlu başka isimler mevcuttur.

Bunun üzerine İbrahim, meşakkatli bir çöl yolculuğundan geldiğini söyleyerek ondan ekmek, su ve yiyecek bir şeyler vermesini rica eder. İsmail'in karısı "Evde ekmek de su da yok!" diyerek isteğini reddeder. Bunun üzerine İbrahim, kadına "İsmail gelince ona 'çölden yaşlı bir adam geldi ve kapının eşiği iyi değil, dedi' de!" diye tembihler. İsmail geldiğinde olanları dinler ve babasının mesajını anlayarak karısını evden gönderir. Annesi onu Fatıma adında başka bir kadınla evlendirir.¹⁷⁷ Üç yıl sonra İbrahim yeniden gelir, İsmail ve annesini yine evde bulamaz. İbrahim, Fatıma'dan yiyecek ve içecek bir şeyler ister, o da getirir ve ona ikram eder. Bunun üzerine İbrahim, İsmail ve ev halkı için dua eder.¹⁷⁸ Bu anlatım, Buhari (ö. 869)¹⁷⁹ ve Taberî'nin (ö. 923) *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk* adlı eserinde de geçmektedir.¹⁸⁰

Pirke Rabbi Eliezer'in anlatımında bazı ilginç detaylar mevcuttur. Öncelikle metinde yer alan Ayşe ve Fatıma isimleri dikkat çekicidir. Hz. Muhammed'in eşinin ve kızının isimlerinin bir Yahudi metninde Hz. İsmail'in eşleri olarak yer alması metne İslam kültürünün etki ettiğini göstermektedir. Fakat Hz. İsmail'in eşlerinin bu adlara sahip olmaları tesadüf sonucu görünmemektedir. Hz. İsmail'in Arapların atası kabul edilmesi sebebiyle böyle bir kullanımın tercih edildiği ihtimali olsa da Ayşe adlı eşin, kötü ve evden kovulan, Fatıma adlı eşin ise iyi ve dua alan birisi olarak sunulması, metne bu isimlerin Şîî etkisi sonucu girmiş olabileceğini akla getirmektedir.

Pirke Rabbi Eliezer'de ayrıca İslam devletlerinin gelecekte Kudüs ve çevresinde yapacakları uygulamalardan ve kehanetlerden bahsedilmektedir. Bunlar; toprak ölçümleri ile ilgili yeni sistemler, mabed tepesinin yanına mezarlık yapılacağı, yalanın artacağı, doğrunun gizleneceği, kalem ve mürekkebin kuruyacağı, hukukun yok olacağı, Kudüs ve çevresine bahçeler ve bostanlar dikileceği, yeni şehirler kurulacağı, mabedin çevresine duvar çekileceği ve mabedin bulunduğu yere bir yapı

¹⁷⁷ "Pirke Rabbi Eliezer", ed. Michael Higger, *Horeb* 10 (1948), ss. 192-193.

¹⁷⁸ "Pirke Rabbi Eliezer", ss. 192-194; Bakhos, *Ishmael on the Border*, s. 107.

¹⁷⁹ *Buhari*, Enbiya 9, no: 3364, neşr. Salih b. Abdulaziz Muhammed b. İbrahim, 4. Baskı, Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzi', Riyad 2008.

¹⁸⁰ Ebu Cafer Muhammed ibn Cerir et-Taberî, *Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, II. Baskı, Daru'l-Maarif, Kahire 1967, c. 1, ss. 256-257.

dikileceği şeklindedir.¹⁸¹ Metin de ayrıca Tanrı'nın Tora'yı İsmail oğullarına teklif ettiği, İsmail oğullarının "Çalmayacaksın!" emrinden ötürü Tora'yı kabul etmedikleri anlatılmaktadır.¹⁸² Bu anlatım, *Sifre Dvarim* adlı daha eski bir Midraş'ta da yer almaktadır.¹⁸³

İslam'la ilgili malumat içeren bir diğer erken dönem metni, Tevrat'ın *Targum Yonatan* adlı Aramice tefsiri çevirisidir.¹⁸⁴ *Pirke Rabbi Eliezer*'de olduğu gibi bu metinde de Yahudi geleneğinde sıkça görülen İshak'ı öne çıkarıp İsmail'i ikinci plana itme tavrı görülmektedir. Bu targumda ayrıca ilginç bir detay olarak İsmail'in putlar önünde eğildiği zikredilmektedir.¹⁸⁵ *Pirke Rabbi Eliezer*'deki anlatıma paralel olarak İsmail'in Ayşe adlı eşi olumsuz, Fatıma adlı eşi ise olumlu resmedilmektedir.¹⁸⁶ Bu targumun İslam öncesi dönemde kaleme alındığı iddia edilse de anlatımın Müslüman kültürün etkisiyle metne eklendiği açıktır.¹⁸⁷ Bazı araştırmacılar bu eserde yer alan İsmail'in ve Hacer'in evden uzaklaştırılması ve

¹⁸¹ "Pirke Rabbi Eliezer", ss. 193-194. Kudüs bu eserin derleniş tarihinden çok önceleri Müslümanlar tarafından fethedildiği için kehanet olarak zikredilen bu bilgiler, o gelişmeler yaşandıktan sonra metne girmiş olabilir.

¹⁸² "Pirke Rabbi Eliezer", s. 219.

¹⁸³ *Sifre Dvarim*, ed. Louis Finkelstein, New York 1969, piska 343.

¹⁸⁴ Bu targum, Tannaim'den Yahudi bilgin Hilel'in öğrencisi Yonatan ben Uziel'e atfedildiği için bu isimle anılmaktadır. Bu eserin tarihi belli olmamakla birlikte metnin ilk formunun Tannaim dönemine ait olması muhtemeldir. Ohana ise, metnin Kudüs'ün Müslümanlar tarafından fethinden sonra kaleme alındığını iddia etmektedir. Metnin ana kısmına sonraki dönemlerde eklemeler yapıldığı açıktır. Eldeki verilere göre Yonatan ben Uziel'in targumu Tanah'ın sadece Neviim bölümüne yapılmıştır. Burada incelenen targum ise Tora'nın beş kitabının tamamına yapılmış midraş türünde bir targumdur. Yazarı belli olmayıp hatalı olarak Yonatan ben Uziel'e nispet edilmektedir. Bundan ötürü de kaynaklarda yanlış bir şekilde Yonatan ben Uziel'e atfedilen anlamında *Pseudo-Jonathan* ifadesi kullanılmaktadır. Bu targum'u Yonatan ben Uziel'e nispet edip *Targum Yonatan* ismiyle kullanan ilk kişi, XIII. yy'ın sonu XIV. yy'ın başlarında yaşayan rabbi Menahem Rikanati'dir. Bu tarihten önce bu targumdan *Targum Yerusalmi* veya *Targum Erets Yisrael* isimleriyle bahsedilmektedir. Bkz. Rimón Kasher, "Targumey ha-Mikra ha-Aramiim", *Peamim* 83 (2000), ss. 16-17; M. Ohana, "La Polémique Judéo Islamique Et l'Image d'Ismaël Dans Targum Pseudo-Jonathan Et Dans Pirke de Rabbi Eliezer", *Augustinianum* 15 (1975), ss. 367-387.

¹⁸⁵ *Targum Yonatan*, ed. M. Ginsburger, Berlin 1903, Bereşit, 21:9, s. 34. Hayward, İsmail'in putlar önünde eğilmesini İslam'ı kötüleme girişimi olarak gören Ohana'yı eleştirmekte ve Müslümanların başından beri putlara özel bir karşıtlıklarının olduğunu ve bu örnek üzerinden İslam'ı eleştirmenin sağlıksız olduğu görüşünü ifade etmektedir. Bkz. Robert Hayward, "Targum Pseudo-Jonathan and Anti-Islamic Polemic", *Journal of Semitic Studies* 34 (1989), ss. 82-84.

¹⁸⁶ *Targum Yonatan*, Bereşit, 21:21, s. 35.

¹⁸⁷ Hayward, "Targum Pseudo-Jonathan and Anti-Islamic Polemic", ss. 92-93. Hayward, makalesinde bu targumun İslam öncesi döneme ait olduğunu iddia etmekte ve İsmail ile İslam'ın özdeşleştirilmesinin yanlış olacağını, bilakis İsmail karakteriyle İslam öncesi putperest Arapların kastedildiğini dile getirmektedir. Ona göre bu targum Ayşe-Fatıma isimleri dışında İslam öncesi döneme aittir.

devamında gelişen olaylarla ilgili ifadeleri İslam'a işaret olarak görürken¹⁸⁸, bazısı da bu metnin İslam'a karşı reddiye ve işaretler içeren bir metin olduğu iddiasını çok zayıf ve temelsiz görmektedir.¹⁸⁹

B. Saadya Gaon

Gaonlar döneminde (VII-XI. asırlar) İslam'la ilgili malumata yer veren Yahudi bilginleri sınırlı sayıdadır.¹⁹⁰ Gaonlar döneminde eserlerinde İslam'la ilgili en fazla malumat bulunan bilginlerin başında Rav Saadya Gaon (ö. 942) gelmektedir. İslam dünyasında Said bin Yusuf el-Feyyumî¹⁹¹ olarak bilinen Saadya, Mısır'da doğmuş ve gençlik yıllarında Babil'e giderek Sura akademisinin gaonu olmuştur.

Saadya, eserlerinde Müslüman kültüre ait birçok terim ve ifade kullanmıştır. Judeo-Arabic yazı türünün standartlaşmasında da çok önemli bir rol oynayan Saadya, kullandığı terimlerle kendisinden sonra gelen Yahudi düşünürlerini etkilemiştir. O, Müslümanları ifade etmek için *nesl-i yişmael*¹⁹², *bney İsmail*¹⁹³ *el-Arab*¹⁹⁴, *Hagrîm*¹⁹⁵ ve *el-A'rab*¹⁹⁶ gibi tabirler kullanmıştır.¹⁹⁷ Bunların dışında Saadya'nın eserlerinde İslamî terimlerden *Kur'an* (Mikra/Tevrat kelimesi yerine)¹⁹⁸, *kible*,¹⁹⁹ *beyt-i Makdis*²⁰⁰, *la ilahe illallah*²⁰¹, *kamîs*²⁰² (Hz. Yusuf'un gömleği için), *hull* (uhille)²⁰³,

¹⁸⁸ M. Ohana, "La Polémique Judéo Islamique Et l'Image d'Ismaël Dans Targum Pseudo-Jonathan Et Dans Pirke de Rabbi Eliezer", *Augustinianum* 15 (1975), ss. 367-387.

¹⁸⁹ Hayward, "Targum Pseudo-Jonathan and Anti-Islamic Polemic", ss. 77-93.

¹⁹⁰ Gaonlar Müslümanlar tarafından hazırlanan içkinin içilmesinin yasak, fakat o içkiden gelir elde etmenin caiz olduğuna dair fetva vermişlerdir. Onları takip eden asırlarda da Babil'deki (Irak) Yahudi akademisinin Gaonları aynı yönde görüş belirtmişlerdir. Müslümanların hazırladıkları içkiden gelir elde etmeyi caiz kılan şey, İslam'ın tevhid dini, Müslümanların da putperest olmayışlarıdır. Öte taraftan Hristiyanlar tarafından hazırlanan içkilerin hem içilmesi hem de onlardan gelir elde edilmesi, Yahudi din bilginleri tarafından yasaklanmıştır. Bkz. *Hemda Genuza (Teşuvot ha-Geonim)*, Yeruslayim 1863, no. 114; "Stam Yeynan şel Yişmaelim (Siman 38)", *Otsar Piskey Avoda Zara*, ed. Mihael Perets, Yeruslayim 2010, ss. 134-138.

¹⁹¹ Ömer Faruk Harman, "Feyyumî, Said bin Yusuf", *DİA*, İstanbul 1995, c. 12, ss. 517-519.

¹⁹² Saadya Gaon, *Version Arabe D'Isaie*, ed. J. Derenbourg&H. Derenbourg, Paris 1896, s. 120.

¹⁹³ Saadya Gaon, *Version Arabe D'Isaie*, s. 111, 113.

¹⁹⁴ Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 7:2, s. 223.

¹⁹⁵ Israel Davidson, *Saadia's Polemic Against Hiwi al-Balkhi*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1915, s. 60. Bu kelime Haceroğulları anlamında kullanılmaktadır.

¹⁹⁶ Saadya Gaon, *Version Arabe D'Isaie* s. 111, 113.

¹⁹⁷ Eliezer Schlossberg, "Yahaso şel Rav Saadya Gaon el ha-Islam", *Daat* 25 (1990), s. 22.

¹⁹⁸ Saadya Gaon, *Tehilim im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, Mahadura Şniya, Mahon Mişnat ha-Rambam, Kiryat Ono 2010, Tehilim, 80:14, s. 192; Saadya Gaon, *Mişley im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, ha-Vaad le-Hotsaat Sifrey Rasag, Yeruslayim 1976, 22:6, s. 170.

¹⁹⁹ Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 3:9, s. 142, Saadya Gaon, *Tehilim im Targum ve Peruş Rasag*, 99:9, s. 221.

²⁰⁰ Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 3:9, s. 142.

*şefa*²⁰⁴, *endâd*²⁰⁵, *muhlisan*²⁰⁶, *muhkem/müteşabih*²⁰⁷, *hac*²⁰⁸ ve *fıkıh*²⁰⁹ gibi kavramlara rastlanmaktadır.

Saadya, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât* adlı eserinde neshle ilgili çok uzun açıklamalar yapmaktadır. Tevrat'ın emirlerinin yer ve gök durduğu müddetçe (mâ kâmeti's-semâu ve'l-ard) geçerliliğini koruyacağını ifade eden Saadya, Malaki kitabından²¹⁰ yaptığı bir alıntıyla Tevrat'ın kıyamet gününe kadar koruma altında olduğunu belirtmektedir.²¹¹ O, Tevrat'ta nesh olduğunu iddia edenlerin delillerini tek tek sıralamakta ve her bir iddiaya uzun uzun cevap vermektedir.²¹² Saadya, cevaplarında Tevrat'ın ilgili pasajlarının bağlamından koparıldığını, eksik okunduğunu, sağlıklı çıkarımlar yapılmadığını ve metinlerin yanlış anlaşıldığını savunmaktadır.²¹³ O, ayrıca Tevrat'ta on iki yerde çelişki olduğuna dair iddialara da değinmekte ve bunları çürütmeye çalışmaktadır.²¹⁴

Saadya, Tevrat'ta “Tanrı Sina'dan geldi, onlara Seir'den ıııdı, Paran dağından göründü.”²¹⁵ şeklinde geçen *Seir* ve *Paran* isimlerine dair açıklamalarda bulunmaktadır. *Sina*, *Seir* ve *Paran* dağını Müslüman düşünürler sırasıyla Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e işaret olarak anlamışlardır. Saadya ise *Seir* ve *Paran* kelimelerinin Sina dağının diğeri adları olduğunu, bu üç isimle de Sina dağının kastedildiğini ifade etmekte ve bu iddiayı reddetmektedir. Birkaç bölgeye yayılmış bu dağın her bir bölgede değişik isimlerle anıldığını belirten Saadya, birkaç ülkeye kıyısı olan denizler olduğunu ve her bir ülkede ayrı isimlerle anıldığını dile

²⁰¹ Saadya Gaon, *Tehilim im Targum ve Peruş Rasag*, Tehilim 18:30, s. 80.

²⁰² Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Tekvin, 39:12, 15, 16, 18, ed. Joseph Derenburg, Paris 1903.

²⁰³ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Çıkış, 12:32.

²⁰⁴ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Tesniye, 9:18, 25.

²⁰⁵ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Levililer, 26:30.

²⁰⁶ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Tesniye, 4:29, 6:5, 10:12.

²⁰⁷ Saadya Gaon, *Peruşey Rav Saadya Gaon le-Bereşit*, ed. Moşey Zucker, New York 1984, s. 17.

²⁰⁸ Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevriye bi'l-Arabiyye*, Çıkış, 34:22.

²⁰⁹ Saadya Gaon, *Mişley im Targum ve Peruş Rasag*, 10:18, s. 90; 22:6, s. 170.

²¹⁰ Malaki, 3:22-23.

²¹¹ Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 3:8, s. 132.

²¹² Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 3:8-3:9, ss. 132-142.

²¹³ Bazı araştırmacılara göre, Saadya'nın nesh konusundaki cevaplarının asıl muhatabı Müslümanlar değil, Tanah'ı kutsal kitap kabul eden fakat hukukî olarak geçerliliğinin kalktığını söyleyen Hristiyanlardır. Bkz. Daniel Lasker, “Neged mi Hitpalmes Rav Saadya Gaon be-Diyuno be-Bitul ha-Tora?”, *Daat* 32-33 (1994), ss. 5-11.

²¹⁴ Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 3:10, ss. 143-149.

²¹⁵ Tesniye, 33:2.

getirmektedir.²¹⁶ O, ayrıca Habakkuk kitabında yer alan “Kutsal Tanrı Paran dağından gelecek”²¹⁷ ifadesindeki fiilin gelecek zaman formunda kullanılsa da anlam olarak geçmiş zaman taşıdığını belirtmektedir. O, iddiasına delil olarak Tevrat’ın değişik yerlerinde geçmişteki bir olaya işaret ettiği halde gelecek zaman formunda kullanılan fiillere örnekler vermektedir.²¹⁸

Saadya’nın Arapça Tevrat tercümesi ve şerhleri İslam kültürüne ait pek çok terim içermektedir. Örneğin o, Tekvin kitabı onuncu babda yer alan *Meşa’yı Mekke, Sefar’ı da Medine* olarak tercüme etmektedir.²¹⁹ Saadya’nın bir başka ilginç tercihi de Hacer’in evden uzaklaşması ile ilgili anlatımda görülmektedir. Tekvin kitabına göre, İbrahim’in cariyesi Hacer evden kaçır ve Şur²²⁰ yolu üzerinde Tanrı’nın meleğiyle karşılaşır. Melek, Hacer’e bir çocuk doğuracağını müjdelere ve adını İsmail koymasını tavsiye eder. Saadya burada Şur yolu (*dereh Şur*) ifadesini *fi tariki haceri’l-Hicaz* şeklinde tercüme etmektedir.²²¹ Burada *Hicaz’ın taşı (haceru’l-Hicaz)* ifadesiyle muhtemelen Kâbe kastedilmektedir.²²² Hz. İbrahim’in Kâbe’nin inşasını İsmail ile birlikte yaptığı şeklindeki bilgi,²²³ Saadya’nın tercihinde etkili olmuş olabilir.

Saadya’nın Tevrat tercümesinde dikkat çekici örneklerden biri de kohen kelimesinin *imam* olarak tercüme edilmesidir.²²⁴ Örneğin o, Tevrat’taki *Kohen Harun* ifadesini *Harun el-İmam* şeklinde çevirmektedir.²²⁵ Bu kelimenin çoğul formuyla *kohanim* şeklinde geçtiği yerler ise *eimme* (imamlar) şeklinde tercüme edilmiştir.²²⁶ Yine kohenlik müessesesi de Saadya tarafından *imamet* kelimesiyle karşılanmıştır.²²⁷ Saadya’nın bazen bu kelimeyi fiil formuyla da kullandığı

²¹⁶ Saadya Gaon, *Kitâbu’l-Emânât ve’l-İtikâdât*, 3:8, s. 137.

²¹⁷ Habakkuk, 3:3.

²¹⁸ Saadya Gaon, *Kitâbu’l-Emânât ve’l-İtikâdât*, 3:8, s. 138.

²¹⁹ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabiyye*, Tekvin, 10:30.

²²⁰ Sina yarımadasında Filistin toprakları sınırındaki bölge.

²²¹ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabiyye*, Tekvin, 16:7. Saadya, Şur ismini Çıkış 15:22’de *Şur* diye muhafaza ederken Tekvin, 20:1’de *Cifar* şeklinde tercüme etmektedir.

²²² David M. Freidenreich, “The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon's "Tafsir" of the Torah”, *JQR* 93:3-4 (2003), ss. 372-375.

²²³ Bakara, 2:127.

²²⁴ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabiyye*, Levililer, 5:6, 8, 10, 12, 13, 16; 6:3, 15; 7:7, 14, 32.

²²⁵ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabiyye*, Levililer, 7:34; Sayılar, 3:6.

²²⁶ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabiyye*, Sayılar, 3:3.

²²⁷ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabiyye*, Çıkış, 19:6; 40:15; Sayılar, 3:10.

görülmektedir. Örneğin Saadya, “kohenlik yapsınlar diye” ifadesini *li-yeimmû* (imamlık yapsınlar diye) şeklinde tercüme etmektedir.²²⁸ Burada *imam* kelimesi yerine tercih edebileceği alternatif kelime sorunu gündeme gelmektedir. Bazı araştırmacılar aynı harflerden oluşan *kâhin* kelimesinin büyücü anlamını da barındırmasından ötürü Saadya’nın bu kelimeyi tercih ettiğini dile getirmektedir.²²⁹ Bunu hâkim dilin (*lingua franca*) etkisi olarak görmek de mümkündür.

Saadya’nın Tevrat tercümesinde Allah’la Hz. Musa’nın konuşmasını anlatan Tevrat pasajları, Kur’an’daki ifadeler kullanılarak “ve kellemallahu Musa teklimâ”²³⁰ şeklinde tercüme edilmiştir.²³¹ Saadya’nın Kur’an’dan etkilenecek kullandığı bir diğer kavram da İsrailoğullarına kesmeleri emredilen ineğin rengi ile ilgilidir. Tevrat’ın Sayılar kitabında Tanrı, Hz. Musa’ya hitaben “İsrailoğullarına söyle, sana üzerinde herhangi bir kusuru olmayan, üzerine boyunduruk geçirilmemiş tamamen kıızıl bir inek getirsinler.”²³² demektedir. Burada geçen *kızıl bir inek* ifadesi Tevrat’ın metninde *para aduma* şeklinde geçmektedir. Saadya ise bu ifadeyi şaşırtıcı bir biçimde *bakaraton safrau*²³³ şeklinde yani Kur’an’daki karşılığıyla kullanmaktadır.²³⁴

Araştırmacılara göre Saadya çeviride tam ve maksadı hâsıl edecek kelime ve ifadeleri kullanmayı tercih etmiştir. Bunu yaparken o, içinde bulunduğu toplumda yer etmiş tabirleri kullanmıştır. Ayrıca, bu tabirlerin İslamî kökenlerinin olması onu engellememiştir. Çünkü Saadya’nın temel amacı, Arapça konuşan Yahudi cemaatine anlaşılır, akla uygun ve gelenekle uyumlu bir Tevrat tercümesi sunmaktır.²³⁵

²²⁸ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabiyye*, Çıkış, 40:15.

²²⁹ Freidenreich, “The Use of Islamic Sources”, s. 362.

²³⁰ Nisa, 4:164.

²³¹ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabiyye*, Çıkış, 13:1, 25:1, 31:1, 40:1; Levililer, 4:1, 12:1, 25:1; Sayılar 8:23, 10:1, 13:1, 15:1, 19:1, 28:1, 31:1, 34:1. Tevrat’ın başka yerlerinde geçen Allah’ın Hz. Musa ile konuşmasını ifade eden ifadeler Saadya tarafından genellikle *ve kellemallahu Musa kailen* şeklinde tercüme edilmiştir. Bkz. Levililer, 11:1, 14:1, 17:1, 18:1, 19:1, 22:1, 23:1, 24:1, 27:1; Sayılar, 2:1, 4:1, 5:1, 6:1, 8:1.

²³² Sayılar, 19:2.

²³³ Bakara, 2:69.

²³⁴ Saadya Gaon, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabiyye*, Sayılar, 19:2. *Safrau* kelimesinin kullanılması ile ilgili bkz. Freidenreich, “The Use of Islamic Sources”, ss. 387-393.

²³⁵ Freidenreich, “The Use of Islamic Sources”, ss. 393-4. Saadya’nın eserlerinde dikkat çeken bir diğer husus da *meşuga*, *pasul*, *kalon* gibi İslam’la ilgili aşağılayıcı ifadelerle yer vermemesidir. Bkz. Schlossberg, “Yahaso şel Rav Saadya Gaon el ha-Islam”, s. 30.

Yukarıda örneklerde kelime ve ifadelerin ne kadar İslamî olduğu tartışılabilir. Bunu Arapçanın hâkim dil olması sebebiyle yaygın ve herkes tarafından bilinen terimlerin ifade edilmesi olarak da, Kur'an'dan ya da İslamî kültürden bilinçli olarak ödünç alma olarak da değerlendirmek mümkündür. Bunu yaparken her bir kavram ve ifadeyi özel olarak değerlendirip genelleme yapılmaması gerekmektedir. Örneğin *iş ha-Elohim* (Tanrı'nın adamı) ifadesinin *rasul* olarak çevrilmesinde hâkim dilin etkisi daha fazla öne çıkabilecekken, *kızıl inek* (para aduma) ifadesinin *sarı inek* (bakaratun safrau) şeklinde tercüme edilmesinde Kur'anî etkinin olduğu açıktır.

C. Yehuda Halevi

Orta Çağ Yahudileri arasında İslam'la ilgili konulara yer veren bir başka bilgin Yehuda Halevi'dir (ö. 1141). Endülüs'teki Yahudi kültürünün en önde gelen temsilcilerinden biri olan Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delîl fi'd-Dini'z-Zelîl*²³⁶ adlı eserinde İslam'la ilgili bilgilere yer vermektedir. Onun bu eserde ürettiği senaryoya göre, Aristocu bir filozof, bir Hristiyan, bir Müslüman ve son olarak da Yahudi bir din bilgini (*haver*) Hazar kralını kendi din ve düşünce sistemlerinin doğruluğuna iknaya çalışırlar.²³⁷

Halevi'nin senaryosuna göre Hazar kralı, önce filozof ve Hristiyan âlimini çağırır ve onların inanç sistemlerini dinler. Onların açıklamalarından ikna olmayınca Müslüman bir âlim çağırır ve ona İslam'ın inanç esasları ve uygulamalarını sorar. Halevi, Müslüman âlimi şu şekilde konuşturur:

Biz Allah'ın tek ve ezeli, âlemin muhdes olduğuna ve insanoğlunun neslinin Âdem ve Nuh'tan geldiğine inanıyoruz. Allah'a cismanî özellikler atfetmeyi tamamıyla reddediyoruz. Eğer ona (Kur'an'da) cismanî bir şey atfedilirse, o zaman onu mecaz ve (insan aklına) yakınlaştırma olarak yorumlarız. Kitabımızın Allah'ın kelâmı olduğunu ve başlı başına bir mucize olduğunu ikrar ederiz. Onun şerefine (hatırına) bunu kabul etmemiz gerekir, çünkü hiç kimse onun bir benzerini, hatta ayetlerinden bir ayetin benzerini bile getiremedi. Peygamberimiz ise peygamberlerin sonuncusudur. O,

²³⁶ Bu eser akademi çevrelerinde *Kuzari* olarak da bilinmektedir.

²³⁷ Kral, sırasıyla davet ettiği ilk üç bilginin açıklamalarından tatmin olmaz ve son olarak Yahudi bilgini çağırır. Halevi, kral ile Yahudi bilgini diyaloglar şeklinde konuşturmakta ve Yahudiliğin savunmasını yaparak Hristiyanlık ve İslam'dan üstün olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Sonuçta Yahudi bilgin kralı Yahudiliğin hak din olduğuna ikna eder ve kral Yahudiliği benimser. Bkz. Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delîl*, 1:4-10, ss. 6-9.

kendisinden önce gelen bütün şeriatleri neshetmiş ve bütün milletleri İslam'a davet etmiştir. Cennette ruhların bedene iade edileceğine, itaat edenin mükafâtını alacağına ve yeme, içme, cinsel ilişki gibi canının çektiği her şeyi elde edeceğine, isyan edenin ise cehenneme atılacağına ve ebedi olarak orada kalacağına inanınız.²³⁸

Hazar kralı, Müslüman âlimin Kur'an'ın i'cazı ile ilgili açıklamalarına şu şekilde itira etmektedir:

Eğer kitabınız mucize ise, kitap Arapça olduğu için benim gibi Arap olmayan biri onun mucize ve farklı oluşunu ayırt edemez. Bana Kur'an ve başka bir Arapça metin okunsa hangisi Kur'an, hangisi değil ayırt edemem ki!²³⁹

Bu diyalogtan sonra konu Hz. Muhammed'in peygamberliğine gelmektedir. Müslüman bilgin mucizelerinin çok olduğunu, fakat peygamberliğine delil olarak kullanılmadığını belirtmektedir.²⁴⁰ Hazar kralı, insanların gözleriyle gördükleri ve bizzat yaşadıkları mucizelerin etkili olduğunu ve dikkatli bir şekilde düşünerek bu olayların sihir ve hayal olmadığını anlayacaklarını, dünyanın, ahiretin, meleklerin ve göklerin yaratıcısı olan Allah'ın insanoğluna isteklerini bildirmek üzere irtibat kurduğunu kabul edebileceklerini dile getirmektedir. Müslüman âlim, de bunu şu şekilde cevaplamaktadır:

Kitabımız, Musa ve İsrailoğullarının haberleriyle dolu değil midir? Kimse Allah'ın Firavun'a ne yaptığını, denizi yarışını, rızasına uyanları oradan kurtarıp ona başkaldıranları boğuşunu, kırk yıl boyunca men ve selva'yı bahşedişini, Tur'da Musa ile konuşmasını, güneşi Yuşa için durdurmasını²⁴¹ ve zorba insanlara galip getirmesini, bunlardan önce de Tufan ve Lut kavmini helak edişini inkâr edemez. Bunlar aldatma ve hayal olmayacak şekilde meşhur şeyler değil mi?²⁴²

Hazar kralı ile konuşan Müslüman bilginin, mucizelere örnek olarak İsrailoğullarının yaşadığı olayları örnek vermesi dikkat çekicidir. Her ne kadar

²³⁸ Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil*, 1:5, s. 8.

²³⁹ Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil*, 1:6, s. 9.

²⁴⁰ "Ve kad zahara ala yedeyhi mu'cizat lâkin lem tuc'al hucetun fi kabuli şeriatihî".

²⁴¹ Güneşin Yuşa için durdurulması Kur'an'da değil hadis literatüründe yer almaktadır. Hadiste "Muhakkak, güneş hiçbir beşer için hapsedilmedi. Ancak Kudüs'ün fethinde Yûşa için durduruldu" şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu olay Yeşu kitabında da anlatılmaktadır. Bkz. Ahmed bin Hanbel, *el-Müsned*, no: 8315, tahk. Ebu Süheyb Hassan Abdulmennan el-Cebelî, 4. Baskı, Beytu'l-Efkârî'd-Duveli, Amman 1998, c. 1, s. 695; Yeşu, 10:12-14.

²⁴² Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil*, 1:10, s. 9.

Kur'an'ın mesajı içerisinde Hz. Musa bir İslam peygamberi, İsrailoğulları da o devrin Müslümanları olsalar da bir ırk münasebetinin olması bu gerçeğin ikinci plana atılmasına sebep olmaktadır. Halevi, Müslüman bilgine mucizelere örnek olarak İsrailoğullarıyla ilgili mucizeleri söyletince bunun sonucunda Hazar kralı da Yahudilerin, İsrailoğullarının bakiyesi olduğunu ifade ederek bir Yahudi bilginle (*haver*) meseleyi tartışmak istediğini belirtmektedir. Böylece Müslüman bilgin kralı ikna edememiş, kendi kitabını savunurken bile Yahudiler üzerinden örnekler vermiştir. Bu da Hazar kralını, Yahudi bilgine yöneltmiştir. Kitabın geri kalan kısmı Hazar kralı ile Yahudi bilgin arasındaki soru-cevap şeklinde oluşan diyaloglardan oluşmaktadır. Eser boyunca yer yer Hristiyanlık ve İslam'a göndermeler yapıldığı görülmektedir.

Eserde Müslümanlarla ilgili bilgilerin yer aldığı bir diğer husus da Kudüs'ün üç din için önemi ile ilgilidir. Hazar kralı, Kudüs ve çevresinin kutsal topraklar olduğunu vurgulayan Yahudi bilgine Hristiyanların ve Müslümanların da Kudüs'ü kutsal kabul ettiklerini belirtmektedir. Hristiyanların, ruhların orada toplanıp göğe yükseldiğine inandıklarını dile getiren kral, İslam'a göre Kudüs'ün mirac mekânı olduğunu ve peygamberlerin oradan göğe yükseldiklerini ifade etmektedir. Kral, ayrıca Kudüs'ün Müslümanlar için kıyamet günü haşr yeri ve herkes için kible ve hac merkezi olduğunu dile getirmektedir.²⁴³

Eserin ilerleyen bölümlerinde Hazar kralı yine konuyu Kudüs'ün önemine getirerek, Yahudilikten sonra gelen dinlerin de Kudüs'ü kutsal saydıklarını, peygamberlerin miracı, göğün kapısı, haşr yeri olduğuna inandıklarını ayrıca Tevrat'ta anlatılan birçok olayı da ikrar ettiklerini belirterek Yahudi bilgine bu konudaki görüşlerini sormaktadır. Yahudi din bilgini ise, Hristiyanları ve Müslümanları, Yahudiliğin detaylarını olmasa da esaslarını kabul eden mühtedilere benzettirmektedir.²⁴⁴ O, Kudüs ve çevresine olan hürmetlerine rağmen bu dinlerin

²⁴³ Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil*, 2:23, s. 57. “ve inde'l-İslami enneha mev'diu'l-mi'raci ve min hunake urice bi'l-enbiyai ile's-semai ve huve mev'diu'l-haşri yevme'l-kiyame ve hiye lil-cemii kibleton ve haccun”

²⁴⁴ Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil*, 4:11, s. 162. “Ennema küntü üşebbihum bil-gerim ellezine lem yakbelû cemîa furui's-şerai lakin usuliha”.

eskiden putperest mekânları olan yerlere döndüklerini belirtmektedir.²⁴⁵ Ayrıca o, Tevrat'ta geçen “Orada ağaçtan ve taştan yapılmış başka tanrılara tapacaksınız”²⁴⁶ ifadesindeki ağacı haç, taşı da Kâbe (ya da haceru'l-esved'e) işaret olarak görmektedir.²⁴⁷

Kâbe ve hac uygulamalarının putperestlikle ilişkilendirilmesi Orta Çağ Yahudi bilginleri arasında yaygındır. Halevi de *haceru'l-esved*'e gösterilen tazimi bu çerçevede görmektedir. İleride daha detaylı durulacağı üzere Kâbe ve çevresindeki hac uygulamalarının birçoğu İslam'dan önce Talmud'da putperestlik bağlamında yer almaktadır. Bu yüzden Yahudi din bilginleri hactaki uygulamaları putperestlikle ilişkilendirmekte zorlanmamışlardır. Metinde Müslümanların kible olarak Kudüs'ü bırakıp “Eskiden putperest mekânları olan yerlere...” dönmelerini ifade eden satırlar, Halevi'nin bu mekânları mevcut durumuyla putperest mekânları olarak görmediği şeklinde yorumlanabilir. Böyle olunca *haceru'l-esved*'e gösterilen tazimi de saygı ve hürmet olarak anlamak mümkün olabilir. Bununla birlikte Halevi'nin bağlam gereği kullandığı Tevrat cümlesi “Orada ağaçtan ve taştan yapılmış başka tanrılara tapacaksınız.”²⁴⁸ şeklinde olduğu için bu ihtimal zayıflamaktadır.

Endülüs'te İslam toplumu içinde yaşayan Halevi'nin eserinde İslam'la ilgili verilen bilgilerin şaşırtıcı detaylara sahip olmadığı görülmektedir. Allah'ın cismaniyetten uzak oluşu, Kur'an'ın i'cazı, Kudüs'ün kutsal kabul edilmesi, cennet ve cehennemle ilgili betimlemeler İslam'la ilgili en temel bilgilerdir. İslam toplumunda yaşayan bir Yahudi bilginin bu bilgilere sahip olması doğal bir durumdur. Neredeyse bütün Yahudi bilginlerde rastlanan, İslam'ın Yahudiliğin taklidi olduğuna dair inancın, Yehuda Halevi'de de çok canlı bir şekilde mevcut olduğu görülmektedir.

²⁴⁵ Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil*, 4:11, s. 162. Lasker'e göre bu ifadede Hristiyanlar için Roma kastedilmektedir. Bkz. Daniel J. Lasker, “Proselyte Judaism, Christianity, and Islam in the Thought of Judah Halevi”, *JQR* 81:1-2 (1990), s. 83.

²⁴⁶ Tesniye, 4:28, 28:36.

²⁴⁷ Yehuda Halevi, *Kitabu'r-Red ve'd-Delil*, 4:11, s. 162. “Ennema huve işaretun illelezzine yuazzimunel-haşabe vellezzine yuazzimunel-hacer”.

²⁴⁸ Tesniye, 4:28, 28:36.

D. Natanel ben Feyyumî

Orta Çağ Yahudileri arasında İslam'la ilgili konulara yer veren başka bir bilgin de Natanel ben Feyyumî'dir (ö. 1165). Bu bilgin, İbn Meymûn'un Yemen Mektubu'nu gönderdiği Ya'kov ben Natanel'in babası olup ikisi de Yemen Yahudi cemaatinin lideri olarak görev yapmışlardır. Natanel ben Feyyumî'nin günümüze ulaşan tek eseri *Bustânu'l-Ukûl*, içerdiği malzeme itibariyle Yahudi dini literatüründe istisnâ bir yere sahiptir. Bazı araştırmacılar eserindeki yoğun İsmailî ifade ve düşüncelerden ötürü onun düşünce sistemine *Yahudi İsmaililiği* yakıştırmasını yapmışlardır.²⁴⁹

Natanel ben Feyyumî'nin en dikkat çekici görüşü Hz. Muhammed hakkındadır. O, eserinin altıncı bölümünde Hz. Muhammed'in Araplara peygamber olarak gönderildiğini dile getirmektedir. Feyyumî, "Allah size (bilmediklerinizi) açıklamak ve sizi, sizden öncekilerin yollarına iletme istiyor."²⁵⁰ ayetini naklettikten sonra "Bu da şuna delildir ki o (Hz. Muhammed), onlara peygamber olarak gönderilmiştir, onlardan öncekilere değil." ifadesini kullanmaktadır.²⁵¹ Feyyumî, ilerleyen kısımlarda ise Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda şu ifadelerle yer vermektedir:

Kur'an'da "Biz her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik"²⁵² denildiği gibi Allah her kavme kendi dilinde peygamber gönderir. Eğer onu (Muhammed'i) bize gönderseydi bizim dilimizle gönderirdi. Bize göndermiş olsaydı "Sen ataları uyarılmamış bir kavme gönderilen peygamberlerdensin."²⁵³ demezdi. Burada kasıt ataları Lat ve Uzza'lara tapanlardır. Bize gelince atalarımızdan uyarıcıların uyarıları hiçbir zaman kesilmedi ve onlardan (İsrailoğullarından) peygamberler hiç eksik olmadı. Bu yüzden onun (Hz. Muhammed'in) peygamberliği ataları uyarılmayan bir kavme yöneliktir.²⁵⁴

Yusef Kafih, edisyonunu yaptığı *Bustânu'l-Ukûl* adlı eserin girişinde, Hz. Muhammed'den bahseden pasajların Yemen'de baskı altındaki Yahudilere nefes

²⁴⁹ Keiner, "Jewish Ismâilism", ss. 265-266.

²⁵⁰ Nisa, 4:26.

²⁵¹ Natanel ben Feyyumî, *Bustânu'l-Ukûl*, ed. Yusef Kafih, II. Baskı, Halihot Am Yisrael, Yeruşalayim 1984, s. 112.

²⁵² İbrahim, 14:4.

²⁵³ Yasin, 36:3, 6. Müellif burada 3. ve 6. ayeti birleştirerek tek ayet gibi sunmaktadır.

²⁵⁴ Natanel ben Feyyumî, *Bustânu'l-Ukûl*, s. 115.

aldırmak için kullanıldığını iddia etmektedir.²⁵⁵ Ahroni ise, Natanel ben Feyyumî'nin Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmesinin Yosef Kafih'in zannettiği gibi endişe kaynaklı olmadığını dile getirmektedir. Ona göre Feyyumî, Hz. Muhammed'in -sadece Araplara gönderildiğini söylese de- bir peygamber olduğuna inanmaktadır. Çünkü Feyyumî, Allah'ın iyiyi ve güzeli yeryüzünde yerleştirmek için her çağda peygamberler gönderdiğini ifade ederek her topluluğun kendisine gönderilen peygambere uyması gerektiğini dile getirmektedir. Bu çerçevede Ahroni'ye göre onun Hz. Muhammed'le ilgili sözlerini teolojik-felsefî düşünce dünyasının bir yansıması olarak görmek gerekir.²⁵⁶ Keiner de benzer şekilde Feyyumî'nin Hz. Muhammed'i putperest Araplara gönderilmiş bir peygamber olarak gördüğünü belirtmektedir.²⁵⁷ Ona göre, Natanel ben Feyyumî'nin Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmesinde İsmailî geleneğin etkisi mevcuttur. Zira İsmailî düşünceye göre dünya peygambersiz, vasisiz ve imamsız kalmaz.²⁵⁸ Bu görüş de Kur'an ayeti ile delillendirilmiştir.²⁵⁹

Natanel ben Feyyumî, Yahudi geleneğinde Kur'an'dan yaptığı alıntılarla öne çıkmaktadır. O, İsrailoğullarının seçilmişliğini ispat için "Ey İsrailoğulları, size verdiğim nimetlerimi hatırlayın, hani sizi âlemlere üstün kılmıştım."²⁶⁰ ayetini nakletmektedir.²⁶¹ Aynı bölümde Feyyumî, Kur'an'ın (Muhammed şeriatının) Tevrat'ı (Musa şeriatını) nesh etmesi konusuna değinerek, Tevrat'ın yürürlükten kaldırılmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.²⁶² Burada dikkat çeken husus, müellifin Tevrat'ın nesholmadığına delil olarak, Kur'an ayetlerini kullanmasıdır. Feyyumî, Kur'an'dan sırasıyla "Benden önce gelen Tevrat'ı doğrulayıcı olarak..."²⁶³, "İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde nasıl seni hakem kılıyorlar."²⁶⁴, "Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamazsın."²⁶⁵, "Allah size

²⁵⁵ Yosef Kafih, "Mukaddime" (*Bustânu'l-Ukûl*), ss. 10-13.

²⁵⁶ Reuben Ahroni, "Some Yemenite Jewish Attitudes towards Muhammad's Prophethood", *HUCA* 69 (1998), ss. 55-57. Feyyumî'nin görüşleri için bkz. Natanel ben Feyyumî, *Bustânu'l-Ukûl*, s. 68.

²⁵⁷ Keiner, "Jewish İsmâilism", ss. 265-266.

²⁵⁸ Ali bin Muhammed el-Velid, *Tâcu'l-Akâid ve Ma'denu'l-Fevâid*, tahk. Arif Tamir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, ss. 70-71.

²⁵⁹ Rad, 13:7. "ve li kulli kavmin hâd".

²⁶⁰ Bakara, 2:47, 122.

²⁶¹ Natanel ben Feyyumî, *Bustânu'l-Ukûl*, s. 111.

²⁶² Natanel ben Feyyumî, *Bustânu'l-Ukûl*, s. 109.

²⁶³ Ali İmran, 3:50.

²⁶⁴ Maide, 5:43.

(bilmediklerinizi) açıklamak ve sizi, sizden öncekilerin yollarına iletmek istiyor.”²⁶⁶, “Ey kitap ehli! Tevrat’ı hakkıyla uygulamadıkça amelleriniz kabul edilmeyecektir.”²⁶⁷, “Eğer sana indirdiğimizden kuşkuda isen senden önce kitap verilenlere sor.”²⁶⁸ şeklindeki ayetleri nakletmektedir.

Feyyumî, nesh ve seçilmişlik dışındaki konularda da Kur’an’dan ayet nakletmektedir. Burada dikkat çeken husus, kullandığı ayetlerin orijinal metinden bazı değişiklikler içermesidir.²⁶⁹ Örneğin o, eserin giriş bölümünde Allah’ın isimlerini sayarken “el-Muvahhid el-Ferd es-Samed ellezi la yelid vela yuled”²⁷⁰ ifadesini kullanmaktadır. Yine o, “Teâlâ subhanehu an ma yegulu’l-âlemine uluvven kebira”²⁷¹ ve “lem yukellifullahu nefsen illa vus‘aha” ifadelerini Kur’an metninden kısmî farklılıkla kullanmaktadır.²⁷² Müellifin kullandığı bir diğer Kur’an ifadesi de “leyse ke-mislihi şey”²⁷³ ayetidir.²⁷⁴

Burada iki husus dikkat çekicidir. Bunlardan ilki onun Yahudiliğin hak din olduğunu, Tevrat’ın da nesh olmadığını ispat için Kur’an ayetlerini tercih etmesidir. Böylece o, bu iddiaları ortaya atan Müslümanların kutsal kitaplarından bunun aksini söyleyen ayetler bulup iddiaları çürütmeye çalışmaktadır. Reddiye geleneğine bakıldığında başta *beşairü’n-nübüvve* olmak üzere birçok konuda Müslüman müellifler de benzer şekilde Tevrat’ı kaynak olarak kullanmaktadır.

Feyyumî’de görülen ikinci dikkat çekici husus, onun Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul etmesidir. Her ne kadar risaletini Araplarla sınırlı görse de

²⁶⁵ Fatır, 35:43.

²⁶⁶ Nisa, 4:26.

²⁶⁷ Maide, 5:68. “Amelleriniz kabul edilmeyecektir.” kısmı Feyyumî tarafından ayete eklenmiştir. Ayette “lestum ala şey’in” (bir şey üzere değilsiniz) ifadesi yer almaktadır.

²⁶⁸ Yunus, 10:94. Feyyumî ayette geçen “fes’elillezine yekraune’l-kitabe” (kitabı okuyanlara sor) ifadesini “fes’elillezine utu’l-kitabe” (kitap verilenlere sor) şeklinde kullanmaktadır.

²⁶⁹ Kanaatimizce müellif ya dikkatsizlikten ya da ayetleri ezberinden naklettiğinden ötürü bazı değişiklikler mevcuttur. Ayetlerin metnindeki değişiklikler anlamı bozmayacak kısmi kelime değişiklikleridir.

²⁷⁰ İhlas, 112:2-3. Ayet “...es-Samed, lem yelid ve lem yuled” şeklindedir. Bkz. Natanel ben Feyyumî, *Bustânu’l-Ukûl*, s. 19.

²⁷¹ İsra, 19:43. Ayet “subhanehu Teâlâ an ma yegulune uluvven kebira” şeklindedir. Bkz. Natanel ben Feyyumî, *Bustânu’l-Ukûl*, s. 20. İbn Meymûn benzer bir ifadeyi *Delâletü’l-Hâirin*’de “Teâlâ an naksin uluvven kebira” şeklinde kullanmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirin*, I:5.

²⁷² Natanel ben Feyyumî, *Bustânu’l-Ukûl*, s. 28; Bakara, 2:286. Ayet “la yukellifullahu nefsen illa vus‘aha” şeklindedir.

²⁷³ Şura, 42:11.

²⁷⁴ Natanel ben Feyyumî, *Bustânu’l-Ukûl*, s. 20.

Hız. Muhammed'i peygamber olarak görmesi önem arz etmektedir. Rabbani gelenekte Hız. Muhammed'i peygamber olarak kabul eden tek bilgin Natanel ben Feyyumî'dir. Yukarıda da ifade edildiği üzere onun bu düşüncesi korkuya dayalı olarak başvurulmuş taktik değildir. Feyyumî, bunu ilahî planın bir parçası olarak görmektedir. Feyyumî'nin Hız. Muhammed hususunda dikkat çeken bir diğer tavrı da ondan küçük düşürücü ifadelerle bahsetmemesidir. Bilindiği üzere Orta Çağ Yahudi bilginleri Hız. Muhammed'den genellikle *meşuga* ya da *pasul* lakaplarıyla bahsetmektedir. Feyyumî ise hem bunları hem de başka küçük düşürücü ifadeleri kullanmamaktadır.

Natanel ben Feyyumî'nin Hız. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmesi Yahudi bilginler tarafından nasıl karşılanmıştır? Bu konuda elimizde açık bir bilgi yoktur. Modern dönemde Yemen Yahudilerin ileri gelenlerinden Yosef Kafih (ö. 2000) her ne kadar Feyyumî'nin Hız. Muhammed'in peygamberliğini baskıları azaltmak amacıyla kabul ettiğini iddia etse de yine de bunu "Allah muhafaza buyursun, müellif Yahudi geleneğinden sapmıştır." şeklinde yorumlamaktadır.²⁷⁵ Orta Çağ Yahudi bilginlerinin Feyyumî ile ilgili açık ifadelerine rastlamadık. Bunu destekler mahiyette, Feyyumî'nin eserinin modern zamanlara kadar Yemen dışındaki Yahudiler tarafından bilinmediği kaynaklarda zikredilmektedir.²⁷⁶

E. Şlomo ibn Adret

Daha önce de belirtildiği üzere Orta Çağ Yahudi bilginleri İslam'la ilgili müstakil risale veya eser kaleme almaktansa eserlerinin belli yerlerinde İslam'a değinmektedirler. Bunun istisnalarından biri, Şlomo ibn Adret'e (ö. 1310) ait *Maamar al Yişmael* adlı risaledir. Hristiyan İspanya'sında İbranice olarak kaleme alınan bu risale, tamamıyla Tevrat'ın savunmasına yöneliktir. İbn Adret, bu risaleyi İbn Hazm'ın eleştirilerine cevap olarak hazırlamıştır. Zira İbn Adret'in risalesinde izah etmeye çalıştığı konular İbn Hazm'ın Tevrat'a yönelttiği eleştirilerdir.²⁷⁷

²⁷⁵ Yosef Kafih, "Mukaddime" (*Bustânu 'l-Ukûl*), s. 11, dipnot 3.

²⁷⁶ Norman Solomon, "Muhammed from Jewish Perspective", *Abraham's Children: Jews, Christians and Muslims in Conversation*, ed. Norman Solomon, Richard Harries, Timothy Winter, T&T Clark, New York 2005, s. 137.

²⁷⁷ İbn Hazm'ın Tevrat'taki anlatımlardaki sıkıntılarla ilgili eleştirileri için bkz. İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvai ve'n-Nihal*, ed. Muhammed İbrahim Nasr&Abdurrahman Umeyre, Daru'l Cîl, Beyrut 1996, c. 1, ss. 177-329. Martin Schreiner, "Die Apologetische Schrift des Salomo b. Adret

Araştırmacılar, İbn Adret'in Arapça bilmediğini, bu yüzden İbn Hazm'ın eserinin orijinalini değil, İbranice özet çevirisini görmüş olabileceğini dile getirmektedirler.²⁷⁸

İbn Adret, risalesinde, Tevrat'ın nesh olmadığı, içeriğinde çelişkiler bulunmadığı ve gayri ahlakî anlatımların da vahiy ürünü olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Araştırmacılar göre bu risale, Müslümanları Tevrat konusunda ikna etmek üzere değil, Yahudi okurların şüphelerini gidermek için yazılmıştır.²⁷⁹ Ayrıca müellifin kullandığı üslup ilmî olmaktan, İbn Hazm'ın iddialarına verdiği cevaplar da tatmin edicilikten uzaktır.²⁸⁰

Risalenin en dikkat çekici yönü hakaret ifadeleriyle dolu olmasıdır. İbn Adret, daha giriş cümlesinden itibaren bu tür ifadeler kullanmaya başlamaktadır:

Kendini âlim zanneden, gerizekalı ve aptal bir Müslüman gördüm. Musa efendimizin - selam üzerine olsun- Tevrat'ı olan kutsal kitabımız hakkında konuşmak üzere bakışları bulanmış, körlüğü de kafasını karıştırmış. Bu zavallı rezil Müslüman saçmalayarak anlamadığı şeylerden konuşuyor, aptallığına başlarken Yehuda'nın geliniyle, Reuven'in de kardeşleri Dan ve Naftali'nin annesiyle zina ettiğini dile getirerek Tevrat'ta rezil şeyler olduğunu söylüyor. Her ne kadar aptala ahmaklığına göre cevap vermek gerekmeseydi ve ona cevap vermek herkes için çok basit olsa da, hatta bebekler bile cevap verebilecekken, ben yine de onun iddialarını cevaplayacağım. Böylece o ve onu takip edenler kendilerini âlim zannetmesinler ve hak yerini bulsun.²⁸¹

İbn Adret'in cevaplamaya değmez demekle birlikte özel bir risale kaleme alması Yahudi cemaatin arasındaki aklı karışmış insanların şüphelerini izale etmek içindir. Risalenin tamamı incelendiğinde İbn Adret'in geleneksel Rabbani öğretiyeye uygun bir şekilde Tevrat'ın gayri ahlaki anlatımlar da dâhil olmak üzere her anlatımının vahiy mahsulu olduğunu vurgulaması bunu göstermektedir. O, birçok

gegen einen Muhammedaner", *ZDMG* 48 (1984), ss. 39-42; Norman Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987), ss. 222-225; Camilla Adang, "A Jewish Reply to Ibn Hazm Solomon b. Adret's Polemic against Islam", *Judiosy musulmanes en al-Andalus y el Magreb: contactos intelectuales*, ed. Maribel Fierro, Madrid 2002, ss. 180-183.

²⁷⁸ Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah", s. 223; Adang, "A Jewish Reply to Ibn Hazm", ss. 182-183.

²⁷⁹ Adang, "A Jewish Reply to Ibn Hazm", s. 181.

²⁸⁰ Roth, "Forgery and Abrogation of the Torah", s. 225.

²⁸¹ İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, s. 59.

konuda eleştirileri yanıtlamaktan ziyade kaçamak cevaplar vermekte ve tamamen savunmacı bir yaklaşımla meseleleri ele almaktadır.

İbn Adret, Tevrat'ın tahrif olmadığını sıkça dile getirmekte ve bunu yaparken de hakaret ifadeleri kullanmaktan çekinmemektedir. O, İbn Hazm için, deli (*meşuga*), beyni sulanmış (*mevulbal ha-moah*), aptallıkta sınır tanımayan (*sahal şeyn kets le-sihluto*) ifadelerini kullanmaktadır.²⁸² Tevrat'ın gramer yapısına hiçbir kitabın erişemeyeceğini belirten İbn Adret, İbn Hazm'ın iddialarının beyin hastalığından ileri geldiğini ifade etmektedir.²⁸³

Metinde geçen Tevrat'ın dil ve gramer yapısına hiçbir kitabın erişemediği iddiası, İslam geleneğindeki Kur'an'ın i'cazı inancını çağrıştırmaktadır. Başka milletler arasında Tevrat'ın benzeri bir kitabın getirelemediği iddiası, Yahudi geleneğinde bilinen bir reddiye argümanı değildir. Kur'an'ın i'cazı konusunda İslamî literatürde pek çok eser vardır. Fakat bu düşünürler, sadece Kur'an'ın i'cazını çürütmeye çalışmakta ve Tevrat'ın ondan daha iyi bir dil yapısına sahip olduğunu gündeme getirmemektedir. Bu yüzden İbn Adret'in doğrudan Müslümanların Kur'an'ın i'cazı ile ilgili inançlarını birebir aynı kelimelerle Tevrat için söylemesi Yahudi geleneğinde ender görülen bir durumdur.

Risalede geçen ilginç bir ayrıntı da İbn Hazm'ın Tevrat eleştirisinin Yahudiler arasındaki algılanışı ile ilgilidir. İbn Adret, şu ifadelere yer vermektedir:

Deli adam (Meşuga=İbn Hazm), ayrıca Tevrat'ta din bilginlerinin reddedemeyeceği pek çok çarpıklık ve çelişki bulunduğunu iddia etmektedir. O, kendisinden önce kimsenin bu çelişkilere dikkat çekmediğini belirterek böbürlenmekte ve iddialarıyla hahamlarımızı sıkıştırarak kafalarını karıştırdığını iddia etmektedir.²⁸⁴

İbn Adret, İbn Hazm'ın sözlerini iftira olarak değerlendirmekte ve hahamlardan herhangi birisiyle oturup konuşmadığını iddia etmektedir. Bu konuda İbn Hazm'ın yalan söylediğini dile getirerek Yahudiler üzerinde de ciddiye

²⁸² İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, ss. 61-62.

²⁸³ İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, s. 63.

²⁸⁴ İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, s. 63.

alınmadığına dikkat çekmektedir. İfadelerinden, İbn Adret'in bu risaleyi, Yahudi halkının zihnini şüphelerden arındırmaya yönelik kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

İbn Adret, Tevrat'ta gayri ahlaki konular bulunduğuna dair iddiaları da cevaplamaktadır. Bu iddiaların başında Yehuda'nın, gelini Tamar ile²⁸⁵, Reuven'in, babasının cariyesi Bilha²⁸⁶ ile ve Lut'un da iki kızı ile yatması gelmektedir.²⁸⁷ İbn Adret'e göre akıl sahipleri için Tevrat'taki her kıssanın bir hikmeti vardır. Bu hikmetler, bazen anlatılan kötülöklere karşı uyarılar şeklinde iken bazen de yapılması gereken şeylerle ilgili teşviklerdir. Ona göre Yehuda ve Tamar kıssası *yivum* (yenge ile evlilik) yasasının eski İsrail toplumunda yerleştirilmesi amacını taşımaktadır.²⁸⁸ Lut'un kızlarıyla yatmasını, içkide ölçüyü kaçırmamak gerektiğini öğreten bir anlatım olarak değerlendiren İbn Adret, bununla birlikte Lut'un kızların insan neslinin devamı gibi çok büyük bir ihtiyaçtan dolayı böyle bir şeye başvurdıklarını anlatmaktadır.²⁸⁹ İbn Adret, Yakup'un oğlu Reuven'in, babasının cariyesi Bilha ile cinsel ilişkide bulunmadığını, sadece yatağını karıştırdığını belirtmektedir. O, Talmud'dan yaptığı "Reuven günah işledi diyen, hata etmiştir."²⁹⁰ alıntısıyla bu iddiasını desteklemektedir. O, Yakup'un ilk oğulluk hakkını Reuven'dan alıp Yusuf oğullarına vermesinin de²⁹¹ bu konuyla alakası olmadığını sadece Yusuf'a duyduğu özel sevgiden kaynaklandığını dile getirmektedir.²⁹²

²⁸⁵ Tekvin, 38:1-30. Tevrat'ın anlatımına göre Yehuda, oğlu Er için Tamar adından bir kadın almıştı. Er, kötü işler yaptığı için Tanrı onu öldürdü. Yehuda da Er'in kardeşi Onan'a Tamar'la evlenip kardeşinin soyunu devam ettirmesini söyledi. Onan da evlenmesine rağmen çocuk yapmamak için azl yaptığı için Rab onu da öldürdü. Bunun üzerine Yehuda, gelini Tamar'a babasının evine dönmesini istedi. Yehuda'nın karısı öldü ve Yehuda yasını tuttuktan sonra sürülerin yanına Timna bölgesine gitti. Bunu haber alan Tamar, üzerindeki dul giysilerini çıkararak yüzünü peçeyle örttü ve fahişe kıyafetine büründü. Yehuda, Tamar'ı tanıyamadı ve onunla yatarak onu hamile bıraktı ve ikiz çocuğu oldu.

²⁸⁶ Tekvin, 35:22.

²⁸⁷ Tekvin, 19:30-38. Tevrat'ın anlatımına göre Lut ve iki kızı Sodom ve Gomora'dan kurtularak bir dağa yerleşmiş ve bir mağarada yaşamaya başlamışlardı. Büyük kız küçüğe, insan neslinin tükeneyeceğini ve babalarından başka dünyada erkek kalmadığını söyleyerek sırasıyla babalarıyla yatmaları ve çocuk yapmaları gerektiğini aktardı. Sonra da babalarına şarap içirerek sarhoş hale getirdiler ve sırasıyla yatarak babalarından hamile kaldılar. Büyük kızdan doğan çocuk Moabluların küçük kızdan doğan çocuk da Ammonluların atası kabul edildi. Tevrat'ın nakline göre Lut sarhoş olduğu için kızlarıyla yattığının farkında değildir.

²⁸⁸ İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, s. 73. Buna göre, evladı olmadan ölen erkek kardeşin eşini diğer kardeşlerinden birisi nikâhlaması gerekmektedir.

²⁸⁹ İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, s. 72.

²⁹⁰ TB, Şabat, 55b.

²⁹¹ I. Tarihler, 5:1. Ayrıca bkz. Tekvin, 49. bap.

²⁹² İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, ss. 74-75.

Yukarıda zikredilen Tevrat'taki gayr-i ahlaki anlatımlar, İbn Hazm tarafından Allah'ın kitabına yakışmayacak anlatımlar olarak zikredilmektedir.²⁹³ Bu anlatımlar günümüzde de Tevrat'a yapılan eleştirilerin başında gelmektedir. Orta Çağ'dan günümüze kadar Yahudiler tarafından yapılan açıklamalar ise tatmin edicilikten uzaktır. Örneğin İbn Adret'in Lut kıssasının amacına yönelik açıklamaları bugün de aynı şekilde dile getirilmektedir. Samuel Mağribî ise Lut'un kızlarından olan çocuklarının Moablıların ve Ammonluların atası olduğuna dair Tevrat'taki bilginin bu kavimlere olan düşmanlığın neticesinde Tevrat'a sokulduğunu iddia etmektedir.²⁹⁴

İbn Adret, İbn Hazm'ın temel eleştirilerinden biri olan Tevrat'ın halk arasında bulunmadığı, sadece din adamlarının tekelinde olduğu ve nesilden nesile naklinin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmediği iddialarına da cevap vermektedir. İbn Adret'in nakline göre bu deli adam (*meşuga*), bin yılı aşkın süreyle Yahudiler arasında dini çöküşün olduğunu, kralların yoldan çıkarak putlara taptığını, peygamberleri ve din adamlarını öldürdüğünü söylemektedir. Ayrıca kral Yehoahaz'ın Tevrat'tan Tanrı'nın isimlerini sildiğini, Yehoyakim'in ise Tevrat'ı yaktığını, Tevrat'ın uzun süre kaybolduğunu ve onu Ezra'nın yeniden yazdığını nakletmektedir.²⁹⁵ İbn Adret, bu iddiaları ortaya atanın (İbn Hazm) Yehoyakim'in Tevrat'ın tamamını yaktığını, Tevrat'ın uzun süre kaybolduğunu ve onu Ezra'nın yeniden yazdığını Yahudilerin bile itiraf ettiklerini söylemesini "Bu, bize atılmış bir iftiradır, bunu itiraf etmedik ve etmeyeceğiz de. Bilakis tam tersini söylüyoruz. Gerçek şudur ki, Tevrat'ın bir harfi bile unutulmamış ve unutulmayacaktır" ifadeleriyle yanıtlamaktadır.²⁹⁶

İbn Adret, *beyni sulanmış bu Müslümanın*, Tevrat'ın Yahudilerin arasında uzun süre kaybolduğunu iddia ettiğini ve onun iddiasının aksine Yahudilerin sürgünde peygambersiz ve lidersiz olmadığını belirtmektedir. Ona göre Tevrat'ın derlenmesini sadece Ezra'ya bağlamak doğru değildir.²⁹⁷ Fakat Tevrat'ın derlenmesindeki Ezra'nın rolü, İbn Hazm tarafından uydurulmuş bir bilgi değildir. Bu husus da bizzat Yahudi

²⁹³ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvai ve'n-Nihal*, c. 1, ss. 223-224, 234, 237.

²⁹⁴ Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, ss. 59-62; Daha geniş analiz için bkz. Mehmet Katar, "Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma", *AÜİFD* 48:1 (2007), ss. 57-76.

²⁹⁵ İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, ss. 75-77. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvai ve'n-Nihal*, c. 1, ss. 288-301.

²⁹⁶ İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, s. 81.

²⁹⁷ İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, s. 101.

kaynaklarındaki anlatımlara dayanmaktadır. Bu yüzden İbn Adret'in, Tevrat'ın yeniden derlenmesinin Ezra'ya bağlanmasına yönelik eleştirisi kendi kaynaklarıyla çelişmektedir.²⁹⁸

İbn Adret'in risalesine bir bütün olarak bakıldığında tamamen savunmacı bir yaklaşımla kaleme alındığı görülmektedir. İlmi ciddiyet ve disiplinden uzak olduğu görülen bu risalede müellif, İbn Hazm'dan sürekli olarak tahkir edici ifadelerle bahsetmektedir. Bu da risalenin konuları tartışmak yerine dindaşlarını rahatlatmak ve karşı tarafı küçük düşürmek amacını taşıdığını göstermektedir. Öyle ki İbn Adret, sırf savunma yapmak amacıyla Yahudi kaynaklarında geçen çok meşhur hususları bile görmezden gelerek İbn Hazm'ı iftira atmakla ya da yalan söylemekle suçlayabilmektedir.

F. Şim'on ben Tsemah Duran

Şim'on ben Tsemah Duran'a (ö. 1444) ait *Kešet u-Magen*, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Orta Çağ'da bir Yahudi bilgin tarafından tarafından müstakil olarak İslam'a reddiye şeklinde yazılan tek risaledir.²⁹⁹ Bu risale, Hristiyan İspanya'sında İbranice olarak yazılmıştır. *Maamar al Yişmael* risalesine kıyasla savunmacı yaklaşımdan ziyade İslam'la ilgili farklı konulardaki eleştirileri içermektedir.

Duran, dinlerinin hak olduğunu iddia ederek Müslümanların, Yahudi şeriatını eleştirdiklerini aktarmaktadır. O, Müslümanların bu tür inançlarına beş noktada itirazlarının olduğunu zikrederek, bunları şu şekilde sıralamaktadır:

Birincisi, iddia ettikleri şeyler Tevrat'la ve akılla çelişmektedir. İkincisi, onun (Hz. Muhammed) peygamberliğine ve getirdiği kitabın vahiy ürünü olduğuna dair bir delilleri yoktur. Üçüncüsü, kitabın kendisi vahiy ürünü olmadığı izlenimini veriyor, çünkü onu anlamaya çalışanın kafası karışıyor. Bu ise ilahi bir kitabın özelliği değildir.

²⁹⁸ Bkz. Adam, *Tevrat*, ss. 121-123; ayrıca bkz. İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, s. 248.

²⁹⁹ Bu risale, *Magen Avot* adlı eserinden bir bölüm olup Steinschneider tarafından 1881 yılında *Kešet u-Magen* adıyla müstakil olarak basılmıştır. 2003 yılında ise *Magen Avot* adlı eserinde bir bölüm olarak yeni edisyonu yapılmıştır. Bu edisyonda risalenin başlığı *Al Emunat ha-Yişmaelim* (Müslümanların İnançları Üzerine) şeklinde verilmiştir. Tezimizde bu iki edisyon karşılaştırmalı olarak kullanılacaktır. Risaleye yaygın adıyla *Kešet u-Magen* şeklinde atıfta bulunulacaktır.

Dördüncüsü, bu kitapta mantık ve akılla çelişen düşünceler mevcuttur. Beşincisi, bu kitap başı sonu belli olmayan düzensiz bir metindir.³⁰⁰

Duran'ın sıraladığı beş itirazdan Kur'an'ın ilahi kitap olmayışı ile ilgili söyledikleri dikkat çekicidir. O, Kur'an'ın anlaşılmaz ve mantıkla çelişen kitap olduğunu ifade ederken neyi ölçü aldığı belli değildir. Öte taraftan, Kur'an'ın düzensiz bir metin olduğunu zikrederken kriter olarak Tevrat'ı esas aldığı açıktır. Kur'an'ın başı sonu belli olmayan bir metin olduğu eleştirisi günümüzde de Yahudi ve Hristiyanlar tarafından yapılan eleştiriler arasındadır. Bu eleştirinin temel sebebi, hem Yahudilerin hem de Hristiyanların Tevrat ve İncil'in kronolojik uslubuna aşina olmalarıdır. Zihinlerinde kutsal kitap örneği olarak bu tür anlatım şekli olan bu insanların Kur'an gibi kronolojiyi esas almayan ve sürekli olarak konudan konuya geçen bir kitabı garipsedikleri görülmektedir.

Duran'ın eleştirilerinden biri de Kur'an'da kronolojik hatalar olduğu şeklindedir. Müslümanların, Haman'ın Musa zamanında yaşadığına inandıklarını belirten Duran, İsa'nın annesi Meryem'le Harun'un kardeşi Meryem'in (Miryam) karıştırıldığını iddia etmektedir. O, Kur'an'da, İsa'nın İmran'ın kızı Meryem'in oğlu, Meryem'in de Harun'un kız kardeşi olduğu şeklinde ayet bulunduğunu belirtmektedir. Duran, iki Meryem'in arasında bin yıldan daha fazla bir zaman olduğuna dikkat çekerek, bu bilgiyi açık bir yalan olarak nitelemektedir.³⁰¹

Hiz. Meryem'in, Hiz. Harun'un kızkardeşi olmadığı tarihi verilerle sabittir. Kur'an'da nakledildiği üzere, hamile kalan Hiz. Meryem'e Yahudilerin "Ey Harun'un kızkardeşi!"³⁰² diye hitap etmeleri, Yahudiler ve Hristiyanlar tarafından eleştirisi konusu olmuştur. Aslında bu Sami dillerin kullanım özelliğinden kaynaklanmaktadır. Arapçada *eb* (baba), *ah* (kardeş) ve *uht* (kız kardeş) gibi kelimeler birinci anlamlarının dışında ayrıca soy bildirir. Hiz. Safiyye, bazı kadınların kendisine "Yahudi kızı Yahudi!" dediklerini Hiz. Muhammed'e şikâyet ettiğinde o, "Sen de onlara, Harun babam, Mûsâ amcam, Muhammed eşim oluyor, deseydin ya!"³⁰³

³⁰⁰ Şim'on ben Tsemah Duran, *Magen Avot*, Mahon ha-Ktav, Yeruslayim 2003, s. 227; Şim'on ben Tsemah Duran, *Kešet u-Magen*, s. 4.

³⁰¹ Şim'on ben Tsemah Duran, *Magen Avot*, s. 227; Şim'on ben Tsemah Duran, *Kešet u-Magen*, s. 4.

³⁰² Meryem, 19:28.

³⁰³ Tirmizî, Menâkıb 63, no: 3892.

şeklinde cevap vermiştir. Benzer bir kullanım Matta İncili'nde görülmektedir. İsa, Davud'un ve İbrahim'in oğlu³⁰⁴, Hz. Meryem'in nişanlısı Yusuf da Davud oğlu olarak sunulmaktadır.³⁰⁵ Kur'an'da Meryem ile Zekeriya ya da onun eşi arasında akrabalık bağı bulunduğunu ifade eden bir ayet yoktur. Zekeriya'nın Meryem'i korumakla görevlendirildiği Kur'an'da yazılıdır.³⁰⁶ Burada akrabalıktan bahsedilmese de bir kız çocuğuna yakınlarından birinin hamilik yapması mantıklı görünmektedir. İncillerde ise Meryem'in Zekeriya'nın karısı ile akraba olduğu ve Harun soyundan geldiği bilgisi yer almaktadır.³⁰⁷

Duran, Müslümanların Muhammed'in şeriatının bütün şeriatlerin mührü olduğuna inandıklarını ve Muhammed'in "Musa benim zamanıma erişseydi, kendi şeriatıyla amel etmez, bilakis bana tabi olurdu."³⁰⁸ şeklinde bir sözünün olduğunu belirtmektedir. Duran ayrıca, Muhammed'in kendisini bütün insanlığa peygamber olarak tanıttığını aktarmaktadır.³⁰⁹ Muhammed'in ortaya koyduğu ibadet ve uygulamaların bazı değişikliklerle Yahudilikten alındığını dile getiren Duran, bu konuda şu örnekleri vermektedir:

Bu dinin kurucusu (Hz. Muhammed) Musa'nın Tevrat'ının kusursuz olduğunu gördü, sonra onu daha da genişleterek taklit etmeyi düşündü ve (Yahudiliği) inceledi. Ardından Yom Kipur'un Yahudilerin günleri arasında tövbe ve dua için en önemli gün olduğunu, bu günde de beş vakit ibadet olduğunu öğrendi. Bunun üzerine inananları için günlük beş vakit ibadet koydu. Yom Kipur, oruç ve tövbe günü olduğu için o da inananlarına otuz günlük oruç şartı koştı. [Yahudilik'te] içkiliyken ibadetin yasak olduğu kuralını³¹⁰ esas alarak içkiyi tamamen yasakladı. Belli dualar için ayrılmış Şabat gününü de Cuma gününe uyarladı. Bütün bunlar, küçük değişikliklerle şeriatımızın taklididir.³¹¹

³⁰⁴ Matta, 1:1.

³⁰⁵ Matta, 1:20.

³⁰⁶ Ali İmran, 3:37.

³⁰⁷ Luka, 1:5'te Elizabet'in Harun soyundan olduğu, Luka, 1:36'da da Hz. Meryem'in, Elizabet'in akrabası olarak anlatılmaktadır.

³⁰⁸ Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, no: 14685, c. 1, s. 1182; Abdurrezzak bin Hemmam es-Sanani, *el-Musannef*, no: 19213, neşr. Habiburrahman el-Azami, el-Mektebetü'l-İslami, Karaçi 1983, c. 10, ss. 311-314. Metin, Musannef'te "Nefsime kudret elinde bulunduran Allah'a yemin ederim ki, Musa şimdi aranızda yaşamış olsa ve siz de ona tabi olup beni terk etmiş olsanız, mutlaka sapıtmış olurdunuz" şeklindedir.

³⁰⁹ Şim'on ben Tsemah Duran, *Magen Avot*, s. 233; Şim'on ben Tsemah Duran, *Kešet u-Magen*, s. 13.

³¹⁰ TB, Brahot 31b, Eruvin, 64a.

³¹¹ Şim'on ben Tsemah Duran, *Magen Avot*, s. 233; Şim'on ben Tsemah Duran, *Kešet u-Magen*, s. 14.

Kan ve domuzun yasaklanmasının da kökeninin Yahudilikten alındığını belirten Duran, İsrailoğulları arasında sadaka ve malın ondan birinden bağışta bulunma geleneğinin, Muhammed tarafından kırkta bir zekât olarak taklit edildiğini, cinsel ilişkiden sonra yıkanmanın (gusul) ve ibadet öncesinde el-ayak yıkama geleneğinin de abdest uygulaması şeklinde adapte edildiğini dile getirmektedir. Duran, bütün bunların Yahudi şeriatı ile kendi şeriatleri arasında fark olsun diye bazı eklemeleri olan taklitten başka bir şey olmadığını ifade etmektedir.³¹²

İslam'daki uygulamaların kökeninin Yahudilikten geldiği şeklindeki inanç Duran'la sınırlı olmayıp İslam'la ilgili yazılar kaleme alan hemen hemen her Yahudi bilginin eserinde görülmektedir. Halevi, İbn Meymun ve Duran'da çok açık bir şekilde vurgulanan bu durum, son yüzyılda da oryantalistler tarafından çok yoğun bir şekilde işlenmiştir.³¹³

Duran, "İbadetler, insanı kötülüklerden ve fuhşiyattan alıkoyar."³¹⁴ şeklindeki sözün doğru olduğunu, bununla birlikte Müslümanlarda bazı kötü adetlerin devam etmekte olduğunu belirtmektedir. O, buna örnek olarak hac sırasındaki uygulamalara değinmektedir. Duran, bu uygulamaların pagan kültürün devamı olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

Mekke'de yaptıkları hac, Yahudilikteki hac (aliyat ha-regel) uygulamasına benzetmektedir. [Şeytan] taşlama âdeti, Merkulis kültürünün devam ettirilmesidir. Başlarını yere koyup arkalarını kaldırmaları da Peor kültürünün devamıdır. Dikişsiz elbise giyip saç kazıtarak da Kemoş kültürünü devam ettiriyorlar.³¹⁵

³¹² Şim'on ben Tsemah Duran, *Magen Avot*, s. 233; Şim'on ben Tsemah Duran, *Kešet u-Magen*, s. 14.

³¹³ Bkz. M. Schwabe, "Asarat Haverav ha-Yahudim şel Muhammed (Muhammed'in On Yahudi Arkadaşı)", *Tarbits* 2 (1930), ss.74-89; J. Leveen, "Mohammed and His Jewish Companion", *JQR* 16:4 (1926), ss.399-406; "Mohammed and His Jewish Companions: Additions and Corrections to "JQR." N.S., Vol. XVI, 399-406", *JQR* 17:2 (1926), s. 237; Özcan Hıdır, "İslam'ın Yahudi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İLAM Araştırma Dergisi* 3:1 (1998), ss. 155-169; Ervin Rosenthal, *Judaism and Islam*, California University Press, 1961; Charles Torrey, *Jewish Foundation of Islam*, New York 1933; Abraham Katsh, *Judaism and the Koran: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran*, New York 1962; Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?*, Bonn 1833; Alfred Guillaume, "The Influence of Judaism on Islam", *Legacy of Israel*, ed. Edwyn Bevan, Oxford 1928, ss. 129-172; Nuh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, İz Yay., İstanbul 2011.

³¹⁴ Ankebut, 29:45.

³¹⁵ Şim'on ben Tsemah Duran, *Magen Avot*, s. 234; Şim'on ben Tsemah Duran, *Kešet u-Magen*, s. 14.

Duran, bu uygulamalar için eski putperest adetlerin devam ettirilmesi ifadesini kullanmakta fakat günümüzde hangi anlam yüklendiğine dair bir yorumda bulunmamaktadır. Duran'dan önce Halevi ve İbn Meymun da hactaki uygulamaların putperest kökenli olduğunu dile getirmektedirler.

Duran, Allah'tan başka ilah olmadığına dair Kur'an'daki ifadeleri de irdellemektedir. Ona göre Kur'an'da yer alan "Allah'tan başka ilah olsaydı yer gök fesada uğrardı."³¹⁶ şeklindeki ayetler, felsefî tahliller içeren cümleler olup nebevî sözler değildir. Çünkü filozoflar bu çıkarımlara düşünceleri sonucunda ulaşmışlardır. Bu tür önermelerin halka bir faydası yoktur. Kur'an'da zikredilen İbrahim ve Nemrud tartışmasına da değinen Duran, İbrahim'in Nemrud'a "Allah güneşi doğudan getirir, sen batıdan getir."³¹⁷ şeklindeki ifadelerinin midraşlardan (Yahudi kıssaları) çalıntı olduğunu belirtmektedir. O, bu tür ifadelerin Allah kelamı olmaktan uzak olduğunu ifade etmektedir.³¹⁸

Yukarıda görüldüğü üzere, Duran'ın *Kešet u-Magen* adlı risalesi, İslam'a karşı yazılmış bir reddiyedir.³¹⁹ O, Kur'an'daki antropomorfik ifadelerden tevhid inancına, cennet ve cehennemde mükâfat ve cezanın cismani olup olmamasından Kur'an'ın iç bütünlüğü ve düzensizliğine kadar çok geniş yelpazede konuya temas etmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Yahudi bilginler arasında Kur'an'dan en fazla ayet nakleden Şim'on ben Tsemah Duran'dır. Burada şu soru sorulabilir: Hristiyan İspanya'sında yaşayan ve Arapça bilmeyen Duran, nasıl oldu da Kur'an'dan bu kadar ayet alıntıladi? Akla ilk gelen cevap, onun İbranice Kur'an çevirisinden bu ayetleri naklettiği şeklindedir. Fakat bu cevap da İbranice Kur'an çevirilerinin serüveni düşünüldüğünde çok tatmin edici değildir. Bilindiği üzere ilk İbranice Kur'an çevirileri XVII. yüzyıldan itibaren Aşkenaz Yahudileri arasında İtalyanca ve Latince gibi ara diller üzerinden yapılmaya başlanmıştır.³²⁰ Bu durumda kendi şahsi kütüphanesi için Kur'an'ın belli bölümlerini İbranice'ye tercüme ettirmiş

³¹⁶ Enbiya, 21:22.

³¹⁷ Bakara, 2:258.

³¹⁸ Şim'on ben Tsemah Duran, *Magen Avot*, s. 243; Şim'on ben Tsemah Duran, *Kešet u-Magen*, s. 27.

³¹⁹ İbn Adret'in *Maamar al Yişmael* adlı risalesi İbn Hazm'a cevap olarak hazırlanmış olup sadece Tevrat'ta çelişki olmadığına ve tahrif olmadığına değinmektedir.

³²⁰ Uri Rubin, "Koran", *EJ*, c. 12, s. 304.

olması muhtemeldir. Bir diğer ihtimal de Kur'an'ı Latince çevirileri aracılığıyla okumuş olmasıdır.

Duran, Kur'an'dan onlarca ayet nakletmekte ve bunların çoğunu da metne sadık bir şekilde aktarmaktadır. Bununla birlikte onun, "Kur'an'da yazılıdır ki..." diye naklettiği bazı cümlelerin ayet olmadığı görülmektedir. Bu da onun tam bir İbranice Kur'an tercümesine sahip olmadığını ve bazı sözlü kaynaklarının olduğunu göstermektedir.

Özetle, Orta Çağ Yahudi bilginlerin eserlerinde İslam ile ilgili ilginç detaylar yer almaktadır. Arapça'nın Kur'an dili olmasından dolayı İslamî olarak nitelenebilecek birçok kavramın Yahudi bilginler tarafından kullanıldığı görülmektedir. Bu bilginlerin başında Saadya Gaon gelmektedir. Bununla birlikte bu bilginlerin eserlerinde İslam'la ilgili verilen bilgilerin çoğunlukla yüzeysel olduğu görülmektedir.

Orta Çağ Yahudi bilginleri arasında görülen bir diğer dikkat çekici husus ise Kur'an'dan ayet nakletmeleridir. Bunların başında da Natanel ben Feyyûmî ve Şim'on ben Tsemah Duran gelmektedir. Feyyûmî, Kur'an ayetlerini Yahudilerin üstünlüğünü ve Tevrat'ın nesh edilmediğini ispatlamak için alıntılar yapmaktadır. Duran ise Kur'an'dan onlarca ayet nakletmekte ve eleştirilerde bulunmaktadır. Duran, Yahudi geleneğinde Kur'an'dan en fazla ayet nakleden bilgin olarak dikkat çekmektedir.

İslam'ın Yahudilikten kopyalanmış bir din olduğu düşüncesi, bir diğer önemli husustur. Hemen hemen bütün Yahudi bilginlerde görülen bu durum, Halevi ve Duran'da ön plana çıkmaktadır. Özellikle Duran, İslam ve Yahudilikteki bütün benzer uygulamalarda İslam'ın Yahudilikten çalıntı bir din olduğunu vurgulamaktadır. Böylece son iki asırda oryantalistler tarafından dile getirilen İslam'ın Yahudi kökenine dair iddiaların Orta Çağ Yahudi bilginlerine dayandığı da ortaya çıkmaktadır.

I. BÖLÜM

İBN MEYMÛN'UN HAYATI, ESERLERİ VE MÜSLÜMANLARLA İLİŞKİSİ

I. Hayatı

Asıl adı Moşe ben Meymûn olan bilgin, İslam dünyasında Ebu İmran Musa bin Meymûn ibn Ubeydullah el-Kurtubi el-İsrailî³²¹ veya kısaca İbn Meymûn, Batı'da Maimonides ve Yahudi literatüründe Rambam³²² olarak bilinmektedir. Yahudi geleneğinde İbn Meymûn için “büyük kartal” anlamına gelen *ha-neşer ha-gadol* lakabı da kullanılmaktadır.³²³

İbn Meymûn, 1138 yılında³²⁴ Murabıtların³²⁵ hâkimiyeti altındaki Kurtuba'da doğdu. Kurtuba, o dönemlerde hem Müslümanların hem de Yahudilerin ilim, kültür ve medeniyet merkezi konumundaydı. İbn Meymûn dünyaya geldiği sıralarda Yahudi din bilgini olan babası Kurtuba şehrinde *dayanlık*³²⁶ görevini yürütmekteydi. Meymûn ailesi nesiller boyunca din bilginleri yetiştiren bir geleneğe sahipti. Hem İbn Meymûn'dan önceki nesiller, hem İbn Meymûn hem de oğlu Abraham ben Moşe, Yahudilik'te otorite din bilginleri olarak dikkat çekmektedir. İbn Meymûn, soyunu Mişna'yı derleyen Yehuda ha-Nasi'ye dayandırmaktadır.³²⁷

İbn Meymûn'un çocukluğuna ait bilgiler günümüze ulaşmamıştır. Kurtuba 1148 yılında Muvahhidlerin³²⁸ eline geçince Meymûn ailesi dinî baskılar yüzünden Kurtuba'dan ayrılmak zorunda kalmıştır. Bundan sonraki sekiz-on yıllık süreçle ilgili

³²¹ Mustafa Çağrı, “İbn Meymûn”, *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, ss. 194-197.

³²² İbranice Rabbi Moşe ben Meymûn kelimelerinin baş harflerinden oluşan kısaltma.

³²³ Bu lakap, ilk olarak İspanya Yahudi bilginlerinden Yom Tov ben Abraham (ö. 1330) tarafından Hezekiel kitabındaki büyük kartal ifadesi esas alınarak kullanılmıştır. Bkz. Kraemer, *Maimonides*, s. 12.

³²⁴ Son zamanlara kadar İbn Meymûn'un doğum tarihi 1135 olarak zikredilse de mevcut veriler 1138 olduğunu ortaya koymuştur. Bazı araştırmacılar da ihtiyatlı davranarak 1136-1138 yılları arasında bir tarihte doğduğunu belirtmektedirler. Bkz. Davidson, *Moses Maimonides*, s. 9.

³²⁵ Kuzey Afrika, Endülüs ve Balear adalarında 1056-1147 yılları arasında hüküm süren Berberi Hanedanı. Bkz. İsmail Yiğit, “Murabıtlar”, *DİA*, İstanbul 2006, c. 31, ss. 152-155.

³²⁶ Yahudilerin dini mahkemesinde hâkim, kadı.

³²⁷ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 6, s. 738; Louis Isaac Rabinowitz, “Moses Maimonides”, *EJ*, c. 13, s. 381.

³²⁸ Kuzey Afrika ve Endülüs'te 1130-1269 yılları arasında hüküm süren Berberi Hanedanı. Bkz. Mehmet Özdemir, “Muvahhidler”, *DİA*, c. 31, ss. 410-412.

yeterli bilgi yoktur. Bu süre zarfında ailenin güvenilir bir yer arama amacıyla Endülüs'ün değişik yerlerinde yaşadıkları tahmin edilmektedir. Bazı araştırmacılar, Meymûn ailesinin 1160 yılına kadar liman kenti Almeria'da kaldığını öne sürmektedir.³²⁹ Aile, 1160 yılında Endülüs'ü terk ederek Fas'a yerleşmiştir. Meymûn ailesi ile birlikte birçok Yahudi aile de dinlerini daha rahat yaşama gayesi ile Endülüs'ü terk etmiştir. Orta Çağ'ın meşhur Yahudi mütercimlerinden İbn Tibbon ile İbn Kamhi ailesi de Muvahhidlerin baskısı yüzünden Fransa'daki Provence bölgesine kaçmışlardır.³³⁰ Muvahhidler zamanında birçok Yahudi baskılardan dolayı göstermelik de olsa İslam'ı kabul etmiştir.³³¹

Meymûn ailesinin Muvahhidlerin zulmünden kaçıp Muvahhidlerin merkezi konumundaki Fas'a yerleşmeleri çelişkili görülmektedir.³³² Bazı araştırmacılar Fas'taki şartların Kurtuba'ya nazaran daha iyi olduğunu ve sistemli bir din değiştirme zorlaması olmadığını ileri sürmektedir.³³³ Nitekim Muvahhidî krallığında yönetici emirin tutumuna göre bölgeden bölgeye değişen farklı uygulamalar olduğu ve bütün bölgelerde tek tip bir uygulama olmadığı bilinmektedir.³³⁴ Bu çerçevede Fas şehrindeki emirin Kurtuba yöresindeki emire kıyasla daha hoş görülmesi da muhtemeldir. Meymûn ailesiyle birlikte birçok Yahudi aileyi bu bölgeye çeken temel saik yöredeki emirin nispeten hoşgörülü tavrı olabilir.

Meymûn ailesinin Fas'a gelme sebebi olarak birkaç iddia üzerinde durulmaktadır. Bu iddialardan ilki, İbn Meymûn'un Fas'taki Yahudilerin dini lideri olarak bilinen Rabbi Yehuda ibn Şoşan'dan ders alma isteğidir. Diğer sebep ise

³²⁹ Edward Hoffman, *The Wisdom of Maimonides: the Life and Writings of the Jewish Sage*, Trumpeter, Boston&London 2008, s. 163.

³³⁰ Moshe Halbertal, *ha-Rambam*, Merkaz Zalman Shazar, Yerusalayim 2009, s. 23; James T. Robinson & Uri Melammed, "İbn Tibbon", *EJ*, c. 19, ss. 712-4; Norman Roth, "The Jews at Spain at the time of Maimonides", *Moses Maimonides and His Time*, ed. Eric L. Ormsby, Catholic University of America Press, Washington 1989, ss. 1-20; Norman Roth, *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*, Brill, Leiden 1994, s. 129.

³³¹ Bu durumda kalan Yahudiler İbn Meymûn'un babasına vicdanî rahatsızlıklarını bildirerek nasıl davranacakları konusunda fetva sormuşlardır. O da 1160 yılında bu durumda kalan Yahudilere *İggeret ha-Nehama (Teselli Mektubu)* adlı bir mektup kaleme almıştır. Bu mektupta o, kalben Yahudi kaldığı ve iyilik üzere yaşadığı takdirde Yahudi sayılacaklarını bildirmektedir. O, ayrıca Yahudilik'te yapılması gereken duaları en kısa halleriyle bile olsa yapmaya çalışmalarını tavsiye etmektedir. Bkz. L. M. Simmons, "Maimun's Letter of Consolation: Arabic Text", *JQR* 2:3 (1890), ss. 335-368.

³³² Rose Lewis, "Maimonides and Muslims", *Midstream* 25:9 (1979), s. 18.

³³³ Roth, *Jews, Visigoths, and Muslims*, s. 119; Halbertal, *ha-Rambam*, s. 30.

³³⁴ Corcos, "Yahasam şel Şlitye ha-Elmuvahhidin", s. 155.

ailenin görünüşte Müslüman olmasıdır. Buna göre Fas'taki insanların Meymûn ailesini tanımamaları, onlara daha rahat etme imkânı vereceği için bu şehir tercih edilmiştir. Bir diğer sebep olarak Endülüs'ten kaçan birçok Yahudinin bu şehre sığınması gösterilmiştir. Böylece Meymûn ailesi, dostlarının ve yakınların yerleştiği bir şehir olarak Fas'ı tercih etmiştir. Bu son ihtimal, ikinci ihtimal ile çelişmektedir.

İbn Meymûn, Fas ikâmeti sırasında ilmî faaliyetlerine devam etmiştir. Ona ait *İggeret ha-Şemad*, *Maamar ha-İbur*, *Makale fi Sinaati'l-Mantık* ve *Hilhot ha-Yeruşalmî* gibi eserler Fas ikameti sırasında kaleme alınmıştır. İbn Meymûn'un yine bu dönemde *Şerhu'l-Mişna* üzerinde çalıştığı ve tıbla ile ilgili risaleler de kaleme aldığı bilinmektedir. O, tıp tahsilinde Kuzey Afrika'daki Müslüman hekimlerden istifade ettiğini dile getirmiştir.

İbn Meymûn ve ailesi, Fas'ı 1165 yılında terk etmiştir.³³⁵ Ailenin deniz yoluyla Filistin'in kuzeyindeki Akka'ya geldiği ve orada altı ay kadar kaldığı bilinmektedir. Akka'da Meymûn ailesine bu şehrin *dayanı* olarak bilinen Yefet ben Eliyahu ev sahipliği yapmıştır.³³⁶ Bu süre zarfında İbn Meymûn'un babasıyla Kudüs ve el-Halil'e (Hevron) giderek dinî mekânları ziyaret ettikleri bilinmektedir. Ailenin Kudüs'teki Haçlı hâkimiyeti sebebiyle bölgeyi terk ettiği nakledilmektedir.³³⁷

Filistin topraklarındaki kısa ikametden sonra Mısır'a geçen aile kısa bir süre İskenderiye'de kalmış, daha sonra Kahire'ye geçerek şehrin tarihî kısmı olan Fustat'a yerleşmiştir. İbn Meymûn'un Akka dayanı Yefet ben Eliyahu'ya gönderdiği mektupta Mısır'daki hayatı hakkında önemli detaylar bulunmaktadır. İbn Meymûn'un Mısır ikametinin ilk aylarında babasının, daha sonra kardeşi Davud'un öldüğü ve kendisinin şiddetli hastalık geçirdiği bu mektuptan anlaşılmaktadır.³³⁸

³³⁵ Davidson, *Moses Maimonides*, s. 28.

³³⁶ Slotki, *Moses Maimonides*, s. 13.

³³⁷ Davidson, *Moses Maimonides*, s. 29.

³³⁸ İbn Meymûn'un bu mektubu, Yefet ben Eliyahu'nun gönderdiği mektuba cevaben yazılmıştır. Yefet ben Eliyahu, mektubunda Filistin topraklarından ayrıldığından beri irtibatı kestiği için İbn Meymûn'a sitem etmektedir. İbn Meymûn ise cevabî mektubunda Filistin'i terk ettikten birkaç ay sonra babasının öldüğünü, Aşkenaz diyarlarındaki Yahudilerden bile taziye mektupları geldiğini fakat kendisinin hiçbir şey göndermediğini belirtmektedir. İbn Meymûn ayrıca Mısır'da başına bir sürü sıkıntılar geldiğini ve maddî zorluklar yaşadığını hatırlatarak bu zamanlarda kendisinden ses

İbn Meymûn'un Yefet ben Eliyahu'ya gönderdiği mektupta en dikkat çeken satırlar kardeşi Davud'un ölümüne dair ifadelerin yer aldığı satırlardır. Kahire'ye yerleştikten sonra hiçbir işle meşgul olmadan kendini ilme veren İbn Meymûn, geçimini mücevher ticareti yapan kardeşi Davud'un maddi desteğiyle sağlamıştır. Kardeşi Davud, ticaret için gittiği Hindistan seyahati sırasında geminin batması sonucu boğularak ölmüştür. İbn Meymûn, kardeşinin ölümünden sonra onun ailesi ve ona para emanet etmiş insanların paralarıyla ilgilenmek zorunda kalmıştır. Kardeşinin ölümünden sonra bir yıl kadar çok ağır sağlık sorunları yaşayan İbn Meymûn, bu sıkıntıları ve yaşadığı bunalımı şu cümlelerle ifade etmektedir:

Son zamanda yaşadığım felaket, bütün hayatım boyunca başıma gelen en büyük felaket oldu. Bu felaket - ruhu şad olsun- aziz kardeşimin ölümüdür. Elinde, bana, kendisine ve başkalarına ait birçok parayı (emanet olarak) taşıırken Hint denizinde boğuldu ve beni geride küçük bir kız çocuğu ve bir dul kadın ile bıraktı. Kötü haber bana ulaştıktan sonra yaklaşık bir yıl kadar çıban, ateş ve depresyonla yataktan kalkamadım ve ölümün eşiğinden döndüm. Bugüne kadar yaklaşık sekiz yıldır yasını tutuyorum ve hala da avutamadım kendimi. Neyle avunayım ki? O benim oğlum gibiydi; dizimin dibinde büyüdü. O, tam bir kardeş ve talebe idi; piyasada alışveriş yapar, para kazanır ben de güven içerisinde evimde otururdum. O, Talmud, Tevrat ve dilin gramerini iyi bilirdi. Ancak onu görünce mutlu oluyordum. O, ebediyete intikal etti, bütün mutluluk da battı gitti. Beni de bu yaban ellerde mahzun ve mükedder bıraktı. Ne zaman onun el yazısını ya da kitaplarından birini görsem acım tazelenir. Eğer benim en büyük zevkim (neşe kaynağım) olan Tevrat ve acımı unutturacak ilimle iştiğal olmasaydı, kederimden çoktan yok olup gitmiştim.³³⁹

İbn Meymûn, kardeşinin ölümünü müteakip geçimini sağlamak için çareyi hekimlik yapmakta bulmuştur. Hekimlik kariyerinde saray hekimi olacak kadar ilerleyen İbn Meymûn, özellikle Eyyubîlerin etkili veziri Fadıl³⁴⁰ ile olan hukukundan dolayı imtiyazlı bir konum elde etmiştir. O, saray hekimliği yaptığı dönemde sarayın dışında da bu mesleği icra etmiştir. Bu dönemlerde aynı zamanda Mısır Yahudi cemaatinin işleri ile ilgilenmeye devam etmiş ve Şabat günlerinde Yahudi cemaatine ders vermiştir.

çıkmadığını yüzüne vurmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, "İggeret el Rabbi Yefet ha-Dayan", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 229-230.

³³⁹ İbn Meymûn, "İggeret el Rabbi Yefet ha-Dayan", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 229-230.

³⁴⁰ Selahaddin Eyyubi'nin büyük oğlu. Bu şahsın ismi kaynaklarda bazen vezir Fadıl bazen de sultan Efdal ya da melik Efdal şeklinde geçmektedir.

Eserlerini İbraniceye tercüme eden ve Fransa'dan gelerek kendisini ziyaret etmek isteyen İbn Tibbon'a gönderdiği mektubundan İbn Meymûn'un günlük yaşamı ile ilgili detayları öğrenmek mümkündür. İbn Meymûn, mektupta, kendisinin Fustat'ta ikamet ettiğini ve her sabah sultanı ziyaret etmesi gerektiğini nakletmektedir. Sultan veya çocuklarından ya da haremdekilerden biri hastalandığı zaman günün büyük bir bölümünü sarayda geçirdiğini dile getiren İbn Meymûn, öğleden sonra Kahire'den ayrılıp evine döndüğünde, insanlarla tıka basa dolu bir bekleme odası bulduğunu bildirmektedir. Gece geç saatlere kadar hastalarla ilgilendiğini nakleden İbn Meymûn, tâkâtsizlikten ötürü hastalara yazdığı reçeteleri bile uzanarak yazdığını belirtmektedir. İbn Meymûn, iş yoğunluğu nedeniyle Şabat dışında hiçbir Yahudinin kendisiyle özel görüşme yapamadığını ifade etmektedir.³⁴¹ Bazı araştırmacılar İbn Tibbon'a gönderilen mektuptaki bilgilere ihtiyatlı yaklaşarak verilen bilgilerin tarihi bilgilerle çeliştiğine dikkat çekmişlerdir.³⁴²

İbn Meymûn'un Mısır'daki hayatının yoğun olduğu farklı yazılarından da anlaşılmaktadır. O, Fransa'nın Montpellier bölgesinden gönderilen bir soruya karşılık kaleme aldığı cevabî mektubun girişinde Yahudi cemaatinin işlerinden nefes alamadığını, İskenderiye dayanı Pinhas'ın ısrarıyla mektubu yazdığını ifade etmektedir.³⁴³

İbn Meymûn'un Yahudi cemaati arasındaki konumu belli değildir. Orta Çağ'a ait Arap kaynakları ondan *Reisu'l-Yehûd* şeklinde bahsetmektedir. İbn Ebi Usaybia, İbn Meymûn için "*Mısır diyarında Yahudilerin lideriydi*" ifadesini kullanmaktadır.³⁴⁴ Bazı araştırmacılar İbn Meymûn'un 1171 yılında *Reisu'l-Yehûd* ünvanıyla göreve

³⁴¹ İbn Meymûn, "İggeret el Rabbi Samuel be-İnyaney Tirgum ha-More", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, ss. 550-551.

³⁴² Buna göre İbn Meymûn'un bu mektubu kaleme aldığı yıl 1199'dur. Selahaddin Eyyubî ise 1193 yılında hayatını kaybetmiştir. Selahaddin'in ölümünden sonra tahta geçen oğlu Aziz 1198 yılında vefat etmiştir ve mirasçısı olan oğlu da henüz on yaşındadır ve eşi ve haremi yoktur. Vezir Efdal ise Suriye'ye ordu komutanı olarak gönderilmiştir. Bu yüzden sultan ifadesiyle muhtemelen vezir Efdal'ın Mısır'da olduğu günler kastedilmiştir. Bir başka ihtimal de bu mektubun değişik zamanlardaki durumun harmanlanmış hali olmasıdır. Bkz. Davidson, *Moses Maimonides*, ss. 69-70. Ayrıca İbn Tibbon'un ziyaretine gerek görmediği için bilinçli olarak abartılı bir üslup kullanmış olması ve kendisini çok meşgul göstermesi de ihtimal dâhilindedir.

³⁴³ İbn Meymûn, "İggeret el Hahmey Montpeşlir al Gzirat ha-Kohavim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 490.

³⁴⁴ İbn Usaybia, *Uyûnu'l-Enba'*, tahk. İmrul Kays bin Tam'an, Kahire 1882, s. 117.

getirildiğini iddia etmektedirler.³⁴⁵ Bazı kaynaklarda ise İbn Meymûn'un Şalom Levi ile rekabet ettiği, 1177 yılında kaptırdığı cemaat reisliğini 1195 yılında tekrar aldığı ve ölümüne kadar bu görevde kaldığı nakledilmektedir.³⁴⁶ Goitein, İbn Meymûn'un Yahudilerin lideri olduğunu iddia ederken,³⁴⁷ bir başka Yahudi araştırmacı Jacob Mann ise İbn Meymûn'un hiçbir zaman Yahudilere liderlik yapmadığını savunmaktadır.³⁴⁸ *Encyclopedia Judaica* ise İbn Meymûn'un Mısır Yahudi cemaatinin lideri olarak görev yaptığını belirtmektedir.³⁴⁹

Eldeki veriler değerlendirildiğinde İbn Meymûn'un resmî olarak *nagidlik*³⁵⁰ (reislik) görevinin bulunmadığı, fakat fiilen Yahudilerin lideri olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁵¹ Mevcut bilgilere göre Selahaddin Eyyubî zamanında (1171-1193) Mısır'da resmî olarak Yahudi Reisliği (*Reisu'l-Yehud*, *Nagid* veya *Sar ha-Sarim*) makamı bulunmamaktadır. Bununla birlikte İbn Meymûn'a Yahudi dünyasının birçok yerinden gönderilen mektuplarda *Nagid*, *Sar ha-Sarim*, *Reis*, *Müfti* gibi değişik lakaplarla hitap edilmektedir.³⁵² Fakat bu ifadeler onun resmî olarak bu makamları işgal ettiği anlamına gelmez. Çünkü yaygın bir adet olarak fetva soran şahıslar fetvalarında birçok iltifat ifadesi kullanmaktadır.³⁵³ İbn Meymûn, Mısır'da bulunduğu süre zarfında Avrupa, Kuzey Afrika ve Ortadoğudaki Yahudi cemaatlerinden mektuplar almış ve yazışmalar yapmıştır. Çok farklı Yahudi cemaatlerinden kendisine gönderilen mektuplar onun fiilen tartışma götürmez bir

³⁴⁵ Halbertal, *ha-Rambam*, s. 43.

³⁴⁶ Eliezer Schweid, *ha-Filosofim ha-Gdolim Şelanu*, Yediot Aharonot, İsrail 2009, s. 161. Safedi eserinde ilginç bir ayrıntı vererek İbn Meymûn'un liderlik sevdası (makam sevgisi) olduğunu nakletmektedir. Bkz. Safedi, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyât*, tahk. Ahmed Arnavut&Turki Mustafa, Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2000, c. 19, s. 77.

³⁴⁷ Goitein, *A Meditterrenaen Society II*, ss. 22-23.

³⁴⁸ Mann, *Texts and Studies I*, ss. 416-8.

³⁴⁹ Rabinowitz, "Moses Maimonides", *EJ*, c. 13, ss. 382-283.

³⁵⁰ İslam ülkelerinde Yahudi cemaatlerinin başkanlarına verilen unvan. Arapça karşılığı *Reisu'l-Yehud* şeklinde kullanılmaktadır. İstisna olarak Abbasi devletinde Yahudi cemaat başkanlarına *Re'su'l-Câlût* lakabı kullanılmıştır.

³⁵¹ Herbert A. Davidson, "Maimonides' Putative Position as Official Head of Egyptian Jewish Community", *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought and History Presented to Dr. Norman Lamm*, ed. Yaakov Elman and Jeffrey S. Gurock, Yeshiva University Press, New York 1997, ss. 115-128; Davidson, *Moses Maimonides*, ss. 63-64.

³⁵² Davidson, *Moses Maimonides*, ss. 42-45. İbn Meymûn'a yazılan hitap şekillerden en dikkat çekici olanı "müfti"dir. Kendisine gönderilen bir soruda İbn Meymûn'dan "müfti'l-mille" ifadesiyle bahsedilmektedir. İbn Meymûn da bir başka soruyu cevaplarken kendisinden *müfti* olarak bahsetmektedir. Bunların dışında İbn Meymûn'a gönderilen sorularda "efendimiz bize fetva versin" anlamında *yiiftina seyyiduna* şeklinde ifadelerle rastlanmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 1, s. 275; c. 2, s. 326.

³⁵³ Davidson, *Moses Maimonides*, ss. 54-57.

biçimde Yahudilerin dinî otoritesi olduğunu ortaya koymaktadır. Araştırmacılar arasındaki genel kanaat, İbn Meymûn sonrasında cemaat reisliği makamının ihdas edildiği ve resmi ünvanların oğlu Abraham ben Moşe'den itibaren kullanılmaya başladığı şeklindedir.³⁵⁴ İbn Meymûn'un ölümünden sonra altı nesil boyunca Mısır Yahudi cemaatinin liderliğini İbn Meymûn'un oğlundan başlamak üzere ailesinden gelen bilginler yürütmüştür.³⁵⁵

İbn Meymûn, eserlerinde kendisini Endülüslü olarak (ha-Sefardî veya el-Kurtubî) tanıtmaktadır.³⁵⁶ İbn Meymûn'un düşüncelerinden etkilendiği ve kendine örnek aldığı kişiler de yazılarında *rabotay* (hocalarım) ifadesiyle atıfta bulunduğu Endülüslü Yahudi bilginler Yitshak el-Fâsî (ö. 1103) ve Yosef Halevi ibn Miğas'tır (1141). Yitshak el-Fâsî, İbn Meymûn doğmadan önce hayatını kaybetmiştir. İbn Miğas öldüğünde ise İbn Meymûn henüz çocuktur. Bu yüzden İbn Meymûn'un bu isimlerden doğrudan ders almadığı açıktır. Buradan onun "hocalarım" ifadesiyle bu bilginlerin eserlerinden istifade etmeyi kastettiği ortaya çıkmaktadır.³⁵⁷

İbn Meymûn'un ailesiyle ilgili günümüze çok az bilgi ulaşmıştır. O, yazılarında ailesinden hiç bahsetmemektedir. Açık bir şekilde verdiği tek bilgi oğlu Abraham ile ilgilidir. Kaynaklarda İbn Meymûn'un iki evlilik yaptığı zikredilmektedir. İbn Meymûn'un ilk eşi Mısır'da hayatını kaybetmiştir. Onun bu eşinden çocuğu olmamıştır. İbn Meymun daha sonra, Mısır'da Mişael Halevi'nin kızı ve kraliyet sekreteri İbn Almali'nin kızkardeşi ile evlenmiştir. Eşinin adı kendi eserlerinde de diğer kaynaklarda da zikredilmemektedir. İbn Meymûn'un tek oğlu Abraham, 1187 yılında bu eşinden dünyaya gelmiştir.³⁵⁸ İbn Meymûn, 1204 yılında hayatını kaybetmiş ve tahminlere göre bugünkü İsrail'in kuzeyindeki Taberiye'ye gömülmüştür.

³⁵⁴ Jacob Lavinger, "Was Maimonides Rais Al-Yahud in Egypt?", *Studies in Maimonides*, ed. Isidore Twersky, Harvard University Press, 1990, ss. 92-93.

³⁵⁵ Eliezer Bashan, Elinoar Bareket, "Nagid", *EJ*, c. 14, s. 731.

³⁵⁶ İbn Meymûn, "İggeret el Hahmey Montpeşlir al Gzirat ha-Kohavim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 478; İbn Meymûn, "İggeret el Rabbi Samuel be-İnyaney Tirgum ha-More", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 554; İbn Meymûn, "İggeret el Rabbi Hasday Halevi le-Aleksandriya", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 684; İbn Meymûn, "İggeret ha-Şemad", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 30.

³⁵⁷ Halbertal, *ha-Rambam*, s. 24.

³⁵⁸ Isadore Twersky, *A Maimonides Reader*, Behrman House Inc. Publishers, New Jersey 1972, s. 5; Israel Drazin, *Maimonides*, Gefen Publishing, Jerusalem 2009, s. 83; Rudavsky, *Maimonides*, s. 4.

İbn Meymûn, hayatının tamamını İslam ülkelerinde geçirmiş ve çok farklı siyasî-dinî dönemler görmüştür. Bu dönemlerden ilki, 1138-1148 yılları arasında Kurtuba'da Berberi hanedanı Murabıtlar hâkimiyetidir. 1148 yılında Kurtuba bir başka Berberi hanedanı Muvahhidler tarafından ele geçirilmiştir. İbn Meymûn'un 1148-1160 yılları arasındaki yaşamı ile ilgili bilgi yoktur. İbn Meymûn 1160 yılında ailesiyle Muvahhidler'in kontrolündeki Fas'a yerleşmiş ve orada beş yıl kalmıştır. 1165 yılında Fas'ı terk eden İbn Meymûn, bir yıldan kısa bir süre Filistin'de kaldıktan sonra Kahire'ye yerleşmiştir. İbn Meymûn, Mısır'da 1166-1171 yılları arasında Şii Fatimî Devleti'nin hâkimiyeti altında yaşamıştır. Onun hayatındaki son dönem, 1171 yılında Mısır'ın Sünnî Eyyubîler tarafından ele geçirilmesinden ölümüne kadar (1204) devam eden süreci kapsamaktadır.³⁵⁹

II. Eserleri

A. Dinî-Felsefî İçerikli Eserler

İbn Meymûn, dinî otorite ve filozof olarak din ve felsefe alanında birçok eser kaleme almıştır. Çok küçük yaşlardan itibaren yazmaya başlayan İbn Meymûn'un bu alanlardaki çalışmaları bazen gelen sorular üzerine, bazen de kendi planı çerçevesinde kaleme alınmıştır. Bu eserlerden bazıları ciltler tutacak kadar hacimli iken bazıları da kısa birkaç satırdan oluşan fetvalardan oluşmaktadır. Bu bölümde İbn Meymûn'un din ve felsefî ilimler alanında yaptığı çalışmalar hakkında kısa bilgiler verilecektir.

a. Maamar ha-İbur

Bu çalışma İbn Meymûn'un Yahudi takvimi hakkında kaleme aldığı erken döneme ait bir risaledir. Yahudiler ay takvimini kullandıkları halde Müslümanların sistemini esas almamaktadırlar. Ay yılının 354 gün güneş yılının ise 365 gün olması sebebiyle Müslümanlar dini bayramları her yıl 11 gün daha erken kutlarlar. Yahudilikte ise bayramların ve özel günlerin belli zaman dilimleri içinde kutlanması düzenlenmiştir. Bunun için de bazı aylara ve yıllara eklemeler yapılarak bayramlar

³⁵⁹ Sarah Stroumsa, "The Politico-Religious Context of Maimonides", *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, New York 2009, ss. 258-259.

belli zaman dilimleri içerisinde sabitlenmektedir. İbn Meymûn, bu risalesinde Yahudi takviminin bu gibi temel özelliklerinden bahsetmektedir. Bu risaleyi 1158 yılında yirmili yaşlarda yazdığı tahmin edilmektedir.³⁶⁰

b. Hilhot Yerusalmî

Bu eser, İbn Meymûn'un Fas ikameti sırasında başladığı fakat tamamlamadığı, Kudüs Talmud'undaki hukukî konuları derleme girişimidir. 1166 yılında kaleme alındığı tahmin edilmektedir. İbn Meymûn bu eseri, Yitshak el-Fâsî'nin (ö. 1103) *Sefer ha-Halahot* adlı eserini esas alarak hazırlamaktaydı.³⁶¹ O, bu çalışmasını yarıda bırakarak zamanını *Kitâbu'l-Ferâiz* ve *Mişne Tora* isimli eserlerine ayırmıştır.³⁶² Günümüze bu eserle ilgili İbn Meymûn'un kendisi tarafından yazılmış (müellif nüshası) bazı el yazmaları ulaşmıştır.³⁶³

c. Makâle fi Sınâati'l-Mantık

Bu çalışma İbn Meymûn'un 1159 yılında kaleme aldığı bir risaledir.³⁶⁴ O, bu risalede on dört bölüm halinde Mantık ilminin esaslarını ve temel terimlerini açıklamaktadır. İbn Meymûn, din dışı bir alanla ilgili olduğu için bu risalede Tevrat'tan ve Talmud'dan hiç alıntı yapmamaktadır.³⁶⁵ Bu risale, Arap harfleriyle Mübahat Türker tarafından Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi'nde neşredilmiştir.³⁶⁶

³⁶⁰ Davidson bu risalenin İbn Meymûn'a ait olmadığını iddia etmektedir. Bkz. *Moses Maimonides*, ss. 299-301.

³⁶¹ İbn Meymûn, *Hilkhot ha-Yerushalmi* (The Laws of the Palestinian Talmud), ed. Saul Lieberman, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1947, Zvi Stampfer, "Hilhot Yerusalmi le-Rambam al Masehet Ketubot", *Mi-Birhat Moşe*, ed. Zvi Habar, Karmiel Kohen, Hotsaat Maaliyot, Maale Adumim 2012, ss. 12-100.

³⁶² Davidson, *Moses Maimonides*, ss. 296-299.

³⁶³ <http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/fotm/september-2011/index.html>, 15.04.2012.

³⁶⁴ Davidson bu risalenin İbn Meymûn'a ait olmadığını iddia etmektedir. Bkz. Davidson, *Moses Maimonides*, ss. 313-322.

³⁶⁵ Kraemer, *Maimonides*, s. 70.

³⁶⁶ Mübahat Türker, "Mûsâ İbn-i Meymûn'un al-Maqâlat fi Sinâ'at al-Mantiq'ının Arapça Aslı", *Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi*, 16:1-2 (1960), ss. 9-64.

d. İggeret ha-Şemad

İggeret ha-Şemad, Müslüman bir yönetim tarafından baskı gören bir Yahudinin mektubuna karşılık yazılmış cevabî mektup olup, Yahudilerin baskı altında din değiştirmelerini konu edinmektedir. Fas'ta 1161-1164 tarihleri arasında kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Mektubun bir diğer adı da *Maamar Kiduş ha-Şem*'dir (Şehitlik Risalesi).

Şemad kelimesi baskı sonucu zorla din değiştirme anlamına gelip, baskılar sonucu Yahudilerin din değiştirmelerine özel ad olmuştur. İbn Meymûn, mektupta, Müslümanların putperest olmadığını, kelime-i şهادet getirmeye zorlanan bir Yahudinin bunu söyleyerek canını kurtarmasını tavsiye etmektedir. O, ayrıca, dinî baskıların olduğu bir belde durulmaması gerektiğini ve bu durumda kalanların dinlerini daha rahat yaşayacakları başka bir memlekete göç etmelerini tavsiye etmektedir.

Mektubun Judeo-Arabî orijinal metni günümüze ulaşmayıp sadece Orta Çağ'a ait İbranice çevirileri mevcuttur. Ayrıca bu mektubun İbn Meymûn'a ait olduğu bazı araştırmacılar tarafından ihtiyatla karşılanmıştır.³⁶⁷

e. Şerhu'l-Mişna

İbn Meymûn bu eseri, Mişna'da izaha muhtaç olduğunu düşündüğü yerlere açıklık getirme amacıyla kaleme almıştır. Judeo-Arabî olarak yazılan bu eser 1168 yılında tamamlamıştır. Akademik çevrelerde *Kitâbu's-Sirâc* olarak bilinmektedir. Bu isim, esere Halep Yahudileri tarafından verilmiştir. İbn Meymûn ise bu ismi kullanmamakta ve eseri *Şerhu'l-Mişna* olarak isimlendirmektedir.³⁶⁸ Eser, İbraniceye *Peruş ha-Mişna* adıyla çevrilmiştir.

İbn Meymûn bu eserinde her bir Mişna bölümüne uzun mukaddimeler yazmıştır. O, *Zeraim* bölümüne yazdığı mukaddimede Sözlü Tora'nın Musa

³⁶⁷ Davidson, *Moses Maimonides*, ss. 501-509.

³⁶⁸ İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 98; İbn Meymûn, "İggeret Thiyat ha-Metim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 326, 327, 329, 332; İbn Meymûn, "Teşuvot be-İnyaney Şitato ve Darho şel Mişne Tora", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 647; İbn Meymûn, *Hakdamot ha-Rambam*, ed. Şilat, s. 638.

zamanından kendi zamanına kadar nasıl intikal ettiğini aktarmakta, *semaniye fusul* (*Şmone Prakim*=Sekiz bölüm) olarak bilinen *Avot* bölümüne yazdığı mukaddimede Aristo'nun düşünceleri ile Rabbani öğretileri harmanlamaktadır. İbn Meymûn, *Sanhedrin* bölümüne yazdığı mukaddimede ise Yahudilik için belirlediği on üç maddelik iman esaslarını sıralamaktadır.

f. Sefer ha-Mitsvot (Kitâbu'l-Ferâiz)

Sefer ha-Mitsvot olarak da bilinen bu eser, Tevrat'taki 613 maddelik emir-nehîy listesini içermektedir. 1170 yılında kaleme alınmıştır. O, 248'i emir, 365'i de yasaktan oluşan 613 kuralı (mitsvot) mukaddime kısmında değerlendirmektedir. İnsan vücudunda 248 kemik olduğunu, her biri için bir olumlu şey yapılması gerektiğini belirten İbn Meymûn, yılın 365 gününde de yasaklardan uzak durarak bütün yılın günahattan uzak geçirileceğini dile getirmektedir.³⁶⁹ O, mukaddime kısmında ayrıca emir ve nehiyleri listelerken gözettiği on dört ilkedен bahsederek kendisinden önceki sınıflandırmaları eleştirmektedir. Eser, Judeo-Arabîc olarak kaleme alınmış ve birçok kez İbraniceye çevrilmiştir. İbn Meymûn, bu eseri *Mişne Tora*'ya giriş olarak değerlendirmektedir.³⁷⁰

g. er-Risâletü'l-Yemeniyye (İggeret Teyman)

Bu mektup, Yemen Yahudilerinin lideri olan Ya'kov ben Natanel'in İbn Meymûn'a gönderdiği mektubuna cevap olarak 1172 yılında kaleme alınmıştır. Ya'kov ben Natanel, Yemen'de Şîî rejimin baskıları ve bazı Yahudilerin Mesihlik iddiası sebebiyle tavsiyelerini almak üzere İbn Meymûn'a mektup göndermiştir.³⁷¹ Onun mektubu günümüze ulaşmamıştır. Fakat içeriği İbn Meymûn'un Yemen'e gönderdiği mektubun içeriğinden anlaşılmaktadır.

Mektubun Arapça adı *er-Risaletü'l-Yemeniyye*, İbranice adı *İggeret Teyman*'dır. İbn Meymûn'un bu mektuba hangi başlığı kullandığı kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte günümüze ulaşan Judeo-Arabîc yazmalarından

³⁶⁹ İbn Meymûn, *Sefer ha-Mitsvot (Kitâbü'l-Ferâiz)*, ed. Kafih, s. 7.

³⁷⁰ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, s. 725.

³⁷¹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 84; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 106.

birisinin başlığı *er-Risaletü'l-Yemeniyye* olduğu için başlığın *er-Risaletü'l-Yemeniyye* olması daha kuvvetli ihtimaldir.³⁷²

Mektubun ana konuları; Yemen'deki Yahudilerin baskı ve zulüm görmeleri, Mesih iddiasında bulunanlar, Tevrat'ta Hz. Muhammed'e işaret eden ifadeler, Tevrat'ın tahrifi ve Musa şeriatının neshi gibi konulardır. İbn Meymûn, Fransa'nın Lunel bölgesindeki hahamlara gönderdiği bir mektubunda Yemen Yahudi cemaatinin Mesih meselesi başta olmak üzere bazı konularda görüş istediğini, kendisinin de 3-4 ayrı küçük risale kaleme aldığını ifade etmektedir. Bu yüzden bazı araştırmacılar, İbn Meymun'un bunları birleştirerek Yemen Mektubu'nu oluşturduğunu düşünmektedirler.³⁷³ İbn Meymûn, Yemen'deki Yahudilere, baskıların geçeceğini, bunların Allah tarafından kendilerine verilen bir imtihan olduğunu hatırlatmaktadır. O, ayrıca dünyanın sonunun yaklaştığını iddia ederek kendilerini Mesih'in müjdecisi gibi sunanları ve astrolojik hesaplar yapanları ciddiye almamaları konusunda Yemen Yahudilerini uyarmaktadır. İbn Meymûn, İsfahan'da Mesihlik iddiasıyla ortaya çıkan bir şahsın Yahudi cemaatlerini nasıl kandırdığını ve Emevi yönetiminin iddiasını ispatlaması için bu şahsı Yahudi âlimleriyle yüzleştirdiğini nakletmektedir.³⁷⁴

Bu mektubun Orta Çağ'a ait üç İbranice tercümesi vardır. Bunlar Samuel İbn Tibbon (ö. 1230), Abraham İbn Hasday (ö. 1240) ve Nahum ha-Maaravi (13. yy) tarafından yapılmıştır. Mütercimlerden Nahum ha-Maaravi bu mektubu *Petah Tikva* olarak adlandırmaktadır.³⁷⁵ Ayrıca bu mektup Arabistan yarımadasının güneyine yani

³⁷² Bkz. Halkin, "Mukaddime" (*İggeret Teyman*), s. ix. Bununla birlikte İbn Meymûn'un Judeo-Arabik kaleme aldığı bu mektuba İbranice başlık atma olması da Ortaçağ Judeo-Arabik geleneği dikkate alındığında ihtimal dâhilindedir.

³⁷³ Bkz. İbn Meymûn, "İggeret el Hahmey Montpeşir al Gzirat ha-Kohavim", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 489; Halkin, "Mukaddime" (*İggeret Teyman*), s. ix. İbn Meymûn'un yaşadığı dönemin Mesihî hareketler açısından yoğun olduğu bilinmektedir. Bağdat'taki Yahudi akademisi ile irtibatla olan Yemen Yahudi cemaatinin 1147 yılında ortaya çıkan ve Yahudi cemaatleri üzerinde büyük etki bırakan David Alroy hareketinden etkilenmiş olmaları güçlü bir ihtimaldir.

³⁷⁴ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 98, 100; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 109-110.

³⁷⁵ Halkin, "Mukaddime" (*İggeret Teyman*), s. ix; Şilat, "Mukaddime" ("İggeret Teyman"), *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 79.

Yemen’e yazıldığı için İngilizce kaynaklarda *Letter to the South* (Güneye Mektup) olarak da zikredilmektedir.³⁷⁶

h. Mişne Tora

İbn Meymûn’un en önemli eseri olup on yıllık bir çalışmanın sonucunda 1180 yılında tamamlanmıştır. *Mişne* kelimesi hem “tekrarlayarak öğrenme” hem de “ikinci” anlamına gelmektedir. Bundan dolayı kelime anlamı olarak “Tevrat’ın Tekrarı”, “İkinci Tevrat”, veya “Tevrat Tahsili” gibi anlamlara gelmektedir. İbn Meymûn, eserin girişinde Yahudi hukukunun yeni nesiller tarafından anlaşılmadığını, Gaonların yorumlarının kendi döneminde çok az kişi tarafından anlaşılabilirdiğini ve bundan dolayı kendisini bu çalışmayı hazırlamaya mecbur hissettiğini ifade etmektedir. *Mişne Tora*, Talmud’da yer alan bütün konuları sistematik bir tarzda ele almaktadır. Eser, net hükümler vermesi, teferruata girmemesi ve kolay kullanımı sebebiyle çok rağbet görmüştür. İbn Meymûn, bu eserinde konularına göre bölümler oluşturmakta ve bunlarla ilgili gelenekteki fetvaları bir insicam içerisinde okuyucuya sunmaktadır.

Mişne Tora, on dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, yaratıcı inancı, Tevrat çalışması, putperestlik ve tövbe gibi konular ele alınmaktadır. İkinci bölümde Tanrı sevgisi, dualar ve tefilin gibi konular hakkında bilgi verilmektedir. Önemli zamanlar başlığını taşıyan üçüncü bölümde İbn Meymûn, Şabat, Yom Kipur, Roş ha-Şana, Sukot ve Pesah gibi Yahudi bayramlarının anlam ve öneminden bahsetmektedir. O, dördüncü bölüm kadın, evlilik, boşanma ve kayınbiraderle evlilik (*yivum*) konularına değinmektedir. Beşinci bölümde ise cinsel suçlar, kaşer kuralları ve hayvan kesim usulleri hakkında bilgi verilmektedir. İbn Meymûn, altıncı bölümde yeminler, adaklar ve mabede yapılan sunulardan bahsetmektedir. *Zeraim* adını taşıyan yedinci bölümde ziraat ile ilgili Yahudi hukukunun kuralları işlenmektedir. Sekizinci bölüm mabed ile ilgili kuralları, dokuzuncu bölüm kurban sunularını, onuncu bölüm temizlik konularını, on birinci bölüm suç ve cezaları, on ikinci bölüm

³⁷⁶ Sabato Morais, “A Letter by Maimonides to the Jews of South Arabia Entitled "The Inspired Hope", *JQR* 25:4 (1935), ss. 330-369; Slotki, *Moses Maimonides*, s. 18; Solomon Zeitlin, *Maimonides*, Bloach Publishing, 1935, s. 45. Bu mektup tezimizde Türkçede yer etmiş ismiyle *Yemen Mektubu* şeklinde kullanılacaktır.

alış-veriş kurallarını, on üçüncü bölüm sivil hukuk kurallarını, ön dördüncü bölüm de krallar, hâkimler ve Sanhedrin ile ilgili kuralları incelemektedir.

Eserin derli toplu oluşu, din eğitimi alan öğrencilerin Talmud'dan uzaklaşacakları endişesini doğurmuştur. Dönemin bazı Yahudi bilginleri, öğrencilerin kolaycılığa kaçarak, sistematik, kullanışlı ve her konuya değinen bu eser yüzünden Talmud eğitimini ikinci plana atacaklarını iddia ederek İbn Meymûn'u eleştirmiştir. İbn Meymûn da değişik mektuplarında bu eleştirilere cevap vererek niyetinin bu olmadığını, kısa ve öz bir eser ortaya koyma amacı güttüğünü, bu yüzden konuyla ilgili bütün görüşlere tek tek değinmediğini ifade etmiştir. O, eserinde konuyla ilgili fetvaları sıralarken görüşlerin kaynaklarını zikretmemektedir. Bununla, okuyucunun kafasını karıştırıp kaynaklarla onu sıkılamayı hedef aldığını belirtmektedir.³⁷⁷ İbn Meymûn, ayrıca kendisinden önce kimsenin bu şekilde bir çalışma ortaya koymadığını dile getirmektedir.³⁷⁸

İbn Meymûn eserlerini genelde Judeo-Arabic yazdığı halde bu eseri İbranice kaleme almıştır. Yahudi araştırmacılar bunun nedenini, İbn Meymûn'un en değerli eserini kutsal dil olarak görülen İbrani dilinde vermek istemesine bağlamaktadırlar. O, bu eserden bazen *Mişne Tora* (משנה תורה), bazen de isim zikretmek yerine *büyük eserimiz* anlamında İbranice “hiburenu ha-gadol” (חיבורנו הגדול) ya da Arapça “te’lîfune’l-kebir” (تأليفنا الكبير) şeklinde bahsetmektedir.³⁷⁹ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*’de de bu eser için *fikhî eserimiz* tabirini kullanmakta ve “kemâ beyyennâ fî te’lîfine’l-fikhiyye” (كما بينا في تأليفنا الفقهية) ifadesiyle bu esere atıfta bulunmaktadır.³⁸⁰ *Mişne Tora*, Yahudi ilim çevrelerinde *Yad ha-Hazaka*³⁸¹ (Güçlü el) olarak da bilinmektedir.

³⁷⁷ İbn Meymûn, “İggeret el-Pinhas ha-Dayan”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, ss. 440-442.

³⁷⁸ İbn Meymûn, “İggeret el-Pinhas ha-Dayan”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, ss. 439-440; İbn Meymûn, “İggeret Thiyat ha-Metim”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 320.

³⁷⁹ İbn Meymûn, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- bir yerde bu ifadeyi *Şerhu’l-Mişna* için kullanmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 56.

³⁸⁰ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*, I:71.

³⁸¹ Bu tabir Tevrat’ın son cümlesinde (Tesniye, 34:12) geçmektedir. *Yad* kelimesinin gematria’da 14 rakamına tekabül etmesi ile eserin 14 bölümden oluşması arasında irtibat kurulmuştur.

1. Delâletü'l-Hâirîn

Bu eser, Orta Çağ'ın en büyük Yahudi filozofu sayılan İbn Meymûn'un felsefe alanındaki başyapıtıdır. 1190 yılında kaleme alınmıştır. Eserin adı Türkçe'ye *Şaşkınlara Rehber/Kılavuz* veya *Aklı Karışıklara Rehber/Kılavuz* şeklinde çevrilmektedir.³⁸² Araştırmacılara göre İbn Meymûn bu eseriyle, aklî ilimlerlerle (felsefe) naklî ilimler (din) arasında zihinleri karışmış Yahudilere rehberlik yapma amacı gütmekte ve Yahudiliğin de bir dinî sistem olarak akıl ile çelişmeyeceğini göstermeye çalışmaktadır.³⁸³ Diğer eserleriyle karşılaştırıldığında *Delâletü'l-Hâirîn*'in özellikle felsefe tahsili görmüş ilim çevreleri için kaleme alındığı görülmektedir. Bugün elimizdeki mevcut eser, İbn Meymûn'un değişik zamanlarda öğrencisine hitaben yazdığı üç ayrı mektubun daha sonra tek parça kitap haline getirilmiş halidir.³⁸⁴

İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'i gönderdiği öğrencisinin kimliği akademi çevrelerinde uzun süre karışıklıklara sebep olmuştur. Bazıları mektubun gönderildiği şahsın Yosef ben Yehuda ibn Aknin olduğunu iddia ederken bazıları da Yosef ben Yehuda ibn Şim'on olduğunu savunmaktadır. Bu karışıklık Yahudi araştırmacıların eserlerinde de görülmektedir. Her iki şahsın isminin de Yosef ben Yehuda olması dolayısıyla, bu iki şahsın tek bir kişi olduğu zannedilmiştir. Eldeki mevcut kaynaklardan bunların iki ayrı şahıs olduğu bilinmektedir. Yakın dönemlere kadar akademik çevrelerdeki genel eğilim *Delâletü'l-Hâirîn*'in gönderildiği öğrencinin Yosef ben Yehuda ibn Aknin olduğu şeklindeydi. Fakat yapılan araştırmalar bu öğrencinin İbn Şim'on olduğunu ortaya koymuştur.³⁸⁵

³⁸² Türkçe'de şaşkınlık kelimesi çok çeşitli bağlamlarda kullanıldığı için eserin başlığını *Aklı Karışıklara Rehber/Kılavuz* olarak çevirmek daha uygun gözükmektedir.

³⁸³ Daniel Davies, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*, Oxford University Press 2011, ss. 7-8; Eliezer Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, Brill, Leiden 2008, ss. 156-7. Lawrence Kaplan, "The Unity of Maimonides' Religious Thought", *Judaism and Modernity*, ed. Jonathan Malino, Ashgate Publishing, Cornwall 2004, ss. 393-394.

³⁸⁴ Halbertal, *ha-Rambam*, ss. 62-3.

³⁸⁵ Yosef ben Yehuda ibn Şim'on (ö. 1226) aslen Fas'lı olup Muvahhidler yönetimi altında görünüşte Müslüman olmuştur. Fas'ta bulunduğu sıralarda Müslüman bilginlerden ders alan İbn Şim'on, daha sonra Mısır'a giderek İskenderiye'ye yerleşmiştir. Mısır'da bir müddet İbn Meymûn'a öğrencilik yapmış, ardından da Halep'e gitmiştir. İbn Meymûn'un oğlu Abraham ben Moşe bir yazısında İbn Şim'on'dan kendisine bir mektup ulaştığını, bu şahsın Halep'te bir yeşivası olduğunu ve rahmetli babasının *Delâletü'l-Hâirîn*'i bu öğrencisine gönderdiğini ifade etmektedir. İbn Şim'on'un ticaret

İbn Meymûn, 1197 yılında Güney Fransa'da bulunan Lunel şehrinin hahamlarına Judeo-Arabî orijinal haliyle *Delâletü'l-Hâîrîn*'in ilk iki bölümünü göndermiştir. Lunel bölgesi hahamları eserin bu bölümlerini aldıklarına dair İbn Meymûn'a teşekkür mektubu göndermişler, sonrasında ise Arapça bilmedikleri için metni Samuel İbn Tibbon'a teslim etmişlerdir. İbn Tibbon, ilk iki bölümü İbraniceye tercüme etmiş ve tercüme sırasında İbn Meymûn'a mektup göndererek bazı kelime ve ifadelerle ilgili sorular yönelmiştir. İbn Meymûn da açıklama istediği yerleri izah etmiş ve hangi Arapça kelimeyi hangi İbranice kelimeyle karşılayacağına dair açıklamalar yapmıştır. Eserin üçüncü ve son bölümü 1199 yılında İbn Tibbon'a ulaşmıştır. İbn Tibbon bu son bölümü de İbn Meymûn'un ölümünden çok kısa bir süre önce tamamlamış ve böylece eser İbn Meymûn daha hayattayken 1204 yılında tamamıyla İbranice'ye çevrilmiştir.³⁸⁶

İbn Meymûn'un bu eseri bazı Yahudi cemaatleri arasında kabul görürken bazıları da eseri sapkın fikirler içeren zararlı bir çalışma olarak değerlendirmiştir. Bu eser sebebiyle Aşkenaz Yahudi cemaatleri arasında büyük kavgalar yaşanmıştır. Fransa'nın güneyindeki Provence eyaleti hem Endülü's'ten gelen Sefarad Yahudilerini hem de kuzeyden gelen Aşkenaz Yahudilerini barındıran kozmopolit bir yapıya sahipti. Sefarad Yahudileri ciddi bir şekilde Arap düşünürlerin etkisi altında

amaçlı Bağdat'a sık sık gittiği ve Gaon Samuel ben Eli ile münazaralarda bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır. İbn Meymûn'u ölülerin dirilmesine inanmamakla suçlayan Samuel ben Eli'ye karşı İbn Şim'on'un özel bir risale kaleme aldığı da bilinmektedir. Bu risaleyi İbraniceye çeviren XIV. yüzyıl İspanya Yahudi bilginlerinden Hayyim ibn Bibas, önsözde İbn Şim'on'dan, İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâîrîn*'i gönderdiği öğrencisi olarak söz etmektedir. Karışıklığa sebep olan diğer isim Yosef ben Yehuda ibn Akin (ö. 1220) ise Barcelona'lı olup *Tibbu'n-Nüfus* adlı eserin sahibidir. İbn Meymûn'la karşılaşmamış ve öğrencisi olmamıştır. Bazı araştırmacılar tarafından İbn Meymûn'un Fas ikameti sırasında İbn Akin'le karşılaştıkları nakledilmektedir. Seville'de iken baskı sonucu görünüşte Müslüman olmuş daha sonra Barcelona'ya gittiğinde tekrar Yahudiliğe geri dönmüştür. Bu bilgilere göre İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâîrîn*'i gönderdiği öğrencisi Yosef ben Yehuda ibn Akin değil, Yosef ben Yehuda ibn Şim'on'dur. Yosef ben Yehuda ibn Akin ile Yosef ben Yehuda ibn Şim'on'un iki ayrı şahıs olduğu ilk olarak Salomon Munk tarafından gündeme getirilmiştir. Araştırmacılar arasında bu konu yüz yıl kadar tartışılmış; David Banet iki ayrı şahıs olduklarını ve İbn Meymûn'un öğrencisi olanın Yosef ben Yehuda ibn Şim'on olduğunu ortaya koymuştur. Tartışmalar için bkz. Abraham ben Meymûn, *Milhamot ha-Şem*, Hanover 1840, s. 11; Norman Roth, "Jews in Muslim Spain Revisited", *Iberia Judaica*, vol. I, Madrid 2009, s. 38; Abraham Shlomo Halkin, "Akin", *EJ*, c. 1, s. 569; Salomon Munk, "Notice sur Joseph ben Jehuda", *Journal Asiatique* 14 (1842), ss. 5-70; Eliyahu Ashtor, "Shim'on, Joseph ben Judah Ibn", *EJ*, c. 18, ss. 480-1; Abraham Shlomo Halkin, "Akin, Joseph ben Judah ben Jacob Ibn", *EJ*, c. 1, ss. 569-570; Sara Stroumsa, *Reşito şel Pulmus ha-Rambam be-Mizrah: İggeret ha-Haşta al odot Thiyat ha-Metim*, Mahon Yad-Ben Zvi, Yeruslayim 1999, ss. VII-IX; David Zvi Baneth, "Yosef ben Şim'on ha-Talmid ha-Haşuv şel ha-Rambam ve Yosef ibn Akin", *Ozer Yehudey Sefarad* 7 (1964), ss. 11-20; *İggerot ha-Rambam*, ed. Baneth, ss.1-2; Rudavsky, *Maimonides*, s.11.

³⁸⁶ Halbertal, *ha-Rambam*, ss. 65-6.

iken Aşkenaz Yahudileri geleneksel Rabbanî öğretiden yanaydılar. Bu cemaatler arasındaki kavga ileri boyutlara taşınmış ve Montpellier bölgesinin ileri gelen hahamlarından Rabbi Şlomo, *Delâletü'l-Hâirîn*'i ve *Mişne Tora*'nın ilk bölümü olan *Sefer ha-Mada*'yı yasaklamıştır. Bu eseri benimseyenler ve esere muhalif olanlar karşılıklı olarak birbirleri hakkında herem³⁸⁷ ilan etmişlerdir.³⁸⁸

Fransa'nın Lunel bölgesindeki hahamlar da İbn Meymûn'un eserlerine sahip çıkarak kavgada taraf olmuşlardır. Meşhur Yahudi bilgini Nahmanides (ö. 1270) bu iki düşman grubu barıştırmak ve bir orta yol bulmak için uğraştıysa da başarılı olamamıştır. Montpellier hahamı Rabbi Şlomo, İbn Meymûn taraftarlarının etkisini kırmak için bölgedeki Papalık yetkililerinden destek istemiştir. Zira İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'inde hâkim olan Aristo'nun fikirleri 1210 yılında Kilise tarafından düzenlenen Sens bölge konsilinde sapkın bulunmuş ve kınanmıştı. Rabbi Şlomo bunu fırsat bilerek kiliseyi bu esere karşı kışkırtmıştır. Provence, Montpellier ve Paris bölgelerindeki Yahudi bilginler tarafından bu eseri okuyanlar herem cezasına çaptırılmış ve *Delâletü'l-Hâirîn* nüshaları yakılmıştır.³⁸⁹

Bu eserin ilk edisyonu Salomon Munk tarafından 1856-1866 yılları arasında üç cilt halinde halinde yapılmış ve hem Judeo-Arabic hem de Fransızca çevirisiyle birlikte Paris'te yayınlamıştır. Eserin ikinci neşri Munk edisyonu esas alınarak Issachar Joel tarafından 1931 yılında Telaviv'de yapılmıştır. Eserin Arap harfleriyle tahkiki ise Hüseyin Atay tarafından yapılmış ve 1974 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları arasında yayınlanmıştır. Ayrıca *Delâletü'l-Hâirîn*'in ikinci bölümünün başında yer alan yaratıcıyı ispat ile ilgili yirmi beş maddelik delile, XIII. yüzyıl Müslüman bilginlerden Muhammed Ebubekir ibn Muhammed et-Tebrizi tarafından şerh yazılmıştır.³⁹⁰

³⁸⁷ Yahudi toplumundan tecrit cezası.

³⁸⁸ Howard N. Lupovitch, *Jews And Judaism in World History*, Routledge, Oxon 2010, s. 89; Tamar Rudavsky, *Maimonides*, s.16; Lea Naomi Goldfeld, *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection: an Inquiry into Its Authenticity*, Ktav Pub Inc., Jersey City 1986, s. 136.

³⁸⁹ Yaakov Even-Hen, *The Rambam*, Mahon ha-Ktav, Jerusalem 1994, ss. 318-325; Rudavsky, *Maimonides*, s. 16; Halbertal, *ha-Rambam*, ss. 64-5; Henry Gehman, "Maimonides and Islam", s. 375; Haig Bosmajian, *Burning Books*, McFarland Company, 2006, s. 45.

³⁹⁰ Ebi Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr b. Muhammed Tebrizî, *Şerhu Mukaddemâti'l-Hams ve 'İşrûn min Delâleti'l-Hâirîn*, tahk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Matbaatü's-Saadet, Kahire 1993.

i. Makâle fi Thiyat ha-Metim

İbn Meymûn bu risalesini ölülerin diriltileceğine inanmadığı şeklindeki eleştirilere cevap olarak yazmıştır. Bu risalenin 1191 yılında kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Günümüze ulaşan Judeo-Arabic yazmalarda bu risalenin adı *Makale fi Thiyat ha-Metim*, *Risaletü Thiyat ha-Metim* ve *Cevabu Thiyat ha-Metim* şeklinde üç farklı isimle geçmektedir.³⁹¹

Bu risalenin kaleme alınmasında Babil gaonlarından Samuel ben Eli'nin İbn Meymûn'u ölülerin diriltilmeyeceğine inanmakla suçlaması etkili olmuştur.³⁹² İbn Meymûn'un ölülerin bedenlen dirilmesi konusunda zihninin net olmadığı birçok araştırmacı tarafından da dile getirilmiştir.³⁹³ Kaynaklardaki bilgilere göre İbn Meymûn'un Halep'teki öğrencisi Yosef ben Yehuda ibn Şim'on, 1190 yılında Bağdat'a giderek İbn Meymûn'un fikirlerini esas alan bir akademi kurma teşebbüsünde bulunmuştur. Burada Babil gaonlarından Samuel ben Eli'nin İbn Meymûn'u eleştirerek otoritesini zayıflattığını ve kendisini ön plana çıkardığını görmüştür. İbn Şim'on, Babil gaonu ile bu konuda münazara yapmış ve durumu İbn Meymûn'a aktararak risalenin yazımına vesile olmuştur.³⁹⁴

Kaynaklarda Bağdat gaonu Samuel ben Eli ile İbn Meymûn arasındaki ölülerin dirilmesi üzerinden yaşanan polemğin altında yatan gerçek sebebin iktidar mücadelesi olduğu da dile getirilmiştir. Buna göre bir yanda Mısır'da İbn Meymûn, diğer tarafta Bağdat'ta Samuel ben Eli, Yahudi dünyasının liderliği için ölülerin dirilmesi konusu üzerinden mücadele etmişlerdir. Bu süreçte Yemen Yahudileri Bağdat gaonu Samuel ben Eli'ye gönderdikleri mektupta İbn Meymûn'un yeniden dirilme konusundaki görüşlerinden ötürü insanlarda şüpheler oluştuğunu dile

³⁹¹ İbn Meymûn, "İggeret Thiyat ha-Metim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 315.

³⁹² İbn Meymûn, "İggeret Thiyat ha-Metim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 324-325, 328.

³⁹³ Bkz. Lea Naomi Goldfeld, *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection: an Inquiry into Its Authenticity*, Ktav Pub Inc., Jersey City 1986, ss. 27-28; Rafael Yaspa, *Filosofya Yahudit be-Yemey ha-beynayim: ha-Rambam*, ha-Universita ha-Ptuha, Raanana 2005, ss. 41-42, Daniel Jeremy Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Leiden Brill, 1965, ss. 109-135; Rudavsky, *Maimonides*, ss. 105-106; Halbertal, *ha-Rambam*, ss. 126-131; Robert S. Kirschner, "Maimonides' Fiction of Resurrection" *HUCA* 52 (1981), ss. 163-93.

³⁹⁴ Goldfeld, *Treatise on Resurrection*, ss. 27-28; Yaspa, *Filosofya Yahudit*, ss. 41-42, Silver, *Maimonidean Controversy*, ss. 109-135, Rudavsky, *Maimonides*, ss. 105-106; Halbertal, *ha-Rambam*, ss. 126-131; Kirschner, "Maimonides' Fiction of Resurrection." *HUCA* 52 (1981), ss. 163-93; Rabinowitz, "Moses Maimonides", *EJ*, c. 13, s. 383; Gehman, "Maimonides and Islam", s. 379.

getirerek Babil gaonlarının otoritesinin azaldığı uyarısında bulunmuşlardır.³⁹⁵ Yemen Yahudilerinin doğrudan İbn Meymûn'a bu konudaki rahatsızlıkları ile ilgili mektup gönderdikleri de bilinmektedir.³⁹⁶

Risaleye sözlerinin yanlış anlaşıldığını ifade ederek başlayan İbn Meymûn, Tanrının sözlerinin bile yanlış anlaşıldığını belirterek Hristiyanların Tanrı'yı üçlemelerinin bunun örneği olduğunu dile getirmektedir. O, ölümlerin dirilmesinin hak olduğunu, bununla ruhların cesede dönmesinin kastedildiğini, fakat ölüm sonrası hayatta nihai safha ve amaç olmadığını vurgulamaktadır. İbn Meymûn'a göre *olam ha-ba* denen safha ölüm sonrası hayatta son ve en önemli safhadır. Bu safhada cismani istekler ve beden bulunmayacaktır. O aşamaya gelen insanların mükafatları da bedenî değil aklî ve ruhî olacaktır.³⁹⁷

İbn Meymûn'un ölümlerin bedenlen dirilmesi konusundaki görüşlerine çok değişik kesimlerden eleştiri gelmiştir. Bunlardan en ilginç olanı Yemenli Müslüman âlim Şevkanî'ye (ö. 1834) aittir. Şevkanî, ölümlerin dirilmesi ile ilgili risalesinde bedenlen dirilmenin hak olduğunu ve önceki peygamberlerin de bundan bahsettiğini zikretmektedir. O, Yahudilerin arasından Musa bin Meymûn adında zındık birinin çıkarak ölüm sonrası hayatta lezzetlerin bedenî değil ruhî ve aklî olacağını iddia ettiğini aktarmaktadır. Musa bin Meymûn'un bu görüşlerinde İbn Sina'yı taklit ettiğini dile getiren Şevkanî, mel'un ve zındık olan Musa bin Meymûn'un Yahudiler arasında da lanetlendiğini ve kâfir olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir.³⁹⁸

j. Şeelot u-Teşuvot (Fetvalar=Responsa)

Responsa olarak meşhur olan fetva literatürü İbranice'de *Şeelot u-Teşuvot* (sorular ve cevaplar) şeklinde ifade edilmektedir. *Şeelot u-Teşuvot*, Yahudi geleneğinde çok köklü bir yere sahiptir. Birçok Yahudi bilgene ait özel fetva

³⁹⁵ İbn Meymûn, "İggeret Thiyat ha-Metim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 324; Stroumsa, *Reşito şel Pulmus ha-Rambam be-Mizrah*, s. VIII.

³⁹⁶ İbn Meymûn, "İggeret Thiyat ha-Metim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 350.

³⁹⁷ İbn Meymûn, "İggeret Thiyat ha-Metim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 321-322, 327, 329.

³⁹⁸ Muhammed bin Ali eş-Şevkanî, *İrşâdu's-Sikât ila İttifaki's-Şerâi*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kahire 1984, ss. 10-24; Paul Fenton, "Pulmus Muslemi mi-Teyman Neged ha-Rambam: ha-İmam eş-Şevkanî ve Sifro be-İnyan Hayey Olam ha-Ba", *Le Roş Yosef: Mehkarim be-Hohmat Yisrael*, ed. Yosef Tobi, Jerusalem 1995, s. 415.

koleksiyonları mevcut olup, bunlar Talmud dönemlerine kadar gitmektedir. Rav Saadya Gaon'a kadar bu literatürün temel yazışma dili Aramice idi. Saadya Gaon ile birlikte Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki Yahudiler arasında fetva yazışmalarının büyük ölçüde Judeo-Arabic üzerinden yapıldığı görülmektedir.

İbn Meymûn'a ait elimize ulaşan yüzlerce fetva incelendiğinde, fetvaların İbranice ve Judeo-Arabic kaleme alındığı görülmektedir. İbn Meymûn'un bu fetvalarda tercih ettiği dil genelde mektubun gönderildiği dil ile aynıdır. Arap egemenliği altında yaşayan Yahudiler mektuplarını Judeo-Arabic kaleme alırken Hristiyan Avrupa'da yaşayan Yahudiler İbranice'yi tercih etmişlerdir. Her ne kadar yazım dilleri İbranice ve Judeo-Arabic olsa da Talmud'dan ve diğer Yahudi dinî literatüründen yapılan alıntılar sebebiyle Aramice deyim ve ifadelerin de sıkça kullanıldığı görülmektedir.

Mısır'da bulunduğu sırada farklı ülkelerdeki Yahudi cemaatlerinden kendisine gönderilen mektuplar İbn Meymûn'un büyük bir otorite olduğunu göstermektedir. Mektuplar incelendiğinde fetva soranlar arasında sadece sıradan halkın değil üst düzey rabbiler, *dayanlar* ve *gaonların* da bulunduğu görülmektedir.³⁹⁹ Günlük işlerden en hayati meselelere kadar her türlü soruya muhatap olan İbn Meymûn, coğrafya olarak da Bağdat, Şam, Halep, Yemen, Filistin, Kuzey Afrika, Endülüs ve Fransa gibi çok farklı bölgelerin başvuru kaynağı olmuştur.⁴⁰⁰

B. Tıpla İlgili Eserler

İbn Meymûn, Orta Çağ'ın en büyük Yahudi filozofu olmanın yanı sıra kabiliyetli bir hekim olarak da bilinmektedir. Saray hekimliği yaptığı hem Arap kaynaklarında hem de kendi mektuplarında anlatılmaktadır.⁴⁰¹ Arap kaynakları İbn Meymûn'dan bahsederken hekim olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Arslan yürekli

³⁹⁹ Jacob I. Dienstag, "Moses Maimonides: As Halakhist", *EJ*, c. 13, s. 386.

⁴⁰⁰ İbn Meymûn'un günümüze ulaşan İbranice ve Judeo-Arabic fetvaları *Teşuvot ha-Rambam* adıyla yayınlanmıştır. Bkz. İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Joshua Blau, Mekitsey Nirdamim, Yeruslayim 1989 (4 cilt).

⁴⁰¹ İbn Meymûn'un 1174 yılında Mısır'da saray hekimi olarak göreve atandığı tahmin edilmektedir. Onun sarayın tek hekimi olmadığı tıpla ilgili bazı risalelerinden anlaşılmaktadır.

lakabıyla bilinen Kral Richard'ın⁴⁰² bölgede olduğu sırada İbn Meymûn'un ününü duyarak haber gönderdiği ve özel hekimi olmasını teklif ettiği, İbn Meymûn'un ise bu teklifi reddettiği kaynaklarda zikredilmektedir.⁴⁰³ İbn Meymûn, tıbla ilgili eserlerinde Fas ikameti sırasında Müslüman hekimlerden istifade ettiğini zikretmektedir.⁴⁰⁴ Müslüman tıp bilginlerinden özellikle Ebu Mervan İbn Zühr ve Ebul Hasan Süfyan el-Endelusî'den büyük bir hayranlıkla bahseden İbn Meymûn, bu hekimleri tıp alanının *ulema ve uzema'sı* (büyükleri ve uluları) olarak nitelemektedir.⁴⁰⁵

İbn Meymûn'un tıbla ilgili risalelerini 1185-1200 yılları arasında kaleme aldığı tahmin edilmektedir. Bu risalelerin çoğu Müslüman yöneticiler için kaleme alınmıştır. Muhataplarının İbranice bilmeyen yöneticiler olması hasebiyle bu risaleler Arap harfleriyle Arapça olarak kaleme alınmıştır. Bununla beraber Geniza dökümanları arasında yakın zamanlarda ortaya çıkan bazı yazmalar İbn Meymûn'un bu risaleleri hazırlarken müsvedde versiyonu üzerinde Judeo-Arabic olarak çalıştığını ortaya koymaktadır. İbn Meymûn'un tıbla ilgili risaleleri hakkında en önemli ve muteber çalışmalar tıp profesörü Fred Rosner tarafından yapılmıştır.⁴⁰⁶ Bu bölümde İbn Meymûn'un tıbla ilgili risaleleri hakkında kısa bilgiler verilecektir.

⁴⁰² İngilizlerin 1189-1199 yılları arasındaki kralı. Üçüncü haçlı seferine (1189-1192) katılmış fakat Kudüs'ü ele geçirememiştir.

⁴⁰³ İbnü'l-Kiftî, *İhbâru'l-Ulemâ*, s. 319; F. Rosner, *The Medical Legacy of Moses Maimonides*, Ktav Publishing, Jersey City 1997, s. 4.

⁴⁰⁴ İbn Meymûn, *Makale fi'r-Rebv (Maimonides on Asthma)*, ed. Gerrit Bos, Brigham Young University Press, Utah 2002, s. 78.

⁴⁰⁵ İbn Meymûn, *Makale fi'r-Rebv*, ed. Gerrit Bos, s. 103; Henry Azar, "İbn Maymun (Maimonides): Ibn Zühr's Medical Disciple and a Second Moses", *The Sage of Seville: Ibn Zühr, His Time and His Medical Legacy*, The American University in Cairo Press, 2008, ss. 83-93. İbn Meymûn'un İbn Zühr'den etkilenmekle birlikte doğrudan öğrencisi olmadığı bilinmektedir. Bkz. Sarah Stroumsa, *Maimonides in his World*, s. 129.

⁴⁰⁶ Fred Rosner'e ait İbn Meymûn'la ilgili belli başlı çalışmalar şunlardır: *The Medical Legacy of Moses Maimonides*, Ktav Publishing, Jersey City 1997; *Medical Encyclopedia of Moses Maimonides*, Jason Aronson Publishing, 1998; *Sex Ethics in the Writings of Moses Maimonides*, Jason Aronson Publishing, 1994; *Medicine in the Mishneh Torah of Maimonides*, Jason Aronson Publishing, 1997; *Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources*, Jersey City Publishing, 1995; *Moses Maimonides: physician, scientist, and philosopher*, Jason Aronson Publishing, 1993; *The medical aphorisms of Moses Maimonides*, Yeshiva University Press, 1971; *Moses Maimonides' Glossary of Drug Names*, American Philosophical Society, 1979; *Modern Medicine and Jewish Law*, Yeshiva University, Department of Special Publications, 1972; *Treatises on Poisons, Hemorrhoids, Cohabitation*, Maimonides Research Institute, 1984; *Six Treatises Attributed to Maimonides*, Jason Aronson Publishing, 1991; *Practical Medical Halachah*, Jason Aronson Publishing, 1997.

a. El-Muhtasarât

El-Muhtasarât, İbn Meymûn'un tıp bilgini Galen'in eserlerinden yaptığı seçmelerden oluşmaktadır. Bu yüzden bu eser akademi çevrelerinde “Galen'den Seçmeler” şeklinde de isimlendirilmiştir.⁴⁰⁷ Tıp tahsili yapacaklar için hazırlanan bu risale, Arapça yazılmış olup bazı bölümleri İbranice çeviriler aracılığıyla günümüze ulaşmıştır.

b. Şerhu Fusûli Abukrat

Bu risale, Hipokrat'ın tıpla ilgili vecizelerine İbn Meymûn tarafından yazılmış bir şerhtir. İbn Meymûn bu risalesinde hem Galen'i hem de Hipokrat'ı eleştirdiği konulara yer vermiştir. Hipokrat'ın *Vecizeler*'i dokuzuncu asırda Huneyn bin İshak tarafından Grekçeden Arapçaya çevrilmiştir. İbn Meymûn, risalenin yazımında bu çeviriyi esas almıştır. Arapça kaleme alınan *Şerhu Fusûli Abukrat*, Samuel ibn Tibbon tarafından İbraniceye tercüme edilmiştir. Günümüze Arapça orijinal metinden iki ayrı hasarlı yazma ulaşmıştır.⁴⁰⁸

c. Fusûlu Musa

Bu çalışma İbn Meymûn'un en fazla alıntılanan tıp eseridir. İbn Meymûn başta Yunan tıpçılar olmak üzere birçok tıp bilginine ait yaklaşık bin beş yüz kadar vecizeyi bu eserde toplamıştır. Risale, İbn Meymûn'un tıp alanındaki en hacimli eseridir. Yirmi beş bölümden oluşan bu risalenin her bir bölümü tıbbın ayrı bir alanı ile ilgilidir. Arapça orijinal metnin tamamı korunarak günümüze kadar ulaşmış olup tek nüshası Almanya'daki Gotha kütüphanesinde yer almaktadır. Risale, XIII. asırda *Pirkey Moşe* adıyla İbraniceye çevrilmiştir. Bu çalışmanın Orta Çağ'da Latince çevirileri de yapılmıştır.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Rosner, *The Medical Legacy of Moses Maimonides*, Ktav Publishing, Jersey City 1997, s. 6; Elinor Lieber, “Maimonides: The Medical Humanist”, *Maimonidean Studies-IV*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva University, 2000, s. 48.

⁴⁰⁸ Rosner, *The Medical Legacy*, s. 7.

⁴⁰⁹ Rosner, *The Medical Legacy*, s. 7-8.

d. Makâle fi'l-Bevâsir

Hemoroidler üzerine yazılmış bir risaledir. Risale, Müslüman hekimlerin basur hakkındaki görüşlerini aktarmakta ve bu hastalığın nedenleri ve tedavisi hakkında bilgiler içermektedir.⁴¹⁰ Sarayda çalışan devlet adamlardan birisinin ricası üzerine yazılmıştır. İbn Meymûn, risalenin girişinde, basur hastası bir devlet yetkilisinin tedavi için kendisini görevlendirdiğini nakletmektedir. Risale, yedi bölümden oluşmaktadır. İbn Meymûn, risalede faydalı gıdalardan, hazımdan ve basur hastalarının kaçınması gereken yiyeceklerden bahsetmekte ve çok ileri düzeyde olmadığı müddetçe basurla ilgili cerrahî müdahaleleri tercih etmediğini ifade etmektedir. Arapça orijinal metin Almanca çevirisiyle birlikte yayınlamıştır.⁴¹¹

e. Makâle fi'l-Cimâ'

Cinsel ilişkiden bahseden bir çalışmadır. Selahaddin Eyyubî'nin yeğeni Hama valisi Ömer el-Muzaffer için kaleme alınmıştır. Bu şahıs çok yoğun cinsel hayat yaşamasından dolayı İbn Meymûn'dan cinsel gücü artırıcı bilgiler içeren bir risale yazmasını istemiştir. İbn Meymûn, risalede, cinsel yaşamla ilgili İbn Sina ve İbn Zühr gibi hekimlerin görüşlerini nakletmekte ve sağlıklı bir cinsel hayatla ilgili önerilerde bulunmaktadır. Afrodizyak etkisi yapan yiyecekler ve ilaçlar ile cinsel gücü düşüren yiyecek ve ilaçlara da yer veren İbn Meymûn, cinsel hayatta aşırılıktan kaçarak orta bir yolun takip edilmesi gerektiğini dile getirmektedir.⁴¹²

f. Makâle fi'r-Rebv

İskenderiyeli astım hastası bir aristokratın isteği üzerine yazılmış bu risale, astımın sebeplerinden bahsetmekte ve çözüm yolları ile ilgili öneriler sunmaktadır. Risalenin yazılmasını rica eden şahıs aşırı baş ağrılarından şikâyet etmekte ve mekân değişikliğinin faydalı olup olmayacağını sormaktadır. İbn Meymûn, on üç bölüm halinde yazdığı bu risalesinde astım hastaları için diyetten ve bu hastalığı etkileyen havalardan bahsetmektedir. O, Mısır'ın kuru ikliminin astım hastaları için faydalı

⁴¹⁰ Rosner, *The Medical Legacy*, s. 8-9.

⁴¹¹ Hermann Kroner, "Die Haemorrhoiden in der Medizin des XII. und XIII. Jahrhunderts", *Janus* 16 (1914), ss. 441-56, 645-718.

⁴¹² Rosner, *The Medical Legacy*, ss. 10-11.

olduğunu belirtmekte ve bu hastalar için yiyecek ve ilaç listesine yer vermektedir. Risalenin son bölümünde bu tür hastalar için en temel çözümün temiz hava, düzenli beslenme ve temiz su kullanımı olduğunu ifade eden İbn Meymûn, yaşanan mekânların temiz tutulması ile ilgili detaylı önerilerde bulunmaktadır.⁴¹³ Bu risalenin edisyonu Gerrit Bos tarafından yapılmıştır.⁴¹⁴

g. Kitâbu's-Sumûm ve'l-Müteharriiz mine'l-Edviyeti'l-Kitâle

Zehirler ve panzehirler ilgili bu risalesini vezir Fadıl'ın isteği üzerine kaleme almıştır. Bu yüzden bu risalenin ismi *el-Makale el-Fâdiliyye* olarak da bilinmektedir. O, bu risalede yılan, köpek, örümcek, arı ve akrep zehirlenmelerini konu edinmektedir. İbn Meymûn, vezir Fadıl'ın Mısır'da çok yaygın olan bu tür zehirlenmelere çare olması amacıyla Ortadoğunun değişik bölgelerinden çeşitli ilaç malzemesi getirttiğini ve bunlarla büyük bir ecza deposu oluşturulduğunu dile getirmektedir.⁴¹⁵

h. Makâle fi Tedbîri's-Sıhha

Sağlıklı yaşam ile ilgili bir rehber niteliğinde olan bu risale, İbn Meymûn'un en meşhur eserlerinden birisidir. Bu risale Selahaddin Eyyubî'nin büyük oğlu vezir Fadıl için kaleme alınmıştır. Dört bölümden oluşan risalede İbn Meymûn, sağlam kafa sağlam vücutta bulunur (*salâhu'l-beden salâhu'n-nefs*) kaidesine vurgu yaparak zihin ve beden sağlığı arasındaki dengeye dikkat çekmektedir.⁴¹⁶ Temiz bir ortam, düzenli yemek, beden egzersizleri yapma, müzik, şiir, resim ve temiz havada yürüyüş gibi tavsiyelerde bulunmaktadır. Risale, sağlıklı yaşam için rehber niteliğinde olduğu için çok rağbet görmüş ve çok değişik coğrafyalarda yayılmıştır. Risalenin hem

⁴¹³ Rosner, *The Medical Legacy*, ss. 11-12.

⁴¹⁴ *Maimonides on Asthma*, ed. Gerrit Bos, Brigham Young University, Provo 2002.

⁴¹⁵ Elinor Lieber, "Maimonides: The Medical Humanist", *Maimonidean Studies-4*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva University, 2000, s. 55; Fred Rosner, *The Medical Legacy*, ss. 12-13.

⁴¹⁶ Rosner, *The Medical Legacy*, s. 14.

orijinal Arapça nüshaları hem de Orta Çağ'a ait İbranice ve Latince nüshaları günümüze ulaşmıştır.⁴¹⁷

ı. Makâle fi Beyâni'l-Ârâd

1200 yılı civarında vezir Fadıl'ın sürekli tekrarlayan depresyonları için kaleme alınmıştır. Bu metin, *Makale fi tedbiri's-Sihha* adlı risalenin beşinci bölümünün müstakil hali olarak düşünülmüştür. İbn Meymûn bu risalesinde sultanın diğer hekimlerinin yazdığı reçeteleri ve tavsiyeleri doğrulamakta ve risalenin sonunda da sıhhatli yaşamla ilgili saat saat günlük yapılması gerekenleri sıralamaktadır.⁴¹⁸ Arapça orijinal metin 1928 yılında H. Kroner tarafından Almanca ve İbranice tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır.⁴¹⁹

ı. Şerhu Esmâi'l-Ukkâr

İlaçlar üzerine yazılmış bir risaledir. Bu risale Max Meyerhof tarafından Ayasofya Kütüphanesi 3711 nolu yazmanın keşfedilmesiyle ortaya çıkmıştır. İbn Meymûn risalenin giriş kısmında ilaçları meşhur adlarıyla isimlendirmenin öneminden bahsetmektedir. O, risalede ilaçların isimlerini Arapça, Grekçe, Süryanice, Farsça, Berberice ve İspanyolca vermektedir. İbn Meymûn bu risaleyi Arap tıpçıların eserlerinden istifade ederek hazırlamıştır.⁴²⁰ Meyerhof, bu risaleyi Arapça orijinal metin ve Fransızca tercümesiyle birlikte 1940 yılında yayınlamıştır.⁴²¹

⁴¹⁷ İngilizce çevirisi için bkz. Ariel Bar-Sela, Hebbel E. Hoff, Elias Faris, "Moses Maimonides' Two Treatises on the Regimen of Health: Fî Tadbîr al-Sihhah and Maqâlah fî Bayân Ba'd al-A'râd wa-al-Jawâb 'anhâ", *Transactions of the American Philosophical Society*, 54:4 (1964), ss. 3-31.

⁴¹⁸ Rosner, *The Medical Legacy*, ss. 15-6.

⁴¹⁹ H. Kroner, "Der Medizinische Schwanengesang des Maimonides", *Janus* 32 (1928), ss. 12-116. İngilizce çevirisi için bkz. Ariel Bar-Sela, Hebbel E. Hoff, Elias Faris, "Moses Maimonides' Two Treatises on the Regimen of Health: Fî Tadbîr al-Sihhah and Maqâlah fî Bayân Ba'd al-A'râd wa-al-Jawâb 'anhâ", *Transactions of the American Philosophical Society*, 54:4 (1964), ss. 32-40.

⁴²⁰ Rosner, *The Medical Legacy*, s. 16.

⁴²¹ *Un Glossaire de Matière Medicale Compose par Maimonide (sharh asma al-uqqar)*, ed. Max Meyerhof, Inst. Français d'Archéologie Orientale, Cairo 1940.

III. Müslüman Bilginlerin İbn Meymûn Üzerindeki Etkisi

Hayatının tamamını İslam coğrafyasında geçiren İbn Meymûn, tabi olarak içinde yaşadığı kültür ortamından etkilenmiştir. Onun ilim tahsil ettiği bütün kitaplar Arapça ve İbranicedir. Arapça eserlerin çoğu da Müslüman müellifler tarafından kaleme alınmıştır. Kaynaklarda İbn Meymûn'un Yunanca bilmediği zikredilmektedir. O, Yunan filozoflarının eserlerini de Arapça tercümeleri aracılığıyla okumuştur.⁴²²

İbn Meymûn'un Müslüman bilginlerden etkilendiği tartışma götürmez bir gerçektir.⁴²³ Onun Müslüman bilginlerin eserlerinden haberdar olduğu bazen yazılarında kullandığı ifadelerden bazen de müellifleri ismen zikretmesinden anlaşılmaktadır. Bu durum İbn Tibbon'a gönderdiği mektupta açıkça görülmektedir. İbn Meymûn bu mektubunda Yunan, Yahudi, Hristiyan ve Müslüman filozoflardan ismen bahsetmekte ve her biri hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁴²⁴ İbn Meymûn mektupta şu ifadelerle yer vermektedir:

Dikkat et, Aristonun kitaplarını Alexander [Afrodisiyaslı] ve Temistiyus veya İbn Rüşd'ün şerhleri olmadan inceleme. Yanında olduğunu söylediğin kitaplara gelince, onlardan *Elma* ve *Altın Saray* adlı kitapların tamamı hezeyan, delilik ve saçmalaktır. Bunlar Aristo'ya nispet edilen iki eserdir ki aslında ona ait değildirler. [Ebu Bekir Zekeriyya] Râzî tarafından kaleme alınan *İlahi Hikmet* adlı eserde de bir fayda yoktur. Çünkü Râzî sadece bir hekimdi. Aynı şekilde İshak bin Süleyman el-İsrailî tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-Hudûd* ve *r-Rusûm* ve *Kitâbu'l-Ustukussât* adlı eserler de tamamıyla hezeyan, delilik ve saçmalaktır. Çünkü İshak bin Süleyman el-İsrailî de sadece bir hekimdi. Yosef ha-Sadik tarafından kaleme alınan *ha-Olam ha-Katan* [el-Alemu's-Sağır] adlı eseri görmedim. Fakat müellifi ve uslubunu biliyorum. Kendisinin ve eserinin değerini tanıma fırsatım oldu. Hiç şüphesiz o İhvân-ı Safâ'nın⁴²⁵ yolunu takip etti.⁴²⁶

⁴²² Wilfinson, *Musa bin Meymûn*, s. 61; Yosef Kafih, "ha-Islam ve ha-Yahas le-Muslemim be-Mişnat ha-Rambam", *Mahanayim* 1 (1991), s. 18.

⁴²³ Ivry, "Islamic and Greek Influences", ss. 143-152.

⁴²⁴ İbn Meymûn'un mektubunda belirli isimlerin geçmesi İbn Tibbon'un sadece kendinde olan bilginlerin kitapları ile ilgili görüş istediği şeklinde anlaşılmıştır. Bkz. Alexander Marx, "Texts by and about Maimonides", *JQR* 25:4 (1935), s. 378; Stroumsa, *Maimonides in His World*, s. 24.

⁴²⁵ Metinde İhvanı Safa geçmemekle birlikte bu metnin diğer nüshaları ile birlikte incelendiğinde bu ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen *baal ha-tahorim* yani temizlenenler (İhvan-ı Safa) ifadesi baal ha-taarim şeklinde istinsah hatası olmuştur. Çünkü diğer el yazmalarının bazısında doğrudan ihvan-ı safa ifadesi geçmektedir. Taarim ifadesi Tanrıyı betimleyenler anlamında zikredilmektedir. Ha-Metaarim

Genel olarak sana diyeceğim şu ki; mantık çalışmaları ile ilgili bilgin Ebu Nasır Fârâbî'nin kaleme aldığı şeylerin dışında bir şey ile meşgul olma, çünkü genel olarak yazdığı her şey ve özel olarak da *Kitâbu'l-Mebâdi'l-Mevcudât*⁴²⁷ adlı eserinin tamamı kusursuzdur. Bir insan da onun sözlerini kolayca anlar ve bilgilenir çünkü o büyük bir bilgedir. Benzer şekilde Ebu Bekir ben es-Saig⁴²⁸ de büyük bir filozof ve bilgedir. Sözleri ve eserleri anlayan için açıktır ve bilgiye erişenler yazdıklarının doğru olduğunu bilir.⁴²⁹ Aristo'nun eserleri bütün bilimsel eserlerin temeli ve esasıdır. Fakat zikrettiğimiz üzere Alexander [Afrodisyash] ve Temistiyus veya İbn Rüşd'ün şerhleri olmadan anlaşılmazlar. Bu zikredilen eserlerin dışında, Banduklos'un, Pitagoros'un, Hermes'in, Porforyus'un eserleri vardır ki bunların hepsi antik çağ felsefesidir. Onlarla zaman kaybetmeye ve üzerlerinde mütalaa yapmaya değmez. Aristo'nun hocası Eflatun'un sözleri ise derindir (anlaşılması zordur) ve mesellerle ifade edilmiştir. Bilgili insan onun eserlerini dikkate almayabilir, Aristo'nun eserleri yeterlidir. Çünkü talebesi Aristo'nun eserleri kendinden önceki bütün eserlere gerek bırakmayacak şekilde kâfidir. Aristo'nun aklına gelince; demem o ki, ilahi bir bereket ile nübüvvet mertebesine erişenler hariç tutulacak olursa -ki ondan daha üstün mertebe de yoktur- Aristo'nun akli insan aklının nihaî sınırındır.⁴³⁰ Her ne kadar iyi bir hassasiyetin ve ince bir felsefenin ürünü olsalar da Ali ibn Sînâ'nın eserleri Fârâbî'ninkiler gibi değildir. Fakat kitapları faydalıdır ve o, sözleriyle meşgul olmaya ve kitaplarına göz atmaya değer bir şahıstır. İşte sana neye bakacağını ve değerli ruhunu nelerden uzak tutacağını bilmen için yol gösterip rehberlik ettim.⁴³¹

şeklinde Tanrı'yı sıfatlarla niteleyenler anlamında (Ehl-i Sıfat, Sıfatiyye) kullanılması da ihtimal dâhilindedir. Bkz. Sara Stroumsa, "Heaara Al Yahaso şel ha-Rambam lerav Yosef ibn Sadik", s. 34; Daniel Lasker, "Masoret ve Hidiş be-yahaso şel ha-Rambam le-datot Aharot", s. 81

⁴²⁶ Sara Stroumsa makalesinde *eserinin değerini* ifadesini *eserinin derecesini* şeklinde anlayarak, İbn Meymûn'un bu Yahudi düşünür için herhangi bir övücü ifade kullanmadığını iddia etmektedir. Ayrıca bu makalade yazar Tevrat'tan yaptığı alıntıyı esas alarak İbn Meymûn'un bu düşünür için aptal dediğini iddia etmektedir. Sara Stroumsa, "Heaara Al Yahaso şel ha-Rambam lerav Yosef ibn Sadik", ss. 35-8.

⁴²⁷ Es-Siyasetü'l-Medeniyye.

⁴²⁸ Bu zat İbn Bâcce olarak da bilinir.

⁴²⁹ Süleyman'ın Meselleri 8:9; Bu mektubun Oxford 158 nolu yazmasında bu cümleden sonra Gazâlî ile ilgili "*Ebu Hamid bütün Müslüman bilginlerin en üstünüdür*" şeklinde ek bir cümle yer almaktadır. Muhtemelen bu ifade müstensihinin eklemesidir.

⁴³⁰ Bu mektubun New York yazmasında bu cümleden sonra "*İbn Tayyib'in, Yahya ibn Adi'nin ve ibn el-Bitrik'in şerhleri faydasızdır. Onlarla meşgul olan zamanını öldürür. Mecbur olmadıkça kimse onların eserleriyle meşgul olmamalı*" cümlesi yer almaktadır. Mektubun Oxford 158 nolu yazmasında ise "*Ebu'l-Velid'e gelince ondan işittiğim ve bir yazısında gördüğüm üzere Allah, Aristo'nun ruhunu ona akıtmış ve belki de onun yerini dolduracak*" şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu ifade müstensihinin eklemesi gibi görünmektedir.

⁴³¹ İbn Meymûn, "İggeret el Rabbi Samuel be-İnyaney Targum ha-More", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, ss. 552-554; Alexander Marx, "Texts by and about Maimonides", *JQR* 25:4 (1935), ss. 378-80 .

Harvey, İbn Meymûn'un bu tavsiyelerinin başta İbn Tibbon olmak üzere Yahudi mütercimler tarafından dikkate alındığına dikkat çekmektedir.⁴³² O, İbn Meymûn'un tavsiye ettiği eserlerin İbraniceye çevrildiğini, zaman kaybı dediği eserlerin çoğunun İbraniceye çevrilmediğine dikkat çekmektedir.⁴³³ Örneğin İbn Meymûn, Aristo'nun eserlerinin Afrodisyaslı Alexander, Temistiyos ve İbn Rüsd şerhleri ile okunmasını tavsiye etmektedir. Buna paralel olarak Aristo'nun kendi eserleri İbranice çok az çevrilmiş, zikredilen şerhlerinin pek çok çevrilişi yapılmıştır. Kayda değer bir diğer ayrıntı da Aristo'nun bu üç isim dışındaki şerhlerinin Arapça ve Grekçe şerhlerinin İbraniceye tercümelerinin yok denecek kadar az olmasıdır. Benzer şekilde antik filozoflarla ilgilenilmemesi tavsiyesi de tutulmuş ve neredeyse bu filozoflardan hiç İbranice çeviri yapılmamıştır. İbn Meymûn, Fârâbî'nin bütün eserlerini ve özellikle de Mantık eserlerini tavsiye etmiş ve bu tavsiyeye uyulmuştur.⁴³⁴ İbn Meymûn, Ebu Bekir Râzî ile İshak bin Süleyman el-İsrailî'nin sadece hekim olduklarını söyleyerek meşgul olmaya değmeyeceği tavsiyesinde bulunduğu için her iki müellifin sadece birer eseri tercüme edilmiştir.⁴³⁵ İbn Meymûn, İbn Sina'nın eserleri için "göz atmaya değer" ifadesini kullanmakla birlikte, onu Fârâbî ile karşılaştırmakta ve daha düşük resmetmektedir. Bu yüzden İbn Sina, Fârâbî'nin gölgesinde kalmış ve fazla çeviri yapılmamıştır.⁴³⁶ Bununla birlikte İbn Meymun'un birçok konuda Farabi-İbn Sina düşünce sistemini takip ettiği görülmektedir.

Yukarıdaki metinde görüldüğü üzere İbn Meymûn, Aristo'nun yazılarını bütün ilimlerin kaynağı olarak tanımlamaktadır. Bundan dolayı araştırmacılar tarafından onun için Aristocu filozof ya da Endülüs Aristo ekolünün temsilcisi şeklinde

⁴³² Steven Harvey, "Did Maimonides' Letter to Samuel ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would be Studied by Later Jewish Thinkers?", *JQR* 83:1-2 (1992), ss. 51-52. Ayrıca bkz. Steven Harvey, "Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought", *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, ss. 258-280.

⁴³³ Harvey, "Did Maimonides' Letter", ss. 51-70.

⁴³⁴ Moritz Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die-Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893, ss. 43-48.

⁴³⁵ Harvey, "Did Maimonides' Letter", ss. 56-7.

⁴³⁶ Harvey, "Did Maimonides' Letter", s. 66.

nitelemeler yapılmıştır. Eserlerinin geneline bakıldığında Aristo, İbn Meymûn için en değerli filozoftur.⁴³⁷

Hem bu mektubundan hem de *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserindeki ifadelerinden anlaşıldığı üzere Fârâbî, Aristo'dan sonra İbn Meymûn'un en fazla değer verdiği filozoftur. İbn Meymûn, İbn Tibbon'a gönderdiği mektupta Fârâbî'nin yazılarından Yahudi geleneğindeki *solet nekiya*⁴³⁸ tabiri ile bahsetmektedir. *Solet nekiya*, elekten geçirilmiş en ufak bir kusur olmayan temiz un için kullanılan bir tabirdir. Bu anlamda Fârâbî'nin eserleri de *solet nekiya*'ya benzetilerek çalışmalarının kusursuz olduğu vurgulanmaktadır. Eserlerinde yoğun bir Fârâbî etkisi bulunan İbn Meymûn'a *Fârâbî'nin talebesi* nitelemesi yapılmıştır.⁴³⁹ *Makâle fi Sînâati'l-Mantık*'ı Arapça harflerle neşreden Mübahat Türker, bu eser için "Fârâbî'nin İbn Meymûn üzerinde yapmış olduğu tesiri, cümlelerine varıncaya kadar, doğrudan doğruya gösteren bir vesika" ifadesini kullanmaktadır.⁴⁴⁰ İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'de, Fârâbî'nin dört eserini ismen zikretmektedir. Bunlar *es-Simâ*⁴⁴¹, *Şerhu Kitabi Nikomahos*⁴⁴², *el-Mevcudâtü'l-Müteğayyire*⁴⁴³ ve *Risâle fi'l-Akl*⁴⁴⁴ adlı eserlerdir.

İbn Meymûn'un birçok konuda Fârâbî-İbn Sina düşüncesini takip ettiği görülmektedir. Örneğin o, kalamcıları eleştirirken Fârâbî'nin eleştirilerine benzer eleştirilerde bulunmaktadır. Fârâbî, Mütakellimun'un akıl bunu gerektirir, akıl bunu kabul eder veya akıl bunu kabul etmez gibi sözlerinde akıl ile çoğunluğun genel görüşünü kastettiklerini bildirmektedir.⁴⁴⁵ Fârâbî gibi İbn Meymûn da Mütakellimun'un doğrunun peşinde gitmediğini amacının dini savunmak olduğunu dile getirmektedir. Mütakellimun'un eserlerini fırsat buldukça okuduğunu ifade eden

⁴³⁷ Daniel Frank, "On Defining Maimonides' Aristotelianism", *Medieval Philosophy and Classical Tradition*, ed. John Inglis, Curzon Press, London 2002, ss. 202-203.

⁴³⁸ TB, Kuduşin 69b.

⁴³⁹ Lawrence Berman, "Maimonides, The Disciple of alFârâbî", *IOS* 4 (1974), ss. 195-214.

⁴⁴⁰ Türker, "Makale fi Sinaati'l-Mantık", s. 12.

⁴⁴¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:19. Aristo'nun Fizik'ine şerh.

⁴⁴² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:18.

⁴⁴³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:74. Farklı Cevherler Üzerine.

⁴⁴⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:18; Pines, "Philosophical Sources of Maimonides", s. lxxix.

⁴⁴⁵ Fârâbî, "Akıl Anlamları", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, II. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, ss. 128-129. Fârâbî ayrıca *İhsâu'l-Ulûm*'da Kelamcıların görüşlerini özetler. Bkz. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, tahk. Ali Bu Mulhim, Dar ve Mektebetü Hilal, Beyrut 1996, ss. 86-92. Pines, "Philosophical Sources of Maimonides", s. Lxxxiv; Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, s. 59; Adnan Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, s. 16.

İbn Meymûn, bununla birlikte hiçbir eseri ismen zikretmemektedir. O, Mütakellimun'un her ne kadar ayrı ayrı gruplar gibi görünseler de esasta hepsinin aynı şeyleri ifade ettiğini belirtmekte ve eleştirmektedir.⁴⁴⁶ İbn Meymûn, aynı bölümde Mutezile ve Eşariye'nin doğuşu hakkında bilgi vermektedir. Tartıştıkları konuların ve malzemelerinin Yunan ve Süryani düşüncesinden alındığını ifade eden İbn Meymûn, bunun sonucu olarak *İlm-i Kelâm*'ın doğdunu belirtmektedir. O, Mütakellimun için, "Birçok konuda hayalin peşine düşüyorlar ama akıl olduğunu iddia ediyorlar." ifadesini kullanmakta ve bazı düşünürlerin Mütakellimun'dan etkilenip onların yolunu takip ettiklerini dile getirmektedir.⁴⁴⁷

İbn Meymûn'un Fârâbî'yi takip ettiği bir diğer husus da ilahiyat biliminin tanımı hakkındadır. O, mantık risalesinde ilahiyat bilimini tanımlarken "Cisim olmayan ve cisimde bilkuvve olmayan şeyler hakkında araştırma yapar." şeklinde bir tanım yapmaktadır.⁴⁴⁸ Fârâbî'nin de aynı ifadelerle ilahiyat bilimini tanımladığı görülmektedir.⁴⁴⁹

Bazı araştırmacılara göre İbn Meymûn, Fârâbî'nin dinlerin tekâmülü ile ilgili görüşlerini Yahudiliğe uyarlamıştır.⁴⁵⁰ İbn Meymûn'a göre dinin tarihi, üç aşamada oluşmuştur. İlki putperestliğin hâkim olduğu dönemdir. İkincisi Hz. İbrahim'in putlara karşı çıkıp tevhid inancını yerleştirmeye çalıştığı dönemdir. Üçüncüsü ise Tevrat'ın verilişi ve Hz. Musa ile birlikte şariat döneminin gelmesidir.⁴⁵¹ İbn Meymûn'un bu tasnifi Fârâbî'nin Grek felsefesinin gelişim aşamalarını dikkate alarak felsefe ve dinin tarihsel gelişimini sunmasını andırmaktadır. Buna göre insanlar önce etrafında olan şeyleri bilmeyi arzu ederler. Bu insanlar ilk olarak hatabî metotları (söylevle ikna) kullanırlar. Daha sonra cedelî yolu öğrenirler. Daha sonra cedelî yolun da yeterli olmadığı ortaya çıkar ve matematiksel yollara başvururlar. Bu durum Eflatun zamanına kadar devam eder. Aristo zamanında ise bilimlerin metodları birbirinden ayrılır, teorik ve pratik felsefe olgunlaşır. Bütün bunlardan

⁴⁴⁶ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:71.

⁴⁴⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:71.

⁴⁴⁸ İbn Meymûn, *Makâle fi Sinaâti'l-Mantık*, s. 62

⁴⁴⁹ Fârâbî, "et-Tavtie fil-Mantık", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, tahk. Refîku'l-Acem, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1985, s. 59.

⁴⁵⁰ Bkz. Lawrence Berman, "Maimonides, The Disciple of alFârâbî", *IOS* 4 (1974), ss. 200-204.

⁴⁵¹ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, I:1-18; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:29.

sonra ise yasaların konularak teorik ve pratik şeylerin halka sunulmasına ihtiyaç duyulur. Bu safhada da devreye din girer.⁴⁵²

İbn Meymûn'da Fârâbî etkisinin görüldüğü bir diğer husus da insanın Tanrı'nın mahiyetini değil ancak varlığını (inniyetini) bileceği ile ilgilidir. Bu görüşe göre akıl, Tanrı'nın zatını bilmede aciz kalır. Aynı şekilde Tanrı'nın zatından kaynaklanan eylemler de akıl tarafından bilinemez. Bu yüzden Tanrı akılla idrak edilemez ve mahiyeti bilinemez. Filozoflara göre insan aklının yetersizliği ve Tanrı'nın mükemmelliği bu acziyeti doğurmaktadır.⁴⁵³ İbn Meymûn'a göre de semavî alanın bilgisi insan idrak alanının dışındadır.⁴⁵⁴

İbn Meymûn'un peygamberliğin tabiatı, fonksiyonu, ideal şehir ve toplum hakkındaki düşünceleri Fârâbî ve İbn Sina'nın düşüncelerini yansıtmaktadır. O, iman esaslarının altıncısı olarak peygamberliği işlemekte ve şu ifadelere yer vermektedir:

Altıncı kaide, nübüvvettir. Bilinmelidir ki insan türü içerisinde gerçekten çok yüksek fitrata ve kemâle sahip şahıslar mevcuttur. Nefisleri öyle gelişir ki, akıl suretini alır. Sonra (akıl suretini almış) insan akli, faal akıl ile birleşir ve ondan o şahıslara büyük feyizler akar. İşte onlar peygamberlerdir.⁴⁵⁵

İbn Meymûn'a göre vahiy, ilahi varlıktan taşan feyzin faal akıl vasıtasıyla insanın akli yetisine oradan da mütehayyile gücüne ulaşmasıdır.⁴⁵⁶ Fârâbî ve İbn Sina, ittisal teorisi ile peygamberliği ve nübüvveti temellendirmektedir. İbn Meymûn da nübüvvetin imkânı ve ittisal teorisi konusunda büyük ölçüde Fârâbî-İbn Sina düşüncesini takip etmiştir.⁴⁵⁷

⁴⁵² Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, tahk. Muhsin Mehdi, II. Baskı, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1970, ss. 150-152; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, ss. 86-87. Ayrıca bkz. Aydın, *İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, ss. 21-26; İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, II. Baskı, İz Yay., İstanbul 2001, ss. 172-173.

⁴⁵³ Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdila*, tahk. E. Nasri Nadir, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1986, ss. 50-51. Detaylı bilgi için bkz. Aydın, *İbn Meymûn'dan Din Felsefesi*, ss. 83-85, 97-98; Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, s. 74.

⁴⁵⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:37; I:54; I:58; I:59; II:24.

⁴⁵⁵ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, s. 212.

⁴⁵⁶ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:36. Bkz. Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, s.78, Özgenç, *İbn Meymûn'da Nübüvvet*, s. 30.

⁴⁵⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, tahk. Fevzi Metri Neccar, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1998, ss. 79-80; İbn Sina, *Metafizik II*, ss. 188-190. Bkz. Özgenç, *İbn Meymûn'un Nübüvvet Anlayışı*, s. 26; Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, ss. 206-217.

İbn Meymûn'un Fârâbî ve İbn Sina'dan etkilenecek dile getirdiği bir diğer husus da yokluk kavramının tanımı ile ilgilidir. O, yokluk kavramını var olması mümkün olan bir şeyin var olmaması olarak izah etmektedir. İbn Meymûn'a göre görme yetisi varlık, görememe yani kör olma durumu ise yokluktur. Benzer şekilde bilgi varlık, bilgisizlik yokluktur. İbn Meymûn yokluk ifadesini, tabiatında bu özelliğe zıt bir sıfat barındıracak durumlar için kullanmaktadır. Örneğin duvar için bilgisiz, kör veya dilsiz denmez.⁴⁵⁸ Yokluğun varlık üzerinden açıklanması Fârâbî ve İbn Sina düşünce sisteminde yer almaktadır. Onlar da yokluğu varlığa kıyas ederek izah etmişlerdir.⁴⁵⁹

İbn Meymûn'un Fârâbî-İbn Sina düşüncesinden etkilendiği bir diğer alan da Tanrı'nın *muharriki-i evvel* (ilk hareket ettirici) oluşu konusundadır. İbn Meymûn'a göre kâinattaki her şeyin bir hareket ettiricisi vardır. Her bir hareket ettiricinin de bir hareket ettireni vardır ve bu durum, silsile halinde devam ederek son feleğe kadar gider. Feleğin de bir hareket ettiricisinin olması gerekir. İbn Meymûn'a göre bu Tanrı'dır. Fakat Tanrı, kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricidir. Ona göre bu silsile sonsuza kadar götürülemez. Bu yüzden başka bir şey tarafından hareket ettirilmeyen ilk muharrikin olması zorunludur.⁴⁶⁰ Bu düşünce ilk olarak Aristo'da görülmektedir. Sonrasında ise Fârâbî ve İbn Sina bu düşünceyi devam ettirmiştir.⁴⁶¹

İbn Meymûn'un Fârâbî ve İbn Sina'dan etkilendiği bir diğer husus da Tanrı için zat ve mahiyet birliğini öne sürmesidir. Ona göre Tanrı'nın varlığı onun zatı ve hakikatidir. Böylece onda varlık, zat ve hakikat birdir. Onun zatı varlığına ilave edilmiş bir araz değildir.⁴⁶² Fârâbî ve İbn Sina da Tanrı'nın dışındaki bütün

⁴⁵⁸ İbn Meymûn, *Makâle fî Sinâatîl-Mantık*, s. 33.

⁴⁵⁹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 23; İbn Sina, *Metafizik II*, s. 50, ss. 162-164. Bkz. Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, s. 177.

⁴⁶⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:1; İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 1:5.

⁴⁶¹ Fârâbî, "Uyûnu'l-Mesâil", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, II. Baskı Klasik Yay., İstanbul 2005, s. 122; İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 299-303. Ayrıca bkz. Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, ss. 54-56; Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, s. 52.

⁴⁶² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:58; I:51; I:52.

varlıkların var oluşlarının onların mahiyetlerine sonradan eklendiğini savunmaktadır. Sadece Tanrı'nın mahiyeti ile zatı bir ve aynıdır.⁴⁶³

Fârâbî-İbn Sina düşüncesinde Tanrının birliği kendine has bir birlik olup âlemdaki diğer varlıkların birliği gibi değildir. Tanrı hem ontolojik anlamda hem de sayısal anlamda birdir. Zatına herhangi bir ilave olmadığı için Tanrı terkip değildir. Hiçbir şekilde cüzlere ve fasıllara bölünemez.⁴⁶⁴ Bu düşüncelerin etkisi İbn Meymûn'un eserlerinde de açık bir şekilde görülmektedir. İbn Meymûn'a göre Tanrı bölünemez ve çokluk da içermez. O, iman esasları listesinde ikinci esası şu şekilde açıklamaktadır:

İkinci kaide yaratıcının birliğidir, bu, her şeyin illeti o tek olan ilahdır, anlamına gelir. Onun "bir"liği ne cins ve türün, ne birçok birlere ayrılan mürekkebe bir şahsın ne de sayısal bakımdan sonsuz sayıda bölünmeyi ve parçalara ayrılmayı kabul eden basit bir cismin birliği gibidir. Bilakis o, (herhangi bir yönden) birliği hiçbir şeye benzemeyen bir'dir.⁴⁶⁵

İbn Meymûn'un Tanrı algısında, İslam filozoflarının varlığı, vacip (zorunlu) ve mümkün olarak ayırmaları etkili olmuştur. Bu düşünceye göre Tanrı, *vâcibu'l-vucûd* olup varlığı zorunlu olandır. Tanrı, zatı dolayısıyla zorunludur ve varlığını başkalarına borçlu değildir. Mümkün varlık ise Tanrı dışındaki bütün varlıklar olup var olmak için başka sebebe ihtiyaç duyar. Oluş ve bozuluşa tabi olmayan varlığın yok olması da mümkün değildir. Çünkü o, *mümkinu'l-vucûd* değil, *vâcibu'l-vucûd*'dur. Tanrı dışında her şeyin varlığının mümkün olduğu, Tanrı'nın ise varlığının zorunlu olduğu düşüncesi Fârâbî-İbn Sina düşünce sistemine ait bir

⁴⁶³ Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdıla*, ss. 46-51; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 43; İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, tahk. Macid Fahri, Beyrut 1982, ss. 262-264; İbn Sina, "Arş Risalesi", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9:9 (2000), ss. 643-644; Detaylı inceleme için bkz. Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, ss. 24-5, 33; Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, ss. 62, 237-240; Aydın, *İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, ss. 51-52; Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, s. 43.

⁴⁶⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 44-45; Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdıla*, ss. 37-40, 44-45; İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, s. 263-267; Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, ss. 124-125; Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, ss. 240-242; Aydın, *İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, ss. 56-63; Doğan, Maymonides, ss. 96-98; Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, ss. 64-65.

⁴⁶⁵ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, s. 211. Ayrıca bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn* I:52, 57; Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilikte İman Esasları", s. 256.

tezdir.⁴⁶⁶ Bu düşüncenin etkisi *Delâletü'l-Hâirîn*'de görülmektedir. İbn Meymûn Tanrı için varlığı zorunlu varlık anlamında *vâcibu'l-vucûd* ifadesini kullanmaktadır.⁴⁶⁷ Yine Allah'ı ifade etmek için kullanılan *el-mevcudu'l-evvel* ifadesi İbn Meymûn'un *Mişne Tora* adlı eserinin ilk cümlesinde birebir literal İbranice çeviri (מצוי ראשון = matsuy rişon) ile kullanılmaktadır.⁴⁶⁸

İbn Meymûn'a göre Tanrı, sürekli bilfiil akıldır. Onun için bilkuvve olma durumu yoktur. Çünkü sadece cismani varlıklar bilkuvve durumundan bilfiile geçerler. Tanrı her zaman bilfiil müdriktir. Tanrı ile idrak edilen şey bir ve aynıdır. Bu da Tanrı'nın zatıdır. Dolayısıyla da Tanrı her zaman hem akıl, hem âkil, hem makul'dur.⁴⁶⁹ Fârâbî ve İbn Sina da Allah'ın sürekli olarak bilfiil akıl olduğunu ifade ederek Allah için *o akıldır, âkıldır ve ma'kuldur* ifadelerini kullanmaktadır.⁴⁷⁰

İbn Sînâ'ya göre peygamber eşyanın bilgisine herhangi bir eğitim almaksızın sahip olur. Buna göre peygamber mantık, fizik, matematik ve metafizik gibi ilimlerle meşgul olmaksızın eşyanın bilgisine ulaşır.⁴⁷¹ Filozof ise adı geçen bilimlerle nefsinin yetkinleştirmek suretiyle eşyanın bilgisine vakıf olur. Bu düşüncenin yansıması İbn Meymûn'da da görülmektedir.⁴⁷²

İbn Meymûn'a göre oluşan ve oluşmakta olan her şey dört sebepten birine bağlıdır. Bunlar maddi sebep, sûrî sebep, faili sebep ve gaî (gaye) sebeptir. Örneğin sandalyenin maddesi tahtadır, faili marangozdur, sureti dörtgen, gaye ise üzerinde oturmaktadır. Bu dört sebebin her birinin ayrı bir sebebi vardır. İbn Meymûn, gaî sebebe de sorular sorarak bu silsilenin devam ettirileceğini belirtmektedir. Örneğin gaye sandalyenin üzerinde oturmaksa, oturmanın gayesi nedir? Oturmanın gayesi

⁴⁶⁶ Fârâbî, "Uyûnu'l-Mesâil", s. 118; İbn Sina, *Metafizik II*, ss. 88-91; İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 261-262, 271-272; İbn Sina, "Arş Risalesi", ss. 641-642. Ayrıca bkz. Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, s. 24, 60; Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, ss. 233-237; Aydın, *İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, ss. 48-56, 72-74; Küçükali, *İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, ss. 36-44.

⁴⁶⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:20, I:57; II:1; II:Mukaddime, I:64.

⁴⁶⁸ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, I:1; Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, s. 37.

⁴⁶⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:68; I:55.

⁴⁷⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, ss. 37-38, 46-47; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45; İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 280-281; Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, ss. 29-30; Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, s. 60, 248; Aydın, *İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, s. 153.

⁴⁷¹ İbn Sina, *Kitâbu'n-Necât*, ss. 205-206.

⁴⁷² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:38.

kişiyi yerden yükseltmek ise, yükseltmenin gayesi nedir?. İbn Meymûn bu soruların bitmeyeceğini, ancak “Allah böyle istedi.” ya da “Hikmeti, bunu gerektirdi.” cümleleriyle sonlanabileceğini belirtmektedir. Ona göre sebepler silsilesinin sonsuza kadar gitmesi mümkün değildir. Bu yüzden bu zincirin nihaî bir sebepte durması gerekmektedir. Buna da ilk sebep denir ki bu da Tanrı’dır.⁴⁷³ Bu görüş ilk olarak Aristo tarafından dile getirilse de İbn Sina’da detaylandırılmıştır.⁴⁷⁴

İbn Meymûn’un İbn Sina’dan etkilendiği bir diğer husus, Tanrı’nın noksan sıfatlardan tenzih edilerek açıklanmasıdır. *Selbî teoloji* (negative theology) adı verilen bu metoda göre Tanrı’yı anlamak için onun ne olduğu değil, ne olmadığı açıklanmalıdır. İbn Meymûn’a göre, isnat edildiğinde Tanrıya yakışmayacak durumlar ortaya çıkaran sıfatlar, Tanrıdan selb edilerek yani olumsuzlanarak kullanılır. İbn Meymûn, bunları dört sınıfta toplamaktadır. İlki Tanrı’ya cismaniyet isnat edilemez, ikincisi etkilene ve değişim Tanrı’dan uzaktır. Üçüncüsü Tanrıya yokluk ve eksiklik atfedilemez, dördüncüsü de isnat edildiğinde yaratıklara benzeyen şeyler Tanrı için kullanılamaz. Bu son şık İslam geleneğinde Tanrı’nın *muhâlefetun lil-havadis* özelliğine denk gelmektedir. Bu sisteme felsefe literatüründe *selbî teoloji* adı verilmektedir. En genel anlamıyla Tanrı’yı noksan sıfatlardan tenzih etmek demektir. Bu sistem İbn Sina’nın en temel düşüncelerinden birini teşkil etmektedir. İbn Meymûn’un da bu noktada İbn Sina’yı takip ettiği görülmektedir.⁴⁷⁵

İbn Meymûn’un zikrettiği bir diğer Müslüman filozof da İbn Bâcce’dir (ö. 1138). İbn Bâcce, Endülüs Aristo ekolünün kurucusu sayılmaktadır. O, İbn Saiğ adıyla *Delâletü’l-Hâirîn*’de üç defa zikredilmektedir.⁴⁷⁶ Pines’e göre İbn Bâcce’nin faal akılla birleşmenin on değişik akıl türünden sonuncusunda gerçekleştiği şeklindeki düşüncesi, İbn Meymûn tarafından Hz. Musa’ya uyarlanmıştır.⁴⁷⁷ Yine

⁴⁷³ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*, I:69.

⁴⁷⁴ İbn Sina, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özplavcı, Litera Yay, İstanbul 2004, ss. 59-60; İbn Sina, *Metafizik II*, s. 1, 25; İbn Sina, “Arş Risalesi”, ss. 642-643; Karaman, *İbn Meymûn’da Tanrı-Âlem İlişkisi*, ss. 56-57.

⁴⁷⁵ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*, I:47, I:55, I:58; İbn Sina, *Metafizik II*, ss. 113-4; İbn Sina, “Arş Risalesi”, s. 644; Karaman, *İbn Meymûn’da Tanrı-Âlem İlişkisi*, ss. 101-115; Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, ss. 227-262; Aydın, *İbn Meymûn’un Din Felsefesi*, ss. 114-134; Doğan, Maymonides’in Hayatı, ss. 98-101; Küçükali, “Selbi Yorumlama” ss. 57-68; Küçükali, *İbn Meymûn’un Varlık ve Düşünce Öğretisi*, ss. 77-82.

⁴⁷⁶ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*, I:74, II:9, II:24.

⁴⁷⁷ Pines, “Philosophical Sources of Maimonides”, s. civ.

ona göre İbn Meymûn'un bireyin peygamberlik potansiyeli ile ilgili kullandığı terimler ve ifadeler İbn Bâcce'nin düşüncelerinin özeti şeklindedir.⁴⁷⁸

İbn Meymûn'un bahsettiği bir diğer Müslüman bilgin İbn Rüşd'dür (ö. 1198). İbn Rüşd'ün Aristo'nun eserlerine yaptığı şerhleri öven İbn Meymûn, Aristo'nun eserlerinin bu şerhler ışığında incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bir başka mektubunda ise kendisinde İbn Rüşd'ün *el-His ve'l-Mahsus* adlı eser hariç bütün çalışmalarının mevcut olduğunu belirtmektedir. İbn Meymûn, İbn Rüşd'ün her eserini okuma fırsatı bulamadığını, fakat göz attığını ve şerhlerinin çok iyi olduğunu dile getirmektedir.⁴⁷⁹ İbn Rüşd ile İbn Meymûn arasındaki benzerliklerin sebebi her ikisinin de Aristocu Endülüs ekolüne mensup olmalarıdır.⁴⁸⁰ Her iki bilginin de aynı zaman dilimlerinde Kurtuba'da yaşamaları İbn Meymûn ile İbn Rüşd'ün karşılaşmış olma ihtimalini gündeme getirmiştir.⁴⁸¹ Bununla birlikte İbn Meymûn'un eserlerinde böyle bir şeyden bahsedilmediği ve herhangi bir şekilde bunu kanıtlayacak bir bilgi olmadığı için araştırmacılar bu bilgiyi ihtiyatla karşılamaktadır. Araştırmacıların genel kanaati İbn Rüşd ile İbn Meymûn'un hiç karşılaşmadıkları yönündedir.⁴⁸²

İbn Rüşd'e göre kutsal metinler, uslubları ve doğaları gereği anlaşılması zordur. Bu da yorumlamayı ve tevilî zorunlu kılmaktadır. Ona göre tevil konusunda yetkili kişiler bürhani bilgiye ulaşmış filozoflardır. İbn Meymûn'un Tevrat'ta teşbih ve tecsim içeren ifadelerin mecazla anlaşılması gerektiğini ifade etmesi de bu yönde değerlendirilebilir.⁴⁸³ İki filozofun da *muharrik-i evvel* ile Tanrı'yı özdeşleştirmeleri, ayrıca Mütakellimun'un Tanrı'nın varlığını ispat için atom telakkilerine dayanan hudüs delilini kullanmalarını eleştirmeleri ortak noktalar olarak dikkat

⁴⁷⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:36; Pines, "Philosophical Sources of Maimonides", s. cv.

⁴⁷⁹ Halbertal, *ha-Rambam*, s. 28.

⁴⁸⁰ Hourani, "Maimonides and Islam", s. 162.

⁴⁸¹ Atay, "Mukaddime" (*Delâletü'l-Hâirîn*), s. VI.

⁴⁸² Sarah Stroumsa, "The Literary Corpus of Maimonides and Averroes", *Maimonidean Studies-V*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva Univ. Press, 2008, s. 223; Hoffman, *The Wisdom of Maimonides*, s. 8.

⁴⁸³ Bkz. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2003, ss. 212-220; Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, s. 67.

çekmektedir.⁴⁸⁴ İbn Rüşd ve İbn Meymûn arasında vahiy anlayışı açısından da benzerlikler vardır.⁴⁸⁵

İbn Meymûn'un etkilendiği bilginlerden birisi de İbn Miskeveyh'tir (ö. 1030). Harvey, İbn Meymûn'un Türkler ve zenciler hakkındaki düşüncelerinde İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlak*'ından yararlandığını iddia etmektedir.⁴⁸⁶ İbn Meymûn, Türkleri ve zencileri insanlığın en düşük ve hayvan derecesine en yakın grupları olarak zikretmektedir. O, Türklerin uzak kuzeyde zencilerin de uzak güneyde⁴⁸⁷ medeniyetten uzak yaşadıklarını ifade etmektedir.⁴⁸⁸ Aynı ifadeler İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlak* adlı eserinde zikredilmektedir.⁴⁸⁹ İbn Meymûn'un temel ifadelerinden biri olan *salahu'n-nefs salâhu'l-beden* ifadesi⁴⁹⁰ İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlak* adlı eserinde geçmektedir.⁴⁹¹ Harvey'in dikkat çektiği bir başka benzerlik de insandaki kemâlin kısımları ve özellikleridir. İbn Miskeveyh, insanda nazari ve ameli kemâllerden bahsetmekte ve nazari kemâl ile insanın ilimlere iştiaak duyacağını ve bu vesileyle nazarını, basiretini ve itikadını doğru yol üzerine tesis edeceğini belirtmektedir. İkinci kısım kemâl ise ameli yani ahlâki kemâldir ki kişi bu yolla kuvvelerini ve fiillerini bu çerçevede tanzim etmektedir. Ahlaki özellikleri gereği gibi olan insanın durumu da *tadbir-i medeni* (medenî düzen) ile sonuçlanır ve bu da ortak bir saadeti (*saâde müştereke*) netice verir.⁴⁹² Bu düşünceler, benzer ifadelerle *Delâletü'l-Hâirîn*'de de zikredilmektedir.⁴⁹³

İbn Meymûn'un İslamî akımlardan da etkilendiği iddia edilmiştir. Bazı araştırmacılar, İbn Meymûn'un İsmailî ekolün önde gelen düşünürlerinden Sicistanî (ö. 975) ve Kirmanî'nin (ö. 1021) eserlerinden ve görüşlerinden haberdar olduğunu

⁴⁸⁴ Bkz. Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, ss. 68-69.

⁴⁸⁵ Semahat Özgenç, "İbn Rüşd ve İbn Meymûn'un Vahiy Anlayışlarının Mukayesesi", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Asitan Yay, Sivas 2009, c. 1, ss. 455-467.

⁴⁸⁶ Harvey, "A New Islamic Source", ss. 33-34.

⁴⁸⁷ Bu tabirler hem Tanah'ta (Hezekiel, 38:6, 15) hem de İbn Meymûn'un İbranice ve Arapça yazılarında geçmektedir.

⁴⁸⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:51.

⁴⁸⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, tahk. İbnü'l-Hatib, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Mısır 1961, s. 28; İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, terc. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoglu, Cihad Tunç, Ankara 1983, s. 68.

⁴⁹⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:27.

⁴⁹¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 99.

⁴⁹² İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 50. Bkz. Harvey, "A New Islamic Source", s. 34.

⁴⁹³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:27. Bkz. Harvey, "A New Islamic Source", s. 34.

dile getirmektedir.⁴⁹⁴ Libson, İslam hukuku ile İbn Meymûn'un fetvaları arasındaki paralellikleri incelediği makalesinde, İbn Meymûn'un hangi noktalarda İsmailî ekolden etkilendiğini örneklerle açıklamaktadır.⁴⁹⁵ Örneğin zor durumda kalan bir Yahudinin takiyye yapabileceğine dair fetvasında da İsmailî düşüncenin etkisi görülmüştür.⁴⁹⁶ Ayrıca İsmaili düşüncenin temel terimlerinden olan *te'vil*, *zâhir* ve *bâtın* gibi terimler onun eserlerinde sıkça kullanılmaktadır.⁴⁹⁷

Araştırmacılara göre, İbn Meymûn'un etkilendiği bir başka Müslüman bilgin Gazâlî'dir (ö. 1111).⁴⁹⁸ İbn Meymûn'un İbn Tibbon'a gönderdiği mektubun günümüze ulaşan bir nüshasında Gazâlî ile ilgili "Ebu Hamid bütün Müslüman bilginlerin en üstünüdür." şeklinde bir cümle yer almaktadır.⁴⁹⁹ Lazarus-Yafeh, Gazâlî'nin İbn Meymûn üzerindeki etkisini tartıştığı makalesinde, onun Gazâlî'nin eserlerini görmüş ve ondan etkilenmiş olabileceğini örnekler vererek açıklamaktadır. Bununla birlikte o, daha ikna edici deliller ortaya koymak gerektiğini belirtmektedir.⁵⁰⁰

İbn Meymûn'un Gazâlî'den etkilendiğini iddia eden bazı araştırmacılar, *Delâletü'l-Hâirîn* isminin verilmesinde bile bu etkinin görüldüğünü belirtmektedirler. Bu iddiaya göre Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmu'd-Dîn* adlı eserinde Allah'ı ifade etmek için kullandığı *Delilu'l-Mütehayyirin* tabiri⁵⁰¹ İbn Meymûn

⁴⁹⁴ Ivry, "İsmailî Theology and Maimonides' Philosophy", ss. 270-299.

⁴⁹⁵ Bkz. Libson, "Zeykat ha-Rambam le-Halaha ha-Muslemî", ss. 267-272.

⁴⁹⁶ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, ss. 372-373. Bkz. Libson, "Zeykat ha-Rambam le-Halaha ha-Muslemî", s. 270.

⁴⁹⁷ İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 87, 88, 100; İbn Meymûn, "İggeret Thiyat ha-Metim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 323, 326, 333; İbn Meymûn, *Hakdamot ha-Rambam*, ed. Şilat, s. 327, 330, 358, 364, 397; İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 1, s. 256, 277; İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, s. 437; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:25, III:26.

⁴⁹⁸ Hava Lazarus-Yafeh, "Ha İm Huşpa' ha-Rambam mi-elGazâlî?", *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, eds. Mordechai Cogan, Barry Eichler, Jeffrey Tigay, Eisenbrauns, Indiana 1997, s. 163.

⁴⁹⁹ İbn Meymûn, "İggeret el Rabbi Samuel ibn Tibbon be-İnyaney Targum ha-More", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 552, dipnot 19. Şilat, başka örneklerle de destekleyerek bu ifadelerin müstensihin eklemesi olduğunu öne sürmektedir. Bkz. İbn Meymûn, "İggeret el Rabbi Samuel ibn Tibbon be-İnyaney Targum ha-More", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, ss. 553-554, dipnot 17.

⁵⁰⁰ Lazarus-Yafeh, "Ha İm Huşpa' ha-Rambam mi-elGazâlî?" s. 163.

⁵⁰¹ Gazâlî, *İhyâu Ulûmu'd-Din*, Tahric ve ta'lik: Muhammed Vehbi Süleyman-Üsâme Ammure, Daru'l-Fikr, Dimeşk 2006, c. 2, s. 1524.

tarafından değiştirilerek eserine başlık yapılmıştır.⁵⁰² İlginç bir şekilde Orta Çağ'dan bu yana yapılan İbranice çevirilerde genelde *delil* kelimesinin anlamı muhafaza edilerek *More Nevuhim* başlığı tercih edilmiştir.⁵⁰³ Fakat *Delâletü'l-Hâirîn*'in bizzat İbn Meymûn'un kendi isimlendirmesi olduğu kesindir.⁵⁰⁴

Kimi araştırmacılar da Gazâlî'nin *İhyâ*'sının içeriği ve konuları işleyişi ile İbn Meymûn'un *Mişne Tora*'sı arasında benzerlik kurmuş ve açık bir etkilenme olduğunu dile getirmişlerdir. Zira her iki eser de *Kitâbu'l-İlm* (ספר ה מדע) bölümüyle başlamaktadır. Bu iddiayı dile getiren Rosenthal, "Buhari ve Gazâlî olmasaydı ve İbn Meymûn İslam entelektüel çevresinde yetişmeseydi, bir Yahudiden, bu şekilde içeriği oluşturulmuş bir *Kitabu'l-İlm* bölümü görme ihtimalimiz çok zayıf olurdu." demektedir.⁵⁰⁵ Rosenthal, *Mişne Tora*'nın *Sefer ha-Mada'* bölümünün içeriğini Gazâlî'nin *İhyâ*'sının özeti gibi görmektedir. Ona göre *Mişne Tora*'nın ilk bölümünün *Sefer ha-Mada'* ismini alışı, kitapta ilk bölüm olarak yer alışı, İslam medeniyetinin ilme bakışına borçludur.⁵⁰⁶

İbn Meymûn'da Gazâlî etkisi, *İhyâ*'daki *Kitâbu'l-İlm* ile *Mişne Tora*'daki *Sefer ha-Mada'* bölümünün içerikleri arasındaki benzerliklerde de görülmektedir. Hocanın ve talebenin üzerine düşen sorumlulukların anlatıldığı kısımlarda, iki bilgin arasındaki şaşırtıcı benzerlikler dikkat çekmektedir. Gazâlî, hocanın talebesine karşı şefkat göstermesi, ücret almadan Allah rızası için öğretmesi, gizli bilgileri öğretmemesi, azarlamaması, diğer ilimleri küçümsememesi ve talebenin kapasitesine göre öğretmesi sorumlulukları olduğunu belirtmektedir.⁵⁰⁷ Bu esaslar, neredeyse aynı ifadelerle İbn Meymûn'un *Mişne Tora*'sında⁵⁰⁸ yer almaktadır.⁵⁰⁹ Talebenin hocasına

⁵⁰² Avner Gil'adi, "Heara be-Davar Makor Efşari le-Koteret More Nevuhim", *Tarbits* 48 (1979), ss. 346-7. Bu teze göre İbn Meymûn şaşkınlığın rehberi anlamına gelen ve Allah için kullanılan *Delilu'l-Mütehayyirin* tabirini kendi kitabı için kullanmaktan endişe etmiştir. Bu yüzden de *delil* kelimesini *delâlet* şeklinde değiştirerek kitabına uyarlamıştır.

⁵⁰³ *Delaletü'l-Hâirîn*'in tam karşılığı *Horaat ha-Nevuhim* şeklindedir. Orta Çağ'a ait bir eserde İbn Meymûn'un Arapça kaleme aldığı eserlerin el-Harizi ve Samuel İbn Tibbon gibi mütercimler tarafından İbranice'ye çevrildiği ifade edilmekte ve More Nevuhim'i İbn Meymûn'un Arapça kaleme aldığı ve eseri *Delilü'l-Hâirîn* olarak isimlendirdiği nakledilmektedir. Bkz. Avraham Gvişon, *Sefer Omer ha-Şikha: Peruş al Sefer Mişley*, Livorno 1748 (Tıpkıbasım: Kudüs 1973) s. 119a.

⁵⁰⁴ İbn Meymûn, "İggeret Thiyat ha-Metim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 326.

⁵⁰⁵ Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Brill, Leiden 1970, s. 96.

⁵⁰⁶ Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, s. 96.

⁵⁰⁷ Gazâlî, *İhyâ Ulûmu'd-Din*, c. 1, ss. 144-150.

⁵⁰⁸ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, *Sefer ha-Mada'*, 5:5-8.

⁵⁰⁹ Detaylı karşılaştırma için bkz. Harvey, "AlGhazali and Maimonides", ss. 105-110.

karşı sorumlulukları kısmında da temiz duygu ve düşüncelerle ilim talebinde bulunması, kendini tamamen ilme adanması, hocasına bilgiçlik taslamaması, Allah'a yakınlaşmayı hedef edinmesi ve öğrendiğine odaklanıp dikkatini başka şeylerle dağıtmaması gibi konular da iki eserde benzer ifadelerle zikredilmektedir.⁵¹⁰

İbn Meymûn'un Gazâlî'yi takip ettiği bir diğer husus da âlemin yaratılmış oluşu ile ilgili düşünceleridir. İbn Meymûn, zamanın ancak âlemin yaratılışından sonra ortaya çıktığını, bu yüzden Tanrının âlemi yaratmasının zamansal bir başlangıcı olmadığını iddia etmektedir. Çünkü ona göre zaman yaratılmıştır. Bu yüzden de mutlak olarak yoktan yaratma, zamanda vuku bulmuştur. Dolayısıyla âlemin yaratılmasından önce zaman olduğu söylenemez. İbn Meymûn'a göre de âlemin yaratılmasından önceki süre ile ilgili zihinden geçen bütün düşünceler zaman hakkında varsayıma ve tahayyüle dayanır, zamanın hakikatini ifade etmez.⁵¹¹ Bu düşünceler Gazâlî'nin âlemin kıdemini savunan filozoflara yaptığı eleştirilerde de yer almaktadır.⁵¹²

Bazı araştırmacılar, İbn Meymûn'un sevgi ve çeşitleri için kullandığı kelimeleri de Gazâlî'den etkilenerek tercih ettiği kanaatindedir.⁵¹³ Yine Gazâlî'nin *İhya*'sındaki tevbe kısmının İbn Meymûn'un yazılarında etkili olduğu dile getirilmiştir.⁵¹⁴ Araştırmacılar arasında Gazâlî'nin sufilik ile İslam'ı bağdaştırmasının İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde felsefe ile Yahudiliği bağdaştırması şeklinde tezahür ettiği yorumları yapılmıştır.⁵¹⁵ İbn Meymûn'un Gazâlî'nin *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserinin başlığını Yemen

⁵¹⁰ Bkz. İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Sefer ha-Mada', 5:5-8; Gazâlî, *İhyâü Ulûmu'd-Din*, c. 1, ss. 131-143. İbn Meymûn'un konuyla ilgili metni Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Mehmet Sait Toprak, *Talmud ve Hadis*, Atılım Üniversitesi Yayınları, Ankara 2011, ss. 341-352.

⁵¹¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:13.

⁵¹² Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, tahk. Süleyman Dünya, Dâru'l-Maârif, Kahire 1972, ss. 110-111. Ayrıca bkz. Karaman, *İbn Meymûn'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, ss. 178-181; Aydın, *İbn Meymûn'da Din Felsefesi*, ss. 184-190; Doğan, *Maymonides*, ss. 123-126.

⁵¹³ Steven Harvey, "Meaning of Terms Designating Love", *Studies in Muslim-Jewish Relations, Judaeo-Arabic Studies*, ed. Norman Golb, Harwood Academic Publishers, Amsterdam 1997, ss. 175-196.

⁵¹⁴ M. S. Stern, "Al-Ghazzali, Maimonides and Ibn Paquda on Repentance: A Comparative Model", *Journal of the American Academy of the Religion* 47:4 (1979), ss. 589-607.

⁵¹⁵ Schweid, *ha-Filosofim ha-Gdolim Şelanu*, s. 161; Amira Eran, "Ghazali, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Tusi Al-", *EJ*, c. 7, ss. 571-573.

Mektubu'nda Tevrat'ın sıfatı olarak kullanması da dikkat çekicidir.⁵¹⁶ Felsefecilerin Tanrı anlayışı ile dinin Tanrı anlayışı arasındaki fark konusunda da Gazâlî etkisini görmek mümkündür.⁵¹⁷

İbn Meymun'un Müslüman kültürden etkilendiğine bir diğer örnek de iman esasları ile ilgilidir. Bazı araştırmacılar, Muvahhidlerin iman esaslarını listeleyen kitapçıklar hazırlatıp halka dağıtmalarının İbn Meymûn'un iman esaslarını hazırlamasında etkisi olduğu kanaatindedirler. Muvahhidler tarafından *amentü* şeklinde hazırlanan bu metin, temel iman esaslarını içermektedir.⁵¹⁸ İbn Meymûn'un, Endülüs ve Fas'ta Muvahhidler tarafından halka dağıtılan bu kitapçıkları okumuş olması kuvvetle muhtemeldir. Onun, Tanrı'yı antropomorfik ifadelerden soyutlaması, Tanrı'nın cisim olmadığına vurgu yapması ve bunu da iman esasları maddesine koyması bu etkinin sonucu olarak görülmüştür.⁵¹⁹ İbn Meymûn'un Muvahhidlerden etkilenmesi ve birçok görüşünde bunun etkisi olması araştırmacılar tarafından gündeme getirilmiştir. Bu çerçevede Stroumsa, İbn Meymûn için Muvahhidî düşünür ifadesini kullanmaktadır.⁵²⁰

Özetle, İslam medeniyetinin bir ferdi olan İbn Meymûn, eserlerinde içinde bulunduğu kültürün karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Bu yüzden bazı araştırmacılar onu İslam filozofu olarak kategorize etmektedir.⁵²¹ İbn Meymûn'un Müslüman filozofların isimlerini zikrederek tavsiye etmesi önem arz etmektedir. O, fikirlerini beğenmediği ve felsefe noktasındaki yeterliliklerine inanmadığı bilginleri, Yahudi bile olsalar eleştirmekten geri durmamıştır. Bu anlamda onun için düşünürün dini ve kültürü değil, çalışmaları ve düşünce sistemi önem arz etmektedir.

⁵¹⁶ İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 103. Halkin edisyonunda ise bu ifade *el-murşid mine'd-dalâl* şeklinde verilmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 74.

⁵¹⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:22; Pines, "Philosophical Sources of Maimonides", s. cxxvii; Ayrıca bkz. A. L. Ivry, "The Guide and Maimonides' Philosophical Sources", *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005, ss. 68-70.

⁵¹⁸ Ignaz Goldziher, "Die Bekenntnisformeln der Almohaden", *ZDMG* 44 (1890), ss. 168-171; Yellin & Abrahams, *Maimonides*, s. 20.

⁵¹⁹ I. Heinemann, "Maimuni und die Arabischen Einheitslehrer", *MGWJ* 79 (1935), ss. 102-148.

⁵²⁰ Bkz. Stroumsa, "Ha İm ha-Rambam Hoge Muvahhidî?", ss. 151-171.

⁵²¹ Atay, "Mukaddime" (*Delâletü'l-Hâirîn*), s. xi.

IV. İbn Meymûn'un Müslüman Olduğuna Dair İddialar

İbn Meymûn'un Müslüman olduğuna dair iddialar akademi dünyasını uzun zamandan beri meşgul etmektedir.⁵²² Konuyla ilgili keşfedilen her yeni belge araştırmacıların dikkatine sunularak konu tekrar gündeme gelmektedir. Müslüman tarihçilerin biyografi kitaplarında Müslüman olduğunun açıkca zikredilmesi ve bu eserlerin yazarlarının da İbn Meymûn'un çağdaşı veya hemen sonraki dönemlerde yaşamış olması, Yahudi araştırmacıları bu konuya ilgi duymaya yöneltmiştir.

İbn Meymûn'un Müslüman olduğuna dair bilgilere yer veren başlıca Arap kaynakları İbnü'l-Kiftî'nin (ö. 1248) *İhbâru'l-Ulemâ*, İbnü'l-Adim'in (ö. 1262) *Buğyetu't-Taleb fî Tarîhi Haleb*, İbn Ebi Usaybia'nın (ö. 1270) *Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ'*, Zehebî'nin (ö. 1348) *Tarîhu'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lam*, Kütübî'nin (ö. 1363) *Fevâtü'l-Vefâyât*, Safedî'nin (ö. 1363) *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyât* adlı eserleridir. Bu kaynaklar İbn Meymûn'un Endülüs veya Fas'ta iken Müslüman olduğunu nakletmektedir.⁵²³

Bu eserlerin kronolojik olarak ilki, İbnü'l-Kiftî'nin *İhbâru'l-Ulemâ*'sıdır. İbnü'l-Kiftî, İbn Meymûn'un Halep'teki öğrencisi Yosef ben Yehuda İbn Şim'on'un arkadaşısıdır. O, Muvahhidlerin Endülüs'te bir fermanla herkesi Müslüman olmaya zorladığını, malı olmayanların ülkeyi terk ettiğini, fazla malı olanların da göstermelik olarak Müslüman olduğunu zikretmektedir. Onun nakline göre, İbn Meymûn da bu süreçte sureten Müslüman olmuş ve Müslüman olduğu ortaya çıkınca Kur'ân ve namazla meşgul olmuştur. Eserde anlatılan bilgilere göre Endülüs'te bulunduğu süre zarfında Müslüman gibi davranan İbn Meymûn, daha sonra Mısır'a geldiğinde Yahudilerin arasına yerleşerek eski dinini açıktan yaşamaya başlamıştır. Endülüs'ten Mısır'a gelen Ebu'l-Arab ibn Muişa adında bir şahıs, Endülüs'te iken İbn Meymûn'un Müslüman olduğunu iddia ederek onu devlet yetkililerine şikâyet etmiştir. Vezir Fadıl da zorlama anındaki ihtidaların geçersiz olduğunu ifade ederek Ebu'l-Arab'ın şikâyetini dikkate almamış ve İbn Meymûn'a sahip çıkmıştır.⁵²⁴

⁵²² Amir Mazor, "Hit'aslemuto Meunas şel ha-Rambam", *Peamim* 110 (2007), s. 5.

⁵²³ Kraemer, *Maimonides*, s. 118.

⁵²⁴ İbn Kiftî, *İhbâru'l-Ulemâ*, s. 319.

Bazı araştırmacılar, İbnü'l-Kiftî'nin bilgi kaynağının, arkadaşı ve aynı zamanda İbn Meymûn'un öğrencisi olan Yosef ben Yehuda ibn Şim'on olduğunu iddia etmektedir. Bu yüzden bu bilgiler dikkate değer bulunmuştur.⁵²⁵ Bazı araştırmacılar ise İbnü'l-Kiftî'nin, bilgi kaynağı olarak güvenilir olmadığını ve dikkate alınmaması gerektiğini dile getirmişlerdir. İbnü'l-Kiftî'nin anlatımında, özellikle İbn Meymûn'un canını kurtarmak için değil de mallarını garantiye almak için İslam'ı tercih etmiş gibi gösterilmesi eleştirilmiştir.⁵²⁶ Araştırmacılar, bu bilgilerin İbn Meymûn'un öğrencisinden dinlenilmesi durumunda İbnü'l-Kiftî'nin daha sağlam ve net bilgiler kaydedeceğini öne sürmüşlerdir. Diğer bir husus da İbn Şim'on'un, hocası İbn Meymûn hakkında olumsuz bir şey anlatmayacağı şeklindeki kanıdır. Bundan dolayı bilgi kaynağının İbn Şim'on olma ihtimali zayıf bulunmuştur.⁵²⁷ Her ne kadar bu şekilde bir mantık yürütülse de bu tez de güçlü değildir. Bir kimsenin bir bilgine öğrencilik yapması onun hayatına dair her detaydan haberi olacağı anlamına gelmez. İbn Şim'on'un Endülüs ve Fas'ta İbn Meymûn'un yanında olmadığı bilinmektedir. Bu yüzden İbn Meymûn'un, hayatının o dönemlerinde meydana gelmiş bir olayı öğrencisiyle bilerek paylaşmamış olması ihtimal dâhilindedir.

Konuyla ilgili bir başka kaynak da İbnü'l-Adim'e (ö. 1262) ait *Buğyetu't-Taleb fî Tarihi Haleb* adlı eserdir. İbnü'l-Adim de İbn Meymûn'un daha önce Müslüman olduğunu, Mısır'a geldikten sonra Yahudiliğe geri döndüğünü ifade etmektedir. İbnü'l-Adim'e göre, Fas'ta İbn Meymûn'u koruyan Ebu'l-Arab İbn Muişa, Kahire'ye geldiğinde onu Yahudilerin reisi olarak bulmuş ve şehrin kadısından İbn Meymûn'un mürted olarak cezalandırılmasını talep etmiştir. İbnü'l-Adim'in anlatımında ilginç bir ayrıntı daha yer almaktadır. Buna göre İbn Muişa, İbn Meymûn'un ayarladığı bir adam tarafından Nil nehri kenarında dövülmüş ve nehre atılarak öldürülmüştür. İbnü'l-Adim, İbn Meymûn'un İbn Muişa'yı öldürtmesini, onun Fas'ta Müslüman olduğunu ve Kur'ân'ı ezberlediğini bilmesine bağlamaktadır.⁵²⁸ Zira bu durumda İbn Meymûn, mürted durumuna düşmekte ve ölümle karşı karşıya gelmektedir. Bu anlatım, Safedî'nin (ö. 1363) *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyât* adlı eserinde de

⁵²⁵ Kraemer, *Maimonides*, s. 119; Lewis, "Maimonides and the Muslims", s. 20.

⁵²⁶ Davidson, *Moses Maimonides*, s. 27.

⁵²⁷ Bernard Dov Lewis, *Ever be-Sifrut Arav: Teudot Araviyot al ha-Rambam*, ss. 178-9.

⁵²⁸ İbnü'l-Adim, *Buğyetu't-Taleb*, c. 4, ss. 1830-1831.

geçmektedir.⁵²⁹ Bu anlatımlardan çıkan sonuca göre İbn Meymûn, İbn Muişa'yı, sırrını ifşa etmesinden korktuğu için öldürtmüştür. Fakat İbn Meymûn'un bir adam ayarlayıp onu öldürtmesi düşük bir ihtimaldir.⁵³⁰ Zira bu durumun ortaya çıkması durumunda kısas cezasından öldürülmesi söz konusudur. Daha az ihtimal olan bir durum yüzünden öldürülmesi garanti olan bir duruma sebebiyet vermesi mantıklı görünmemektedir.

Konuyla ilgili bir başka kaynak da İbn Ebi Usaybia'nın (ö. 1270) *Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etibbâ'* adlı eseridir. İbn Ebi Usaybia, İbn Meymûn'un Müslüman olması hakkında ilginç bilgilere yer vermektedir. O, İbn Meymûn'un Ebu İmran Musa bin Meymûn Kurtubî namıyla Mısır'da yaşadığını, Yahudilerin reisi olduğunu ve tıp, felsefe ve diğer ilim dallarında bilgi sahibi olduğunu belirtmektedir. Onun anlatımında İbn Meymûn'un Fas'ta iken Müslüman olduğu, Kur'ân'ı ezberlediği ve fıkıh ile meşgul olduğu yer almaktadır. Eserin nakline göre, İbn Meymûn, daha sonra Mısır'a gelip Fustat'a yerleştiğinde Yahudiliğini açıktan yaşamaya başlamıştır.⁵³¹

İbn Ebi Usaybia'nın babası İbn Meymûn'la, kendisi de İbn Meymûn'un oğlu ile Kahire'de bulunan Nâsirî hastanesinde beraber çalıştıkları için verdiği bilgiler araştırmacılar tarafından değerli kabul edilmektedir.⁵³² Zira İbn Ebi Usaybia'nın, naklettiği bilgileri İbn Meymûn'un oğlundan duymuş olma ihtimali vardır. Kraemer, İbn Ebi Usaybia'nın, anlatımına “denilmiştir ki” şeklinde başlamasını, İbn Meymûn'un oğlunun kendi isminin zikredilmesini istememesi olarak değerlendirmektedir.⁵³³ İbn Ebi Usaybia'nın İbnü'l-Kiftî'nin eserinden haberdar olma ihtimali de yüksektir. Müellif, İbnü'l-Kiftî'nin İbn Meymûn hakkında verdiği bilgileri İbn Meymûn'un oğlu ile müzakere de etmiş olabilir.

Konuyla ilgili diğer kaynaklar; Zehebî'nin (ö. 1348) *Târihu'l-İslam ve Vefâyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*⁵³⁴ ve Kütübî'nin (ö. 1363) *Fevâtu'l-Vefâyât* adlı

⁵²⁹ Safedi, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefâyât*, c. 9, s. 227.

⁵³⁰ Bkz. Mazor, “Hit'aslemuto Meunas şel ha-Rambam”, s. 7.

⁵³¹ İbn Ebi Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 117.

⁵³² Kraemer, *Maimonides*, s. 14.

⁵³³ Kraemer, *Maimonides*, s. 121.

⁵³⁴ Zehebî, *Târihu'l-İslam*, c. 41, s. 212.

eserleridir.⁵³⁵ Bu eserlerde de benzer anlatımlar mevcuttur. Kütübî'nin eserinde diğer kaynaklardan farklı bazı ayrıntılar yer almaktadır. Onun nakline göre, İbn Meymûn, Fas'tan Filistin'e yaptığı gemi yolculuğu sırasında gemideki adamlarla birlikte teravih namazlarına iştirak etmiştir. İbn Meymûn, Mısır'a yerleştikten sonra gemidekilerden birisi Mısır'a gelerek İbn Meymûn'un kendileriyle birlikte teravih namazlarını kıldığını iddia ederek onu İslam'dan dönmekle suçlamıştır. Kutubi'ye göre İbn Meymûn, belirtilen tarihten önce Şam'da bulunduğunu ve orada ev satın aldığını belirterek bu suçlamayı reddetmiştir. Bu kaynakta ayrıca İbn Meymûn'un Akka'da iken Şam'a giderek kadı Muhyiddin İbn Zeki'yi tedavi ettiği, oradan bir ev satın aldığı ve kadıya da kontrat tarihinin beş yıl öncesine yazılmasını rica ettiği de zikredilmektedir. Böylece İbn Meymûn, o döneme ait ev satış kontratını da göstererek kendini savunmuş, bunun üzerine vezir Fadıl, İbn Meymûn'u haklı bulmuştur. Bu anlatım birçok açıdan kritiğe tabi tutulmuş ve temelsiz bulunmuştur. Özellikle İbn Meymûn'un Şam kadısını tedavi etmesi ve ev satın alması gibi ayrıntılar araştırmacılar tarafından sorunlu bulunmuştur.⁵³⁶

İbn Meymûn'un Müslüman olduğuna dair anlatımlar Yahudi kaynaklarında açıkça zikredilmez. Fakat Kuzey Afrika'daki Yahudi halk hikâyelerinde ve *İggeret ha-Şemad* adlı mektupta bazı işaretler yer almaktadır. Bu hikâyelerden birinde İbn Meymûn'un Müslüman elbisesi giyerek ve "Efendimiz kimdir?" sorusuna "Adı Muhammed'dir." cevabını vererek Müslümanları kandırdığı anlatılmaktadır. Hikâyeye göre bir defasında Müslümanlar, Müslüman sandıkları İbn Meymûn'u sinagogtan çıkarken görmüş, fakat İbn Meymûn, bilgeliğini kullanarak onları atlatmıştır.⁵³⁷ İbn Meymûn, *İggeret ha-Şemad* adlı mektupta baskı gören Yahudilerin Hz. Muhammed'in peygamberliğini itiraf etmelerini ve canlarını kurtarmalarını tavsiye etmektedir. Bu tavsiye, Fas veya Endülüs'te benzer durumda kalma ihtimali çok yüksek olan İbn Meymûn'un bu şekilde davrandığı ihtimalini gündeme getirmektedir.⁵³⁸

⁵³⁵ Kutubi, *Fevâtu'l-Vefâyât*, c. 4, s. 175.

⁵³⁶ Kraemer, *Maimonides*, ss. 122-3; Slotki, *Moses Maimonides*, s. 20.

⁵³⁷ Avişur, *Şivhey ha-Rambam*, s. 41.

⁵³⁸ İbn Meymûn, "İggeret ha-Şemad", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 25-59.

İbn Meymûn'un hayatının ilk döneminde canını kurtarmak için Müslüman olduğu iddiası çok tartışılmıştır.⁵³⁹ Bununla birlikte aradan onca zaman geçmesine ve birçok araştırma yapılmasına rağmen bu konu netlik kazanmamıştır. Dünyanın ileri gelen İbn Meymûn uzmanlarından biri olan Sara Stroumsa, İbn Meymûn'un sureten Müslüman olduğunu kabul etmekte ve bunu reddetmek için hiçbir sebep olmadığını ifade etmektedir.⁵⁴⁰ Ona göre İsmailî gelenekte takiyye olarak bilinen olgu İbn Meymûn tarafından yaşam tecrübesi olarak öğrenilmiş ve tatbik edilmiştir.⁵⁴¹ Çünkü İbn Meymûn, Endülüs ve Kuzey Afrika'da Muvahhidler yönetimi altında yaşamıştır.⁵⁴² Yahudi araştırmacılardan Bernard Lewis de İbn Meymûn'un Endülüs'te Müslüman olduğunu, daha sonra Mısır'a geldiğinde tekrar Yahudiliğe döndüğünü ifade etmekte ve bu noktada Arap kaynaklarının verdiği bilgileri doğru kabul etmektedir.⁵⁴³

İbn Meymûn gibi Yahudilerin lideri olan bir ismin görünüşte bile olsa Müslüman olmasının Yahudi kaynaklarında yer almaması düşündürücüdür.⁵⁴⁴ Çünkü onun Müslüman olması, onu çekemeyen devrin ileri gelen Yahudileri için çok önemli bir fırsat olurdu.⁵⁴⁵ İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserini tahkik ederek Arapça harflerle neşreden Hüseyin Atay da İbn Meymûn'un Müslüman olmadığı kanaatindedir. İslam'ı kabul etmesinin İbn Meymûn'u zor durumda bırakacağını savunan Atay, kendi milleti arasında bu kadar rahat hareket edemeyeceğini ve itibarının bu kadar büyük olamayacağını dile getirerek Yahudilikten ayrılmadığını kabul etmenin daha doğru olacağını iddia etmektedir.⁵⁴⁶

⁵³⁹ Margoliuth, D. S., *The Legend of the Apostasy of Maimonides*, *JQR* 13 (1901), s. 539; İbn Meymûn'un gizli Yahudi olduğuna dair bilgiler için bkz. Jay Harris, "Maimonides in 19th Century Historiography", *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 54 (1987), ss. 117-139.

⁵⁴⁰ Sara Stroumsa, "Ha-im ha-Rambam Hoge Muvahhidi?", s. 156.

⁵⁴¹ Stroumsa, "Ha-im ha-Rambam Hoge Muvahhidi?", ss. 155-156. İbn Meymûn'un eserlerinde İsmailî düşüncenin izleri ile ilgili olarak bkz. Alfred Ivry, "Ismaili Theology and Maimonides' Philosophy", *Jews of Medieval Islam*, ed. Daniel Frank, Brill, Leiden 1995, ss. 271-299.

⁵⁴² Ivry, *Islamic and Greek Influences*, s. 142.

⁵⁴³ Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton 1984, s. 100.

⁵⁴⁴ Davidson, *Moses Maimonides*, s. 18.

⁵⁴⁵ Halbertal, *ha-Rambam*, s. 31.

⁵⁴⁶ Atay, "Mukaddime" (*Delâletü'l-Hâirîn*), ss. VII-VIII.

Bazı araştırmacılar bu ve benzeri nedenlerle İbn Meymûn'un göstermelik bile olsa İslam'ı kabul etmediği kanaatindedirler.⁵⁴⁷

Bir kısım araştırmacılar Müslüman olduğuna işaret eden delilleri sıralarken diğer grup da kendi iddialarıyla bu tezi çürütme gayretinde olmuşlardır. İbn Meymûn'un Müslümanlığına dair iddialar sadece Fas veya Endülüs'teki dönemiyle ilgili olup, bu dönemlerle ilgili İbranice ve Arapça yeterli kaynak yoktur.⁵⁴⁸ Müslüman olduğunu reddedenlere göre, konunun sadece Arap kaynaklarında yer alması ve hiçbir Yahudi kaynağın bu konudan bahsetmemesi iddiayı zayıflatmaktadır. Müslüman olduğunu kabul edenlere göre ise bu kaynakların İbn Meymûn'la çağdaş veya hemen sonraki dönemlere ait olması, ayrıca müelliflerinin İbn Meymûn'un oğlu ve öğrencisiyle arkadaş olmaları iddiayı güçlendirmektedir. Bazı araştırmacılar da konunun netlik kazanmamasından ötürü bu durumu "Eliyahu gelince meseleyi çözer."⁵⁴⁹ şeklinde bir latifeyle yorumlamışlardır.⁵⁵⁰

Özetle İbn Meymûn'un Müslüman olduğunu iddia edenlerin delilleri de bunu kabul etmeyenlerin delilleri de kendi içinde tutarlı ve güçlüdür. Bununla birlikte Endülüs ya da Fas'ta geçici olarak sureten Müslüman olduğu kanaati daha ağır basmaktadır. Günümüzde kesinlik kazanmayan bu iddialar, önümüzdeki yıllarda konuyla ilgili bir belge çıkması durumunda daha da netlik kazanacaktır.

⁵⁴⁷ Slotki, *Moses Maimonides*, s. 10; Yellin&Abrahams, *Maimonides*, ss. 34-5. Bazı araştırmacılar Muvahhidlerin sadece kelime-i şهادet şartını aradıklarını iddia etmektedir. Bundan namaz, oruç, zekât gibi İslamî gereklilerin şart olmadığı veya en azından takibatının yapılmadığı sonucu çıkmaktadır ki bu iddiayı ispatlayacak yeterli veri de mevcut değildir. Torki, *Al-Qirqisani and Maimonides*, s. 102.

⁵⁴⁸ Torki, *Al-Qirqisani and Maimonides*, s. 99.

⁵⁴⁹ İbranice'de *teyku* diye ifade edilen ve kilitlenmiş, kararsız kalınan ve çözülemeyen meselelerle ilgili konular için kullanılan bir sözdür. *Teyku*, *tişbi yetarets kuşiyot u-ba'yot* (Eliyahu gelecek ve sorunu çözecek) şeklindeki İbranice cümlelerin baş harflerinden oluşan bir ifadedir.

⁵⁵⁰ Lewis, *Ever be-Sifrut Arav*, s. 180.

II. BÖLÜM

İBN MEYMÛN'UN ESERLERİNDE HZ. MUHAMMED

Yahudi inancına göre Hz. Muhammed peygamber olarak kabul edilmemektedir. Yahudi dini literatüründe Hz. Muhammed'in isminin nadiren zikredildiği görülmektedir. Yahudi bilginler, isim zikretmek yerine Hz. Muhammed'den *pasul* (defolu, ayıplı, eksik)⁵⁵¹, *roe tson* (koyun çobanı), *roe evili* (akılsız çoban), *meşuga* (deli, mecnun), *iş ha-ruah* (ruhanî adam)⁵⁵², *nivze* (hakir), *şote* (aptal), *arur* (lanetli), *ha-raşa'* (kötü) gibi küçük düşürücü lakaplarla bahsetmektedirler.⁵⁵³ Bu lakaplardan en yaygınları *meşuga* ve *pasul*'dür.⁵⁵⁴ *Pasul* tabiri, *rasul* kelimesine olan ses benzerliğinden ötürü tercih edilmiştir.⁵⁵⁵

Hz. Muhammed için *meşuga* lakabı, *Nistarot Rabbi Şim'on bar Yohay* adlı sekizinci asra ait bir risalenin bazı yazmalarında geçmektedir.⁵⁵⁶ Eğer yazmadaki bu tabir sonraki dönem müstensihlerin müdahalesi değilse, bu risale, Hz. Muhammed'den *meşuga* tabiriyle bahseden ilk metindir. Meşuga tabiri yine erken dönem metinlerinden Rav Şerira Gaon'a (ö. 1006) ait bir mektupta da kullanılmaktadır.⁵⁵⁷ Onuncu asırda yaşamış Natan ha-Bavli'ye ait *Seder Olam*

⁵⁵¹ *Pasul* tabiri, *rasul* kelimesine olan ses benzerliğinden ötürü tercih edilmiştir. Bu kullanımın Kuzey Afrika'daki Yahudiler arasında yaygın olduğu bilinmektedir. Özellikle Fas Yahudileri arasında revaç bulan bu kullanım bazen de *ha-Pasul* şeklinde belirlilik eki ile birlikte kullanılmaktadır. Bkz. Bar-Asher, "Al Kama Hiduşey ha-Laşon", *Masorot* 5-6, Yeruslayim 1998, ss. 45-7.

⁵⁵² Bu ifadenin literal karşılığı ruhani adamdır. Fakat bağlam itibarıyla Hz. Muhammed için ruhi dengesi ve akıl sağlığı yerinde olmayan anlamında kullanılmaktadır.

⁵⁵³ Moritz Steinschneider, *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache Zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig 1877, ss. 302-303; Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, s. 208.

⁵⁵⁴ Steinschneider, Yahudi geleneğinde Rav Şerira Gaon'dan başlayarak *meşuga'* kelimesini kullananların listesini vermektedir. Bkz. Steinschneider, *Polemische und Apologetische Literatur*, ss. 302-303.

⁵⁵⁵ Ortalama bir yahudi bilgini tarafından iyi bilinen bu kullanımın Kuzey Afrika'daki Yahudiler arasında yaygın olduğu bilinmektedir. Özellikle Fas Yahudileri arasında revaç bulan bu kullanım bazen de *ha-Pasul* şeklinde belirlilik eki ile birlikte kullanılmaktadır. Bkz. Bar-Asher, "Al Kama Hiduşey ha-Laşon", ss. 45-7.

⁵⁵⁶ Başka yazmalarda benzer anlamlara gelen *şote navi* ve *meşuga ve navi şote iş ha-ruah* şeklinde kullanımlar mevcuttur. Bkz. Lewis, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", s. 323, 4. dipnot.

⁵⁵⁷ *İggeret Rav Şerira Gaon*, ed. Benyamin Menase Levin, Hayfa 1921, s. 100. Yahudi araştırmacılar İslam peygamberi için kullanılan *meşuga* kelimesinin Yahudilerin icadı olmadığını, Kur'an'daki *mecnûn* ifadesinin yansıması olduğunu dile getirmektedirler. Bkz. Steinschneider, *Polemische und Apologetische Literatur*, s. 302; Ratzhabi, *Otsar Laşon ha-Kodeş şe-le-bney Teyman*, Telaviv 1978, s. 172; Mark Cohen, *Under Crescent & Cross*, Princeton University Press, 1994, s. 154.

Zuta'da ise Hz. Muhammed'den *ha-Pasul* tabiriyle bahsedilmektedir.⁵⁵⁸ Onuncu asra ait anonim başka bir eser de Hz. Muhammed'den *roe tson* (koyun çobanı) ve *ilem ha-raşa'* (kıt akıllı, kötü) ifadeleriyle bahsetmektedir.⁵⁵⁹

Yahudiler arasında Hz. Muhammed için küçük düşürücü lakaplar kullanıldığına dair başka bir kaynak da Samuel Mağribî'dir. Yahudiyken İslamiyeti seçen Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd* adlı eserinde Yahudilerin arasında Hz. Muhammed için *meşuga* ve *pasul* tabirlerinin yaygın olarak kullanıldığını şu ifadelerle aktarmaktadır:

Peygamber efendimize (sav) gelince, onun Yahudilerin arasında –Allah'ın, meleklerin ve bütün insanlığın laneti onların üzerine olsun- iki ismi vardır. Birincisi *pasul*'dur ki anlamı sefih demektir. İkincisi de *meşuga*'dır, deli anlamına gelir.⁵⁶⁰

Yahudi geleneğinde İslam'ın putperestlikle ilişkilendirilmesi genellikle Kâbe ve hac uygulamaları üzerinden yapılırken istisnâî bir şekilde, Hz. Muhammed üzerinden yapılmaktadır. Hatalı olarak Nissim Gerondi'ye (ö. 1375) atfedilen bir metinde şu ifadelerle yer verilmektedir:

Kutim'in kutsal nesneleri/mabedleri gibi İsmailoğullarının *Meşuga*'sı da (Hz. Muhammed) böyledir. Her ne kadar onlar (Müslümanlar) onun ilah olduğunu iddia etmeseler de bir ilahın önünde eğilir gibi ona hürmet ve tazimde bulunuyorlar. Bu da putlara tapma çerçevesinde değerlendirilir.⁵⁶¹

⁵⁵⁸ “Seder Olam Zuta”, *Medieval Jewish Chronicles*, ed. Adolf Neubauer, Oxford Press, 1895, c. 2, s. 83. Steinschneider, eserinde *pasul* tabirini kullanan Yahudi bilginlere örnek olarak iki Karai, iki de Rabbani bilginini örnek vermektedir. Karai bilginler, Yakov ben Reuven (11. yy) ve *Hizuk Emuna* adlı eserin sahibi Trokili Yitshak ben Abraham'dır (16. yy). Rabbani metinlerden ise İbrani harfleriyle Farsça yazılmış apokaliptik bir eser ile Yosef Kaspi tarafından 1330 yılında kaleme alınan bir eseri örnek vermektedir. Bkz. Steinschneider, *Polemische und Apolegetische Literatur*, s. 349, 356, 366, 383.

⁵⁵⁹ Jacob Mann, “A Polemical Work Against Karaite and other Sectaries”, *JQR* 12:2 (1921-22), ss. 139-140.

⁵⁶⁰ Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Moshe Perlmann, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 32 (1964), s. 67; Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehud*, ed. Muhammed Abdullah eş-Şarkavi, Daru'l-Hidâye, 1986, s. 157.

⁵⁶¹ Rabbi Nissim Gerondi, *Hiduşey ha-Ran al Masehet Sanhedrin*, Jerusalem 1973, Sanhedrin 61b, s. 126; Konuyla ilgili bkz. Rabbi Eliezer Waldenberg, *Tsits Eliezer*, Jerusalem 1990, c. 18, no 47.

Yukarıda da ifade edildiği üzere bu görüş, Nissim Gerondi'ye ait değildir. Bu durum, Nissim Gerondi'ye ait günümüze ulaşan bir fetvadan anlaşılmaktadır.⁵⁶² Metnin yazarının, Müslümanların Hz. Muhammed'i ilah olarak kabul etmediklerini itiraf etmesine rağmen böyle bir yargıya varması şaşırtıcıdır. Orta Çağ Avrupa'sında Hz. Muhammed'den ilah olarak bahseden birçok esere rastlanmaktadır.⁵⁶³

Orta Çağ Yahudi geleneğinde Hz. Muhammed'le ilgili bilgilerin çoğunun efsanevi olduğu görülmektedir. Yahudi bilginler, Hz. Muhammed'i sanki bütün ömrünü Yahudilerle mücadeleye ayırmış gibi resmetmektedir. Ayrıca bu metinlerin çoğunda, Yahudiler bir şekilde onu yanıltmayı başarak Yahudilerin lehine yönlendirmektedir. Bu bölümde İbn Meymûn'un Hz. Muhammed'le ilgili düşünceleri üç alt başlık altında işlenecektir.

I. İbn Meymûn'un Hz. Muhammed için Kullandığı Sıfatlar

İbn Meymûn, Hz. Muhammed'den bazen ima ile bazen de açıkça küçük düşürücü ifadeler kullanarak bahsetmektedir. Bu çerçevede İslam egemenliği altında yaşayan Yahudi düşünürlerin Hz. Muhammed'i ismen zikretmeme ihtiyatı İbn Meymûn'da da görülmektedir. İbn Meymûn'un eserlerinde Hz. Muhammed için *meşuga* ve *pasul* tabirlerinin yanı sıra İbranice *iş* (adam), *yişmaeli* (İsmail soyundan/Müslüman), *pulonî* (falanca) ve Arapça *meliku'l-Arab* (Arapların Kralı) tabirleri kullanılmaktadır. Bu bölümde bu tabirler kullanıldığı bağlamları itibarıyla incelenecektir.

A. Meşuga

İbn Meymûn'un Hz. Muhammed için kullandığı en yaygın tabir *meşuga*'dır (משוגע). Arapça karşılığı *mecnun*, *meczub* olan bu tabir deli, çılgın ve kaçık gibi

⁵⁶² Gerondi, bu fetvasında gaonların Müslümanlar tarafından hazırlanan içkilerin içilmesinin yasak fakat bu içkilerden gelir elde etmenin caiz olduğu fetvasını verdiklerini belirterek Müslümanların putperest olmadığını dile getirmektedir. Bkz. Rabbi Nissim Gerondi, *Şe'elot u-Teşuvot*, Warsaw 1882, no. 5, s. 20.

⁵⁶³ Bkz. Gloria Allaire, "Noble Saracen or Muslim Enemy? The Changing Image of the Saracen in Late Medieval Italian Literature", *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, St. Martin's Press, New York 1999, ss. 173-84; Dana Carleton Munro, "The Western Attitudes Toward Islam During the Period of the Crusades," *Speculum* 6 (1931), ss. 329-43.

anlamlara gelmektedir.⁵⁶⁴ İbn Meymûn bu tabiri Yemen Mektubu'nda altı defa kullanmaktadır.⁵⁶⁵ O, bu tabiri ilk kullandığı yerde, İsa'dan sonra Meşuga'nın ortaya çıkarak yeni bir din ihdas ettiğini ve krallık arzusuyla kendisine itaat edilmesini istediğini nakletmektedir.⁵⁶⁶

İbn Meymûn, mektubun başka bir yerinde Hz. Muhammed'in ortaya çıkışının Daniel aracılığıyla bildirildiğini ifade etmektedir. Daniel'in uyarılarına göre gelecekte bir şahıs çıkacak, Yahudi dinine benzer bir din ihdas ederek bir kitap ortaya koyacak ve bu kitabı Allah'tan aldığını iddia edecektir. İbn Meymûn, Daniel'deki ilgili cümlelerin doğrudan İslam peygamberinde tahakkuk ettiğini şu şekilde ifade etmektedir:

Daniel'deki ayet özel ve genel olarak ele alındığında, Roma krallığından sonra Arap krallığının ortaya çıkışını vasfetmektedir. Bu da Meşuga'nın (Hz. Muhammed) ortaya çıkıp büyüyen, uzayan ve güçlenen küçük boynuzun durumu gibi Roma, Fars ve Yunan krallıklarına galebe çalmasına benzemektedir. Bu ayetin vucud bulmuş anlamıdır. Başka bir şekilde de tevil edilemez.⁵⁶⁷

Müslümanların Tanah'tan çıkarım yapmalarını kabul etmeyen birçok Yahudi bilgin, İşaya kitabında geçen “deveye binen adam”⁵⁶⁸ ile Daniel kitabında geçen “küçük boynuz”un⁵⁶⁹ Hz. Muhammed'e işaret ettiğine inanmaktadırlar.⁵⁷⁰ Böyle

⁵⁶⁴ David Segiv, *Milon Segiv: Aravi-İvri, İvri-Aravi*, Schocken Publishing House, Telaviv 2008, s. 802; Yeheskel Kojaman, *Milon İvri-Aravi Şalem*, Misrad ha-Bitahon, Yerusalayim 2000, s. 918.

⁵⁶⁵ Yemen Mektubu'nun Halkin edisyonunda *meşuga* ' geçen altı yerin tamamında Şilat, *eş-şahs* ifadesini tercih etmekte ve *meşuga* ' kelimesini dipnota alarak başka nüshalarda da bu şekilde geçtiğini belirtmektedir.

⁵⁶⁶ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 14; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 86.

⁵⁶⁷ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 18; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 87.

⁵⁶⁸ İşaya, 21:7. “Rab bana dedi ki: “Git, bir gözcü dik, gördüğünü bildirsin. Savaş arabalarının, Atlara, eşeklere, develere binmiş insanların çifter çifter geldiğini görünce dikkat kesilsin. Gözcü “Ey efendim, Her gün aralıksız gözcü kulesinde duruyor, Her gece yerimde nöbet tutuyorum, diye bağırdı.”

⁵⁶⁹ Daniel, 7:8. “Babil Kralı Belşassar'ın krallığının birinci yılında, Daniel yatağında yatarken bir düş ve görümler gördü. Sonra düşünün özetini yazdı; şöyle dedi: “Gece bir görümde göğün dört rüzgârının büyük denize saldırdığını gördüm. Denizden birbirinden farklı dört büyük yaratık çıktı. Birinci yaratık aslana benziyordu, kartal kanatları vardı. Ben bakarken kanatları koparıldı, yaratık yerden kaldırıldı, insan gibi ayakları üzerine durduruldu. Ona bir insan yüreği verildi. İkinci yaratık ayıya benziyordu. Bir yanı üzerinde doğrulmuştu. Ağzında, dişleri arasında üç kaburga kemiği vardı. Ona, ‘Haydi kalk, yiyebildiğin kadar et ye! dediler. Sonra baktım, parsa benzer bir başka yaratık gördüm. Sırtında dört kuşkanadı vardı. Bu yaratığın dört başı vardı ve ona egemenlik verilmişti. Bundan sonraki gece görümlerimde korkunç, ürkütücü, çok güçlü dördüncü bir yaratık gördüm. Büyük demir dişleri vardı; yiyip parçalıyor, artakalanı ayakları altında çiğniyordu. Kendisinden önceki yaratıklara benzemiyordu.

olunca Yahudi bilginlere göre de Tevrat, Hz. Muhammed'in gelişine işaretler barındırmaktadır. Fakat bu işaretler Müslümanların iddia ettiği gibi müjdeleyici işaretler değil, bilakis İsrail halkına zarar vereceğine dair işaretlerdir. İbn Meymun, küçük boynuzla ilgili Tevrat cümlesinin başka bir şekilde tevil edilemeyeceğini söyleyerek alternatif yorumların önünü kapatmaktadır.

İbn Meymûn, Tevrat'taki *beşairü'n-nübüvve* iddialarını cevaplarırken de *meşuga* tabirini kullanmaktadır. O, Yemen'de İslam'ı seçen bir Yahudinin Tevrat'taki *bim'od meod* (çok çok)⁵⁷¹, *hofia mi-har paran* (Paran dağından göründü)⁵⁷² ve *navi mi-kirbeha me-aheyha* (aranızdan, kardeşlerinden bir peygamber)⁵⁷³ ifadelerinin *meşuga*'ya (Hz. Muhammed) işaret ettiğini söyleyerek insanlara evham verdiğini belirtmektedir.⁵⁷⁴ Yemen Mekubu'nun Orta Çağ'a ait İbn Hasday tercümesinde buradaki *meşuga* tabiri doğrudan *Muhammed* şeklinde çevrilmiştir.⁵⁷⁵

İbn Meymûn, mektubun ilerleyen bölümlerinde *beşairü'n-nübüvve* bağlamında bu tabiri yine kullanmaktadır. O, Müslümanların *meşuga*'nın (Hz. Muhammed) Tevrat'ta yazılı olduğu şeklindeki Kur'anî bilgiyi doğrulatmak için Tevrat'taki bazı ifadeleri İslam peygamberine yorduklarını belirtmektedir.⁵⁷⁶ Müslümanların Tevrat'ta Hz. Muhammed'e işaret eden yerler arama gayreti, İbn Meymûn'un da vurguladığı üzere Kur'an'daki ilgili ayetler sebebiyledir. Kur'an'ın böyle bir bilgi vermesi, onun vahiy mahsulu olduğuna inanan Müslümanlar için mutlak doğrudur ve İbn Meymûn'un da dikkat çektiği üzere Müslümanlar bunu doğrulatma çabasına girmişlerdir. Reddiye literatürü de bu gayretlerin en somut ürünüdür.

İbn Meymûn, Daniel'in öngörülerinin zamanla çıktığını belirterek, değişik milletler tarafından Yahudilere yapılan baskı ve zulümlerin Mesih'in habercisi

On boynuzu vardı. Ben gözümü dikmiş boynuzlara bakarken, onların arasından daha küçük başka bir boynuz çıktı. İlk boynuzlardan üçü onun önünde söküldü. Bu boynuzun insan gözü gibi gözleri, bóbürlenen bir ağzı vardı.”

⁵⁷⁰ *Nistarot Rabbi Şim'on bar Yohay*, s. 119; İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s.80.

⁵⁷¹ Tekvin, 17:20.

⁵⁷² Tesniye, 33:2.

⁵⁷³ Tesniye, 18:15.

⁵⁷⁴ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 36; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 92.

⁵⁷⁵ İbn Meymûn, *İggeret Teyman* (İbn Hasday tercümesi), ed. Halkin, s. 36.

⁵⁷⁶ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

olduğunu dile getirmektedir. O, İşaya'nın, Mesih'in gelişine delil olarak *meşuga*'nın ortaya çıkışını bildirdiğini belirtmektedir.⁵⁷⁷ İbn Meymûn, böylelikle hem Hz. Muhammed'i olumsuz resmetmekte hem de Mesih'in gelişinin alametlerinden biri olduğunu ifade ederek dindaşlarını ümitlendirmektedir. Hz. Muhammed'in ortaya çıkışının, Yahudilikte beklenen Mesih'in alametlerinden biri oluşu şaşırtıcıdır. Aslında burada İsrailoğullarına zarar verecek birinin ortaya çıkışından bahsedilmekle birlikte İbn Meymûn, bunu bağlamı içerisinde doğrudan Hz. Muhammed'le ilişkilendirmektedir. Yemen Mektubu'nun Orta Çağ'a ait Nahum ha-Maaravi çevirisinde buradaki *meşuga* tabiri doğrudan *Muhammed* olarak çevrilmiştir.⁵⁷⁸ Yukarıda geçtiği şekliyle Hasday'ın ve Nahum ha-Maaravi'nin bu çevirileri, *meşuga* tabirinin Hz. Muhammed'le özdeşleştiğine en somut örnektir. Bir diğer dikkat çekici husus da ne Judeo-Arabic ne de İbranice metinlerde Hz. Muhammed'in adı açıkça yazılmazken burada açıkça yazılmasıdır.

Meşuga tabiri Arapların Yahudilere çektirdiği sıkıntılar bağlamında da kullanılmaktadır. İbn Meymûn, Yahudi din bilginlerinin Mezmurlar'da geçen "Vay bana, Meşek'te garip kaldım sanki, Kedar çadırları arasında oturdum."⁵⁷⁹ cümlesindeki Kedar kelimesini, İsmailoğulları olarak anladıklarını bildirmektedir. O, *meşuga*'nın (Hz. Muhammed) nesebinin Kedar soyundan olduğunun bizzat kendisi tarafından bildirildiğini ve bunu herkesin bildiğini zikretmektedir.⁵⁸⁰

Tanah'ta Kedar, İsmail'in ikinci oğlu olarak anlatılmaktadır.⁵⁸¹ Böylece Kedar soyu da İsmailoğulları olmaktadır. İbn Meymûn'un, Hz. Muhammed'in soyu ile meşhur olmasına vurgu yapması da dikkat çekicidir. Ayrıca bizzat Hz. Muhammed'in nesebinin Kedar⁵⁸² soyundan olduğuna vurgu yapması da konuyla ilgili İslamî literatürden haberdar olduğunu göstermektedir. İslami gelenekte Hz.

⁵⁷⁷ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 80; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 105.

⁵⁷⁸ İbn Meymûn, *İggeret Teyman* (Nahum ha-Maaravi tercümesi), ed. Halkin, s. 81.

⁵⁷⁹ Mezmurlar, 120:5.

⁵⁸⁰ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 96; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 109.

⁵⁸¹ Bkz. Tekvin, 25:13; I. Tarihler, 1:29.

⁵⁸² Arap-İslam kaynaklarında Kayzer şeklinde nakledilmektedir.

Muhammed'in şeceresi, dedelerinin isimleri tek tek zikredilerek Kedar aracılığıyla Hz. İsmail ve İbrahim'e ulaştırılmaktadır.⁵⁸³

İbn Meymûn, *meşuga* tabirini *İggeret ha-Şemad* adlı mektupta da kullanmaktadır.⁵⁸⁴ Bu mektupta o, ilginç bir bilgiyi nakletmektedir. Buna göre onun döneminde yaşayan hahamlardan birisi, *meşuga*'nın (Hz. Muhammed) yirmi dört bin Yahudiye öldürdüğünü iddia etmektedir.⁵⁸⁵ Bu hahamın aktardığı bilgi, tarihi karşılığı olmayan gerçek dışı bir bilgidir. Burada şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Halk arasından bir Yahudi, din bilgini sıfatıyla kendilerine rehberlik eden bir haham tarafından tamamen yanlış bilgilerle yanıltılmaktadır. Soruyu soran Yahudinin, dinî baskı gören bir Yahudi olduğu düşünüldüğünde bu hahamın, bu kişinin Müslüman olmasını engellemek için böyle bir yalana başvurduğu anlaşılmaktadır.

B. Pasul

İbn Meymûn'un Hz. Muhammed için kullandığı tabirlerden biri de *pasul*'dur (פסול). Bu tabir, Türkçe tam olmayan, ayıplı, eksik anlamlarına gelmektedir.⁵⁸⁶ *Pasul*, Yahudi hukukunda kaşer olmayan dini objeleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Örneğin, yazım kurallarına uygun olarak yazılmamış Tevrat tomarı *pasul*'dür. Benzer şekilde, ibadet sırasında kullanılan talit, şofar, tefilin ya da Sukkot bayramında kullanılan *arbaa minim* (dört çeşit bitki) gerekli şartları taşıyorlarsa *pasul* olarak nitelendirilirler. Yahudilerin Hz. Muhammed için *pasul* tabirini kullanmaları, *rasul* kelimesi ile olan ses benzerliğinden dolayıdır. Kur'an'da da geçtiği üzere, Yahudilerin dillerini bükerek, kelimeleri benzer sesli kelimelerle değiştirme adetleri burada da görülmektedir.

⁵⁸³ Muhammed ibn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 2001, c. 1, ss. 38-39; Taberi, *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, c. 2, ss. 272-274; Zehebî, *Târihu'l-İslam*, c. 1, s. 20.

⁵⁸⁴ Bu mektup, muhtemelen Muvahhidler tarafından baskı gören bir Yahudi tarafından gönderilen mektuba cevaben yazılmıştır. Mektubu gönderen Yahudi, içinde bulunduğu durumu daha önce bir başka hahama sormuş, o da Muhammed'in peygamberliğini kabul etmektense ölmesini tavsiye etmiştir. Bu şahıs, daha sonra durumu İbn Meymûn'a da bildirmiştir. İbn Meymûn da, mektupta bu hahamı eleştirmekte daha sonra da nasıl davranılması gerektiği ile ilgili bir mektup kaleme almıştır. Bkz. İbn Meymûn, "İggeret ha-Şemad", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 30-32.

⁵⁸⁵ İbn Meymûn, "İggeret ha-Şemad", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c.1, s. 42. Bir başka nüshada 52 bin rakamı verilmektedir.

⁵⁸⁶ Bu tabir, Arap dilinde *batıl*, *muiyb*, *meşuh*, *merfud* kelimeleri ile karşılanmaktadır. David Segiv, "Pasul", *Milon Segiv: Aravi-İvri, İvri-Aravi*, Schocken Publishing House, Telaviv 2008, s. 956; Yeheskel Kojaman, "Pasul", *Milon İvri-Aravi Şalem*, Misrad ha-Bitahon, Yeruslayim 2000, s. 1251.

İbn Meymûn, Hz. Muhammed için *pasul* tabirini Yemen Mektubu'nda kullanmaktadır. O, Müslümanların, peygamberlerinin adının Tevrat'ta yazıldığına inandıklarını, fakat bunu delillendiremediklerini dile getirmektedir. Ona göre Müslümanlar, peygamberlerinin adını Tevrat'ta bulamayınca, Yahudileri Tevrat'ı tahrif edip onun ismini Tevrat'tan silmekle suçlamaktadırlar. İbn Meymûn mektupta şu ifadelere yer vermektedir:

Onlar bu iddialara dayanak olarak, çirkinlik ve alçaklıkla (Tevrat'ı) değiştirdiğimizi söylemelerinden daha güçlü delil bulamazlar. Bu iddiaların çürüklüğü avama da havasa da aşikârdır. Çünkü Tevrat, *Pasul* (Hz. Muhammed) ortaya çıkmadan yüz yıllar önce Süryaniceye, Yunancaya, Latinceye ve Farsçaya çevrilmişti.⁵⁸⁷

İbn Meymûn'a göre Hz. Muhammed ortaya çıkmadan önce dünyanın birçok diline çevrilen Tevrat'ta İslam peygamberinin adını gizlemek pratik olarak mümkün değildir. Ona göre İbranice Tevrat'lardan çıkarılsa bile dünyanın bütün dillerindeki Tevrat'ları bulup tek tek Hz. Muhammed'in adını silmek imkânsızdır. İbn Meymûn dünyanın her tarafındaki Tevrat'ların birbirinin aynısı olduğunu ve noktasına varana kadar hiç bir farklılık olmadığını ifade ederek belirli bölgelerdeki Tevrat'lardan silinse bile hiçbir gücün birçok dilde mevcut olan Tevrat nüshalarından belirli bir kelimeyi silmeyi başaramayacağına dikkat çekmektedir.⁵⁸⁸

Yemen Mektubu'nun Judeo-Arabî orijinal metninde Hz. Muhammed için kullanılan *pasul*, Orta Çağ'a ait Abraham ibn Hasday ve Nahum ha-Maaravi tercümelerinde de *pasul* olarak korunmuştur. İbn Tibbon'a ait çevirinin bazı yazma nüshalarında *pasul* yerine *ha-nizkar* (zikredilen), bazısında da kenar notu *Muhammed* yazılmıştır.⁵⁸⁹ Bazı nüshalarda ise silinmiş veya boş bırakılmıştır. Müstensihin endişesinin bunda etkili olduğunu söylemek mümkündür.

⁵⁸⁷ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

⁵⁸⁸ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, ss. 38-40; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

⁵⁸⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman* (İbn Tibbon tercümesi), ed. Halkin, s. 39.

C. Şahs/ha-İş

İbn Meymûn'un eserlerinde Hz. Muhammed için kullanılan tabirlerden biri de İbranice *ha-iş* (שאיח), Arapça *şahs* kelimesidir. *Ha-iş* kelimesi, adam/şahıs anlamına gelmektedir.

Bu tabir *İggeret ha-Şemad*'da, Hz. Muhammed'i ifade etmek üzere üç defa kullanılmaktadır. İbn Meymûn'a mektubu gönderen şahıs, Müslüman idarenin *o adamın* (Hz. Muhammed'in) peygamberliğini itiraf etmeleri için baskı yaptığını aktarmaktadır.⁵⁹⁰ İbn Meymûn da Hz. Muhammed'in peygamberliğini itiraf ile ilgili mektubun iki yerinde "o adamın" (Hz. Muhammed'in) peygamberliği" ifadelerine yer vermektedir.⁵⁹¹

Daha önce de belirtildiği üzere bu mektubun Arapça aslı günümüze ulaşmamıştır. Mektubun günümüze ulaşan en eski İbranice çevirilerinde Hz. Muhammed için *oto ha-iş* (אותו האיח) ifadesi kullanılmaktadır. İbranice'ye bu şekilde çevrilen ifadenin, Arapça orjinal metinde *eş-şahs* (الشخص) olarak geçmesi en kuvvetli ihtimaldir. Zira bu ifade, İbranicede *ha-iş* (האיח) kelimesine karşılık gelmektedir. Talmud'da ve Rabbanî gelenekte Hz. İsa'nın ismini zikretmek istemeyen rabbiler ondan bahsederken de genelde *oto ha-iş* ifadesini kullanmaktadırlar.⁵⁹² Burada aynı şeyin bu mektubun İbranice çevirisinde müstensihin müdahalesiyle Hz. Muhammed'e uyarlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca *oto ha-iş* ifadesi Kuzey Afrika Yahudileri arasında Hz. Muhammed için de kullanılan bir isimlendirme haline gelmiş, daha da kapsamı genişletilerek adı Muhammed olan bütün insanlar için kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁹³

Yemen Mektubu'nun farklı nüshalarında *meşuga* tabiri yerine *eş-şahs* tabiri kullanılmaktadır. Mektubun yeni edisyonunu yapan Şilat, *eş-şahs* ifadesini tercih etmekte ve *meşuga* kelimesini dipnota alarak başka nüshalarda da bu şekilde geçtiğini belirtmektedir. Yemen Mektubu'nun müellif nüshası elimize ulaşmadığı

⁵⁹⁰ İbn Meymûn, "İggeret ha-Şemad", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 30.

⁵⁹¹ İbn Meymûn, "İggeret ha-Şemad", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 53, 57.

⁵⁹² TB, Avoda Zara, 6a, 8b.

⁵⁹³ Moşe Bar-Aşer, "Milim İvriyot ve-Gilguleyhen be-Aravit ha-Yahudit be-Tsafon Afrika", *Divrey ha-Kenes ha-İvri ha-Mad'i ha-Şmini be-Eyropa*, Universitat Barselona, ed. T. Gor-Arya, Yeruslayim 1992, s. 126.

için istinsah edilen nüshalarda bazen birbirlerinden farklı kelimeler kullanıldığı görülmektedir. Bundan dolayı orijinal metinde *meşuga* veya *eş-şahs* tabirlerinden hangisini kullanıldığı kesin değildir. Yazma eser araştırmalarında karşılaşılan en önemli sorunlardan biri, müstensih'in ihtiyarî bir düzeltme ve değişiklikte bulunarak metne müdahale edip etmediğidir. Ayrıca birbirinden farklı birçok nüsha oluşu da araştırmacıları zor durumda bırakmaktadır.

D. Yişmaeli

Yişmaeli (ישמעאלי), İbn Meymûn'un Hz. Muhammed için kullandığı bir diğer tabirdir (çoğulu *yişmaelim*). *Yişmaelim* kelimesi İslam'dan önce sadece Araplarla sınırlandırılırken İslam'ın ortaya çıkışından sonra bütün Müslümanları nitelemek için kullanılmaya başlamıştır. Orta Çağ Yahudi bilginleri, Arapların dışında da Müslüman milletlerin olduğunu bildikleri halde, yaşadıkları toplumun hâkim kültürü ve egemen ırkı olması hasebiyle bu kelimeyi birinci derecede Arapları ifade etmek için kullanmışlardır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Meymûn, Hz. Muhammed için *yişmaeli*⁵⁹⁴ tabirini bir defa kullanmaktadır. O, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in Mesih'in gelişine zemin hazırladıklarını dile getirmektedir. Onların, dünyada tesis ettikleri dinlerle dünyanın ıslahına (*tikkun olam*) yardımcı olduklarını belirten İbn Meymûn, konuyla ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

İnsanoğlunun kapasitesi Tanrının düşüncelerini anlamaya yetmez. Çünkü yöntemlerimiz ve düşüncelerimiz bir değildir. Nasıralı⁵⁹⁵ İsa'nın ve arkasından ortaya çıkan şu *Yişmaeli*'nin (Hz. Muhammed) yaptığı bütün her şey, kral Mesih'in yolunu düzeltmek (ona yol açmak) ve dünyayı ıslah edip tek olan Allah'a ibadet edilmesini sağlamaktan başka bir şey değildir. Denildiği gibi "O zaman birlikte bana yakarmaları, omuz omuza hizmet etmeleri için halkların dudaklarını pak kılacağım."⁵⁹⁶ Peki nasıl? Bütün dünya zaten Mesih, Tora ve mitsvaların (emir ve yasaklar) sözleriyle doldu.⁵⁹⁷

⁵⁹⁴ *Yişmaelim* kelimesinin tekil formu. Bu kelime aynı zamanda Ortaçağ Yahudi bilginleri tarafından herhangi bir Müslüman anlamında da sıkça kullanılmaktadır.

⁵⁹⁵ Metinde *ha-Notsri* şeklinde geçen bu ifade hem Nasıralı hem de Hristiyan anlamında kullanılmaktadır.

⁵⁹⁶ Sefanya, 3:9.

⁵⁹⁷ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 11:4.

Metinde görüldüğü üzere Hz. Muhammed ve Hz. İsa, dünyayı Mesih'in gelişine hazırlamaktadırlar. İbn Meymûn, genelde hakaret kelimeleri ile zikrettiği Hz. İsa hakkında bu bağlamda olumlu ifadeler kullanmaktadır.⁵⁹⁸ Yine Hz. Muhammed'den *meşuga*, *pasul* ve *pulonî* gibi ifadelerle bahseden İbn Meymûn, bağlamın olumlu olmasından dolayı *yişmaeli* kelimesini tercih etmektedir. Zira burada *meşuga* kelimesi, İbn Meymûn'un olumlu ifadeleriyle ters düşecektir. İbn Meymûn'a göre dünyanın dört bir tarafına dağılmış Hristiyanlar ve Müslümanlar sayesinde, kökeni aslında Tevrat olan birçok emir ve öğreti her yere iletilmiş oldu. İbn Meymûn'un bu düşüncesinde Yehuda Halevi'den etkilenmiş olması muhtemeldir. Halevi, Yahudiliği toprağa atılmış bir tohuma benzetmektedir. O, Hristiyanlığı ve İslam'ı kökü bu tohum olan ağaçlara benzetmektedir. Ona göre Hristiyanlar ve Müslümanlar, dünyayı beklenen Mesih'e hazırlamaktadırlar.⁵⁹⁹

E. Pulonî

İbn Meymûn tarafından Hz. Muhammed için kullanılan bir diğer tabir, falanca anlamına gelen *pulonî*'dir (פלויני). O, bu tabiri Daniel kitabında bir kehanet olarak gelecekte ortaya çıkacak krallıklardan bahsederken kullanmaktadır.⁶⁰⁰ Bazı Rabbanî bilginler, bu anlatımda zikredilen son krallığı Müslüman hâkimiyeti olarak yorumlamaktadır. İbn Meymûn da kehanette bahsedilen son krallığın kralı olarak Hz. Muhammed'e, "falancanın ortaya çıkışı" (kıyâmu pulonî) ifadesiyle atıfta bulunmaktadır.⁶⁰¹

İbn Meymûn, Yemen Mektubu'nda Tevrat'ın tahrif edildiği iddiasına cevap verirken yine Hz. Muhammed için *pulonî* tabirini kullanmaktadır. O, Müslümanların tahrif iddiasını dillendirdiklerini, ama buna delil bulamayınca Yahudileri,

⁵⁹⁸ O, Yemen Mektubu'nda Hz. İsa'dan bahsederken "kemikleri toz olsun (שחיק עצמות)" şeklinde beddua etmektedir. İbn Meymûn bu ifadeyi aynı mektupta Yeroboam için kullanmaktadır. Yeroboam kuzeydeki İsrail krallığının ilk kralı olup MÖ. 925-905 yılları arasında krallık yapmıştır. Bkz. İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 12, 36, 92; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 86, 92, 108.

⁵⁹⁹ Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil*, 4:23, ss. 172-3. "fehazihî'l-milel ennema hiye tavitietün ve mukaddimetün li'l-meşiah el-muntazar".

⁶⁰⁰ Daniel, 7 ve 8. baplar.

⁶⁰¹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 80; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 105.

“Falancanın ismini Tevrat’tan sildiniz.” diyerek suçladıklarını dile getirmektedir.⁶⁰² İbn Meymûn, bu cümleyi Müslümanların ağzından aktarmakla birlikte, Hz. Muhammed’i ismen zikretmemek için *falanca* ifadesini tercih etmektedir. Yoksa bir Müslümanın Hz. Muhammed’den *falanca* diye bahsetmesi söz konusu değildir.

İbn Meymûn, Tevrat’ta Hz. Muhammed’e işaret olarak görülen *bim’od meod* ifadesini açıklarken yine Hz. Muhammed’den *falanca* diye bahsetmektedir. *Bim’od meod* ifadesi, “çok çok” anlamına gelip Tevrat’ta “Yişmael ile ilgili olarak da seni duydum. Onu mübarek kıldım; onu verimli kılacağım ve sayıca çok çok artıracacağım.”⁶⁰³ cümlesinde geçmektedir. İbn Meymûn’a göre ayette kullanılan fiiller ve bu ifadenin bağlamı kesinlikle İslam peygamberine yorumlanamaz. Ona göre ayette *çoğaltacağım* yerine *onu kutsayacağım* ifadesi kullanılsaydı o zaman -zayıf bir bağla da olsa- bu ifade *falancaya* (*pulonî*=Hz. Muhammed) işaret olarak görülebilirdi.⁶⁰⁴

F. Meliku’l-Arab

İbn Meymûn’un Hz. Muhammed için kullandığı tabirlerden biri de *Meliku’l-Arab*’dır. Arapların efendisi, kralı anlamına gelen bu tabir, Orta Çağ’ın diğer Yahudi bilginleri tarafında da kullanılmıştır. İslam hâkimiyetinden *mülk-ü Arab* (Arap krallığı) olarak bahseden Yahudi kaynakları, Hz. Muhammed’i siyasi ve dini otorite kurmak isteyen birisi olarak resmetmektedir.

İbn Meymûn, İşaya kitabında geçen “eşeğe binen”, “deveye binen” ve “at arabasına binen iki kişi”⁶⁰⁵ şeklindeki ifadeleri tefsir ederken Hz. İsa ve Hz. Muhammed’den bahsetmektedir. O, metinde geçen “eşeğe binen”in Hz. İsa olduğunu belirterek zaten kendisinin de eşek üzerinde Kudüs’e girdiğini⁶⁰⁶ belirtmektedir. İbn Meymûn, “deveye binen” tabirinin *Arapların kralına* (*Meliku’l-Arab*=Hz.

⁶⁰² İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

⁶⁰³ Tekvin, 17:20.

⁶⁰⁴ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 40; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

⁶⁰⁵ İşaya, 21:7.

⁶⁰⁶ Matta, 21:1-11; Markos, 11:1-11; Luka, 19:28-38.

Muhammed) işaret ettiğini dile getirmektedir.⁶⁰⁷ Devenin Araplar ile özdeşleştirilmesi ise sadece Yahudi literatüründe değil, Hristiyan literatüründe de yaygındır. İbn Teymiye de ilginç bir şekilde “eşeğe binen” ifadesinin Hz. İsa’ya, “deveye binen” ifadesinin de Hz. Muhammed’e işaret ettiğini belirtmektedir.⁶⁰⁸

Özetle, bu bölümde incelenen *meşuga*, *pasul*, *ha-iş/eş-şahs*, *yişmaeli*, *pulonî* ve *meliku'l-Arab* gibi terimlerden *meşuga* ve *pasul* dışındakiler doğrudan hakaret içermeyen tabirlerdir. *Yişmaeli*, *pulonî*, *ha-iş/eş-şahs*, *meliku'l-Arab* gibi tabirlerin bir mektupta geçmesi, mektubun yazarını sıkıntıya sokacak cinsten ifadeler değildir. Öte taraftan *meşuga* ve *pasul* tabirleri, yazarları için ciddi sorunlara yol açabilecek hakaret kelimeleri kapsamında değerlendirilebilir. Kelimelerin ifade ettiği anlamlar ve kullanım alanları dikkate alındığında *pasul* tabirinin *meşugadan* daha fazla hakaret anlamı içerdiği görülmektedir. Bir insanın çılgınlığı, deliliği yüz kızartıcı bir durum olarak görülmeyebilir. Eksik ve ayıplı anlamına gelen *pasul* kelimesi daha net ve güçlü bir şekilde hakaret anlamını barındırmaktadır.

Orta Çağ Yahudi bilginleri, genellikle mektuplarının sonunda, mektubun Yahudi kökenli mühtedilerin eline geçmemesini tembih etmektedirler. Bu ihtiyatlı tutumlarına rağmen İslam dininin en temel değerleri ile ilgili başlarına sıkıntı açacak ifadeleri kullanmaktan da geri durmamışlardır. Bunda da muhtemelen açıktan isim zikretmemeleri, Müslümanların İbranice bilmemeleri ve Yahudi cemaatinin mektubu muhafaza edeceği kanaati gibi faktörler etkili olmuştur. En azından kaynaklarda bu tür ifadelerden dolayı öldürülen bir Yahudiden bahsedilmemektedir.

II. Beşâirü'n-Nübüvve ve İbn Meymun'un Görüşleri

Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'e ait işaretlere ve müjdelere *beşairü'n-nübüvve* adı verilmektedir. Bu konu Müslüman bilginler tarafından kaleme alınan reddiyelerde en fazla dile getirilen konudur. Reddiye literatürü incelendiğinde Müslümanların reddiyelerinin *beşairü'n-nübüvve*, *nesh* ve *tahrif* konularında yoğunlaştığı görülmektedir.

⁶⁰⁷ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 80; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 105.

⁶⁰⁸ İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahih*, c. 5, s. 249.

Müslümanların Tevrat ve İncil’de Hz. Muhammed’in adını aramaları temelsiz bir çaba değildir. Kur’ân-ı Kerim “Yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılı buldukları o ümmî peygamber...” ayeti⁶⁰⁹ ile Hz. Muhammed’in Tevrat ve İncil’de yazılı olduğunu haber vermektedir. Böyle açık bir ifadenin yer almasından dolayı Müslüman bilginler, Tevrat’ta ve İncil’de Hz. Muhammed’e işaret eden ifadeler aramışlardır.⁶¹⁰ Bunu yaparken, Hz. Muhammed’in isminin açıkca zikredildiği ifadelerin silindiğini iddia etmişlerdir. Reddiye eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Müslüman bilginler, Hz. Muhammed’in isminin açıkca zikredildiği yerlerin silindiği kanısındadırlar.

Müslüman bilginlerin reddiye eserleri incelendiğinde, Tevrat’ta Hz. Muhammed hakkında birçok işaretin mevcut olduğuna dair kuvvetli bir inanç olduğu ortaya çıkmaktadır. Ali b. Rabban et-Taberî, bu konularla müstakil olarak ilgilenen ilk bilginlerdendir. O, *Kitâbu’-d-Dîn ve’-d-Devle* adlı eserinde Mezmurlar, İşaya, Hoşea, Mika, Habakkuk, Sefanya, Zekeriya, Yeremya, Hezekiel ve Daniel kitaplarından örnekler vererek Hz. Muhammed’e işaret ettiğini düşündüğü yerleri açıklamaktadır.⁶¹¹

İbn Kayyım el-Cevziyye, Tevrat ve İncil’de Hz. Muhammed’in isminin aranmaması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre Allah Tevrat ve İncil’de Hz. Muhammed’in çıkışından, vasıflarından ve özelliklerinden bahsetmiştir. Yoksa Hz. Muhammed bu kitaplarda ismen zikredilmemiştir. O, Hz. Muhammed’in Tevrat’ta ismiyle zikredildiği şeklindeki kanaatin avam arasında yaygın olduğunu, Müslüman âlimlerden kimsenin böyle bir şey iddia etmediğini dile getirmektedir.⁶¹²

⁶⁰⁹ Araf, 7:157.

⁶¹⁰ Bu konudaki araştırmalar için bkz. Steinschneider, *Polemische und Apologetische Litteratur*, 316 vd., ss. 325-329; Adang, *Muslim Writers*, ss. 139-191; Strauss, “Darhey ha-Pulmus ha-İslamî”, ss. 182-197; Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds*, ss. 75-110; Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, Brill, Leiden 1996, ss. 264-266; Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews: High Middle Ages 500-1200*, Columbia University Press, 1957, c. 5, s. 86; Cohen, *Under Crescent and Cross*, ss. 147-150; Jane Dammen McAuliffe, “The Prediction and Prefiguration of Muhammad”, *Bible and Qur’an*, ed. John C. Reeves, Society of Biblical Literature, 2003, ss. 107-131.

⁶¹¹ Ali bin Rabban et-Taberî, *Kitâbu’-d-Dîn ve’-d-Devle*, ss. 137-184.

⁶¹² İbn Kayyım, *Hidâyetü’l-Hayârâ*, ss. 99-102.

Kur'an'da konuyla ilgili ayetlerde Hz. Muhammed'in Tevrat ve İncil'de hangi isimle geçtiği konusunda netlik olmadığı için kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Bu ayetlerden birinde Hz. İsa, kendisinden sonra gelecek *Ahmed* adında bir peygamberi müjdelemektedir.⁶¹³ Fakat ayette *Ahmed* isminin İncil'de ya da Tevrat'ta yazılı olduğuna dair bir ifade yoktur. İkinci ve daha net ayette ise “Yanlarındaki Tevrat ve İncil'de yazılı buldukları *ümmî peygamber*”⁶¹⁴ ifadesi geçmektedir. Ancak bu ayette, Tevrat ve İncil'de yazılı olan şeyin ne olduğu açık bir şekilde belirtilmemiştir. Eğer ayetin metni literal olarak esas alınırsa Tevrat ve İncil'de *ümmî peygamber* kelimesinin karşılığı olan bir ifade geçtiği anlaşılmaktadır. Fakat bu da kesinlik ifade etmemektedir.

Ayetin metninde Hz. Muhammed'den Tevrat ve İncil bağlamında *ümmî* sıfatıyla bahsedilmesi dikkat çekicidir. *Ümmî*, İslam geleneğinde genellikle okuma-yazma bilmeyen olarak anlaşılmıştır. Siyer kitaplarında da Hz. Muhammed'in okuma-yazma bilmediği vurgulanmaktadır. Son dönemde oryantalistler tarafından ortaya atılan diğer yoruma göre *ümmî* kelimesi, geniş manada Ehl-i Kitap'tan olmayan, özelde de Yahudi olmayan anlamına gelmektedir. Kelime, bu anlamıyla İbranice'de *goy* veya Arapça *ümmî* ile aynı kökten gelen *uma* tabirlerine denk gelmektedir.⁶¹⁵

Tahrif edildiğine inanılan bir metinden Hz. Muhammed'e işaretler aramanın ne derece tutarlı bir davranış olduğu tartışma konusudur.⁶¹⁶ Bazı reddiye yazarları doğrudan bu soruna değinmişlerdir. İbn Hazm, Allah'ın bir koruması olarak Tevrat'ta Hz. Muhammed'e işaret eden yerlerin günümüze ulaştığını ifade

⁶¹³ Saf, 61:6.

⁶¹⁴ Araf, 7:157.

⁶¹⁵ Bkz. Theodor Nöldeke, *Gesichte des Qorans*, Leipzig 1909, c. 1, s. 14. Goy kelimesi, Yahudi olmayan herkes için kullanılmaktadır. Uma ise Arapçadaki ümmet kelimesiyle aynı köktendir. Millet ve ümmet anlamına gelip daha çok *umot ha-olam* (dünya milletleri) ifadesiyle kullanılmakta ve Yahudiler dışındaki milletler kastedilmektedir. İbn Meymûn da başka milletlerden birisinin peygamberlik iddia etmesi durumunda Yahudilerin nasıl tepki vermeleri gerektiğini izah ettiği bölümde bu peygamber için “iş min ha-umot (dünya milletlerinden bir adam)” ifadesini kullanmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 9:1.

⁶¹⁶ Müslüman bilginler arasında Tevrat'ın ne kadarının tahrif edildiği hususunda birlik yoktur. Ayrıca tahrif lafızda ve manada tahrif olarak iki kategoride değerlendirilmektedir. Geniş inceleme için bkz. Adam, *Tevrat*, ss. 217-241; Muhammet Tarakçı, “Tevrat ve İncil'in Tahrîfi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu”, *Usûl* 2 (2004:2), 33 - 54.

etmektedir.⁶¹⁷ İbn Hazm'ın bu ifadeleri tipik bir savunmacı anlayışın örneğidir. Her ne kadar onun iddiası imkân dâhilinde olsa da, hem Tevrat'ın çoğu kısmının tahrif edildiğine inanıp hem de sadece Hz. Muhammed'e işaret eden yerlerin korunduğunu söylemesi çok tutarlı görünmemektedir. Karafî, eserinde Tanah'tan elli bir ifadenin Hz. Muhammed'e işaret ettiğini belirterek şu sözlere yer vermektedir:

Derlerse ki; nasıl oluyor da tahrif edildiğini iddia ettiğiniz bu kitaplara (delillere) sarılıyorsunuz? Deriz ki; peygamberimizin nübüvveti mucizeleri ile sabittir ve bu kitaplara ihtiyacı yoktur. Bizim bu kitaplardan onun peygamberliğine işaretler zikretmemizin sebebi bu kitapların sahih olduğuna inanan Ehl-i Kitab'ı susturmak içindir. Eğer bizim çıkarılarımızı benimserlerse o zaman maksadımız hâsıl olmuş olur. Eğer çıkarılarımızı benimsemezlerse, o zaman Ehl-i Kitab'ın ellerindeki her şey boşa çıkmış olur. Nasıl oluyor da Ehl-i Kitab bu kitaplara inandığı halde Muhammed'e (as) dair sayısı çok fazla bir yeküne ulaşmış işaretlere inanmazlar?⁶¹⁸

Müslüman bilginler tahrif edildiğini ifade etseler de Tevrat'ta Hz. Muhammed'e dair işaretler arama gayretlerini sürdürmüşlerdir. Daha önce de belirtildiği üzere *beşâirü'n-nübüvve* olarak bilinen bu konu Yahudi ve Hristiyanlara karşı yazılan reddiyelerin vazgeçilmez konularından olagelmıştır. Yahudiler, Müslüman düşünürlerin bir taraftan Tevrat'ın tahrif edildiğini söyleyip öte taraftan da peygamberlerine işaretler bulmaya çalışmalarını bir çelişki olarak değerlendirmektedirler.⁶¹⁹ İbn Meymûn da Müslümanların Tevrat'tan peygamberlerine işaretler aradıklarını, bulamayınca da Yahudileri onun ismini silmekle suçladıklarını dile getirmektedir.⁶²⁰

İbn Meymûn, *beşâirü'n-nübüvve* meselesine Yemen Mektubu'nda detaylıca değinmektedir. Bunun temel sebebi, Yemen'den kendisine gönderilen mektubun içeriğidir. Mektuptan, dinî baskı ve Mesihî hareketlerin yoğunlukta olduğu bir dönemde, Yemen Yahudilerinin *beşâirü'n-nübüvve* meselesini ayrıntılı olarak sordukları anlaşılmaktadır.⁶²¹ İbn Meymûn'un cevabî mektubunda kullandığı

⁶¹⁷ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, c. 1, ss. 313-315.

⁶¹⁸ Karafî, *Ecvibetü'l-Fâhira*, ss. 196-7.

⁶¹⁹ Zucker, "Berurim be-Toldot ha-Vikuhim", s. 34.

⁶²⁰ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

⁶²¹ Bat-Zion Eraqi-Klorman, "The Yemeni Messiah in the of Maimonides, Prelude for Future Messiahs", *From Iberia to Diaspora*, ed. Yedida K. Stillman, N. Stillman, Brill 1999, s. 129.

“bahsettiğin üzere....” diye başlayan *beşâirü'n-nübüvve* ile ilgili ifadelerinden, mektubu kaleme alan Yakov ben Natanel'in, Yemen'deki Yahudilerin tereddütlerini giderme amaçlı sorular sorduğu anlaşılmaktadır.

İbn Meymûn, Yemen Mektubu'nda, *beşairü'n-nübüvve* kapsamında Tevrat'taki dört ifadeyi incelemekte ve her birine ayrı ayrı cevaplar vermektedir. Bunlar *goy gadol*⁶²², *bim'od meod*⁶²³, *hofia mi-har paran*⁶²⁴ ve *navi mi-kirbeha me-ahayha*⁶²⁵ ifadeleridir. Bu bölümde sırasıyla bu ifadelerin bağlamı ve İbn Meymûn'un verdiği cevaplar incelenecektir.

A. Goy Gadol

Büyük ulus anlamına gelen *goy gadol* (גוי גדול) ifadesi, Müslüman müellifler tarafından Hz. Muhammed'e işaret olarak yorumlanmıştır.⁶²⁶ Tevrat'ın anlatımına göre Tanrı, İsmail'in doğumu sırasında “Soyunu büyük bir ulus yapacağım.”⁶²⁷ demiştir. Hz. Muhammed'in, Hz. İsmail'in soyundan gelmesi nedeniyle buradaki ifade, Müslüman bilginler tarafından Hz. Muhammed'le ilişkilendirilmiştir.

İbn Meymûn, *goy gadol* ifadesinin Müslüman bilginler tarafından yanlış yorumlandığını belirterek İslam peygamberine işaret etmediğini ifade etmektedir. O, bu ifadenin yeni bir şariat anlamına gelmediğini, sadece sayı çokluğuna işaret ettiğini dile getirmektedir. Sayı çokluğunun kutsallık ve Tanrı katında bir kıymet ifade etmediğini vurgulayan İbn Meymûn, Tevrat'ta putperestler için de “büyük uluslar (*goyim gdolim*)”⁶²⁸ ifadesinin kullanıldığını hatırlatmaktadır.⁶²⁹

Goy gadol ifadesi, Hz. Muhammed'in ümmetinin büyüklüğü ile ilişkilendirilirken, İbn Meymûn'un sayı çokluğuna itirazda bulunmayıp, şariat ve din

⁶²² Tekvin, 17:20.

⁶²³ Tekvin, 17:20.

⁶²⁴ Tesniye, 33:2.

⁶²⁵ Tesniye, 18:15.

⁶²⁶ Ali bin Rabban et-Taberî, *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle*, s. 131; İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahih*, c. 5, s. 211, 219; Karâfî, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. eş-Şihavi, s. 179; Karâfî, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. Avd, s. 422; İbn Kayyım, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, s. 126.

⁶²⁷ Tekvin, 17:20.

⁶²⁸ Tesniye, 9:1.

⁶²⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 40; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

anlamına gelmediğine vurgu yapması dikkat çekicidir. Arapların Hz. İsmail'in soyundan geldiğine inanan İbn Meymûn, Tevrat'taki bu ifadenin tahakkuk ettiğini ve İsmail soyunun çoğaldığını görmektedir. Fakat burada İsmail (*Yişmael*) kelimesinin kullanımı ile ilgili ince bir ayrıntı söz konusudur. Reddiye yazarları konuyu din bağlamında ele alırken, İbn Meymûn tamamen ırk/soy ilişkisi içinde değerlendirmektedir. Böyle olunca İbn Meymûn'a göre ayette, Arapların sayısının çok olması işaret edilmiştir. Yeni bir şeriat ve din anlamına gelmediği müddetçe de, sayılarının çok olması onun açısından sıkıntı doğurmamaktadır. Zira bu durum, zaten Tanrı'nın Tevrat'ta yazan vaadidir. İbn Meymûn'un dikkat çektiği bir diğer nokta da sayı çokluğunun kemâl ve kutsallık içermemesidir. Burada o, putperestler için de benzer ifadelerin kullanıldığının altını çizerek sayı çokluğuyla övünmenin ya da başka anlamlar çıkarmanın sağlıksız bir düşünce olduğunu ifade etmektedir.⁶³⁰

Tevrat'taki ilgili ifadedden İsmail'in soyundan büyük bir ulus çıkacağı açık bir şekilde ifade edilmekle birlikte, bir peygamberin çıkacağı ya da ileride çıkacak birisi aracılığıyla bu vaadin gerçekleşeceğine dair en ufak bir ima bulunmamaktadır. Bu yüzden bu ifadeyi eserlerinde *beşairü'n-nübüvve* olarak kullanan reddiye yazarları da sınırlı kalmıştır.

B. Bim'od Meod

Müslüman reddiye yazarları tarafından Hz. Muhammed'e işaret olarak yorumlanan ifadelerden biri de *bim'od meod*'dur (בִּמְאֹד מְאֹד).⁶³¹ Reddiye yazarlarından bazıları gematria hesabını (Yahudi ebcedi) dikkate almakta, bazıları da bu ifadenin Hz. Muhammed'in ismiyle olan ses benzerliğine dikkat çekmektedir.⁶³²

⁶³⁰ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 40; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

⁶³¹ Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, s. 31-34; Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Şarkavi, ss. 115-6; Ali bin Rabban et-Taberî, *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle*, s. 131; Said bin Hasan, *Mesâlikü'n-Nazar*, s. 325-326, 347; İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahih*, c. 5, s. 211, 219-220; Karâfi, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. eş-Şihavi, ss. 177-178; Karâfi, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. Avd, s. 418; İbn Kayyım, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, s. 126.

⁶³² Said bin Hasan, *Mesâlikü'n-Nazar*'da *bim'od meod* ifadesinin bazı âlimler tarafından *Ahmed Ahmed* şeklinde, bazıları tarafından *cidden cidda*, bazıları tarafından da *azimen azima* şeklinde anlaşıldığını dile getirmektedir. Said bin Hasan el-İskenderi, *Mesâlikun-Nazar*, ss. 325-326; Ayrıca bkz. Eliyahu Ashtor, "Darhey ha-Pulmus ha-İslâmî", s. 190.

İbn Kayyım el-Cevziyye, bu ifadenin Hz. Muhammed'i işaret ettiğini, telaffuzunun da Muhammed kelimesine benzediğini iddia etmektedir.⁶³³

Samuel Mağribî gematria yöntemine göre bu ifadenin 92 rakamına tekabül ettiğini, Muhammed isminin de 92 rakamına denk geldiğini, bu yüzden burada Hz. Muhammed'e işaret olduğunu iddia etmektedir.⁶³⁴ İbranicedeki harflerin sayısal değerine (gematria) göre *mim* harfî (2 defa) 40, *het* harfî 8, *dal* harfî de 4 rakamı ile karşılanmaktadır. Böylece Muhammed kelimesinin gematria'daki karşılığı 92 olmaktadır. *Bim'od meod* kelimesinde *bet* harfî 2, *mem* harfî 40 (2 defa), *alef* harfî 1 (2 defa) ve *dalet* harfî (2 defa) 4 rakamına denk gelmekte ve sayısal değeri de 92 olmaktadır. Mağribî'nin haricinde Abdulhak el-İslamî de (14. yüzyıl) bu ifadeleri gematria yoluyla Hz. Muhammed'e işaret olarak görmektedir.⁶³⁵

Bim'od meod ifadesi Tevrat'ın Türkçe çevirisinde⁶³⁶ *çok çok* kelimesiyle karşılanmıştır. İbn Meymûn, bu ifadenin bağlamından kesinlikle İslam peygamberinin çıkmayacağını şu cümlelerle dile getirmektedir:

Bim'od meod sözü “çok fazla” anlamına gelmektedir. Eğer bu ifadenin maksadı ondan falancaya (Hz. Muhammed) işaret etmek olsaydı “ve berahtiv bim'od meod (onu çok çok kutsayacağım)” şeklinde olması gerekirdi ve o zaman da ancak bir örümcek ağı ile bu bağlantıyı kurmak mümkün olurdu. Böyle olunca “onu kutsayacağım” ifadesi onun (İsmail'in) neslinden falanca (Hz. Muhammed) anlamına gelebilirdi. Ama “ve-hirbiyti” (çoğaltacağım) kelimesinden sonra *bim'od meod* demesi, sayı çokluğunu mübalağa ile söylediğine delâlet eder.⁶³⁷

İbn Meymûn'a göre İsmailoğullarını sayıca çoğaltmak onlara kutsallık kazandırmamaktadır. Ona göre ayetin metninde sayıca çokluğa vurgu yapıldığı için Müslümanların iddiaları geçersizdir.

⁶³³ İbn Kayyım, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, ss. 142-144.

⁶³⁴ Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, s. 32; Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Şarkavi, ss. 115-6.

⁶³⁵ Abdulhak el-İslamî, *el-Husâmu'l-Memdûd fî Reddi ale'l-Yehûd*, ed. Esperanza Alfonso, s. 40; Abdulhak el-İslamî, *el-Husâmu'l-Memdûd fî Reddi ale'l-Yehûd*, ed. Abdulmecid Hayali, s. 36.

⁶³⁶ “Yişmael ile ilgili olarak da seni duydum. Onu mübarek kıldım; onu verimli kılacağım ve sayıca çok çok artıracacağım.” Tekvin, 17:20.

⁶³⁷ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 40; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

İbn Meymûn, ayrıca Müslümanların gematria yoluyla çıkarımda bulunmalarını da eleştirmektedir. O, ilginç bir şekilde bu iddiaları Kur'ân'dan ayetler naklederek çürütmeye çalışmaktadır. Ona göre Müslümanların *bim'od meod* ile onun (Hz. Muhammed) ismini irtibatlandırmaları temelsizdir.⁶³⁸ Çünkü İslam peygamberinin Tevrat ve İncil'de aranması gereken ismi *mim-ha-mim-dal* (Muhammed) harflerinden değil *elif-het-mim-dal* (Ahmed) harflerinden oluşmaktadır.⁶³⁹ O, Kur'an'da⁶⁴⁰ “Onun ismini Tevrat'ta ve İncil'de Ahmed olarak yazılı bulacaklar.”⁶⁴¹ şeklinde ayet bulunduğunu, bu yüzden *bim'od meod* ifadesinin sayısal değeri ile Tevrat'ta yazıldığı iddia edilen bu ismin (Ahmed) sayısal değerinin örtüşmediğini belirtmektedir.⁶⁴² Ahmed kelimesinin sayısal değerinin 53 rakamına tekabül ettiğini ifade eden İbn Meymûn, bunun da *bim'od meod* ifadesine denk gelmediğini vurgulamaktadır.⁶⁴³

İbn Meymûn'un Kuran'dan ayet nakletmesi iki açıdan dikkat çekicidir. Bunlardan ilki, bir Yahudi bilginin Kur'an ayetini delil getirerek Müslümanların iddialarını çürütme gayretidir. Yahudi geleneğinde İbn Meymûn'un dışında da Tevrat'ın tahrif olmadığını ispatlamak için Kur'an'dan ayet nakleden din bilginleri mevcuttur. Aynı şekilde Müslüman reddiye yazarları arasında da Tevrat cümlelerini kullanarak Yahudilerin iddialarını çürütme gayreti sıkça görülen bir yöntemdir.

İbn Meymûn'un Kur'an'dan yaptığı alıntıda dikkat çeken ikinci husus ise iki ayrı ayetin birleştirilerek tek ayet gibi verilmesidir. Kur'an'da “Hani, Meryem oğlu İsa, ‘Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah’ın size, benden önce gelen Tevrat’ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici

⁶³⁸ “Ennel-ism ellezi tez’umu el-yişmaelim ennehu mektubun fi’t-Tevrati elleti yeteallaku bihi el-poş'im min bim'od meod”. Nahum ha-Maaravi *el-ism* kelimesinin İbranice tercümesinde doğrudan *Muhammed* ismini kullanmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *İggeret Teyman* (Nahum ha-Maaravi tercümesi), ed. Halkin, s. 45.

⁶³⁹ İbn Hasday, bu ifadeyi “*mim-het-mim-dal* şeklinde yazılan Muhammed” şeklinde nakletmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *İggeret Teyman* (İbn Hasday tercümesi), ed. Halkin, s. 44.

⁶⁴⁰ İbn Meymûn burada “nassu kavlihim” ifadesini kullanmaktadır. İbn Tibbon ise bu ifadeyi İbranice'ye “Laşon Muhammed (Muhammed'in sözü)” şeklinde çevirmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *İggeret Teyman* (İbn Tibbon tercümesi) ed. Halkin, s. 45.

⁶⁴¹ Araf, 7:157 ve Saf, 61:6. ayetlerin birleştirilmiş halidir.

⁶⁴² İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 42, 44; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 94.

⁶⁴³ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 40; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 94.

(olarak gönderdiği) peygamberiyim’, demişti.”⁶⁴⁴ ayetinde Ahmed ismi geçmekte, fakat Tevrat’ta bu ismin yazılı olduğuna dair bilgi verilmemektedir. Diğer taraftan Kur’an’da “Onlar, yanlarındaki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir.”⁶⁴⁵ şeklinde bir başka ayet bulunmaktadır. İbn Meymûn bu iki ayeti “Onun ismini Tevrat’ta ve İncil’de Ahmed olarak yazılı bulacaklar.” şeklinde birleştirerek nakletmektedir.⁶⁴⁶ Tevrat ve İncil’de Hz. Muhammed’in adının Ahmed şeklinde yazıldığı kesin değildir. İbn Meymûn’un ayetlerden böyle bir sonuca gitmesi, ilk akla gelen ihtimallerden biri olduğu için, çok zorlama bir yorum olarak görülmemelidir.

Daha önce de dile getirildiği üzere Samuel Mağribî, gematria yöntemine göre *bim’od meod* ifadesiyle Muhammed isminin 92 rakamına tekabül etmesinden dolayı bu ifadeyi Hz. Muhammed’e işaret olarak görmektedir.⁶⁴⁷ Samuel Mağribî’nin *bim’od meod* ifadesini gematria tekniğiyle Hz. Muhammed’le ilişkilendirmesine şu şekilde itiraz edilebilir: Tevrat’ta gematria hesabına göre 92 rakamına denk gelen tek ifade *bim’od meod* mu? Anlamı olumsuz olan ve 92 rakamına denk gelen başka kelimeler de Hz. Muhammed’e işaret olarak görülemez mi? Bu soruların benzerini Samuel Mağribî de sormakta ve şu şekilde cevap vermektedir:

Eğer derlerse ki; Tevrat’ta rakamsal değerleri Zeyd, Amr, Halid ve Bekir gibi isimlere denk gelen pek çok kelime vardır, fakat bu durum Zeyd, Amr, Halid ve Bekir’in peygamber oldukları anlamına gelmez. Cevap: Eğer bu ifade Tevrat’ın diğer ayetleri gibi olsaydı dedikleri doğru olurdu. Fakat biz bu ayette kullanılan ifadelerin benzerinin Tevrat’ta yer almadığının delillerini ortaya koyacağız. Tevrat’ın hiçbir ayeti İsmail’i bu şekilde bir şerefe haiz konumda anlatmamaktadır. Çünkü İsmail’in ne kadar büyük şeref sahibi olacağı, bu ayetle İbrahim’e Allah tarafından vaad edilmiştir. Tevrat’ta Zeyd, Amr, Halid ve Bekir’in kabilelerinin haiz oldukları şerefe dair hiçbir ayet bulunmaz. Ayrıca deriz ki bu ayetin içinde ‘çok çok’ anlamına gelen *bim’od meod* ifadesine denk bir ifade yoktur. Bu ifade, şanı yüce Allah tarafından söylenmiş mübalağa ifadesidir. Zikredilen ayette bu ifadeye denk bir kelime yoktur. Madem bu ayet, İsmail ve soyu hakkında en fazla övgü içeren ayettir ve ilgili ifade ayetteki en mübalağalı ifadedir, o

⁶⁴⁴ Saf, 61:6.

⁶⁴⁵ Araf, 7:157.

⁶⁴⁶ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 42, 44; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 94.

⁶⁴⁷ Samuel Mağribî, *İfhamu’l-Yehûd*, ed. Perlmann, s. 32; Samuel Mağribî, *İfhamu’l-Yehûd*, ed. Şarkavi, ss. 115-6.

zaman bu ayetin İsmail'in şerefçe en yüce ve kıymetce en değerli evladına (Hz. Muhammed) işaret etmesi şaşılabilecek bir durum değildir.⁶⁴⁸

Mağribî'nin çıkarımı ilginç detaylar içermektedir. Öncelikle rakamsal değerler ile Tevrat'taki başka isimlere de işaretler çıkacağını gündeme getirmesi, iddiasını delillendirme açısından önem arz etmektedir. İkinci safhada Mağribî'nin özel olarak bir kabilenin övülmediğini vurgulaması dikkat çekicidir. Fakat “soylarını çok çok artıracam” gibi bir ifade kullanılmasa da Levililer'in pek çok Tevrat ayetinde merkezi konumda oldukları ve Tanrı tarafından özel olarak görevlendirildikleri açıkça yazılıdır. Öte taraftan İsmail ile ilgili övgüde herhangi bir faziletten bahsedilmemekte, sadece sayı çokluğundan söz edilmektedir.

C. Hofia mi-Har Paran

Tevrat'ta Hz. Peygamber'e işaret ettiği söylenen bir diğer ifade de *Hofia mi-Har Paran*'dır (הופיע מהר פרן). Bu ifade, Tevrat'ta “Tanrı Sina'dan geldi, onlara Seir'den ışıdı, Paran dağından göründü.”⁶⁴⁹ şeklinde geçmektedir. Metinde geçen Sina, Seir ve Paran dağını bazı Müslüman bilginler sırasıyla Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e işaret olarak anlamışlardır.⁶⁵⁰ Tevrat'ta Hacer ile oğlu İsmail'in Paran çölünde yaşadıklarının anlatılması⁶⁵¹ Paran'ın Mekke'ye işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Yine bazı reddiye yazarları Sina, Seir ve Paran ifadeleriyle Tin suresinin ilk üç ayeti arasında ilişki kurmuştur. Buna göre Tin suresinin ilk ayetinde İncir ve zeytin Filistin yöresine yani Hz. İsa'ya, Sina dağı Hz. Musa'ya, beled-i emin de Mekke'ye yani Hz. Muhammed'e işaret etmektedir.⁶⁵² İbn Teymiye, ayette

⁶⁴⁸ Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, ss. 32-33; Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Şarkavi, ss. 115-6.

⁶⁴⁹ Tesniye, 33:2.

⁶⁵⁰ Ali bin Rabban et-Taberî, *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle*, ss. 138-139; Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, ss. 34-36; Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, tahk. Şarkavi, s. 118-120; Said bin Hasan, *Mesaliku'n-Nazar*, s. 328, 342; İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahîh*, c. 5, s. 199-200; Karâfi, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. eş-Şihavi, s. 179; Karâfi, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. Avd, s. 422-423; İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, ss. 122-124, 155-160; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 194.

⁶⁵¹ Tekvin, 21:21.

⁶⁵² İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, ss. 123-124; İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahîh*, c. 5, s. 207.

Tevrat'taki gibi kronolojiye dikkat edilmediğini, sıralamanın önem sırasına göre olduğunu iddia etmektedir.⁶⁵³

Saadya Gaon, Seir ve Paran isimlerinin Sina dağının diğer isimleri olduğunu, bu üç isimle Sina dağının kastedildiğini ifade ederek bu iddiayı reddetmektedir.⁶⁵⁴ Saadya, ayrıca Habakkuk kitabında yer alan “Kutsal Tanrı, Paran dağından gelecek.”⁶⁵⁵ ifadesindeki fiilin gelecek zaman formunda kullanılsa da anlam olarak geçmiş zaman taşıdığını belirtmektedir.⁶⁵⁶ Yahudi geleneğinde bu genel tutumun dışında Paran ve Seir ifadelerini İslam ve Hristiyanlık şeklinde yorumlayan bilginler de çıkmıştır. Yahudi bilgin Yosef Albo (ö. 1444) ise ilgili Tevrat cümlesini bu bölgelerden çıkan din kurucularına yani Hz. İsa ve Hz. Muhammed’e işaret olarak görmektedir.⁶⁵⁷

İbn Meymûn Sina, Seir ve Paran üçlemesi ile ilgili uzun gramatik açıklamalar yaparak bu ifadenin İslam peygamberine işaret etmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu cümlelerde kullanılan zaman kipi Müslümanların iddialarını çürütmektedir. O, fiillerin metinde sürekli olarak “geldi, ıdı ve göründü” şeklinde geçmiş zaman kipinde kullanıldığını, bunların da geleceğe ait olaylar olamayacağını vurgulamaktadır. İbn Meymûn’un konuyla ilgili açıklamaları şu şekildedir:

Hofia mi-har Paran (Paran dağından göründü) ifadesi geçmiş zaman fiilidir. Eğer Paran dağından “görünecek” deseydi bu hilekârların iddia ettikleri irtibata benzer bir şeyler çıkabilirdi. Ama “göründü” şeklinde kullanıldığı için bu geçmişte cerayan etmiş bir iştir.

Ruhları şad olsun, hahamlar anlatırlar ki Allah, Musa efendimizden önce goylara peygamber gönderdi, onlara Tevrat’ı sundu fakat onlar onu kabul etmediler. Sonra Araplara⁶⁵⁸ gönderdi ve onlara sundu; onlar da kabul etmediler. Sonra bize Musa

⁶⁵³ İbn Teymiye, *el-Cevâbu’s-Sahih*, c. 5, s. 207.

⁶⁵⁴ Saadya Gaon, *Kitâbu’l-Emânât ve’l-İtikâdât*, s. 137.

⁶⁵⁵ Habakkuk, 3:3.

⁶⁵⁶ Saadya Gaon, *Kitâbu’l-Emânât ve’l-İtikâdât*, 3:8, s. 138.

⁶⁵⁷ Yosef Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I:20, ed. Isaac Husik, Jewish Publication Society, Philadelphia 1946 (5 cilt), s. 170. Ered, makalesinde bu isimleri listelemektedir. Dotan Ered, “Bikoret ha-Mikra be-İslam ve Hiştakfuta be-Targum Rasag le-Tora”, *Hayo Haya* 5 (2006), s. 25. *Sifre Dvarim* adlı eserde de Sina İbranice’ye, Paran Arapça’ya, Seir de Latince’ye işaret olarak görülmektedir. Bkz. *Sifre Dvarim*, piska 343.

⁶⁵⁸ *Goyim* (Yahudi olmayanlar) terimi Arapları da içine alsada İbn Meymûn, burada müstakil olarak zikretmektedir.

efendimizi gönderdi ve biz de kabul ettik ve Tanrının söylediği her şeyi işittik ve itaat ettik, dedik. Bunların hepsi Tevrat nazil olmadan önce olan olaylardır. Bu yüzden de hep geldi, ıııdı ve görüldü fiilleri geçmiş zaman kipiyle kullanılmaktadır. Bunlar, geleceğe ait gerçekleşecek uyarılar değildir.⁶⁵⁹

Paran dağlarının Mekke'yi çevreleyen dağlar olduğu bilinmektedir. Bu coğrafi bilgi İbn Meymûn tarafından yalanlanmayıp gramerle ilgili açıklamalar tercih edilmektedir. Samiri bilgin Ebu Said bin Hüseyin (ö. 1261) ise coğrafi verilere göre Paran dağının Mekke'yi çevreleyen dağlar olmadığı kanaatindedir. Ona göre bu ifadeden İslam peygamberine işaret çıkarmak mümkün değildir. O bu ifadelerin Hz. Muhammed'e işaret ettiği iddiasını "Tora nasıl olur da kendisini neshedecek birini müjdeler?" sözleriyle reddetmektedir.⁶⁶⁰

D. Navi mi-Kirbeha me-Aheyha

Tevrat'ta Hz. Peygamber'e işaret ettiği söylenen bir diğeri ifade de "Tanrın Rab aranızdan, kardeşlerinden benim gibi bir peygamber çıkaracak."⁶⁶¹ cümlesinde geçmektedir (נביא מקרבך מאחיד). Bu cümle, Müslüman reddiye yazarları tarafından en fazla alıntılanan cümlelerdendir.⁶⁶² İbn Kayyım el-Cevziyye, Ehl-i Kitab'ın, çok açık bir şekilde ifade edilmiş bu cümleyi inkâr edemediklerini, bu yüzden dört farklı şekilde yorumladıklarını belirtmektedir. İbn Kayyım'a göre bunlardan ilki, bu ifadeleri Mesih'e yormaktır ki bu Hristiyanların yorumudur. Diğeri üç yorum ise Yahudilere aittir. İlk Yahudi yorumuna göre, "çıkarcacağım" fiilinden önce gizlenmiş bir soru edatı vardır. Yani "Peygamber mi çıkarcacağım?" demek istenmiştir. Diğeri Yahudi yorumuna göre burada kastedilen peygamber Samuel'dir. Son yoruma göre ise burada kastedilen peygamber, ahir zamanda çıkacak ve Yahudileri onurlu yaşama

⁶⁵⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 44, 46; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 94-95.

⁶⁶⁰ Bkz. Baron, *History of the Jews*, c. 5, s. 89.

⁶⁶¹ Tesniye, 18:15, 18.

⁶⁶² Ali bin Rabban et-Taberî, *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle*, ss. 137-8; İbn Kayyım, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, ss. 119-120, 127, 143; Samuel Mağribi, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, ss. 29-31, 107-108; Abdülhak el-İslâmî, *el-Husâmu'l-Memdûd fî Reddi ale'l-Yehûd*, ed. Esperanza Alfonso, s. 59, 62; Abdülhak el-İslâmî, *el-Husâmu'l-Memdûd fî Reddi ale'l-Yehûd*, ed. Abdülmecid Hayali, ss. 42-43; Said bin Hasan, *Mesâlikü'n-Nazar*, s. 327; İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahîh*, c. 5, s. 188; Karâfî, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. eş-Şihavi, ss. 178-179; Karâfî, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. Avd, ss. 419-420.

kavuşturacak Mesih'tir.⁶⁶³ İbn Kayyım, bu iddiaların her birini tek tek cevaplamakta ve reddetmektedir.⁶⁶⁴

İbn Meymûn, bu cümlede Hz. Muhammed'e işaret olduğunu reddetmekte ve ifadelerin bağlamından saptırıldığını iddia etmektedir. O, Tevrat'taki ayetlerin siyak ve sibakları ile okunması gerektiğini, aksi takdirde Tevrat'tan putperestliği ve peygamberlere isyanı emreden anlamların bile çıkarılabileceğini belirtmektedir. İbn Meymûn, bu cümlelerin İslam peygamberine işaret ettiğine dair iddialara Yemen Mektubu'nda şu şekilde cevap vermektedir:

Bahsettiğin üzere bazıları “Tanrın Rab benim gibi, aranızdan, kardeşlerinden bir peygamber çıkaracak.” ifadesinin ona (Hz. Muhammed) delâlet ettiğini söylemektedirler. Bazısı “aranızdan” ifadesinden ötürü onunla ilişkilendirmekten geri durmuşlardır. Bazı insanların [ilgili ifadeyi] onunla ilişkilendirmeleri veya bu konuda tereddüte düşmeleri çok şaşırtıcıdır. “Aranızdan” ifadesinden ötürü bu çıkarıma gittiler; bilakis “aranızdan” ifadesi olmasa belki buna delil olabilirdi.

Şimdi bu konuda zihnini toplayıp benim dediğim şeyi anlamam lazım. Bilmelisin ki bütün bir sözün bir parçasını alıp delil saymak doğru değildir; bilakis siyak ve sibakı içerisinde manayı tam aklamak ve söyleyenin amacını anlamak gereklidir ki onunla delil çıkarmak mümkün olsun. Eğer başından ve sonundan kesilmiş cümleleri delil olarak kullanmak caiz olsaydı o zaman Allah tealanın nebilere itaati nehyettiğini “Peygamberin sözünü dinlemeyeceksin.”⁶⁶⁵ ifadesinden çıkarmak mümkün olurdu. Benzer şekilde Allah'ın putlara ibadeti emrettiğini de “Başka ilahlara tapacaksınız.”⁶⁶⁶ ifadesinden çıkarmak mümkün olurdu. Buna benzer örnekler çoğaltılabilir.

Bir sözü, siyak ve sibakına bakmadan, bağlamından kopuk olarak, nassın amacı dışında yorumlamak doğru değildir. “Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım.” ayetini de siyak ve sibakı içerisinde değerlendirmek lazım ki maksat hâsıl olsun ve şüpheler giderilsin. “Göndereceğim her peygamber olacakları bildirecek.” demesi “sizi ilgilendiren/sizin aranızda olan olayları” anlamına gelmektedir ki bundan da onu belde belde aramanın gereksizliği ortaya çıkar. Yani “Aranızdan peygamber

⁶⁶³ İbn Kayyım, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, ss. 119-120.

⁶⁶⁴ İbn Kayyım, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, ss. 120-122.

⁶⁶⁵ Ayetin tamamı “Aranızdan bir peygamber ya da düş gören biri çıkarsa, bir belirtiyi ya da şaşılasi bir olayı önceden bildirirse, 'Bilmediğiniz başka ilahlara yönelip tapalım' derse, söz ettiği belirti, şaşılasi olay gerçekleşse bile, o peygamberi ya da düş göreni dinlemeyeceksiniz” şeklindedir (Tesniye, 13:4).

⁶⁶⁶ Ayetin tam metni “Sakının, dikkat edin (yoksa) başka ilahlara tapacaksınız” şeklindedir. Tesniye, 11:16.

çıkaracağım” demesi uzak mesafelerde değil, kendi beldenden anlamına gelmektedir. Yine başka haberlerle bildirdi ki “aranızdan” ifadesiyle İsrailoğullarından demek istemektedir. Böyle olması lazım ki geleceği önceden bilme ayrıcalığının sizde (İsrailoğullarında) olduğu ortaya çıksın. “Benim gibi” ifadesi de durumu netleştirmektedir. Çünkü kardeşlerin arasından deyince Esav ve İsmail anlaşılabilir. Benzer şekilde, Tevrat’ta Esav’dan “Kardeşin İsrail bu şekilde söyledi.”⁶⁶⁷ şeklinde bir cümleyle bahsedildiğine rastlıyoruz. “Benim gibi” ifadesi ise Yakup neslinden olacağını teyid etmektedir. Çünkü “benim gibi” ifadesini “peygamberlik derecesinde bana benzer bir yüce dereceye sahip” anlamında demek istememiştir. Çünkü zaten “İsrailoğulları arasında Musa gibi bir peygamber çıkmamıştır.”⁶⁶⁸ denilmiştir. Bütün bu açıkladıklarımız, meselenin özüdür.... Açık ve nettir ki burada vaad edilen peygamber, yeni bir şeriatle gelip din ihdas edecek biri değildir.⁶⁶⁹

İbn Meymûn’un yukarıdaki tafsilatlı açıklamaları birkaç açıdan önemlidir. Öncelikle ister Yemen’den gelen mektup aracılığıyla olsun ister kendi tecrübelerinden olsun, İbn Meymûn’un Tevrat’taki bu ifadelerin Hz. Muhammed’e işaret ettiğine dair iddiadan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. İbn Meymûn’un ilk dikkat çektiği husus, Tevrat metninde geçen *mi-kirbeha* yani *aranızdan* ifadesidir. İbn Meymûn bu ifadeyle sadece İsrailoğullarının kastedildiğini, bu yüzden Müslümanların anladığı şekilde yorumlanamayacağını belirtmektedir. Metinde geçen bir diğer önemli ayrıntı da İbn Meymûn’un, ilgili ifadelerin bağlamına yaptığı vurgudur. Arapça’da siyak-sibak diye bilinen ifadelerin öncesi ve sonrasının anlam için hayati önem taşıdığına vurgu yapan İbn Meymûn’un Tevrat’tan verdiği örnekler dikkat çekicidir.

İbn Meymûn, Tevrat’ın ilgili cümlesinde geçen כמוני (*kmoni*=benim gibi)” ifadesini, kabile ve Yakup nesli olarak yorumlamaktadır. Bilindiği üzere Hz. Musa, Yakup’un oğlu Levi soyundan gelmektedir. İbn Meymûn, Hz. Musa büyüklüğünde bir peygamber çıkmayacağını Tevrat’ta müstakil olarak zikredilmesinden dolayı “benim gibi” ifadesini doğrudan Yakup nesline hasretmekte ve Esav ve Yişmael alternatiflerini reddetmektedir.

⁶⁶⁷ Sayılar, 20:14.

⁶⁶⁸ Tesniye, 34:10.

⁶⁶⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 46, 48, 50; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 95-96. Ayrıca bkz. Samuel, 9:9.

İbn Meymûn'un görüşünün tam aksine Müslüman reddiye yazarları "kardeşlerin arasından" ifadesinden dolayı bu ifadeyi Hz. Muhammed'e işaret olarak görmektedirler. Onlara göre, "kardeşleri arasından/aranızdan" ifadesinden Harun, Samuel ya da Yeşu gibi peygamberlerin anlaşılamaz. Çünkü kardeş ifadesi ile İsrailoğulları değil, İsmailoğulları kastedilmektedir. Reddiye yazarlarına göre İsrailoğulları, İsrailoğullarının kardeşleri olamaz, bilakis kendileri (*enfusuhum*) olurlar.⁶⁷⁰ Ayrıca metinde geçen *kmonî* (benim gibi) ifadesi de Musa gibi şariat sahibi ve büyük bir peygamber olmasını gerektirir. Samuel ve Yeşu, hem İsrailoğullarından oldukları için hem de şariat sahibi olmadıkları için burada işaret edilen peygamber olamazlar. Ayrıca Harun ve Yeşu, Musa zamanında yaşamıştır. Oysaki ilgili ayet gelecekte çıkacak bir peygamberden bahsetmektedir. Bu reddiye yazarlarına göre bütün bu özellikleri Hz. Muhammed'den başkası taşımamaktadır.⁶⁷¹

İbn Kayyım, "Kardeşlerinizin arasından peygamber çıkaracağım." ifadesi ile ilgili Fas'ta bir Müslüman ile Yahudi arasında meydana gelen bir münazarayı nakletmektedir. Yahudi, "kardeşlerinizin arasından" ifadesiyle İsrailoğullarının kastedildiğini Kur'an ayetlerini delil getirerek çürütmeye çalışmaktadır. Kur'an'da "ve ila Medyene ehâhum Şuayba"⁶⁷², "ve ila Semude ehâhum Salih"⁶⁷³, "ve ila Adin ehâhum Hûdâ"⁶⁷⁴ ayetlerini örnek veren Yahudi, Hz. Şuayp, Hz. Salih ve Hz. Hud'un kendi kavimleri içinden çıktıklarını, Kur'an'ın da onlar için "kardeşleriniz" ifadesini kullandığına dikkat çekmektedir. Demek ki "kardeşleriniz" ifadesiyle aynı kabile kastedilmektedir. Böyle olunca, Musa'ya "kardeşleri arasından" demesi, İsrailoğulları arasından anlamına gelmektedir. Müslüman ise "Beni İsrail, beni İsrail'in kardeşi olamaz, beni Tamim benim Tamim'in kardeşleri olamaz, beni Haşim Beni Haşim'in kardeşi olamaz; bu tür bir kullanım hiçbir milletin dilinde mevcut değildir; fakat Zeyd, beni Tamim'in; Hud Ad'ın; Salih, Semud'un kardeşi olabilir. Bu şahıslar soy olarak onların kardeşleri olurlar. Fakat Ad, Ad'ın; Semud, Semud'un; Medyen, Medyen'in kardeşi olamaz" diyerek Yahudiye cevap

⁶⁷⁰ Ali bin Rabban et-Taberî, *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle*, s. 138; İbn Kayyım, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, s. 127.

⁶⁷¹ İbn Kayyım, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, ss. 120-122; Samuel Mağribi, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, ss. 30-31.

⁶⁷² Araf, 7:85 (Medyen'e kardeşleri Şuayb'ı gönderdik).

⁶⁷³ Araf, 7:73.(Semud'a kardeşleri Salih'i gönderdik).

⁶⁷⁴ Araf, 7:65. (Ad'a kardeşleri Hud'u gönderdik).

vermektedir.⁶⁷⁵ “Kardeşleriniz arasından” ifadesiyle İsrailoğullarından başkasının kastedilemeyeceği ile ilgili bir münazara da *İfhâmu'l-Yehûd*'da yer almaktadır. Mağribî, bu iddiaya şöyle cevap vermektedir:

Eğer derlerse ki Tevrat'ın uslubu içerisinde kardeş ifadesiyle İsrailoğullarından başkası anlaşılmaz. O zaman deriz ki Tevrat'ta “Seir'de yaşayan kardeşleriniz Esavoğullarının (aheyhem bney Esav) ülkesinden geçeceksiniz.”⁶⁷⁶ cümlesinde görüldüğü üzere Esavoğulları, İsrailoğullarının kardeşleri olarak zikredilmektedir.⁶⁷⁷

İbn Meymûn'un “*navi mi-kirbeha me-aheyha*” ifadesini değerlendirdiği bir diğer bir eseri *Mişne Tora*'dır. O, bu eserde Tora'nın değişmeyeceğini, peygamber diye ortaya çıkacak kişinin de bu gerçeği dile getirmediği peygamber olamayacağını ifade etmektedir. İbn Meymûn, bu ifadenin Hz. Muhammed'e işaret ettiği iddiasına şu şekilde cevap vermektedir:

Madem öyle o zaman Tevrat'ta neden “Onlar için kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağzına yerleştireceğim, [bu peygamber] kendisine emrettiğim her şeyi onlara konuşacak.”⁶⁷⁸ denmiştir? O, gelip yeni bir din ihdas edecek diye değil tabi ki! Bilakis Tevrat'ın sözlerini emretmek ve insanları bu emirleri çiğnememeleri hususunda uyarmak için gelecek. Onlardan sonuncusunun (son peygamberin) dediği gibi⁶⁷⁹ “Kulum Musa'nın Tevrat'ını hatırlayın!”⁶⁸⁰

Metinde, İbn Meymûn'un Malaki'den yaptığı alıntıda dikkat çekici bir detay vardır. Kanaatimizce bu alıntı bilinçli olarak seçilmiştir. Onun, Tanah'ın başka yerlerinde benzer ifadeler bulabilecekken, Malaki kitabından alıntı yapması Malaki'nin Yahudi tarihindeki özel yerine işaret etmeye yöneliktir. Yahudi geleneğine göre Malaki son peygamber olarak kabul edilmektedir. İbn Meymûn, Malaki'nin son peygamber olduğu gerçeğinin göz ardı edilme ihtimalini de dikkate alıp ayrıca “onlardan sonuncusu”, yani peygamberlerin sonuncusu şeklinde vurgu yapmaktadır. Bu ifadeyi, İbranice kaleme aldığı *Mişne Tora*'da “*aharon be-hem*”, Arapça kaleme aldığı *Şerhu'l-Mişna*'da ise “*hatimetuhum*” şeklinde

⁶⁷⁵ İbn Kayyim, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, s. 203.

⁶⁷⁶ Tesniye, 2:4. “Attem ovrim bi-gvul aheyhem bney Esav ha-yoşvim be-Seir”.

⁶⁷⁷ Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehud*, ed. Perlmann, ss. 29-30.

⁶⁷⁸ Tesniye, 18:18.

⁶⁷⁹ Malaki, 3:22.

⁶⁸⁰ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 9:2.

kullanmaktadır.⁶⁸¹ İbn Meymûn'un Arapça kullandığı bu ifadeyle Kur'ân'da Hz. Muhammed için kullanılan “*hatemü'n-nebiyyin*” ifadesine gönderme yapmış olması kuvvetle muhtemeldir. O, böylece ilgili cümlelerin Hz. Muhammed'e işaret ettiğini reddederken, aynı zamanda Hz. Muhammed'den çok önce yaşamış Malaki ile peygamberliğin bittiğini vurgulamaktadır.

İbn Meymûn, yukarıda incelenen ifadelerin İslam peygamberine işaret ettiği şeklindeki iddiaların tekrarlanmasının bıkkınlık verdiği dile getirmektedir. O, ayrıca “Bu iddialar için zayıf demek yetmez; bunlar aynı zamanda gülünç ve aptalcadır.” ifadesini kullanmaktadır.⁶⁸² İbn Meymûn'a göre Müslümanların Tevrat'tan Hz. Muhammed'e işaret olarak gördükleri ifadeler tatmin edici olmaktan uzaktır. Bununla birlikte o, her bir iddiaya detaylı cevaplar vermektedir. Bu durum onun kafası karışabilecek Yahudilere rehberlik etmek isteğinden kaynaklanmaktadır. Zira Yemen Mektubu'ndan anlaşıldığı üzere bu konuda Yemen Yahudilerinin zihinleri karışmıştır.

İbn Meymûn, Müslümanlar arasında yaygın olan “*beşâirü'n-nübüvve*” iddialarını kabul etmeyip değişik gerekçelerle çürütmeye çalışmaktadır. Onun bu konudaki en ilginç tavrı, Tevrat'ta Hz. Muhammed'e işaretler olduğuna dair iddiaları Müslümanların bile ciddiye almadıklarını söylemesidir.⁶⁸³ İbn Meymûn'un bu cümleyi ifade etmesi iki ihtimale dayanmaktadır. Birinci ihtimale göre İbn Meymûn, kendisinden önce yaşayan ve eserlerinde Tevrat'tan Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair ifadeler yer veren Müslüman müelliflerin eserlerini görmemiş ve haberdar olmamıştır. İbn Meymûn'un bu tür reddiye eserlerini görmese bile haberdar olmaması çok zayıf bir ihtimaldir. En azından Müslümanlar arasında çok yaygın olan ve Müslümanların da ciddiye alıp eserlerinde detaylıca işledikleri bu konu için önemsiz muamelesi yapması gerçekçi değildir. İkinci ihtimale göre, İbn Meymûn'un Yemen Yahudi cemaatini teselli etmek için bilinçli bir şekilde bu konuyu önemsiz göstererek böyle bir ifade kullanmaktadır.

⁶⁸¹ İbn Meymûn, *Hakdamot ha-Rambam*, ed. Şilat, s. 330.

⁶⁸² İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 36, 38; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

⁶⁸³ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

Kanaatimizce Yemen’de meşhur olan “*beşâirü’n-nübüvve*” iddialarına Samuel Mağribî’nin *İfhâmu’l-Yehûd* adlı eseri kaynaklık etmiştir.⁶⁸⁴ Bu durumda İbn Meymûn’un cevaplarının dolaylı muhatabı Samuel Mağribî’dir. Nitekim İbn Meymûn’un Hz. Muhammed’e işaret olarak anlaşılamayacağını tafsilatlı olarak açıkladığı Tevrat’taki ifadeler, Mağribî’nin eserinde Hz. Muhammed’i müjdeleyen ifadeler olarak geçmektedir.⁶⁸⁵ Mağribî, 1163 yılında Bağdat’ta Müslüman olmuştur. O, Müslüman olur olmaz Yahudilere reddiye olarak *İfhâmu’l-Yehûd* adlı meşhur eserinin yazımına başlamıştır. Bu da Yemen Mektubu’nun kaleme alınışından yaklaşık dokuz yıl öncesine tekabül etmektedir. Mısır’da bulunduğu sürede Bağdat’ta kendisi ile ilgili her türlü eleştirilerden haberdar olan İbn Meymûn’un, meşhur Yahudi bilgin Ebu’l-Bereket el-Bağdadi’den⁶⁸⁶ (ö. 1164) ders alan, Bağdat ve çevre bölgelerde tanınan bir Yahudi bilginin Müslüman olduğunu ve Yahudiliğe reddiye yazdığını duymaması düşük bir ihtimaldir. Mağribî’nin eserinden, Yemen ve Mısır’daki Yahudi cemaatlerinin haberdar olma ihtimali çok yüksektir.⁶⁸⁷

Bu iddiamızı teyid eden bir diğer ayrıntı da *bim’od meod* ifadesiyle ilgilidir. Bu ifadeyi gematria yoluyla Hz. Muhammed’e işaret olarak gören iki düşünür bulunmaktadır. Bunlar Samuel Mağribî ve Abdulhak el-İslamî’dir. Abdulhak el-İslamî, XIV. yüzyılda yaşamıştır. Böylece İbn Meymûn’dan önce bu ifadeleri gematria yoluyla Hz. Muhammed’e işaret olarak gören tek reddiye yazarı Samuel Mağribî kalmaktadır. Bu durumda daha önce de belirttiğimiz üzere, Yemen’deki mühtedi Yahudilerin gematria yoluyla bu ifadeleri Hz. Muhammed’e işaret olarak görmelerine Mağribî’nin kaynaklık ettiği şeklindeki iddiamız güç kazanmaktadır. Zira İbn Meymûn, bu ifadelerin gematria yoluyla Hz. Muhammed’e işaret görülemeyeceğini tafsilatlı bir şekilde cevaplamaktadır. Bu yüzden Yemen’de

⁶⁸⁴ Samuel Mağribî’nin *İfhâmu’l-Yehûd* adlı eseri “Yahudiliği Anlamak” adıyla Osman Cilacı tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir. Mütercim eserin başlığındaki susturma, ilzam etme anlamına gelen افهام kelimesini anlama anlamına gelen افهام şeklinde okuyarak “Yahudiliği Anlamak” şeklinde tercüme etmiştir. Oysaki eser, “Yahudileri Susturma” anlamına gelmektedir. Aynı yayınevi 2004 yılında *İfhâmu’l-Yehûd* adlı eseri Samuel Mağribî’nin Müslüman oluşunu anlattığı rüyasıyla birlikte “Bir Rüyanın İzinde” adıyla yeniden yayınlamıştır.

⁶⁸⁵ Samuel Mağribî, *İfhâmu’l-Yehûd*, tahk. Şarkavi, ss. 111-120.

⁶⁸⁶ Bu bilgin de Müslüman olmuş ve Samuel Mağribî’nin Müslüman olmasına tesiri olmuştur.

⁶⁸⁷ Otobiyografisinde aktardığı üzere Mağribî, *İfhâmu’l-Yehûd*’un her tarafa yayılması için özel gayret göstermiş ve kendi gözetiminde pekçok nüsha çoğalttırmıştır. Bu risalenin Tahran, Kudüs, İstanbul, Mısır, Musul, Diyarbakır, Bağdat gibi çok değişik yerlerde nüshalarının olması, bunu teyit etmektedir. Bkz. *Samaw’al al-Maghribi’s (d. 570/1175) Ifham al-Yahud*, ed. Ibrahim Marazka, Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, Harrassowitz Verlag, 2006, s. 7.

beşairü'n-nübüvve iddialarını dile getiren mühtedi Yahudilere *İfhâmu'l-Yehûd*'un kaynaklık etmesi ve İbn Meymûn'un açıklamalarının muhatabının dolaylı olarak Samuel Mağribî olması kuvvetle muhtemeldir.

III. Peygamberlik Vasıfları Bağlamında Hz. Muhammed

Yahudi inancına göre peygamberlik, MÖ. V. yüzyılda yaşamış Malaki ile son bulmuştur. Dolayısıyla Hz. Muhammed, Yahudi geleneğinde peygamber olarak kabul edilmemektedir. Bunun tek istisnası, Natanel ben Feyyumî'dir. Feyyumî, Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu fakat sadece Araplara gönderildiğini belirtmektedir. İbn Meymûn ise Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmemekle kalmayıp eserlerinde bazen açık, bazen ima yoluyla olumsuz ifadelerle Hz. Muhammed'e göndermelerde bulunmaktadır.

İbn Meymûn'un özellikle peygamberlik kriterleri ile ilgili Hz. Muhammed'i ima eden ifadeler kullandığı görülmektedir. Ona göre gerçek peygamberi yalancı peygamberden ayıran en önemli alâmet, gerçek peygamberin bedenî lezzet ve isteklerden uzak durmasıdır.⁶⁸⁸ O, Yeremya kitabından Sıdkıya ben Maaseya⁶⁸⁹ ve Ahab ben Kolaya'nın⁶⁹⁰ bedenî istekleri altında kalarak arkadaşlarının ve takipçilerinin eşleri ile zina ettiklerini (*zeneyâ bi-nisai ashâbihima ve nübbaihima*) nakletmektedir.⁶⁹¹

Orta Çağ Yahudi bilginlerinden Yitshak Abravanel (ö. 1509), *Delâletü'l-Hâirîn*'e yaptığı şerhte İbn Meymûn'un, peygamberin bedeni zevklerden uzak durması gerektiğine dair ifadeleriyle Hz. Muhammed'i kastettiğini belirtmektedir.⁶⁹² Modern dönem araştırmacılar, metinde geçen "Arkadaşlarının eşleriyle zina ettiler." ifadesini Hz. Muhammed'in Zeynep ile evliliğine işaret olduğunu

⁶⁸⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:40. Bazı araştırmacılara göre ise bedeni ihtiyaçlar ve kadınlara ilgi noktasında İbn Meymûn'un özel bir tavrı vardır. O, helal yollardan bile olsa bu tür meselelerle meşgul olmayı basitlik saymaktadır. Bkz. Halbertal, *ha-Rambam*, s. 38. İbn Meymûn'un kadınlar hakkındaki olumsuz düşünceleri için bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:8, III:37, III:49; İbn Meymûn, "İggeret Thiyat ha-Metim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 351; İbn Meymûn, "İggeret ha-Şemad", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 30.

⁶⁸⁹ Yeremya, 29:21-23.

⁶⁹⁰ Yeremya, 29:21-23.

⁶⁹¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:40; Yeremya, 29:21-23.

⁶⁹² Hartmut Bobzin, "Das Siegel der Propheten", *The Trias of Maimonides: Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge*, De Gruyter, Berlin 2005, ss. 302-3.

düşünmektedirler.⁶⁹³ Hz. Muhammed'in Zeynep ile evliliği asırlar boyunca hem Yahudi hem de Hristiyanların İslam'a ve Hz. Muhammed'e karşı saldırı noktalarının başında gelmektedir. İbn Meymûn'un bu ifadeyle Hz. Muhammed'e imada bulunduğunu söylemek mümkündür. *Delâletü'l-Hâirîn* metninde bu ihtimali güçlendiren iki ipucu bulunmaktadır. Bunlardan ilki *intihal* kelimesi, ikincisi de "*nisai ashabihima*" ifadesidir. İbn Meymûn için peygamber olduğunu iddia eden şahıs gerçekten vahye muhatap birisi mi, yoksa sözleri intihal ürünü mü, bunu anlamanın en büyük kriteri, bu şahsın bedeni lezzetlerden uzak durmasıdır. Burada *intihal* ifadesi⁶⁹⁴, Kur'an'ın Tevrat'tan *intihal* olduğu iddiasını çağırışmaktadır. İkinci ipucu da İbn Meymûn'un, Sıdkıya ve Ahab'ın arkadaşlarının eşleriyle zina ettiklerini (*hattâ zeneyâ bi-nisai ashabihima*) bilgisini aktarmasıdır. Yeremya kitabında İbranice ifadeyle "*vayyaanaфу et neşey reeyhem* (Komşularının eşleriyle zina ettiler.)" ifadesi kullanılmaktadır.⁶⁹⁵ Arapça Kitab-ı Mukaddes çevirilerinde de bu ifade "*zeneyâ bi-nisai ashabihima*" şeklinde tercüme edilmektedir. İbn Meymun'un Tanah'tan bu olayı alıntılanması bilinçli bir tercih görünmektedir.

İbn Meymûn'un Hz. Muhammed'e işaret olarak değerlendirdiği bir diğer husus da Daniel kitabının yedinci ve sekizinci bablarındaki kehanetlerdir. Bu kehanetlere göre Daniel, iki uzun boynuzu olan bir koç görmüştür. Bu koç, bütün hayvanları alt etmiş ve çok güçlenmiştir. Daniel daha sonra batı tarafından gelen bir tekenin koçun boynuzlarını kırıp yere yıktığına şahit olmuştur. Teke zamanla çok güçlenmiş ve en güçlü olduğu sırada büyük boynuzu kırılmış ve bu boynuzun yerine dört boynuz çıkmıştır. Sonra da bu dört boynuzun birinden insan gözü gibi gözleri olan ve böbürlenerek konuşan bir ağza sahip ayrı bir küçük boynuz çıkmış, her yöne yayılarak güçlenmiş ve her tarafa hâkim olmuştur. Daniel, Cebrail'den bu gördüklerinin açıklamasını istemiş o da iki boynuzlu koçu Med ve Pers kralları, tekeyi ise Grek kralı olarak yorumlamıştır. Bu yoruma göre kırılan boynuzun yerine çıkan dört boynuz Grek ulusundan çıkacak olan dört krallığı simgelemektedir. Bu dört krallığın sonu yaklaşıp yapılan kötülükler doruğa çıkınca küçük boynuzu temsil eden sert yüzlü ve aldatmada usta bir kral ortaya çıkacaktır. Bu kral büyük bir güce

⁶⁹³ Hourani, "Maimonides and Islam", s. 158. Bobzin, "Das Siegel der Propheten", s. 578;

⁶⁹⁴ "ve bekâ en ta'leme hel mudder' zalike huve'l-kâmil ellezi evhâ ileyhi biha ev huve şahsun iddeâ tilke'l-ekâvil ventehaleha"

⁶⁹⁵ Yeremya, 29:21-23.

ulaşacak, işlerini aldatarak yapacak ve yeryüzünde çok büyük tahribatlar yapacaktır.⁶⁹⁶

İbn Meymûn, İslam devletinin Yahudilerin egemenliği altında yaşadıkları son krallık oluşu ve çok geniş bir coğrafyada hâkimiyet kurmasından ötürü küçük boynuzu Müslümanlarla özdeşleştirmektedir. O, küçük boynuzun insan gözüne benzeyen bir göze sahip olmasını, ortaya çıkacak kralın (Hz. Muhammed) ilahi dine (Yahudiliğe) benzer bir din (İslam) sunacağına, böbürlenerek konuşan bir ağza sahip olmasını da nübüvvet iddia ederek bolca konuşacağına yormaktadır.⁶⁹⁷

İbn Meymûn'un ima ile Hz. Muhammed'den bahsettiği bir diğer husus da Musa şeriatının ebedi oluşu ile ilgilidir. O, Musa şeriatında ekleme ve çıkarma yaptığı müddetçe peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bir kimseye itibar edilmeyeceğini vurgulamaktadır. Ona göre bu şekilde ortaya çıkan bir şahıs putperestliğe çağıran biri hükmünde olur. Bu yüzden de mucize gösterse bile itibar edilmez ve mucizelerine hile ve sihir muamelesi yapılır. İbn Meymûn'a göre ister kohen sülalesinden ister Levililerden isterse Amalikalılardan olsun, bütün şeriatların kendinde toplandığını iddia edip Tevrat'a ihtiyaç kalmadığını ifade eden bir kimse gerçek peygamber olamaz. O, "Eğer bu şekilde gerçek peygamber çıkarsa, bize ve çocuklarımıza Tevrat'ın ebedi olduğunu söyleyen Musa'yı yalanlamış olur." cümlesiyle bu ihtimali reddetmektedir. Ona göre böyle bir şey mümkün olmadığı için bu tür iddialarla ortaya çıkan peygamberler yalanlanır ve mümkünse öldürülür.⁶⁹⁸

Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Meymûn'a göre peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan kişide ilk aranacak özellik Tevrat'ı inkâr etmemesi ve Musa şeriatını kabul etmesidir. Eğer Musa şeriatına ekleme ve çıkarma yapmıyorsa ikinci aşamada kendisinden mucize istenir. Mucize gösterirse tasdik edilir ve ona peygamber muamelesi yapılır, gösteremezse öldürülür.⁶⁹⁹ İbn Meymûn, *Mişne Tora*'da ise farklı bir yöntemden bahsetmektedir. Buna göre peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan şahıs

⁶⁹⁶ Daniel, 7:7-8.

⁶⁹⁷ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 18; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 87.

⁶⁹⁸ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 52, 54; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 95-96.

⁶⁹⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 56; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 98.

Tevrat'ı esas alıyorsa ondan mucize istenmez, sadece geleceğe ait kehanette bulunması istenir.⁷⁰⁰

İbn Meymûn'un bu düşüncelerinin benzerini Saadya Gaon'da da görmek mümkündür. Ona göre mucizeler peygamberlik için tek başına yeterli değildir. Bir peygamberi tasdik etmenin ölçüsü, mesajının Tevrat'a uygun olmasıdır. Eğer uygunsa peygamberlik iddia eden şahıstan mucize istenir, yerine getirmesi halinde iman edilir. Ona göre Tevrat'a uygun bir mesajla ortaya çıkmayan şahıstan mucize istemeye gerek yoktur.⁷⁰¹ Kendisinden yaklaşık üç asır önce yaşamış Saadya ile nerdeyse aynı ifadeleri kullanan İbn Meymûn'un burada Rabbanî geleneğin peygamberlik inancını yansıttığı görülmektedir.

Mucize göstermenin peygamberliğin bir alameti olmadığına dair vurgu Hz. Muhammed'e işaret olarak görülebilir.⁷⁰² Müslüman reddiyeciler, bazen Hz. Muhammed'in önemini anlatmak için diğer peygamberlerin mucizeleri ile karşılaştırma yapıp onların mucizelerini nispeten küçük mucizeler olarak görmüşlerdir.⁷⁰³ Örneğin reddiye yazarlarından Karâfî, ayı yarmanın (Hz. Muhammed) denizi yarmaktan (Hz. Musa) daha büyük bir mucize olduğunu savunmaktadır.⁷⁰⁴ Araştırmacılar, hicrî ikinci asırdan itibaren Hz. Muhammed'in mucizelerinin Yahudilere ve Hristiyanlara karşı yoğun bir şekilde üstünlük aracı olarak kullanıldığını belirtmektedirler.⁷⁰⁵

İbn Meymûn, Hz. Musa'ya iman edilmesinin sebebinin gösterdiği mucizeler olmadığını ve mucize göstermenin peygamberliğe delil olmayacağını ifade etmektedir.⁷⁰⁶ İbn Meymûn'un bu ifadeleri, içinde yaşadığı İslam toplumuna cevap olarak görülebilir. İbn Meymûn'a göre Hz. Musa'yı özel yapan mucizelerinin

⁷⁰⁰ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 10:1.

⁷⁰¹ Saadya Gaon, *Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât*, 3:8, s. 136.

⁷⁰² Zucker, "Berurim be-Toldot ha-Vikuhim", ss. 31-32.

⁷⁰³ Abdulhak el-İslâmî, *el-Husâmu'l-Memdûd fi Reddi ale'l-Yehûd*, ed. Esperanza Alfonso, ss. 61-62; Abdulhak el-İslâmî, *el-Husâmu'l-Memdûd fi Reddi ale'l-Yehûd*, ed. Abdulmecid Hayali, s. 43, Karâfî, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. eş-Şihavi, ss. 157-159, 196; Karâfî, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. Avd, ss. 363-364, 463. Ayrıca bkz. Samuel Mağribî, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, ss. 24-27; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'n-Nihal*, ss. 185-187.

⁷⁰⁴ Karâfî, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. eş-Şihavi, ss. 158; Karâfî, *el-Ecvibetü'l-Fâhira*, tahk. Avd, s. 366.

⁷⁰⁵ Zucker, "Berurim be-Toldot ha-Vikuhim", ss. 44-5.

⁷⁰⁶ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodot ha-Tora, 5:1-2.

büyükluğu değil, “*Maamad Har Sinay*” (Sina dağında Tanrı ile buluşma) tecrübesidir.⁷⁰⁷ İbn Meymûn, mucizeyi esas alarak inanan insanın kalbinde sorun olduğunu dile getirmektedir. Ona göre peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkanlar, harikulade olaylarla insanları aldatabilirler. Bundan dolayı tabiatüstü bir takım olaylar meydana getirmek peygamberliğin delili sayılamaz. Hz. Musa’nın Mısırlıların alt etmesi, denizi yarması, Firavun ve ahalisinin boğulması, gökten man⁷⁰⁸ inmesi, su ihtiyacını karşılamak için taşı yarması, yerin Karun’u ve adamlarını yutması ve diğer bütün mucizeler buna dâhildir. İbn Meymûn’a göre Hz. Musa’ya inanmayı gerektiren husus, “*Maamad Har Sinay*”dır. Bu istisnâî buluşmaya İsrailoğulları da şahit olmuştur.⁷⁰⁹ Bu ifadeler, Samuel Mağribî’nin “Hz. Musa’nın mucizelerini aranızda gözleriyle gören var mı?” sorusuna cevap gibidir.⁷¹⁰

İbn Meymûn’un Hz. Muhammed’in peygamber olma ihtimalini dolaylı olarak değerlendirdiği de görülmektedir. Ona göre, Hz. Muhammed’in İsrail soyundan olmaması, Yahudilerce peygamber kabul edilmeyişinin sebebi değildir. O, iddiasını desteklemek için hem İsrail soyundan olmayan peygamberleri hem de İsrail soyundan olup yalancı peygamberlik yapanları örnek göstermektedir. İbn Meymûn, şu ifadelere yer vermektedir:

Amr veya Zeyd’in⁷¹¹ peygamberliğini kabul etmeyişimiz, avamın zannettiği gibi onların İsrail soyundan olmayışları ile ilgili değildir. “Aranızdan (bir peygamber)” ifadesinden hareketle “İsrail dışından bir peygamber çıkmaz” sözümüzü de böyle yorumladılar. Hâlbuki Eyüp⁷¹², Tsofar⁷¹³, Bildad⁷¹⁴, Elifaz⁷¹⁵ ve Elihu’nun⁷¹⁶ hepsi nezdimizde peygamber olup İsrailoğullarından değildirler. Benzer şekilde İsrailoğullarından

⁷⁰⁷ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 8:1. İbn Meymûn, bu özel buluşmadan Arapça “*meşhed-i azim*” ifadesiyle bahsetmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 28; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 90.

⁷⁰⁸ İsrailoğullarının Mısır’dan çıkıştan sonra çölde yaşadıkları dönemde Allah tarafından indirilen özel bir yiyecek. Bkz. Çıkış, 16:31; Bakara, 2:57.

⁷⁰⁹ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 8:1-3.

⁷¹⁰ Samuel Mağribî, *İfhâmu’l-Yehûd*, ed. Perlmann, s. 25

⁷¹¹ Herhangi bir adam anlamında Arap dilinde örnek vermek için kullanılan genel isimler.

⁷¹² Eyüp, 1:13.

⁷¹³ Eyüp, 2:11; 42:7-9.

⁷¹⁴ Eyüp, 2:11; 42:7-9.

⁷¹⁵ Eyüp, 2:11; 42:7-9.

⁷¹⁶ Eyüp, 32:1-5. Elihu’nun Yahudi asıllı olduğunu söyleyen kaynaklar da mevcuttur.

olmasına rağmen Hananya ben Azur⁷¹⁷ mel'un ve yalancı bir peygamberdir. Çünkü biz peygamberi davet ettiği şey açısından yalanlar veya tasdikleriz, nesebine göre değil.⁷¹⁸

Yukarıdaki metinde Amr ve Zeyd isimlerinin yerine Muhammed ismini koymak mümkündür. Zira Tevrat'taki 'aranızdan bir peygamber' ifadesiyle, Hz. Muhammed ilişkilendirilmektedir. İbn Meymûn'un Yahudi olmayanların da peygamber olabileceklerine dair ifadeleri çok dikkat çekicidir. Yukarıda isimleri zikredilen beş kişi, İbn Meymun tarafından peygamber olarak zikredilmektedir (*kulluhum indena enbiya' ve in kânu leyse min Yisrael*).⁷¹⁹ Tsotar, Bildad, Elifaz ve Elihu, Eyüp'ün arkadaşları olup, Tanah'ta peygamber oldukları açıkça belirtilmesine de dürüst ve Tanrı'yla konuşan kişiler olarak zikredilmektedir.

İbn Meymûn, bu şahısların İsrailoğullarından olmadıkları halde peygamber kategorisinde değerlendirmekle birlikte yine *Yemen Mektubu*'nda beşairü'n-nübüvve iddialarını yanıtlarken "Aranızdan peygamber çıkaracağım, demesi uzak mesafelerde değil, kendi beldenden anlamına gelmektedir. Yine başka haberlerle bildirdi ki 'aranızdan' ifadesiyle İsrailoğullarından demek istemektedir. Böyle olması lazım ki geleceği önceden bilme faziletinin sizde (İsrailoğullarında) olduğu ortaya çıksın."⁷²⁰ ifadelerini kullanarak peygamberliği İsrailoğullarına hasretmektedir.⁷²¹ Metinde geçen "geleceği önceden bilme fazileti" ifadesi, İbn Meymûn'un yazıları esas alındığında gerçek peygamberlerin bir özelliği olarak bilinmektedir. Böyle olunca İbn Meymûn'un ifadelerinde çelişki ortaya çıkmaktadır. Burada şu soru sorulabilir: İbn Meymûn'dan başka Yahudilerin dışında peygamber kabul eden var mı? Eyüp kitabında geçen bu beş isim için Yahudi bilginler peygamber ifadesini kullanıyorlar mı? Yoksa İbn Meymûn'a has bir yorum mu? Bu sorunun cevabı Talmud'da yer

⁷¹⁷ Yeremya, 28:1-17.

⁷¹⁸ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 50, 52; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 96.

⁷¹⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 52; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 96.

⁷²⁰ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 50; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 96. Daha geniş tartışma için bkz. Yakov Lavinger, "Ha-Nevua etsel Umot ha-Olam lefi ha-Rambam", *ha-Me'in* 12:1 (1970), ss. 16-22.

⁷²¹ Metinde tam olarak ifade edilmese de burada Musa sonrası peygamberliğin İsrailoğullarına hasredilmesi durumu ortaya çıkmaktadır.

almaktadır. Talmud, bu şahıslardan diğer milletlere gönderilmiş peygamberler olarak bahsetmektedir.⁷²²

İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*'de peygamberlikle ilgili açıklamalar yapmakta ve kimlerden peygamber olabileceğini sıralamaktadır. Bu konuda üç tür görüş olduğundan bahseden İbn Meymûn, bunlardan ilkinin halkın kabul ettiği görüş olduğunu belirtmektedir. Bu görüşe göre, âlim-cahil fark etmeksizin, Allah istediği kişiyi seçip peygamber yapabilir. İkinci görüş ise filozofların görüşüdür ki buna göre sadece fıtraten ve ahlaken yüksek seciyeye sahip insanlar peygamber olabilir. Bu görüşe göre cahil kimseden peygamber olmaz. Üçüncü görüşün Yahudi şeriatının görüşü olduğunu dile getiren İbn Meymûn, filozofların görüşleri ile aynı şeyleri paylaştıklarını, fakat peygamberin ilahî bir seçimle belirlendiği noktasında ayrıldıklarını ifade etmektedir.⁷²³

İbn Meymûn'a göre Allah, istediği kişiye istediği zaman peygamberlik verir. Fakat Allah, peygamberliği cahil insana değil, kâmil ve fazilet sahibi insana verir. İbn Meymûn'a göre eşek ve kurbağa ne kadar peygamberliğe ehil ise cahil de o kadar ehildir.⁷²⁴ Bazı araştırmacılar, cahilden peygamber olmayacağına dair ifadeleri Hz. Muhammed'e işaret olarak yorumlamışlardır. Bu iddiaya göre İbn Meymûn, Hz. Muhammed'in ümmiliğine işaret etmekte ve peygamber olma ihtimalini reddetmektedir.⁷²⁵ Bilindiği üzere İbn Meymûn, bu görüşlerini dile getirdiği *Delâletü'l-Hâirîn*'i Arapça kaleme almıştır. Konuyla ilgili cümlelerde “*ümmî*” kelimesi değil “*cahil*” kelimesi kullanılmaktadır. “*Ümmî*” ve “*cahil*” kelimeleri arasındaki fark düşünüldüğünde, İbn Meymûn'un cahil kelimesiyle “*ümmî*”yi kastetmesi ve Hz. Peygamber'e gönderme yapması düşük bir ihtimaldir. *Ümmî*, annesinden doğduğu gibi saf kalan, okuma-yazma bilmeyen, mektebe gitmeyen ve hiçbir hocadan ders almayanlar için kullanılmaktadır.⁷²⁶ Bu anlamda okur-yazar olmanın zıddıdır. Cahil ise bilgili (âlim) olmanın zıddıdır.

⁷²² TB, Bava Batra, 15b.

⁷²³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:32.

⁷²⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:32.

⁷²⁵ Shamir, “Allusions to Muhammad”, ss. 212-224.

⁷²⁶ Muhammed ibn Mukerrem ibn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, tahk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, Dâru'l-Maârif, Kahire 1982, c. 1, s. 138.

İbn Meymûn her ne kadar Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmese de ölüm tehlikesi durumunda bunun ikrar edilebileceği görüşündedir. Onun görüşleri şu şekildedir:

Bu yüzden, o adamın (*oto ha-iş*=Hz. Muhammed) peygamberliğini itiraf etmeyip ölümü tercih eden biri için, “emri yerine getirmiştir ve Tanrı'nın katında çok büyük bir ecri vardır”, demekten başka bir şey demeyiz. Çünkü ruhunu Tanrı uğruna şehit olmak için vermiştir. Fakat birisi bize gelse ve ölmeli mi yoksa itiraf mı etmeli diye sorsa ona itiraf etmesini ve ölmemesini söyleriz.⁷²⁷

İbn Meymûn'un bu sözlerinde önemli tespitler yatmaktadır. Öncelikle şahsi kanaati bu durumda kalan bir Yahudinin *kelime-i şehadet* getirip canını kurtarması şeklindedir.⁷²⁸ İbn Meymûn'un bu şekilde fetva vermesi, *kelime-i şehadet* getirmenin putperestlik tanımına girmediğini göstermektedir. İbn Meymûn, “Ölmeye gerek yok, emirleri çiğneyebilirsin.” denilen mevzularda ölmeyi tercih edenlerin kendi hayatlarını tehlikeye attıklarını ve günah işlediklerini belirtmektedir.⁷²⁹ Diğer taraftan yukarıda alıntılanan *İggeret ha-Şemad*'da bu düşüncesine ters bir şekilde ölümü tercih eden biri için “Emri yerine getirmiştir ve Tanrı'nın katında çok büyük bir ecri vardır.” ifadelerini kullanmaktadır.⁷³⁰ Kafih, İbn Meymûn'un bu çelişkili ifadelerini kronolojik olarak değerlendirmekte ve zamanla fikrinin değiştiğini iddia etmektedir. Ona göre halaha, canı kurtarmayı emrettiği halde Talmud'da ölümü tercih etmenin de caiz olduğu bildirilmektedir.⁷³¹ O, İbn Meymûn'un bu düşüncesini Mişne Tora'da değiştirdiğini belirtmektedir.⁷³² Cohen ise İbn Meymûn'un düşüncesinde değişim olmadığını, onun şartları dikkate alarak bu mektubun muhatabına özel olarak böyle bir ifade kullandığını iddia etmektedir.⁷³³

Oryantalistler tarafından ortaya atılan iddiaya göre ise ümmî, genelde Ehl-i Kitap'tan özelde de Yahudilerden olmayan anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Nöldeke, *Gesichte des Qorans*, c. 1, s. 14.

⁷²⁷ İbn Meymûn, “İggeret ha-Şemad”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 53-4.

⁷²⁸ Yahudilik'te üç şey için kesinlikle ve kesinlikle ölünür. Buna göre bir Yahudi putperestliğe, ensest ilişkiye ve adam öldürmeye zorlanırsa her halükarda ölüm tercih edilir. Bkz. TB, Sanhedrin, 74a.

⁷²⁹ İbn Meymûn, “İggeret ha-Şemad”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 52; İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 5:2.

⁷³⁰ İbn Meymûn, “İggeret ha-Şemad”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 53-54.

⁷³¹ TB, Avoda Zara, 27b.

⁷³² İbn Meymûn, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yosef Kafih, Mosad Rav Kook, Yerusalayim 1972, s. 118, 87. dipnot.

⁷³³ Abraham Shlomo Halkin, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1993.s. 86, 22. dipnot.

Konuyla ilgili Bernard Lewis de ilginç bir değerlendirmede bulunmaktadır. Ona göre, Yahudi geleneğinde İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğunu göstermelik bile olsa ikrar etmeye izin verilmemiş, öte taraftan Hz. Muhammed'in peygamberliğini göstermelik olarak kabul etmeye izin verilmiştir. Lewis'e göre Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmek, İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğuna inanmaktan daha küçük bir yalandır.⁷³⁴

Bazı araştırmacılara göre İbn Meymûn, Hz. Musa ile Hz. Muhammed'i karşılaştırmakta ve Hz. Musa'nın üstünlüğünü vurgulamaktadır. Daha önce de zikredildiği üzere İbn Meymûn, Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmemekte, fakat Müslümanların inandıkları şekliyle ele alıp değerlendirmektedir. Bilindiği üzere Hz. Musa, Yahudi geleneğinde peygamberlerin en büyüğü olarak kabul edilmektedir. Yahudi dini literatüründe Hz. Musa için kullanılan ve *peygamberlerin efendisi* anlamına gelen *Rabban ha-Neviim* ve *Adon ha-Neviim* ifadeleri bunun en bariz göstergesidir. İbn Meymûn, eserlerinde Hz. Musa'nın bütün peygamberlerin en büyüğü olduğunu her fırsatta dile getirmektedir. O, bununla kalmayıp, Hz. Musa'nın hangi noktalardan diğer peygamberlerden üstün olduğunu teferruatı ile açıklamaktadır. Onun Hz. Musa'ya bu kadar fazla vurgu yapması ve asla onun gibi peygamber gelmediğini ve gelmeyeceğini vurgulaması, muhtemelen içinde yaşadığı İslam toplumuna cevap niteliğindedir.⁷³⁵ Burada dikkat çeken husus, Hz. Musa için kullandığı tabirlerin Müslümanların Hz. Muhammed için kullandığı tabirler olmasıdır.⁷³⁶

İbn Meymûn, Hz. Musa'yı diğer peygamberlerden ayıran özellikleri *Şerhu'l Mişna*⁷³⁷, *Mişne Tora*⁷³⁸ ve *Delâletü'l-Hâirîn*⁷³⁹ adlı eserlerde detaylıca işlemektedir. O, *Şerhu'l-Mişna*'da Yahudiliğin on üç maddelik iman esaslarını sıralarken yedinci maddede Hz. Musa'nın peygamberliğine iman etmeyi zikretmektedir. Bu madde, Hz. Musa'nın kendisinden önceki ve sonraki bütün peygamberlerin en büyüğü olduğunu ve Allah'ın Hz. Musa'yı insanlar arasından özel olarak seçtiğini ifade etmektedir. İbn

⁷³⁴ Bkz. Lewis, *The Jews of Islam*, s. 84.

⁷³⁵ Kraemer, "Namus ve Şeria", s. 197; Yellin, Abrahams, *Maimonides*, s. 41.

⁷³⁶ Krş. Kasher, "Moşe mul Muhammed", ss. 227-233.

⁷³⁷ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, ss. 210-216.

⁷³⁸ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey Tora, 7:6.

⁷³⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:40.

Meymûn'a göre Hz. Musa, gelmiş ve gelecek bütün insanlar arasında Allah'ı en fazla idrak edendir.⁷⁴⁰

Bu ifadelerden sonra İbn Meymûn, Musa'nın peygamberliğinin diğerlerinden dört farkla ayrıldığını anlatmaktadır. İlk fark, diğer peygamberlerin Allah ile bir aracı vasıtasıyla konuşurken, Musa'nın aracısız konuşmasıdır. İkinci fark, diğer peygamberlerin vahiyleri rüyada ya da vizyon/ru'yet halinde alırken Musa'nın uyanık ve bilinçli bir vaziyette vahye muhatap olmasıdır.⁷⁴¹ Üçüncü fark, vahiy alma esnasında peygamberlerde görülen fiziki değişikliktir. Ona göre vizyon/ru'yet şeklinde veya bir melek aracılığıyla bir peygambere vahiy geldiğinde gücü zayıflar, bünyesi sarsılır, çok şiddetli korku duyar ve vahiyden ötürü parçalanacak gibi olur. İbn Meymûn, Musa'nın böyle olmadığını, ona hitap geldiğinde herhangi bir şekilde ıstırap duymadığını dile getirmektedir. Tevrat'ın "Tanrı Musa'yla yüz yüze konuştu, tıpkı kişinin akrasıyla konuştuğu gibi."⁷⁴² cümlesini buna örnek gösteren İbn Meymûn, bir insanın arkadaşıyla konuşurken endişe duymayacağını, aynı şekilde Musa'nın da yüz yüze bile olsa ilahi hitaptan kaygılanmadığını vurgulamaktadır. İbn Meymûn'un dile getirdiği dördüncü fark, diğer peygamberlere vahyin kendi isteklerine göre değil, Allah'ın dilemesine göre gelmesidir. Bir peygamber uzun süre beklemesine rağmen ona vahiy gelmeyebilir. Herhangi bir peygamberin günlerce, aylarca vahiylessiz kalabileceğini ve yeni vahyin ne zaman geleceğini bilemeyeceğini dile getiren İbn Meymûn, Hz. Musa'nın istediği zaman Tanrı'nın huzuruna çıkarak vahiy alma özelliğine sahip olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁴³

İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*'daki zikrettiği bu farkları, neredeyse aynı ifadelerle *Mişne Tora* ve *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserlerinde de zikretmektedir.⁷⁴⁴ Yahudi araştırmacılara göre İbn Meymûn, bu farklarla, Hz. Musa'nın Hz.

⁷⁴⁰ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, s. 212. İbn Meymûn için Hz. Musa her halükarda en büyük peygamberdir. Bunun yanında İbn Meymûn'un Hz. Musa'yı ilk resul (*er-resûlu'l-evvel*) şeklinde adlandırması da dikkat çekicidir. Bkz. İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 78.

⁷⁴¹ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, s. 213.

⁷⁴² Çıkış, 33:11.

⁷⁴³ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, ss. 214. İbn Meymûn'un Hz. Musa'nın büyüklüğünü ifade etmek için kıyas yaptığı bir başka karakter de Yahudilikte beklenen Mesih'tir. Mesih'in Hz. Davud'un soyundan geleceğini ve Hz. Süleyman'dan daha fazla hikmet sahibi olacağını ifade eden İbn Meymûn, onun Hz. Musa'ya yakın büyüklükte bir peygamber olacağını ifade etmektedir. Burada yüceltilen Mesih, her halükarda Hz. Musa'dan daha düşük konumda resmedilmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 9:2; İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 86.

⁷⁴⁴ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 7:6; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:35.

Muhammed'den üstün olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.⁷⁴⁵ Her ne kadar dört farkla ilgili verdiği örnekler Tanah'taki diğer peygamberler ile ilgili olsa da bu örneklerdeki durumların her biri, Hz. Muhammed'in vahiy alma sürecinde karşılaştığı durumlar olarak hadis ve siyer kitaplarında zikredilmektedir. İbn Meymûn özel olarak hadis kitaplarından bu bilgileri okumuş olmasa bile yaşadığı İslam toplumunda bunlardan haberdar olmuş olması muhtemeldir.⁷⁴⁶ İbn Meymûn'un verdiği örneklerde Hz. Muhammed'i kastettiğini düşünecek olursak, Hz. Muhammed'in vahiy alış süreci ile ilgili örtüşmeyen bazı bilgiler ortaya çıkmaktadır. İbn Meymûn, diğer peygamberlerin vahyi sadece uykuda ya da görümde aldıklarını bildirmektedir. Oysa Hz. Muhammed'in uyanık ve bilinçli şekilde vahye muhatap olduğu çok durum vardır. Ayrıca Cebrail'in insan suretine girerek Hz. Muhammed'e vahiy getirdiği durumlar da vardır.

Hz. Musa-Hz. Muhammed karşılaştırması bağlamında ele alınan bir diğer konu da Hz. Musa'nın bedeni ihtiyaçlar karşısındaki özel konumudur. İbn Meymûn, *Mişne Tora*'da, peygamberlerin vahiy alma sürecinin dışında aileleriyle birlikte olduklarını ve bedeni ihtiyaçlara sahip olduklarını dile getirmektedir. Bu tür peygamberlerin eşlerinden ayrı kalamadıklarını belirten İbn Meymûn, Hz. Musa'nın bedeni ihtiyaçlardan uzak olduğunu ve melekvarî bir hayat yaşadığını ifade etmektedir.⁷⁴⁷ İbn Meymûn'un, Hz. Musa'nın bedeni ihtiyaçları olmadığını ve eşinden uzak kaldığı iddiası, Yahudi geleneğindeki bilgilerle çelişmektedir. En azından Tevrat'ta Hz. Musa'nın Tsipora adlı bir eşinden ve Gerşom ile Eliezer adlı iki çocuğundan bahsedilmektedir.⁷⁴⁸ Fakat evlilik ve çocuklar Sina vahyi öncesinde olmuştur. Yine de Hz. Musa'nın ailesinden uzak bir şekilde hayat sürdüğünü söylemek çok mantıklı gelmemektedir.

Yosef Kafih'e göre İbn Meymûn'un, Hz. Muhammed'e imada bulunduğu bir yer de Müslümanların Allah'ın isminin yanında Hz. Muhammed'in adını anmalarıdır. Kafih, İbn Meymûn'un Müslümanlara bakışını incelediği makalesinde

⁷⁴⁵ Schweid, *ha-Filosofim ha-Gdolim Şelanu*, s.182; Kraemer, "Namus ve Şeria", s. 197; Yellin& Abrahams, *Maimonides*, s. 41; Kasher, "Moşe mul Muhammed", ss. 227-233.

⁷⁴⁶ Yehuda Shamir, "Allusions to Muhammad in Maimonides' Theory of Prophecy in His "Guide of the Perplexed"", *JQR* 64:3 (1974), s. 227.

⁷⁴⁷ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 7:6.

⁷⁴⁸ Çıkış, 18:2-4.

şifâhî bir bilgi zikretmektedir. Bu şifahi bilgiye göre İbn Meymûn, Ovadya'ya yazdığı mektupta, “Müslümanların hataları ve aptallıkları (*tautam ve tipşutam*)” şeklindeki ifadeyle *la ilahe illallah*'ın yanına *Muhammedun resulullah* ifadesinin eklenmesini kastedmektedir.⁷⁴⁹ Kafih, Talmud'dan “Tanrının yanına ismi eklenen yeryüzünden silinir.”⁷⁵⁰ şeklindeki ifadeyi alıntılama ve Tanrının isminin yanında yaratılmışlardan kimsenin zikredilemeyeceğini belirtmektedir. İbn Meymûn bu ilkeyi, *Sefer ha-Mitsvot (Kitâbu'l-Ferâiz)* adlı eserinde, Tanrı'dan başkasının adıyla yemin edilmemesiyle ilgili mitsvada açıklamaktadır. Ona göre Tanrı'nın adının yanında gök cisimlerinden ya da insanoğlundan hiçbir yaratılmışın adıyla yemin edilemez. Yalnız mevsufun hazfî ile söylenmesi caiz görülmüştür. Örneğin “*ve hakki'ş-şems*” (güneşin hakkı için) gibi yeminler “*ve hakki rabbi'ş-şems*” (güneşin rabbinin hakkı için) niyetiyle söylenebilir. İbn Meymûn, Yahudilerin, derin saygılarından dolayı Musa'nın adıyla yeminler ettiklerini fakat burada “Musa'nın Rabbinin hakkı için” veya “Musa'yı gönderenin hakkı için” şeklinde bir niyetle bu yeminlerin yapıldığını dile getirmektedir.⁷⁵¹ Kafih'in naklettiği iddia sağlıklı bir çıkarım değildir. Allah'ın adının yanında Hz. Muhammed'in isminin anılması, Müslümanların Allah'ın yanında Hz. Muhammed'e ilahlık yükledikleri anlamına gelmemektedir. Müslüman gelenekte bunun örneği yoktur.

Yemen Mektubu'nun günümüze ulaşan bir nüshasında, Hz. Muhammed'in adından beddua ile bahsettiği görülmektedir. O, beddua cümlesini Müslümanların *bim'od meod* ifadesini Hz. Muhammed ile irtibatlandırmalarını eleştirirken kullanmaktadır. Mektubun günümüze ulaşan Judeo-Arabî yazmalarından birinde, Hz. Muhammed'in isminin kastedildiği *el-ism*⁷⁵² kelimesinden sonra *מהרה יאבד* (*mahere yeabed*=tez yok olası) şeklinde beddua cümlesi yer almaktadır.⁷⁵³ Mektubun müellif nüshası günümüze ulaşmadığı için bu beddua cümlesi sonraki dönem müstensihlerinden birisi tarafından eklenmiş de olabilir.

⁷⁴⁹ Kafih, “ha-Yahas le-Muslemim be-Mişnat ha-Rambam”, ss. 18-19.

⁷⁵⁰ TB, Suka, 55b.

⁷⁵¹ İbn Meymûn, *Sefer ha-Mitsvot (Kitâbü'l-Feraiz)*, ed. Yosef Kafih, ss. 61-2.

⁷⁵² Nahum ha-Maaravi *el-ism* kelimesinin İbranice karşılığında doğrudan *Muhammed* ismini kullanmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 45.

⁷⁵³ İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 94; İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 40. Şilat, beddua cümlesini metinde verirken, Halkin dipnotta başka bir yazmada geçtiğini belirterek vermektedir.

Yukarıda zikredilen örnekler incelendiğinde, İbn Meymûn'un, bazen açık bazen de ima ile Hz. Muhammed'e birçok göndermede bulunduğu görülmektedir. Bu göndermelerden bazılarının Hz. Muhammed'e işaret ettiği çok güçlü iken bazıları da zayıf bir ihtimal olarak değerlendirilebilir.

III. BÖLÜM

İBN MEYMÛN'DA İSLAMÎ KAVRAM VE DEĞERLER

Orta Çağ Yahudi bilginleri, eserlerini genelde Arapça kaleme aldıkları için İslami terimleri sıkça kullanmışlardır. Hatta bazı Yahudi müellifler Kur'ân'dan birçok ayet nakletmekte bile tereddüt etmemiştir. Eserlerinde yoğun olarak İslamî terimler kullanan bilginlerden biri de İbn Meymûn'dur. Bu bölümde İbn Meymûn'un eserlerinde kullanılan terimler incelenecektir.

I. İbn Meymun'un Eserlerinde İslamî Terimler

A. İslam

Kur'ânda Yahudilik ve Hristiyanlık şeklinde din ismi bulunmayıp o dinlerin müntesipleri olarak *Yehûd* (Yahudiler) ve *Nasârâ* (Hristiyanlar) ifadeleri kullanılmaktadır. Hristiyanlık ve Yahudilik şeklinde din adı, Tevrat ve İncil'de de bulunmamaktadır. Öte taraftan Kur'an'da İslam, din adı olarak açıkça zikredilmektedir. Her ne kadar Kur'an'da kullanılan İslam kelimesi, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e bütün peygamberlerin getirdiği ilahi mesaj için kullanılsa da özel olarak Hz. Muhammed'in mesajına ad olmuştur. İbn Meymûn da *Delâletü'l-Hâirîn*'de Kur'ân'ın da kullanımına uygun şekilde Yahudiler (*el-Yehûd*) ve Hristiyanlar (*Nasârâ*) ifadelerini kullanmaktadır. O, diğer dinlerin müntesiplerini yazarken, İslam'la ilgili doğrudan dinin ismini (*el-İslam*) yazmaktadır.⁷⁵⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*'de *İslam* kelimesini on iki defa kullanmaktadır.⁷⁵⁵

İbn Meymûn, İslam kelimesini *Yemen Mektubu*'nda da kullanmaktadır. İsfahan bölgesinde Mesih iddiasıyla ortaya çıkan bir Yahudinin, Yahudileri ciddi sıkıntıya soktuğunu ifade eden İbn Meymûn, Mesihlik iddia eden şahsın ortaya çıktığı zaman için "İslam'ın erken dönemleri" anlamında *fi sadri'l-İslam* ifadesiyle

⁷⁵⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:71. Daha önce de görüldüğü üzere İbn Meymûn, Müslümanlar kelimesini kullanmaktadır. Fakat burada Yahudiler ve Hristiyanların karşılığı olarak Müslümanlar değil İslam kelimesini tercih etmektedir. Tevrat'ta din olarak Yahudiliği ifade edecek bir kelime bulunmamaktadır. Yahudi geleneğinde dinin ismi *Dat Moşe ve Yisrael* veya *Dat Moşe ve Yahudit* şeklinde geçmektedir ki *Musa'nın ve İsrail'in dini* veya *Musa'nın Dini ve Yahudi Dini* gibi anlamlara gelmektedir. *Mişna*, Ketubot, 7:4. Ayrıca bkz. İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot İsurey Bia, 17:15.

⁷⁵⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:71, II:25, III:17.

bahsetmektedir.⁷⁵⁶ İbn Meymûn mektubun aynı bölümünde “İslam memleketleri” anlamında *bilad-i İslam* tabirini kullanmaktadır.⁷⁵⁷ İbn Meymûn’un İslam kelimesi yerine alternatif tabirler kullandığı da görülmektedir. O, Yahudiliği seçen Ovadya’ya yazdığı cevabî mektupta İslam’dan *Dat ha-Yişmaelîm* (İsmailoğullarının dini) ifadesiyle bahsetmektedir.⁷⁵⁸

B. Kur’ân

Yahudilerin Kur’ân ile temasları vahyin iniş sürecinde başlamıştır. Kur’ân’ın bazı ayetleri, Yahudilerle olan temaslar neticesinde inmiştir. Yahudi geleneğinde Kur’ân için *şeriatu’l-Arab*,⁷⁵⁹ *Kur’an*,⁷⁶⁰ *furan*,⁷⁶¹ *kalon* (utanç),⁷⁶² *Torat ha-Ta’tuîm* (aldatma yasası)⁷⁶³ gibi isimlendirmeler kullanılmıştır. Bunlardan en yaygın olanı *kalondur* (קלון). Bu kelime utanç ve ayıp gibi anlamlara gelmektedir. Kur’ân’ı ifade etmek için *kalon* kelimesinin seçilmesinin sebebi *Kur’ân* ile *kalon* kelimelerinin telaffuz benzerliğidir.⁷⁶⁴ Samuel Mağribî de Yahudilerin Kur’ân için *kalon*

⁷⁵⁶ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 98; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 109.

⁷⁵⁷ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 102, İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 111. İbn Meymûn, bu mektubu kaleme almadan yaklaşık elli yıl kadar önce Moşe Dar’î adında bir Yahudi bilginin Endülüs’ten Fas’a gelerek Mesih’in ortaya çıktığını ilan edip halkı etkilediğini nakletmektedir. Söylediği bazı şeylerin dediği gibi çıktığını bu yüzden de halkın ona peygamber muamelesi yaptığını aktaran İbn Meymûn, daha sonra iç yüzü ortaya çıkınca Müslüman memlekette kalmasına müsaade edilmediğini ve Fas’ı terk etmek zorunda kaldığını aktarmaktadır.

⁷⁵⁸ İbn Meymûn, “İggeret Teşuvot el Rabbi Ovadya ha-Ger”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 239.

⁷⁵⁹ Natanel ben Feyyûmî, *Bustânu’l-Ukûl*, s. 111.

⁷⁶⁰ Natanel ben Feyyûmî, *Bustânu’l-Ukûl*, s. 115.

⁷⁶¹ Eliyahu Kapsalı, *Seder Eliyahu Zuta*, ed. Aryeh Shmuelevitz, the Yad Ben-Zvi Institute, Hebrew University Jerusalem, and the Diaspora Research Intitute of Tel-Aviv University, Jerusalem 1975, c. 1, s. 37.

⁷⁶² Jacob Mann, “A Polemical Work Against Karaite and other Sectaries”, *JQR* 12:2 (1921-22), s. 140.

⁷⁶³ İbn Adret, *Maamar al Yişmael*, ss. 110-111.

⁷⁶⁴ Yitshak Avişur, “Kinuyey Gıney İvriyîm le-Goyim ve le-Yahudim be-Aravit Yahudit”, s. 105; Yehuda Ratzhabî, *Otsar Laşon ha-Kodeş şele-bney Teyman*, Telaviv 1978, s. 247. Kur’ân, Yahudilerin kelimeleri benzer sesli kelimelerle değiştirme âdetinden bahsetmektedir. Nisa 4:5, 46; Maide 5:13, 41; Bakara 2:58-9; Araf 7:161-2. Bu özellikleri o kadar ön plana çıkırmıştır ki Kur’ân farklı yerlerde kelimeleri nasıl değiştirdiklerine örnekler vermektedir. Yahudilerin Hz. Muhammed’e gelerek bizi dinle (*vesma’*) dedikleri ardından da hem “dinlemez olasıca” hem de “bizi dinlemek zorunda değilsin anlamına” gelen *ğayra musme’in* dedikleri Kur’ân’da anlatılmaktadır (Nisa 4:46). Ayrıca *bizi gözet*, *kolla* anlamına gelen *raina* ifadesini dillerinde yuvarlayarak çobanımız anlamına gelen *raayna* şeklinde söyledikleri de Kur’ân’da konu edinilmiştir (Bakara 2:104). Yine *huttatun* yani “bizi affet” anlamına gelen kelimeyi *hintatun* (buğday) şeklinde söylemişlerdir (Araf 7:161; Bakara 2:58). Yahudilerin Hz. Muhammed’le selamlaşma olayı meşhur bir hadise olarak hadis kitaplarında yer almaktadır. Buna göre Yahudiler Hz. Muhammed’e *es-Selamu Aleykum* yerine kelimeleri yuvarlayarak *es-Sâmu aleykum* yani “ölüm senin üzerine olsun” şeklinde selam vermişlerdir. Yahudi

kelimesini kullandıklarını, bununla da Kur'ân'ın, Müslümanların ayıbı olduğunu kastettiklerini nakletmektedir.⁷⁶⁵

İbn Meymûn, *Yemen Mektubu*'nda iki yerde Kur'ân'dan bahsetmektedir. Bunlardan birinde *Kur'ân* kelimesini, diğesinde *nassu kavlihim* (نص قولهم) ifadesini kullanmaktadır. O, mühtedi Yahudilerin, Müslümanların güvenini kazanmak için Tevrat'tan İslam peygamberine işaret eden yerler bulmaya gayret ettiklerini belirtmektedir. İbn Meymûn, burada *Kur'ân* kelimesini kullanmaktadır.⁷⁶⁶

İbn Meymûn'un günümüze ulaşan bazı Judeo-Arabic yazmalarında Kur'an yerine *kalon* kelimesinin kullanıldığı da görülmektedir.⁷⁶⁷ *Yemen Mektubu*'nun orijinal metninde Kur'ân şeklinde geçen kelime, Orta Çağ'da yapılmış üç ayrı İbranice tercümesinde de *kalon* olarak tercüme edilmiştir.⁷⁶⁸ Üç tercümenin de *kalon* kelimesini kullanması, İbn Meymûn'un orijinal metninde de bu kelimeyi kullandığı ihtimalini gündeme getirmiştir. Bu bir ihtimal olmakla birlikte, tercüme yapan mütercimlerin veya sonraki dönem müstensihlerin müdahalesi olması da mümkündür. Bundan dolayıdır ki mektubun tahkikini yapan Halkin, haklı olarak üç tercümenin de *kalon* kelimesini kullanmasının orijinal metnin öyle olduğu anlamına gelmeyeceğini belirtmektedir.⁷⁶⁹ İbn Meymûn, Kur'ân ayeti için ayrıca *nassu kavlihim* ifadesini kullanmaktadır.⁷⁷⁰

İbn Meymûn, Yahudiler dışındaki başka halklara Tevrat'tan bazı şeylerin yeni vahiy gibi sunulduğunu ifade etmektedir. Uydurma şeriatler ile ilahi şeriat arasındaki

literatürü incelendiğinde Yahudilerin *rasul-pasul*, *Kur'an-kalon* benzetmeleriyle bu adetlerini devam ettirdikleri görülmektedir.

⁷⁶⁵ Samuel Mağribî, *İfhamu'l-Yehûd*, ed. Perlmann, s. 67. Kuran için küçük düşürücü *kalon* kelimesini tercih eden Yahudi bilginlerin, Tevrat'ı ifade etmek için Kur'ân kelimesini kullanmaları şaşırtıcıdır. Ortaçağ Yahudi bilginlerinin Tevrat için Kur'ân kelimesini kullanmaya iten temel sebep - muhtemelen- Tevrat'ın bir diğer ismi olan *Mikra* kelimesi ile *Kur'ân* kelimesinin aynı anlam ve köke sahip olmasıdır. Dolayısıyla Tevrat'tan bahsederken Kur'ân kelimesini kullanmaları Kur'ân'a saygı duydukları anlamına gelmemektedir. Bu olguyu dil ve kültür açısından hâkim kültürün etkisi olarak görmek mümkündür.

⁷⁶⁶ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

⁷⁶⁷ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

⁷⁶⁸ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, ss. 38-39.

⁷⁶⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38, dipnot 52.

⁷⁷⁰ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 44; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 94.

farktan bahseden İbn Meymûn, din iddiasıyla ortaya çıkan bazı insanların peygamberlerin sözlerinden bir şeyler alarak kendi sözüymüş gibi *intihal* yaptıklarını ifade etmektedir.⁷⁷¹ Araştırmacılar İbn Meymûn'un bu sözleriyle Kur'an'ın, Tevrat'tan *intihal* olduğu imasında bulunduğunu dile getirmektedirler. İbn Meymûn, kendisine ait olmayan şeyleri yeni vahiy gibi sunma konusuna Hananya ben Azur'u örnek göstermektedir. Bazı araştırmacılara göre Hananya ben Azur⁷⁷² örneği, İbn Meymûn'un Hz. Muhammed'i ismen zikretmemek için tercih ettiği bir isimdir.⁷⁷³ İbn Meymûn'un aynı bölümde verdiği örnekler ve benzetmeler bu iddiayı güçlendirmektedir.

Kur'an'ın Tevrat'tan intihal yoluyla oluşturulmuş bir eser olduğu düşüncesi Yahudi geleneğinde yaygın bir kanaattir. Orta Çağ'da İbn Meymûn'un satırlarında da bulduğumuz bu *intihal* suçlaması özellikle son iki yüzyılda oryantalistlerin en temel iddialarından biri olmuştur.⁷⁷⁴

C. Diğer Terimler

İbn Meymûn eserlerinde birçok İslamî terim kullanmaktadır. Bunların başında da İslam hukukuna ait terimler gelmektedir. Onun farz, müstehap/mendup, caiz, mekruh ve haram gibi fikhî terimleri sıklıkla kullandığı görülmektedir. *Şerhu'l-Mişna*'da insanların sözlerini, faydaları ve gereklilikleri açısından beş kısma ayıran İbn Meymûn, bu tasnifi şu cümlelerle ifade etmektedir:

İfade etmeliyim ki şeriatımıza göre gerekliliği açısından söz beş kısma ayrılır. Farz, nehyedilmiş (haram), mekruh, müstehab ve mübah. Birinci kısım farzdır, Tevrat okumak, talim etmek ve onun üzerinde düşünüp anlamaya gayret etmek gibi. İkinci kısım, haram kılınan ve nehyedilen sözdür. Yalancı şahitlik, yalan söylemek, koğuculuk, gıybet etmek ve dedikodu yapmak gibi. Üçüncü kısım mekruh olan sözdür.

⁷⁷¹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:40. "Ene ubeyyinu leke zalike hatta la yeşkulu aleyke'l-emr, ve tekunu indeke tefrika tumeyyizuha beyne tedâbiri'n-nevâmisi'l-mevduati ve beyne tedâbiri's-şeriatî'l-ilahiyyeti ve beyne tedâbiri men ye'huzu şey'en min ekâvaili'l-enbiya' ve yeddihi ve yentehiluhu"

⁷⁷² Yeremya, 28:1-17.

⁷⁷³ Hourani, "Maimonides and Islam", s. 158.

⁷⁷⁴ Bkz. Ervin Rosenthal, *Judaism and Islam*, California University Press, 1961; Charles Torrey, *Jewish Foundation of Islam*, New York 1933 (Yeni basım, Ktav Publishing, Jersey City 1967); Abraham Katsh, *Judaism and the Koran: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran*, New York 1962; Abraham Geiger, *Was hat Mohammad aufgenommen aus den Judentum?*, Bonn 1833; Alfred Guillaune, "The Influence of Judaism on Islam", *Legacy of Israel*, ed. Edwyn Bevan, Oxford 1928, ss. 129-172.

Bu insanın kendisine hiçbir faydası olmayan sözdür. Herhangi bir isyan ve itaat ifadeleri de değildir. Avamın çoğunun sözleri buna örnektir. Dördüncü kısım, müstehab sözdür. Bu davranış ve söz olarak faziletleri medh, rezillikleri de kınamak için söylenen sözdür. Beşinci kısım, mübahıtır. Bu insanın ticareti, geçimi, yemesi, içmesi, giyimi ve sair ihtiyaçları ile ilgili [gündelik] sözlerdir.⁷⁷⁵

Bazı araştırmacılar bu tasnifin İslam hukukundaki *ahkâm-ı hamse* esas alınarak oluşturulduğunu dile getirmektedir.⁷⁷⁶ İbn Meymûn, burada bir arada zikrettiği bu terimleri eserlerinde müstakil olarak sıkça kullanmaktadır.⁷⁷⁷

İbn Meymûn'un, Yahudi hukukunu ifade eden *halaha* kelimesi için *fıkıh*, *şeriat* ve *sünnet* gibi İslamî terimleri tercih ettiği görülmektedir. Ayrıca o *kıyas*, *ictihad*, *icma*, *gasb*, *şuf'a hakkı* gibi İslam hukukunun diğer bazı terimlerini de kullanmaktadır. Onun *Delâletü'l-Hâirîn*'de İslam hukukunun mehir için belirlediği ilkelerden biri olan "Kadının haklarından bir haktır." ifadesini kullanması da dikkat çekmektedir.⁷⁷⁸ Bazı araştırmacılar, eserlerinde zikredilen İslam hukuku terimlerinden hareketle İbn Meymûn'un, İbn Hazm'ın *Muhalla*'sını, Gazâli'nin *Mustasfa* ve *Veciz*'ini ve İbn Rüşd'ün *Bidayetü'l-Müctehid* adlı eserini okuduğunu dile getirmişlerdir.⁷⁷⁹

İbn Meymûn'un kullandığı İslamî kavramlardan biri de *neshtir*. Bu kavram, Musa şeriatının İslam şeriatıyla, Tevrat'ın da Kur'an'la yürürlükten kaldırılması anlamına gelmektedir. Tevrat'taki değişiklikler için genelde *tahrif* ve *tebdil* kelimeleri kullanılırken şeriatın yürürlükten kaldırılması ve geçersiz oluşu ile ilgili nesh kavramı tercih edilmektedir. İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*'da, iman esaslarının dokuzuncu maddesi olarak yine bu terimi kullanmakta ve Musa şeriatının nesh olmayacağını vurgulamaktadır.⁷⁸⁰

⁷⁷⁵ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, ss. 417-8.

⁷⁷⁶ Bkz. Joel Kraemer, "Haşpaat ha-Mişpat ha-Muslemi al ha-Rambam", ss. 232-233. İslam hukukunda hükümler bilginlerin çoğunluğuna göre beşe ayrılır. Bu hükümler için *ahkâm-ı şer'iyye*, *ahkâm-ı hamse* ve *ef'âlu'l-mükellefîn* gibi isimlendirmeler mevcuttur. Detaylı bilgi için bkz. Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, terc. İbrahim Kafi Dönmez, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2004, ss. 225-254.

⁷⁷⁷ Bkz. İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, ss. 386-387, 379, 507.

⁷⁷⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:49. "enne zalike hakkun min hukuki'l-mer'a".

⁷⁷⁹ Bloomberg, *Arabic Legal Terms*, ss. 161-166; Libson, "Zeykat ha-Rambam le-Halaha ha-Muslemi", ss. 264-267.

⁷⁸⁰ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, ss. 215-216.

İbn Meymûn'un *nesh* kavramını kullandığı bir diğer yer de Yemen Mektubu'dur. O, Daniel Kitabı yedinci babda anlatılan küçük boynuzun böbürlenerek konuşan bir ağza sahip olduğu ifadesini İslam'ın çıkışını ve Hz. Muhammed'in tebliğine işaret olarak görmektedir. Ona göre ortaya çıkacak kişinin, Musa şeriatının *nesh* edildiğini iddia edip onu değiştirmeye kalkışacağı Daniel tarafından önceden bildirilmiştir.⁷⁸¹

İbn Meymûn'un kullandığı İslamî ifadelerden biri de besmeledir. Müslüman müellifler gibi Yahudi müellifler de eserlerine *Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla* veya *Âlemin Rabbi olan Allah'ın adıyla* şeklinde başlamaktadır. İslam toplumu içerisinde yaşayan Yahudi bilginlerden çoğu "Âlemin Rabbi olan Allah'ın adıyla" anlamına gelen *be-Şem ha-Elohim El ha-Olam* (בשם ה' אל העולם) ifadesini tercih etmektedir. İbn Meymûn da eserlerine başlarken genellikle bu ifadeyi kullanmaktadır. Bazı Müslüman yöneticilere rahatsızlıkları yüzünden tibbî risaleler kaleme alan İbn Meymûn, bu risalelerde muhatabı dikkate alarak besmele ile başlamaktadır.⁷⁸²

İslam kültüründe Hz. Muhammed için kullanılan *seyyidü'l-mürselîn* ve *seyyidü'n-nebiyyin* ifadesi, İbn Meymûn tarafından Hz. Musa için sıkça kullanılmaktadır. Bu ifadenin İbranice karşılığı olan *Moşe rabenu rabban şel kol ha-neviim* (Bütün peygamberlerin efendisi Musa efendimiz) ifadesi ilk olarak *Midraş Raba* adlı eserde geçmektedir.⁷⁸³ İbn Meymûn da eserlerinde hem Arapça haliyle *seyyidü'l-mürselîn* veya *seyyidü'n-nebiyyin* hem de İbranice karşılığıyla *rabban şel*

⁷⁸¹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 20; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 88.

⁷⁸² İbn Meymûn'un başka yerlerde de besmele ile başladığı görülmektedir. Bunun en tipik örneği Hüseyin Atay tarafından tahkiki yapılan *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi Carullah koleksiyonunda bulunan ve Arapça harflerle istinsah edilmiş bu nüsha besmele ile başlamaktadır. Oysaki üç bölümden oluşan bu eserin her bölümünün *Âlemin Rabbi olan Allah'ın adıyla* anlamına gelen *בשם ה' אל העולם* ifadesiyle başladığı bilinmektedir. Burada yazma eserlerde sıkça rastlanan müstensih'in müdahalesi olduğu görülmektedir. Müslüman müstensih girişteki ifadeyi besmeleyle değiştirmektedir. Eşeri neşreden Atay da bu olguya işaret etmektedir. Bkz. Atay, "Mukaddime" (*Delâletü'l-Hâirîn*), s. 7.

⁷⁸³ *Midraş Raba*, Dvarim, 2:1. *Midraş Raba*'nın Dvarim bölümünün altıncı yüzyılın sonunda kaleme alındığı tahmin edilmektedir. Bu yüzden İslam öncesi döneme ait kullanım örneği olması, İbn Meymûn'un eski İbranice kullanımı Arapçaya uyarlayarak kullandığı şeklinde izah edilebilir. Bu konudaki görüşünü sorduğum Kudüs İbrani Dili Akademisi Sami Dilleri Uzmanı ve İbn Meymûn otoritelerinden Dr. Uri Melammed, İbn Meymûn'un kullanımlarında İslam etkisinin olduğunu söylemenin yanlış olmayacağını belirtmektedir.

kol ha-neviim ifadelerini kullanmaktadır.⁷⁸⁴ Onun Hz. Musa için kullandığı bir diğer ifade de *seyyidu cemii'n-nebiyyine ve ekmelihim* şeklindedir.⁷⁸⁵ İbn Meymûn, Hz. Musa için övgü ifadesi olarak yine İslamî gelenekte Hz. Muhammed için yaygın olarak kullanılan *seyyidu'l-evveline ve'l-ahirin* ifadesini kullanmaktadır.⁷⁸⁶ Benzer ifadeler İbn Meymûn'un Yemen Mektubu'nda da rastlanmaktadır. İbn Meymûn burada *evvelin* ve *ahirin* kelimelerinin yerine *mütekaddimin* ve *müteahhirin* kelimelerini koyarak *seyyidu'l-mütekaddimine ve'l-müteahhirin* şeklinde kullanmaktadır.⁷⁸⁷ Buna benzer şekilde İbn Meymûn'un Hz. Musa için *seyyidü'l-âlimîn* (âlimlerin efendisi) ifadesini kullandığı da görülmektedir.⁷⁸⁸ İslam geleneğinde Hz. Musa, Allah'la konuşan anlamında *Musa Kelîm* veya *Kelimullah* olarak isimlendirilmiştir. İbn Meymûn'un bu ifadeyi Yemen Mektubu'nda Hz. Musa için (*ve enne Musa nebiyyuhu ve kelîmuhu*) kullandığı görülmektedir.⁷⁸⁹

İbn Meymûn'un kullandığı İslamî terimlerden birisi de *bid'attir*. Bu terim, İslamî gelenekte dinin aslından olmayan ve sonradan ortaya çıkan uygulamalar için kullanılmaktadır. İbn Meymûn'a *talitîn*⁷⁹⁰ üzerine Tevrat ayetlerinin yazımı ile ilgili bir soru sorulmuştur. O da bu soruya "Bu bid'attir ve milletimizde daha önce böyle bir uygulama olduğunu bilmiyoruz."⁷⁹¹ şeklinde cevap vermektedir.⁷⁹² Libson, İbn Meymûn'un *Mişne Tora*'da kullandığı *le-hadeş dat* (bir din ihdas etmek) şeklindeki ifadenin de Yahudi hukukunda bilinen bir kullanım olmadığını ve İslam kültüründeki *bid'at* kavramının etkisiyle kullanıldığını öne sürmektedir.⁷⁹³

⁷⁸⁴ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 52; İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Sanhedrin, 25:3; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn* II:19, 31, III:18, 29, 43, İbn Meymûn, "İggeret Teşuvot el Rabbi Ovadya ha-Ger", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 235, 241.

⁷⁸⁵ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 28; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 90.

⁷⁸⁶ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, s. 386; İbn Meymûn, *Hakdamot ha-Rambam*, ed. Şilat, s. 385.

⁷⁸⁷ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 6; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 84.

⁷⁸⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:54, II:28, III:12, 54.

⁷⁸⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 28; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 90.

⁷⁹⁰ Yahudilik'te dua şalı.

⁷⁹¹ "Hâzâ eydan bid'atun lem tetekaddem fi'l-mille fi ilmına".

⁷⁹² İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, ss. 512-513.

⁷⁹³ Libson, "Zeykat ha-Rambam le-Halaha ha-Muslemit", s. 251, 6. dipnot.

İbn Meymûn, ölümlerin diriltilmesi ile ilgili kaleme aldığı *Thiyat ha-Metim* adlı risalesinde de bazı İslamî ifadelerle yer vermektedir. Risalenin girişinde sözlerinin yanlış anlaşıldığını belirten müellif, Tanrı'nın sözlerinin bile bazen yanlış anlaşıldığını ve Hristiyanların onu üçleyerek nitelendirdiklerini belirtmektedir. İbn Meymûn, burada Hristiyanların Allah hakkında *ennellahe salisu selaseh* (Allah, üçün üçüncüsüdür.) şeklinde bir inançlarının olduğunu dile getirmektedir.⁷⁹⁴ Bu ifadeler birebir kelimelerle Kur'an'da zikredilmektedir.⁷⁹⁵ İbn Meymûn, Hristiyanların bu inançlarını eleştirerek *teâlâ ammâ yechelun* (Allah, onların cahilliklerinden münezzehtir.)⁷⁹⁶ ifadesini kullanmaktadır ki bu da Kur'an'da benzer şekilleriyle geçmektedir.⁷⁹⁷ O, Yahudi bilginlerden bazılarının Allah'ın cismani özelliklere sahip olduğuna inandıklarını belirterek “Onlar kendilerini İsrail'in hahamlarından zannediyorlar, (fakat) onlar insanlığın en cahilleri ve sapkınlıkta da hayvanlardan daha aşağıdırlar.”⁷⁹⁸ ifadesini kullanmaktadır.⁷⁹⁹ Bu ifadeler de Kur'an'da benzer şekilde kullanılmaktadır.⁸⁰⁰

İbn Meymûn'un İslam kültürünün etkisiyle kullandığı tahmin edilen bir diğer tabir de *i'lây-ı kelimetullah* (Allah'ın sözünü yüceltmek) tabiridir. Bu tabir Kur'an'da *ve kelimetullahi hiye'l-'ulyâ*⁸⁰¹ şeklinde kullanılmaktadır. İbn Meymûn, *Mişne Tora*'da Yahudilere liderlik yapacak kralın görevleri arasında hak dini yüceltmek (*le-harîm dat ha-emet*) şeklinde bir ifade kullanmaktadır.⁸⁰² Bazı araştırmacılar İbn Meymûn'un bu kullanımını *i'lây-ı kelimetullah* ifadesinin İbranice çevirisi olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁰³ İbn Meymûn'un cümlelerinde geçen *dat ha-emet* (hak din) ifadesi de Kur'an'daki *dinu'l-hakk* ifadesine tekabül etmektedir.⁸⁰⁴ O, İbranice *dat ha-emet* olarak tercih ettiği bu kelimeyi *dinu'l-hakk* şeklinde orijinal haliyle de

⁷⁹⁴ İbn Meymûn, “Thiyat ha-Metim”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 319.

⁷⁹⁵ Maide, 5:73.

⁷⁹⁶ İbn Meymûn, “Thiyat ha-Metim”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 319.

⁷⁹⁷ Nahl, 16:1, 3; İsrâ, 17:43.

⁷⁹⁸ “ve hum yez'umune ennehum hahmey Yisrael ve hum echelu'n-nasi ve edallu sebilen mine'l-behaim”

⁷⁹⁹ İbn Meymûn, “Thiyat ha-Metim”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 320.

⁸⁰⁰ Furkan, 25:44 (in hum illâ kel en'âmi bel hum edallu sebîlâ)

⁸⁰¹ Tevbe, 9:40. “Allah'ın sözü yücedir”.

⁸⁰² İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 4:9.

⁸⁰³ Libson, “Zeykat ha-Rambam le-Halaha ha-Muslemit”, s. 252.

⁸⁰⁴ Tevbe, 9:29, 33; Fetih, 28:48; Saf, 61:9.

kullanmaktadır.⁸⁰⁵ Benzer bir kullanım da Yemen Mektubu'nda mevcuttur. İbn Meymûn, Yahudilik ve Hristiyanlık'tan bahsederken "Hepsi şanı yüce Allah'ın dinine benzemeye çalışıyorlar." ifadelerini kullanmaktadır.⁸⁰⁶

Libson, İbn Meymûn'un eserlerinde İslam hukukunun etkisini tartıştığı makalesinde *ger toşav*ın statüsü ile ilgili ifadelerin Kur'an izlerini taşıdığını iddia etmektedir. Buna göre İbn Meymûn, *Mişne Tora*'da *ger toşav* için "İsrail'in otoritesine baş kaldırmayıp boyun eğerek zelil bir şekilde (küçülerek) yaşayacak."⁸⁰⁷ ifadelerine yer vermektedir. Bu ifadeler Kur'an'da İslam egemenliği altında yaşayan zimmîlerin cizyeyi boyun eğerek (*ve hum sâğirûn*) vermelerini ifade eden cümleleri çağrıştırmaktadır.⁸⁰⁸

İbn Meymûn'un eserlerinde görülen bir diğer İslamî terim de *icmâd*ır. İslam kültüründe ulemanın/ümmetin bir konu üzerinde ittifak etmesi anlamına gelen icma, onun eserlerinde de İslam kültüründeki kullanımına uygun olarak Yahudi bilginlerin ve bütün İsrailoğullarının hemfikir olduğu konular için kullanılmıştır. Talmud'un kurallarında ve Yahudi bilginlerin ittifak ettikleri hususlarda aykırılığın kabul edilmeyeceğini belirten İbn Meymûn "Herhangi bir şekilde Yahudi milletinin üzerinde icma ettiği hususlarda aykırılık caiz değildir." ifadelerini kullanmaktadır.⁸⁰⁹ Onun *icmâ-ı ümmet* ifadesiyle kullandığı bir diğer bağlam da Tevrat'ın yaratılmış (mahlûk) olup olmadığı konusudur. İbn Meymûn, Tevrat için "Özellikle (belirtmeliyim ki), ümmetimizin icmasıyla Tevrat yaratılmıştır." ifadelerini kullanmaktadır.⁸¹⁰ Onun *icmâ* kelimesini terim olarak kullandığı bir yer de Daniel Kitabı'nın Tanah'ın hangi bölümünde tanzim edildiği ile ilgilidir. İbn Meymûn

⁸⁰⁵ İbn Meymûn, *Sefer ha-Mitsvot (Kitabü'l-Feraiz)*, ed. Kafih, s. 63.

⁸⁰⁶ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 14; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 86. "yuridune kulluhum et-teşbih bi-dinillahi subhanehu". Ayrıca bkz. Stefan Schreiner, "Irrtum, Torheit oder falsche Religion: Christentum und Islam nach dem Urteil Moshe b. Maimons", *Frankfurter Judaistische Beiträge* 32 (2005), s. 32.

⁸⁰⁷ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 6:2.

⁸⁰⁸ Tevbe, 9:29. "Kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe iman etmeyen, Allah'ın ve Resûlünün haram kıldığını haram saymayan ve hak din İslam'ı din edinmeyen kimselerle, küçülerek (boyun eğerek) kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın".

⁸⁰⁹ İbn Meymûn, *Hakdamot ha-Rambam*, ed. Şilat, s. 340. "Vela yecuzu et-teaddi aleyha bi-vechin iz ecmaat aleyhe'l-mille". Benzer şekilde aynı sayfada "iz vakaa el-icmau eydan ala şey'in min hazihi... fela sebile li-teaddi aleyha bi-vechin".

⁸¹⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:65. "ve la siyyema bi-icmai ümmetina enne't-Tevrate mahlukaton". Bu ifadeler İslam geleneğindeki Kur'an'ın mahlûk olup olmadığıyla ilgili tartışmaları hatırlatmaktadır.

burada “Daniel kitabı, ümmetin icmasıyla Neviim bölümüne değil, Ketuvim bölümüne konulmuştur.” ifadelerini kullanmaktadır.⁸¹¹

İbn Meymûn’un *emr-i bi’l-ma’ruf ve nehyi ani’l-münker* ifadesini de Kur’an’daki şekliyle kullandığı görülmektedir. O, *Sefer ha-Mitsvot (Kitâbü’l-Ferâiz)* adlı eserinde yapılması (*mitsvot ase*) ve uzak durulması (*mitsvot lo tease*) gereken emirleri listemiştir. Yapılması gereken emirler listesinde 176. sıradaki emir, *dinin emirlerinin yerine getirilmesini denetleyecek otoritelerin tesisi*’dir. İbn Meymûn, dini otoritelerin sorumluluklarını zikrederken *ve ye’murune bi’l-ma’rufi ve yenhevne ani’l-munker* cümlesini kullanmaktadır.⁸¹² Bu ifadeler Kur’an’da aynı kelimelerle yer almaktadır.⁸¹³ İbn Meymûn, bu cümleden sonra *ve yukimûne’l-hudûde ale’l-mu’tedi*⁸¹⁴ ifadesini kullanmaktadır. Onun, İslamî gelenekte emirleri yerine getirmeyenler için konulan hukukî (şer’î) cezaları ifade eden *hudûd* kelimesini kullanması dikkat çekicidir.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere İbn Meymûn, birçok İslamî terim kullanmaktadır. Bu örnekler genellikle İslam hukuku içerisinde yer etmiş terimlerle ilgilidir. Bunların haricinde Arap-İslam kültürünün etkisiyle İslamî çağrışımlar yapan pek çok kelime kullanmaktadır. Fakat bu kelimeler İslamî birer terim mi yoksa Arap dilinin kullanmanın zorunlu sonucu mu olduğu kesin olmadığı için buraya almaya gerek görmedik. Eserlerini Arapça kaleme alan İbn Meymûn, Arap dilinde ve hâkim kültürün terminolojisi içerisinde daha anlaşılır bir metin sunmak amaçlı bu tür terimleri kullanmaktan çekinmemiştir.

II. Kâbe ve Hac ile İlgili Görüşleri

İbn Meymûn’un Kâbe ve hac ile ilgili görüşlerine geçmeden önce Yahudi geleneğinde Kâbe ve hac ile ilgili algıyı genel olarak incelemek faydalı olacaktır. Ona ait bir fetvada geçen Kemoş, Peor ve Merkulis isimli üç putun hangi özelliklere sahip olduğu ve Yahudi geleneğinde nasıl ele alındığını bilmek konuyu anlamayı

⁸¹¹ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*, II:45. “ve li-zalike icmau’l-ümme ala tertîbi sefer Daniel min cümleti Ketuvim la min Neviim”.

⁸¹² İbn Meymûn, *Sefer ha-Mitsvot (Kitâbü’l-Feraiz)*, ed. Kafih, s. 148.

⁸¹³ Ali İmran, 3:104, 114; Tevbe, 9:71. “İyiliği emrederler, kötülükten men ederler”.

⁸¹⁴ “Emirleri yerine getirmeyenlere dinde belirlenmiş cezaları uygularlar”.

kolaylaştıracaktır. Tanah ve Talmud'da zikredilen bu putlar, tapınma şekilleri itibariyle Kâbe ve hac uygulamaları ile ilişkilendirilmektedir.

İbn Meymûn'un Ovadya'ya gönderdiği mektupta Merkulis, Baal-Peor ve Kemoş putlarının ismi zikredilmektedir. Rabbanî eserlerde Merkulis şeklinde geçen put, Roma putperest kültüründe tüccarların ve seyyahların yol göstericisi olarak bilinmektedir.⁸¹⁵ Mişna ve Talmud'da "Merkulis'e taş atarak tapınılmaktadır" denilerek bu kült ile ilgili bilgi verilmektedir.⁸¹⁶ Merkulis putu, Rabbanî gelenekteki yaygın kullanımından ötürü putperestliğin sembolü haline gelmiş ve putperestlik için kullanılan bir terim haline dönüşmüştür.

Merkulis, Mişna'da üç adet taştan oluşan yapı için de kullanılmıştır.⁸¹⁷ Eski bir pagan kültü olan bu uygulamada bazen dik şekilde oturtulmuş üç adet taşın üzerine yan olarak bir taş yerleştirilir. Dünyanın birçok yerinde bu tür yapılara rastlamak mümkündür. Talmud'da Merkulis'ten ve ibadet şeklinden şu şekilde bahsedilmektedir:

Merkulis'e taş atan bu şekilde ona ibadet eder, niyeti onu aşağılamak bile olsa. Rabbi Menasse Toratha'ya⁸¹⁸ gidiyordu. Yolda kendisine "İşte orada dikili bir put var." denildi. O da yerden bir taş aldı ve puta fırlattı. Bunun üzerine "O, Merkulis putudur" dediler. O da onlara dedi ki "Biz öğrendik ki Merkulis'e taş atan bu şekilde ona ibadet eder". Bunun üzerine bir Bet-Midraş'a gitti. Onlar da onu bilgilendirdiler ve biz öğrendik ki "Merkulis'e taş atan bu şekilde ona ibadet eder, yani onu aşağılamak için bile olsa." dediler. O da onlara "O zaman ben gidip taşı oradan alacağım." dedi. Onlar da ona "İster taş at, istersen taş topla ikisi de suçtur, çünkü kaldırdığın her taş yeni bir taş için yer açmaktadır." dediler.⁸¹⁹

Talmud'da yer alan bu bilgiler, Yahudi bilginlere hac sırasındaki şeytan taşlama ritüelini hatırlatmıştır. Talmud metninde dikkat çeken bir ayrıntı da Merkulis'e taş atmak, aşağılama amacı taşına bile ibadet kapsamında değerlendirilmektedir. Çünkü ona taş atılarak ibadet edilmektedir.

⁸¹⁵ I. Gafni, "Mercury", *EJ*, c. 14, s. 62.

⁸¹⁶ Mişna, Sanhedrin, 7:6; TB, Sanhedrin, 64a; TB, Avoda Zara, 50a.

⁸¹⁷ Mişna, Avoda Zara, 4:1.

⁸¹⁸ Bugünkü Irak'ta Felluce yakınlarındaki bir yerleşim yeri.

⁸¹⁹ TB, Sanhedrin, 64a.

İbn Meymûn'un mektubunda zikredilen ikinci put *Baal-Peor*'dur. Tevrat'ta birkaç defa geçen bu kelime, bazen *Peor* bazen de *Baal-Peor* şeklinde zikredilmektedir.⁸²⁰ *Baal-Peor*, Moablıların tanrılarındandır.⁸²¹ Tevrat'ta İsrailoğullarının *Baal-Peor*'un arkasından gittikleri ifade edilmektedir. İsrailoğulları Moablı kadınlarla zina etmişler ve onlarla birlikte *Baal-Peor*'a tapmışlardır.⁸²² Talmud'da *Baal-Peor* putuna nasıl tapıldığına dair bilgiler yer almaktadır. Hikâyeye göre, bir Yahudi *Baal-Peor* putunun bulunduğu bir mabedin rahibine bu puta nasıl tapıldığını sorar. O da "İnsanlar pancar yiyorlar, sınırsız içiyorlar, sonra da putun önünde soyunup büyük abdest bozuyorlar." şeklinde cevap verir. Talmud, bu putun önünde büyük abdest bozanın, hakaret amaçlı bile yapsa, ona tapmış olacağını bildirmektedir.⁸²³

İbn Meymûn da *Mişne Tora*'da *Baal-Peor* putuna tapma şekliyle ilgili açıklamalarda bulunmaktadır. O, aşağılamak amacıyla bile olsa putlara tapınma şekilleriyle hakaret edilmesinin yasak olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir:

Putperestler her bir put ve heykel için ayrı ayrı tapınma şekilleri icat etmişlerdir. Bu tapınma şekilleri birbirine benzemez. Örneğin, *Peor* putuna önünde soyunup büyük abdest bozularak ibadet edilir. *Merkulis* putuna ise taş atarak veya putun önündeki taşları temizleyerek ibadet edilir. Benzer şekilde diğer putlar için değişik tapınma şekilleri icat edilmiştir. *Merkulis*'e abdest bozan ya da *Peor*'a taş atan kişi onlara ibadet şekilleriyle davranmadığı için cezadan muaf olur.⁸²⁴

Hem Talmud'da hem de *Mişne Tora*'da yer alan ifadelerden anlaşıldığı üzere bu putlara tapınma şekillerinin onları küçük düşürme gayesi ile yapılması bile bu işin putperestlik kapsamına girmesine engel değildir. İbn Meymûn, *Peor* putuna hakaret amaçlı pisleyen veya *Merkulis*'e hakaret amaçlı taş atanların aslında onlara ibadet ettiğini vurgulamakta ve bu uygulamaların Yahudi hukukunda cezaî işlem gerektirdiğini hatırlatmaktadır. Bilmeden yaptıkları zaman ise bu kişilerin kurban

⁸²⁰ Sayılar, 23:28, 25:1-18, 31:16; Tesniye, 3:29, 4:3; Yeşu, 22:17; Hoşea, 9:10; Mezmurlar, 106:28; Sayılar, 25:1-18, 31:16.

⁸²¹ "Baal", *Entsiklopediya Mikrait*, ed. Moşe David Casuto, Yeruslayim 1965, c. 2, s. 290; Joshua Meir Grinatz, "Baal", *Entsiklopediya İvrit*, Ed. B.Netenyahu, Yeruslayim 1967, c. 9, ss. 257-8; http://www.mikragesher.org.il/titles/encyclopedia/2/baal_peor.html, 26.05.2011.

⁸²² Sayılar, 25:1-3.

⁸²³ TB, Sanhedrin, 64a.

⁸²⁴ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 3:1-2.

sunmaları gerekmektedir.⁸²⁵ Metinde yer alan dikkat çekici bir diğer ayrıntı ise bir puta diğer putun tapınma şekliyle hakaret etmenin cezayı gerektirmediğidir.

Mektupta zikredilen üçüncü put *Kemoş*'tur. *Kemoş*, Moablıların baş/millî tanrısıdır.⁸²⁶ Moablıların meşhur kralı Meşa, İsrail'e karşı kazandığı zaferleri *Kemoş*'a atfetmiş ve Dibon'da adına yüksek bir platform yaptırmıştır. Hâkimler Kitabı'ndaki⁸²⁷ ifadelerden *Kemoş*'un savaş tanrısı olduğu düşünülmüştür. *Kemoş*'un kaynaklarda Tanrıça İştar olarak da tanımlandığı görülmektedir.⁸²⁸ I. ve II. Krallar kitabında Kral Süleyman'ın *Kemoş* adında Kudüs'te büyük bir tapınak yaptırdığı⁸²⁹ ve bunun ancak dört yüz yıl kadar sonra Yoşia zamanında yıkıldığı anlatılmaktadır.⁸³⁰

Orta Çağ Yahudi literatüründe Kâbe'nin İslam öncesinde putlarla dolu oluşu ve hac uygulamaları, Yahudi ve Hristiyan bilginler tarafından putperest adetlerinin devamı olarak yorumlanmıştır.⁸³¹ Örneğin Talmud'da, Merkulis'e onu taşlamak suretiyle ibadet edildiğine dair ifadelerin yer alması, hac sırasındaki şeytan taşlama uygulamasının Merkulis'le ilişkilendirilmesine yol açmıştır.⁸³² Yahudiyken Hristiyanlığı seçen Petrus Alfonsi (ö. 1140), Hacerü'l-Esved'i Merkulis olarak anlamakta ve Satürn gezegeni onuruna yerleştirildiğini ifade etmektedir.⁸³³ Kâbe'nin putperestler tarafından Satürn ile ilişkilendirildiği bilgisi, Mesûdî'nin *Murûcu'z-Zeheb* adlı eserinde de yer almaktadır.⁸³⁴ Abraham İbn Ezra da (ö. 1164), şeytan

⁸²⁵ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 3:5.

⁸²⁶ Bustanay Oded, "Chemosh", *EJ*, c. 4, s. 594; Sayılar, 21:29; Yeremya, 48:7, 13, 46.

⁸²⁷ Hâkimler, 11:24.

⁸²⁸ Oded, "Chemosh", s. 594.

⁸²⁹ I. Krallar, 11:7, 33.

⁸³⁰ II. Krallar, 23:13.

⁸³¹ Mustafa Göregen, *İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2002, ss. 181-207; Daniel Norman, *Heroes and Saracens*, Edinburg University Press, 1984, s. 146; Petrus Alfonsi, *Dialogue against the Jews*, trans. Irven M. Resnick, The Catholic University of America Press, 2006, ss. 157-8; Jeffrey Jerome Cohen, "On Saracen Enjoyment: Some Fantasies on Race in the Late Medieval France and England", *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31:1(2001), ss. 119-120, 125, 130.

⁸³² Bernard Septimus, "Petrus Alfonsi on the Cult of Mecca" *Speculum* 56 (1981), s. 521; Lazarus-Yafeh, "ha-Problematika ha-Datit şel Aliya ha-Regel be-Islam", *Divrey ha-Akadeşya ha-leumit ha-Yisraelit le-Madaim* 5 (1976), ss. 222-243.

⁸³³ Petrus Alfonsi, *Dialogue against the Jews*, s. 158.

⁸³⁴ Ebu'l-Hasan Ali bin Hüseyin bin Ali el-Mesudi, *Murûcu'z-Zeheb*, ed. Barbier de Meynard, c. 4, Paris 1865, s. 44.

taşlama uygulamasını Merkulis kültüyle ilişkilendirmektedir.⁸³⁵ Meir ben Todros Halevi Ebu'l-Afiye (ö. 1244), Mekke'de ikisi yan yana bir tanesi de onların üstünde olmak üzere üç adet taş bulunduğunu ve bunların Merkulis olarak adlandırıldığını ifade etmektedir.⁸³⁶ Tobiah ben Eliezer'e (11. yy) ait *Midraş Lekah Tov* adlı eserde Hacerü'l-Esved, Kemoş ile ilişkilendirilmekte ve Kâbe putperest bir pagan tapınağı olarak resmedilmektedir.⁸³⁷ *İggeret ha-Şemad* adlı mektuptan öğrendiğimize göre İbn Meymûn'un çağdaşı olan bir hahamın Mekke'de putların bulunduğunu belirtmesi Yahudi bilginler arasındaki genel algıyı ortaya koyması açısından önemlidir. İbn Meymûn mektubun girişinde bu hahama kızarak "Sanki soruyu soran adam Mekke'ye gidip hac yapmalı mıyım diye sormuş da bu (haham) tutmuş Müslümanların Mekke'de putları var diye cevap veriyor." ifadelerine yer vermektedir.⁸³⁸ Steinschneider, Kâbe ve çevresindeki uygulamaların Yahudi geleneğinde Orta Çağ boyunca nasıl algılandığını Yahudi düşünürlerden örnekler vererek listelemektedir.⁸³⁹

İbn Meymûn, Ovadya'ya gönderdiği mektupta Kâbe ve hac uygulamaları ile ilgili detaylı açıklamalara girmektedir. Mektubun içeriğinden anlaşıldığı üzere Ovadya'nın hocası olan haham, Kâbe için putperest tapınağı, hac için de pagan ibadeti nitelemesi yapmaktadır. Her ne kadar Yahudiliği seçmiş de olsa eski dini olan İslam'ın putperest bir din olmadığı düşüncesinde olan Ovadya, hocasının kendisinin eski durumunu putperestlikle nitelendirmesine alınmış ve durumu İbn Meymûn'a aktarmıştır. İbn Meymûn cevabî mektupta bu iddianın doğru olmadığını şu şekilde ifade etmektedir:

⁸³⁵ Abraham ibn Ezra, *Peruṣ le-Sefer Daniel*, 11:30.

⁸³⁶ Rabbi Meir Halevi, *Sefer Yad Rama al Masehet Sanhedrin*, Yarid Hasrim, 2004, ss. 229-230.

⁸³⁷ Tobia ben Eliezer, *Midraş Lekah Tov*, Vilna 1881, s. 18.

⁸³⁸ İbn Meymûn, "İggeret ha-Şemad", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 42.

⁸³⁹ İslam öncesi Arap toplumunda putperestliğin yaygın olduğu ve Kâbe'nin bir put panteonu olarak kullanıldığı bilinmektedir. İslam kaynaklarına göre Kâbe'nin içerisindeki 360 adet put ancak Mekke'nin fethi sırasında temizlenmiştir. İslam'ın ortaya çıktığı dönemlerde her kabilenin kendine has putu olduğu bilinmektedir. O dönemdeki en önemli putlardan olan Lat, Menat ve Uzza, Kur'an'da (Necm, 53:19-20) da zikredilmektedir. Detaylı bilgiler için bkz. Ebu'l-Münzir Hişam bin Muhammed ibn Kelbî, *Kitâbu'l-Esnâm*, tahk. Ahmed Zeki Paşa, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1995; Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997; Steinschneider, *Polemische und Apologetische Literatur*, ss. 310-313. Ayrıca bkz. Daniel Norman, *Islam and the West*, Oneworld Publications, Oxford, 2000, ss. 12, 214 vd., 311 vd.

Eğer birisi derse ki “Onların (Müslümanların) kutsal saydıkları ev (Kâbe) putperest mabediydi ve içi put doluydu ve babaları da onlara tapıyorlardı, buna ne dersin”? Bugün ona doğru dönerek secde edenlerin kalbi oraya (mabede) değil Allah’a yönelmektedir. Nitekim hahamlar da bu meseleyi Sanhedrin’de açıklamışlardır⁸⁴⁰ ki bir adam putperest mabedine yönelip oranın sinagog olduğunu zannederek ibadet etse o adamın kalbi yaratıcıya yönelmiştir. Günümüzde artık putperestlik, kadınıyla çocuğuyla Müslümanların ağızlarından ve kalplerinden sökülüp atılmıştır.

Arapların daha önceden aynı mekânlarda Peor, Merkulis ve Kemoş adında üç çeşit putlarının bulunduğu doğrudur. Onlar da zaten bugün bunları itiraf ediyorlar ve bu putları Arap dilinde isimlerle isimlendiriyorlar. Peor’a, bugün de Müslümanların ibadetlerinde secde ettikleri gibi, önünde soyunup ya da başını eğip, avret mahallini ona doğru kaldırarak ibadet edilir. Merkulis’un ritueli ise taş atmaktır. Kemoş’un ritüeli ise saçları kazımak ve dikişsiz elbise giymektir.

Bütün bu şeyler daha Müslümanların dini (*Dat ha-Yişmaelim*) ortaya çıkmadan önce bizce bilinmekteydi ve aşikârdı. Ama bugün Müslümanlar diyorlar ki “Başımızı kazımamızın ve dikişli elbise giymememizin sebebi, yaratıcının önünde acziyetimizi ifade etmek ve insanın kabirden nasıl kalkacağını hatırlamak içindir. Şeytan taşlama işini şeytanı (kafasını, işini) karıştırmak için yapıyoruz.”. Yine onların âlimlerinden bazıları da bu uygulamaların şöyle bir hikmeti olduğunu ifade etmektedir: “Eskiden orada putlar vardı ve biz putların olduğu yerleri taşıyoruz yani onlara inanmıyoruz, onları aşağılamak suretiyle onları taşıyoruz”. Başkaları da şöyle demektedir: “Bu bir gelenektir”.

İşin gerçeği, her ne kadar aslı itibariyle bunlar putperest kökenli olsa da dünyada hiç kimse (Müslüman) ne diliyle ne de kalbiyle putperestlik amaçlı onlara taş atmamakta, oraya secde etmemekte ve diğer hiçbir işi bu amaçla yapmamaktadır. Bilakis kalpleri yaratıcıya yönelmiştir.⁸⁴¹

Yukarıdaki mektup birçok açıdan önemli bilgilerle doludur. Daha önce de ifade edildiği üzere İbn Meymûn için Müslümanlar putperest değildir. İbn Meymûn, her ne kadar daha önce putperest olsalar da Arapların İslam’ın gelişiyle tevhid çizgisine geldiğini ve kadınıyla çocuğuyla putperestliğin dillerinden ve kalplerinden sökülüp atıldığını vurgulamaktadır. Ona göre Allah’ın varlığı ve birliği noktasında Müslümanların inanışlarında hiçbir sorun yoktur.

⁸⁴⁰ TB, Sanhedrin, 61b.

⁸⁴¹ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, ss. 726-727.

İbn Meymûn, Arapların daha önceden aynı mekânlarda Peor, Merkulis ve Kemoş adında üç çeşit putlarının bulunduğu zikretmektedir. Bu da Talmud'da zikredilen putların Mekke'de yer aldığını ifade etmesi açısından dikkat çekici bir detaydır. Onun ifadelerindeki bir diğer ayrıntı da Müslümanların bu putların varlığını itiraf ettiği ve bu putları Arapça adlarıyla isimlendirdikleridir. İbn Meymûn'un Peor putuna ibadet şekli ile Müslümanların ibadet şekli arasında bağ kurması ilginçtir. Ona göre Peor putuna "Müslümanların ibadetlerinde secde ettikleri gibi, önünde soyunup ya da başını eğip, avret mahallini ona doğru kaldırarak ibadet edilir". Burada, önünde soyunma ile muhtemelen Kâbe'nin İslam öncesinde çıplak olarak tavaf edilmesi, İslam'ın gelişinden sonra da hac sırasında elbiselerin çıkartılıp sadece ihram elbisesi ile kalma kastedilmektedir. Araf suresi 31. ayetteki "Mescidlere gittiğinizde güzel elbiselerinizi giyiniz." ifadesinin sebep-i nuzulü olarak Kâbe'nin Cahiliye döneminde çıplak olarak tavaf edilmesi zikredilmektedir. Ayrıca "Kâbe çıplak tavaf edilmeyecek!"⁸⁴² şeklindeki hadis de bu konuya işaret etmektedir. Secde ve ruku sırasında baş eğme de yine bu puta tapma şekliyle ilişkilendirildiği görülmektedir. Avret mahallini kaldırmak ifadesinden muhtemelen ruku ya da secde sırasında kaba etin ön plana çıkması kastedilmiş olmalıdır.

İbn Meymûn, Yahudi geleneğindeki algıyı devam ettirmekte ve şeytan taşlamayı Merkulis kültüyle ilişkilendirmektedir. Onun Kemoş putu ile ilgili dile getirdiği "Kemoş'un ritüeli ise saçları kazımak ve dikişsiz elbise giymektir." şeklindeki ifadeleri dikkat çekicidir. Hacıların saçlarını kazımaları ve ihram denen dikişsiz elbise giymeleri bugün de devam eden bir uygulamadır. İbn Meymûn'un mektupta "Bütün bu şeyler daha Müslümanların dini ortaya çıkmadan önce bizce bilinmekteydi ve aşikârdı." ifadesiyle İslam'dan önce Mişna ve Talmud'da bu putlara tapınma şekillerinin bilindiğini vurgulamaktadır. İbn Meymûn, hac uygulamalarının putperest adetlerinin devamı olduğunda tereddüt etmemektedir. Bununla birlikte o, Müslümanları putperest olarak görmemektedir. Bunun sebebi de, kendisinin de belirttiği üzere, bu uygulamaların putperest amaçlı olarak değil tamamen Allah'a yönelerek yapılmasıdır. Niyetin değişmiş olması ve Müslümanların putlar

⁸⁴² Buhari, Salât 10, no: 369.

karşısındaki tutumları onları putperest adetlerini devam ettirseler de bu kategoriden çıkarmıştır.

Mektuptaki bir diğer ayrıntı da İbn Meymûn'un, hac ile ilgili Müslüman âlimlerin yorumlarını aktarmasıdır. İbn Meymûn'un dikişsiz elbise giyme ve saç kazıma ile ilgili Müslüman âlimlerden naklettiği bilgi, Müslüman kültürde karşılığı olan bir yorumdur. Dikişsiz beyaz ihram elbiselerinin kefene benzetilmesi, saçın kazınmasının ölümü-kabri hatırlatması ve Allah karşısındaki acziyeti ifade etmesi İslam kültüründe yaygın bir düşüncedir. Ayrıca şeytanı aşağılama amaçlı taşlama düşüncesi de Müslümanlar arasında yaygın olarak kabul edilen bir inanıştır. Burada şeytanların işini zorlaştırma ya da kafasını karıştırma yorumu yaygın olmayan ilginç bir iddia olarak yer almaktadır.

İbn Meymûn'un Kâbe ve hac ile ilgili düşüncelerine Yosef Sambari'nin (ö. 1703) *Sefer Divrey Yosef* adlı eserinde de rastlamak mümkündür. Bu eser, İbn Meymûn'un Kurtuba'dan kaçmak zorunda kalışını, Müslüman kralla arasında hac üzerine geçen bir konuşmaya dayandırmaktadır. Buna göre İbn Meymûn, bir *Sukot*⁸⁴³ bayramında elinde *lulavla*⁸⁴⁴ sinagogtan çıkmış ve evine doğru ilerlemektedir. Yolda kralla karşılaşır ve kral onunla alay ederek “Bugün günlerden ne ki, elinde lulav’la sarhoşların ve delilerin âdeti üzere yolda yürüyorsun?” diye sorar. O da “Delilerin âdeti bu değil, taş atmaktır efendim, bu ise Musa efendimizin ve Kudüs’ün âdetidir.” diye cevap verir. Bu diyalogu yorumlayan Sambari, *İbn Meymûn’un taş atma ile Müslümanların Arafat dağında*⁸⁴⁵ attıkları taşları kastettiğini belirtmektedir. Ardından *Peor*, *Merkulis* ve *Kemoş*’tan bahseden Sambari, hactaki uygulamaları açıklayarak bu putlarla ilişkilendirmektedir. Sambari, bu ara bilgileri verdikten sonra hikâyeyi anlatmaya devam etmektedir. İbn Meymûn ile kral arasındaki konuşmadan sonra danışmanları krala “Yahudi hekim size nasıl cevap verdi efendimiz?” diye sorarlar. O da İbn Meymûn’un cevabını aktarır. Onlar da “Efendim, bu adam bizlerle ve hactaki şeytan taşlama âdetimizle alay etmiş.” derler. Bunun üzerine kral

⁸⁴³ İsrailoğullarının Mısır çıkışında çöldeki yaşamlarının anısına kutlanan bayramdır. İsrailoğulları çölde çadırlar, barakalar ve çardaklarda barındıkları için Yahudiler de o günlerin anısına yedi gün boyunca evlerinin önlerine ya da balkonlarına kurdukları çardak türü yapılarda ikamet ederler.

⁸⁴⁴ Sukkot bayramında elde taşınan veya sukanın (barakanın) üstüne çatı olarak serilen palmiye dalları.

⁸⁴⁵ Eserde şeytan taşlama yeri olarak Arafat dağı geçmektedir. Oysaki şeytan taşlama yeri Mina’dır.

sinirinden çıldırır ve İbn Meymûn'u öldürmek üzere adamlarını gönderir. Bu sırada söylentileri duyan İbn Meymûn, durumun anlaşıldığını fark eder ve kralın adamları gelmeden önce kaçarak Mısır'a gider.⁸⁴⁶ Bu rivayet tarihi açıdan sorunlu gözükmektedir. Öncelikle İbn Meymûn ve ailesinin Kurtuba'yı terk etmesi Muvahhidlerin 1148 yılında şehri ele geçirmesinden sonra olmuş ve İbn Meymûn ve ailesine has bir durum değildir. Muvahhidler tarafından gayrimüslim halka uygulanan baskı sonucu birçok aile şehri terk etmiştir. İbn Meymûn ve ailesi de bu süreçte Fas'a göç etmişlerdir. O yüzden yukarıda zikredildiği şekilde bir özel olay, efsanevi bir anlatım olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte Yahudiler arasındaki hac algısını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

İbn Meymûn, *Mişne Tora*'da insanların Tanrıyı unutup ağaç ve taşlara taptığını ifade etmektedir.⁸⁴⁷ Bu cümleler, Tevrat'ta "Orada ağaçtan ve taştan yapılmış başka tanrılara tapacaksınız."⁸⁴⁸ şeklinde ifadelerden kaynaklanmaktadır. Yehuda Halevi, Tevrat'ta geçen taşlar ve odunlar ifadesindeki odunları Hristiyanların çarmıhı, taşları da Haceru'l-Esved veya Kâbe şeklinde yorumlamaktadır.⁸⁴⁹ İbn Meymûn ise bu ifadeleri yorumlarken Müslümanları dâhil etmemekte ve sadece Hristiyanlara işaret olarak görmektedir.⁸⁵⁰

III. İslam'ın Statüsü ile İlgili Görüşleri

İbn Meymûn'un en önemli değerlendirmelerin biri de İslam'ın statüsü hakkındadır.⁸⁵¹ O, Müslümanlara iki farklı açıdan yaklaşmaktadır. Bunlardan ilki, Müslümanların Yahudi hukuku yani *halaha* açısından statüleridir. Diğerisi ise içinde yaşadığı toplumdaki Müslümanların yaşamları ve Yahudilerle olan ilişkileridir.⁸⁵²

⁸⁴⁶ Yitshak Sambari, *Sefer Divrey Yosef*, ed. Şim'on Stuber, Yad ben-Zvi, Yeruslayim 1994, ss. 151-154.

⁸⁴⁷ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 1:2.

⁸⁴⁸ Tesniye, 4:28, 28:36.

⁸⁴⁹ Yehuda Halevi, *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil*, 4:11, s. 162.

⁸⁵⁰ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, s. 339.

⁸⁵¹ Yahudilik açısından İslam'ın durumu ile ilgili Türkçe çalışma için bkz. Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, ss. 44-62; Ayrıca bkz. Michael Wyschogrod, "Musevilik Açısından İslam ve Hristiyanlık" *İbrahimi Dinlerin Diyalogu*, çev. Mesut Karaşahan, İstanbul 1993.

⁸⁵² Schlossberg, "Yahaso şel Rambam el ha-Islam", s. 40.

İslam'ın İbn Meymûn'un düşüncesindeki yerini en açık ifade eden bilgiler, İbn Meymûn'un Ovadya'nın sorusuna yazdığı cevabî mektupta yer almaktadır. Ovadya, Yahudi hocasının Müslümanların putperest olduklarını söylemesi üzerine rahatsız olmuş ve İbn Meymûn'dan bu konuda fetva istemiştir.⁸⁵³ İbn Meymûn'un bu mektubunda İslam'la ilgili kullandığı cümleler Yahudi geleneğindeki en açık ve olumlu ifadelerin başında gelmektedir. İbn Meymûn mektupta İslam'la ilgili şu ifadelere yer vermektedir:

Müslümanların putperest olmadıklarını söylemişsin, fakat senin hocan onların putperest olduğunu ve ibadet yerlerinde attıkları taşın da Merkulis'e atıldığını ifade etmiş. Sana uygun bir cevap vermemiş ve senin canını sıkarak seni incitmiş ve seni "Aptala anladığı dilden konuş."⁸⁵⁴ sözüyle cevaplamış. Müslümanlar putperest değildirler. Putperestlik uzun zamandır onların ağızlarından ve kalplerinden sökülüp atılmıştır. Onlar Tanrı'ya olması gerektiği gibi bir teklik atfediyorlar. Bu teklikte herhangi bir kusur ve şüphe yoktur. Bizim Tanrı'ya oğul isnad ettiğimizi söyleyip bize karşı yalan söylemeleri, bizim de onlara putperest deyip yalan söylememizi gerektirmez.⁸⁵⁵

İbn Meymûn'un verdiği cevapta dikkat çeken husus, Müslümanların Allah'a oğulluk isnadında bulundukları gerekçesiyle Yahudileri suçlamasıdır. Kur'an "Yahudiler Üzeyr Allah'ın oğludur, dediler."⁸⁵⁶ şeklinde bir bilgi vermektedir. Bu konu, Kur'an'da Yahudiler bağlamında geçen en problematik konudur. İbn Meymûn, Kur'an'ın bu ifadesini Yahudilere atılmış bir iftira ve yalan olarak değerlendirmekte ve kendi ifadesiyle hakkaniyeti elden bırakmayarak Müslümanları putperestlikle

⁸⁵³ İbn Meymûn mektupta Müslümanların putperest olmadıklarını açıkça ifade etmektedir. O, sırasıyla Yahudiliği seçenlerin İsrail toplumundaki yeri, her şeyin Allah'ın elinde olduğu gerçeği, Müslümanların statüsü ve Yahudiliğe geçenlere gösterilecek tavır konularını ele almaktadır. Mektupla ilgili bir diğer ilginç detay da büyük bir ihtimalle Arap olan ve İslam'dan Yahudiliğe geçen Ovadya'ya gönderilen mektubun İbranice kaleme alınmasıdır. Günümüze ulaşan el yazmalarının tamamının İbranice olması bu iddiayı desteklemektedir. Bunda, muhtemelen Arapça yazacağı mektubun Müslümanların eline geçme endişesi yatmaktadır. İbn Meymûn mektubun sonunda yazdığı mektubun mühtedi Yahudilerin eline geçmesinden endişe ettiğini açıkça ifade etmektedir. Mektupta İbn Meymûn'un *Mişne Tora'da belirttiğimiz gibi* şeklinde ifadeler kullanması mektubun Mişne Tora'nın yazılmasından sonraki bir tarihte kaleme alındığı bilgisini vermektedir. Mişne Tora'nın 1180 yılında tamamlandığı varsayılırsa mektubun en erken 1180'li yıllarda yazıldığı düşünülebilir. Bununla birlikte mektubun net tarihi bilinmemektedir. Bkz. İbn Meymûn, "İggeret Teşuvot el Rabbi Ovadya ha-Ger", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 231.

⁸⁵⁴ Süleyman'ın Meselleri, 26:5.

⁸⁵⁵ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 3, ss. 726-8.

⁸⁵⁶ Tevbe, 9:29.

suçlamamaktadır.⁸⁵⁷ Müslüman bilginler ayette geçen Üzeyr'i telaffuz benzerliğinden ötürü genellikle Ezra ile ilişkilendirmişlerdir. Fakat bu bilgiler Yahudi kaynaklarında geçmediği için Yahudiler tarafından ciddiye alınmamıştır. Kur'an'ın Üzeyr kelimesi ile ne kastettiği henüz netlik kazanmış bir konu değildir. Bazı araştırmacılar buradaki Üzeyr'in isim olmadığını, Mesih anlamına gelen bir sıfat olduğunu dile getirmişlerdir.⁸⁵⁸

İbn Meymûn'un İslam için kullandığı bu ifadeler Yahudi tarihinde hiçbir zaman Hristiyanlık için kullanılmamıştır.⁸⁵⁹ O, mektupta hac sırasında putperest adetlerin devam ettirildiğini fakat Müslümanların bu uygulamalara değişik anlamlar yüklediklerini belirtmektedir.

İbn Meymûn'un İslam'ın statüsü ile ilgili görüşlerine bir diğer örnek de içki konusudur.⁸⁶⁰ Yahudi bilginlere göre Müslümanlar tarafından hazırlanan içkinin Yahudi şeriatindeki hükmü ile Hristiyanların hazırladığı içkinin hükmü farklıdır.⁸⁶¹ İbn Meymûn'un, "Eğer içkimize putperest olmayan birisi, örneğin Müslüman gibi, kasıt olmaksızın dokunursa içilmesi caizdir."⁸⁶² fetvası Müslümanların statülerini ifade etmesi açısından önemli bir ayrıntıdır. Burada bir Müslüman tarafından üretilen bir içkiden gelir elde etmeyi ve Müslümanın dokunduğu içkinin içilmesini caiz kılan

⁸⁵⁷ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 3, ss. 726-8; Blidstein, "İslam be-Halaha Meymûnit", s. 475.

⁸⁵⁸ Moshe Sharon, "People of the Book", *Encyclopedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Brill, 2001-2006, c. 4, ss. 36-43; Baki Adam, "Üzeyr'in Allah'ın Oğulluğu Problemi", *Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, ss. 45-89.

⁸⁵⁹ Daha geniş değerlendirme için bkz. Albert van der Heide, "Their Prophets and Fathers Misled them: Moses Maimonides on Christianity and Islam", *The Three Rings*, Leuven 2005, s. 46.

⁸⁶⁰ İçki Yahudilikte çok önemli bir yere sahiptir. Yahudi hukukunda içkinin kaşer kurallarına uygun olarak yapımı, içkiden gelir elde edilmesi, Yahudilerin yaptığı içkiye Yahudi olmayan birinin dokunması halinde içkinin hükmü vs gibi konularda çok detaylı hükümler vardır. Yahudi hukukuna göre Yahudi olmayanların içkisini içmek ve onun üzerinden kazanç sağlamak caiz değildir. Bunun en temel sebebi goyların şarabının putperestliğe adanmış olmasıdır. İkinci sebep ise goylarla irtibatı minimize etme gayretidir. Bunun altında da bu sosyal irtibatın daha sonra karışık evliliklere bunun da ileride putperestliğe götüreceği endişesi yatmaktadır. Bkz. Mişna, Avoda Zara 2:3; TB, Avoda Zara, 29b; TB, Avoda Zara, 36b, 57b; TB, Kidduşin, 68b ve TB, Avoda Zara, 36b; Novak, "The Treatment of Islam and Muslims", s. 236.

⁸⁶¹ Temelde İslam'ın tevhid dini oluşuna dayanan bu farklılık, İbn Meymûn'a goylar tarafından hazırlanan içkiler hakkında sorulan sorularda zikredilmektedir. İbn Meymûn, Hristiyanların içkilerinin hem içiminin hem de onlardan gelir elde etmenin yasak olduğunu, Müslümanların yaptığı içkilerin ise içilmesinin yasak, gelir elde etmenin caiz olduğunu belirtmektedir.

⁸⁶² İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Maalahot Asurot, 13:11.

kriter, İbn Meymûn'un *halahasında* İslam'ın tevhid dini olmasıdır.⁸⁶³ İbn Meymûn, bir başka yerde yine Müslümanları putperest olmayan insanlara örnek olarak zikretmekte ve "Putlara tapmayan goyların, İsmailoğulları gibi, içkilerini içmek yasaktır fakat ondan gelir elde etmek caizdir."⁸⁶⁴ ifadesine yer vermektedir.

Yahudilikte içkinin kaşer olmasına özellikle dikkat edilmektedir. Bu çerçevede içkiyi hazırlayacak kişinin öncelikle Yahudi olması gerekmektedir. Müslümanlar, Hristiyanlar ve putperestler tarafından hazırlanan içkileri alıp satmak suretiyle bu içkilerden kâr elde eden Yahudiler için bu içkilerin kaşer olup olmadığı gündeme gelmiştir. İbn Meymûn da gaonlar döneminde olduğu gibi Müslümanların hazırladığı içkilerden gelir elde etmenin caiz olduğuna dair fetva vermektedir. Müslümanların içkilerinden istifadeyi caiz kılan husus, Müslümanların puta tapmamalarıdır.⁸⁶⁵

İbn Meymûn'un *halaha'sında* Hristiyanların statülerini bilmek İslam'ın statüsünü anlamayı kolaylaştıracaktır. O, *Mişne Tora*'da Hristiyanları açıkça putperest olarak ifade etmektedir. Hristiyanların⁸⁶⁶ putperest olduğunu, Pazar gününün de onların bayramı olduğunu belirten İbn Meymûn, İsrail topraklarında Perşembe, Cuma ve Şabat günü onlarla alış veriş yapmanın yasak olduğunu ifade etmektedir. İbn Meymûn, Hristiyanlarla pazar günü alışveriş yapmanın her halükarda yasak olduğunu ve onların her bayramına da bu şekilde muamele

⁸⁶³ İbn Meymûn, Halep'ten kendisine gönderilen bir soruyu cevaplarken de kendisinden önce gaonların Müslümanlar tarafından hazırlanan içkinin içiminin yasak, fakat ondan gelir elde etmenin caiz olduğu şeklinde fetva verdiklerini aktarmaktadır. O ayrıca bu fetvada Yahudi birisi tarafından hazırlanan içkiye bir müslümanın dokunması durumunda o içkinin de içilmesinin yasak fakat gelir elde edilmesinin caiz olduğunu belirtmektedir. İbn Meymûn burada "Yahudi biri tarafından hazırlanan içkiye Müslüman dokunduğunda o içki, Müslüman tarafından hazırlanmış içki hükmünde olur, içilmesi yasak, gelir elde edilmesi caizdir" ifadelerini kullanmaktadır. O, ayrıca Yahudilerin kendi aralarında kendi hazırladıkları içkiden içtikleri ortamlarda meclise bir Müslüman ya da Hristiyan girdiği zamanlarda içkinin içine hemen bal karıştırdıklarını böylece o içeceği içki hükmünden çıkarıp meyve suyu türü bir içeceğe dönüştürdüklerini nakletmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, ss. 515-516.

⁸⁶⁴ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Maahalot Asurot, 11:7.

⁸⁶⁵ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Maalahot Asurot, 13:11.

⁸⁶⁶ *Mişne Tora*'nın Ortaçağ'da kilise tarafından sansüre tabi tutulan versiyonlarında Hristiyanlar yerine Kenanlılar veya Edomlular ifadeleri kullanılmaktadır.

yapılması gerektiğini dile getirmektedir.⁸⁶⁷ Eserlerinin geneline bakıldığında İbn Meymûn, hiçbir zaman Müslümanları bu kategoriye sokmamaktadır.⁸⁶⁸

İbn Meymûn, sünnet konusunda Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında fark gözetmemektedir. Ona göre sünnet olmak üzere gelen Hristiyan ve Müslüman, bir Yahudi tarafından sünnet edilebilir. Bu konuda Hristiyan ve Müslüman arasında fark yoktur. Her ne kadar sünnet ile ilgili ifadede Müslüman ve Hristiyan arasında fark görmese de yazılarının geneline bakıldığında İbn Meymûn'un her halükarda İslam'ı Yahudilik dışındaki dinlerden en üstünü ve Yahudiliğe en yakın din olarak gördüğü kesindir.⁸⁶⁹

İbn Meymûn, Müslümanları *tautam* ve *tipşutam* (hataları ve aptallıkları) kelimeleriyle de eleştirmekten geri durmamıştır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, onun din olarak İslam'ı değil Müslümanları hedef almış olmasıdır. Bununla birlikte İbn Meymûn'un eserlerinin bazı yerlerinde doğrudan İslam'ı hedef aldığı yerler de mevcuttur. Örneğin o, Yemen Mektubu'nda Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam arasında şu şekilde bir kıyaslama yapmaktadır:

Hepsi (diğer dinler) şanı yüce Allah'ın dinine (Yahudiliğe) benzemek istiyor, ama ilahi bir yapı beşeri bir yapıya benzemez. Bu ikisi arasındaki farkı ancak bir aptal ayırt edemez. Bizim dinimizle ona benzeyen diğer dinler (Hristiyanlık ve İslam) arasındaki fark, konuşan canlı bir insan ile malzemesi mermerden, odundan, gümüşten ve altından yapılmış ve insan suretinde olan bir heykelin arasındaki fark gibidir.⁸⁷⁰

İbn Meymûn, ilahî sanattan ve rabbanî hikmetten yoksun cahillerin insan suretinde heykeller görünce onları insan gibi değerlendirdiklerini belirtmektedir. Hikmet sahibi insanların için iç yüzünü bileceklerini ve bu heykellerin gerçeği gibi olamayacağını anlayacağını dile getiren İbn Meymûn, bir şeyin dış görünüşünün değil, özünün önemli olduğunu vurgulamaktadır. O, Yahudiliğe benzeyen din ve şeriatler için (Hristiyanlık ve İslam) Yahudilikten alınan, kopyalanan, çalınan,

⁸⁶⁷ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 9:4.

⁸⁶⁸ Daha detaylı değerlendirmeler için bkz. Howard Kreisel, "Maimonides on Christianity and Islam", *Jewish Civilization: Essays and Studies III*, ed. Ronald A. Brauner, Philadelphia, 1985, s. 154.

⁸⁶⁹ Bkz. Novak, "The Treatment of Islam and Muslims", s. 243, 246.

⁸⁷⁰ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 14; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 86.

kullanılan anlamında *datot gzurot*⁸⁷¹, *datot gnuvot*⁸⁷² ve *şeriat-ı musta'mele*⁸⁷³ ifadelerini kullanmaktadır. İbn Meymûn, bu bağlamda Musa şeriatının dışında hiçbir dini inancın, ilahî şeriat olarak anılamayacağını ifade etmektedir.⁸⁷⁴

İbn Meymûn'un İslam'ı ima ile eleştirdiği de görülmektedir. O, Musa şeriatının diğer şeriatlerden üstün olduğunu, diğer dinlerde eksiklikler ve aşırılıklar olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷⁵ İbn Meymûn, Tevrat'tan "Ve kim, bugün önünüze sunduğum tüm bu Tora'dakiler gibi adil hükümleri ve kanunları olan büyük bir ulustur?"⁸⁷⁶ cümlesini aktarmakta ve Tevrat'ın (Musa şeriatının) emirlerinin ifrat ve tefritten uzak bir şekilde itidal ve denge üzerine kurulu olduğunu belirtmektedir. İbn Meymûn, şeriatte *ifrata* örnek olarak ruhbanıyeti, *tefrite* örnek olarak bedeni isteklerdeki aşırılıkları örnek vermektedir. Hourani, burada ruhbanıyet ile Hristiyanların, bedeni isteklerdeki aşırılıklar ifadesiyle de çok eşlilik sebebiyle Müslümanların kastedildiğini iddia etmiştir.⁸⁷⁷

İbn Meymûn'un bu ifadelerinin Hristiyanlara ve İslam'a işaret ettiği iddiası kısmen doğru kabul edilebilir. Öncelikle ruhbanıyet ifadesi büyük ölçüde manastır hayatı ve Hristiyanlarla özdeşleştiği için bu ifadenin Hristiyanlara işaret etmesi kuvvetle muhtemeldir.⁸⁷⁸ Bedeni isteklerin aşırılığı ile İslam'ın kastedilmesi bağlam içerisinde mümkün gözükmeyle birlikte daha zayıf bir ihtimaldir. Öncelikle Yahudilik karşısında İbn Meymûn'un muhatap aldığı Hristiyanları ve Müslümanları bir arada değerlendirdiğini varsayarsak buradaki ifadelerin İslam'a işaret olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Öte taraftan İbn Meymûn, *tefrit* uygulamaları olan şeriate örnek olarak geçmiş kavimlerin şeriatlerini (*ke-misli nevâmisi'l-mileli's-sâlife*) örnek göstermesi bu ihtimali zayıflatmaktadır.⁸⁷⁹ Hourani'nin iddia ettiği gibi eğer bu ifadeler İslam'daki çok eşliliğe işaret ediyorsa, o zaman başta Yahudilerin *Avot* (babalar) dediği Hz. İbrahim ve Hz. Yakup gibi Yahudi atalarının çok eşli

⁸⁷¹ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, s. 728.

⁸⁷² İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, s. 728.

⁸⁷³ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 16; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 87.

⁸⁷⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:39.

⁸⁷⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:39.

⁸⁷⁶ Tesniye, 4:8.

⁸⁷⁷ Bkz. Hourani, *Maimonides and Islam*, s. 158.

⁸⁷⁸ Kur'an, Hristiyanların ruhban sınıfı oluşturmalarını eleştirmektedir. Bkz. Hadid, 57:27.

⁸⁷⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:39.

olmaları görmezden geliniyor demektir. Tevrat'ın her bir harfini Allah'tan gelen vahiy olarak değerlendiren Yahudi bilginlerin, Yahudi ataların birden fazla eş ve cariyelere sahip olmalarını anlatan Tevrat pasajlarına inanmamaları mümkün değildir.

Daha önce de belirtildiği üzere İbn Meymûn, *İggeret ha-Şemad* adlı mektupta baskı altında kalan Yahudilere kelime-i şehadet getirip canlarını kurtarmalarını tavsiye etmektedir. Yahudi hukukuna göre bir Yahudi, putperestliğe, ensest ilişkiye ve adam öldürmeye zorlanırsa her halükarda ölümü tercih etmesi gerekir.⁸⁸⁰ Burada kelime-i şehadet getirip canlarını kurtarmalarını tavsiye etmesi, kelime-i şehadet'in İbn Meymûn için putperestlik anlamına gelmediğini göstermektedir.

Özetle İbn Meymûn, çok açık bir şekilde İslam'ın putperest bir din olmadığını dile getirmektedir. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: İslam'ın putperestlik olmadığını söylemesi, Müslüman idare altındaki ihtiyatlı tavrından kaynaklanmış olabilir mi? İbn Meymûn'un hayatının ilk dönemleri Müslüman memleketlerinde tedirginlik içinde geçtiği bir vakıadır. Fakat onun bütün eserleri ve fetvaları incelendiğinde zihninin bu konuda çok net olduğu ve İslam'ın asla putperest bir din olarak görmediği ortaya çıkmaktadır. Eğer ihtiyattan ötürü olumlu ifadeler kullandığı söylenecek olursa, Hz. Muhammed ve Müslüman idareciler hakkındaki ağır eleştirileri izah edilemeyecektir.

Kabaca bir tasnif yaparak, İbn Meymûn'un Müslümanlar mevzu bahis olduğu zaman eleştirilerini sertleştirdiği, din olarak İslam mevzu bahis olduğu zaman daha olumlu bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. İbn Meymûn'un yazılarına bir bütün olarak bakıldığında İslam ile ilgili Yahudi geleneğindeki temel görüşleri büyük ölçüde devam ettirdiği görülmektedir.⁸⁸¹ Bu geleneğe katkı olarak o kendisinden önce yaşayan Yahudi düşünürlerin söylediklerini daha net ve güçlü bir tonla söylemektedir.

⁸⁸⁰ TB, Sanhedrin, 74a.

⁸⁸¹ Daniel Lasker, "Masoret ve Hiduș be-Yahasô ŧel ha-Rambam le-Datot Aharot", *ha-Rambam*, ed. Aviezer Ravitzky, Merkaz Zalman Shazar, Yerusalayim 2008, s. 89.

IV. Tevrat'ın Tahrifi ve Neshi ile İlgili Görüşleri

Terim olarak *tahrif* ya da *tebdil*, Tevrat'ın değiştirilmesi anlamında kullanılırken, *nesh* ise Musa/Yahudi şeriatının ve onun kitabı olan Tevrat'ın yürürlükten kalkması anlamına gelmektedir.⁸⁸² Kur'ân'da ise *nesh*, bir ayetin diğer bir ayetle değiştirilmesi ve hükmünün kalkması anlamında kullanılmaktadır.⁸⁸³ İslam geleneğinde Tevrat'ın tahrifi ile ilgili değişik görüşler mevcuttur. Müslüman düşünürlerden bazıları Tevrat'ın büyük bir kısmının hem lâfzen hem de mana olarak değiştirildiğini iddia ederken bazıları da kısmî bir tahriften bahsetmektedir. Ayrıca Tevrat'ın metninin korunduğunu sadece yorumda tahrif yapıldığını iddia eden Müslüman bilginler de çıkmıştır.⁸⁸⁴

Müslüman bilginler, Yahudi şeriatının (Tevrat'ın), Kur'an tarafından neshedildiğini dile getirmişlerdir. Bununla birlikte onlar, tahrif iddiası ile *beşâirü'n-nübüvve* inancı arasındaki çelişkiyi gidermek için Tevrat'ın tamamının tahrif olmadığını, orijinal kalan yerlerinin olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre orijinal kalan yerlerde İslam ve Hz. Muhammed'le ilgili işaretler, ilahi bir koruma ile korunmuştur. Örneğin İbn Hazm, Yahudilerin bozmasına rağmen Allah'ın Tevrat ve Zebur'da İslam ve Hz. Muhammed'le ilgili yerleri koruduğunu ifade etmektedir.⁸⁸⁵

İslam toplumunda yaşayan her Yahudi bilgin gibi İbn Meymûn da nesh ve tahrif iddiasına muhatap olmuştur. O, Tevrat'ın değiştirildiği ve nesh edildiği iddiasını kesin bir dille reddetmekte ve yeri geldikçe bu iddialara cevap vermektedir. Müslümanların peygamberlerinin ismini Tevrat'ta aradıklarını belirten İbn Meymûn, bulamayınca da Yahudilerin kasden onun ismini sildiklerini iddia ederek Yahudilere iftira attıklarını belirtmektedir.⁸⁸⁶

⁸⁸² Bkz. Abdülhak el-İslâmî, *el-Husâmu'l-Memdûd fî Reddi ale'l-Yehûd*, ed. Esperanza Alfonso, s. 8, 46, 60, 65; Abdülhak el-İslâmî, *el-Husâmu'l-Memdûd fî Reddi ale'l-Yehûd*, ed. Abdülmecid Hayali, s. 25, 38, 42, 44.

⁸⁸³ Bakara, 2:106.

⁸⁸⁴ İbn Kayyım, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, ss. 114-115; Bkz. Muhammet Tarakçı, "Tahrif", *DİA*, İstanbul 2011, c. 39, ss. 422-424. Bkz. Muhammet Tarakçı, "Tevrat ve İncil'in Tahrîfi ile İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu", *Usûl* 2 (2004:2), 33 – 54; Adam, *Tevrat*, ss. 217-241.

⁸⁸⁵ İbn Hazm, *Kitâbu'l-Fasl*, c. 1, ss. 314-315.

⁸⁸⁶ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

İbn Meymûn'un eserlerindeki vurgulardan nesh iddiasının İbn Meymûn'un zihnini meşgul ettiğini görmek mümkündür.⁸⁸⁷ O, on üç maddeden oluşan iman esasları listesinde de Tevrat'ın vahiy oluşuna ve nesh edilmediğine dair özel maddelere yer vermektedir. Listenin sekizinci maddesi, Tevrat'ın Allah'tan gelişini (*Tora min ha-Şamayim*) yani Allah'ın sözü ve vahyi oluşunu ifade etmektedir. İbn Meymûn, bu maddede bugün elimizde bulunan Tevrat'ın, Musa'ya Sina'da verilen Tevrat ile aynı olduğunu ve bu şekilde inanılması gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre "Ham'ın oğulları: Kûş, Misrayim, Pût, Kenan."⁸⁸⁸ ayeti ile "Karısı Matret'in kızı Mehetavel'di."⁸⁸⁹ ayeti arasında yine "Ben, Tanrı Rab'bim."⁸⁹⁰ ile "Dinle ey İsrail! Tanrı Rab tektir."⁸⁹¹ ayetleri arasında vahiy mahsulu oluşları açısından bir fark yoktur. O, Menaşşe'nin⁸⁹² "Tevrat ağaç ve kabuktan (luzümsüz bilgilerden) oluşmuştur, bu tarihlerin ve hikayelerin bir faydası yoktur ve Musa'nın derlemesidir." şeklindeki sözlerinden ötürü küfür ve nifakta bütün kafirlerden daha azılı olduğunu belirtmektedir.⁸⁹³

İbn Meymûn'a göre Tevrat'ta gereksiz gibi gözüken detay bilgilerin özel bir sebebi vardır. Ona göre Tevrat'ın her harfi bir hikmet ve muhteşemlik barındırmaktadır.⁸⁹⁴ O, *Delâletü'l-Hâirîn*'de Tevrat'ta bahsedilen hikayelerin, kabile isimlerinin ve şecerelerin de çok teferruatlı ve faydasız olduğu şeklindeki eleştirilere cevap vermekte ve her birinin bir hikmetin olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda o, faydasız zannedilen detayların ya şeriatın bir kaidesini tasdik için ya da insanlar arasında kötülük ve düşmanlıkları ıslah amaçlı nakledildiğini vurgulamaktadır.

İbn Meymûn, iman esasları listesinin dokuzuncu maddesini *neshe* ayırmıştır. Yahudi tarihinde iman esasları listesi hazırlayan hemen hemen bütün Yahudi din bilginlerinin listelerinde Tevrat'ın Allah'tan geliş ve vahiy mahsulu oluşu yer almaktadır. Tevrat'ın Allah'ın vahyi oluşu ile günümüzdeki Tevrat'ın Sina'da

⁸⁸⁷ Schlossberg, "Yahaso şel Rambam el ha-İslam", ss. 52-3.

⁸⁸⁸ Tekvin, 10:6.

⁸⁸⁹ Tekvin, 36:39.

⁸⁹⁰ Çıkış, 20:2.

⁸⁹¹ Tesniye, 6:4.

⁸⁹² Yahuda krallığının putperest kralı. İlk on yılı babasıyla ortak olmak üzere 55 yıl krallık yaptı. Yaklaşık MÖ. 687-643 yılları arasında krallık yapmıştır. Bkz. II. Krallar, 21:1-18; II. Tarihler, 33:1-20.

⁸⁹³ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, ss. 214-215.

⁸⁹⁴ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, ss. 214-5.

verildiği şekliyle korunduğu anlamı kastedilse de İbn Meymûn, diğer Yahudi din bilginlerinden farklı olarak Tevrat'ın değiştirilmediğini ve onun yerine asla bir şariat gelmeyeceğini müstakil bir madde olarak sunmaktadır. Yahudi din bilginlerinin yaşadıkları dinî ve kültürel ortam, hazırladıkları listelerdeki bazı maddelerde etkisini göstermektedir. Bu çerçevede İbn Meymûn'un *nesh* maddesini listeye almasında İslam toplumunun etkisi olduğu açıktır. İbn Meymûn'un *nesh* ile ilgili dokuzuncu maddesi şu şekildedir:

Dokuzuncu kaide Nesh'tir. Yani Musa şeriatı neshedilmeyecektir ve Allah tarafından da başka şariat gelmeyecektir. Ne tefsirinde ne de ayetinde onda bir artma ve eksilme olmayacaktır. (Yaratıcı) "Ona bir şey eklemeyecek ve çıkarmayacaksınız"⁸⁹⁵ buyurmuştur.⁸⁹⁶

İbn Meymûn'un eserlerinin birçok yerinde başka şariat gelmeyeceğine dair ifadeler görmek mümkündür. O, hem Tevrat'ın metninde hem de onun yorumu sayılan sözlü Tora'da değişikliğin olmayacağını belirtmektedir.⁸⁹⁷

İbn Meymûn'un *nesh* konusunu sözlü Tora'yı da içine alacak şekilde kullandığı bir diğer yer de *Mişne Tora*'dır. O, Tevrat'ı inkâr eden (*kofer be-Tora*) üç grubu ve özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır:

Üç grup, Tevrat'ı inkâr edenlerdir. [Birinci grup] "Tevrat, Tanrıdan gelmemiştir" diyenler, hatta bir ayeti, hatta daha da ötesinde bir harf bile. Biri dese ki "Musa onu kendi ağzından söyledi.", işte o adam Tevrat'ı inkâr etmiştir. [İkinci grup] Benzer şekilde sözlü Tevrat diye anılan tefsirini reddedenler de Tevrat'ı inkâr etmiştir. Aynı şekilde onu nakleden hahamları reddedenler de Tevrat'ı inkâr etmiştir; Sadok ve Baytos gibi. [Üçüncü grup] "Bu Tora Tanrıdan gelmesine rağmen nesholdu ve Yaratıcı falanca emri diğer bir emirle değiştirdi." diyenlerdir; Hristiyanlar ve Müslümanlar gibi. İşte bütün bu üç grup insan Tora'yı inkâr edenlerdir.⁸⁹⁸

Yukarıdaki ifadelerde dikkat çeken ayrıntı, İbn Meymûn'un Tevrat'ın neshi konusunda Müslümanlarla Hristiyanları bir arada zikretmesidir. Muhtemelen burada Hristiyanların zikredilmesinin sebebi, kutsallığına inanmakla birlikte Tanah'ın

⁸⁹⁵ Tesniye, 4:2.

⁸⁹⁶ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, s. 215.

⁸⁹⁷ İbn Meymûn, sözlü Tora için Arapça *Tefsiru't-Tevrat* (Tevrat'ın tefsiri) ifadesini kullanmaktadır.

⁸⁹⁸ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 3:8.

hukukî geçerliliğinin sona erdiğine inanmalarıdır. Benzer şekilde Tanah'ı Hz. İsa'ya ve Hristiyan inancına dayanak teşkil edecek şekilde yorumlamaları da Hristiyanları bu kategoride değerlendirmesine sebep olmuş olabilir.

Rabbanî Yahudiliğe göre Musa'ya Sina'da biri yazılı biri de sözlü olmak üzere iki tür vahiy verilmiştir. Yahudi geleneğinde sözlü Tevrat (*Tora še-baal pe*) olarak bilinen Mişna, Gemara ve Midraşların vahiy mahsulu olduğu düşüncesi Rabbanî geleneğin ve günümüzde de Ortodoks Yahudiliğin temel inançlarından birisidir. Buna göre sadece Tevrat'ı değil sözlü Tevrat'ı da inkâr edenler ve vahiy olduğuna inanmayanlar Tevrat'ı inkâr etmiş sayılmaktadır. İbn Meymûn, Yemen Mektubu'nda, hem Tevrat'ta hahamlar tarafından rivayet edilen tefsirinde (sözlü Tevrat) bir artma ve eksilmenin söz konusu olmadığını vurgulamaktadır.⁸⁹⁹ İbn Meymûn'un dikkat çektiği bir nokta da bu özel vahyi alan Hz. Musa'nın bile Tevrat'a herhangi bir müdahalesinin bulunmamasıdır. Metinde geçen "Biri dese ki Musa onu kendi ağzından söyledi, işte o adam Tora'yı inkâr etmiştir." ifadesi bu duruma işaret etmektedir.

İbn Meymûn'un nesh'e değindiği bir diğer eseri de Yemen Mektubu'dur. O, bu mektupta Tora'nın hükmünün kalkması için ancak *Maamad Har Sinay* (Sina dağında Tanrı ile buluşma) gibi bir olayın olması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre ancak böyle bir özel buluşma neticesinde yeni şariat verilirse o zaman ona uyulabilir. İbn Meymûn, Musa'dan sonra bir şariat ve kitap gelmeyeceğini Allah'ın kendilerine bildirdiğini ifade ederek Yahudilerin de şariatın tamamında bir ekleme veya çıkarma yapmaktan men edildiklerini dile getirmektedir.⁹⁰⁰

İbn Meymûn, peygamberlik iddiası ile ortaya çıkacak bir şahsın Tevrat'ın emirlerinde ekleme ve çıkarma yapmamasının şart olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁰¹ Tevrat'ın emirlerinde ebediyete kadar değişiklik olmayacağını belirten İbn Meymûn, ona ekleme veya çıkarmada bulunan, kendince bir şeyler keşfeden, emirlerini normal

⁸⁹⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 58; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 98. "ve mimma yenbeği en ta'lemehu ennehu kemâ la ziyadete fi şeraiti Moşe vela nuksane ebeden fi nususiha, kezalike fi tefsiriha el-merviyy ve huvellezi ravâhu'l-hahamim zihronam livraha ve hiye tora še baal-pe".

⁹⁰⁰ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 52; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 97.

⁹⁰¹ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 10:1.

anlamları dışına çıkaran herkesi *raša*‘ (kötü) ve *apikoros* (zındık/sapkın) olarak nitelirmektedir.⁹⁰² Metinde geçen “Tevrat’tan kendince bir şeyler keşfeden ve emirlerini normal anlamları dışına çıkaran” ifadeleriyle genellikle Hristiyanlar anlaşılmaktadır. Özellikle Tanah’ın Yeni Ahit çerçevesinde okunması ve sürekli olarak Hz. İsa’ya işaret eden yerler tespit edilmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Buna paralel olarak Müslüman reddiye yazarlarının Tevrat’tan Hz. Muhammed’e işaretler bulma çabaları da anlaşılabilir.

Yemen Mektubu’nda Tevrat’ın ilk kelimesi *Berešit*’in ilk harfi *bet*’den son harfi olan *lamed*’ine⁹⁰³ kadar Tevrat’ın tamamının Allah kelamı olduğunu vurgulayan İbn Meymûn, onun neshedilmeyeceğini ve değiştirilmeyeceğini, onda artma-eksilme olmayacağını ve başka şariat gelmeyeceğini tekrarlamaktadır.⁹⁰⁴ Ayrıca metinde vurgu yapılan bir diğer nokta da Hz. Musa’nın rolüdür. Tevrat, Musa gibi Tanrı’yla yüz yüze konuşabilen birisi aracılığıyla gelmiştir.

İbn Meymûn, Daniel Kitabı’ndaki küçük boynuzla ilgili vizyondan/ru’yetten bahsettiği yerde nesh konusuna değinmektedir. Orta Çağ Yahudi geleneğinde küçük boynuzla İslam ve Hz. Muhammed kastedilmektedir. Metinde küçük boynuzun insan gözü gibi gözleri, böbürlenerek konuşan bir ağza sahip olduğu belirtilmektedir.⁹⁰⁵ İbn Meymûn’a göre ortaya çıkacak bu kişinin Musa şariatının nesh edildiğini iddia ederek onu değiştirmeye kalkacağı, Daniel’deki bu ifadelerle önceden bildirilmiştir.⁹⁰⁶

İbn Meymûn, Yahudi toplumundaki statüsü gereği her türden soruya muhatap olmaktadır. Bu sorulardan birisi de Rabbi Yohanan’ın “Tora ile meşgul olan goyun katli vaciptir.”⁹⁰⁷ sözü esas alınarak bir Yahudinin *goylara* (Yahudi olmayanlara) Nuh’un yedi kanununun dışında bir şeyi öğretip öğretemeyeceği hakkındadır. İbn Meymûn, bu soruya cevap verirken Hristiyan ve Müslümanlarla ilgili dikkat çekici

⁹⁰² İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 11:3.

⁹⁰³ Tevrat’ın son kelimeleri Tesniye 34:12’te *le-aynel kol yisrael* şeklinde bitmektedir.

⁹⁰⁴ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 28; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 90.

⁹⁰⁵ Daniel, 7:7-8.

⁹⁰⁶ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 20; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 88.

⁹⁰⁷ TB, Sanhedrin, 59a.

bir tasnif yapmaktadır. O, bu kuralın genel geçer bir kural olduğunu ve Yahudilerin hâkimiyeti altındaki yabancıların Yahudiliği kabul etmedikleri müddetçe Tora'yı öğrenemeyeceklerini belirtmektedir. İbn Meymûn, Hristiyanları Yahudiliğe çekmek için onlara Tevrat'ın emirlerinin öğretilebileceğini fakat Müslümanlara öğretmenin yasak olduğunu dile getirmektedir. O, Müslümanların mevcut Tevrat'ın vahiy mahsulu olduğuna inanmadıklarını, bu yüzden de onlara Tevrat öğretmenin caiz olmadığını zikretmektedir. İbn Meymûn, Hristiyanların Tevrat'ın bozulmadığına ve değişmediğine inandıklarını, bununla birlikte Tevrat'ta kendilerince hatalı te'vil ve tefsirlerde bulunarak yeni şeyler keşfetmeye⁹⁰⁸ çalıştıklarını nakletmektedir.⁹⁰⁹

İbn Meymûn'un bu fetvası birçok açıdan önemli yorumlar içermektedir. Öncelikle Talmud'da geçen "Tora ile meşgul olan goyun katli vaciptir." ifadesine İbn Meymûn'un getirdiği yorum dikkat çekicidir. İbn Meymûn, bunun bir kural olduğunu fakat doğrudan "Hayatına son verin" şeklinde uygulanabilir bir emir olarak algılanmaması gerektiğini belirtmektedir. Burada önemli olan ayrıntı o beldenin Yahudilerin hâkimiyetinde olup olmamasıdır.

Fetvada dikkat çeken ikinci husus da Hristiyanları Yahudiliğe kazanmak için onlara Tevrat'ın öğretilebileceğine cevaz vermesidir. Her ne kadar kapalı bir yapıya sahip olsa da Yahudiliğin ihtidaya açık bir din olduğu bir gerçektir. İbn Meymûn'un Hristiyanları Yahudiliğe çekmek için Tevrat'tan emirler öğretilmesini uygun görmesi önemli bir ayrıntıdır. O, bunun sebebini "Sünnetsizler (Hristiyanlar) Tevrat'ın metnine ve aynısı olduğuna (değişmediğine) inanıyorlar." şeklinde açıklamaktadır. Müslümanlara getirilen yasak ise "Çünkü bildiğiniz gibi onların itikatlarına göre Tevrat vahiy mahsulu değildir." cümlesiyle dile getirilmektedir.⁹¹⁰ Metinde geçen "bildiğiniz gibi" ifadesi de bu iddianın Yahudi geleneğindeki bilinilirliğini ifade etmesi açısından önemli bir ayrıntıdır.

İbn Meymûn, Hristiyanların ve Müslümanların dinlerini yayma faaliyetleri çerçevesinde de nesh konusuna değinmektedir. Dünyanın dört bir tarafında

⁹⁰⁸ Hz. İsa'ya işaretler bulma gibi.

⁹⁰⁹ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 1, s. 284.

⁹¹⁰ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 1, s. 284.

Müslümanlar ve Hıristiyanlar vesilesiyle Tevrat'ın emirlerinin tanındığını ve konuşulduğunu belirten İbn Meymûn, şu ifadelerle yer vermektedir:

Bu emir ve yasaklar uzak diyarlarda birçok inatçı milletin arasında yaygınlaştı. Onlar kendi aralarında bu meseleleri tartıştılar ve şöyle dediler (Müslümanlar): “Bu emir ve yasaklar hak/doğru idi, ancak şu an itibariyle (bu emir ve yasaklar) artık nesholundu (yürürlükten kaldırıldı) ve ebedi olarak uygulanamaz”. Bazıları da (Hıristiyanlar) dediler ki: “Bu emir ve yasaklarda gizli sırlar vardır ve basitçe anlaşılmaz. Mesih geldi ve bu gizli gerçekleri ifşa etti”. Gerçek kral Mesih ortaya çıkıp başarılı olduğunda ve yücelip tahtına kurulduğunda işte o zaman herkes bilecek ki meğer ataları onlara yalan yanlış şeyleri miras bırakmış ve peygamberleri ve babaları da onları yanıltmış!⁹¹¹

İbn Meymûn, fırsat bulduğu her yerde Tevrat'ın değiştirilmediğine ve herhangi bir ekleme ve çıkarma olmadığına vurgu yapmaktadır. Tevrat'ın doğuda da batıda birçok nüshası olup hiçbirinde çelişki olmadığına dikkat çeken İbn Meymûn, genel bir farklılık bir kenara, bir noktasında bile farklılık olmadığını vurgulamaktadır.⁹¹² Dünyanın dört bir tarafındaki Tevrat'ların birbirinin aynısı olması, İbn Meymûn için Tevrat'ın değiştirilmediğinin en önemli delillerindendir.

Dünyadaki bütün Tevrat'ların birbirinin aynısı olması, bu yüzden de –en azından tamamının- tahrif edilmesinin mümkün olmadığı Yahudi ve Müslüman birçok bilgin tarafından dile getirilmiştir. İbn Sina da eserinde benzer ifadelerle yer vermektedir. O, dünyanın sayılmayacak kadar çok milleti arasında, birbirinden uzak diyarlarda, düşünceleri farklı ve birbirlerine düşman Yahudi ve Hıristiyanlar arasında yayılmış bir kitabın tamamen tahrif olduğunu söylemenin mümkün olmadığını belirtmektedir.⁹¹³

Burada ince bir ayrıntı söz konusudur. Hem İncillerin hem de Tevrat'ın bugün yeryüzünde hiçbir farklılık göstermeden mevcut oluşu Müslümanların iddialarının çürük olduğu anlamına gelmez. Tahrif iddiasını dünyanın dört bir tarafındaki Tevrat'ların birbirinin aynısı olduğunu söyleyerek yanıtlamak, Müslümanların iddialarını ya cehaletten ya da kasden yanlış yorumlamaktan ileri gelmektedir.

⁹¹¹ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 11:4.

⁹¹² İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 40; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

⁹¹³ İbn Sina, *el-Edhaviyye fi'l-Mead*, ed. Hasan Asi, II. Baskı, Beyrut 1987, s. 104.

Müslümanlar bugünkü ve İbn Meymûn zamanındaki Tevrat'ın son şekli verildiğinde tahrif edilmiş olarak derlendiğine inanmaktadırlar. Buna göre Hz. Musa'ya verilen Tevrat değişik aşamalardan geçerek Ezra zamanına gelmiştir. Ezra kendi zamanında dine reform yaparak Tevrat'ı da eldeki mevcut nüsha ve bilgilere göre yeniden derlemiş ve bu Tevrat'ın Makkabiler Dönemi'ne kadar birçok versiyonu kullanılmıştır. Makkabiler Dönemi'nde standart bir Tevrat metni oluşturulmuş ve Yahudi cemaatlerine dağıtılmıştır. Böylece Yahudi dünyasında Tevrat'ın tek versiyonunun kullanımı yaygınlaşmıştır.⁹¹⁴

Bugün dünyanın dört bir tarafındaki bütün Tevrat nüshalarının birbirinin aynısı olması Makkabiler dönemindeki bu resmî (masoratik) metnin oluşturulmasına dayanmaktadır.⁹¹⁵ Müslümanların tahrif iddiası ise Makkabiler dönemindeki bu resmi masoretik metnin oluşturulmasından önceki döneme aittir. Yani Müslümanlar bu metnin tahrif edilmiş bir şekilde resmiyet kazanıp yaygınlaştığını iddia etmektedir.⁹¹⁶ Bu yüzden Yahudi ve Hristiyanların günümüze kadar ulaşan eski Tevrat ve İncil yazmalarında hiç fark olmadığını dile getirmeleri öncelikle doğru bir bilgi değil ikinci olarak da tahrif eleştirisini çarpıtarak baştan savma girişimidir.

Diğer taraftan tahrif iddiasının *beşâirü'n-nübüvve* iddiasıyla temellendirilmesi sağlıklı değildir. İbn Meymun'un da ifade ettiği gibi Tevrat, Hz. Muhammed'den asırlar önce Süryaniceye, Yunancaya ve diğer dillere çevrilmiş ve her tarafta yaygınlaşmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere bugün elimizde bulunan Tevrat, MÖ. II. yüzyılda resmileşmiştir. Tevrat'ın standart bir metne kavuşması esnasında bu işle görevli kişilerin yaklaşık sekiz asır sonra ortaya çıkacak Hz. Muhammed'le ilgili bilgileri sildiklerini iddia etmek mantıklı değildir. Bu yüzden tahrif iddiasıyla *beşâirü'n-nübüvve* iddialarının ayrı değerlendirilmesi gerekmektedir. Ayrıca Kur'an veya hadislerde Yahudilerin, Hz. Muhammed'in ismini Tevrat'tan sildiklerine dair bir bilgi yer almamaktadır.

⁹¹⁴ Adam, *Tevrat*, s. 248.

⁹¹⁵ Adam, *Tevrat*, s. 153.

⁹¹⁶ Konu İbn Teymiye tarafından da tartışılmaktadır. Bkz İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahîh*, c. 3, ss. 47-52.

V. İbn Meymûn'a göre Allah Kelimesinin Kutsallığı

Yahudiliğin hemen her alanında soruya muhatap olan İbn Meymûn'a sorulan sorulardan biri "Müslümanlar tarafından kullanılan Allah kelimesi Tanrı'nın isimlerinden midir ve bu ismi silmekte sakınca var mıdır?" şeklindedir. Sorunun iyi anlaşılması için konuyla ilgili iki ayrıntının açığa kavuşturulması gerekmektedir. Bunlardan ilki, isim ve sıfat arasındaki farka yapılan vurgudur. Yahudi geleneğinde aynen İslam geleneğinde olduğu gibi Allah için kullanılan sıfatlar mevcuttur. Örneğin Arapça'daki Rahman ve Rahim kelimeleri yerine İbranice'de Rahman ve Rahum kelimeleri kullanılmaktadır. İslamî gelenekte her ne kadar sıfat anlamları olsa da Rahman ve Rahim kelimeleri isim olarak değerlendirilirken, Yahudilik'te Rahman ve Rahum, Tanrı'nın isimleri değil sıfatlarıdır. Bu bağlamda soruyu soran kişi, Allah kelimesinin Tanrı'nın ismi mi sıfatı mı olduğunu sormaktadır.

Meselenin bir diğer yönü de Allah kelimesinin Tanrı'nın ismi mi sıfatı mı olduğu sorusuna verilecek cevabın, Yahudilik'te farklı hukuki sonuçları doğurmasıdır. Rabbanî geleneğe göre Tanrı'nın yedi adet özel ismi vardır. Bunlar *Yahve Adonay, El, Eloha, Elohim, Ehye, Şedday ve Sivaot*'tur.⁹¹⁷ Buna göre bu isimler Tanrı'nın özel isimleri olup sıfatı değildir. Yahudi hukukuna göre bu isimleri silmek, bu isimlerin yazılı olduğu kâğıtları yakmak ve yıkanma yerlerinde telaffuz etmek yasaktır.⁹¹⁸ Yahudi hukukunda bu konuyla ilgili detaylı düzenlemeler mevcuttur. Örneğin bu isimler bir camda, tenekede yazılı veya kazılı olursa bu malzemeler yakılamaz ve eritilemez. Ayrıca bu isimlerin önünde harf olursa o harfleri (*le-elohim* kelimesindeki *-le* harfi gibi) silmek caizken, bu isimlerin sonuna gelen harfleri (*eloheyhem* kelimesindeki *-hem* eki gibi) silmek yasaktır.⁹¹⁹

Bilindiği üzere Yahudiler sinagoglarda özellikle tavan aralarında Tanrının bu yedi isminin geçtiği evrakları saklamışlar ve bu yerlere de saklama yeri anlamında *geniza* denilmiştir. Bu evraklar, içinde bu isimlerin olması sebebiyle atılması, yakılması ve üzerlerinin silinmesi Yahudi hukukuna göre yasak olan belgelerdir. Bu

⁹¹⁷ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 6:1-8. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:61'de diğer altı ismi de müştak (türemiş) kabul etmekte ve yalnızca Yahve için özel isim tanımlaması yapmaktadır.

⁹¹⁸ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 6:1-8. Ayrıca bkz. *Mişna*, Şabat, 16:1.

⁹¹⁹ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Yasodey ha-Tora, 6:1-8.

açıklamalardan sonra soruyu “Allah kelimesi Tanrı’nın bir sıfatı mıdır yoksa özel ismi midir?” şeklinde sorabiliriz.

İbn Meymûn, Allah kelimesinin yaratıcı için kullanılan diğer sıfatlar gibi bir sıfat olduğunu bu yüzden de silinmesinin ve yıkanma yerlerinde telaffuz edilmesinin caiz olduğunu ifade etmektedir.⁹²⁰ O, Allah kelimesini *elihe* (ilahlık yapmak) kökünden *ma’bûd* anlamında bir sıfat gibi düşünmektedir. Fakat burada dikkat çeken nokta onun Allah kelimesini sıfat olarak değerlendirirken, Allah kelimesi ile aynı kökten gelen *Eloha* ve *Elohim* kelimelerini Yahudilikte silinmesi yasak olan Tanrı’nın özel isimleri olarak zikretmesidir. Bunun sebebi, Allah kelimesinin Araplar tarafından İslam öncesinde politeist bir bağlamda kullanılıyor olması ve yaratıcı Tanrı olarak tevhid bağlamında kullanımın İslam’la gerçekleşmesidir. Kaaatimizce temel sebep, bu kullanımın Yahudi kökenli olmayışıdır.

Her ne kadar İbn Meymûn, fetvasında Allah kelimesinin silinebileceğini ve yıkanma yerlerinde zikredilebileceğini ifade etse de bu fetvada hakaret anlamı bulunmamaktadır. Yani o, Allah kelimesini küçümsememekte sadece sıfat ve özel isim bağlamında bu değerlendirmeyi yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Yahudilikte Tanrı için kullanılan ve özel isim olmayan sıfatlar da (Rahman ve Rahum gibi) Allah kelimesiyle aynı muameleye tabidir.

Bu konunun günümüz İsrail’inde, Araplarla birlikte yaşayan Yahudiler açısından da güncelliğini koruduğuna şahit olmaktayız. İsrail’de bir hahama sorulan “Allah kelimesinin kutsallığı var mıdır? Duvarlara Filistinliler tarafından yazılan ve içinde Allah kelimesi barındıran ayet ve sloganları silebilir miyiz?” şeklindeki soru meselenin günümüzde de ne kadar canlı bir karşılığının olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Haham da İbn Meymûn’un verdiği fetvayı naklederek duvarlardaki yazıların silinmesinde bir sakınca olmadığını, çünkü Allah kelimesinin silinmesi yasak özel isimlerden biri değil bilakis Tanrı için kullanılan bir sıfat olduğunu ifade etmektedir.⁹²¹

⁹²⁰ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 3, s. 181.

⁹²¹ <http://net-sah.org/he/node/838>, 17.11.2011.

Allah kelimesinin yedi özel isimden biri olup olmadığı tartışması Yemen Yahudileri arasında da görülmektedir. Son dönem Yemen Yahudilerinin ileri gelenlerinden Yosef Kafih'e "Allah ismi silinemez isimlerden birisi midir?" şeklinde bir soru sorulmuştur. Kafih, cevabında ilginç bilgiler aktarmaktadır. Buna göre Yemen Yahudi bilginlerinden bazıları Allah kelimesini yedi özel isimden kabul etmekte ve *Eloha* kelimesinin bozuk telaffuzla söylenmiş hali olarak görmektedirler. Kafih ise bu iddianın doğru olmadığını, Allah kelimesinin Arapça'da *ma'bûd* (kendisine ibadet edilen) anlamına geldiğini, bu yüzden de isim değil sıfat olduğunu ifade etmektedir.⁹²²

İbn Meymûn'un Allah kelimesiyle ilgili fetvasının tahkir amaçlı olmadığını bir diğer göstergesi onun yazılarıdır. O, eserlerinde sürekli olarak yaratıcı tek Tanrı için Allah kelimesi kullanmaktadır. Allah kelimesinin Orta Çağ Yahudileri arasında değerli olduğunun bir diğer göstergesi de Allah adı kullanılarak yapılan yeminler hakkında Yahudi din adamlarının verdikleri fetvalardır. Özellikle Orta Çağ'da Müslüman toplumlarda yaşayan Yahudiler, din adamlarına Allah'ın adıyla yapılan yeminleri sormuşlardır. Yahudi fetva literatürü bu tür sorularla doludur. Buna göre Allah'ın adını anarak yapılan yeminler geçerlidir ve çok ağır yeminlerdir. Bu yeminler, Yahudi hukukunda ciddi bir sorumluluk ve ehemmiyet gerektiren ve hukukî karşılığı olan yeminler olarak görülmüştür.⁹²³

Allah kelimesi, Orta Çağ Yahudi bilginlerinin en fazla kullandıkları kelimelerin başında gelmektedir. Rav Saadya Gaon, Arapça Tevrat çevirisinde Yahve isminin geçtiği yerleri Allah şeklinde çevirmiştir. Yahudi din bilginlerinin eserlerine bakıldığında Allah kelimesinin geçtiği yerler yaratıcı ilah bağlamında kullanılmakta ve kelimenin küçük düşürücü bir anlamı bulunmamaktadır.

⁹²² *Şut ha-Ribad (ha-Rav Yosef ben David Kafih)*, ed. Avraham Hamamî, Yeruslayim 2009, s. 27. Konuyla ilgili Sami dilleri uzmanı Dr. Uri Melammed'in açıklamaları için bkz. *Şut ha-Ribad*, s. 224.

⁹²³ Abraham ben Yitshak Narboni, *Sefer ha-Eşkol*, Hilhot Nedarim 198b, ed. H. Albeck, II. Baskı, Mekitsey Nirdamim, Yeruslayim 1984, s. 153; Rabbi David ben Şlomo ben Zimra, *Şut ha-Radbaz*, 3:419, Yeruslayim 1882, s. 8. İbn Meymûn da başka dillerde de olsa Tanrı'nın adına yapılan beddua ve yeminlerin hukuki karşılıklarının olduğunu dile getirmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Sanhedrin, 26:3.

IV. BÖLÜM

İBN MEYMÛN'A GÖRE MÜSLÜMANLAR

Yahudiler kendilerini Tanrının seçilmiş halkı görmektedirler. Bu yüzden Yahudiler dünya düzeninde ve ilahi planda çok özel bir yere sahip olup, diğer bütün halklar bu kutsallıktan mahrum kitleler olarak değerlendirilmektedir. Yahudi geleneğine göre insanlar Yahudiler ve Yahudi olmayanlar olarak ikiye ayrılır. Yahudi olmayanların arasında ayrıma gidildiğinde ise Müslümanların, Yahudiliğe en yakın inanç grubu olarak konumlandığı görülmektedir. Öte taraftan her ne kadar Tevrat'ın tahrif olduğuna inanmasalar da Yahudi kaynaklarında Hristiyanlardan putperest olarak bahsedilmektedir.

Yahudi dinî literatüründe Yahudi olmayanları ifade etmek üzere özel terimler mevcuttur. Bu bölümde bu terimlerin açıklaması ve kullanım yerleri üzerinde durulacaktır.

I. Yahudilikte Yahudi Olmayanlar İçin Kullanılan Kavramlar

Yahudi geleneğinde Yahudi olmayanlar için kullanılan temel kavramlar; *oved avoda zara* (putperest), *goy* (Yahudi olmayan), *nohri* (yabancı), *ger toşav* (yerleşik yabancı), *ben Noah* (Nuhî), *hasidey umot ha-olam* (dünya milletlerinin dindarları), *oved gilulim* (putperestler), *oved elilim* (putperest), *akum*⁹²⁴ (gök cisimlerine tapanlar), *kutim* (Samiriler), *edomî* (Hristiyan), *yişmaelîm* (Müslümanlar/Araplar) *arelim* (sünnetsizler/ Hristiyanlar), *kofer* (kâfir), *anusim* (zorla din değiştirenler), *minim* (heretikler), *apikoros* (zındık/heretik), *meşumad* (mürted) ve *mumar*'dır (mürted).⁹²⁵ Yahudi hukukuna göre yönetilen yerlerde bu grupların her birisi için uygulanacak farklı hukukî düzenlemeler mevcuttur.

Avoda zara, Yahudi hukukunun en temel kavramlarından biridir. İbadet anlamındaki *avoda* ile yabancı anlamındaki *zara* kelimelerinin birleşiminden oluşan bu terim, Allah'tan başka tanrılara tapmak anlamına gelmektedir. Bu kavram bazen

⁹²⁴ *Oved kohavim u-mazalot* ifadesindeki kelimelerin baş harfleri.

⁹²⁵ Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Brill, Leiden 1994, ss. 7-9.

*oved avoda zara*⁹²⁶ (putperest) şeklinde kullanılmaktadır. İbn Meymûn'un eserleri incelendiğinde, onun *ovdey avoda zara* tabirini Müslümanlar için hiç kullanmadığı görülmektedir. Bilakis, Yahudiliğe geçen Ovadya'ya gönderdiği cevabî mektupta açık bir şekilde Müslümanların *ovdey avoda zara* olmadıklarını ifade etmektedir.

Yahudi olmayanlar için kullanılan kavramlardan biri de *goy*'dur (çoğulu *goyim*). Ulus, millet anlamlarına gelen *goy*, Yahudi olmayan herkes için kullanılan genel bir isimlendirmedir. Bununla birlikte, bu kavramın Tevrat'ta Yahudiler için de kullanıldığı görülmektedir. Tanrı İbrahim'e soyunu büyük bir ulus (*goy gadol*) yapacağını vaat etmektedir.⁹²⁷ Ayrıca İsrailoğulları Tanrı tarafından kutsal bir ulus (*goy kadoş*) olarak isimlendirilmektedir.⁹²⁸ Yahudi geleneğinde bu terim, daha sonra Yahudi olmayan herkesi ifade etmek için kullanılmıştır. Bu anlamda Yahudilik dışındaki bütün milletler ve din mensupları, inançlarının tevhide yakınlığı dikkate alınmaksızın *goy* olarak nitelendirilir. Bu nedenle, putperest olarak görülmemesine rağmen Müslümanlar da putlara tapanlar gibi *goyim* olarak isimlendirilmektedir.

Yabancı anlamına gelen *nohri*, genellikle ticaret amacıyla başka beldelerden İsrail topraklarına gelen ve geçici olarak ikamet eden kimseler için kullanılmaktadır.⁹²⁹ İbn Meymûn, *Mişne Tora*'da *goy* ve *nohri* terimlerini eş anlamlı olarak kullanmaktadır.⁹³⁰ Bunlar aslî vatanlarıyla irtibatlarını tamamen kesmemiş kişilerdir.⁹³¹ Nohrilerle ilgili bazı özel hukukî düzenlemeler mevcuttur.⁹³² Buna göre bir yabancı İsrail toplumuna yönetici olamaz.⁹³³ Yedi yılda bir bütün İsrailîlilerin birbirlerine olan borçları düşerken yabancıнын borcu düşmez.⁹³⁴ Yabancıya tefecilik yapıp faiz alınabilir.⁹³⁵ Koşer olmayan et yabancıya satılabilir.⁹³⁶

⁹²⁶ Çoğulu *ovdey avoda zara*.

⁹²⁷ Tekvin, 12:2.

⁹²⁸ Çıkış, 19:6.

⁹²⁹ Tesniye, 29:21; II. Samuel, 15:19-20, I. Krallar, 8:41-43; Daha geniş bilgi için bkz. David L. Lieber, "Strangers and Gentiles", *EJ*, c. 19, s. 241.

⁹³⁰ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Avoda Zara, 7:4. Her *nohri*, Yahudi olmaması nedeniyle doğal olarak *goy*'dur. Fakat her *goy*, *nohri* değildir.

⁹³¹ Michael Guttman, "The Term "Foreigner (Nohri)" Historically Considered", *HUCA* 3 (1926), s. 1.

⁹³² Guttman, "The Term Foreigner (Nohri)", ss. 5-7.

⁹³³ Tesniye, 17:15.

⁹³⁴ Tesniye, 15:3.

⁹³⁵ Tesniye, 23:21.

⁹³⁶ Tesniye, 14:21.

Yahudiliği kabul ederek İsrail topluluğuna katılan kişiler⁹³⁷ için kullanılan *ger*, Tevrat'ta bazen yabancı, bazen de İsrailoğullarının inancını kabul eden anlamında kullanılmaktadır.⁹³⁸ Bu kavramın sözlük anlamı başka bir milletin arasında yaşayan yabancı anlamındadır. *Ger* kelimesi ile Arapça'daki *جار* (*câr*) kelimesi arasında ilişki kurulmuştur. *Ger* kendi milletinden olmayan bir milletin siyasi otoritesi altında yaşayan yabancılar için de kullanılmaktadır.⁹³⁹ Bu bağlamda Tevrat, İsrailoğullarının Mısır'da *ger* (yabancı) olduklarını bildirmektedir.⁹⁴⁰ Tevrat'ın kaydına göre İsrail toplumuna karışan ilk *ger*ler Mısır çıkışı İsrail oğulları ile birlikte çıkan insanlardır.⁹⁴¹ İki de yabancı anlamına gelmekle birlikte *nohri* ile *ger* kavramları arasında fark bulunmaktadır. Aradaki temel fark, *nohri*'nin asıl ikamet ettiği vatanını terk etmemesi ve İsrail toprağında geçici olarak bulunmasıdır. *Ger* ise İsrail toplumunun bir parçası olmak üzere eski vatani ile irtibatını kesmiştir.⁹⁴²

Ger'in hem yabancı hem de Yahudiliği seçen anlamında kullanılması sonucu bu kelimedenden iki ayrı terim doğmuştur. Bunlar *ger tsedek* ve *ger toşav*'dir.⁹⁴³ *Ger tsedek* terimi, Yahudiliği seçen başka milletlerden insanlar için kullanılmaktadır. Bu insanlar İsrail toplumun bir ferdi sayılarak her açıdan Yahudi kabul edilirler.⁹⁴⁴ Yahudi geleneğinde bir kural olarak Yahudi olana geçmişi hatırlatılmaz.⁹⁴⁵ Bununla birlikte siyasi endişelerden ötürü sonradan Yahudi olanların birkaç nesil geçmeden

⁹³⁷ Yaygın kanaatin aksine Yahudilik ihtidaya açık bir dindir. Irken Yahudi olmadığı halde Yahudiliği seçenlerin her devirdeki mevcudiyeti bunun en bariz kanıtıdır. Daha geniş bilgi için bkz. Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik'te İhtida Meselesi", *İSAM Dergisi* 7 (2002), ss. 31-55.

⁹³⁸ "Ger", *Entsiklopediya Talmudit*, ed. Meir Berlin, Shlomo Yosef Zewin, Yad ha-Rav Hertsog, Yeruslayim 1975, c. 6, s. 253.

⁹³⁹ Lieber, "Strangers and Gentiles", *EJ*, c. 19, s. 241; David Novak, *The Image of Non-Jew in Judaism*, The Edwin Melen Press, Lewiston 1983, s. 18.

⁹⁴⁰ Çıkış, 12:48; Tesniye, 24:14; Levililer, 25:47.

⁹⁴¹ Çıkış, 12:48; Levililer, 24:10.

⁹⁴² Guttman, "The Term Foreigner (Nohri)", s. 1; A. Urban, "Ger", *ha-Entsiklopediya ha-İvrit*, Encyclopedia Publishing Company, Tel-Aviv 1960, c. 11, s. 172; David Lieber, "Strangers and Gentiles", *EJ*, c. 19, s. 241.

⁹⁴³ *Toşav* ve *tsedek* ekleri olmaksızın sadece *ger* kelimesi kullanılıyorsa bununla Yahudiliği kabul etmiş kişi yani *ger tsedek* kastedilir.

⁹⁴⁴ R. J. Zwi Werblowsky, Geoffrey Vigoder, "Ger", *Oxford Dictionary of Jewish Religion*, Oxford University Press, 1997, s. 269.

⁹⁴⁵ *Mişna*, Baba Metsia 4:10; TB, Sanhedrin 94a. Mühtedinin dua ettiğinde "babalarımızın ilahı" anlamına gelen *elohey avoteynu* ifadesi yerine İsrail babalarının ilahi anlamına gelen *elohey avot yisrael* ifadesini kullanması tercih edilmektedir. Bununla birlikte bazı din bilginleri, Hz. İbrahim'in bütün mühtedilerin babası sayılması hasebiyle "babalarımızın ilahı" demesinde sakınca olmadığı kanaatindedirler. Bkz. "Ger", *Entsiklopediya Talmudit*, ed. Meir Berlin, Shlomo Yosef Zewin, c. 6, s. 258.

İsrail toplumunda yönetici olarak görev yapmalarına izin verilmemiştir.⁹⁴⁶ Yahudi geleneğinde Hz. İbrahim, Yahudiliği kabul eden bütün *ger tsedek*'lerin manevi babası kabul edilmektedir.⁹⁴⁷ Bu yüzden Yahudiliği seçen kişi baba ismi olarak Avraham, anne adı olarak Hz. İbrahim'in eşinin adı olan Sara ismini alır.⁹⁴⁸ Böylelikle sonradan Yahudi olanlar için Avraham-Sara ikilisi manevi ebeveyn olarak kabul edilir.⁹⁴⁹ Yahudiliği seçen yabancıların Hz. İbrahim'in manevi evlatları oluşunu İbn Meymûn'un yazılarında da görmek mümkündür.⁹⁵⁰

Ger kelimesinden türetilen ikinci terim, *ger toşav*dır.⁹⁵¹ Sözlük anlamı “yabancı” olan *ger* kelimesi ile “ikamet etme” anlamına gelen *toşav* kelimesinin terkibinden oluşan bu terim, putperestliği reddederek Nuh'un yedi kanununu kabul eden ve İsrail otoritesi altında yaşayan yabancılar için kullanılmaktadır.⁹⁵² *Ger toşav*, Nuh'un yedi kanunu uygulamak üzere üç Yahudi bilgininin önünde söz vererek bu statüyü elde etmekte ve kendisine İsrail topraklarında ikamet izni verilmektedir.⁹⁵³ Özellikle ticaret amacıyla Yahudi yönetimi altındaki bölgelere gelen bu insanlar, bir nevi eman alarak can ve mal güvenliğine sahip olmaktadır. *Ger toşav* statüsü, bazı araştırmacılar tarafından, putperestliği reddetmesi ve temel ahlakî kriterleri yerine getirmesi sebebiyle ihtidanın bir çeşidi olarak görülmektedir.⁹⁵⁴

Ger toşav statüsü için o bölgenin siyasi olarak Yahudilerin egemenliği altında olması gerekli görülmüştür. Bu yüzden bazı araştırmacılar *ger toşav*ın tarihte geçerli sayıldığı tek dönemin, I. Mabed Dönemi'nde İsrailoğullarının her bir kabilesinin Filistin topraklarında ayrı ayrı bölgelerde otorite olarak hüküm sürdüğü dönem

⁹⁴⁶ Tesniye, 17:15; Ayrıca bkz. “Ger”, *Entsiklopediya Talmudit*, c. 6, s. 266.

⁹⁴⁷ Yahudiliği seçen erkek Hz. İbrahim'in topluluğundan olmanın nişanesi olarak sünnet edilir. Bkz. Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, “Ger”, *Dictionary of Judaism*, Routledge, New York London 2004, s. 44.

⁹⁴⁸ Ruth Langer, “Jewish Understandings of Religious Other”, *Theological Studies* 64 (2003), s. 261.

⁹⁴⁹ Bunun yanında hem yeni aldığı isminin hem de baba isminin Avraham olduğu ve Avraham ben Avraham adıyla yeni hayatına başladığı durumlar da yaygındır. Ayrıca sakıncalı görülmeyen eski isminin Yahudilikteki benzer karşılığını aldığı da Yahudi tarihindeki örneklerden bilinmektedir. İbn Meymûn'la mektuplaşan Ovadya'nın (Allah'ın kulu) daha önceki isminin Abdullah olması muhtemeldir.

⁹⁵⁰ İbn Meymûn, Yahudiliğe geçen Ovadya'ya Hz. İbrahim'in evladı olduğunu hatırlatmakta, zira bütün “ger tsedek”lerin babasının Hz. İbrahim olduğunu dile getirmektedir. Bkz. İbn Meymûn, “İggeret Teşuvot el Rabbi Ovadya ha-Ger”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 234.

⁹⁵¹ Tekvin, 23:4; Levililer, 25:35, 47.

⁹⁵² “Ger”, *Entsiklopediya Talmudit*, c. 6, s. 289.

⁹⁵³ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot İsurey Bia, 14:7; “Ger”, *Entsiklopediya Talmudit*, c. 6, s. 290.

⁹⁵⁴ Menachem Finkelstein, *Conversion*, Bar-Ilan University Press, Telaviv 2006, s. 93.

olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁵⁵ Öte yandan İsrail otoritesi altında yaşayan Müslümanların putperest olmadıkları için otomatik olarak *ger toşav* statüsünde olacağı ifade edilmiştir.⁹⁵⁶ Bu ise yukarıdaki tespitle çelişmektedir. *Ger toşav* statüsü sadece I. Mabed Dönemi'nde geçerli ise Müslümanlar için kullanımı kronolojik olarak mümkün değildir. Fakat herhangi bir zaman kaydı yapılmaksızın Müslümanların bu gruba girdiği kastedilmiş olabilir.

Talmud'da *ger toşav*'ın ne olduğu ile ilgili üç temel görüşe yer verilmektedir. Bunlardan ilki Rabbi Meir'in görüşüdür ki buna göre *ger toşav* üç Yahudi bilginin önünde putlara tapmayacağına dair beyanda bulunan yabancı kişiye denir. İkinci görüşe göre *ger toşav*, Nuh'un yedi kanununa göre yaşamayı kabul eden yabancılara denir. Üçüncü görüşe göre ise *ger toşav*, murdar et yememe kuralı hariç Tevrat'ın bütün kurallarını kabul eden yabancılara denir.⁹⁵⁷ Tannaim⁹⁵⁸ *ger toşav*'ın üç Yahudi din bilginin (*haverim*) önünde yemin etmesi hususunda ittifak halindedirler. Ayrıldıkları konu ise *ger toşav*'ın hangi kurallara uyması hususundadır.⁹⁵⁹ Ayrıca *ger toşav*'ın sünnet olması gerektiği ve on iki ay içerisinde sünnet olmayan *ger toşav* için putperest muamelesi yapılacağı belirtilmiştir.⁹⁶⁰

İbn Meymûn *Mişne Tora*'da *ger toşav*'ın statüsünü şu şekilde açıklamaktadır:

Ger toşav kimdir? Putlara tapmamayı ve diğer Nuh kanunlarına uymayı kabul eden *goydur*. Bu kimse sünnet olmaz ve mikveye girmez. O bu şekilde kabul edilir ve dünya milletlerinin dindarlarından sayılır. Peki, neden *toşav* diye isimlendirilmiştir? Çünkü bize, bu kimseyi aramızda, İsrail toprağında iskân ettirmeye izin verilmiştir de ondan.⁹⁶¹

İbn Meymûn'un *ger toşav* statüsü verilen kişiden sünnet ve mikve şartı aranmayacağına dair ifadeleri önemlidir. O, Nuh'un yedi kanunun kabul eden *ger*

⁹⁵⁵ Novak, *The Image of Non-Jew*, s. 15.

⁹⁵⁶ "Ger", *Entsiklopediya Talmudit*, c. 6, s. 291.

⁹⁵⁷ TB, Avodah Zarah, 64b.

⁹⁵⁸ Mişna'da yorumları ifade edilen rabbiler.

⁹⁵⁹ Finkelstein, *Conversion*, s. 90.

⁹⁶⁰ TB, Avoda Zara, 65a; *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 8:7. Ayrıca bkz. Eldar Hasanov, *Yahudi Ahit Geleneğinde Nuh Kanunları ve Nuhilik*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2012, ss. 227-229.

⁹⁶¹ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot İsürey Bia, 14:7. İbn Meymûn burada sünnet olması gerekmez derken aynı eserinin bir başka yerinde on iki ay içerisinde sünnet olmazlarsa bu statüden çıkacaklarını belirtmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 8:10.

*toşav*ın imal ettiği içkiyi içmenin yasak, fakat o içkiden gelir elde etmenin caiz olduğunu dile getirmektedir.⁹⁶²

Yahudi olmayanları ifade etmek üzere kullanılan kavramlardan bir diğeri *ben Noah* (çoğulu *bney Noah*)’tır.⁹⁶³ Nuhî anlamına gelen bu kavram, Hz. Nuh’a verilen yedi esasa uyan kişiler için kullanılmaktadır. Nuh kanunları olarak bilinen bu esaslar ilk olarak Tosefta’da zikredilmektedir.⁹⁶⁴ Bunlar; şirkten uzak durmak, küfre girmemek, kan dökmemek, zina etmemek, hırsızlık yapmamak, canlı hayvandan et koparmamak ve adaleti tesis edecek bir sistem kurmaktır.⁹⁶⁵ İbn Meymûn, Nuh’un yedi esasını kabul edip, onlara uyararak yaşayanların gelecek dünyadan nasibinin olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶⁶ Ona göre bu kurallardan altı tanesi ilk insana emredilmiştir. Canlı hayvandan et koparmamak ise Nuh ile birlikte yürürlüğe girmiştir.⁹⁶⁷

Yahudi hukukuna göre *nuhî* ile *ger toşav* arasında bazı farklar mevcuttur. *Ger toşav*ın üç Yahudi din bilginin önünde yemin ederek Nuh kanunlarını uyulması gereken zorunlu kurallar olarak bilmesi ve tanınması şart iken bu durum *nuhî* için geçerli değildir.⁹⁶⁸ İbn Meymûn, Nuh kanunlarını kendi aklî çıkarımları ile uygulayanların *ger toşav* olmayacağını bilakis bu kuralların ilahi emir olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁶⁹ Nuhî ise bu kuralları evrensel ahlaki değerler olarak kendi isteğiyle yerine getirmektedir.⁹⁷⁰ Bir diğer fark da *ger toşav* statüsünün İsrail toprağı/İsrail hâkimiyetiyle sınırlı olmasıdır. Nuhî için ise mekân kaydı yoktur.⁹⁷¹

⁹⁶² İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Maalahot Asurot, 11:4.

⁹⁶³ Bu kavram tekil formunda *ben Noah* (Nuhî) şeklinde İbn Meymûn tarafından sıkça kullanılmaktadır. Bkz. *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 8, 9 ve 10 bablar.

⁹⁶⁴ *Tosefta*, Avoda Zara, 9:4; Hullin, 141a-b; Bu liste *Mişna*’nın Sanhedrin bölümünde dağınık olarak yer almaktadır. Sanhedrin, 56-60. Bkz. Novak, *The Image of non-Jew*, s. 3.

⁹⁶⁵ *Tosefta*, Avoda Zara, 8:4; TB, Sanhedrin, 56a. Bunun yanında Yahudiliğe ait kaynaklarda Nuh kanunlarının sayısının otuz olduğu şeklinde bilgiler de mevcuttur. Detaylı bilgi için bkz. Eldar Hasanov, *Yahudi Ahit Geleneğinde Nuh Kanunları ve Nuhîlik*, ss. 98-107.

⁹⁶⁶ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 8:11.

⁹⁶⁷ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 9:1-2. Bkz. Tekvin, 9:4.

⁹⁶⁸ Finkelstein, *Conversion*, s. 92.

⁹⁶⁹ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 8:11.

⁹⁷⁰ Finkelstein, *Conversion*, ss. 94-6. Bkz. Novak, *The Image of Non-Jew*, ss. 259-260; Menachem Elon, “Noachide Laws”, *EJ*, c. 15, ss. 284-287.

⁹⁷¹ Bkz. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, 4. Baskı, İsam Yay, İstanbul 2011, ss. 260-261.

Nuh kanunlarını yerine getirenler için kullanılan bir diğer kavram da “dünya milletlerinin dindarları” anlamına gelen *hasidey umot ha-olam*’dır. Bu kavram Zohar’da Yahudilere yardımcı olan ve nefret beslemeyen insanlar için kullanılmaktadır.⁹⁷² İbn Meymûn’a göre Nuh’un yedi emrini ilahî emirler olarak kabul eden herkes “dünya milletlerinin dindarları”ndandır ve gelecek dünyadan nasibi vardır.⁹⁷³

II. İbn Meymûn’un Müslümanlar için Kullandığı İfadeler

Daha önce de belirtildiği üzere İbn Meymûn, hayatının tamamını İslam hâkimiyetindeki beldelerde geçirmiştir. O, Arapların dışında başka milletlerin de Müslüman olduğunu bilmekle birlikte kendi bireysel tecrübesi ve İslam algısı Araplar üzerinden olmuştur. Bundan ötürü İbn Meymûn’un eserlerinde Müslümanlardan bahsedilirken birinci derecede Araplar kastedilmektedir.

İbn Meymûn’un Müslümanları ifade etmek üzere kullandığı kavramların çoğu aslında Arapları ifade etmek için kullanılan kavramlardır. Bu kavramlar; *Yişmaelîm* (İsmailoğulları), *Muslimûn* (Müslümanlar), *Hagrîm* (Haceroğulları), *Millet-i İslam* (İslam Milleti), *Millet-i Yişmael* (İsmail Milleti), *Bney Ketura* (Keturaogulları) ve Müslüman olan Yahudiler için *Poş‘ey Yisrael/Riş‘ey Yisrael* (İsrail’in günahkârları)’dır.⁹⁷⁴

⁹⁷² Zohar, Exodus, 268a. Bu tabir günümüzde de Zohar’da ifade edildiği gibi Yahudilere sıkıntılı zamanlarında yardım eden insanlar için özel olarak da Holokost sırasında Yahudilerin kurtulmasına yardımcı olanlar için kullanılmaktadır. İsrail’de bulunan Yad va-Şem Holokost müzesinin kayıtlarına göre dünyada toplam 23.788 kişi *hasidey umot ha-olam* olarak isimlendirilmiştir. Müzenin kayıtlarına göre en fazla *hasidey umot ha-olam* 6266 kişi ile Polonya’dandır. Türkiye’den ise sadece Selahattin Ülkümen (1914-2003) *hasidey umot ha-olam* olarak kaydedilmiştir. Ülkümen, 1943 yılında Rodos başkonsolosu iken kırk iki Yahudi aileyi Holokost’tan kurtarmıştır. Selahattin Ülkümen için Yad ve-Şem müzesinin resmi sitesinde özel bir sayfa hazırlanmış ve müze bahçesinde adına ağaç dikilmiştir. Bkz. <http://www1.yadvashem.org/yv/he/righteous/stories/ulkumen.asp>, 26.01.2012.

⁹⁷³ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot İsürey Bia, 14:7; Hilhot Teşuva 3:5. İbn Meymûn’un ifadelerinden şu sonuç çıkmaktadır. Nuh’un yedi emrini yerine getirenler için üç ayrı isim kullanılmaktadır. Bunlar *bney Noah* (Nuhiler), *ger toşav* (yerleşik yabancı) ve *hasidey umot ha-olam* tabirleridir. İbn Meymûn’a göre *ger toşav* ve *hasidey umot ha-olam* kategorisine girmek için Nuh’un yedi emrinin ilahî prensipler olarak Allah tarafından verildiğine inanmak zorunludur. Yani kendi aklıyla bunları kendisine ilke yapmamış olması gerekmektedir. Eğer akıl yoluyla yaparlarsa o zaman onlara bu isimler verilmez bilakis dünya milletlerinin bilgeleri olarak adlandırılırlar.

⁹⁷⁴ Bunların dışında Araplar anlamında *el-Arab* şeklinde kullandığı da görülmektedir. Bkz. İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, s. 95, 104, 105; İbn Meymûn, *Hakdamot ha-Rambam*, ed. Şilat, s. 369.

A. Yişmaelîm

İbranice *Yişmael* kelimesinin çoğulu olan *Yişmaelîm* tabiri, İsmailoğulları anlamına gelmektedir.⁹⁷⁵ Yahudi geleneğinde Hz. İbrahim'in Sara'dan olma oğlu İshak Yahudilerin atası sayılırken, cariyesi Hacer'den olma İsmail Arapların atası olarak kabul edilmektedir. Rabbanî gelenekte *Yişmaelîm* (İsmailoğulları), Müslüman Arapları nitelemek için kullanılan en yaygın isim olmuştur.⁹⁷⁶

Yahudi dinî literatürü incelendiğinde İsmail ile ilgili anlatımlarda olumlu-olumsuz her tür bakış açısını görmek mümkündür. Örneğin Tanrı'nın, İsmail'in soyunu kutsayacağı ve sayısını çoğaltarak ondan büyük bir ümmet çıkaracağını vaad etmesi, olumlu ifadelerdir. İsmail'in on üç yaşındayken sünnet olması, sünneti tatbik etmesi açısından yine olumlu bulunmaktadır. Bununla birlikte İshak'ın sekiz günlükken sünnet olmasına kıyaslandığında küçümsenmektedir. İsmail'in olumlu olarak resmedildiği bir diğer kaynak da Filistin (Kudüs) Talmudu'dur. Bu eserde Tanah'ta anlatıldığı üzere doğmadan önce isimleri konan dört kişiden bahsedilmektedir. Bu kişiler İshak,⁹⁷⁷ İsmail,⁹⁷⁸ Yeşa'yahu⁹⁷⁹ ve Şlomo'dur⁹⁸⁰. Eserde bu isimler zikredildikten sonra "Dürüst insanların durumu işte bu şekildedir." ifadesi kullanılmaktadır.⁹⁸¹

İsmail'in Hacer ile birlikte evden uzaklaştırılması, Mısır kökenli bir kızla evlendirilmesi, çölde hayat sürmesi ve vahşi yaşantı sahibi insan olarak tanımlanması dikkat çekmektedir. Tevrat, İsmail'den bahsederken *pere adam* yani asi, vahşi, yabani adam nitelemesi yapmaktadır.⁹⁸² Tekvin kitabında İsmail için kullanılan "Hem onun eli herkese karşı, hem de herkesin eli ona karşı olacak."⁹⁸³ ifadeleri başka milletlerle savaşacağı şeklinde yorumlanmıştır. Rabbanî gelenekteki bir yoruma göre "onun eli herkese karşı" ifadesi hırsızlıkla ilişkilendirmiştir. Tanrı dünya milletlerine

⁹⁷⁵ *Yişmaelîm* kelimesinin karşılığı olan İsmailîler kelimesi Şii mezhep İsmaililer ile karışıklığa sebebiyet verebileceği için İsmailoğulları ifadesi daha sağlıklı görünmektedir.

⁹⁷⁶ Carol Bakhos, *Ishmael on the Border*, State University of New York Press, Albany 2006, s. 2.

⁹⁷⁷ Tekvin, 17:19.

⁹⁷⁸ Tekvin, 16:11.

⁹⁷⁹ I. Krallar, 13:2.

⁹⁸⁰ I. Tarihler, 22:9.

⁹⁸¹ TY, Brahot 1:6 (11b).

⁹⁸² Tekvin, 16:12.

⁹⁸³ Tekvin, 16:12.

Tevrat'ı sunduğunda İsmailoğulları Tanrıya içinde ne olduğunu sormuşlar, Tanrı da “çalmayacaksın” emrinin olduğunu bildirmiştir. İsmailoğulları, hırsızlıkla ilgili zaaflarından dolayı Tevrat'ı almaya yanaşmamışlardır.⁹⁸⁴ İslam'ın ortaya çıkışından sonra ise İsmail, Yahudiler için İslam'ın prototipi haline gelmiştir.⁹⁸⁵ Tevrat'ta zikredilen İsmailoğullarının elinin herkesin elinin üzerinde olması, bazı reddiye eserlerinde İsmailoğullarının diğer milletlere hükmetmesi olarak yorumlanmıştır.⁹⁸⁶

Eserlerinin geneline bakıldığında İbn Meymûn'un Müslümanları ifade etmek için en sık kullandığı tabirin *Yişmaelîm* olduğu görülmektedir. O, bu isimlendirmeyi daha çok içkiyle ilgili fetvalarda kullanmaktadır.⁹⁸⁷ İbn Meymûn'un Müslümanlardan *Yişmaelîm* (İsmailoğulları) şeklinde bahsettiği bir diğer yer de Ovadya'ya gönderdiği mektuptur. O, mektupta *Yişmaelîm* (Müslümanlar) putperest olmadığını dile getirmektedir.⁹⁸⁸ Burada ifadenin bağlamından, İbn Meymûn'un *Yişmaelîm* ifadesiyle doğrudan dini bir grup olarak Müslümanları kastettiği anlaşılmaktadır.

İbn Meymûn, İskenderiye Yahudi cemaatinin dayanı Pinhas'a gönderdiği mektupta da *Yişmaelîm* ifadesini kullanmaktadır.⁹⁸⁹ O, mektubunda Yahudi hukuku ile ilgili değişik konulara değinmektedir. Mektubun girişinde kızgın bir şekilde, bazı Yahudilerin, cinsel ilişkiden sonra gusul, Tevrat okumadan önce de abdest benzeri

⁹⁸⁴ *Sifre Dvarim*, ed. Finkelstein, New York 1969, piska 343; TB, Suka 52b; TY, Taanit 3:4 (15a); Cohen, *Under Crescent and Cross*, s. 155. Arapların küçük düşürücü ifadelerle anıldığı bir diğer Yahudi kaynağı da Zohar'dır. Zohar'da Yahudilere en fazla eziyet çektiren yönetimin Müslüman yönetim olduğu ifade edilmektedir. Yine Zohar'ın kaydına göre bir Arap tarafından hakarete uğrayan Rabbi Yehoşua'nın duası üzerine yer, Arap ve oğlunu yutmuştur. Bkz. *Zohar*, Şemot 17a.

⁹⁸⁵ Bakhos, *Ishmael on the Border*, ss. 123-130.

⁹⁸⁶ Said bin Hasan, *Mesâlikü'n-Nazar*, s. 330; Ali bin Rabban et-Taberî, *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle*, s. 131; İbn Teymiye, *el-Cevâbu's-Sahîh*, c. 5, s. 211, 224; İbn Kayyım, *Hidâyetü'l-Hayârâ*, ss. 160-161; Adang, *Muslim Writers*, ss. 146-7. Bkz. Daniel Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible*, Brill, Leiden 2004, s. 231. Cizye, Tevbe 9:29'da geçmektedir.

⁹⁸⁷ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Maahalot Asurot, 11:7, 13:11.

⁹⁸⁸ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 3, ss. 726-8.

⁹⁸⁹ Bu haham Fransa'nın Provance bölgesinde doğmuş ve İbn Meymûn hayatıyken Mısır'a yerleşmiştir. İbn Meymûn'un desteğiyle İskenderiye Yahudi cemaatinin dayanı olan Pinhas, İbn Meymûn'la düzenli olarak mektuplaşmıştır. Pinhas, İskenderiye'de bulunduğu sürede Arapça'ya tam hâkim olamadığı için İbn Meymûn'la sadece İbranice üzerinden mektuplaşmıştır. Bu zat, İbn Meymûn'a Fransa'daki Yahudi cemaatlerinden gelen sorular ve mektuplar için bir nevi aracı görevi üstlenmiştir. İbn Meymûn Fransa'daki Montpellier bölgesi hahamlarına gönderdiği cevabî mektupta hiç zamanının olmadığını, fakat Pinhas'ın kendisini sürekli sıkıştırmasından ötürü utancından mektubu kaleme aldığını dile getirmektedir. Bkz. “İggeret el Hahmey Montpeşlir al Gzirat ha-Kohavim”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 490; “İggeret el-Pinhas ha-Dayan”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 434.

temizlenme uygulamalarından dolayı kendilerine “Bunları Yişmaelim’den mi (Müslümanlar) öğrendiniz?” diyerek alay ettiklerini nakletmektedir. Irak ve Endülüs’teki Yahudilerin gusul ve abdest geleneklerini devam ettirdiklerine değinen İbn Meymûn, bunun kültürel olarak atalarından kaldığını, Hristiyan memleketlerinde yaşayan Yahudilerin bu geleneğe sahip olmadıklarını belirtmektedir. Kendisinin de Endülüs Yahudi geleneğinden gelen birisi olarak atalarının töresini (*minhag*) devam ettirdiğini ifade eden İbn Meymûn, gusul ve abdest benzeri uygulamaların bir zorunluluk olmadığını, herkesin bulunduğu beldedeki adetleri devam ettirmesi gerektiğini belirtmektedir. İbn Meymûn “Kişi ister *Yişmaelim* (Müslümanların) arasında temizlenme âdetlerini yapsın, isterse sünnetsizlerin (Hristiyanlar) arasında olup bu adetleri yapmasın, her halükarda atalarının adetlerini değiştirmesin.”⁹⁹⁰ cümleleriyle geleneklerini devam ettirmelerini tavsiye etmektedir.

İbn Meymûn, aynı mektubun ilerleyen satırlarında Hristiyan bölgelerdeki Yahudi *dayan*ların uygulamalarına değinirken Müslüman kadıların ve fakihlerin teferruatlı ve sistemleşmiş fetva geleneğini ve Müslümanların yargılama usulünü örnek vermektedir.⁹⁹¹ O burada da Müslümanlardan bahsederken *Yişmaelim* ifadesini tercih etmektedir.

Bu tabir, bazen İbranice formuyla *ha-Yişmaelim* şekliyle kullanılırken bazen de Judeo-Arabî yazı türünün bir özelliği olarak *el-Yişmaelim* şeklinde kullanılmaktadır. Yemen Mektubu’nda İbn Meymûn, Müslümanların ve Hristiyanların Hz. Musa’nın peygamberliğini tasdik ettiklerini ifade ederken Müslümanlardan *el-Yişmaelim* şeklinde bahsetmektedir.⁹⁹² İbn Meymûn bu örneklerin dışında da pek çok kez bu tabiri kullanmaktadır.

⁹⁹⁰ İbn Meymûn, “İggeret el-Pinhas ha-Dayan”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, ss. 437-438. Mektuptaki tartışma için bkz. Stefan C. Reif, “Maimonides on the Prayers”, *Traditions of Maimonideanism*, ed. C. Fraenkel, Brill, Leiden 2009, s. 84.

⁹⁹¹ İbn Meymûn, “İggeret el-Pinhas ha-Dayan”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, ss. 436-7.

⁹⁹² İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 58; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 99.

B. Muslimûn

İbn Meymûn'un Müslümanları ifade etmek üzere kullandığı isimlerden biri de *Muslimûn/Muslimîn*'dir.⁹⁹³ O, bu isimlendirmeyi *beşairü'n-nübüvve*'ye dair açıklamalar yaparken kullanmaktadır. İbn Meymûn, Müslümanların (*muslimûn*) da bu delilleri ciddiye almadıklarını ifade etmektedir.⁹⁹⁴

İbn Meymûn, Yemen Mektubu'nun son bölümünde Yahudi cemaatleri arasında çıkan sahte Mesihlere örnek verirken de bu isimlendirmeyi tercih etmektedir. Endülüs'ten Fas'a gelen Moşe Dar'î'den bahseden İbn Meymûn, bazı sözlerinin doğru çıkması sebebiyle insanların ona güvendiğini nakletmektedir. İbn Meymûn'un nakline göre, insanlar nazarında hüsn-ü kabul gördüğünü fark eden Moşe Dar'î, Mesih'in o sene geleceğini söyleyerek Yahudilerden mülklerini satmalarını, ayrıca Mesih geldiğinde geri ödemelerine gerek kalmayacağı için on katı faizle Müslümanlardan borç almalarını sağlamıştır. Yahudi cemaatinden birçok kişinin evini sattığını ve ihtiyaçları olmadığı halde Müslümanlardan borçlandığını anlatan İbn Meymûn, Mesih gelmeyince Yahudilerin borçlar altında ezildiğini ve çok sıkıntı çektiklerini ifade etmektedir. İbn Meymûn burada Yahudilerin Müslümanlardan borç almalarını ifade ederken *Muslimîn* kelimesini kullanmaktadır.⁹⁹⁵

İbn Meymûn, *Muslimîn* kelimesini bir Yahudi bilgini olan ve *eş-Şeyh es-Sika* namıyla bilinen kayınpederi Mişael Halevi'ye gönderdiği mektupta da kullanmaktadır.⁹⁹⁶ O, bu mektupta, Mısır'da Yahudilikten İslam'a geçen bir kadına

⁹⁹³ Kendisi de Arap olan Hasan Hanefî aslı Arapça olan Delâletü'l-Hâirîn'in orijinalini görme yerine Friadlender tarafından yapılan İngilizce tercümeyi esas alarak İbn Meymûn'un İslam ve Müslümanlar kelimelerini kullanmadığını, bunun yerine *Muhammediler* ve *Muhammedilik* kelimelerini tercih ettiğini söyleyerek büyük bir yanlışlığa düşmektedir. Zira Friadlender, çevirisinde İslam/Müslüman kelimesini *Mohammedan*, Müslümanlar kelimesini de *Mohammedans* şeklinde tercüme etmektedir. Bilindiği üzere İbn Meymûn, *Muhammed* ismini açıkça hiç zikretmemektedir. Bkz. Hasan Hanefî, "Islam and Judaism: A Model From Andalusia", *Bulletin of the Institute of the Middle Eastern Studies*, International University of Japan, Niigata, 1986, c. 2, s. 56.

⁹⁹⁴ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 38; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 93.

⁹⁹⁵ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 102; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 111.

⁹⁹⁶ Bu mektup günümüze İbn Meymûn'un kendi el yazısıyla korunarak gelmiştir.

ait ketubanin Müslümanların kadılarına (*kâdi'l-Muslimîn*) gösterilmemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹⁹⁷

İbn Meymûn'un *Muslimîn* kelimesini, İskenderiyeli astım hastası bir aristokrat için kaleme aldığı *Makale fi'r-Rebv* adlı risalede de kullanmaktadır. Risalede Fas'tayken duyduğu bir rivayeti nakleden İbn Meymûn, Murabıtların lideri Ali ibn Yusuf bin Tâşfin'den (ö. 1143) "*Emiru'l-Muslimîn*" şeklinde bahsetmektedir.⁹⁹⁸ Burada İbn Meymûn'un Murabıtlar tarafından kendi liderleri için kullandıkları isimlendirmeye uygun olarak bu ifadeyi kullandığı görülmektedir.⁹⁹⁹

Görüldüğü üzere *Muslimûn* kelimesi Yahudiler arasında kullanılan ve metinlerde sıkça geçen bir kelimedir. Özellikle İbn Meymûn'a gönderilen sorularda *Muslimûn* kelimesinin yoğun olarak kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁰⁰ İbn Meymûn ise cevaplarını genelde kısa tuttuğu için bu kelimeye sınırlı sayıda yer vermektedir. Bunun sebebi ihtiyat ve korku değil, cevaplarda doğrudan kelimenin kullanılmasını gerektirecek bir durumun olmaması ve onun *Yişmaelîm* gibi daha yaygın kullanılan kelimeleri tercih etmesidir.

C. Hagrîm

İbn Meymûn tarafından Müslümanları ifade etmek için kullanılan bir diğer isim, Haceroğulları anlamına gelen *Hagrîm*'dir.¹⁰⁰¹ Bu isimlendirme, Hz. İbrahim'in cariyesi Hacer'e nispetle kullanılmaktadır.¹⁰⁰² *Hagrîm* kelimesi, Tanah'ta bir kabile ve soyu ifade etmek üzere birkaç kez kullanılmaktadır. Mezmurlar kitabında Asaf'ın, Edom, İsmailoğulları, Moav ve Haceroğulları (*ahaley Edom ve Yişmaelim Moav ve Hagrîm*) hakkındaki bedduası anlatılmaktadır.¹⁰⁰³ Burada ilginç bir şekilde

⁹⁹⁷ İbn Meymûn, "İggeret le-Hoteno be-Davar Matan Edut al-Ketubat Poşeat", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 722.

⁹⁹⁸ İbn Meymûn, *Makale fi'r-Rebv* (*Maimonides on Asthma*), s. 103.

⁹⁹⁹ Bağdat'taki Abbasi halifesi *emiru'l-mü'minîn* ünvanını kullanırken, Murabıtlar kendi liderleri için *emiru'l-muslimîn* ifadesini tercih etmişlerdir.

¹⁰⁰⁰ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 1, s. 12, 28-29, 145, 195; İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, s. 348, 353, 456.

¹⁰⁰¹ Bu ifade Kitabı Mukaddes'in Türkçe yeni çevirisinde *Hacerliler* olarak çevrilmiştir.

¹⁰⁰² Detaylı bir araştırma için bkz. Martin Goodman, *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, Brill, 2010; P. Crone & M. Cook, *Hagarism*, Cambridge University Press, 1977.

¹⁰⁰³ Mezmurlar, 83:6.

Yişmaelîm ve *Hagrîm* kelimeleri ayrı ayrı topluluklar için kullanılmıştır. Yine I. Tarihler kitabında Haceroğullarının savaşta yenilerek esir düştükleri nakledilmektedir.¹⁰⁰⁴ Rabbanî gelenekte *Yişmaelim* ve *Hagrim* kelimeleri çoğu zaman eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Müslümanların Haceroğulları olarak isimlendirilmesi Rav Saadya Gaon'da da görülmektedir. O, Hivi Belhî'nin iddialarına karşı yazdığı reddiye türü eserinde, Müslüman Araplardan *Hagrîm* (Haceroğulları) şeklinde bahsetmektedir.¹⁰⁰⁵

İbn Meymûn, *Hagrîm* ismini Mişne Tora'da kullanmaktadır. Burada *Hagrîm*, Tevrat'ın değiştirildiğini iddia eden gruplardan üçüncüsü olarak zikretmektedir. *Hagrîm*, “Bu Tora, Tanrıdan gelmesine rağmen nesholundu ve Allah falanca emri diğer bir emirle değiştirdi.” diyenlerdir.¹⁰⁰⁶ Yukarıda da ifade edildiği üzere *Hagrim*, daha çok ırkla ilgili bir isimlendirme iken, burada ifadenin bağlamından dini bir topluluk olarak Müslümanların kastedildiği açıktır.

İbn Meymûn, Arap dilinden bahsederken de bu kelimeyi kullanmaktadır. O, *Delâletü'l-Hâirîn*'in tercümesinde karşılaştığı bazı müphem ifadeleri tasrih sadedinde Samuel ibn Tibbon'a cevaben yazdığı mektubunda Arapça'dan *laşon hagrî* (Haceroğullarının dili) tabiriyle bahsetmektedir.¹⁰⁰⁷

D. Milletü'l-İslam/Milletü Yişmael

İbn Meymûn'un eserlerinde Müslümanlar için kullanılan bir diğer isimlendirme de *Milletü'l-İslam*'dır. *Delâletü'l-Hâirîn*'de Yahudi, Hristiyan ve İslam geleneğindeki felsefî ve kelimî hareketlerden bahsederken İbn Meymûn, bu üç medeniyetin birbirlerinden etkileşimine dikkat çekmektedir. O, Müslüman bilginlerin İslam'ın ortaya çıkışından sonraki asırlarda hem felsefe kitaplarıyla hem de felsefeyi

¹⁰⁰⁴ I. Tarihler, 5:18-22.

¹⁰⁰⁵ Israel Davidson, *Saadia's Polemic Against Hiwi al-Balkhi*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1915, s. 60.

¹⁰⁰⁶ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 3:8. O, bu gruba örnek olarak Hristiyanlar ve Haceroğullarını (Müslümanlar) vermektedir. Hristiyanların da zikredilmesi muhtemelen Tanah'ı Eski Ahid olarak görüp hukuki geçerliliğini yitirdiğine inanmalarından ötürüdür.

¹⁰⁰⁷ İbn Meymûn, “İggeret el Rabbi Samuel ibn Tibbon”, *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 530. İbn Meymûn, Arapça için ayrıca *laşon yişmael*, *lisânu'l-arabîy*, *el-arabîyye* ve *laşon Kedar* ifadelerini kullanmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 3; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:29; İbn Meymûn, “Teşuva le-Aram Suva be-İnyan Zamar ha-Yişmaelim ve Yeynam”, *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 426.

reddeden kitaplarla karşılaştıklarını nakletmektedir. İbn Meymûn, başka kültürlerle karşılaşan Müslümanlardan bahsederken *Milletü'l-İslam* ifadesini kullanmaktadır.¹⁰⁰⁸

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Meymûn bu tabiri sadece bir defa kullanmaktadır. Orta Çağ Yahudi düşünürleri arasında kullanımı yaygın olmayan *Milletü'l-İslam* ifadesi bazen yakın anlama gelen *Devletü Yişmael* (İsmail Devleti) veya *Malhut Yişmael* (İsmail Krallığı) ifadeleriyle karşılanmaktadır.¹⁰⁰⁹ İbn Meymûn'un devlet, mülk ve millet kelimeleri ile kullandığı ifadelerde genellikle olumsuz anlamlar yüklediği görülmektedir. O, özellikle Yemen Mektubu'nda Yahudilerin İslam egemenliği altındaki yaşamlarından bahsederken İslam devletlerini Yahudilere en fazla baskı yapan milletler olarak tanımlamaktadır.

Müslümanları ifade etmek üzere kullanılan bir diğer isimlendirme, *Milletü Yişmael*'dir. İbn Meymûn, *Yemen Mektubu*'nda Yahudilerin çektiği sıkıntılara vurgu yaparken bunların Tanrı tarafından kendilerine bir imtihan olarak verildiğini belirtmekte ve dindaşlarından sabretmelerini istemektedir. O, *Milletü Yişmael*in Yahudilere karşı acımasız ve gaddar olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹⁰

İbn Meymûn, Mısır'a yerleşene kadar sürekli yer değiştirmek zorunda kalmıştır. Bu nedenle farklı Müslüman yönetimlerle ilgili hayat tecrübesi vardır. Bununla birlikte o, hem Fatimiler (1166-1171) hem de Eyyubiler zamanında (1171-1204) rahat bir yaşam sürmüştür. Mektubun tarihinin 1172 olduğu düşünülürse, Mısır'daki Eyyubî hâkimiyetin ilk yıllarında rahat bir ortamda yazıldığı anlaşılmaktadır. O yüzden Yemen Yahudilerinin sıkıntılı durumlarının, İbn Meymûn'u *Milletü Yişmael* ile ilgili olumsuz ifadeler kullanmaya ittiği görülmektedir.

¹⁰⁰⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I:71.

¹⁰⁰⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 96, 98; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 108-109.

¹⁰¹⁰ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 94; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 108.

E. Bney Ketura

İbn Meymûn'un Müslümanları ifade etmek için kullandığı diğer bir isimlendirme de *bney Ketura*'dır. Bu ifade, Yahudi dinî literatüründe Arapları ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁰¹¹ Yahudi geleneğinde yaygın olan görüşe göre Ketura, Hz. İbrahim'in cariyesi Hacer'in diğer ismidir.¹⁰¹² Buna göre *bney Ketura* ifadesi Hacerogulları anlamına gelen bir başka isimlendirmedir. Zohar da Ketura'nın, Hacer'in diğer ismi olduğunu nakletmektedir. Zohar'ın kaydına göre Mısır asıllı olan Hacer ilk başlarda putperestliğe meyletmiş daha sonra da bundan vazgeçerek doğru bir yol takip etmiştir. Bu yüzden ismi Ketura olarak değiştirilmiştir.¹⁰¹³ Bu isim, önceleri ırk olarak Arapları ifade ederken daha sonra genişleyerek Müslümanları da kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Yahudi geleneğinde, bu genel kabulün dışında, Ketura'nın Hacer'in diğer ismi olmadığını, Sara ve Hacer'den hariç Hz. İbrahim'in üçüncü eşi olduğunu iddia eden kaynaklar da mevcuttur. Örneğin *Yalkut Şim'oni* adlı midraşa Hz. İbrahim'in üç kadınla evlendiği; Sara'nın Sam'ın kızı, Ketura'nın Yafet'in kızı, Hacer'in de Ham'ın kızı olduğu ifade edilmektedir.¹⁰¹⁴

İbn Meymûn, bu ifadeyi *Mişne Tora*'da Araplar için kullanmaktadır. O, rabbilerden alıntı yaparak Keturaogullarının Hz. İbrahim'in soyundan geldiğini nakletmektedir. İbn Meymûn'un ifadelerinden İsmailogullarıyla Keturaogullarının ayrı kabileler olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Ona göre Müslüman Araplar, *Yişmaelim* ile *bney Ketura*'nın soy olarak birbirlerine karışımından meydana gelmektedir.¹⁰¹⁵ İbn Meymûn'un bu kullanımının benzeri kanonik kabul edilmeyen ve Tanah dışında kalan eserlerden biri olan *Sefer ha-Yovalim*'de (Jubileler Kitabı) görülmektedir. Bu esere göre İsmailogulları ile Keturaogulları, Paran çöllerinden Babil'e kadar olan bölgede dağınık olarak yaşadılar. Aynı mekânları paylaşmanın bir

¹⁰¹¹ Tekvin, 25:1-4; I. Tarihler, 1:32-33; TB, Sota, 13b, TB, Sanhedrin, 59b.

¹⁰¹² *Midraş Raba*, Bereşit 61:4; *Targum Yonatan*, ed. M. Ginsburger, Berlin 1903, Bereşit 25:1; Israel Ephal&David Sperling, "Keturah", *EJ*, c. 12, s. 99.

¹⁰¹³ *Zohar*, Bereşit, 133b.

¹⁰¹⁴ *Yalkut Şim'oni*, "Eyov", 8: 904.

¹⁰¹⁵ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 10:8.

sonucu olarak birbirleriyle iç içe yaşayıp birbirlerine karıştılar. Bu yüzden de Araplar ya da İsmailoğulları şeklinde isimlendirildiler.¹⁰¹⁶

F. Poş'ey Yisrael / Riş'ey Yisrael

Yahudi bilginler, İslam'ı seçen Yahudiler için *İsrail'in günahkârları* ve *İsrail'in kötülere* anlamında *Poş'ey Yisrael* ve *Riş'ey Yisrael* tabirlerini kullanmaktadır.¹⁰¹⁷ Bu tabirler, İbn Meymûn başta olmak üzere Orta Çağ Yahudi bilginlerinin eserlerinde sıkça görülmektedir. İbn Meymûn, Ovadya'ya yazdığı mektupta, mektubun Müslüman olan Yahudilerin eline geçmesinden endişe ettiğini dile getirmektedir. O, Müslümanlarla ilgili eleştirileri açıkça yazmaktan endişe ettiğini, “Başka meselelerdeki hatalarına ve aptallıklarına gelince, onları İsrail'in günahkârları yüzünden mektupta açıkça söylemem mümkün değil.” cümlesiyle ifade etmektedir.¹⁰¹⁸

İbn Meymûn'un “İsrail'in günahkârları yüzünden” ifadesiyle İslam'ı seçen Yahudileri kastettiği açıktır. Müslümanlarla ilgili ağır eleştirilerinin hem kendisine hem de Yahudilere zarar vereceğinden endişe eden İbn Meymûn, ihtiyatlı davranmayı tercih etmektedir. Yahudi kaynaklarında sonradan Müslüman olan Yahudilerin, otorite nezdinde hüsn-ü kabul görmek için, Yahudileri Müslüman idarecilere şikâyet ettikleri şeklinde yaygın bir kanaat vardır. Judeo-Arabik mektuplar söz konusu olduğunda Arapların da birkaç haftalık gayret ile çözebilecekleri bir mektup, İbranice olduğunda çözülmesi zor bir metin halini almaktadır. Bu tür durumlarda da Yahudi mühtediler devreye girmektedir.

Benzer bir durum *Yemen Mektubu*'nda da görülmektedir. İbn Meymûn, mektubun Yahudilerin arasında toplu mekânlarda ve özel olarak okunmasını ve birçok kişiye ulaşip faydalı olmasını temenni etmekte, bununla birlikte azami dikkat gösterilip bir mühtedinin eline geçmemesi konusunda uyarıda bulunmaktadır. Böyle bir durumun Yemen'deki Yahudileri sıkıntıya sokacağını bilen İbn Meymûn,

¹⁰¹⁶ <http://www.daat.ac.il/daat/hasfarim/hayovlim/20.htm>, 25.03.2012; *Sefer ha-Yovalim*, 20:15-17.

¹⁰¹⁷ Yitshak Avişur, “Kinuyey Gımay İvriyim le-Goyim ve le-Yahudim be-Aravit Yahudit”, *Şay le-Hadasa*, ed. Yaakov Bentolila, University of Ben Gurion Press, 1997, c. 5, ss. 108-112; Goitein, *A Mediterranean Society*, c. 2, s. 300. Yahudilerin din değiştirmeleri ile ilgili *paşa'*, *peşa'*, *paş'ut* ve *poşea* ifadeleri kullanılmıştır.

¹⁰¹⁸ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, s. 398.

mektubu kaleme alırken çok endişe duyduğunu da açıkça ifade etmektedir. O, endişelerine rağmen din kardeşlerine doğru yolu göstermek için bu riski göze aldığını ve buna degeceğini belirtmektedir.¹⁰¹⁹

İbn Meymûn, İslam'ı seçen Yahudilerin (*poş'im*), kendileri de inanmadıkları halde, Tevrat'ta İslam peygamberine ait işaretler olduğunu söyleyerek Müslümanların nezdinde hüsn-ü kabul görmeye çalıştıklarını belirtmektedir. Bu mühtedilerin Yahudi cemaatleri arasındaki cahil zümrenin zihnini karıştırdıklarını ifade eden İbn Meymûn, onların bu iddiaları dile getirerek inancı zayıf Yahudileri vehme soktuklarından şikâyet etmektedir.¹⁰²⁰

İbn Meymûn'un Müslümanlardan ve sonradan Müslüman olmuş Yahudilerden çekincesi, öğrencisi Yosef ben Yehuda ibn Şim'on'a gönderdiği bir mektupta da görülmektedir. Bu mektup Bağdat gaonu ile arasında olan tartışmada bazı konuları açıklama amacıyla gönderilmiştir. O, *Delâletü'l-Hâirîn* nüshaları ile ilgili endişesini belirtmekte ve goylar (Müslümanlar) ve sayıları çok olan İsrail'in günahkârları (*Riş'ey Yisrael kesirîn*) yüzünden başına bir iş gelmemesi için onları kaybetmemesini ve dikkatli davranmasını istemektedir.¹⁰²¹

İbn Meymûn, ayrıca Müslüman olan Yahudi bir kadın için *İsrail'in günahkârı* anlamında *poşeat* (פושעת) tabirini kullanmaktadır. O, kayınpederi Mişael Halevi'ye gönderdiği bir mektupta, İslam'ı seçen bu kadına (*poşeat*) ait ketuba'nın¹⁰²² Müslüman kadınlara verilmemesini tembihlemektedir.¹⁰²³

Özetle, İbn Meymûn'un Müslümanlar için kullandığı isimlendirmeler, çoğunlukla Araplar için kullanılan ve ırkı ifade eden tabirlerdir. Bunda da Müslümanların Araplarla özdeşleştirilmeleri etkili olmaktadır. Öte taraftan

¹⁰¹⁹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 106; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 112.

¹⁰²⁰ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 36, 38, 42, 44; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 94.

¹⁰²¹ İbn Meymûn, "İggeret el Yosef bar Yehuda be-İnyan ha-Mahloket im Roş ha-Yeşiva", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 298.

¹⁰²² Ketuba, bir kadın ile bir erkeğin evlilik töreni yapıldıktan sonra, dini nikâhı gerçekleştiren hahamın, iki tanık huzurunda damada imzalatıp, gelin tarafına teslim ettiği bir anlaşma belgesidir. Bu akitte, kocanın karısına karşı olan görev ve sorumlulukları yer alır.

¹⁰²³ İbn Meymûn, "İggeret le-Hoteno", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 2, s. 722.

Yişmaelîm, *Hagrîm*, *Millet-i Yişmael* ve *bney Ketura* gibi Araplarla ilişkili isimlendirmelerin İbn Meymûn'a has isimlendirmeler olmadığı da açıktır. İbn Meymûn'un Müslümanlar için kullandığı isimler, Yahudi geleneğinde kullanılagelen isimlendirmelerdir. Bu anlamda onun kendisinden önceki geleneği devam ettirdiği söylenebilir.

III. İbn Meymun'un Müslüman Araplar ve Yönetimlerle İlgili Görüşleri

A. Müslüman Arap Toplumuyla İlgili Görüşleri

İbn Meymûn'un Endülüs, Kuzey Afrika, Filistin ve son olarak da Mısır'daki tecrübeleri tamamen Araplar üzerindendir. Eldeki verilere göre İbn Meymûn, Arapların dışında herhangi bir Müslüman toplulukla -en azından bilinen- ciddi bir temas içinde olmamıştır. Türklerden ve Zencilerden bahsederken kullandığı “onlardan olup bizimle birlikte bu coğrafyada yaşayan insanlar”¹⁰²⁴ ifadesinden, İbn Meymûn'un Türklerden haberdar olduğu ve en azından aynı ortamlarda bulundukları anlaşılmaktadır.

İbn Meymûn, eserlerinde Araplardan çok farklı bağlamlarda bahsetmektedir. Onun Araplar ile ilgili değerlendirmelerinden çoğu olumsuzdur. Araplar hakkındaki olumsuz değerlendirmelerinden biri, Arapların Hz. İbrahim'le olan ilişkileridir. O, Arapları “soyundan gelmedikleri halde kendilerini ona nispet edenler” ifadesiyle eleştirmektedir.¹⁰²⁵ Fakat burada çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. Arapların Hz. İbrahim'in soyundan geldikleri Yahudi geleneğinde yaygın bir düşünce olup daha önce de görüldüğü üzere Müslümanlar için kullanılan isimlendirmeler de hep bu algı üzerinden olmuştur. *Yişmaelîm* kelimesinin birinci derecede Arapları, daha geniş anlamda bütün Müslümanları içerecek şekilde kullanılması, İbn Meymûn'un da Arapları İsmail aracılığıyla Hz. İbrahim'le ilişkilendirdiğini göstermektedir. Fakat

¹⁰²⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:51.

¹⁰²⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:29. Konuyla ilgili bkz. Hourani, “Maimonides and Islam”, s. 158.

İbn Meymun, “Soyun İshak’la sürecektir.”¹⁰²⁶ ifadesini naklederek, İsmail’in bu manada Hz. İbrahim’in soyunu temsil etmediğini dile getirmektedir.¹⁰²⁷

İbn Meymûn, ahiret inancının Araplar arasındaki algılanışını da eleştirmektedir. Ona göre ahiret, Tanrı’nın emirlerini yerine getiren dürüst insanlar için bir ödül yurdudur. İnananların ahirette iyiliklerle karşılaşacağını müjdeleyen İbn Meymûn, ahiret hayatının Arapların anladığı şekilde bedenî zevklerden ibaret görülmemesi gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir:

Ahiret hayatını, emirleri yerine getiren ve doğru yolda yaşayan bir adamın ecri olarak, güzel şeyler yemek içmek, güzel suretlerle cinsel ilişkide bulunmak, ketenden ve işlemeli elbiseler giymek, fildişinden yapılmış mekânlarda oturmak, altın ve gümüş malzemeler kullanmak ve buna benzer şeyler olduğunu zannedip, akılları fikirleri şehvet olan gerizekalı ve aptal Araplar gibi gözünde basitleştirmeyesin sakın!¹⁰²⁸

İbn Meymûn’un burada, İslam kültüründe yaygın olan cennet tasvirlerini ağır ifadelerle eleştirdiği görülmektedir. Her ne kadar ifadede *Araplar* tabiri geçse de bahsedilen ifadelerin Kur’ân’da cenneti tasvir eden anlatımlar olduğu açıktır. İbn Meymûn’un, zikredilen maddi nimetleri Araplar arasındaki halk inanışları olarak zannedip de bu tasvirlerin kökeninin Kur’ân olduğunu bilmemesi düşük bir ihtimaldir. İlgili tasvirleri doğrudan Araplarla özdeşleştirip onlar üzerinden eleştirmesini onun doğrudan Kur’ân’ı hedef almaktan kaçınması şeklinde yorumlamak mümkündür. Bilindiği üzere İbn Meymûn, ahiret hayatını maddi lezzetlerin olduğu bir yer olarak değil, ruhî ve aklî nimetlerin olacağı bir yer olarak kabul etmektedir.

İbn Meymûn’u bu sözleri söylemeye iten bir diğer sebep saray hekimliği tecrübesi olabilir. Daha önce de belirtildiği üzere İbn Meymûn, Selahaddin Eyyubî’nin yeğeni Hama valisi Ömer el-Muzaffer için cinsel hayatla ilgili *Makale fi’l-Cima* adını taşıyan özel bir risale kaleme almıştır. Bu şahıs, yoğun cinsel hayat yaşamasından dolayı İbn Meymûn’dan cinsel gücü artırıcı tavsiyeleri içeren bir risale yazmasını istemiştir. İbn Meymûn, kaleme aldığı risalede cinsel gücü artırıcı

¹⁰²⁶ Tekvin, 21:12.

¹⁰²⁷ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 10:7.

¹⁰²⁸ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Teşuva, 8:6.

bitkilerden bahsetmekte ve cinsel ilişkinin itidal üzere olması gerektiğini tavsiye etmektedir. Müslüman yöneticilerden birisinin bu şekilde özel bir risale talep etmesi, İbn Meymûn'un yukarıda Araplarla ilgili ifade ettiği algının oluşmasında etkili olduğu söylenebilir.

İbn Meymûn, Arapları lüzumsuz bilgiler peşinde koşmakla da eleştirmektedir. *Şerhu'l-Mişna*'da "Araplar arasında faydasız ve lüzumsuz kitaplar" ifadesine yer veren İbn Meymûn, bu tür kitaplara örnek olarak genel tarih, devletler tarihi, şecere kitapları ve müzik kitaplarını zikretmektedir. İbn Meymûn, bu kitaplarla meşgul olmanın zaman kaybından başka bir şeye yaramayacağını dile getirmektedir.¹⁰²⁹

İbn Meymûn'a göre Müslümanlar ve Yahudiler sünnet ortak paydasında birleşmektedirler.¹⁰³⁰ O, sünnette ayrı bir mana ve ciddi bir hayır olduğunu ifade ederek, "Sünnet, Tanrının birliğine inanan insanları birleştiren ortak cismanî bir alamettir." ifadesini kullanmaktadır.¹⁰³¹ Ona göre "Sünnet olmayanlar böyle bir iddia da bulunsalar da bu zümreden değildirler ve yabancılardır."¹⁰³² Burada Hristiyanları kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Talmud'da Hz. İbrahim'in soyunun sadece İshak'tan devam ettiği bu yüzden sünnetle yükümlü olan tek neslin İshak nesli olduğu vurgulanmaktadır. Fakat bu sınırlamayla birlikte Talmud, Keturaogullarının da sünnetle yükümlü olduklarını kaydetmektedir.¹⁰³³ İbn Meymûn da, sünnetin Hz. İbrahim'in soyuna zorunlu olduğunu dile getirmektedir. Tekvin'de yer alan "Soyun İshak'la sürecektir." ifadesini nakleden İbn Meymûn, İsmail'in bu manada Hz. İbrahim'in soyunu temsil etmediğini ve sünnetten muaf olduğunu dile getirmektedir.¹⁰³⁴ O, rabbilerin Keturaogullarını (*bney Ketura*) sünnetle yükümlü nesil olarak değerlendirdiklerini, *Yişmaelim* ile *bney Ketura*'nın da soy olarak birbirlerine karıştığını ve bu yüzden

¹⁰²⁹ İbn Meymûn, *Şerhu'l-Mişna*, ed. Kafih, c. 4, s. 210.

¹⁰³⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:49; Daha geniş bilgi için bkz. Hannah Kasher, "Maimonides' View of Circumcision as a Factor Uniting Jews and Muslims", *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, ed. Ronald Nettler, Luxembourg 1995, s. 107.

¹⁰³¹ "Alâmatun vahidetun cismaniyyetun tecmauhum".

¹⁰³² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:49.

¹⁰³³ TB, Sanhedrin, 59b.

¹⁰³⁴ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 10:7.

sünnetle yükümlü olduklarını belirtmektedir. İbn Meymun'a göre sekizinci günde sünnet olmasalar da ceza uygulanmaz.¹⁰³⁵

İbn Meymûn'un sünnetle ilgili bir başka değerlendirmesi de ona gönderilen bir soruda görülmektedir. Soruyu soran şahıs, birbiriyle ilintili iki soru sormaktadır. Bunlardan ilki, bir Yahudinin, Yahudi olmayan birisini sünnet etmesinin caiz olup olmadığıdır. İkinci soru, bir Yahudinin bir Müslümanı sünnet etmesiyle bir Hristiyanı sünnet etmesi arasında fark olup olmadığıdır. İbn Meymûn, sünnet için gelen kimsenin Hz. Musa'nın peygamberliğini tasdik etmesi ve bu emrin Allah'tan geldiğini ikrar etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Burada İbn Meymûn'un vurguladığı husus, sünnet olmak isteyen kişinin sünnet amaçlı olarak gelmesi gerektiğidir. Eğer bu kimse cinsel organının başındaki eti tedavi amaçlı olarak aldirmek istiyorsa bunu yapmak Yahudi için caiz değildir. Bu konuda Müslüman ile Hristiyan arasında fark yoktur. İbn Meymûn, sünnet olma amacıyla gelenleri sünnet etmenin caiz olduğu fetvasını vermektedir.¹⁰³⁶

İbn Meymûn'un ifadelerinden net bir şekilde anlaşıldığı üzere Yahudiliği kabul etmese bile gelen kişinin ilahi bir emir olarak sünneti kabul etmesi ve *Brit Mila*¹⁰³⁷ kapsamında sünnet olmaya niyetli olması gereklidir. İbn Meymûn'dan istenen fetvaların günlük hayatın içinde karşılaşılan konularla ilgili olduğu sorulan sorulardan anlaşılmaktadır. Bu soruyu, bir Müslüman çocuğu sünnet etmesi istenen Yahudi bir sünnetçinin (*mohel*) sormuş olması muhtemeldir. Müslümanlar tedavi maksatlı değil, Yahudilerin inandıkları gibi Hz. İbrahim'den gelen bir uygulama olarak sünnet olmaktadır. Fetvada zikredilen kriter de dikkate alındığında Müslümanların yukarıdaki tanıma birebir uyduğu görülmektedir.

İbn Meymûn, Yahudilerin Müslümanlarla ticaret yapmasını ve ortak dükkân çalıştırmasını doğal karşılamaktadır. Yahudi bir tüccar tarafından yöneltilen bir soru ilginç bilgi ve detaylar içermektedir. Soruyu soran kişi, bir müslümanla birlikte züccaciye ve mücevherat dükkânı işlettiklerini ve dükkânın gelirinin ortak bir kasada toplandığını bildirmektedir. Cuma günü Müslüman ortağın, cumartesi (Şabat) günü

¹⁰³⁵ İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim ve Milhamot, 10:8.

¹⁰³⁶ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 1, ss. 282-4.

¹⁰³⁷ Sünnet ahdi.

de kendisinin çalışmadığını nakleden Yahudi tüccar, cuma gününün bütün gelirini cuma günü dükkânda duran Yahudinin alması, cumartesi gününün gelirini ise o gün dükkânı bekleyen Müslüman tüccarın alması konusunda anlaşıklarını belirtmektedir. Haftanın diğer günlerinin gelirinin de kendi aralarında pay edildiğini bildiren Yahudi tüccar, bu taksimatla ilgili İbn Meymûn'un görüşünü sormaktadır. İbn Meymûn da fetvasında bu uygulamayı onaylamaktadır. O, ayrıca Müslüman ortağın Şabat günü dükkânı çalıştırmasında bir beis olmadığını ifade ederek Yahudi tüccarın bu konuda endişe etmesine gerek olmadığını belirtmektedir.¹⁰³⁸

İbn Meymûn'a gönderilen bir soruda Müslüman fakihlerle ilgili bir dua cümlesi dikkat çekmektedir. Bu mektupta, babaları ölen iki genç kızın hisse sahibi oldukları bir yerin satımı ile ilgili *şuf'a* hakkının¹⁰³⁹ kullanılması sorulmaktadır. Burada soruyu soran şahıs, konunun Müslüman fakihlere götürüldüğünü belirterek onlardan "Allah muvaffakiyetlerini daim eylesin!"¹⁰⁴⁰ şeklinde dua cümlesiyle bahsetmektedir. Soruyu cevaplayan İbn Meymûn ise, bu dua cümlesiyle ilgili herhangi bir yorumda bulunmamaktadır.¹⁰⁴¹ Görüldüğü kadarıyla İbn Meymûn bu duayı normal karşılamaktadır.

Özetle İbn Meymûn'un eserlerinde Araplar genellikle olumsuz resmedilmekle birlikte, az da olsa olumlu ifadelerle rastlanmaktadır. Novak'a göre İbn Meymûn, eserlerinde İslam ile Müslümanlar (Araplar) arasında bir ayırmda bulunmaktadır. Buna göre İslam söz konusu olduğunda genelde olumlu ifadeler kullanırken, Müslüman idarenin baskısından veya Araplardan bahsettiği zaman çok sert ifadeler kullanmaktadır. *Yişmaelîm* kelimesinin hem Arap toplumu hem de İslam anlamında kullanıldığına dikkat çeken Novak, İslam'ın esasları ile ilgili konuştuğu zaman bu ifadenin dine ve teolojiye, uygulamalara ait konularda ise Müslüman topluluğa işaret ettiğini dile getirmektedir.¹⁰⁴² Novak'ın ayırımı çok genel bir ayırım olup, İslam ile sadece İslam'ın tevhid dini olması bağlamında doğrudur. Çünkü İbn Meymûn,

¹⁰³⁸ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 2, s. 360.

¹⁰³⁹ Şuf'a hakkı ortak olunan bir evde veya mülkte ortaklardan biri hissesini satmak istediğinde diğer ortakların dışarıdan gelen kişilerden daha önce alıcı olma hakları ve konumlarıdır. Yani ortakları kendilerine haber verilmeden bir başkasına satılan hisse için mahkemeye başvurarak öncelik haklarını esas alarak satışı iptal ettirebilirler.

¹⁰⁴⁰ Fukahâu'l-Muslimine edâmallahu tevfiakum.

¹⁰⁴¹ İbn Meymûn, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Blau, c. 1, s. 145.

¹⁰⁴² Novak, "The Treatment of Islam and Muslims", s. 241.

İslam'dan her zaman tevhid dini olarak bahsetmekte ve hiç bir zaman için putperest nitelimesinde bulunmamaktadır. Öte taraftan Hz. Muhammed hakkındaki tahkir edici ifadelerini İslam'dan ayrı değerlendirmenin ne kadar sağlıklı bir ayırım olduğu tartışmalıdır. Kafih'e göre ise İbn Meymûn, Müslümanları oldukları gibi değerlendirmiştir. Övülecek özelliklerini övmüş, yerilecek özelliklerini yermiştir. Herhangi bir özel nefret beslememiştir.¹⁰⁴³

B.Müslüman Arap Yönetimleriyle İlgili Görüşleri

İslam yönetimi altında yaşayan Yahudiler, diğer yönetimler altında yaşayan Yahudilere kıyasla her zaman daha rahat bir yaşam alanı bulmuşlardır. Bu gerçek, Yahudi tarihçilerin eserlerinde de açıkça ifade edilmektedir. Yahudi tarihinde *altın dönem* (tor zahav) olarak nitelenen Endülüs tecrübesi bunun en güzel örneğidir. Bunun yanında Yahudi geleneğinde, yaygın olmasa da, Müslüman yönetimler altında yaşamaktansa Hristiyan hâkimiyeti altında yaşamayı yeğleyen (*tahat Edom ve lo tahat Yişmael*) ifadeler de rastlanmaktadır.¹⁰⁴⁴ Bu düşüncenin dönemsel ve bölgesel bir tecrübenin ürünü olduğu açıktır.

Hayatının tamamı Arap-İslam devletlerinde geçen İbn Meymûn, daha çocuk denecek yaşta iken Endülüs'te dini baskı ve kovuşturmalarla karşılaşmıştır. Ailesi Endülüs'ün değişik yerlerinde yaklaşık on-on iki yıl kadar gezici olarak dolaştıktan sonra Fas'a yerleşmiştir. Aile orada da rahat bir yaşama imkânı bulamadığı için önce Filistin'e oradan da son olarak Mısır'a yerleşmiştir. 1166 yılında Mısır'da ikamete başladığı bilinen İbn Meymûn'un 1148-1166 yılları arasında sürekli tedirginlikle yaşadığı ortaya çıkmaktadır. Onun, Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Avrupa'daki Yahudi cemaatlerinin maruz kaldıkları sıkıntıları kendi hayatında tecrübe etmesi onları daha iyi anlama fırsatını vermiştir. Bu yüzden *İggeret ha-Şemad* adlı mektubunun girişinde baskı altındaki Yahudiye şehit olmasını tavsiye eden hahama şartları dikkate almadığı için kızmaktadır.¹⁰⁴⁵

¹⁰⁴³ Kafih, "ha-Islam ve ha-Yahas le-Muslemim be-Mişnat ha-Rambam", s. 21.

¹⁰⁴⁴ Bkz. Dov Septimus, "Tahat Edom ve lo Tahat Yişmael", *Zion* 47 (1982), ss. 103-111.

¹⁰⁴⁵ İbn Meymûn, "İggeret ha-Şemad", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 30-32.

İbn Meymûn, İslamî yönetimleri ifade etmek üzere *Mülkü İsmail, Mülkü'l-Arab* ve *Devletü Yişmael* tabirlerini kullanmaktadır.¹⁰⁴⁶ O, bu tabirlerle hususi bir Müslüman devleti değil, Müslüman Arap yönetimlerini kasdetmektedir. Bu yüzden bu tabirler, Hz. Muhammed'in dönemi de dâhil dört halife, Emeviler, Abbasiler, Murabıt, Muvahhid, Fatimî ve Eyyubî devletlerinin tamamını kapsamaktadır. Kendisi kronolojik olarak Murabıtlar, Muvahhidler, Fatimiler ve Eyyubiler devletlerinde yaşasa da Yahudilerin, İsmail Krallığı altında sıkıntı çektiğini ifade ederken, Hz. Muhammed'den kendi dönemine kadar Yahudilerin gördükleri bütün dönemleri kastetmektedir. İbn Meymûn, bu genel isimlendirmelerden farklı olarak ayrıca Emevileri de ismen zikretmektedir. O, İsfahan'da ortaya çıkıp binlerce Yahudiye arkasına takan sahte mesihle ilgili Emevilerin aldığı tedbirleri anlatırken *Mülkü beni Ümeyye* ifadesini kullanmaktadır.¹⁰⁴⁷

İbn Meymûn'un Müslüman yönetimlerle ilgili en açık değerlendirmelerde bulunduğu eseri, Yemen Mektubu'dur. O, değişik milletlerin Yahudilere yaptıkları zulümleri sıralamakta ve mektubun muhatabı olan Yemen Yahudilerine sabır tavsiye etmektedir. İbn Meymûn, tarihte Yahudilerin maruz kaldıkları baskı ve zulmü üç kategoride ele almaktadır. Bunlar; kılıçla, sapkın fikirle ve hem kılıçla hem de fikirle yapılan zulümdür. Kılıçla ve kaba kuvvetle Yahudilere zulmedenlere Amelek'i¹⁰⁴⁸, Sisra'yi¹⁰⁴⁹, Sanherib'i¹⁰⁵⁰ ve Nebukadnatsar'ı¹⁰⁵¹ örnek veren İbn Meymûn, sapkın fikirleri ile Yahudilerin zihnini bulandırmaya çalışan ve Yahudi şeriatını bozmaya çalışan ikinci gruba örnek olarak da Süryani, Pers ve Yunan medeniyetlerini örnek vermektedir.¹⁰⁵² İbn Meymûn'a göre üçüncü tarzı benimseyenler, yeni bir din iddiasıyla ortaya çıkarak nübüvvet iddia edenlerdir. Bu grup, kendilerine iman edilmesini şart koşan, aksi takdirde Yahudileri yok etmeye kalkışanlardır. Ona göre

¹⁰⁴⁶ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 94, 96, 98; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 105, 108, 109.

¹⁰⁴⁷ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 98; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 110.

¹⁰⁴⁸ Filistin'in güneyindeki Ameliklerin kralı. Davut ve Saul zamanında sürekli olarak Yahudilere ait şehirlere baskın yaparak Yahudilere zulmetmişlerdir.

¹⁰⁴⁹ Kadın peygamber Debora zamanında Yahudilere sıkıntı veren Kenanlıların ordu komutanıdır. Bkz. Hâkimler, 4:12-22.

¹⁰⁵⁰ Asur kralı (MÖ. 705 – 681). Yehuda krallığına saldırıp Kudüs'ü abluka altına almış ve Yahudilere ait şehirleri yağmalamıştır.

¹⁰⁵¹ Kudüs'ü ele geçirip Yahudileri Babil'e süren Babil kralı.

¹⁰⁵² İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 8; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 85.

bu grup, birinci ve ikinci tür grubun karışımıdır. Bu gruba örnek olarak Müslümanları zikreden İbn Meymûn, bununla birlikte bu türün ilk örneğinin Hz. İsa olduğunu belirtmektedir. O, Hz. İsa'nın Tevrat'ın müşkilatını çözmek üzere Allah tarafından gönderildiğini iddia ettiğine dikkat çekerek hahamların da ona layıkı neyse o şekilde davrandığını belirtmektedir.¹⁰⁵³

İbn Meymûn, Yahudilerin Müslüman Arap yönetimleri altında çektiği sıkıntıların, Tanrının seçilmiş milleti olduklarının göstergesi olduğunu belirtmekte ve bütün bunların bir imtihan olduğunu vurgulamaktadır. O, *Yemen Mektubu*'nda Yahudilerin başlarına gelen zulümleri şu ifadelerle değerlendirmektedir:

Ey kardeşlerimiz, bu hak ayetlere dayanın! Zulümler, kovuşturmalar, düşmanlıkların fazla olması ve zayıf durumumuz sizi endişeye sevk etmesin. Çünkü bütün bunlar dine sarılmadığımız için birer imtihan ve manevi temizliktir. Böylelikle Yakup neslinden sadece veliler ve muttakiler kalacak.¹⁰⁵⁴

İbn Meymûn'un çekilen sıkıntıların imtihan olduğu şeklindeki inancı, İslamî gelenekteki imtihan düşüncesi ile önemli bir benzerlik arz etmektedir. Mektubun devamında o, çektikleri sıkıntının büyüklüğüne vurgu yaparak Allah'ın imanlarını kuvvetlendireceğini dile getirmektedir. İbn Meymûn, bu belalarla Allah'ın kendilerine zulüm ve baskı zamanlarında onlara sarsılmaz bir iman (*yakîn*) nasip ettiğine dikkat çekmektedir.¹⁰⁵⁵

İbn Meymûn, *Yemen Mektubu*'nda Müslüman devletlerin Yahudilere en fazla zulüm yapan devletler olduğunu ifade etmektedir. Yahudilerin başlarına gelen sıkıntıların günahları yüzünden olduğunu, Allah'ın da Müslümanlar eliyle Yahudileri cezalandırdığını belirten İbn Meymûn, buna örnek olarak Tevrat'ta geçen

¹⁰⁵³ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 12; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 86. Metinde "layıkı neyse onu yaptılar" ifadesi geçmekte fakat bunun ne olduğu açıkça zikredilmemektedir. Muhtemelen bununla Hz. İsa'nın öldürülmesini kastetmektedir. Çünkü Yahudi hukukuna göre yalancı peygamber öldürülür.

¹⁰⁵⁴ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 26; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 89.

¹⁰⁵⁵ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 30; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 90.

“Düşmanlarımız bizi yargılayacaklar.”¹⁰⁵⁶ cümlesini örnek göstermektedir. O, Müslüman yönetimler tarafından çektikleri sıkıntılar için şu ifadeleri kullanmaktadır:

Siz ey kardeşlerim, biliniz ki Allah bizi, günahlarımızın fazlalığından dolayı, bu milletin içinde, yani bize karşı acımasız ve gaddar olan Millet-i Yişmael'in içinde cezalandırdı... Müslümanlar kadar Yahudilere karşı sert, acımasız, aşağılayan ve nefret dolu hiçbir millet çıkmadı.¹⁰⁵⁷

İbn Meymûn'un Müslümanlardan Yahudilere en fazla zulüm yapanlar olarak bahsetmesi mektubun muhatap kitlesiyle ilgilidir. O, Yemen'de baskı gören Yahudileri cesaretlendirerek sabretmeleri halinde kazanacakları ecre dikkat çekmektedir. Bu yüzden de tarih boyunca Yahudilere zulmedenler sıralamasında en sonda olan İslamî yönetimler, Yahudilere en acımasız davranan yönetimler olarak zikredilmektedir. İbn Meymûn, Davud'un bile Yahudilerin gelecekte çekecekleri sıkıntılarla ilgili sadece İsmail Krallığı hakkında ağıt ve yakarıшта bulunduğunu belirtmektedir. O, Mezmurlar'da geçen “Vay bana, Meşek'te garip kaldım sanki, Kedar¹⁰⁵⁸ çadırları arasında oturdum.”¹⁰⁵⁹ cümlesindeki Kedar'ı İsmailoğulları olarak nakletmektedir. Böylece Hz. Davud da İsmailoğullarının Yahudilere çektireceklerini kutsal ruhun ilhamıyla görmüş ve sadece onlarla ilgili ağıtta bulunmuştur.¹⁰⁶⁰

Müslümanların ve Hristiyanların Hz. Musa'yı peygamber olarak kabul ettikleri halde ona inananlara zulmettiklerini vurgulayan İbn Meymûn, “Hem Musa'ya inanıyorlar hem de şeriatını ve ona tabi olanları yok ediyorlar.” diyerek şikâyet etmektedir.¹⁰⁶¹ O, *Yemen Mektubu*'nda İslam idaresi altında nasıl sabırla tahammül edeceklerini, Tevrat'ta Hz. İsmail'in oğulları olarak zikredilen *Mişma'* (משמע), *Duma* (דומה) ve *Masa* (מסה) isimlerine¹⁰⁶² yakın anlamlı kelimelerle¹⁰⁶³,

¹⁰⁵⁶ Tesniye, 32:31.

¹⁰⁵⁷ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 94; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 108-109.

¹⁰⁵⁸ Halkin, İbn Meymûn'un Kedar'ı Kureyş olarak anladığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 96, dipnot 140.

¹⁰⁵⁹ Mezmurlar, 120:5.

¹⁰⁶⁰ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 94; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 109.

¹⁰⁶¹ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 58; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 99.

¹⁰⁶² *Mişma'* İsmail'in beşinci, *Duma* altıncı, *Masa* da yedinci oğludur. Bkz. Tekvin, 25:14.

¹⁰⁶³ *Mişma'* işitme, *Duma* susma ve *Masa* da katlanma, taşıma anlamına gelmektedir.

dinle (اسمع), *sus* (واسكت) ve *katlan* (واحتمل) kelimeleriyle anlatmaktadır. İbn Meymûn, Yahudilerin maruz kaldıklarını sıkıntıları şu cümlelerle ifade etmektedir:

Daniel, tez yok olası Müslüman krallığındaki (*mulk-i yişmael*) aşağılayıcı ve tahkir edici durumumuzu topraktaki toz misali vasfetmiştir... Hahamlarımızın bizi terbiye ettiği gibi Müslümanların yalanlarına (*kizb-i yişmael*) dinleyerek ve susarak dayanıyoruz.... Bütün bunlarla birlikte onların şerlerinin şiddetinden ve çelişkilerinden her zaman muhafaza olacağız.¹⁰⁶⁴

İbn Meymûn'un cümlelerinde Müslüman idareye beddua içeren ifadeler dikkat çekicidir. O, Hz. Muhammed, Hz. İsa ve İslam devletleri için zaman zaman “tez yok olası! (*mahere yeabed*=מהרה יאבד) ve “tez işi bites! (*mahere yahena*=יכנע) gibi ifadeler kullanmaktadır.¹⁰⁶⁵

Müslüman Arap yönetimleriyle ilgili önemli ifadelerin yer aldığı bir diğer kaynak da *İggeret ha-Şemad* adlı mektuptur. Mektubun soru kısmında “Bir insan, oğullarının ve kızlarının goyların (Müslümanların) arasında asimile olması pahasına o adamın (Hz. Muhammed'in) peygamberliğini itiraf etmeli mi yoksa ölmeyi mi tercih etmeli?” şeklinde bir soru yer almaktadır.¹⁰⁶⁶ İbn Meymûn, bu kişiye Hz. Muhammed'in peygamberliğini ikrar ederek canını kurtarması gerektiğini tavsiye etmektedir. O, bu ikrarı yapanlara şu tavsiyede bulunmaktadır:

Onun peygamberliğini ikrar eden kişi, aynı kralın memleketinde ortalıkta dolaşmayıp o ülkeden ayrılanı kadar evinde otursun. Yapmak zorunda olduğu işler olursa onları da gizlice yapsın. Çünkü şu ana kadar bu çeşit bir dinden döndürme duymadık (rastlamadık), sadece sözlü olarak (ikrara) zorluyorlar.¹⁰⁶⁷

Burada dikkat çeken ayrıntı, İbn Meymûn'un, Yahudilerin kelime-i şahadet getirme gibi sözlü bir baskı türüyle ilk defa karşılaştıklarına dikkat çekmesidir. Bu ifade, Yahudilere hükmeden krallıkların, tanrıları adına zorla put yaptırımları, kurban sundurmaları, sünneti yasaklamaları vb. gibi uygulamaya yönelik ve doğrudan putperestlikle ilgili olması düşünüldüğünde daha sağlıklı

¹⁰⁶⁴ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 96; İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 109.

¹⁰⁶⁵ İbn Meymûn, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 94, 109.

¹⁰⁶⁶ İbn Meymûn, “İggeret ha-Şemad”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 30.

¹⁰⁶⁷ İbn Meymûn, “İggeret ha-Şemad”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 53-4.

anlaşılmaktadır.¹⁰⁶⁸ İbn Meymûn da bunu “Bu çeşit bir dinden döndürme duymadık, sadece sözlü olarak (ikrara) zorluyorlar.”¹⁰⁶⁹ şeklindeki bir cümleyle ifade etmektedir.

İbn Meymûn’un ifadelerinden anlaşıldığı üzere, Yahudiler sözlü olarak İslam’ı ikrar etmekle birlikte eski dinlerini yaşamaya devam etmişlerdir.¹⁰⁷⁰ İbn Meymûn’un Hz. Muhammed’in peygamberliğini itiraf etmekle ilgili aynı bölümde sarfettiği bir cümle çok ilginç bir ayrıntı içermektedir. O, bu tür ihtidaların sadece göstermelik olduğunu, sözle bunu itiraf ederek baskıdan kurtulduklarını ifade etmektedir. İbn Meymûn’a göre idareciler, Yahudilerin, sırf canlarını kurtarmak için Hz. Muhammed’in peygamberliğini kabul ettiklerinin farkındadırlar. O, “onlar da iyi biliyorlar ki biz bu sözü (*kelime-i şehadet*) inanarak söylemiyoruz. Söyleyenler de, bunu sadece kralın zulmünden kurtulmak ve (istediği) itirafı yaparak bize karşı olan tavrını yatıştırmak için yapıyor” ifadesiyle durumu açık bir şekilde dile getirmektedir.¹⁰⁷¹ İbn Meymûn’un bu iddiası, başka kaynaklardan da teyid edilmektedir. Marakuşi, Yahudilerin gerçekten Müslüman olmadıklarını açıkça zikretmektedir. O, ayrıca bazı Muvahhidi emirlerin isimlerini zikrederek onların, Yahudilerin samimi bir şekilde Müslüman olduklarına inanmadığını nakletmektedir.¹⁰⁷²

Tarihi bir vakıa olarak Yahudilerin Müslüman egemenliği altında ölmeyi pek fazla tercih etmedikleri görülmektedir. Öte taraftan Aşkenaz Yahudileri arasında dinden dönmek için ölümü tercih etme yaygın bir durumdur.¹⁰⁷³ Bunda Yahudi şeriatında Hristiyanlığın putperest bir din, İslam’ın ise tevhid dini olarak görülmesi en temel etkindir. İslam’ı kabul etmek uygulamada bir Yahudi için basit bir eylemdir. Kendisinden istenen şahadet’in ilk kısmı Yahudiler için zaten sorun değildir. Hz. Muhammed’in peygamberliği meselesi de İbn Meymûn’un ifade ettiği

¹⁰⁶⁸ İbn Meymûn ayrıca Tanrı’nın Yahudilere miras bıraktığı din (Yahudilik) için bu sıkıntıları çekmeye degeceğini belirtmektedir. Bkz. İbn Meymûn, “İggeret ha-Şemad”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, ss. 55-57.

¹⁰⁶⁹ “ki me-olam lo nişma’ kmo ze ha-şemad şe-eyn kofin bo ela ha-dibur bilvad”.

¹⁰⁷⁰ Gehman, “Maimonides and Islam”, s. 375.

¹⁰⁷¹ İbn Meymûn, “İggeret ha-Şemad”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 53.

¹⁰⁷² Marakuşi, *Kitabu’l-Mu’cib fi Telhisi Ehli’l-Mağrib*, s. 223.

¹⁰⁷³ Bkz. Avraham Grosman, “Kiduş ha-Şem be-Meot ha-Ehad Esre ve Ştem Esre ben Aşkenaz le-Artsot ha-Islam”, *Peamim* 75 (1998), s. 28, 31, 36.

gibi sözle atlatılabilir. Bazı araştırmacılar kelime-i şehadet ve dinî sorumluluklar ile ilgili uygulamalar için alternatif yorumlar getirmişlerdir. Buna göre bir Yahudi Hz. Muhammed'in peygamberliğini itiraf ederken kalbinden onun Müslümanlara gönderildiğini geçirerek kendisini ve ailesini kurtarabilir. Yahudi inancında cami putperest mabedi sayılmadığı için oraya girmek de sorun değildir. Camide namaz kılmak zorunda olduğunda ise içinden sessizce istediği dualarını yapabilir.¹⁰⁷⁴

İbn Meymûn'un bazı Müslüman idarecileri ismen zikrettiği de görülmektedir. O, Yemen Yahudilerinin maruz kaldığı baskıyı anlatırken Yahudileri dinden çıkmaya zorlayan ve zorbalık yapan dönemin Şii lideri Abdunnebi ibn Mehdi'yi ismen zikretmektedir.¹⁰⁷⁵ Bununla birlikte İbn Meymûn, bazı Müslüman idareciler için olumlu ifadeler kullanmaktadır. O, istisna sayılabilecek bir şekilde Murabıtların lideri Ali ibn Yusuf bin Tâşfin (ö. 1143) için "Allah rahmet eylesin (rahimehullah)." ifadesini kullanmaktadır. İbn Meymûn, yirmili yaşlarda iken İbn Tâşfin'in bir hastalığa düşer olduğunu ve hekimlerin maharetiyle kısa sürede ayağa kalktığını, hastalığı atlattığı zannedilen kralın, çok kısa bir süre sonra da öldüğünü aktarmaktadır.¹⁰⁷⁶ İbn Meymûn'un İbn Tâşfin için "Allah rahmet eylesin (rahimehullah)" ifadesini kullanması, Murabıtlar zamanında en azından bilindiği kadarıyla Yahudilerin çok sıkıntı çekmemelerine bağlanabilir. Bir diğer sebep de bu risalenin İskenderiyeli astım hastası Müslüman bir aristokrat için kaleme alınmış olmasıdır. Risalenin yazıldığı kişinin Müslüman bir devlet adamı olması, İbn Meymûn'u -en azından- nezaketen böyle bir ifade kullanmaya itmiş olabilir.

Özetle İbn Meymûn, Müslüman Arap yönetimleriyle ilgili çok olumsuz ve abartı sayılabilecek derecede ifadeler kullanmaktadır. Özellikle Yahudilere Müslümanlardan daha fazla zulüm yapan bir topluluk çıkmadığına dair ifadeleri gerçek dışıdır. Fakat burada onun yazılarını bağlamı içerisinde okuyup ona göre değerlendirdiğimizde durum netleşmektedir. Onun günümüze ulaşan eserlerinde ve mektuplarında görebildiğimiz kadarıyla Aşkenaz diyarındaki Yahudilerin çektikleri sıkıntılarla ilgili kayda değer bir değerlendirmesi yoktur. Bunun sebebi, elbetteki

¹⁰⁷⁴ Grosman, "Kıduş ha-Şem", s. 28, 31, 36.

¹⁰⁷⁵ İbn Meymûn, *İggeret Teyman*, ed. Halkin, s. 84; İbn Meymûn, "İggeret Teyman", *İggeret ha-Rambam*, ed. Şilat, c. 1, s. 106, dipnot 3.

¹⁰⁷⁶ İbn Meymûn, *Makâle fi'r-Rebv*, s. 103.

Hristiyan Avrupa'daki Yahudilerin Müslüman diyarındakilere göre daha rahat bir yaşam sürmeleri değildir. Bilakis İbn Meymûn'un hayatının tamamını Müslüman yönetimler altında yaşaması ve kendisine zulüm ve sıkıntı çektikleri için mektup gönderen Yahudilerin de Yemen ve Fas gibi yine Müslüman idare altında yaşayan insanlar olmasıdır. İbn Meymûn da zulüm sebebiyle kazanacakları ecre dikkat çekmekte ve muhataplarını motive etmektedir. Bu yüzden Yahudilere eziyet edenler olarak sadece Müslümanlardan bahsetmesi ve ağır ifadelerle eleştirmesi mektupların bağlamı ile ilgilidir. Öte taraftan İbn Meymûn'un abartılı bir üslup kullanması, Muvahhidlerin ve Yemen'deki Şii yönetimin Yahudilere baskı ve eziyet yaptığı gerçeğini de ortadan kaldırmaz.

IV. İbn Meymûn'un Eserlerinde Türkler

Yahudi geleneğinde Türklerin yaşadığı bölgeler ve Türkler için *Togar* veya *Togarma* isimleri kullanılmaktadır.¹⁰⁷⁷ Tevrat'ta Nuh'un Sam, Ham ve Yafet adında üç oğlu olduğu zikredilmektedir. Togarma, Yafet'in en büyük oğlu olan Gomer'in üç oğlundan en küçüğüdür.¹⁰⁷⁸ Ayrıca Hezekiel kitabı otuz sekizinci babda Gog ve Magog'la ilgili kehanetler anlatılmakta ve burada Gomer'den ve uzak kuzeydeki *beyttogarma*nın ordusundan bahsedilmektedir.

Tarihte Yahudilerle Türklerin ilk teması muhtemelen Irak bölgesinde olmuştur.¹⁰⁷⁹ Galanti, bu bölgedeki Türklerin Yahudilerle teması sonucu *anbar*, *küpe* ve *küfe* kelimelerinin Talmud'a girdiğini iddia etmektedir.¹⁰⁸⁰ Eldeki mevcut verilere

¹⁰⁷⁷ Bkz. Şlomo Rozanes, *Divrey Yamey Yisrael be-Togarma*, 1930, c. 1, s. 1. Togarma'nın Ermenilerin atası olarak kabul edilmesi de yaygın bir rivayettir. Bu, muhtemelen Togarma'nın orta Asya ve Kafkasya'daki halklarla ilişkilendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bkz. Jon Mark Ruthven, *The Prophecy that is Shaping History: New Research on Ezekiel's Vision of the End*, Xulon Press, 2003, ss. 102-3.

¹⁰⁷⁸ Tekvin, 10:2-4; I. Tarihler, 1:5-6. Gomer'in diğer iki oğlu Aşkenaz ve Rifat'tır.

¹⁰⁷⁹ Abraham Galanté, *Türkler ve Yahudiler*, Gözlem Gazetecilik, İstanbul 1995, s. 14; Naim Güler, *Türk Yahudileri Tarihi-I*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, İstanbul 1993, s. 41. Yahudi geleneğinde Türklerin en çok söz konusu edildiği üç olay vardır. Bunlardan ilki bir Türk devleti olan Hazarların (en azından yöneticilerinin) Yahudiliği seçmesidir. İkinci önemli olay 1492 yılında İspanya'dan kovulan Yahudilere Osmanlı devletinin kucak açması ve İstanbul, İzmir, Selanik ve Edirne gibi şehirlere yerleştirmesidir. Türk-Yahudi etkileşiminde dönüm noktası olarak değerlendirilebilecek üçüncü olay ise Osmanlı devletinde ortaya çıkan Sabatay Sevi hareketidir. Yahudi tarihindeki en önemli Mesihî hareket olarak bilinen bu hareket bütün Yahudi cemaatleri arasında çok büyük bir etki yaratmıştır. Geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Küçük, *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi*, 8. Baskı, Berikan Yay., Ankara 2010.

¹⁰⁸⁰ Galanté, *Türkler ve Yahudiler*, s. 14.

göre Yahudiler ve Türkler arasındaki ilk ciddi temasın, Karadeniz'in kuzeyindeki Hazar Devleti aracılığıyla olduğu görülmektedir. Daha sonra on birinci asırda Anadolu'nun Selçuklular tarafından fethedilmesiyle eski zamanlardan beri Anadolu'da yaşayan Yahudi cemaatleri Türk yönetimi altında yaşamaya başlamışlardır.¹⁰⁸¹

Daha önce de belirtildiği üzere İbn Meymûn'un Müslümanlarla ilgili tecrübeleri Araplar üzerindendir. Onun Türklerle temasının ne zaman olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte Türklerle teması olmuşsa da bu temasın Endülüs ve Fas ikameti sırasında olması düşük bir ihtimaldir. İbn Meymûn'un Türklerle ilk ciddi teması muhtemelen Mısır ikameti sırasında olmuştur. Burada da çok yoğun bir Türk nüfusuyla karşılaşmasa bile özellikle Eyyubî Devleti'nde komutan ve asker olarak görev yapan Türk kökenli devlet adamlarından haberdar olması muhtemeldir. Bazı kaynaklarda İbn Meymûn'un Türkçe anladığı rivayet edilmişse de elimizde bunu ispatlayacak bir veri yoktur.¹⁰⁸²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Meymûn, Türklerden sadece iki yerde bahsetmektedir. O, bu iki yerde de Türkleri tahkir edici ifadelerle anmaktadır. Onun Türklerle bir tutarak hakaret ettiği bir diğer grup da zencilerdir. İbn Meymûn, bir mesel üzerinden insanları, sarayında oturan bir krala olan yakınlıkları itibarıyla sınıflandırmaktadır. Buna göre bazı insanlar saray işleri ile meşgul olurlar, bazıları saraya girmeye çalışırlar, bazıları saraya girmiş ve sarayın dehlizlerinde dolaşmaktadırlar, bazıları da sarayda kralla aynı mekânda bulunmaktadırlar. Bunların dışında bazı insanlar da vardır ki o beldenin dışında yer alırlar. Bu meseldeki her bir

¹⁰⁸¹ Moshe Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993, s. 29. Anadolu'daki Türk beylikleri döneminde Yahudilere ait net bilgilere rastlanmamaktadır. Sevilla-Sharon eserinde Milas (Menteşe beyliği), Sinop (Çandaroğulları) ve Konya (Karamanoğulları) kentlerindeki o döneme ait Yahudi izlerinden ve yaşamından bahsetmektedir. Osmanlıların, Bursa'nın (1324) ve Gelibolu'nun fethi (1354) sırasında Yahudi cemaatleri ile karşılaştıkları bilinmektedir. Orhan Bey'in Bursa'nın fethinden sonra Yahudilere bu şehirde *Ets ha-hayim* adlı bir sinagog kurmalarına izin verdiği kaynaklarda zikredilmektedir. Ortaçağda kronik yazarlarının özellikle Osmanlı sultanları ile ilgili verdikleri bilgiler dikkat çekicidir. Eliyahu Kohen, Moşe Kapsali ve Yosef Sambari gibi kronik yazarları Osmanlılar hakkında detaylı yorumlara yer vermişlerdir. Daha geniş bilgi için bkz. Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri*, ss. 30-31; Moshe Sevilla-Sharon, *İsrail Ulusunun Tarihi*, Graph Press Ltd., Yerusalayim 1981, s. 159; Yusuf Besalel, *Osmanlı ve Türk Yahudileri*, Gözlem Gazetecilik Basım ve Yayın AŞ, İstanbul 2004, ss. 22-3; Martin Jacobs, *Islamiche Geschihte in Jüdischen Chroniken*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

¹⁰⁸² A. Benisch, *Two Lectures on the Life and Writings of Maimonides*, London 1847, ss. 21-22.

grubu tek tek açıklayan İbn Meymûn, Türkleri ve zencileri beldenin dışında yer alan insanlar sınıfına koymaktadır. İbn Meymûn'un cümleleri şu şekildedir:

Beldenin dışındaki insanlar, ne nazârî ne de taklidî herhangi itikadî bir yola sahip olmayan bütün insanlardır. Uzak kuzeyde yaşayan Türkler, uzak güneyde yaşayan Zenciler ve onlara benzeyip bizimle birlikte bu coğrafyada yaşayan insanlar buna örnektir. Onların statüsü muhakeme yetisi olmayan canlıların statüsü gibidir. Bana göre onlar insan mertebesinde değildirler, bilakis insan mertebesinden düşük başka mevcudatın mertebesinde dirler. Bununla birlikte maymunlardan daha üstündürler. Çünkü fiziki suretleri ve yüz hatları insan şeklindedir ve temyiz kabiliyetleri maymunlarınkinden daha üstündür.¹⁰⁸³

İbn Meymûn'un Türklerin yaşadığı yerle ilgili ifadesi Tanah'a dayanmaktadır. Tanah'ta *Togarma*'nın uzak kuzeyde yaşadığı ifade edilmektedir. Örneğin, Hezekiel kitabında *Gog* ve *Magog*'tan bahsedilirken “Gomer'in bütün ordusunu, uzak kuzeyde (*yarketey tsafon*) *Beyt Togarma*'nın bütün ordusunu ve yanındaki birçok ulusu da sürükleyeceğim.” ifadelerine yer verilmektedir.¹⁰⁸⁴ Benzer bir şekilde aynı yerde “Sen ve seninle birlikte birçok ulustan oluşan tümü ata binmiş büyük bir kalabalık, güçlü bir ordu uzak kuzeyden geleceksiniz.”¹⁰⁸⁵ ifadeleriyle de mekân olarak uzak kuzey gösterilmektedir.

İbn Meymûn, dünya milletlerinin Hz. İbrahim'e olan saygıları bağlamında da Türklerden bahsetmektedir. O, uzak kuzeyde *yaşayan kâfir Türkler*, uzak güneyde yaşayan Hindular ve Sabiler hariç bütün milletlerin Hz. İbrahim'e hürmet gösterdiğini belirtmektedir.¹⁰⁸⁶ O, Türkler ve Hintlileri *millet-i mütedemmire* (yok olmuş millet) olan Sabilerin kalıntıları olarak zikretmektedir.¹⁰⁸⁷ İlginç bir şekilde İbn Meymûn, yukarıda güneydeki millete Zencileri örnek verirken burada Hintlileri vermektedir.

¹⁰⁸³ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:51.

¹⁰⁸⁴ Hezekiel, 38:6.

¹⁰⁸⁵ Hezekiel, 38:15.

¹⁰⁸⁶ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:29; Hourani, “Maimonides and Islam”, s. 158.

¹⁰⁸⁷ “Tilke'l-milleti'l-mütedemmire ellezine baki fi akâsâ'l-ardi misle kâfir Turk fi aksâ's-şimâl ve'l-Hunûdu fi aksâ'l-cenûb”. Metnin bağlamından İbn Meymun'un Türkler ve Hintlileri Sabilerin kalıntısı olarak tanımladığı görülmektedir. İbn Meymun, burada Sabileri putperestler anlamında bir tür ismi olarak kullanmaktadır.

Harvey, İbn Meymûn'un Türkler ve zenciler hakkındaki görüşlerine İbn Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlak* adlı eserinin kaynaklık ettiğini iddia etmektedir.¹⁰⁸⁸ Zira İbn Meymûn'un ifadeleri İbn Miskeveyh'in (ö. 1030) *Tehzibu'l-Ahlak* adlı eserinde aynı kelimelerle zikredilmektedir.¹⁰⁸⁹ Harvey, Orta Çağ'dan bu algıyı zikreden başka eserler de zikretmekle birlikte İbn Miskeveyh'e vurgu yapmaktadır. İbn Miskeveyh'in Türklerle ilgili algısının ona has olmadığı, genel olarak uzak kuzey ve uzak güneyde yaşayanlar için, özelde de Türkler ve Zenciler için benzer ifadelerin kullanıldığı bilinmektedir. Burada üzerinde durulması gereken husus, İbn Meymûn'un Türklerle ilgili aşağılayıcı ifadelerin dini bağnazlıktan ya da ırkçılıktan kaynaklanmadığıdır. Bu algı, hem İbn Meymûn öncesi hem de sonrası Müslüman bilginlerin eserlerinde yer almaktadır. Bu bilginlerden belli başlıları Fârâbî, Mesûdî (ö. 956), İbn Sina ve İbn Haldun'dur (ö. 1406).

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde uzak kuzey ve uzak güneyde yaşayan insanların hayvansı bir tabiata sahip olduklarını (*el-behimiyyûne bi't-tab'i*) ve onlardan bazısının vahşi, bazısının da leş yiyici hayvanlara benzediğini ifade etmektedir. Fârâbî'ye göre bu insanlar kuzeyin ve güneyin uzak bölgelerinde ma'mur beldelerden (*el-mesâkinu'l-ma'mure*) ayrı bulunmaktadır.¹⁰⁹⁰ Mesudî de (ö. 956), *Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşrâf* adlı eserinde iklimlerin insan zihni ve bedeni üzerindeki etkisinden detaylıca bahsetmektedir. Onun nakline göre, soğuk tabiatları ve güneş görmeyişleri sebebiyle kuzeyin uzak köşelerinde yaşayan insanlarda ahmaklık, kabalık ve hayvanilik ağır basar ve bu özellikler daha da kuzeye gidildikçe artar. Bundan ötürü kuzeyin uzak köşelerinde yaşayan Türkler, bu özelliklere sahiptirler.¹⁰⁹¹

İbn Sina da *Kitâbü's-Şifa* adlı eserinin sonunda, Türkler ve Zencilerin değerli bölgelerden uzaklarda yaşadığını, bu yüzden değerli bölgedeki insanlara hizmet etmeleri gerektiğini dile getirmektedir. Çünkü Türkler ve Zenciler, fitraten salim insanların yaşadığı değerli bölgelerin (*el-ekâlimü's-şerîfe*) dışındaki bölgelerde

¹⁰⁸⁸ Harvey, "A New Islamic Source", ss. 33-34.

¹⁰⁸⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak*, tahk. İbnü'l-Hatib, Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, Mısır 1961, s. 28; İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, terc. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara 1983, s. 68.

¹⁰⁹⁰ Fârâbî, *es-Siyâseti'l-Medeniyye*, s. 87.

¹⁰⁹¹ Mesudî, *Kitâbü't-Tenbih ve'l-İşrâf*, tahk. M. J. Goeje, Brill, Leiden 1967, ss. 23-24.

yaşamaktadırlar. Bu topluluklar, erdemi kabulden uzak olup tabiatları köleliğe uygundur.¹⁰⁹² İbn Haldun da, Türkleri ve Zencileri insaniyetten uzak ve hayvanlara yakın görmektedir.¹⁰⁹³ O, *Mukaddime* adlı eserinde iklimlerin insan ahlakı üzerindeki tesirine özel bölümler ayırmakta ve teferruatlı bilgiler vermektedir.¹⁰⁹⁴ İbn Haldun, Türklerle ilgili benzer ifadeleri eserin değişik yerlerinde yinelemekte ve Türkleri vahşi hayvanlara benzetmektedir.¹⁰⁹⁵

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere İbn Meymûn'un Türklerle ilgili algısının altında yatan temel sebep, Orta Çağ'ın diğer bilginlerinde olduğu gibi iklim ve mekân algısıdır. Buna göre ortadoğu coğrafyası medeniyetin merkezidir. Medeniyetin merkezi olması itibariyle ortadoğudaki insanlar iki temel açıdan diğer bölgelerin insanlarından daha üstündürler. Bunlardan ilki akıl ve zihin yapıları diğeri de fizikî suretleridir. Bu bölgenin insanların özellikleri sayılırken mizaclarının güzel, akıl ve doğalarının sağlıklı olduğuna vurgu yapılmaktadır. Ortadoğu coğrafyasından uzaklaştıkça insanların hem aklî yetileri zayıflamakta hem de fizikî suretleri kabalaşmakta ve suretleri insan suretinden hayvan suretine doğru kaymaktadır. İbn Meymûn'un Türklerle ilgili düşüncesinin temelinde de bu algı yatmaktadır. Ayrıca hem İbn Meymûn hem de diğer bilginler, o dönemler itibariyle devlet kurmuş, medeniyet üretmiş ve Ortadaoğu coğrafyasında gözle görülür etkileri olan Türklerden haberdardırlar. Muhtemelen burada Türkler ile bütün bir tür değil, göçebe yaşayan istilacı Türkler kastedilmektedir.

¹⁰⁹² İbn Sina, *Metafizik II*, s. 202.

¹⁰⁹³ “Hâkimiyet altına alınan ve başkasının aleti haline getirilen insanın tabiatı bundan ibarettir. Bundan dolayı daha evvel de söylediğimiz gibi, kendilerindeki insaniyetin eksik oluşu ve yabancı hayvanların arazlarına (ve vasıflarına) yakın bulunmaları sebebiyle ekseriya Zenciler köleliği benimserler. Kölelik düzeni içinde bir makamın veya servetin veyahut da izzetin husulünü ümit edenler köleliği kabullenir. Mesela doğudaki Türk kölemenler, İspanya'daki gâvur Galician ve Hristiyan Avrupalılar da bu durumdadır. Çünkü cari olan âdete göre, devlet hizmetlerini görmek bunlara mahsustur. O yüzden kul olmak güçlerine gitmez, zira hanedanlığın makam ve mevkileri kendilerine tahsis edeceğini ümit etmektedirler. En iyisini yüce Allah bilir”. Bkz. İbn Haldun, *el-Mukaddime*, ed. Abdusselam eş-Şedâdî, Hizanetu İbn Haldun: Beytü'l-Funûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, ed-Daru'l-Beydâ' 2005, c. 1, II:23, s. 245; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 7. Baskı, Dergâh Yay, İstanbul 2011, s. 363.

¹⁰⁹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, c. 1, ss. 217-275. Dördüncü mukaddime olarak zikredilen bölümün başlığı “Havanın (ve iklimin) insan ahlakı üzerindeki tesiri” şeklindedir.

¹⁰⁹⁵ “Vahşi ve yabancı kavimlerin medeniler karşısındaki durumu, yırtıcı vahşi hayvanların ehlileşmiş hayvanlar karşısındaki durumu gibidir. Bunlar Arap, Zenate ve onlar hükmünde olan Kürtler, Türkmenler ve Sinhâce'den Lisam gibi kavimlerdir. Ayrıca sözkonusu vahşi ve yabancı kavimlerin, maişetlerini rahatlıkla temin edebilecekleri bir vatanları bulunmadığı gibi benimseyerek yerleştikleri bir memleketleri de yoktur. Bütün yerler ve bölgeler onlara göre bir ve eşittir”. İbn Haldun, *el-Mukaddime*, c. 1, II:20, s. 237; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. S. Uludağ, c. 1, s. 358.

SONUÇ

Arap-İslam kültürünün bir ferdi olarak İbn Meymûn'un eserlerinde kullandığı terminoloji, içinde bulunduğu medeniyetin karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Farklı bir din ve milletten olması onun İslam filozoflarından etkilenmesini engellememiştir. İbn Meymun, etkilenmenin de ötesinde Müslüman filozofları ismen zikrederek tavsiye etmektedir. Özellikle Fârâbî hakkında hayranlık ifade eden sözleri, Yahudi bilginler için bile kullanmamaktadır. O, fikirlerine katılmadığı ve felsefî yeterliliklerini kabul etmediği bilginleri, Yahudi bile olsalar eleştirmekten geri durmamaktadır. Bu noktada onun için düşünürlerin dinleri ve kültürleri değil, düşünce sistemleri önem arz etmektedir.

İbn Meymûn'un İslam algısını yansıtan en temel metinler; *Yemen Mektubu*, *İggeret ha-Şemad* ve Ovadya'ya gönderdiği mektuptur. O, İslam'ın statüsü, Hz. Muhammed'in peygamberliği, Kâbe ve hac uygulamaları gibi konulardaki açıklamalarını bu mektuplarda yapmaktadır. İbn Meymun'un Yemen Mektubu özellikle *beşâirü'n-nübüvve* bağlamında incelendiğinde dolaylı muhatabanın Samuel Mağribî olduğu görülmektedir. 1163 yılında Bağdat'ta Müslüman olan Mağribî, Yahudilere reddiye olarak *İfhâmu'l-Yehûd* adlı eserini kaleme almış ve her tarafa yayılması için özel gayret sarfetmiştir. Muhtemelen Yemen'de Müslüman olan Yahudiler de özellikle *beşâirü'n-nübüvve* ile ilgili iddialarında Mağribî'nin eserinden yararlanmışlardır. Mağribî'nin *İfhâmu'l-Yehûd* adlı eserinde Tevrat'ta Hz. Muhammed'e işaret olarak zikrettiği ifadelerin, Yemen Mektubu'nda tek tek cevaplanıyor olması bu iddiamızı güçlendirmektedir.

İbn Meymun, Hz. Muhammed'e hem açıktan hem de ima yoluyla çok sayıda göndermede bulunmaktadır. Bu imalardan bazıları Hz. Muhammed'in çok eşliliğine bazıları da peygamberlik mesajına yöneliktir. Bütün eserleri dikkate alındığında İbn Meymûn'un Hz. Muhammed için *meşuga* (deli), *pasul* (ayıplı, eksik), *yişmaeli* (İsmail soyundan), *pulonî* (falanca), *eş-şahs/ ha-iş* (adam, şahıs) ve *meliku'l-Arab* (Arapların kralı) ifadelerini kullandığı görülmektedir. Bu lakaplar, ilk defa İbn Meymun tarafından kullanılmamıştır. Bilakis o, Hz. Muhammed için Yahudi geleneğinde kullanılan tabirleri kullanmaya devam etmiştir.

İbn Meymun'un, Müslümanların iddialarını çürütmek için Kur'an'dan ayet nakletmesi dikkat çekicidir. Onun Kur'an'dan ayet nakletmesi kütüphanesinde Kur'an bulunduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Bazı Orta Çağ Yahudi bilginlerinin İslam'a reddiye amaçlı ya da ilmî meraktan ötürü Kur'an ile ilgilendikleri bilinmektedir. Bu çerçevede İbn Meymûn'un da en azından Yemen'den kendisine gönderilen mektuba cevap hazırlığı sürecinde Kur'an'ı incelediğini söyleyebiliriz. Onun Kur'an için kullandığı *kalon* (utanç) ifadesi de Yahudi geleneğinde daha önceden bilinen bir kullanımdır. Ayrıca İbn Meymûn -Yahudi geleneğinde yaygın olmasa da- doğrudan *Kur'an* kelimesini de kullanmaktadır.

İbn Meymûn, Arapların dışında Müslüman olan başka milletlerden haberdar olsa da İslam'a ve Müslümanlara bakışı Araplar üzerinden olmuştur. Müslümanları ifade etmek için kullandığı *yişmaelim*, *bney ketura*, *hagrim* gibi kavramların da ırkla ilgili olması bunu teyit etmektedir. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta bu isimlendirmelerin ilk defa İbn Meymûn tarafından yapılmadığıdır. Yahudi geleneğinde İslam'ı Araplar üzerinden anlamlandırma İbn Meymûn'dan önce de var olan bir gelenektir ve İbn Meymûn da bunu devam ettirmiştir. İbn Meymûn'un Arapların dışında zikrettiği Müslüman grup Türklerdir. O, Türkler ve Zencileri insan mertebesinden düşük, maymunlardan daha üstün görmektedir. İbn Meymûn'un Türklerle ilgili algısının altında yatan temel sebep, iklim ve mekân algısıdır. Bu algıya göre, Ortadoğu coğrafyası medeniyetin merkezidir. Medeniyetin merkezi olması itibarıyla insanlar, diğer bölgelerin insanlarından daha üstündürler. İbn Meymun'un, o dönemler itibarıyla devlet kurmuş, ordularda komutanlık yapan ve medeniyet üretmiş Türklerden haberdar olmaması imkânsızdır. Bu yüzden Türkler şeklinde isimlendirmeye bütün bir türün değil, ağır işlerde çalışan, göçebe yaşayan ve istilacı Türklerin kastedilmiş olması daha mantıklı görünmektedir.

İbn Meymûn, Murabıt, Muvahhid, Fatimî ve Eyyübî devletlerinin hâkimiyeti altında yaşamıştır. Onun sadece Muvahhidler zamanında sıkıntı çektiği, diğer üç devletin yönetiminde herhangi bir baskıya maruz kalmadığı bilinmektedir. Müslüman tarihçilerin eserlerinde İbn Meymûn'un Muvahhidler zamanında Müslüman olduğu, Kur'an talim ettiği, fıkıhla meşgul olduğu ve namaz kıldığını dair açık ifadeler bulunmaktadır. Kaynaklar, İbn Meymûn'un Mısır'a yerleştiğinde

Yahudiliğe döndüğünü aktarmaktadır. Bununla birlikte bu bilgilerin Yahudi kaynaklarında yer almaması bu iddiayı zayıflatmaktadır. Eldeki mevcut veriler incelendiğinde, onun Endülüs veya Fas'ta geçici bir süre sureten Müslüman olduğu kanaati daha ağır basmaktadır.

İbn Meymûn'un İslam memleketlerinde yaşadığı sıkıntılara rağmen Müslümanlara yapmadıkları şeyleri isnad etmemeye özen gösterdiği görülmektedir. Bilindiği üzere Kur'an, Yahudilerin, Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğuna inandıklarını bildirmektedir. İbn Meymûn, Kur'an'da geçen bu bilgiyi Yahudilere atılmış bir iftira kabul etmekle beraber Ovadya'ya yazdığı mektupta bu durumun, Yahudilerin de onlara iftira etmesini gerektirmediğini dile getirmektedir. O, Müslümanların tam bir tevhid ehli olduklarını vurgulamaktadır.

İbn Meymûn'un İslam algısı ile ilgili dikkatten kaçırılmaması gereken en temel noktalardan biri, ifadelerinin bağlamıdır. Onun Müslümanlarla ilgili kullandığı ifadelerde muhatap kitleyi esas alarak kelimelerini seçtiği açıktır. İbn Meymûn, baskı altındaki Yemen Yahudilerine yazdığı mektupta İslam ve Müslümanlar hakkında sert bir üslup kullanmaktadır. Ancak Müslümanken Yahudiliği seçmiş Ovadya'ya yazdığı mektupta diğer yazılarında görülmeyecek şekilde İslam'ı ve İslamî değerleri takdirle anmaktadır. Benzer şekilde İbn Meymûn'un Yemen Mektubu'nda Müslüman yönetimlerle ilgili sarf ettiği *acımasız ve gaddar olan Millet-i Yişmael* ifadeleri dönemsel ve bölgesel şartlar dikkate alınarak okunmalıdır.

İbn Meymûn'un İslam'a ve Müslümanlara karşı tutumunun Hristiyanlarla karşılaştırılarak okunması resmi daha da netleştirmektedir. O, Hristiyanların Tanah'ı kutsal kabul ettiklerini bildiği halde onları putperest olarak nitelerken Tanah'ın kutsallığına inanmayan Müslümanları hiçbir zaman putperest olarak nitelememiştir. Bu da İbn Meymûn'un ölçü olarak aldığı en temel kriterin tevhid olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kaynaklar

- Albo, Yosef, *Sefer ha-İkkarim*, ed. Isaac Husik, Jewish Publication Society, Philadelphia 1946 (5 cilt).
- Alfonsi, Petrus, *Dialogue against the Jews*, trans. Irvén M. Resnick, The Catholic University of America Press, 2006.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, neşr. Salih b. Abdulaziz Muhammed b. İbrahim, Dâru's-Selâm li'n-Neşri ve't-Tevzi', 4. Baskı, Riyad 2008.
- Cahız, Ebi Osman Amr bin Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, tahk. Abdusselam Muhammed Harun, II. Baskı, 1966 Mısır (8 cilt).
- El-Cevzî, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub ibn Kayyim, *Hidâyetu'l-Hayârâ fi Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*, tahk. Osman Cuma Dümeyriyye, Dâru Alemlî'l-Fevâid, t.y.
- _____, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, tahk. Subhi Salih, Beyrut 1994 (2 cilt).
- Duran, Şim'on ben Tsemah, *Magen Avot*, Mahon ha-Ktav, Yeruslayim 2003.
- _____, *Kešet u-Magen*, ed. Moshe Steinsneider, Berlin 1881.
- Ebu Yusuf, Yakup bin İbrahim al-Ensâri, *Kitâbu'l-Harâc*, terc. Ali Özek, II. Baskı, Akçağ Yay., İstanbul 1979.
- Fârâbî, Ebu Nasr, *Kitâbu's-Siyaseti'l-Medeniyye*, ed. Ali Ebu Melhem, Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, Beyrut 1994.
- _____, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, tahk. Fevzi Metri Neccar, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1998.
- _____, *el-Medinetü'l-Fâdila*, tahk. E. Nasri Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu'l-Hurûf*, tahk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-Meşrik, II. Baskı, Beyrut 1970.
- _____, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.
- _____, “Uyûnu'l-Mesâil”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, II. Baskı Klasik Yay., İstanbul 2005, ss. 127-137.

- _____, “et-Tavtie fil-Mantık”, *el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî*, tahk. Refiku’l-Acem, Dâru’l-Meşrık, Beyrut 1985.
- _____, *İhsâu’l-Ulûm*, tahk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetü Hilal, Beyrut 1996.
- Feyyumî, Natanel ben, *Bustânu’l-Ukûl*, ed. David Levine, 1908.
- _____, *Bustânu’l-Ukûl*, ed. Yosef Kafih, Halihot Am Yisrael, II. Baskı, Yeruşalayim 1984.
- Feyyumî, Said bin Yusuf (Saadya Gaon), *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu’l-Emânât ve’l-İtikâdât)*, ed. Yosef Kafih, Mahon Sura, Yeruşalayim 1970.
- _____, *Tefsiru’t-Tevriye bi’l-Arabiyye*, ed. Yosef Derenburg, Paris 1893.
- _____, *Version Arabe D’Isaie*, ed. Joseph Derenbourg&Hartwig Derenbourg, Paris 1896.
- _____, *Tehilim im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, Mahadura Şniya, Mahon Mişnat ha-Rambam, Kiryat Ono 2010.
- _____, *Peruşey Rav Saadya Gaon le-Bereşit*, ed. Moşe Zucker, New York 1984.
- _____, *Daniel im Targum ve Peruş*, ed. Yosef Kafih, ha-Vaad le-Hotsaat Sifrey Rasag, Yeruşalayim 1980, ss. 156-157.
- _____, *Mişley im Targum ve Peruş Rasag*, ed. Yosef Kafih, ha-Vaad le-Hotsaat Sifrey Rasag, Yeruşalayim 1976.
- _____, *Peruşey Rav Saadya Gaon le-Sefer Şemot*, ed. Yehuda Razhabi, Mosad ha-Rav Kook, Yeruşalayim 1998.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed bin Muhammed, *İhyâu Ulûmu’d-Dîn*, Tahric ve ta’lik: Muhammed Vehbi Süleyman-Üsame Ammure, Dâru’l-Fikr, Dimeşk 2006 (5 cilt).
- _____, *Tehâfütü’l-Felâsife*, tahk. Süleyman Dünya, Dâru’l-Maarif, Kahire 1972.
- Gerondi, Nissim, *Hiduşey ha-Ran al Masehet Sanhedrin*, Jerusalem 1972.
- _____, *Şeelat u-Teşuvot*, Warsaw 1882.
- Gvişon, Avraham, *Sefer Omer ha-Şikha: Peruş al Sefer Mişley*, Livorno 1748 (Tıpkıbasım: Kudüs 1973).
- Halevi, Yehuda, *Kitâbü’r-Red ve’d-Delil fi’d-Dini’z-Zelil*, ed. David Baneth, Jerusalem 1977.
- Halevi, Rabbi Meir Sefer, *Yad Rama al Masehet Sanhedrin*, Yarid ha-Sfarim, 2004.

- Hemda Genuza (Tešuvot ha-Geonim)*, Yerušalayim 1863.
- İbnü'l-Adim, Kemaleddin Ömer ibn Ahmed, *Buğyetu't-Taleb fî Tarihi Haleb*, ed. Süheyl Zekar, Daru'l Fikr, Cilt IV.
- İbn Adret, Şlomo, *Maamar al Yişmael*, ed. Bezalel Naor, Orot, New York 2008.
- İbn Ebi Usaybia, Ahmed bin Kâsım es-Sâdi el-Hazrecî, *Uyûnu'l-Enba' fî Tabakâti'l-Etubbâ*, ed. İmru'l-Kays bin et-Tam'an, Kahire 1882.
- İbn Ezra, Abraham, *Peruş Katsar le-Sefer Daniel*, ed. Aharon Mondshine, MA Thesis, Ramat-Gan 1977.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman, *el-Mukaddime*, ed. Abdusselam eş-Şedâdî, Hizanetu İbn Haldun: Beytü'l-Funûn ve'l-Ulûm ve'l-Âdâb, ed-Dâru'l-Beydâ' 2005 (5 cilt).
- _____, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 7. Baskı, Dergâh Yay, İstanbul 2011 (2 cilt).
- İbn Hanbel, Ahmed, *el-Müsned*, tahk. Ebu Süheyb Hassan Abdulmennan el-Cebelî, 4. Baskı, Beytu'l-Efkâri'd-Duveli, Amman 1998 (2 cilt).
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd, *Kitâbu'l-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ahvâi ven-Nihal*, ed. Muhammed İbrahim Nasr&Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996 (5 cilt).
- İbn Kelbî, Ebu'l-Münzir Hişam bin Muhammed, *Kitâbu'l-Esnâm*, tahk. Ahmed Zeki Paşa, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye 1995.
- _____, *Putlar Kitabı*, çev. Beyza Düşüngen, Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1968.
- İbn Kifti, Ebu'l-Hasan Ali bin Yusuf, *Târihu'l-Hukemâ*, ed. J. Lippert, Leipzig 1903.
- İbn Manzur, Muhammed ibn Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, tahk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şazeli, Dâru'l-Maarif, Kahire 1982 (6 cilt).
- İbn Meymûn, Musa, "İggeret el Hahmey Montpeşlir al Gzirat ha-Kohavim", *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 2, ss. 478-490.
- _____, "İggeret el Rabbi Pinhas ha-Dayana", *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 2, ss. 436-454.

- _____, “İggeret el Rabbi Samuel ibn Tibbon be-İnyaney Targum ha-More”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 2, ss. 525-554.
- _____, “İggeret el Yosef bar Yehuda be-İnyan ha-Mahloket im Roş ha-Yeşiva”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 1, ss. 293-299.
- _____, “İggeret ha-Şemad”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 1, ss. 30-59.
- _____, “İggeret el Ovadya ha-Ger”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 1, ss. 233-241.
- _____, “İggeret el Rabbi Yefet ha-Dayan”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 1, ss. 228-230.
- _____, “Teşuvot be-İnyaney Şitato ve Darho şel Mişne Tora”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 2, ss. 647-656.
- _____, “İggeret le-Hoteno be-Davar Matan Edut al-Ketubat Poşeat”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 2, s. 722.
- _____, “İggeret Teyman”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 1, ss. 82-102.
- _____, “İggeret Thiyat ha-Metim”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 1, ss. 309-338.
- _____, “Teşuva le-Aram Suva be-İnyan Zamar ha-Yişmaelim ve Yeynam”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 1, ss. 426-427.
- _____, “İggeret el Rabbi Hasday Halevi le-Aleksandriya”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995, c. 2, ss. 677-684.
- _____, *Delâletü'l-Hâirîn*, ed. Isachar Joel, Hotsaat Yehuda Yonavits, Yeruşalayim 1931.
- _____, *Delâletü'l-Hâirîn*, ed. Yosef Kafih, Mosad Rav Kook, Yeruşalayim 1972 (3 cilt).

- _____, *Delâletü'l-Hâirîn*, tahk. Hüseyin Atay, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1974.
- _____, *Hakdamot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, Maale Adumim 1992.
- _____, *Hilkhot ha-Yerushalmi* (The laws of the Palestinian Talmud), ed. Saul Lieberman, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1947.
- _____, *İggeret Teyman*, ed. Abraham S. Halkin, American Academy for Jewish Research, New York 1952.
- _____, *İggerot ha-Rambam*, ed. David Baneth, Mekitsey Nirdamim, Yeruşalayim 1946.
- _____, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Hotsaat Şilat, III. Baskı, Maale Adumim 1995 (2 cilt).
- _____, *İggerot ha-Rambam*, Mordehay Rabinovitz, Hotsaat Rişonim, Tel Aviv, 1951.
- _____, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yosef Kafih, Mossad ha-Rav Kook, Yeruşalayim 1972.
- _____, *İggerot, Şeelot u-Teşuvot*, Amsterdam 1712.
- _____, *Kovets Teşuvot ha-Rambam ve İggerotav*, Leipzig 1859.
- _____, *Le Guide des Égarés*, ed. ve Fransızca çev. Salomon Munk, Paris 1856-1866 (3 cilt).
- _____, *Makale fi'r-Rebv (Maimonides on Asthma)*, ed. Gerrit Bos, Brigham Young University Press, Utah 2002.
- _____, *Mûsâ İbn-i Meymûn'un al-Maqâlat fi Sinâ'at al-Mantiq'ının Arapça Aslı*, tahk. Mübahat Türker, Ankara Üniv. DTCF Dergisi, XVI, 1-2, Ocak-Haziran 1960, ss. 9-64.
- _____, *Mişne Tora*, ed. Şabtay Frankel, Yeruşalayim 2001 (15 cilt).
- _____, *Mişne Tora*, ed. Yohay Makbili, Hotsaat Yeşivat Or Vişua' (Mif'al Mişne Tora), Hayfa 2009.
- _____, *Mişne Tora*, ed. Yosef Kafih, Mahon Moşe, Yeruşalayim 1985.
- _____, *Sefer ha-Mitsvot*, ed. Yosef Kafih, Mosad Rav Kook, Yeruşalayim 1971.
- _____, *Mishnah im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon (Şerhu'l-Mişna)*, ed. Yosef Kafih, Mosad ha-Rav Kook, Yeruşalayim 1963-1968 (7 cilt).

- _____, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Alfred Freimann, Mekitsey Nirdamim, Yeruşalayim 1934.
- _____, *Teşuvot ha-Rambam*, ed. Jehoshua Blau, Mekitsey Nirdamim, Jerusalem, 1989 (4 cilt).
- _____, *Un Glossaire de Matiere Medicale Compose par Maimonide (sharh asma al-uqqar)*, ed. Max Meyerhof, Inst. Français d'Archéologie Orientale, Cairo 1940.
- _____, *The Guide of the Perplexed*, trans. Shlomo Pines, University of Chicago Press, Chicago and London 1963 (2 cilt).
- İbn Miskeveyh, Ahmed bin Muhammed, *Tehzibü'l-Ahlak*, ed. İbnü'l-Hatib, Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, Mısır 1961.
- _____, *Ahlakı Olgunlaştırma*, terc. Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihad Tunç, Ankara 1983.
- İbn Sa'd, Muhammed, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, tahk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 2001 (11 cilt).
- İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyn ibni Abdullah, *el-Edhaviyye fi'l-Meâd*, ed. Hasan Asi, II. Baskı, Beyrut 1987.
- _____, *Kitâbu'n-Necât*, tahk. Macid Fahri, Beyrut 1982.
- _____, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay, İstanbul 2005.
- _____, *Fizik I*, çev. Muhittin Macit-Ferruh Özplavcı, Litera Yay, İstanbul 2004.
- _____, "Arş Risalesi", çev. Enver Uysal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2000), ss. 641-655.
- İbn Teymiye, Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed bin Abdülhalîm, *el-Cevabu's-Sahîh li-men beddele dine'l-Mesîh*, tahk. Ali bin Hasan bin Nasır, Dâru'l-Asıme, II. Baskı, Riyad 1999 (7 cilt).
- El-İskenderi, Said bin Hasan, *Mesaliku'n-Nazar fi Nübüvveti Seyyidi'l-Beşer*, ed. Sidney Adams Weston, 1903 (Tıpkıbasım, Gorgias Press, 2007).
- El-İslami, Ebi Muhammed Abdulhak, *el-Husâmu'l-Memdûd fi Reddi ale'l-Yehûd*, ed. Esperanza Alfonso, Consejo Superier de Investigaciones Cientificas, Madrid 1998.
- _____, *el-Husâmu'l-Memdûd fi Reddi ale'l-Yehûd*, tahk. Abdulmecid Hayali, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

- Kapsali, Eliyahu, *Seder Eliyahu Zuta*, ed. Aryeh Shmuelevitz, the Yad Ben-Zvi Institute, Hebrew University Jerusalem, and the Diaspora Research Intitute of Tel-Aviv University, Jerusalem 1975-1977 (2 cilt).
- El-Karaffî, Şihâbu'd-Din Ebu'l-Abbas, *Ecvibetü'l-Fâhîrah ani'l-Es'ileti'l-Fâcîrah*, tahk. Mecdi Muhammed eş-Şihavi, Matbaatu Âlemi'l-Kutub, Beyrut 2005.
- El-Kirkisanî, Yakub, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkib*, ed. Leon Nemoy, The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York 1939 (5 cilt).
- El-Kütübî, Muhammed bin Şakir bin Ahmed, *Fevâtu'l-Vefâyât*, ed. İhsan Abbas, Dar Sader, Beyrut 1973-4 (4 cilt).
- Mağribî, Samuel, *Bir Rüyanın İzinde*, çev. Osman Cilacı, İnsan Yay., 2004.
- _____, *Yahudiliği Anlamak*, çev. Osman Cilacı, İnsan yay., 1995.
- _____, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Moshe Perlmann, Proceedings of the American Academy for Jewish Research 32 (1964).
- _____, *İfhâmu'l-Yehûd*, ed. Muhammed Abdullah Eş-Şerkavi, Dâru'l Hidaye, Nasr 1986.
- _____, *Samaw'al al-Maghribi's (d. 570/1175) Ifham al-Yahud*, ed. Ibrahim Marazka, Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, Harrassowitz Verlag, 2006.
- Makrizî, Ebu Muhammed Takiyyüddin, *İmtâu'l-Esmâ'*, tahk. Mahmuh Muhammed Şakir, Kahire 1941.
- El-Marakuşî, Abdulvahid, *Kitâbu'l-Mu'cib fî Telhisi Ehli'l-Mağrib*, ed. R. Dozy, Leiden, 1847.
- Mes'udî, Ebul Hasan Ali, *Les prairies d'or (Murucu'z-Zeheb)*, ed. Barbier de Meynard, Paris 1865. (9 cilt).
- _____, *Kitâbu't-Tenbih ve'l-İşrâf*, ed. M. J. Goeje, Brill, Leiden 1967.
- Meymûn, Abraham ben, *Milhamot ha-Şem*, Hanover 1840.
- Midraş Lekah Tov*, Vilna 1881.
- Midraş Raba*, ed. Moshe Mirkin, Hotsaat Yavne, Telaviv 1957 (11 cilt).
- Narbonî, Abraham b. Yitshak, *Sefer ha-Eşkol*, ed. H. Albeck, II. Baskı, Yerusalayim, 1984.
- Pirke Rabbi Eliezer*, ed. C. N. Horowitz, Jerusalem 1972.
- “Pirke Rabbi Eliezer”, ed. Michael Higger, *Horeb* 10 (1948), ss. 185-294.

- Rozanes, Şlomo, *Divrey Yamey Yisrael be-Togarma* (Korot ha-Yehudim be-Turkiya ve Artsot ha-Kedem), 1930-1945 (6 cilt).
- Safedi, Salahaddin Halil bin Aybek, *Kitâbu'l-Vafi bil'-Vefâyât*, tahk. Ahmad Arnavut & Turkî Mustafa, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 2000 (29 cilt).
- _____, *Kitâbu'l-Vafi bil'-Vefâyât*, tahk. Joseph Van Ess, Dar Sadır Matbaası, Beyrut 1982.
- Sambari, Yitshak, *Sefer Divrey Yosef*, ed. Şimon Stuber, Yad ben-Zvi, Kudüs, 1994.
- Es-Sananî, Abdurrezzak bin Hemmam, *el-Musannef*, neşr. Habiburrahman el-Azamî, el-Mektebetü'l-İslamî, Karaçi 1983 (12 cilt).
- “Seder Olam Zuta”, *Medieval Jewish Chronicles*, ed. Adolf Neubauer, c. 2, Oxford Press, 1895, ss. 68-88.
- Sifre le-Dvarim*, ed. Louis Finkelstein, New York 1969.
- Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed bin Abdulkerim, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2008.
- Şerira Gaon, *İggeret Rav Şerira Gaon*, ed. Benjamin Lewin, Haifa 1921.
- Şevkânî, Muhammed bin Ali, *İrşâdu's-Sikât ila İttifaki's-Şerai*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kahire 1984.
- Et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed ibn Cerir, *Tarihu'r-Rusûl ve'l-Mulûk*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, II. Baskı, Dâru'l-Maarif, Kahire 1967 (10 cilt).
- Et-Taberî, Ali b. Rabban, *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle*, tahk. Adil Nuveyhad, Dâru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut 1973.
- _____, *Hiz. Muhammed'in (sav) Peygamberliğinin Delilleri*, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.
- Targum Yonatan*, ed. M. Ginsburger, Berlin 1903.
- Tebrizî, Ebi Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr b. Muhammed, *Şerhu'l-Mukaddemâti'l-Hams ve İşrûn min Delâleti'l-Hâirîn*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Matbaatü's-Saadet, Kahire 1993.
- “Tefilat Rabbi Şim'on bar Yohay”, *Bet ha-Midrash*, ed. Aharon Jellineck, Vien 1857, heder revii, ss. 117-126.
- Tora*, tercüme ve neşr. Moşe Farsi ve dğr., Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, İstanbul 2002-2009 (5 cilt).

- Turtûşî, Muhammed bin, *Sirâcu'l-Mulûk*, Kahire 1872.
- _____, *Sirâcu'l-Mulûk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, yayına hazırlayan: Said Aykut, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Vakidî, Muhammed bin Ömer, *Kitâbu'l-Meğâzi*, ed. Marsden Jones, Beyrut 1966 (3 cilt).
- El-Velid, Ali bin Muhammed, *Tâcu'l-Akâid ve Ma'denu'l-Fevâid*, tahk. Arif Tamir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Zehebî, Muhammed bin Ahmed, *Tarihu'l-İslam*, tahk. Ömer Abdusselam Tedmuri, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990-2000 (53 cilt).
- Zimra, Rabbi David ben Şlomo ben, *Şut ha-Radbaz*, Yeruşalayim 1882.

Araştırmalar

- Adam, Baki, “Tevrat’ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış”, *AÜİFD* 36 (1997), ss. 359-404.
- _____, “Üzeyr’in Allah’ın Oğulluğu Problemi”, *Kur’ân’ın Tartışmalı Konuları*, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, ss. 45-89.
- _____, “Yahudiliğin Hıristiyanlığa ve İslam’a Bakışı”, *AÜİFD* 37 (1997), ss. 333-358.
- _____, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yayınları, 2002.
- Adang, Camilla, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, Brill, Leiden 1996.
- _____, “A Jewish Reply to Ibn Hazm Solomon b. Adret's Polemic against Islam”, *Judiosy musulmanes en al- Andalus y el Magreb: contactos intelectuales*, ed. Maribel Fierro, Madrid 2002, ss. 179-209.
- Ahroni, Reuben, “Some Yemenite Jewish Attitudes towards Muhammad’s Prophethood”, *Hebrew Union College Annual* 69 (1998), ss. 49-99.
- Alfonso, Esperanza, *Islamic Culture through Jewish Eyes*, Routledge Group, Oxon 2008.

- Alfred Guillaurne, “The Influence of Judaism on Islam”, *The Legacy of Israel*, eds. Edwyn R. Bevan& Charles Singer, Oxford University Press, Oxford 1927, ss. 129-191.
- Allaire, Gloria, “Noble Saracen or Muslim Enemy? The Changing Image of the Saracen in Late Medieval Italian Literature”, *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, St. Martin’s Press, New York 1999, ss. 173-84.
- Altman, Alexander, “Articles of Faith”, *EJ (Second Edition)*, ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 2, ss. 529-532.
- Arafat, W. N., “New Light on the Story of Banu Qurayza and the Jews of Medina”, *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1976, ss. 100-107.
- Arkan, Atilla, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, Sakarya 2007.
- Arslantaş, Nuh, “Hz. Muhammed’in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler” *İSTEM* 6/11 (2008), ss. 9-46.
- _____, “Sürgünden Sonra Hayber Yahudileri”, *Belleten* 264 (2008), ss. 431-474.
- _____, *Emeviler Döneminde Yahudiler*, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2005.
- _____, *İslam Dünyasında İlmî ve İktisadî Alanda Yahudiler*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 2009.
- _____, *İslam Toplumunda Yahudiler*, İz Yay., İstanbul 2008.
- _____, *Yahudilere göre Hz. Muhammed ve İslamiyet*, İz Yay., İstanbul 2011.
- Ashtor, Eliyahu, *Toldot ha-Yahudim be-Mitsrayim ve Suriya tahat Şilton ha-Memlûkim*, Mosad ha-Rav Kook, Yeruslayim 1944.
- _____, “Darhey ha-Pulmus ha-İslâmî”, *Sefer ha-Zikaron le-bet ha-Midraş le-Rabanim be-Vina*, ed. Aryeh Schwartz, Reuven Mass, Yeruslayim 1946, ss. 182-197.
- _____, “Shim‘on, Joseph ben Judah Ibn”, *EJ (Second Edition)*, ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 18, ss. 480-1.
- Astren, Fred, *Karaite Judaism and Historical Understanding*, University of South Carolina Press, South Carolina 2004.
- Atay, Hüseyin, “Musa bin Meymûn’un Delâletü’l-Hâirin Adlı Eserine Göre İslam İlm-i Kelâm Anlayışı”, *İslami Araştırmalar*, sayı:1, 1986, ss. 33-40.

- Avişur, Yitshak, “Kinuyey Gımay İvriyim le-Goyim vele-Yahudim be-Aravit Yahudit”, *Şay le-Hadasa*, ed. Yaakov Bentolila, University of Ben Gurion Press, c. 5, 1997, ss. 108-112.
- _____, *Şivhey ha-Rambam*, Magnes Press, Yeruşalayim 1998.
- Aydın, Mehmet, “İbn Meymûn’un Düşüncesinde Ölümsüzlük”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2004), ss. 53-74.
- _____, *Fârâbî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymûn’un Felsefesi*, Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniv. SBE, 2003, 317 s.
- Aydın, Ravza, *Musa b. Meymun’a göre Yahudi İnanç Esasları*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniv. SBE, 2012, 113 s.
- _____, “Yahudi İman Esasları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (2012), ss. 189-210.
- Azar, Henry, “Ibn Maymun (Maimonides): Ibn Zuhr’s Medical Disciple and a Second Moses”, *The Sage of Seville: Ibn Zuhr, His Time and His Medical Legacy*, The American University in Cairo Press, 2008, ss. 83-93.
- Bakhos, Carol, *Ishmael on the Border*, State University of New York Press, 2006.
- Baneth, David, “Yosef ben Şim’on ha-Talmid ha-Haşuv şel ha-Rambam ve Yosef ibn Akinin”, *Ozer Yehudey Sefarad* 7 (1964), ss. 11-20.
- Bar-Asher, Moshe, “Al Kama Hiduşey ha-Laşon”, *Masorot* 5-6 (1998), ss. 35-49.
- _____, “Milim İvriyot ve-Gilguleyhen be-Aravit ha-Yahudit be-Tsafon Afrika, *Divrey ha-Kenes ha-İvri ha-Mad’i ha-Şmini be-Eyropa*, Universitat Barselona, ed. T. Gor-Arya, Yeruşalayim 1992, ss. 125-139.
- Bar-Sela, Ariel, Hebbel E. Hoff, Elias Faris, “Moses Maimonides' Two Treatises on the Regimen of Health: Fī Tadbīr al-Sihhah and Maqālah fī Bayān Ba'd al-A'rād wa-al-Jawāb 'anhā”, *Transactions of the American Philosophical Society* 54/4 (1964), ss. 3-50.
- Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews: High Middle Ages 500-1200*, c. 5, Columbia University Press, New York 1957.
- Bashan, Eliezer, Elinoar Bareket, “Nagid”, *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 14, ss. 729-733.
- Benisch, A., Benisch, *Two Lectures on the Life and Writings of Maimonides*, London 1847.

- Ben-Shammai, Haggai, "Attitude of Some Early Karaites to Islam", *Studies in Mediaeval Jewish History and Literature*, ed. I. Twersky, Harvard University Press, 1984, c. 2, ss. 3-40.
- _____, "Between Annanites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarism", *Studies in Muslim-Jewish Relations*, Ronald L. Nettler, Harwood Academic Publishers, 1993, c. 1, ss. 19-30.
- _____, "Hebrew in Arabic Script: Qirqisani's View", *Studies in Judaica, Karaitica and Islamica Presented to Leon Nemoy*, ed. S. R. Brunswick, Ramat Gan 1982, ss. 115-126.
- _____, "Observations on the Beginnings of Judeo-Arabic Civilization", *Beyond Religious Borders*, ed. David M. Freidenreich, Miriam Goldstein, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012, ss. 13-29.
- Berman, Eliezer Zeev, *İbn Bâcce ve ha-Rambam: Perek be-Toledot ha-Filosofya ha-Medinit*, PhD Thesis, Hebrew University of Jerusalem, 1959.
- Bermann, Lawrence, "Ethical Views of Maimonides within the context of Islamicate Civilization", *Perspectives on Maimonides*, Oxford University Press, 1991, ss. 13-32.
- _____, "Maimonides, The Disciple of Alfârâbî", *Israel Oriental Studies* 4 (1974), ss. 195-214.
- Besalel, Yusuf, *Osmanlı ve Türk Yahudileri*, Gözlem Gazetecilik Basım ve Yayın AŞ, İstanbul 2004.
- Blau, Joshua, "Ben Aravit-Yahudit le-Kuran", *Tarbits* 40/4 (1971), ss. 512-4.
- _____, "Some Instances Reflecting the Influence of Saadia Gaon's Bible on Later Judeo-Arabic Writings", *Occident and Orient: a Tribute to the Memory of Alexander Scheiber*, ed. Sándor Scheiber, Brill, 1988, ss. 21-30.
- _____, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic*, Ben Zvi Insitute, Jerusalem 1981.
- Blidstein, Yakov, "Maamad ha-Islam be-Halaha ha-Meymonit", *Rav Tarbutiyot be-Medina Demokratit u-Yahudit*, ed. Avi Sagi Menachem Mautner& Ronen Shamir, Tel Aviv 1998, ss. 465-76.
- Bloomberg, Jon Irving, *Arabic Legal Terms in Maimonides*, PhD Thesis, Yale Univ., 1980.

- _____, *The Jewish world in the Middle Ages*, Ktav Publishing House, Jersey City 2000.
- Blumenthal, H. Elchanan, "Hasidei Ummot ha-Olam", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 8, ss. 389-390.
- Bobzin, Hartmut, "Das Siegel der Propheten", *The Trias of Maimonides: Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge*, De Gruyter, Berlin 2005, ss. 289-306.
- Bosmajian, Haig, *Burning Books*, McFarland Company, North Carolina 2006.
- Bulleit, Richard W., *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantative History*, UMI Books, 2006.
- Bustanay Oded, "Chemosh", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 4, s. 594.
- Cohen, Jeffrey Jerome "On Saracen Enjoyment: Some Fantasies on Race in the Late Medieval France and England", *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31/1(2001), ss. 113-146.
- Cohen, Mark, *Under Crescent and Cross*, Princeton University Press, 1994.
- Cohen, Martin A., "Anan ben David and Karaite Origins", *The Jewish Quarterly Review*, 68/3 (1978), ss. 129-145.
- _____, "Anan ben David and Karaite Origins-II", *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 68/4 (1978), ss. 224-234.
- Cohen, Mordechai, *Opening the Gates of Interpretation*, Brill, Leiden 2011.
- Cook, David, *Studies in Muslim Apocalypse*, The Darwin Press, Princeton 2002.
- Corcos, David, "le-Ofi Yahasam şel Şlitye ha-Almuvahhidun le-Yahudim", *Tsion* 32 (1967), ss. 137-160 (Yeni basım, *Studies in the History of Jews of Morocco*, Rubin Masas, Jerusalem 1976, ss. 319-342).
- Crone, Patricia and M. Cook, *Hagarism: the Making of the Islamic World*, Cambridge University Press, Malta 1977.
- Çağrıçı, Mustafa, "İbn Meymûn", *DİA*, c. 20, İstanbul 1999, ss.194-197.
- Davidson, Herbert A. "Maimondides' Putative Position as Official Head of Egyptian Jewish Community", *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought and History Presented to Dr. Norman Lamm*, ed. Yaakov Elman and Jeffrey S. Gurock, Yeshiva University Press, New York 1997, ss. 115-128.

- Davidson, Herbert, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford University Press, New York 2005.
- Davidson, Israel, *Saadia's Polemic Against Hiwi al-Balkhi*, The Jewish Theological Seminary of America, New York 1915.
- Davies, Daniel, *Method and Metaphysics in Maimonides' Guide for the Perplexed*, Oxford University Press 2011.
- Demirci, Kürşat, *Yahudilikte Dini Çoğulculuk*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- Delitzsch, Franz, *Zur Geschichte der jüdischen Poësie*, Leipzig 1836.
- Dienstag, Jacob, "Maimonides, Moses: As Halakhist", *EJ* (Seond Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 13, ss. 385-388.
- Dobbs-Weinstein, Idit, Lenn Goodman, James A. Grady (eds.), *Maimonides and His Heritage*, State University of New York Press, New York 2009.
- Doğan, Hatice, *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, İstanbul 2010.
- Drazin, Israel, *Maimonides*, Gefen Publishing, Jerusalem 2009.
- Elon, Menachem, "Noachide Laws", *EJ* (Seond Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 15, ss. 284-287.
- Entsiklopediya Mikrait, "Baal", ed. Moşe David Casuto, Yeruşalayim 1965, c. 2, s. 290.
- Entsiklopediya Talmudit, "Ger toşav", ed. Meir Berlin& Shlomo Yosef Zewin, Yad ha-Rav Hertsog, Yeruşalayim 1975, c. 6, ss. 289-303.
- _____, "Ger", ed. Meir Berlin& Shlomo Yosef Zewin, Yad ha-Rav Hertsog, Yeruşalayim 1975, c. 6, ss. 253-289.
- Ephal Israel, David Sperling, "Keturah", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 12, s. 99.
- Eran, Amira, "Al-Ghazali and Maimonides on the World to Come and Spritual Pleasures", *Jewish Quarterly Review* 8 (2001), ss. 137-166
- _____, "Ghazali, Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Tusi Al-", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 7, ss. 571-573.
- Ered, Dotan, "Bikoret ha-Mikra be-İslam ve Haşkafota be-Targum Rasag le-Tora", *Hayo Haya* 5 (2006), ss. 7-32.
- Even-Hen, Yaakov, *The Rambam*, Mahon ha-Ktav, Jerusalem 1994.

- Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1989.
- Fenton, Paul, “A Meeting with Maimonides”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 45/1 (1982), ss. 1-4.
- _____, “Pulmus Muslemi mi-Teyman Neged ha-Rambam: ha-İmam Eş-Şevkanî ve Sifro be-İnyan Hayey Olam ha-Ba”, *Le Roş Yosef: Mehkarim be-Hohmat Yisrael*, ed. Yosef Tobi, Jerusalem 1995, ss. 409-434.
- Finkelstein, Menachem, *Conversion*, Bar-Ilan University Press, Telaviv 2006.
- Firestone, Reuven, *Journeys in Holy Lands*, State University of New York Press, Albany 1990
- Frank, Daniel, “On Defining Maimonides’ Aristotelianism”, *Medieval Philosophy and Classical Tradition*, ed. John Inglis, Curzon Press, London 2002, ss. 194-205.
- _____, *Jews of Medieval Islam*, Brill, Leiden 1995.
- _____, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible*, Brill, Leiden 2004.
- Freidenreich, David M., “The Use of Islamic Sources in Saadiah Gaon's "Tafsîr" of the Torah”, *The Jewish Quarterly Review* 93/3-4 (2003), ss. 353-395.
- Frimer, Dov, “Israel, The Noahide Laws and Maimonides: Jewish-Gentile Legal Relations in Maimonidean Thought”, *Jewish Law Association Studies II*, ed. B. S. Jackson, Scholars Press, 1986, ss. 89-102.
- Gafni, Isaiah, “Mercury”, *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 14, s. 62.
- Galanté, Avram, *Türkler ve Yahudiler*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, İstanbul 1995.
- Gehman, Henry, “Maimonides and Islam”, *The Muslim World* 25/4 (1935), ss. 375-386.
- Geiger, Abraham, *Was hat Mohammad aufgenommen aus den Judentum?*, Bonn 1833.
- Gil, Moshe, *Jews in Islamic countries in the Middle Ages*, trans. David Strassler, Brill, 2004, ss. 3-40.

- Giladi, Avner, "Heara be-Davar Makor Efşarî le-Koteret More Nevuhim", *Tarbits* 48 (1979), ss. 346-7.
- Goitein, Shlomo D., "The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilisation", *Studia Islamica* 3 (1955), ss. 75-91.
- _____, "The Origin and Nature of the Muslim Friday Worship," *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1966, ss. 111-125.
- _____, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, University of California Press, Berkeley, 1967-1973 (6 cilt).
- _____, *Jews and Arabs*, Schocken Books, New York 1964.
- _____, *Yahudiler ve Araplar*, çev. Nuh Arslantaş, Emine Buket Sağlam, İz Yay., İstanbul 2004.
- Goldfeld, Lea Naomi, *Moses Maimonides' Treatise on Resurrection: an Inquiry into Its Authenticity*, Ktav Pub Inc., Jersey City 1986.
- Goldziher, Ignaz, "Die Bekenntnissformeln der Almohaden", *ZDMG* 44 (1890), ss. 168-171.
- Goodman, Lenn E., "Maimonides and The Philosophers of Islam: The Problem of Theophany", *Judaism and Islam: Boundaries, Communications, and Interaction*, eds. William M. Brinner, Benjamin H. Hary, John Lewis Hayes, Fred Astren, Brill 2000, ss. 279-301.
- Goodman, Martin *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*, Brill, 2010.
- Göregen, Mustafa, *İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2002.
- Grinatz, Joshua Meir, "Baal", *Entsiklopediya İvrit*, ed. B. Netenyahu, Yeruşalayim 1967, c. 9, ss. 257-8.
- Grosman, Avraham, "Communication among Jewish Centers during the Tenth to Twelfth Centuries", *Communication in the Jewish Diaspora*, ed. Sophia Menache, Brill, Leiden 1996, ss. 107-126.
- _____, "Kiduş ha-Şem be-Meot ha-Ehad Esre ve Ştem Esre ben Aşkenaz le-Artsot ha-Islam", *Peamim* 75 (1998), ss. 27-46.

- Guillaume, Alfred, "The Influence of Judaism on Islam", *Legacy of Israel*, ed. Edwyn Bevan, Oxford 1928, ss. 129-172.
- Guttman, Michael, "The Term "Foreigner (Nohrî)" Historically Considered", *Hebrew Union College Annual* 3 (1926), ss. 1-20.
- Güleryüz, Naim, *Türk Yahudileri Tarihi-I*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, İstanbul 1993.
- Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997.
- Gürkan, Salime Leyla, "Yahudilik'te İhtida Meselesi", *İSAM Dergisi* 7 (2002), ss. 31-55.
- _____, *Yahudilik*, 4. Baskı, İsam Yay, İstanbul 2011.
- Halbertal, Moshe, *ha-Rambam*, Merkaz Zalman Şazar, Yeruslayim 2009.
- Halkin, Abraham Shlomo, "Aknin, Joseph ben Judah ben Jacob Ibn", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 1, ss. 569-570.
- _____, "Judeo-Arabic Literature", *The Jews: Their History and Their Cultures*, ed. Louis Finkelstein, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1966, III. Baskı, c. 2, ss. 1116-1148.
- _____, "Le-Toldot ha-Şemad be-Yemey ha-ElMuvahhidin", *The Joshua Starr Memorial Volume: Studies in History and Philology*, New York 1953, ss. 101-110.
- _____, "The Medieval Jewish Attitude towards Hebrew", *Biblical and Other Studies*, ed. Alexander Altmann, Harvard University Press, Cambridge 1963, ss. 233-248.
- _____, "Judeo-Arabic Literature", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 11, ss. 530-538.
- _____, *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1993.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam'da Devlet İdaresi*, terc. Kemal Kuşcu, Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1963.
- _____, *İslam Peygamberi*, terc. Mehmet Yazgan, Beyan Yay., İstanbul 2011.

- Hanafî, Hasan, "Islam and Judaism: A Model from Andalusia", *Bulletin of the Institute of the Middle Eastern Studies*, International University of Japan, Niigata, 1986, c. 2, ss. 55-70.
- Harman, Ömer Faruk, "Feyyumî, Said bin Yusuf", *DİA*, İstanbul 1995, c. 12, ss. 517-519.
- Harris, Jay (ed.), *Maimonides after 800 Years: Essays on Maimonides and his Influence*, Harvard University Center for Jewish Studies, 2008.
- _____, "Maimonides in 19th Century Historiography", *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 54 (1987), ss. 117-139.
- Hartman, David, *Maimonides: Torah and Philosophical Quest*, Varda Books, 2001.
- Harvey, Steven, "Meaning of Terms Designating Love", *Studies in Muslim-Jewish Relations, Judaeo-Arabic Studies*, ed. Norman Golb, Harwood Academic Publishers, Amsterdam 1997, ss. 175-196.
- Harvey, Steven, "A New Islamic Source of the Guide of the Perplexed", *Maimonidean Studies II*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva University Press, New York 1992, ss. 31-59.
- _____, "AlGhazali and Maimonides and Their Books of Knowledge", *Be'erot Yitzhak: Studies in Memory of Isadore Twersky*, ed. J. M. Harris, Harvard University Press, Cambridge 2005, ss. 99-117.
- _____, "Arabic into Hebrew: The Hebrew Translation Movement and the Influence of Averroes upon Medieval Jewish Thought", *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, Cambridge University Press, Cambridge 2003, ss. 258-280.
- _____, "Did Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon Determine Which Philosophers Would Be Studied by Later Jewish Thinkers?", *The Jewish Quarterly Review*, 83/1-2 (1992), ss. 51-70
- _____, "The Meaning of Terms Designating Love in Judaeo-Arabic Thought and Some Remarks on the Judeo-Arabic Interpretation of Maimonides", *Judaeo-Arabic Studies*, ed. Norman Golb, Harwood Academic Publications, Amsterdam 1997, ss. 175-196.
- Hasanov, Eldar, *Yahudi Ahit Geleneğinde Nuh Kanunları ve Nuhilik*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2012.

- Hayward, Robert, "Targum Pseudo-Jonathan and Anti-Islamic Polemic", *Journal of Semitic Studies* 34 (1989), ss. 77-93.
- Heide, Albert van der, "Their Prophets and Fathers misled them: Moses Maimonides on Christianity and Islam", *The Three Rings*, ed. Barbara Roggema, Marcel Poorthuis, Pim Valkenberg, Peeters Publishing, Leuven 2005, ss. 35-47.
- Heinemann, I., *Maimuni und die Arabischen Einheitslehrer*, *MGWJ* 79 (1935), ss. 102-148.
- Hıdır, Özcan, "İslam'ın Yahudi Kökeni Teorisi ile İlgili İddialar ve Çalışmalar", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), ss. 155-169.
- Hoffman, Edward, *The Wisdom of Maimonides: the Life and Writings of the Jewish Sage*, Trumpeter, Boston&London 2008.
- Holzman, Gitit, "Truth, Tradition and Religion. The Association between Judaism and Islam and the Relation between Religion and Philosophy in Medieval Jewish Thought", *Al-Masâq* 18/2 (2006), ss. 191-200.
- Hourani, George, "Maimonides and Islam", *Studies in Islamic and Judaic Traditions I*, eds. William M. Brinner & Stephen D. Rick, Atlanta 1986, ss. 153-165.
- Hughes, Aaron W., "The 'Golden Age' of Muslim Spain: Religious Identity and the Invention of a Tradition in Modern Jewish Studies," *Historicizing "Tradition" in the Study of Religion*, ed. Steven Engler, Greg Greive, Berlin 2005, pp. 51-74.
- Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company, 1916.
- Hyman, Arthur (ed.), *Maimonidean Studies I-V*, Ktav Publishing House, Jersey City 1990-2008.
- _____, "Maimonides, Moses: Philosophy", *EJ* (Seond Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 13, ss. 388-393.
- Ivry, Alfred, "Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy", *Maimonides and Philosophy*, ed. Shlomo Pines, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1986, ss. 139-156.
- _____, "İsmailî Theology and Maimonides' Philosophy", *The Jews of Medieval Islam*, ed. Daniel Frank, Leiden 1995, ss. 271-299.

- _____, “The Guide and Maimonides’ Philosophical Sources”, *The Cambridge Companion to Maimonides*, ed. Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, New York 2005, ss. 58-81.
- İlhan, Sinan, *Fetihten Murabıtlar Dönemine Kadar Endülü’s’te Yahudiler* (711-1091), Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara 2006.
- Jacobs, Louis, “Are Muslim Idolaters?”, *Jewish Law*, Behrman House Inc., New Jersey 1968, c. 1, ss. 181-186.
- Jacobs, Martin, *Islamische Geschichte in Jüdischen Chroniken*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.
- _____, “Interreligious Polemics in Medieval Spain: Biblical Interpretation Ibn Hazm, Shlomoh ibn Adret, and Shimon ben Semah Duran”, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 21 (2007), ss. 35-57.
- Kafih, Yosef, “Ha-Islam ve ha-Yahas le-Muslemim be-Miṣnat ha-Rambam”, *Mahanayim* 1 (1991), ss. 16-21.
- Kahle, Paul, *The Cairo Geniza*, Frederick Praeger Publishing, New York 1959.
- Kaplan, Lawrence, “The Unity of Maimonides’ Religious Thought”, *Judaism and Modernity*, ed. Jonathan Malino, Ashgate Publishing, Cornwall 2004, ss. 393-394;
- Karaman, Hüseyin, “İbn Meymûn’un Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006), ss. 153-174.
- _____, *İbn Meymûn’da Tanrı-Âlem İlişkisi*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007.
- Karlığa, Bekir, “Delâletü’l-Hâirin”, *DİA*, İstanbul 1994, c. 9, ss. 122-125.
- Kasher, Hanna, “Maimonides’ View of Circumcision as a Factor Uniting Jews and Muslims”, *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, ed. Ronald L. Nettler, Luxembourg 1995, ss. 103-109.
- _____, “Moşe mul Muhammed: ben Rabbi Yehuda Halevi ben le-Rambam”, *Masora le-Yosef* 5 (2008), ss. 227-233.
- Kasher, Rimon, “Targumey ha-Mikra ha-Aramiim”, *Peamim* 83 (2000), ss. 70-107.
- Katar, Mehmet, “Tevrat’ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma”, *AÜİFD* 48:1 (2007), ss. 57-76.
- Katsh, Abraham, *Judaism and the Koran: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran*, New York 1962.

- Kaya, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, II. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- Keiner, Ronald, "Jewish Ismā'ilism in Twelfth Century Yemen: R. Nethanel ben al-Fayyūmī", *The Jewish Quarterly Review* 74:3 (1984), ss. 249-266.
- Khoury, Theodoro, *Polemique Byzantine contre l'Islam*, Brill, Leiden 1972.
- Kirschner, Robert S., "Maimonides' Fiction of Resurrection." *Hebrew Union College Annual* 52 (1981), ss. 163-93.
- Klein, Ernest, *A Comprehensive Etymological Dictionary of Hebrew Language for Readers of English*, The Israel Map and Publishing Company, Jerusalem 1987.
- Klorman, Bat-Zion, "The Yemeni Messiah in the of Maimonides, Prelude for Future Messiahs", *From Iberia to Diaspora*, ed. Yedida Kalfon Stillman& Norman A. Stillman, Brill 1999.
- Kojaman, Yeheskel, "Meşuga", *Milon İvri-Aravi Şalem*, Misrad ha-Bithahon, Yeruşalayim 2000, s. 918.
- _____, "Pasul", *Milon İvri-Aravi Şalem*, Misrad ha-Bithahon, Yeruşalayim 2000, s. 1251.
- Kraemer, Joel, "Haşpaat ha-Mişpat ha-Muslemi al ha-Rambam", *Teuda* 10 (1996), ss. 225-244.
- _____, "Maimonides' Messianic Posture", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isidore Twersky, Harvard University Press, Cambridge 1979, c. 2, ss. 109-142.
- _____, "Namus ve Şeria be-Mişnat ha-Rambam", *Teuda* 4 (1986), ss. 288–324
- _____, "The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy", *Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, eds. Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Cambridge University Press, 2003, ss. 38-68.
- _____, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, The Doubleday Religious Publishing Group, New York 2010.
- Kraus, P., "Hebraische und Syrische Zitate in ismailitischen Schriften", *Der Islam* 19 (1931), ss. 243-263
- Kreisel, Howard, "Maimonides on Christianity and Islam", *Jewish Civilization: Essays and Studies* III, ed. Ronald Brauner, Philadelphia, 1985, ss. 153-62.

- Kroner, Hermann, "Der Medizinische Schwanengesang des Maimonides", *Janus* 32 (1928), ss. 12-116.
- _____, "Die Haemorrhoiden in der Medizin des XII. und XIII. Jahrhunderts", *Janus* 16 (1914), ss. 441-56, 645-718.
- Kutluay, Yaşar, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Anka Yay, İstanbul 2001.
- Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, II. Baskı, İz Yay., İstanbul 2001.
- Küçük, Abdurrahman, *Dönmeler (Sabatayistler) Tarihi*, 8. Baskı, Berikan Yay., Ankara 2010.
- Küçükali, Adnan, "İbn Meymûn ve Felsefesi", *EKEV Akademi Dergisi*, Bahar 2007, ss. 141-160.
- _____, "İbn Meymûn'un Düşüncesinde Ahiret ve Ölümsüzlük" *EKEV Akademi Dergisi* 26 (2006), ss. 83-90.
- _____, "İbn Meymûn'un Düşüncesinde Ahlaki Yetkinlik", *EKEV Akademi Dergisi* 24 (2005), ss. 111-116.
- _____, "İbn Meymûn'un Varlık ve Düşünce Öğretisi (Fârâbi ve İbn Sina ile karşılaştırmalı olarak)", Doktora tezi, Atatürk Üniv. SBE, 2005, 201 s.
- _____, "İbn Sina'nın Selbî Yorumlama Metodu", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (2009), ss. 57-68.
- Lampel, Zvi, *Maimonides' Introduction to the Talmud*, Judaica Press, III. Baskı, New York 1998.
- Langer, Ruth, "Jewish Understandings of Religious Other", *Theological Studies* 64 (2003), ss. 255-277.
- Lasker, Daniel, "Masoret ve Hiduş be-Yahaso şel ha-Rambam le-Datot Aharot", *ha-Rambam*, ed. Aviezer Ravitzky, Merkaz Zalman Shazar, Yeruslayim 2008, ss. 79-94.
- _____, "Neged mi Hitpalmes Rav Saadya Gaon be-Diyuno be-Bitul ha-Tora?", *Daat* 32-33 (1994), ss. 5-11.
- _____, "Proselyte Judaism, Christianity, and Islam in the Thought of Judah Halevi", *The Jewish Quarterly Review* 81/1/2 (1990), ss. 75-91.
- Laskier, Michael, "Almohads", *EJ* (Seond Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 1, ss. 681-2.

- _____, "Almoravids", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 1, s. 684.
- Lavinger, Jacob, "Was Maimonides Rais Al-Yahud in Egypt?", *Studies in Maimonides*, ed. Isidore Twersky, Harvard Univ. Press, 1990, ss. 83-93.
- _____, "Ha-Nevua etsel Umot ha-Olam lefi ha-Rambam", *ha-Me'in* 12:1 (1970), ss. 16-22.
- Lawrence V. Herman, "Maimonides, The Disciple of alFârâbî", *Israel Oriental Studies* 4 (1974), ss. 154-171.
- Lazarus-Yafeh, Hava, "Al Yahas ha-Yahudim le-Kuran", *Sefunot* 20 (1991), ss. 37-47.
- _____, "Ha Îm Hušpa' ha-Rambam mi-elGazâlî?", *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*, eds. Mordechai Cogan, Barry Eichler, Jeffrey Tigay, Eisenbrauns, Indiana 1997, ss. 163-169.
- _____, "Ha-Problematika Ha-Datit šel Aliya ha-regel be-Islam", *Divrey Ha-Akademya Ha-leumit ha-Yisraelit le-Madain* 5 (1976), ss. 222-243.
- _____, "Judeo-Arabic Culture", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 11, ss. 538-545.
- _____, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton University Press, New Jersey 1992.
- Leaman, Oliver, "Introduction to the Study of Medieval Jewish Philosophy", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel Frank & Oliver Leaman, Cambridge University Press, 2003, ss. 3-15.
- Leveen, J., "Mohammed and His Jewish Companion", *JQR* 16:4 (1926), ss. 399-406.
- _____, "Mohammed and His Jewish Companions: Additions and Corrections to "JQR." N.S., Vol. XVI, 399-406", *JQR* 17:2 (1926), s. 237
- Lewis, Bernard, *Ever be-Sifrut Arav: Teudot Araviyot al Ha-Rambam*, Metsuda 3-4 (1945), ss. 171-180.
- _____, *The Jews of Islam*, Princeton University Press, Princeton 1984.
- _____, "An Apocalyptic Vision of Islamic History", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 13:2 (1950), ss. 308-338.
- Lewis, Rose, "Maimonides and Muslims", *Midstream* 25:9 (1979), ss. 16-22.

- Libson, Gideon, "Islamic Influence of Medieval Jewish Law? Sefer Ha'arevuth ("Book of Surety") of Rav Shmuel ben Hofni Gaon and Its Relationship to Islamic Law", *Studia Islamica* 73 (1991), ss. 5-23.
- _____, "Zeykat ha-Rambam le-Halaha ha-Muslemit al Reka' Tekufato", *ha-Rambam*, ed. Aviezer Ravitzky, Merkaz Zalman Shazar, Yeruṣalayim 2008, ss. 247-294.
- Lieber, David L., "Strangers and Gentiles", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, c. 19, s. 241.
- Lieber, Elinor "Maimonides: The Medical Humanist", *Maimonidean Studies-4*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva University, 2000, ss. 39-60.
- Lupovitch, Howard, *Jews And Judaism in World History*, Routledge, Oxon 2010.
- Mainz, E., "Koranverse in Hebraische Schrift", *Der Islam* 21 (1933), s. 229.
- Mann, Jacob, *Texts and Studies in Jewish History and Literature I-II*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1931-1935.
- _____, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimid Caliphs I-II*, Oxford University Press, Milford 1920-1922.
- _____, "A Polemical Work Against Karaite and other Sectaries", *Jewish Quarterly Review* 12:2 (1921-22), ss. 123-150.
- Margoliouth, D. S., "The Legend of the Apostasy of Maimonides," *Jewish Quarterly Review* 13 (1901), ss. 539-41.
- Margoliouth, G., "A Muhammadan Commentary on Maimonides' Mishneh Torah. Chapters I-IV", *The Jewish Quarterly Review* 13:3 (1901), ss. 488-507.
- Marx, Alexander, "Texts by and about Maimonides", *The Jewish Quarterly Review* 25:4 (1935), ss. 371-428.
- Mazor, A., "Hit'aslemuto Meunas shel ha-Rambam", *Peamim* 110 (2007), ss. 5-8.
- McAuliffe, Jane D., "The Prediction and Prefiguration of Muhammad", *Bible and Qur'an*, ed. John Reeves, Society of Biblical Literature, 2003, ss. 107-131.
- Meral, Yasin, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *AÜİFD* 52:2 (2011), ss. 243-266.
- _____, "Orta Çağ Yahudileri Arasında Judeo-Arabic Kullanımı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2012, ss. 319-332.

- Morais, Sabato, A Letter by Maimonides to the Jews of South Arabia Entitled "The Inspired Hope", *The Jewish Quarterly Review*, New Series, 25:4 (1935), ss. 330-369.
- Munk, Shlomo, "Salomon Munk, "Notice sur Joseph ben Jehuda," *Journal Asiatique* 14 (1842), ss. 5-70.
- Munro, Dana Carleton, "The Western Attitudes Toward Islam During the Period of the Crusades," *Speculum* 6 (1931), ss. 329-43.
- Muntner, Suessman, "Maimonides, Moses: As Physician", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 13, ss. 393-395.
- Neusner, Jacob & Alan J. Avery-Peck, "Ger", *Dictionary of Judaism*, Routledge, New York London, 2004, ss. 44-45.
- Niewöhner, Friedrich "Are the Founders of Religions Imposters?", *Maimonides and Philosophy: Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*, ed. Shlomo Pines, Yirmiyahu Yovel, Jerusalem 1987.
- Norman, Daniel, *Heroes and Saracens*, Edinburg University Press, Edinburg 1984.
- _____, *Islam and the West*, Oneworld Publications, Oxford 2000.
- Novak, David, "The Treatment of Islam and Muslims in the Legal Writings of Rambam", *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, ed. W. Brinner & S. Ricks, Scholars Press, Atlanta 1986, ss. 233-250.
- _____, *The Image of Non-Jew in Judaism*, The Edwin Melen Press, Lewiston 1983.
- _____, "The Samuel H. Goldenson Lecture", *Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion*, Cincinnati, Ohio, February 23 1997.
- Nöldeke, Theodor, *Geschihte des Qorans*, Leipzig 1909.
- Nuland, Sherwin, *Maimonides*, Schocken Books, New York 2005.
- Oded, Bustanay, "Chemosh", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 4, s. 594.
- Ohana, M., "La Polémique Judéo Islamique Et l'Image d'Ismaël Dans Targum Pseudo-Jonathan Et Dans Pirke de Rabbi Eliezer", *Augustinianum* 15 (1975), ss. 367-387.
- Outhwaite, B. M., S. Bhayro, *From A Sacred Source*, Brill, Leiden 2011.
- Özdemir, Mehmet, "Muvahhidler", *DİA*, İstanbul 2006, c. 31, ss. 410-2.

- Özgenç, Semahat, *Musa bin Meymûn'un Nübüvvet Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniv. SBE, 2006, 108 s.
- _____, "İbn Rüşd ve İbn Meymûn'un Vahiy Anlayışlarının Mukayesesi", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Asitan Yay., Sivas 2009, c. 1, ss. 455-467.
- Pasachoff, Naomi & E. Robert J. Littman, *A Concise History of the Jewish People*, Rowman& Littlefield Publishing, Maryland 2005.
- Perets, Mihael, *Otsar Piskey Avoda Zara*, Yeruşalayim 2010.
- Perlmann, Moshe, "Polemics between Islam and Judaism", *Religion in a Religious Age*, ed. Shlomo Dov Goitein, Association for Jewish Studies, Cambridge 1974, ss. 103-138.
- Pines, Salomon, "Ibn Khaldûn and Maimonides: a Compararison between Two Texts", *Studia Islamica* 32 (1970), ss. 265-274.
- _____, "Philosophical Sources of Maimonides", *Guide for the Perplexed*, trans. by Shlomo Pines, Chicago University Press, Chicago 1963, ss. lvii-cxxiv.
- Polliack, Meira, *The Karaite Tradition of Arabic Bible*, Brill, Leiden 1997.
- Rabinowitz, Louis Isaac, "Moses Maimonides", *EJ* (Seond Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 13, ss. 381-385.
- Rabkin, Yakov, Hinda Rabkin, "Perspectives on the Muslim Other in Jewish Tradition", *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions* 5 (2010), ss. 26-45.
- Ratzhabi, Yehuda, *Otsar Laşon ha-Kodeş şe-le-bney Teyman*, Telaviv 1978.
- Reif, Stefan C., "Maimonides on the Prayers", *Traditions of Maimonideanism*, ed. Carlos Fraenkel, Brill, Leiden 2009.
- Richler, Benjamin (ed.), *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library*, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2008.
- Robinson, James T. & Uri Melammed, "Ibn Tibbon", *EJ* (Seond Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 19, ss. 712-4.
- Rodriguez, Carlos Del Valle, "The Jews of Al-Andalus under Almohad Rule", *Iberia Judaica*, vol. I, Madrid 2009, ss. 49-54.
- Rosenthal, Erwin, *Judaism and Islam*, California University Press, New York 1961.
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant*, Brill, Leiden 1970.

- Rosner, Fred, *Medicine in the Bible and the Talmud: Selections from Classical Jewish Sources*, Ktav Publishing, Jersey City 1995.
- _____, *Practical Medical Halachah*, Jason Aronson Publishing, 1997.
- _____, *Medical Encyclopedia of Moses Maimonides*, Jason Aronson Publishing, 1998.
- _____, *Medicine in the Mishneh Torah of Maimonides*, Jason Aronson Publishing, 1997.
- _____, *Modern Medicine and Jewish Law*, Yeshiva University, Department of Special Publications, 1972.
- _____, *Moses Maimonides' Glossary of Drug Names*, American Philosophical Society, 1979.
- _____, *Moses Maimonides: physician, scientist, and philosopher*, Jason Aronson Publishing, 1993.
- _____, *Sex Ethics in the Writings of Moses Maimonides*, Jason Aronson Publishing, 1994.
- _____, *Six Treatises Attributed to Maimonides*, Jason Aronson Publishing, 1991.
- _____, *The medical aphorisms of Moses Maimonides*, Yeshiva University Press, 1971.
- _____, *The Medical Legacy of Moses Maimonides*, Ktav Publishing, Jersey City 1997.
- _____, *Treatises on Poisons, Hemorrhoids, Cohabitation*, Maimonides Research Institute, 1984.
- Roth, Norman, "Jews in Muslim Spain Revisited", *Iberia Judaica* 1 (2009), ss. 17-48.
- _____, "Maimonides and Some Muslim Sources: Al-Fârâbî, Ibn Sina, Ibn Rushd", *Maimonides: Essays and Texts: 850th anniversary*, Symposium on Maimonides, University of Southern California 1985, ss. 89-103.
- _____, "The Jews in Spain at the Time of Maimonides", *Moses Maimonides and His Times*, ed. Eric Ormsby, Catholic University of America Press, Washington 1989, ss. 1-20.
- _____, *Jews, Visigoths, and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*, Brill, Leiden 1994.

- _____, "Forgery and Abrogation of the Torah: A Theme in Muslim and Christian Polemic in Spain", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 54 (1987), ss. 203-36.
- Rubin, Uri, "Koran", *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 12, ss. 301-304.
- Rudavsky, Tamar, *Maimonides*, Blackwell Publishing, West Sussex 2010.
- Ruthven, Jon Mark, *The Prophecy that is Shaping History: New Research on Ezekiel's Vision of the End*, Xulon Press, Fairfax 2003.
- Sari, Yaron, "Munahim Şaulim min ha-Islam be-Tefsir Rav Saadya Gaon le-Mikra", *Mesora le-Yosef*, ed. Yosef Parhî, Mahon Moşe, Yeruşalayim 2004, ss. 43-50.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- Scheindlin, Raymond, "Merchants and Intellectuals: Judeo-Arabic Culture in the Golden Age of Islam", *Cultures of Jews*, ed. David Biale, Schocken Books, New York 2002, c. 2, ss. 11-80.
- Schiffman, Yair, "Od al-Makorotav ha-Araviim şel More Nevuhim le-ha-Rambam", *ha-İslam ve Olmot ha-Şazurim bo*, ed. Natan Eilan, Mahon ben Zvi& Mosad Bialik, Yeruşalayim 2002, ss. 566-582.
- Schlossberg, Eliezer, "Yahaso şel ha-Rambam el Ha-Islam", *Peamim* 42 (1990), ss. 38-60.
- _____, "Yahaso şel Rav Saadya Gaon el ha-Islam", *Daat* 25 (1990), ss. 21-51.
- Schmidtke, Sabine, "Samaw'al al-Maghribi", *Encyclopedia of Jews in Islamic Lands*, ed. Norman Stillman, Brill, 2010, s. 239.
- Schreiner, Martin, "Die apologetische Schrift des Salomo b. Adret gegen einen Muhammedaner", *ZDMG* 48 (1984), ss. 39-42.
- Schreiner, Stefan, "Irrtum, Torheit oder falsche Religion: Christentum und Islam nach dem Urteil Moshe b. Maimons", *Frankfurter Judaistische Beiträge* 32 (2005), ss. 23-52.
- Schwabe, M., "Asarat Haverav ha-Yahudim şel Muhammed", *Tarbits* 2 (1930), ss. 74-89.
- Schwartz, Michael, "Maşmaut ha-Hevdel ben Nisey Moşe Rabenu ve niseyhem şel Şaar ha-Neviim lefi More Nevuhim", *Daat* 38 (1997), ss. 5-7.
- Schweid, Eliezer, *ha-Filosofim ha-Gdolim Şelanu*, Yediot Aharonot, Israel 2009.

- _____, *The Classic Jewish Philosophers*, Brill, Leiden 2008.
- Seeskin, Kenneth (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge University Press, 2005.
- Segiv, David, *Milon Segiv: Aravi-İvri, İvri-Aravi*, Schocken Publishing House, Telaviv 2008.
- Septimus, Bernard, “Petrus Alfonsi on the Cult of Mecca” *Speculum* 56 (1981), ss. 517-533.
- _____, “Tahat Edom ve lo Tahat Yişmael”, *Zion* 47 (1982), ss. 103-111.
- Sevilla-Sharon, Moshe, *İsrail Ulusunun Tarihi*, Graph Press Ltd., Yerusalayim 1981.
- _____, Moshe, *Türkiye Yahudileri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.
- Shamir, Yehuda, “Allusions to Muhammad in Maimonides' Theory of Prophecy in His "Guide of the Perplexed"”, *The Jewish Quarterly Review* 64/3 (1974), ss. 212-224.
- Shapiro, Marc, “Islam and Halakhah”, *Judaism* 42:3 (1993), ss. 332-343.
- Sharon, Moshe, “People of the book”, *Encyclopedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe, Brill, Leiden-Boston 2004, c. 4, ss. 36-43.
- Silver, Daniel Jeremy, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240*, Brill, Leiden 1965.
- Simmons, L. M., “Maimun's Letter of Consolation: Arabic Text”, *The Jewish Quarterly Review*, 2:3 (1890), ss. 335-368.
- Simonsen, D., “Arabic Responses of Maimonides”, *The Jewish Quarterly Review*, 12/1 (1899), ss. 134-138.
- Sinanoğlu, Mustafa, “Eski Ahid ve Kur'ân-ı Kerîm'de Sina Vahyi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), ss. 1-22.
- Sklare, David, “The Yeshivot in Bagdad”, *Samuel ben Hofni Gaon and His Cultural World*, Brill, Leiden 1996, ss. 69-98.
- Slotki, Israel, *Moses Maimonides*, Jewish Religious Educational Publishings, London 1952.
- Solomon, Normon, “Muhammad from a Jewish Perspective”, *Abraham's Children: Jews, Christians, and Muslims in Conversation*, ed. Norman Solomon, Richard Harries, Tim Winter, T&T Clark, London 2005, ss. 132-139.

- Stampfer, Zvi, "Hilhot Yeruṣalmi le-Rambam al Masehet Ketubot", *Mi-Birhat Moše*, ed. Zvi Habar, Karmiel Kohen, Hotsaat Maaliyot, Maale Adumim 2012, ss. 12-100.
- Steinschneider, Moritz, "Introduction to Arabic Literature of Jews", *Jewish Quarterly Review* 12 (1899-1900), ss. 481-501.
- _____, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die-Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893.
- _____, *Hebraische Bibliographie* III, Berlin 1860.
- _____, *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig 1877.
- Stern, M. S., "Al-Ghazzali, Maimonides and Ibn Paquda on Repentance: A Comparative Model", *Journal of the American Academy of the Religion* 47:4 (1979), ss. 589-607.
- Stern, Sacha, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Brill, Leiden 1994.
- Stillman, Norman A., "The Jew in the Medieval Islamic City", *The Jews of Medieval Islam*, Brill, Leiden 1995, ss. 3-13.
- _____, "The Jewish Experience in the Muslim World", *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion, and Culture*, ed. Judith R. Baskin & Kenneth Seeskin, Cambridge University Press, 2010, ss. 85-112.
- _____, *The Jews of Arab lands: a History and Source Book*, Jewish Publication Society, Philadelphia 1979.
- _____, "Jews of the Islamic World", *Modern Judaism* 10:3 (1990), ss. 367-378.
- _____, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill, Leiden 2010.
- Stroumsa, Sara, "On Jewish Intellectuals who Converted to Islam in the Early Middle Ages," in D. Frank, ed., *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, Identity*, Brill, Leiden 1995, ss. 179-97.
- _____, "Ha-im ha-Rambam Hoge Muvahhidi?", *Proceeding of the Tenth Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, ed. D. J. Lasker and H. Ben-Shammai, Ben Gurion University, Ber-Sheva 2008, ss. 151-171.
- _____, "Heaara Al Yahaso šel ha-Rambam le-rav Yosef ibn Tsadik", *Shlomo Pines Jubilee Volume, Part II (Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8, 1990), ss. 210-15.

- _____, “The Literary Corpus of Maimonides and Averroes”, *Maimonidean Studies-V*, ed. Arthur Hyman, Yeshiva University Press, 2008, ss. 193-210.
- _____, “The Muslim Context”, *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 2009, ss. 39-59.
- _____, *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, Princeton 2009.
- _____, *Reşito şel Pulmus ha-Rambam be-Mizrah: İggeret ha-Haştaka al odot Thiyat ha-Metim*, Mahon Yad-Ben Zvi, Yeruşalayim 1999.
- Sundiata, Abbas, *Look behind the Facade*, Xulon Press, USA 2006.
- Szarmach, Paul, *Aspects of Jewish Culture in the Middle Ages*, State University of New York Press, New York 1974.
- Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, terc. İbrahim Kafi Dönmez, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2004.
- Şut ha-Ribad (ha-Rav Yosef ben David Kafih), ed. Avraham Hamamî, Yeruşalayim 2009.
- Talmage, Frank, “Nethanel ben Al-Fayyumi”, *EJ* (Second Edition), ed. Fred Skolnik, Thomson Gale, 2007, c. 15, ss. 92-93.
- Tanyu, Hikmet, *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler*, Elips Kitap, 2005.
- Tarakçı, Muhammet, “Tahrif”, *DİA*, İstanbul 2011, c. 39, ss. 422-424.
- _____, “Tevrat ve İncil’in Tahrîfi ile İlgili Kur’ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu”, *Usûl* 2 (2004/2), ss. 33 - 54.
- Tisdall, Clair, *The Original Sources of the Qur’an*, Society for Promoting Christian Knowledge, New York 1911.
- Toprak, Mehmet Sait, *Talmud ve Hadis*, Atılım Üniversitesi Yayınları, Ankara 2011.
- Torki, Fahad, *Al-Qirqisani and Maimonides’ Polemics against Islam*, PhD Thesis, Boston University 2008.
- Torrey, Charles, *Jewish Foundation of Islam*, New York 1933 (Yeni basım, Ktav Publishing, Jersey City 1967).
- Tovnahviz, Efrayim, *ha-Rambam: Hayav ve Paalo*, Telaviv 1956.
- Tritton, Arthur Stanley, *The Caliphs and Their non-Muslim Subjects*, Oxford University Press, London 1930.

- Twersky, Isadore, *A Maimonides Reader*, Behrman House Inc. Publishers, New Jersey 1972.
- Urban, A., “Ger”, ha-Entsiklopediya ha-İvrit, Encyclopedia Publishing Company, Tel-Aviv 1960, c. 11, ss. 172-184.
- Waldenberg, Rabbi Eliezer, *Tsits Eliezer*, Jerusalem 1990 (19 cilt).
- Warhaftig, İtamar, “Yahaso ha-Hilhatî şel ha-Rambam le-Muslemim”, *Maaliyot* 27-28 (2008), ss. 151-188.
- Werblowsky, R.J. Zwi, Geoffrey Vigoder, “Ger”, *Oxford Dictionary of Jewish Religion*, Oxford University Press, 1997, s. 269.
- Wilfinson, İsrail, *Musa bin Meymûn Hayatuhu ve Musannafatuhu*, Kahire 1936.
- Wolfson, Harry Austryn, “Hallevi and Maimonides on Prophecy”, *The Jewish Quarterly Review* 32:4 (1942), ss. 345-370.
- _____, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Wyschogrod, Michael, “Islam and Christianity in the Perspective of Judaism”, *Triologue of Abrahamic Faiths*, ed. İsmail Faruqi, International Islamic Federation, 1991, ss. 13-18.
- _____, “Musevilik Açısından İslam ve Hıristiyanlık” *İbrahimî Dinlerin Diyaloğu*, ed. İsmail Faruqi, çev. Mesut Karaşahan, İstanbul 1993.
- Yaspa, Rafael, *Filosofya Yahudit be-Yemey ha-beynayim: ha-Rambam*, ha-Universita ha-Ptuha, Raanana 2005.
- Yellin, David & Israel Abrahams, *Maimonides*, The Jewish Publication Society, 1903.
- Yiğit, İsmail, “Murabıtlar”, *DİA*, İstanbul 2006, c. 31, ss. 152-155.
- Zeitlin, Solomon, *Maimonides*, Bloach Publishing, New York 1935.
- Zucker, Moşe, “Berurim be-Toldot ha-Vikuhim şe-ben ha-Yahadut ve ha-Islam”, *Festschrift Armand Kaminka zum siebzigsten Geburtstag*, Verlag des Wiener Maimonides-Instituts, Vienna 1937, ss. 31-48.

İnternet Kaynakları

- <http://www.shaalvim.co.il/torah/maayan-article.asp?id=150>, 25.03.2012.
- <http://www.daat.ac.il/encyclopedia/value.asp?id1=368>, 15.09.2011
- <http://www1.yadvashem.org/yv/he/righteous/stories/ulkumen.asp>, 26.01.2012.

<http://www.tsel.org/torah/yalkutsh/index.html>, 14.04.2012.

<http://net-sah.org/he/node/838>, 17.11.2011.

<http://www.daat.ac.il/daat/hasfarim/hayovlim/20.htm>, 25.03.2012

http://www.mikragesher.org.il/titles/encyclopedia/2/baal_peor.html, 26.05.2011.

<http://plato.stanford.edu/entries/maimonides-islamic/>, 15.06.2011.

<http://www.lib.cam.ac.uk/Taylor-Schechter/fotm/september-2011/index.html>,

15.04.2012

ÖZET

Yasin Meral, *İbn Meymun'un Eserlerinde İslam ve Müslümanlar*, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Baki Adam, 5+247 s.

Ortaçağ Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı başlığını taşıyan bu tez dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmamızla ilgili kaynaklar ve çalışmalar hakkında tanıtım yapılmış ve bu eserler hakkında kısa değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu bölümde ayrıca İbn Meymûn öncesi Yahudi düşüncesinde İslam algısı ile ilgili genel bir bilgi verilmiştir.

Tezin birinci bölümünde İbn Meymûn'un hayatı ve eserleri hakkında temel bilgiler verilmiştir. Bu bölümde ayrıca İbn Meymûn'un hangi müslüman filozoflardan hangi noktalarda etkilendiği tartışılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde İbn Meymûn'un eserlerinde Hz. Muhammed'le ilgili bilgiler tartışılmıştır. İbn Meymûn'un Hz. Muhammed için kullandığı ifadeler tek tek incelenmiş ve bağlamlarıyla birlikte değerlendirilmiştir. Bu bölümde ayrıca İbn Meymûn'un beşairü'n-nübüvve iddialarıyla ilgili cevapları konu edinilmiştir.

Tezin üçüncü bölümü İbn Meymûn'un eserlerinde öteki olarak Müslümanları kapsamaktadır. Bu bölümde önce Yahudi geleneğinde yahudi olmayanların için kullanılan isimlerin incelenmekte, ardından da İbn Meymûn'un Müslümanlar için kullandığı isimler üzerinde durulmaktadır. Bu bölümün sonunda ise İbn Meymûn'un Türkler'e bakışı ve yaşadığı kültürel çevrenin buna etkisi değerlendirilmektedir.

Tezin dördüncü ve son bölümü ise İbn Meymûn'un eserlerinde İslamî kavram ve değerlere ayrılmıştır. Bu bölümde İslam, Kur'an, nesh ve diğer bazı İslamî kavramların İbn Meymûn'un eserlerinde hangi bağlamlarda geçtiği incelenmiştir. Ayrıca İbn Meymûn'un Kâbe ve hac uygulamaları ile ilgili görüşleri de bu bölümün konuları arasındadır.

Sonuç bölümünde ise bir bütün halinde İbn Meymûn'un eserlerinde İslam'la ilgili bütün görüşlerinin analizi yapılarak değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kavramlar: İbn Meymun, Orta Çağ Yahudi Düşüncesi, İslam, Hz. Muhammed, Yemen Mektubu, Beşairü'n-Nübüvve, Reddiye Literatürü

ABSTRACT

Yasin Meral, *Islam and Muslims in the Writings of Maimonides*, PhD Dissertation, Supervisor: Prof. Dr. Baki Adam, Ankara University, Graduate School for Social Sciencies, 5+247 p.

This dissertation consists of introduction, four chapters, conclusion and bibliography. In the introduction, I examined and evaluated the method and the sources of the dissertation. Also I gave a general outline on the perception of Islam in the pre-Maimonides Jewish Thought.

The first chapter mainly investigates the life and the works of Maimonides. This chapter discusses the claim of Maimonides' conversion to Islam with special concentration on Arabic sources and contemporary studies, respectively. I also discussed the influence of Muslim philosophers on Maimonides.

The second chapter analyzes the references to the Prophet Muhammad in the writings of Maimonides particularly considering the contexts and Hebrew usage of the references. This chapter also studies the prediction for the Prophet Muhammad in the Torah.

The third chapter examines the perception of Muslims in Maimonides' thought. The chapter firstly analyzes the epithets for non-Jews in Jewish tradition and then Maimonides' preferences of special names for Muslims. This chapter also investigates the Turks in the writings of Maimonides.

The fourth chapter discusses the Islamic terms such as Islam, Qur'an, naskh used in the works of Maimonides. It also deals with the place of *al-Ka'bah* and practicum of Muslim pilgrimage (Hajj) in Maimonides' perception.

Key Words: Maimonids, Medieval Jewish Thought, Islam, Epistle to Yemen, Predictions for the Prophet Muhammed, Polemical Literature.