TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

YAHUDİ DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜR İRADE ve İNSAN HÜRRİYETİ: GERSONİDES (ö. 1344) ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

SEMA NUR UZUN

ANKARA-2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

YAHUDİ DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜR İRADE ve İNSAN HÜRRİYETİ: GERSONİDES (ö. 1344) ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

SEMA NUR UZUN

Tez Danışmanı

Doç. Dr. YASİN MERAL

ANKARA-2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

YAHUDİ DÜŞÜNCESİNDE ÖZGÜR İRADE ve İNSAN HÜRRİYETİ: GERSONİDES (ö. 1344) ÖRNEĞİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Doç. Dr. YASİN MERAL

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

1. **Doç. Dr. Yasin MERAL (Danışman)**
2- **Prof. Dr. Baki ADAM**
3- **Doç. Dr. Rabiye ÇETİN**
4- **Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ**
5- **Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ**

Tez Savunması Tarihi

27.09.2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Doç. Dr. Yasin MERAL danışmanlığında hazırladığım "Yahudi Düşüncesinde Özgür İrade ve İnsan Hürriyeti: Gersonides (ö. 1344) Örneği (Ankara 2023)" adlı yüksek lisans □- doktora × tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

27.09.2023

Sema Nur UZUN

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER i

ÖNSÖZ iv

GİRİŞ 1

A. Tezin Konusu, Amacı, Sınırları ve Metodu 1

B. Gersonides'in Hayatı ve Eserleri 5

C. Problemin Tarihsel Arka Planı 19

D. Literatür Değerlendirmesi ve Kaynaklar 31

I. BÖLÜM: TANRI, EVREN ve İNSAN İLİŞKİSİ 40

1. Yahudi Düşüncesinde Astrolojik Nedenselliğe Yaklaşımlar 40

2. Gersonides'in Evren Tasavvuru 54

2.1. Ay Üstü Âlem ile Ay Altı Âlemin Bütünlüğü 59

2.2. Ay Üstü Âlemin Ay Altı Âleme Etkileri 63

2.3. Ay Üstü Âlemin Tabiat Olaylarına Etkileri 70

2.4. Ay Üstü Âlemin İnsan Fertleri Üzerindeki Etkileri 77

3. Ay Üstü Âlem ile Ay Altı Âlem Arasındaki İlişkinin Faili: Faal Akıl 88

3.1. Faal Akıl'ın Kaynağı ve Mâhiyeti 90

3.2. Yeryüzündeki Oluşumun Sebebi Olarak Faal Akıl 96

3.3. İnsanın Bilgi Elde Etmesinde Faal Akıl'ın Rolü 104

II. BÖLÜM: TANRI'NIN ve İNSANIN ÖNBİLGİSİ 116

1. Tanrı'nın Bilgisi 117

1.1. Tanrı'nın Sıfatı Olarak Bilgi 126

1.2. Gersonides'in Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi Hakkındaki Teorisi 132

2. Tanrı'nın Önbilgisi ve Nedensellik 135

2.1. Tevrat'ta Tanrı'nın Önbilgisi: İshak'ın Kurban Edilmesi Örneği..... 143

2.2. "Her Şey Öngörülmüştür ve Özgürlük Verilmiştir (Mişna, Avot, 3:15)".. 146

3. İnsanın Önbilgisi ve Nedensellik..... 153

3.1. Önbilgi ve Nedensellik..... 153

3.2. Sadık Rüyalar, Kehanet ve Vahiy 161

3.3. Peygamberlik..... 171

4. Mucizeler..... 186

4.1. Mucizelerin Mahiyeti 187

4.2. Mucizelerin Faili 201

4.3. Mucizeler ve Özgür İrade..... 216

III. BÖLÜM: TANRI'NIN İNAYETİ ve ÖLÜMSÜZLÜK 225

1. Külli İnayet-Ferdi İnayet 226

2. Firavun'un Kalbinin Katılaştırılması..... 240

3. İsrailoğullarının Seçilmişliği 247

4. Eyüp Kıssası 267

5. Kötülük Problemi 278

6. Ödül ve Ceza 287

7. Faal Akıl'la İttisal ve Ölümsüzlük 299

7.1. İbn Rüşd ve İskender'in Akıl Teorilerinin Eleştirisi 303

7.2. Gersonides'in Ölümsüzlük Teorisi..... 316

SONUÇ 329

EK-1 335

KAYNAKÇA 341

ÖZET 374

ABSTRACT 375

ÖNSÖZ

Özgür irade, Orta Çağ'da, özellikle Müslüman ve Hıristiyan düşünürlerin etkisiyle Yahudi din adamlarının temel meselelerinden biri olmuştur. Problemin temelini, Tanrı'nın gelecekteki olayları önceden bilmesinin (ilahi önbilgi), bu olayların zorunlu şekilde gerçekleşmesini gerektirip gerektirmediği ve ilahi önbilgi ile insanın özgürlüğünün bağdaşıp bağdaşmadığı meselesi oluşturmuştur. Bu bağlamda Yahudi düşünürler şu temel soruları tartışmışlardır: Tanrı'nın bilgisi geleceği kapsar mı? Eğer Tanrı geleceği biliyorsa, bu durumda insanın özgür iradeye sahip olduğundan söz edilebilir mi? Ay üstü âlem (astrolojik olaylar) ve nedensellik yasası (evrendeki tüm olayların birbiriyle sebep-sonuç bağıyla bağlı bulunduğu, aynı sebeplerin aynı sonuçları doğurduğu kuramı) insanın seçimini etkiler mi?

Gersonides olarak bilinen Levi ben Gerşom (1288-1344), Orta Çağ'ın özgün Yahudi düşünürlerinden biridir. Güney Fransa'da 12. ve 15. yüzyıllar arasında gelişen bilimsel ve felsefî Yahudi kültürünün seçkin bir temsilcisi olan Gersonides, matematik, mantık, astronomi, fizik, metafizik ve teoloji konularında uzmanlaşmış ve bu alanlarda eserler vermiştir. Ayrıca, Tanah kitaplarının çoğunu ayrıntılı bir şekilde yorumlamış ve bilimsel-felsefî bakış açısını kutsal kitap tefsirlerine taşımıştır. Gersonides'in tüm araştırmalarındaki temel meselesi Yahudi inancı ile felsefenin uyumunu göstermek olmuştur.

Bu çalışma, Yahudi filozof Gersonides'in özgür irade meselesiyle ilgili görüşlerini incelemektedir. Gersonides öncesinde, Yahudi düşüncesinde özgür iradeye iki yaklaşım egemendir: Biri özgür iradeyi tabii nedensellik sistemine bağlayan, diğeri ise özgür iradenin fiillerin birincil nedeni olduğunu savunan Aristotelesçi yaklaşım. Gersonides ise bu iki perspektifi bir araya getirerek, özgür iradenin hem tabii nedensellikle hem de birincil eylem nedeni olarak işleyebileceğini öneren ilk kişidir. O,

özgür irade ile ilgili teolojik öğretileri tamamen felsefî açıklamalarla yorumlamasıyla Orta Çağ Yahudi düşüncesinde önemli bir yere sahiptir.

Gersonides, insan fiilleri, inanç ve davranışları üzerinde astrolojik olayların belirleyici etkileri olduğunu kabul etmektedir. Ancak bu durum insanın tamamen etkisiz bir varlık olduğunu göstermez. Gersonides'e göre akıl, insanı özgür kılan şeydir. İnsanın aklı sayesinde sahip olduğu seçim gücü insana tabiattaki nedensellik zincirini yöneten semavi cisimlerin etkisini kırma gücü vermektedir. İnsan sahip olduğu aklıyla tüm tabii güçlere ve etkilere karşı koyabilir. Her ne kadar insan davranışı kâhinler, astrologlar ya da sıradan insanlar tarafından öngörülebilir olsa da bu öngörülerin failin özgürlüğü sebebiyle yanlış çıkma ihtimali vardır. Gersonides, Orta Çağ felsefesinin en önemli tartışma konularından biri olan Tanrı'nın önbilgisi ile insanın özgürlüğü arasındaki probleme ise seleflerinden farklı olarak Tanrı'nın tikellere (cüz'ilere) ve gelecekteki mümkün olaylara dair bilgisini sınırlayarak çözüm sunmuştur. Bu bakımdan o, Tanrı'nın bilgisinin kabul edilmesinin sebep olduğu determinizmden kaçınmıştır. Gersonides, Tanrı'nın yeryüzüne ve insanlara olan inayetini, semavi cisimler ve Faal Akıl aracılığıyla en mükemmel şekilde tedbir ettiği bir sistem üzerinden açıklamakta ve Tanrı ile insan arasında doğrudan bir iletişimi kabul etmemektedir. Bu sisteme göre insan, aklını yetkinleştirerek ilahi bilgiyi, inayeti ve mucizeleri elde etmeye hak kazanabilmektedir. Gersonides, Tanrı'nın doğrudan insan üzerindeki müdahaleleri olarak görülen peygamberlik, mucize, ödül ve ceza gibi konuları, Tanrı'nın müdahalesi ile değil insanın hak etmesiyle gerçekleşen tabii olaylar olarak yorumlamaktadır.

Bu çalışma, pek çok kıymetli kişinin yardım ve destekleriyle nihayete ermiştir. Öncelikle, danışman hocam Doç. Dr. Yasin Meral'e, tezimle ilgili kaynakları benimle birlikte okuyup değerlendirdiği ve tezin başından sonuna kadar her aşamadaki ilmî desteği için minnettarım. Tez izleme komitemde bulunan Prof. Dr. Baki Adam ve Doç. Dr. Rabiye Çetin'e, çalışmama gösterdikleri ilgi, tavsiye ve yardımları nedeniyle teşekkür

ederim. Arş. Gör. Mukadder Sipahioğlu'na, değerli zamanından fedakarlık yaparak verdiği İbranice dersler için müteşekkirim. Ayrıca, ulaşamadığım kaynaklara ulaşmamı sağlayan Arş. Gör. Dr. Tuğba Özoğlu, Arş. Gör. Mukadder Sipahioğlu, İkbal Berk, Arş. Gör. Bedriye Mehtap Tosyalı'ya ve *Milhamot ha-Şem*'in tahkikini yapan Dr. Ofer Elior'a ulaşamadığım bu eserin elindeki nüshasını cömertçe vermesinden dolayı teşekkür ederim. Metnimi okuyarak fikirlerini, tashih ve önerilerini benimle paylaşan Prof. Dr. Gürbüz Deniz, Dr. Öğr. Üyesi Semra Tüfenkçi, Kübra Güneş, Büşra Şahin, Arş. Gör. Dr. Hacer Ergin Özkan, Arş. Gör. Dr. Ahmet Erkan, Arş. Gör. Safiye Merve Özkaldı, Muhammet Zuhur, Dr. Fatıma Betül Taş ve Arş. Gör. Ebru Pınar'a teşekkür ederim. Ayrıca ek olarak sunduğumuz karşılaştırmalı terimler tablosunun hazırlanmasındaki katkılarından dolayı Prof. Dr. Fehrullah Terkan, Arş. Gör. Dr. Ahmet Erkan ve Kübra Güneş'e teşekkür ederim. Son olarak, küçüklüğümden bu yana ilim yolunda beni teşvik eden ve destekleyen sevgili aileme, süreç boyunca manevi desteklerini esirgemeyen kıymetli dostlarıma teşekkür ediyorum.

Sema Nur UZUN

Ankara, 2023

KISALTMALAR

bkz.	:	Bakınız
c.	:	Cilt
çev.	:	Çeviren
ed.	:	Editör
İbr.	:	İbranice
krş.	:	Karşılaştırınız
MÖ.	:	Milattan Önce
MS.	:	Milattan Sonra
ö.	:	Ölüm tarihi
s.	:	Sayfa
ss.	:	Sayfadan sayfaya
sy.	:	Sayı
vb.	:	Ve benzeri
yy	:	Yüzyıl
DARE:		Digital Averroes Research Environment
JSIJ	:	Jewish Studies, an Internet Journal
İSAM	:	İslam Araştırmaları Merkezi
DİA	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi

GİRİŞ

A. Tezin Konusu, Amacı, Sınırları ve Metodu

Bu tezde, 14. yüzyılda Fransa'nın Provence bölgesinde yaşamış olan ve Orta Çağ Yahudi dünyasının en önemli düşünürlerinden kabul edilen Gersonides'in özgür irade hakkındaki görüşleri incelenmektedir. Özgür irade, Tanrı'nın bilgisi, inayeti, adaleti gibi konular Yahudi düşünürler arasında sıklıkla tartışma konusu olmuştur. Felsefe ile Yahudiliğin uyumlu olduğunu göstermeye çalışan Yahudi düşünürler, geleneksel Yahudi düşüncesinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Tevrat ile felsefenin uyumundan öte her ikisinin birbirlerinin tamamlayıcıları olduğunu savunan Gersonides, konuyu felsefî ve teolojik açıdan sistemli ve kapsamlı şekilde incelemesi yönüyle bu çalışmada tercih edilen isim olmuştur. Ek olarak, Gersonides'in kapsamlı felsefî eseri *Milhamot ha-Şem*'in yanı sıra Tanah tefsirleri ve İbn Rüşd (ö. 1198) şerhleri kaleme alması, çok yönlü ve üretken niteliği teze konu olmasında etkili olmuştur.

Tez; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır ve her bir bölüm, konuyu farklı bir açıdan ele almaktadır. Giriş bölümünde, tezin konusu, amacı, sınırları ve metodu ele alınmıştır. Ardından Gersonides'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilerek problemin tarihsel arka planı sunulmuştur. Son olarak, konu hakkındaki literatür değerlendirilmiş ve kullanılan kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir.

Tezin ilk bölümünde, Gersonides'in ay altı ve ay üstü âlem arasındaki ilişkiye dair oluşturduğu kozmolojik sistem incelenmektedir. Çalışmaya bu konu ile başlanmasının sebebi, Gersonides'in semavi cisimlerin, insanın eylem ve düşünceleri dâhil olmak üzere ay altı âlemdeki her şeyde etkide bulunduğu bir kozmolojik sistem kabul etmesidir. Tezin problematiği olan insanın özgür iradesi meselesine böyle bir kozmolojik sistemde nasıl bir yer açtığını anlamak açısından ilk bölümde bu sistem sunulmaktadır. Bu bölüm, diğer iki bölümde ele alınan konulara zemin oluşturmaktadır. Bu çerçevede, Gersonides'in

düşüncelerinin felsefî dayanağı da incelenmektedir. İkinci bölümde, özgür irade meselesinde temel problemlerden olan bilgi ve bilginin belirleyici yönüyle insanın özgür iradesinin nasıl bağdaştırıldığı ele alınmıştır. Bu doğrultuda, öncelikle Tanrı'nın tikellere ve geleceğe dair bilgisinden hareketle özgür iradenin imkânı tartışılmaktadır. Gersonides, Tanrı'nın tikelleri tikel olarak bildiğine dair geleneksel Yahudi inancından farklı olarak Tanrı'nın tikelleri tikel olarak bilmediğini kabul ederek insanın özgür iradesinden yana tavır almıştır. Bununla birlikte Gersonides, geleceğe dair önbilgiyi kabul ederek bir nevi determinist bir sistemin varlığını kabul etmektedir. Ardından, insanın vahiy, kehanet ve rüyalar yoluyla tecrübe ettiği önbilgi deneyiminden hareketle yeryüzünde nedensellik olduğunu kabul eden Gersonides'in bu tür nedensellikte insanın özgür iradesine nasıl imkân tanıdığı konu edilmektedir. Tezin son bölümü, Tanrı'nın inayeti üzerinden insanın özgürlüğü problemini ele almaktadır. Tanrı'nın mutlak iyi olduğu ve inayeti ile âlemi en iyi şekilde tedbir ettiği inancı Gersonides tarafından kabul edilmektedir. Ancak bu inanç, yeryüzündeki kötülüklerin mevcudiyeti ile Tanrı'nın insana doğrudan müdahalesi konularıyla ilişkilidir. Nitekim Aristoteles, yeryüzündeki adaletsizlik ve kötülüklerden yola çıkarak Tanrı'nın tikelleri bilmediği ve insanlarla ilgilenmediği düşüncesini kabul etmiştir. Ancak böyle bir düşüncenin kabul edilmesi, Yahudiliğin temel esaslarından olan insanın işlediği fiillere göre yargılanacağı inancıyla örtüşmeyecektir. Bu bölümde Gersonides'in bu problemleri nasıl çözüme kavuşturduğu incelenmektedir. Sonuç bölümünde ise, yapılan incelemeler neticesinde ulaşılan tespit ve değerlendirmeler sunulmaktadır.

Tez, Gersonides'in *Milhamot ha-Şem* adlı eseri temelinde şekillenirken onun kaleme aldığı felsefî şerhler ve tefsirler de dikkate alınmıştır. Tezin konusu ise özgür irade meselesinin felsefî ve teolojik açıdan tartışılmasıyla sınırlandırılarak etik tartışmalara girilmemiştir. Düşünürün görüşleri ele alınırken salt bir aktarımdan kaçınılarak bu görüşleri etkileyen bağlantılı konular ve kişiler de değerlendirilmiştir. Ayrıca

Gersonides'in konuyla ilgili kullandığı kavram ve ifadelerin kaynağı mümkün olduğunca tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte, yer yer önemli bulunan konularda Gersonides'in görüşlerine yöneltilen eleştirilere atıfta bulunulsa da Gersonides'in düşüncelerinin alımlanışı bu tezin kapsam ve sınırları dışında bırakılmıştır. Bu çalışma, Gersonides'in Yahudi düşüncesindeki yerini ve önemini, özgür irade konusu başta olmak üzere ilgili meselelerdeki orijinal ve ayırt edici görüşlerini ve düşünce arka planındaki etkin isimleri tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın birkaç temel amacı bulunmaktadır. Öncelikle, tezde özgür irade, inayet, Tanrı-evren-insan ilişkisi konusunda Gersonides'in fikirlerinin sistematik bir biçimde ortaya konulması planlanmaktadır. Bu yapılırken Aristoteles'in düşüncelerinin Yahudi düşünce geleneği içinde Gersonides örneğinde nasıl alımlandığının ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Gersonides gibi etkili bir Yahudi düşünürün, dinin problematik konularını açığa kavuşturma ve din-felsefe uyumunu gösterme adına nasıl bir yol takip ettiğini tespit etmek de tezin amaçları arasındadır. Bu yapılırken de kendisinden önceki görüşleri ele alışı ve değerlendirmeye tabi tutması önem arz etmektedir. Zira Gersonides'i tarihten bağımsız bir şekilde ele almak fikirlerinin önemi ve özgünlüğünü anlamamızı engelleyecektir. Bu sebeple bağlamsal bir okumayla Gersonides'i, takip ettiği gelenek içerisinde konumlandırmak amaçlanmaktadır. Gersonides'i belli bir yerde konumlandırabilmek için de öncelikle Gersonides'in kaynaklarını tespit etmek tezin önemli hedeflerindendir. Yine bununla ilintili olarak, Gersonides'in etkilendiği Müslüman filozofların ve bu filozofların hangi açılardan takip edildiğinin tespiti önem arz etmektedir. Böylelikle ülkemizde yeni yeni ilgi görmeye başlayan Yahudi felsefesi ve Müslüman filozofların Yahudi düşünürleri üzerindeki etkisine dair doğru ve nitelikli bilgi sunulması amaçlanmaktadır.

Bu tez, hem dinler tarihi hem de felsefe alanına hitap etmesi yönüyle interdisipliner bir özelliğe sahiptir. Nitekim özgür irade meselesi, Yahudi teolojisinin ve

felsefesinin temel çatışma alanlarından biridir. Bu sebeple özgür irade problemine sunulan çözümler, Yahudiliğin inanç esaslarının hemen hemen tamamını etkilemektedir. Tanrı'nın bilgisi, gök cisimleri, mucize, inayet, özgür irade, nübüvvet gibi bu tezde konu edilen her bir hususta savunulacak her bir söylem, Yahudilikteki iman esaslarını ilgilendirmektedir. Benzer şekilde Tevrat'ta bu konularla ilgili referans verilen pek çok anlatım yer almaktadır. Bir Yahudi düşünür olarak Gersonides'in kutsal metin pasajlarını felsefenin yardımıyla nasıl açıkladığını anlamak ve değerlendirmek, dinler tarihi ve felsefe disiplinlerinin birikimiyle mümkün olmaktadır. Günümüzde özellikle İlahiyat fakültelerinde anabilim dalları şeklinde keskin çizgilerle ayrılan disiplinler birbirinden tamamen bağımsız alanlar gibi çalışmalarını yürütmektedirler. Bu amaçla interdisipliner bir çalışma olarak tanımlayabileceğimiz bu tezde, felsefe alanı ile dinler tarihinin ortak problemlerinden biri olan özgür irade konusu ele alınarak her iki alana da katkı sunulması hedeflenmektedir.

Tezin yazımı sırasında öncelikle deskriptif yöntemle Gersonides'in görüşleri aktarılmıştır. Bu yapılırken Gersonides'in görüşlerinin kaynakları, takip ettiği ve eleştirdiği düşünürler tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra karşılaştırma yöntemine başvurularak Gersonides'in eleştiri konusu yaptığı diğer düşünürlerden farklı ve özgün tarafları ortaya konulmuştur. Tezde ayrıca filolojik yöntemle felsefî terminolojinin izi sürülmektedir. Gersonides, Arapça bilmediği için Arapça bir eser de kaleme almamıştır. Onun felsefeye dair temel kaynakları, Yunan ve Müslüman filozofların eserlerinin İbranice çevirileridir. Yunan filozofların eserleri de Arapça üzerinden Yahudi dünyasına geçtiği için Gersonides, Aristoteles'i İbn Rüşd başta olmak üzere Müslüman filozoflar üzerinden okumaktadır. Gersonides'in eserlerinde kullandığı terminolojinin o dönemin hâkim Arapça terimlerinin İbranice çevirileri olduğu açıktır. Bu sebeple İbranice terminolojilerin hangi Arapça terimlerin karşılığı olarak kullanıldığı tespit edilerek

Gersonides'in görüşlerinin daha iyi anlaşılması sağlanmıştır. Bu çerçevede tezin sonunda ek olarak karşılaştırmalı felsefi terimler tablosu sunulmuştur.

B. Gersonides'in Hayatı ve Eserleri

12. yüzyılın ortalarında, İbn Meymûn'un (ö. 1204) İspanya'dan kaçıp sonunda Mısır'a yerleştiği bir yolculuğa çıktığı sıralarda, birçok İspanyol Yahudisi İslam hâkimiyeti altındaki bölgelerden Hıristiyan bölgelerine doğru kuzeye göç etmiştir. Bu göçlerin bir kısmı Provence bölgesinde son bulmuştur. 12. yüzyılın en önemli isimlerinden Tanah müfessiri Abraham ibn Ezra (ö. 1167), rasyonalist tefsir geleneğini bu bölgeye ve çok daha ötesine tanıtmıştır. 12. yüzyılın ikinci yarısında Tibbon ve Kimhi ailelerinin Provence bölgesine taşınması, bu bölgede yeni bir dönemin başlangıcını tetiklemiştir. Kimhi ailesinin Tanah tefsirleri,[1] Saadya Gaon'un (ö. 942) *Kitabu'l-Emânât ve'l-İtikâdât,* Bahya ibn Pakuda'nın (ö. 1120) *el-Hidâye ilâ Ferâidi'l-Kulûb* ve Yehuda Halevi'nin (ö. 1141) *Kuzâri* gibi önemli Yahudi eserlerinin Yehuda ibn Tibbon (ö. 1190) tarafından Arapçadan İbraniceye çevrilmesi ve oğlu Samuel ibn Tibbon'un (ö. 1232), İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserini çevirmesi gibi faaliyetler bu bölgedeki Yahudi kültürünün gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. Tüm bunlar, Yahudi hukuk ve tasavvuf eserlerinin Almanya ve Kuzey Fransa'dan bölgeye ulaşmaya başladığı bir dönemde gerçekleşmiştir. Bu faaliyetler, özellikle Midraş alanında Provence'te zaten var olan zengin edebi gelenekle birleşince, son derece canlı bir Yahudi kültürü ortaya çıkmıştır.[2]

---

[1] Kimhi ailesinin tefsir faaliyetleri ve etkileri için bkz. Frank Talmage, *David Kimhi: The Man and the Commentaries*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975.

[2] Isadore Twersky, "Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry", *Jewish Society through the Ages*, ed. Haim Hillel Ben-Sasson, Samuel Ettinger, New York: Schocken Books, 1973, ss. 195-207.

On üçüncü yüzyıldan itibaren İbn Rüşd'ün (ö. 1198) Aristoteles şerhleri sistematik bir şekilde İbraniceye çevrilmeye başlanmış, Jacob Anatoli (ö. 1256) ile başlayan bu eğilim Moşe ibn Tibbon (ö. 1274) ile yaygınlaşmıştır. Yahudi düşüncesinde İbn Rüşd'ün popülaritesi, Gersonides'in İbn Rüşd'ün şerhlerinin çoğuna şerh yazarak bunları öğrencilerine öğretmesiyle doruğa ulaşmıştır.[3] İbn Rüşd'ün Aristoteles külliyatı üzerine yazdığı sayısız şerh, Fârâbî (ö. 950), Gazzâlî (ö. 1111) ve diğer İslam düşünürlerinin yazıları ile diğer birçok felsefî-bilimsel eser, İbranice çevirileriyle Yahudi entelektüellerin kullanımına sunulmuştur. Böylece, çok azı Arapça bilmesine rağmen, Provence Yahudileri içindeki entelektüel elit kesimden geniş bir çevrenin eserlerine Arapça literatür kaynaklık etmiştir. Samuel ibn Tibbon'un, Aristoteles'in *Meteoroloji*'si ışığında yaratılış konusunu işlediği felsefî eserlerinden biri olan *Ma'amar Yikkavu Ha-Mayim*'i (Suların Toplanması Risalesi)[4] yazması yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.[5] Bununla birlikte Provence bölgesinde 13. yüzyılda ve 14. yüzyılın başlarında felsefî girişimin meşruiyetine ilişkin tartışmalar da yaşanmıştır. Bu tartışmalar, Şlomo ibn Adret (ö. 1310) tarafından çıkarılan 1305 tarihli ünlü yasakla doruğa ulaşmıştır. Bu yasak, yirmi beş yaşına kadar felsefe öğrenimine ve Tevrat'ın felsefî-alegorik tefsirlerine karşı başlatılmıştır. Ancak yasağa rağmen, felsefî faaliyetler güçlü bir şekilde devam etmiştir.[6]

---

[3] Ruth Glasner, "Levi Ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century", *The Jewish Quarterly Review*, c. 86, sy. 1/2 (1995), ss. 51-90.

[4] *Ma'amar Yikkavu ha-Mayim*, muhtemelen 1221-1231 yılları arasında yazılmış 22 bölümlük bir risaledir. İsmini, Yaratılış, 1:9'da geçen "Göğün altındaki sular bir yere toplansın *(yikkavu ha-mayim mittahat ha-şamayim)*" pasajından almıştır.

[5] Samuel ibn Tibbon'un Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisi için bkz. Aviezer Ravitzky, "Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the 'Guide of the Perplexed'", *Association for Jewish Studies Review*, c. 6 (1981), ss. 87-123.

[6] Jacob R. Marcus, *The Jew in the Medieval World, A Sourcebook: 315-1791*, New York: Atheneum, A Temple Book, 1974, ss. 189-192; Salomon Munk, *Philosophy and Philosophical Authors of the Jews:*

Levi ben Gerşon/Gerşom (Gersonides/Ralbag),[7] İbn Meymûn'un ardından Orta Çağ Yahudi felsefesi içinde ortaya çıkan en önemli figürlerden biridir. O, 1288 yılında Fransa'nın güneyinde yer alan Provence'te doğmuş[8] ve yaşamının çoğunu burada sürdürmüştür. Gersonides'in yaşadığı dönemde Provence, entelektüel gelişime olanak sağlayan ve Yahudilere tolerans gösteren Bilge Kral lakaplı Roberto d'Angio (ö. 1343) tarafından yönetilmiştir. Gersonides'in babasının bir haham, erkek kardeşinin de hekim olduğu bilinmektedir. Yazılarında kutsal kitapta geçen ifadelerle ilgili babasına ve anne tarafından dedesi Levi ha-Kohen'e atıfta bulunması eğitimli bir aileye sahip olduğunu göstermektedir. Bir görüşe göre babası, *Şa'ar ha-Şamayim (Göklerin Kapısı)*[9] başlıklı felsefî risaleyi kaleme alan Arlesli (Katalonyalı) Gerşom ben Şlomo'dur.[10] Bununla birlikte babasının, Tevrat yorumculuğuyla bilinen Beziersli Gerşom ben Şlomo olduğuna

A Historical Sketch with Explanatory Notes, çev. Isıdor Kalisch, Cincinnati: Bloch and Co's Printing House, 1881, ss. 30-31.

7 *Milhamot ha-Şem* adlı eserinin girişinde Levi ben Gerşom ismiyle anılmaktadır. Tanah tefsirlerinde ise Levi ben Gerşon şeklinde ismini yazmaktadır. Rabbani literatürde daha çok Gerşuni ya da isminin baş harflerinden oluşan Ralbag kısaltmasıyla kendisinden bahsedilmektedir. İsminin Fransızcası ise Maestre Leo de Bagnols'tur.

8 Gersonides'in doğum tarihi *Maase Hoşev* isimli eserinde, 31 Mart 1321 tarihinde 33 yaşına girdiğini belirtmesinden hareketle belirlenmektedir. Bkz. Shai Simonson, "The Missing Problems of Gersonides - a Critical Edition II", *Historia Mathematica*, c. 27, sy. 4 (2000), s. 404.

9 *Şa'ar ha- Şamayim*'in kapağında "Ralbag'ın babası ve Ramban'ın damadı hahamınız Gerşon ben Şlomo *(Rabenu Gerşon ben Şlomo avi ha-ralbag zihrono livroha ve hatano şel ha-ramban zihrono livroha)*" yazması Ramban ile Gersonides'in akraba olduklarını ortaya koymuştur. Bkz. Gerşon ben Şlomo, *Şa'ar ha-Şamayim*, Viyana, 1931.

10 Bkz. James T. Robinson, "Gershom ben Solomon of Arles' Sha'ar ha-Shamayim: Its Sources and Use of Sources", *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, ed. Steven Harvey, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2000, s. 250.

dair iddialar da bulunmaktadır.[11] Eserlerindeki tıbbî bilgilerden hareketle Gersonides'in hekimlik yaptığını düşünenler bulunsa da bunun güçlü bir gösterge olmadığını savunanlar da mevcuttur.[12] Mesleği hakkındaki diğer tahminler ise sarraf ve astronom olduğu yönündedir. İyi bir gökbilimci ve matematikçi olarak ün yapan Gersonides, bu ünüyle üst düzey Hıristiyan din adamları ve düşünürlerin ilgisini çekmiştir. Eserleri Hıristiyan düşünürler tarafından kullanılmış ve Latinceye çevrilmiştir. Çağdaşı olan Yahudi düşünürlerin nazarında da sahip olduğu Tevrat ve Talmud bilgisi sebebiyle saygı duyulan bir isim olmuştur. Glasner'e göre, İbn Rüşd'ün İbraniceye tercüme edilen eserlerinin ilk yorumcularından olan Gersonides, İbn Rüşd'ün Yahudi çevrelerde öğrenilmesi ve yayılmasına öncülük etmiş, İbn Rüşd'ün nasıl okunacağına dair ders halkaları oluşturmuştur.[13] 1344 yılında vefat eden Gersonides'in çocuğunun olup olmadığı bilinmemektedir.[14]

---

[11] Charles Touati, *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris: Gallimard, 1973, ss. 33-35; Feldman, "Introduction", s. 4.

[12] Charles H. Manekin, *The Logic of Gersonides: A Translation of Sefer ha-Heqqesh ha-Yashar (The Book of the Correct Syllogism) of Rabbi Levi ben Gershom with Introduction, Commentary, and Analytical Glossary*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1992, s. 10. Dobbs-Weinstein de Manekin ile aynı kanaattedir. Bkz. Idit Dobbs-Weinstein, "Gersonides' Radically Modern Understanding of the Agent Intellect", *Meeting of the Minds: The Relations Between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, ed. Stephen F. Brown, Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 1999, s. 193.

[13] Glasner, "Levi Ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century", ss. 51-90.

[14] Seymour Feldman, "Levi ben Gershom (Gersonides)", *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, London -New York: Routledge, 1997, s. 319. Gersonides'in yaşamı hakkında detaylı bilgi veren diğer çalışmalar için bkz. Joseph Shatzmiller, "Gersonides and the Jewish Community of Orange in his Day", *Stuides in the History of the Jewish People and the Land of Israel*, ed. B. Oded v.dğr., Haifa: University of Haifa, 1972, ss. 139-143; Touati, *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ss. 33-88; Feldman, "Introduction", ss. 3-30.

Çok yönlü ve üretken bir yazar olan Gersonides, Yahudi hukuku hariç[15] Orta Çağ Yahudi dünyasındaki hemen her konu hakkında yazı kaleme almıştır. Tüm eserlerini İbranice kaleme alan Gersonides'in Arapça bilmediği düşünülmektedir. Herhangi bir Arapça esere atıfta bulunmaması Gersonides'in en azından iyi bir Arapça bilgisine sahip olmadığı kanaatine ulaştırmıştır.[16] Bununla birlikte Gersonides'in, eserlerinde düzeltmelerde bulunabilecek ve Arapça eserlere müracaat edebilecek kadar Arapça bildiğine dair çalışmalar mevcuttur.[17] Manekin, onun gramere dair yorumlar yapacak kadar Latince bildiği görüşündedir.[18] Tanah'a yazdığı tefsirler derin bir Talmud bilgisine sahip olduğu izlenimi vermektedir. Tanah'ın Sonraki Peygamberler, Mezmurlar ve Ağıtlar kitapları hariç bütün kitaplarına tefsir yazmıştır. Tevrat tefsirlerinin *Mikraot Gedalot*[19] isimli eserlerde yer alması Gersonides'in önemini gösterir niteliktedir. En büyük eseri olan *Milhamot ha-Şem*'de,[20] İbn Meymûn'un çözmede yetersiz kaldığını düşündüğü felsefî ve teolojik meseleleri çözme görevi üstlenmektedir. İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerinin İbranice tercümeleri aracılığıyla ulaştığı Aristoteles'in fikirlerine dair sahip olduğu derin bilgi, selefi İbn Meymûn'u geçmiştir. İbn Meymûn'a kıyasla daha rasyonalist ve açık sözlü bir tutuma sahiptir. İbn Meymûn eserlerinde bazen üstü kapalı ve mecazî ifadelere yer vermektedir. Bu sebeple, İbn Meymûn'un bu tür bir dil kullandığı yerlerde batınî anlamlar ima ettiği tartışma konusu olmuştur.[21] Gersonides ise böyle bir yöntem takip etmemektedir.[22]

Gersonides'in yaratma, Faal Akıl, Tanrı'nın bilgisi ve inayet konularındaki görüşleri Yahudi düşünürler arasında tartışma meydana getirmiştir. Hasday Crescas (ö.

---

15 Gersonides'in Talmud'a yazmış olduğu herhangi bir yoruma sahip değiliz. Bununla birlikte o, Tevrat tefsirinde Berahot risalesine yorumundan bahsetmektedir. Bkz. Gersonides, *Yasa'nın Tekrarı*, Dvarim Paraşası, (ha-Toelet ha-Şmone Eser), s. 260.

16 Touati, *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, s. 39.

17 Ruth Glasner, "On Gersonides' Knowledge of Languages", *Aleph*, c. 2 (2002), ss. 235-57.

[18] Manekin, *The Logic of Gersonides: A Translation of Sefer ha-Heqqesh ha-Yashar (The Book of the Correct Syllogism) of Rabbi Levi ben Gershom with Introduction, Commentary, and Analytical Glossary*, s. 34.

[19] Tevrat'ın tefsirleriyle birlikte basıldığı eserlere *Mikraot Gedalot (Büyük Kutsal Metinler)* denilmektedir. Bkz. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, İstanbul: Milel ve Nihal Yayınları, 2021, s. 173.

[20] *Milhamot ha-Şem (Rabbin Savaşları)*, Sayılar, 21:14'te ismi geçen kayıp bir kitaptır. Gersonides, kitabına bu ismi vermesinin sebebini eserinin girişinde açıklamaktadır. O, eserde ele alacağı çeşitli problemler hakkında ortaya koyulan tüm görüşleri onların lehinde ve aleyhindeki argümanlarla birlikte sunacağını ve böylece en doğru görüşün ortaya çıkacağını belirtmektedir. Ele alacağı konular hakkında kendinden önce pek çok yanlış görüş dile getirildiği için amacının bu yanlış görüşleri çürütmek ve Tevrat'ın görüşünü ortaya koymak olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle kitabına "Rabbin Savaşları" adını vermiştir. (*Milhamot ha-Şem*, hakdama, ss. 14-15; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 97-98). *Milhamot ha-Şem*'in ilk baskısı (editio princeps) Riva di Trento'da 1560 yılında yapılmıştır. İkinci kez 1866 yılında Leipzig'de basılmıştır. Ardından 1923 yılında Berlin'de basılmıştır. Son olarak ise ilk cildi 2018, ikinci cildi 2021 yıllarında Ofer Elior editörlüğünde basılmıştır. Eser İngilizceye *The Wars of the Lord* başlığıyla Samuelson tarafından 1977 yılında çevrilmiştir.

[21] İbn Meymûn'un kitabında bilinçli bir şekilde kinaye, konuyu farklı bölümlere dağıtma ve çelişkili ifadeler yoluyla görüşlerini gizlediğini ilan etmesi, yorumcuları arasında farklı görüşleri ortaya çıkarmıştır. Kimi yorumcular onun gizlemeye dair beyanını, *Delâletü'l-hâirîn*'in anlaşılması için birincil yol olarak görerek onun ezoterizmini tüm öğretilerini kapsayacak şekilde eserin tamamında aramışlardır. Kimileri de bunu, *Delâletü'l-hâirîn*'in içindeki bazı spesifik konularla ilişkili ele alınabilecek bir beyan olarak kabul etmişlerdir. İbn Meymûn'un ilk yorumcusu olan Samuel İbn Tibbon'dan 14. asırdaki yorumcuları Yosef Kaspi, Moşe Narboni ve 20. yüzyılda Leo Strauss ve Shlomo Pines'a kadar onun ezoterik yorumlanmasını savunanlar *Delâletü'l-hâirîn*'in örtük öğretilerini çözmek için çeşitli yöntemler geliştirmiş ve sunmuşlardır. Bununla birlikte Davidson gibi İbn Meymûn'un ezoterik okunmasını eleştiren araştırmacılar da bulunmaktadır. Aviezer Ravitzky, "Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the 'Guide of the Perplexed'", s. 93; Yair Loberbaum, "On Contradictions, Rationality, Dialectics and Esotericism in Maimonides' Guide of the Perplexed", *The Review of Metaphysics*, c. 55, sy. 4 (2002), ss. 711-750; Leo Strauss, "The Literary Character of The Guide of the Perplexed", *Essays on Mamonides*, New York: Columbia University Press, 1941, ss. 38-94; Howard Kreisel, "Moses Maimonides", *History of Jewish Philosophy*, London: Routledge, 1997, ss. 245-280; Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* Oxford: Oxford University Press, 2005, ss. 387-402. *Delâletü'l-hâirîn*'in, onu ezoterik bir kitap olarak gören Kabalacı

1410), onun felsefî görüşlerinin önde gelen muhalifi olmuştur.[23] Don Yitshak Abravanel (ö. 1508), Gersonides'in bu konulardaki görüşlerini dinlemenin bile günah olduğunu belirtmiştir.[24] Yitshak bar Şeşet Perfet (ö. 1408), onun Talmud bilgisini överken felsefî görüşlerinin sapkın olduğunu ifade etmiştir.[25] Şem Tov ibn Şem Tov (ö. 1440) ise Gersonides'in eserini Rabbin Savaşları değil Rabbe karşı Savaşlar şeklinde yorumlayarak[26] görüşlerini eleştirmiştir.[27] Modern dönemde ise Spinoza (ö. 1677), Gersonides'i "çok bilgili bir insan" olarak nitelemektedir.[28]

Gersonides, altı bölümden oluşan *Milhamot ha-Şem*'i 1317 yılında 29 yaşındayken yazmaya başlamış, 1329'da tamamlamış ve takip eden on yıl boyunca son

---

düşünürler üzerindeki etkisi için bk. Moshe Idel, "Maimonides' Guide of the Perplexed and the Kabbalah", *Jewish History,* c. 18, sy. 2/3 (2004), ss. 197-226.

22 J. David Bleich, *Providence in Late Medieval Jewish Philosophy*, New York: New York University Press, 1974, s. 64.

23 Hasday Crescas, *Sefer Or ha-Şem*, ed. Shlomo Fischer, Jerusalem: Itri Edition, 1990.

24 Abravanel, *Yeşu*, 10 (Don Yitshak Abravanel, *Peruş al Neviim Rişonim*, Yeruşalim: Sifrey Ramot, 1960, s. 54).

25 Gersonides'e ilk önemli atıfta bulunan Rabbi Yitshak Bar Şeşet Perfet, Yunan felsefesi öğrenmenin zararlı bir şey olmadığını belirtmekle birlikte onda aşırıya giden İbn Meymûn ve Gersonides'in duymanın yasak olduğu şeyler söylediklerini ifade ederek eleştiride bulunmaktadır. Bununla birlikte o, ha-haham rabbi Levi ismiyle atıfta bulunduğu Gersonides'i, Talmud bilgisi ve Tevrat yorumları konusunda övmektedir. Yitshak ben Şeşet, *Şeelot-u Teşuvot Bar Şeşet*, Vilna, 1879, Teşuvot ha-rivaş 45, s. 20. Bkz. Menachem Kellner, "Rabbi Isaac Bar Sheshet's Responsum Concerning the Study of Greek Philosophy", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought,* c. 15, sy. 3 (1975), s. 116.

26 Şem Tov İbn Şem Tov, *Sefer ha-Emonut,* Ferrara, 1557, IV:19, s. 45b.

27 Bleich, *Providence in Late Medieval Jewish Philosophy*, ss. 71-72; Menachem Kellner, "Gersonides and His Cultured Despisers: Arama and Abravanel", *Torah in the Observatory*, Boston, USA: Academic Studies Press, 2010, ss. 305-308.

28 Spinoza, *Teolojik Politik İncelemeler*, çev. Musa Kazım Arıcan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, ss. 161, dipnot 15.

kitabın son iki bölümünü gözden geçirmeye devam etmiştir.[29] Dolayısıyla eserin yazımı yirmi yıldan fazla bir süreyi kapsamıştır. Eserde işlenen konular sırasıyla nefsin ölümsüzlüğü; sadık rüyalar, kehanet ve vahiy; Tanrı'nın bilgisi ve insanın özgürlüğü; inayet; semavi cisimler, Faal Akıl ve ilahi sıfatlar; âlemin yaratılışı ve mucizelerdir.[30] Gersonides her bir konuyla ilgili öncelikle seleflerinin görüşlerine yer vermekte, bu görüşlerin doğru ve yanlış yönlerini tespit ettikten sonra kendi görüşünü belirtmektedir.[31] Gersonides'in görüşlerine yer verdiği başlıca isimler Aristoteles, Afrodisiyaslı İskender,[32] Themistius (ö. 387),[33] İbn Rüşd ve İbn Meymûn'dur.

Gersonides Aristoteles'in eserlerine İbn Rüşd şerhleri üzerinden ulaşmıştır. Ayrıca İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eseri de kendinden önceki filozofların görüşlerine dair bilgisinin kaynağı olmuştur. İbn Meymûn insan aklının nihai sınırına ulaştığına inandığı Aristoteles'i, yaşamış en büyük filozof olarak nitelemektedir.[34] Bununla birlikte o, Aristoteles'in bütün görüşlerini mutlak olarak kabul etmemiştir. İbn Meymûn felsefe ile din arasındaki uyuşmazlık problemine çözümünü felsefî metodun sınırlılığı önkabülüne dayandırmış, Aristoteles'in kesin şekilde kanıtlamayı başaramadığı

---

[29] Ruth Glasner, "The Early Stages in the Evolution of Gersonides' the Wars of the Lord", *The Jewish Quarterly Review*, c. 87, sy. 1/2 (1996), ss. 1-6.

[30] *Milhamot ha-Şem*'in beşinci kitabı, astronomi hakkındadır. Bu bölüm, *Milhamot ha-Şem*'den ayrı bir şekilde basılmaktadır. Bu bölümün bir kısmının İngilizce çevirisi için bkz. Bernard R. Goldstein, *The Astronomy of Levi ben Gerson (1288-1344): A Critical Edition of Chapters 1-20 with Translation and Commentary*, New York: Springer-Verlag, 1985.

[31] Bleich, *Providence in Late Medieval Jewish Philosophy*, s. 69.

[32] Üçüncü yüzyılda Atina'da yaşamış olan Afrodisiyaslı İskender, Aristoteles'in en ünlü Antik Yunan şarihlerindendir.

[33] Aristoteles'in geç Antik Dönem şarihlerindendir.

[34] Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği*, Ankara: Ankara Okulu, 2017, s. 98.

konuların aklın ulaşma kapasitesinin ötesinde olduğunu düşünmüş ve vahiy temelli Tevrat'ın görüşünü esas almayı uygun bulmuştur. Gersonides ise Aristoteles'in metodunu kesinleşmiş mutlak doğru olarak görmemekte ve aklın sınırlarını kabul etmemektedir. Bugünün bilinmeyeninin yarın keşfedilmesinin mümkün olduğunu ilke olarak kabul etmektedir. Felsefî araştırmanın bir süreç olduğunu ve hakikatin yeni alanlar keşfettiğini kabul ederek Tevrat'ın da araştırmacıya rehberlik ettiğini ve her bir Tevrat öğretisinin felsefî açıklamasının yapılabileceğini düşünmektedir. Gersonides, İbn Meymûn'dan daha cesur bir şekilde felsefe ile Tevrat arasında kesin bir uzlaşmaya varılmasının mümkün olduğu sonucuna varmıştır. Bu sebeple o, Aristoteles fiziğinin temel kavramlarını, Tevrat'ın düz anlamına daha yakın olacak doğru bir felsefî bakış açısına ulaşmak için eleştirel bir biçimde yeniden ele almıştır.[35]

Gersonides'in yaşadığı dönemde Provence bölgesinde felsefenin gelişiminde bir başka önemli unsur daha bulunmaktadır. Bölge, Yahudi ve Hıristiyan âlimler arasında yerel dilde konuşmaların yaygın olduğu oldukça küçük topluluklardan oluşmaktaydı. Nitekim Gersonides de Hıristiyan teologların görüşlerine atıfta bulunmaktadır. Felsefî söylemi, temelde Müslüman Aristotelesçi gelenek tarafından şekillendirilmiş olsa da, skolastik geleneğin unsurları da tezine girmiştir. Gersonides'in Latince bilmediği kanaati hâkim olsa da onun Hıristiyan Skolastiklerin yönteminden etkilendiği, eserinde izlediği yöntemde kendini hissettirmektedir. O, öncelikle ele aldığı soruların olası tüm çözümlerini kapsayan temel felsefî pozisyonları ortaya koymakta, daha sonra her bir görüşün ayrıntılı bir savunmasını ve ardından her birinin ayrıntılı bir eleştirisini sunmaktadır. Nihai olarak, kendi görüşüne yöneltilebilecek itirazlara da yer vererek bu

[35] Eliezer Schweid, *The Classical Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, çev. Leonard Levin, Leiden-Boston: Brill, 2008, ss. 338-339; Amos Funkenstein, "Gersonides' Biblical Commentary: Science, History and Providence", *Studies on Gersonides*, ed. Gad Freudenthal, Leiden: Brill, 1992, ss. 305-315.

itirazların cevaplarıyla birlikte vardığı sonucu açıklamaktadır. Tartışmasının genellikle sonuna doğru, sık sık kendi görüşünün Tanah ve hahamların görüşleriyle nasıl uyum içinde olduğunu, felsefî hakikat ile dinî hakikatin bir olduğunu göstermeye çalışmaktadır.[36] Bununla birlikte Gersonides'in üzerinde belirli bir Hıristiyan düşünürün etkisini ya da tam tersini gösteren herhangi bir karine bulunmamaktadır.[37]

Milhamot ha-Şem, alışıldığın dışında bir sisteme göre konuları işlemektedir. Eserinin giriş bölümünde Gersonides, görüşlerin hangi sırayla sunulması gerektiğini belirleyen sekiz husus sunmaktadır. Örneğin, diğer konuların anlaşılması için önbilgi görevi gören konuların bilgisi önce gelmeli, daha genel konular daha özel konulardan önce sunulmalı, daha az zor konular daha zor olanlardan önce gelmelidir. Farklı ilkelerin, farklı sunum sıraları gerektiğini belirtmekte ve böyle durumlarda yazarın hangi sıranın daha uygun olduğuna karar vermesi gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca okuyucularını, eseri kavramak istiyorlarsa, kendi sunduğu sırayla okumaları konusunda uyarmaktadır. Ancak konuları sıralamasının ardındaki mantığı açıkça belirtmemektedir.[38]

Gersonides, *Milhamot ha-Şem*'i yazdığı süre zarfında farklı türlerde eserler kaleme almıştır. Aynı konuların birçoğunu içeren, ancak farklı bakış açılarına sahip bir dizi eser üzerinde eşzamanlı olarak çalışması bütüncül ve tutarlı bir felsefî-teolojik düşünce ortaya koymasını sağlamıştır. Yazılarının külliyatından, seleflerinin konuya dair

---

[36] Shlomo Pines, "Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors", *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, c. 1, sy. 10 (1967), ss. 1-101.

[37] Feldman, "Introduction", ss. 47-50.

[38] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, hakdamat ha-mehaber, ss. 16-24; *The Wars of the Lord,* c. 1, ss. 99-104. Schwartz'a göre Gersonides, eserini ezoterik görüşlerini sıradan okuyuculardan gizleyebilmek için özel bir biçimde dizayn etmiştir. Bkz. Dov Schwartz, *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*, Leiden, Boston: Brill, 2005, ss. 181-222.

dikkate değer tüm görüşlerine ulaşmaya gayret gösterdiği, bu görüşleri dikkate alarak değerlendirmekle birlikte belirli bir otorite kabul etmeden her konuyu bizzat incelemesiyle özgün ve eleştirel bir zihne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle, felsefî, dinî ve bilimsel eserlerinde özgün katkılarda bulunmuştur.[39]

Gersonides, 1319'da *Sefer ha-Hekeş ha-Yaşar (Doğru Kıyas Kitabı)* isimli mantık eserini kaleme almıştır.[40] 1321 yılında, titiz kombinasyonal ispatları ve matematiksel tümevarımı ilk kez kullanmasıyla bilinen matematik alanındaki önemli eseri *Sefer Maase Hoşev*'i *(Hesap Sanatı)* tamamlamıştır.[41] Yine aynı yıl, İbn Rüşd'ün Aristoteles üzerine yazdığı şerhler üzerine şerh yazma projesine başlamıştır. İbn Rüşd üç tür şerh yazmıştır: kısa *(cevâmi'/muhtasar)*, orta *(telhîs)* ve uzun *(eş-şerhu'l-kebîr/tefsîr)*. İlki, daha çok Aristoteles'in eserinin İbn Rüşd tarafından anlaşıldığı şekliyle bir özetidir. Orta ve uzun şerhler Aristoteles'in metinlerini içerir ve uzun şerhlerde Aristoteles'in neredeyse tüm metni yeniden üretilir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün orta ve uzun şerhlerini okuyan bir kişinin, aslında Aristoteles'i büyük ölçüde çeviriden okuduğu kabul edilebilir. İbn Rüşd ayrıca, hem Yunan hem de Müslüman şarihlerden sık sık alıntılar yapmıştır. Bu bakımdan İbn Rüşd'ü okuyan kişi aynı zamanda Afrodisiyaslı İskender, Themistius ve John Philoponus (ö. 570) gibi Yunan şarihlerin şerhlerine ve Fârâbî ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi filozofların

---

[39] Sara Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, çev. Lenn J. Schramm, Leiden-Boston: Brill, 2011, s. 2.

[40] Eserin İngilizce çevirisi için bkz. Manekin, *The Logic of Gersonides: A Translation of Sefer ha-Heqqesh ha-Yashar (The Book of the Correct Syllogism) of Rabbi Levi ben Gershom with Introduction, Commentary, and Analytical Glossary*.

[41] Eser hakkında bilgi ve tahkiki için bkz. Shai Simonson, "The Missing Problems of Gersonides - a Critical Edition I", *Historia Mathematica*, c. 27, sy. 3 (2000), ss. 243-302; Simonson, "The Missing Problems of Gersonides - a Critical Edition II", ss. 384-431.

şerhlerine aşinalık kazanabilmektedir.[42] Gersonides de felsefî bilgisini büyük ölçüde İbn Rüşd'ün, çoğu İbranice tercümesi kendisine ulaşmış olan şerhleri üzerinden edinmiştir. Gersonides, İbn Rüşd'ün kısa şerhlerinden *es-Sema ve't-Tabii* (1321), *Kitâbu'l-Kevn ve'l-Fesâd* (1321), *es-Sema ve'l-Âlem* (1321), *Kitâbu'l-Âsâru'l-Ulviyye* (1321-1322), *Kitâbu'l-Hayevân* (1323), *Kitâbu'n-Nefs* (1323) ve *Kitâbu'l-Hiss ve'l-Mahsûs*'a (1324) şerh yazmıştır. İbn Rüşd'ün telhîslerinden ise *Medhal fi Forfiryus* (1323), *es-Sema ve't-Tabii* (1321), *Kitâbu'l-Makûlât*, *Kitâbu'l-İbâre*, *Kitâbu'l-Kıyâs*, *Kitâbu'l-Burhân*, *Kitâbu'l-Cedel*, *Kitâbu's-Sofist*'i şerh etmiştir.[43]

Astronomi, Gersonides'in önemli katkılarda bulunduğu alandır. Onun astronomi alanındaki ünü hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar arasında yayılmıştır. Günümüzde,

---

[42] Haris Macic, "İbn Rüşd'ün Şerh Külliyâtı: Bir Mukaddime Denemesi", *Mîzânü'l-Hak*, sy. 6 (2018), ss. 11-42; Haris Macic, *Filozof İbn Rüşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik inşası*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2017, ss. 71-84.

[43] Gersonides'in İbn Rüşd şerhleri için bkz. Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, c. 46/47 (1979); Jesse S. Mashbaum, *A Critical Edition of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De Anima* (DARE, 1984); Steven Harvey - Resianne Fontaine, "The Supercommentaries of Gersonides and His Students on Averroes's Epitomes of the Physics and the Meteorology", *Gersonides' Afterlife: Studies on the Reception of Levi ben Gerson's Philosophical, Halakhic and Scientific Oeuvre in the 14th through 20th Centuries*, ed. Ofer Elior, Gad Freudenthal, David Wirmer, Leiden-Boston: Brill, 2020, ss. 47-78; J. S. Mashbaum, *Chapters 9-12 of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De Anima: The Internal Senses*, Doktora Tezi, Brandeis University, 1981; Eyal Meiron, *Gersonides' Supercommentary on Averroës' Epitome of Meteorology 1–3*, Doktora Tezi, The Hebrew University of Jerusalem, 2003; Ahuva Gaziel, *The Biology of Levi ben Gershom [Gersonides]*, Doktora Tezi, Bar-Ilan University, 2008; Ofer Elior, *Gersonides' Supercommentary on Averroes's Middle Commentary on Aristotle's De Caelo*, Yüksek Lisans Tezi, The Hebrew University of Jerusalem, 2004.

Ay'ın bir kraterine ona nispetle Rabbi Levi adı verilmiştir.[44] *Milhamot ha-Şem*'in beşinci kitabının birinci bölümünde astronomi konusunu ayrıntılı bir şekilde işlemektedir. Bu bölüm *Milhamot ha-Şem*'in ilk basımında kitaba dâhil edilmemiştir. İçerdiği matematiksel ve teknik bilgiler sebebiyle ayrı olarak basılmıştır. Gersonides hayattayken bu kısım Papalığın desteğiyle Latinceye de tercüme edilmiştir.[45]

Gersonides, 1325 yılında Tanah tefsirlerine başlamıştır. Tefsirlerinde kendine özgü bir yönteme sahiptir. Özellikle Tevrat tefsirine önce ilgili bölümün daha zor veya önemli kelime veya cümlelerinin açıklamasıyla başlamakta, temel açıklamalarını yaptıktan sonra, pasaja dair yorumlarına yer vermektedir. Son olarak, haftalık Tevrat bölümünden *(paraşa)* öğrenilecek başlıca derslerin *(toelet)* bir listesini yaparak bitirmektedir. Bu dersler üç kategoride toplanmaktadır: öğretiler *(de'ot)*, ahlâkî çıkarımlar *(midot)* ve emirler *(mitsvot)*. Bu üç kategoriden ilkinde felsefî görüşleri daha belirgindir. Gersonides'in Tanah yorumları kronolojik olarak şu şekildedir: [46]

Eyüp Kitabı tefsiri *(Peruş 'al Sefer İyov)*: 1325'te tamamlamıştır. Gersonides'in en popüler ve en çok basılan tefsiridir. 1477 yılında Ferrara'da basılan bu tefsir, ilk basılan İbranice eserlerdendir. Bu eser, İngilizceye de tercüme edilmiştir.[47] *Milhamot ha-Şem*'in dördüncü kitabıyla benzer olarak ilahi inayet konusunu işlemektedir.

---

[44] https://planetarynames.wr.usgs.gov/Feature/4908. (Erişim tarihi: 15.08.2023)

[45] J. L. Mancha, "Levi ben Gerson's Astronomical Work: Chronology and Christian Context", *Science in Context*, c. 10, sy. 3 (1997), ss. 471-493.

[46] Gersonides'in eserlerini yazdığı tarihler için bkz. Touati, *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ss. 49-75.

[47] Abraham L. Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, New York: Bloch Publishing Company, 1946.

Ezgiler Ezgisi tefsiri *(Peruş 'al Sefer Şir ha-Şirim)*: 1326 yılında yazılmıştır. Bu eseri, diğer tefsirlerine nazaran daha çok entelektüel kişilere yöneliktir. Gersonides, Ezgiler Ezgisi kitabını insan aklının Faal Akıl'a ulaşmasının temsili anlatımı olarak okumaktadır. Rabbani gelenekte ise bu kitap, daha çok İsrailoğulları ile Tanrı arasındaki sevginin temsili olarak yorumlanmaktadır. *Milhamot ha-Şem*'in birinci kitabıyla konu bakımından benzerlik taşımaktadır.

Vaiz Kitabı tefsiri *(Peruş 'al Sefer Kohelet)*: 1328 yılında yazılmıştır.

Ester Kitabı tefsiri *(Peruş 'al Sefer Ester)* ve Rut Kitabı tefsiri *(Peruş 'al Sefer Rut)*: 1329 yılında tamamlanmıştır. Her ikisi de daha çok literal yorum türündedir.

Tevrat tefsiri *(Peruş 'al Sefer ha-Tora)*: 1338 yılında tamamlanmıştır. Gersonides'in Tevrat tefsiri de ilk basılan İbranice kitaplardandır. Bu eseri felsefî konuları içerse de daha çok *Milhamot ha-Şem*'e giriş kitabı olarak değerlendirilmektedir ve onun kadar ağır değildir.

Önceki Peygamberler (Yeşu, Hâkimler, Samuel ve Krallar) tefsirleri: Bu tefsirlerden, yalnızca Samuel tefsirini 1338 yılında bitirdiği bilgisi mevcuttur.

Daniel Kitabı tefsiri: 1338 yılında tamamlanmıştır. Daniel'de geçen Aramice kısımları Gersonides İbraniceye tercüme etmiştir. Burada eskatolojik yorumlara yer vermektedir. 1358 yılında Mesih'in geleceğine dair öngörüde bulunmuştur.[48]

Ezra, Nehemya ve Tarihler tefsiri: 1338 yılında tamamlanmıştır. Ezra'nın Aramice kısımlarını İbraniceye çevirmiştir. Bu üç kitabın da aynı kişi tarafından yazıldığı yorumunda bulunmuştur.

[48] 1358 yılının Mesih'in gelişiyle ilişkilendirilmesi Raşi, Abraham bar Hiyya, Bahya ibn Pakuda ve başka düşünürlerde de görülmektedir. Bkz. Abba Hilel Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel*, New York: MacMillan Company, 1927, ss. 94, 102, 223.

Yeşaya Kitabı tefsiri: Sayılar Kitabı tefsirinde, Yeşaya üzerine tefsirinden bahsetmektedir,[49] ancak tefsir günümüzde mevcut değildir.

Son olarak, Gersonides'in kendi icadı olan "Yakup'un asası" isimli astronomik alet için yazdığı iki şiiri bulunmaktadır.[50]

C. Problemin Tarihsel Arka Planı

İnsanın özgürlüğü meselesi, Orta Çağ'da özellikle İslam düşünürlerinin ve Hıristiyan kilise babalarının etkisiyle Yahudi din adamlarının temel meselelerinden biri olmuştur. Problemin temelini, Tanrı'nın gelecekteki olayları önceden bilmesinin (ilahi önbilgi), bu olayların zorunlu bir şekilde gerçekleşmesini gerektirip gerektirmediği ve ilahi önbilgi ile insanın özgürlüğünün bağdaşıp bağdaşmadığı oluşturmuştur. Bu bağlamda Yahudi din adamları şu temel soruları tartışmışlardır: Tanrı'nın bilgisi geleceği ve tikelleri kapsar mı? Eğer Tanrı geleceği biliyorsa, bu durumda insanın özgürlüğünden söz edilebilir mi? Ay üstü âlem (astrolojik olaylar) ve nedensellik yasasının insanın özgür iradesine etkisi tartışmayı oluşturan diğer bir yöndür.

Yahudi düşüncesindeki özgür irade ile ilgili tartışmaları anlayabilmek için öncelikle Yahudi literatüründe konuyla ilgili kullanılan temel kavramları tespit etmek gerekmektedir. Yahudi literatüründe irade kavramını ifade etmek için *hefets* (חפץ), *ratson* (רצון), *reşut* (רשות), *behira* (בחירה) ve *efşar* (אפשר) kelimeleri kullanılmaktadır. Bu kavramların tümü, insanın seçme gücüne nispet edilmekle birlikte aralarında birtakım ince anlam farkları bulunmaktadır. "Özgür irade" kavramı 15. yüzyıla kadar Yahudi metinlerinde görülmemektedir. Ancak 15. yüzyıldan sonra skolastik felsefedeki *liberum*

---

[49] Gersonides, *Sayılar*, 22:2-25:9, (Balak Paraşası, ha-Toelet ha-Şmini), s. 240.

[50] Menachem Marc Kellner, "R. Levi Ben Gerson: A Bibliographical Essay", *Studies in Bibliography and Booklore*, c. 12 (1979), s. 16. Şiirin İngilizce çevirisi için bkz. Goldstein, *The Astronomy of Levi ben Gerson (1288-1344): A Critical Edition of Chapters 1-20 with Translation and Commentary*, ss. 71-72.

arbitrium (özgür irade/özgür seçim) kavramının etkisiyle kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda özgür irade İbranice *ratson hofşi* (רצון חופשי), özgür seçim ise *behira hofşit* (בחירה חופשית) kavramlarıyla ifade edilmiştir.[51]

Sözlük anlamı "istemek, dilek, arzu, amaç, memnuniyet, irade" olan *hefets*, Tanah'ın bazı cümlelerinde Tanrı'nın iradesi anlamında kullanılmıştır. Örneğin, Yeşaya, 56:4'te Tanrı'ya bağlanan yabancılar ve hadımların kabulü ile ilgili olarak belirli kurallar konulmuştur: "Şabat günlerini tutan, Tanrı'yı memnun eden şeyleri seçen *(u-vaharu ba-aşer hafatsti)*, antlaşmama sımsıkı bağlı kalan hadıma; evimde evimin dört duvarı arasında oğullardan da, kızlardan da daha iyi bir anıt ve ad vereceğim." Bu pasajda *u-vaharu ba-aşer hafatsti* ifadesi, Tanrı'nın iradesinin, onu seçenlerin iradesi haline geldiğini ifade etmektedir.[52] Yine Mezmurlar'da geçen "Rab ne isterse (*kol-aşer hafets Yehova*) yapar, göklerde, yeryüzünde, denizlerde, bütün derinliklerde"[53] pasajında da *hafets* kelimesi Rabb'in isteği, iradesi anlamında kullanılmıştır. Sözlükte "iyi niyet, lütuf, kabul, dilek" gibi anlamlara gelen *ratson*, Tanah'ta Tanrı'nın iradesi anlamında dört yerde,[54] insanın iradesi anlamında iki yerde geçmektedir.[55] *Ratson* kelimesinin Yahudi literatüründe *hefets* ile eş anlamda kullanıldığı görülmektedir.

---

[51] Charles H. Manekin, "Freedom within Reason: Gersonides on Human Choice", *Freedom and Moral Responsibility : General and Jewish Perspectives*, ed. Charles H. Manekin, Menachem M. Kellner, Maryland: University Press of Maryland, 1997, s. 168.

[52] G. Johannes Botterweck, "Hapes/Hepes", *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 1986, c. 5, s. 106.

[53] Mezmurlar, 135:6.

[54] Ezra, 10:11; Mezmurlar, 40:8; 103:21; 143:10.

[55] Daniel, 8:4, 11:3, 16:36; Nehemya, 9:24, 9:37; Ester, 1:8, 9:5; Mezmurlar, 145:16, 145:19; Yaratılış, 49:6.

"Güç, yetki, izin" gibi anlamlara gelen *reşut* kelimesi de Yahudi literatüründe kullanılan ve özgür irade şeklinde tercüme edilen kelimelerden biridir. *Reşut* kelimesi Rabbi Akiva'ya (ö. 135) atfedilen "Her şey öngörülmüştür [Tanrı tarafından], fakat [insana] *reşut* (özgür irade) verilmiştir"[56] şeklindeki Mişna pasajında kullanılmıştır. Buradaki *reşut*, genellikle özgür irade olarak çevrilse de Stern bu çevirinin hatalı olduğunu, metnin bağlamında her bireyin sahip olduğu alternatif eylemler arasından birini seçme gücü, yani istitaat anlamına geldiğini öne sürmektedir.[57] İstitaat kavramının kelamî anlamı; "Kulun, fiili gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyari fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç"[58] şeklindedir. Nitekim özgür irade konusunu ilk kez ayrıntılı bir şekilde inceleyen Yahudi düşünür Saadya Gaon *Kitab'ul Emânât ve'l-İtikâdât* adlı eserinde; "Allah insanoğluna kendisine emrettiklerini yerine getirmesi ve yasakladıklarından da kaçınması için bir *kudret* (القدرة) ve *istitaat* (الاستطاعة) vermiştir"[59] diyerek aynı noktaya değinmektedir. Saadya Gaon istitaat ve ihtiyar arasında belirgin bir ayrım yapmıştır. Buna göre istitaat, eylemde bulunma gücü; ihtiyar ise özgür seçimdir. O, muhtemelen bu kavramı Aristoteles'ten etkilenerek kullanmıştır.[60] Ona göre insan, bir eylemde bulunmayı özgürce seçen değilse *(muhtar)*, onun o eylemden sorumlu fail olduğu söylenemez.[61]

---

56 Mişna, Avot, 3:15.

57 Joseph Stern, "Maimonides' Conceptions of Freedom", *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, ed. Charles H. Manekin, Menachem M. Kellner, Bethesda: University Press of Maryland, 1997, ss. 233-234.

58 Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", *DİA*, c. 23, ss. 399-400.

59 Saadya ben Yosef Feyyumi, *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât)*, ed. Yosef Kafih, Yeruşalayim: Mahon Sura, 1970, III:5.

60 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan, 2015, IX:2, 5, ss. 191, 195.

61 Feyyumi, *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât)*, IV:3.

İbn Meymûn da *reşut* sözcüğünü, her insana verilen farklı eylemler arasından birini uygulama gücü ve yeteneği anlamında kullanmıştır:

> Birkaç farklı eylem arasından birini uygulama gücü (*reşut*) her insana verilmiştir. Eğer o doğru yola ve erdemli olmaya yönelmek isterse (*ratsa*), güç onun elindedir (*ha-reşut be-yado*); ve o kötü bir yola ve kötü olmaya yönelirse yine güç onundur.[62]

İbn Meymûn'a göre *reşut* ya da eylemde bulunma gücü kişinin istediği, irade ettiği, seçtiği veya tercih ettiği bir şeyi, onun bir isteğini yerine getirmesini engelleyen haricî bir müdahale olmadan yapabilmesini gerektirir. Ayrıca fail, fiili gerçekleştirmesi için dışarıdan zorlanmamalı ve fiilin kaynağı dâhilî, yani failin içinde olmalıdır. Ancak bu şartlarla failin fiili özgür (*hofşi*) olarak düşünülebilir. O, bu durumu şöyle ifade etmiştir:

> Şunu bilmelisiniz ki bizim hukukumuz da Yunan felsefesi de insanın eylemlerinin kontrolünün kendisine verildiği noktasında –ki bunlar gerçek delillerle ispatlanmıştır- hemfikirdirler. Bu konuda ona ne bir zorlama ne de onu erdemliliğe ya da kötülüğe yönelten haricî bir sebep vardır.[63]

İbranice "b-h-r" kökünden türeyen *behira* kavramı ise "seçmek, ayırmak, tercih etmek" sözlük anlamlarına sahiptir[64] ve itinalı ve bilinçli bir seçim yapmayı ifade

---

[62] İbn Meymûn, *Hilhot Teşuva*, V:1 (*İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, çev. Yasin Meral v.dğr., Ankara: Ankara Okulu, 2022, s. 237).

[63] İbn Meymûn, *Şmone Prakim*, 8 (*Mishnah im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon (Şerhu'l-Mişna)*, ed. Yosef Kafih, Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1965, c. 4, ss. 396-406). *Şmone Prakim*, İbn Meymûn'un Mişna'nın *Avot* risalesine yazmış olduğu şerhin mukaddimesine verilen isimdir.

[64] Marcus Jastrow, "Bahar", *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, Philadelphia: Tyndale Archive of Biblical Studies, 1926, s. 155.

etmektedir.[65] Tanah'ta geçen; "Önünüze yaşamla ölümü, kutsamayla laneti koyduğuma bugün yeri göğü size karşı tanık gösteriyorum. Yaşamı seçin ki (*baharta ba-hayim*) siz de çocuklarınız da yaşayasınız"[66] pasajında *bahar* fiili kullanılmıştır. Söz konusu seçme gücüne kelamî literatürde *ihtiyar* denilmektedir. İhtiyar, birden çok davranış şekilleri arasından en hayırlısını, en faydalısını seçme, ayırt etme iradesi ve kararıdır. Bu bakış açısıyla ihtiyar, bir dış zorlama olmadan kişinin kendi inanç ve kararına göre en uygun, en iyi ve doğru bulduğu şeyi seçip ona yönelmesidir.[67] Bu bakımdan *behira,* bilinçli bir eylem olması bakımından insana özgüdür denilebilir. İbn Meymûn da eserlerinde "özgür seçim" ve "irade" terimlerini farklı bağlamlarda kullanmaktadır. İlki için –sadece insana özgü olan- ihtiyar (*behira*); ikincisi için -insan ve hayvanlar için ortak olan- irade (*ratson*) terimini tercih etmektedir.[68] Aynı şekilde Gersonides de özgür seçim için *behira* sözcüğünü kullanırken *ratson* kelimesini genel anlamda irade için kullanmaktadır.[69]

Özgür irade tartışmaları bağlamında kullanılan kavramlardan biri de imkân anlamına gelen *efşar* kelimesidir. Gersonides mümkünü; olması ya da olmaması eşit

---

[65] Bergman-Ringgren, "Bachar", *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 1986, c. 2, s. 74.

[66] Yasa'nın Tekrarı, 30:19.

[67] Mustafa Çağrıcı, Hayati Hökelekli, "İrade", *DİA*, c. 22, ss. 380-384.

[68] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Kayseri: Kimlik, 2019, II:48, s. 407; Israel Efros, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, New York: Columbia University Press, 1924, ss. 110-111; Arthur Hyman, "Aspects of the Medieval Jewish and Islamic Discussion of 'Free Choice'", *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, ed. Charles H. Manekin, Menachem M. Kellner, Bethesda: University Press of Maryland, 1997, s. 147.

[69] Alexander Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", s. 17.

durumda olan şey şeklinde tanımlamakta ve Aristoteles'in açıkladığı gibi onun varlığının kabul edilmesinden hiçbir saçmalığın ortaya çıkmayacağını ifade etmektedir.[70]

İmkân ayrıca bir potansiyeli ifade eden *koah* (kuvve/güç) anlamında da kullanılmaktadır. İbn Meymûn, Samuel ibn Tibbon'a yazdığı mektubunda imkân kavramını açıklamaktadır. Ona göre, bir şeyde herhangi bir nitelik bulunmadığında fakat bu nitelik oraya yerleşmeye hazır ve yatkın olduğunda o şeyin bilkuvve olarak o şey olduğu söylenir. Buna göre, bir demir parçasının bilkuvve olarak bir kılıç olduğunu ya da bir hurma çekirdeğinin bilkuvve olarak bir hurma ağacı olduğunu söylediğimizde olduğu gibi, özünde belirli bir niteliğin oraya yerleşmesi için bir olasılık taşır.[71] 13. yüzyıl filozoflarından Yitshak Albalag'a göre, iki tür imkân mevcuttur: Birincisi failin sahip olduğu, bazı eylemleri yapma imkânı/gücü (*efşarut*); ikincisi ise failin hareketine tâbi olan fıtri imkândır. Örneğin, eğitimli bir marangoz, bir tahta parçasından sandalye yapma imkânı veya gücüne sahiptir; ahşabın sandalyeye dönüştürülme olasılığı veya gücü vardır. Bir sandalyenin yapılması için hem bir madde hem de bir özne gereklidir. Eğer fail, eylemi gerçekleştirme olanağına, yani yapma yetkisine sahip değilse, hiçbir şekilde kadir (güç sahibi) değildir. Bununla birlikte, yapılması gerekenler yapılma ihtimaline sahip

---

[70] Manekin, *The Logic of Gersonides: A Translation of Sefer ha-Heqqesh ha-Yashar (The Book of the Correct Syllogism) of Rabbi Levi ben Gershom with Introduction, Commentary, and Analytical Glossary*, s. 56.

[71] İbn Meymûn, "İggeret el Rabbi Şmuel be-İnyaney Targum ha-More", *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Maale Adumim: Hotsaat Şilat, 1995, ss. 545-546; Efros, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, ss. 10-11.

değilse, bu, fail tarafından gerçekleştirilmeyen eylemin failin güç yetirememesinden dolayı olduğu anlamına gelmez.[72]

Tanah'ta özgür irade konusuyla ilgili belirli bir doktrin, sistemli bir öğreti bulunmamaktadır. Ancak Tanah'ın bazı pasajları insanın gerçekleştirdiği fiillerinden sorumlu olduğunu ve hatta bu fiillerine göre ödül ya da ceza ile muhatap olacağını bildirmektedir. Bu pasajlardan en bilindik olanı Yasa'nın Tekrarı, 30:15-19'dur:

> İşte bugün önünüze yaşamla iyiliği, ölümle kötülüğü koyuyorum. Bugün size Tanrınız Rabbi sevmeyi, yollarında yürümeyi, buyruklarına, kurallarına, ilkelerine uymayı buyuruyorum. Öyle ki, yaşayasınız, çoğalasınız ve mülk edinmek için gideceğiniz ülkede Tanrınız Rab tarafından kutsanasınız. Eğer yoldan döner, kulak vermezseniz, ayartılır, başka ilahlara eğilip taparsanız, bugün size kesinlikle yok olacağınızı bildiriyorum. Şeria Irmağı'ndan geçip mülk edinmek için gideceğiniz ülkede uzun yaşamayacaksınız. Önünüze yaşamla ölümü, kutsamayla laneti koyduğuma bugün yeri göğü size karşı tanık gösteriyorum. Yaşamı seçin ki, siz de çocuklarınız da yaşayasınız.

Görüldüğü üzere mezkûr pasajdan Tanrı'nın insana iyiyi ve kötüyü seçme gücü/istitaati verdiği, dolayısıyla insanın eylemlerinde özgür olduğu mesajının açıkça çıkarılabileceği düşünülebilir. Nitekim Orta Çağ Yahudi düşünürlerinin birçoğu, söz konusu pasajı insanın eylemlerinde özgür olduğu ve işlediği fiillere göre Tanrı tarafından ödüllendirileceği ya da cezalandırılacağı düşüncesine destek olarak kullanmışlardır. Bununla birlikte Tanah'ta insanın özgür iradeye sahip olduğuyla çelişen, Tanrı'nın Firavun'un ve Sihon'un kalbini katılaştırması,[73] İbrahim'in İshak'ı kurban edeceğini

---

[72] Seymour Feldman, "Divine Omnipotence, Omniscience and Human Freedom", *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, ed. Steven Nadler, Tamar Rudavsky, New York: Cambridge University Press, 2009, ss. 666-667.

[73] Mısır'dan Çıkış, 4-15; Yasa'nın Tekrarı, 2:30.

önceden bilmesi,[74] Yusuf'un, kardeşlerine "Beni buraya gönderen siz değilsiniz, Tanrı'dır"[75] demesi gibi anlatılar yer almaktadır. Dolayısıyla Tanah'ta insanın özgür iradeye sahip olduğunu ima eden pasajlar bulunduğu gibi eylemlerinin belirlendiğini gösteren anlatımlar da bulunmaktadır.

Özgür irade konusunda Rabbani literatürden de Tanah'ın sunduğu tablodan farklı bir sonuç çıkmamaktadır. Talmud'un ifade biçimi dinî sorunların, bir pasaj üzerine ferdî yorum ve açıklamayla ve oradan hareketle de sorunun tartışma şeklinde ilerlemesidir. Dolayısıyla sistemli bir şekilde ve tutarlı bir çerçevede sorunları çözme çabası yoktur. Bu sistem eksikliği, Talmud'daki teolojik tartışmaların karakteristik özelliğidir. Temel dinî sorunlara ışık tutulmakla birlikte onlardan bir sonuca ulaşılmaya çalışılmamaktadır.[76] Özgür irade konusuyla ilgili de aynı durum geçerlidir. Hem insanın fiillerinde özgür olduğu hem de her şeyin Tanrı'nın bilgisi ve iradesine tâbi olduğu düşüncesinin bilgeler arasında mevcut olduğu görülmektedir[77] Özgür iradeye tamamen zır bit öğreti ikinci nesil Babil amorası Rabbi Avdimi bar Hasa'nın ifadesinde açıkça yer almaktadır. Ona göre İsrailoğulları Tanrı'nın emri üzerine dağın altında toplanmışlardır. Tanrı eğer Tevrat'ı kabul etmezlerse üzerlerine kaldırdığı dağın altında onları ezeceğini ifade etmiştir.[78] Rabbi Avdimi'nin bu görüşü, İsrailoğullarının Tevrat'ı zorunlu olarak kabul ettiklerine

---

74 Yaratılış, 22:1-12.

75 Yaratılış, 45:8.

76 Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism: A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, USA: Anchor Books, 1966, s. 44.

77 Ephraim Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, s. 264.

78 Babil Talmudu, Şabat, 88a. Kur'an-ı Kerim'de de bu durum şu şekilde yer almaktadır: "Hani, (Tevrat ile amel edeceğinize dair) sizden sağlam bir söz almış, Tûr dağını da tepenize dikmiş ve 'Sakınasınız diye, size verdiğimiz Kitab'ı sıkı tutun, onun içindekileri düşünün (gafil olmayın)' demiştik." (el-Bakara, 2/63)

dair Yahudi geleneğinde bulunan tek örnektir. Bununla birlikte Tanrı'nın dağı kaldırdığı Midraş'ta da geçmekle birlikte orada İsrailoğullarının Tevrat'ı gönüllü olarak kabul ettikleri vurgulanmaktadır.[79]

Orta Çağ Yahudi düşüncesinde özgür iradenin varlığına dair üç temel argümanı kullanmışlardır. İlk iki argüman, İbn Meymûn'a kadarki Orta Çağ düşüncesine hâkim olmuştur. İlki, bireylerin tecrübelerine dayalı olarak özgür iradeye sahip olduklarını gösteren bir bakış açısına sahiptir. Bu yaklaşıma göre kendi tecrübelerimiz, seçimde bulunma kabiliyetine sahip olduğumuzu göstermektedir ve bu seçim gücü de eylemlerimizin nedenidir. Bundan da insanların özgür iradeye sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Söz konusu yaklaşıma eserlerinde yer veren isimler, Saadya Gaon ve Yehuda Halevi'dir.[80]

İkinci yaklaşım, özgür iradeyi teolojik argümanlarla ele almaktadır. Buna göre eğer her şey zorunlu olsaydı emir ve yasaklara ya da ödül ve cezaya gerek olmazdı. Kelamla ilgilenen Yahudi filozoflar, insanın başına gelen her şeyin Tanrı'nın takdiri ve iradesiyle mi yoksa insanın kendi seçtiği eylemlerin sonucu mu olduğu sorununu ele almışlardır. Diğer bir deyişle, Tanrı iradesiyle insanın tüm eylemlerini belirler mi yoksa insan eylemlerini özgür iradesiyle mi gerçekleştirmektedir? İnsanlara emir ve yasaklar bildirildiğine ve karşılığında ödül ve ceza vadedildiğine göre, özgür iradenin var olduğunu kabul etmek gerekir. Aksi halde Tanrı'nın adil olmadığı iddia edilebilir. Zira yalnızca özgür irade varsa, insanların amellerinin karşılığını veren Tanrı'nın adaletinden söz edilebilir. Bahya ibn Pakuda, kaderin de özgür iradenin de varlığını ancak bu ikisinin

---

79 Şemot Raba, 19:17; Urbach, *The Sages*, s. 328.

80 Feyyumi, *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât)*, IV:4; Yehuda Halevi, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, ed. Yosef Kafih, Kiryat Ono: Mahon Mişnat ha-Rambam, 1997, V:20; İbn Meymûn, *Şmone Prakim*, 8. bölüm.

nasıl uzlaştığını idrak etmenin insan aklının ötesinde bir gizem olduğunu savunmuştur. O, bu dilemmaya teolojik çözümü şu şekilde sunmaktadır: Bütün işlerimizin ona bağlı olduğu Tanrı'ya güvenmeliyiz, bununla birlikte eylemlerimizin kendi kudretimizde olduğu inancıyla eylemde bulunmalıyız. Pakuda'ya göre Tanrı, insana akıl ve temyiz gücü vermiştir ve ödül-ceza insanın aklına/seçimine bağlıdır.[81] Eserlerinde bu argümanı kullanan diğer önemli isimler Saadya Gaon, Abraham ibn Daud (ö. 1180) ve İbn Meymûn'dur.[82]

Üçüncü yaklaşım ise felsefî açıdandır ki bu yaklaşımı en belirgin şekilde ifade eden İbn Meymûn olmuştur. Onun daha önce yer verilen *Şmone Prakim*'deki "Şunu bilmelisin ki şeriatımız ve Yunan felsefesi insanın eylemlerinin kendisinin elinde olduğu konusunda hemfikirdir ki bu durum gerçek delillerle de doğrulanmıştır" şeklindeki ifadeleri, yaklaşımını açıkça göstermektedir.[83] Aristotelesçi fizik anlayışında nedensellik yasasının dünyayı yönettiği kabul edilmektedir. Diğer bir deyişle dünyadaki tüm olaylar, başka sebeplerin sonuçları olan sebepler tarafından belirlenmekte, bu durum ilk sebep olan Tanrı'ya ulaşıncaya değin sürmektedir. Nedensellik öğretisiyle ilgili olan diğer bir problem, bu ilkenin imkânın tabiatına[84] yer bırakıp bırakmadığıdır. Abraham ibn Daud,

---

[81] Bahya ben Josef ibn Pakuda, *el-Hidâye ilâ Ferâidi'l-Kulûb*, ed. A. S. Yahuda, Leiden: E. J. Brill, 1912, s. 164; Bahya ben Joseph ibn Pakuda, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, çev. Menahem Mansoor, Oxford-Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004, ss. 211-212.

[82] Feyyumi, *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât)*, IV:4; Amira Eran, *The Exalted faith/Abraham Ibn Da'ūd ha-Emunah ha-Ramah/translated by Solomon Ibn Lavi ha-Emunah ha-Nissa'ah/translated by Samuel Ibn Maṭūṭ The Anonymous Commentary to ha-Emunah ha-Ramah*, Jerusalem: Ben Zvi Institute, 2019, 6.2.6; İbn Meymûn, *Hilhot Yesodey ha-Tora*, 5:2,4; *Şmone Prakim*, 8.

[83] İbn Meymûn, *Şmone Prakim*, 8 (*Mishnah im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon (Şerhu'l-Mişna)*, 1965, c. 4, s. 397); Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, s. 222.

[84] Orta Çağ Yahudi filozofları, Arapça *tabî'atü'l-mümkin (teva ha-efşar)* kavramını kullanmışlardır.

imkânın tabiatını vurgulayarak insanın özgürlüğünü savunmaktadır. *Ha-Emuna ha-Rama* adlı eserinde "Tanrı mümkünleri mümkün olarak *(ha-efşariyyim ke-efşariyyim)* yaratmıştır" demekte ve eğer özgür irade olmasaydı insanların iyi şeyler yapmak için çabalamalarının hiçbir anlamının olmayacağını ve gelecek dünya öğretisinin hükümsüz kalacağını savunmaktadır.[85]

Nedensel determinizmin ikinci türü olan astral determinizm, insanın kaderinin doğum anındaki yıldızların konumu ile belirlendiği öğretisidir. Bu konu, insanın kaderinin yıldızların konumlarına göre belirlenip belirlenmediği, yıldızların ay altı âleme olan etkilerinin insanların eylemlerini etkileyip etkilemediği ve insanların astral nedenselliğe tâbi olup olmadığı gibi soruları içinde barındırmaktadır. İbn Meymûn bu soruları *Şmone Prakim*'in son bölümünde ele almaktadır ve astral determinizmi reddetmektedir. Benzer şekilde Yitshak Polkar da (ö. 1330) bir Yahudi bilge ile astrolog arasında geçen diyaloglarla kurguladığı eseri *Ezer ha-Dat*'ın üçüncü bölümünde astrolojiyi reddetmekte ve özgür iradeyi savunmaktadır.[86] Abraham ibn Ezra ve Abraham ibn Daud, astral determinizmi kabul etmekle birlikte insanların özgür iradeleriyle kaderlerini değiştirebileceklerini savunmaktadırlar.[87] Nedensel determinizmi savunan

---

[85] Eran, *The Exalted faith/Abraham Ibn Da'ūd ha-Emunah ha-Ramah/translated by Solomon Ibn Lavi ha-Emunah ha-Nissa'ah/translated by Samuel Ibn Maṭūṭ The Anonymous Commentary to ha-Emunah ha-Ramah*, ss. 650-653. İngilizce çevirisi için bkz. Abraham Ibn Daud, *The Exalted Faith*, çev. Norbert M. Samuelson, Rutherford-Madison-Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 1986, ss. 248-250. Abraham ibn Daud, eserini *ʿAkidetu'r-Râfiʿa* adıyla Arapça kaleme almıştır. Ancak eser günümüze, *ha-Emuna ha-Rama* başlıklı Orta Çağ İbranice çevirisiyle ulaşabilmiştir.

[86] Yitshak Polkar, *Ezer ha-Dat*, ed. Jacob S. Levinger, Telaviv: Telaviv University Press, 1984, ss. 105-153. Polkar'ın konuyla ilgili görüşleri için bkz. Yasin Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023, ss. 116-128.

[87] Abraham ibn Ezra'nın astrolojik determinizm ve insanın aklı ile bu determinizmden kurtulabileceğine dair görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*, ss. 43-84.

fakat astral determinizme karşı çıkan düşünürler vardır; onlara göre, insanın iradesi gibi semavi cisimlerin sistemine bağlı olmayan fakat deterministik nedenler sistemine bağlı olan faktörler vardır. Ancak astral determinizmi savunan ve nedensel determinizmi inkâr eden hiçbir düşünür yoktur çünkü Orta Çağ Yahudi felsefesinde astral sebepler, nedenler sisteminin bir parçasıdır.[88]

Teolojik determinizm ise insanların eylemleri de dâhil her şeyi bilen Tanrı inancı ile özgür irade ve imkânın varlığının bağdaşması ile ilgili problemdir. Bu konu genellikle Tanrı'nın sıfatları içinde işlenmektedir. Saadya Gaon bu problemi, Tanrı'nın önbilgisinin şeylerin sebebi olmadığını söyleyerek çözmeye çalışmıştır. Dolayısıyla o, Tanrı'nın her şeyi ezelî bilgisiyle bilmesini hem de insanın özgür iradeye sahip olmasını kabul etmektedir.[89] Yehuda Halevi de Tanrı'nın bilgisinin olayların sebebi olmadığını ifade

---

Abraham ibn Daud'un konu hakkındaki görüşleri için bkz. Eran, *The Exalted faith/Abraham Ibn Da'ūd Ha-Emunah ha-Ramah/translated by Solomon Ibn Lavi Ha-Emunah ha-Nissa'ah/translated by Samuel Ibn Maṭūṭ The anonymous commentary to Ha-Emunah ha-Ramah*, ss. 652-653. Pines, Gersonides'in, insanın özgür iradesiyle astral determinizmden kaçınabileceğine dair görüşünün kaynağı olarak, bu düşünce Müslüman ve Yahudi filozoflarda yer almadığından hareketle Hıristiyanları göstermiştir. Ancak bu düşüncenin kaynağının Abraham ibn Ezra olması daha muhtemeldir, zira Abraham ibn Ezra'nın tefsirlerinin ve astroloji eserlerinin Gersonides üzerindeki etkisi pek çok çalışmada gösterilmiştir. Pines'ın değerlendirmesi için bkz. Pines, "Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors", ss. 1-101. Gersonides ile Abraham ibn Ezra'nın özgür irade ve inayet düşüncelerinin bir karşılaştırması için bkz. Charles H. Manekin, "Appendix: Ibn Ezra and Gersonides on Choice and Individual Providence", *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, ed. Charles H. Manekin, Menachem Kellner, Maryland: University Press of Maryland, 1997, ss. 196-204.

88 Shalom Sadik, *Mahut ha-Behira be-Filosofya ha-Yehudit biymey ha-Beynayim-The Essence of Choice in Medieval Jewish Philosophy*, Jerusalem: Magnes Press and Van Leer, 2017, s. 4.

89 Feyyumi, *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât)*, IV:4, s. 258.

etmektedir.[90] Abraham ibn Daud ise Tanrı'nın mümkün varlıkları mümkün olarak bildiğini söyleyerek farklı bir çözüm getirmiştir.[91] İbn Meymûn, Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisi arasında fark olduğunu kabul ederek bu çelişkiyi çözmeye çalışmıştır.[92] Gersonides ise Aristoteles'i takip ederek Tanrı'nın mümkünleri ve tikelleri bilmediğini savunmuştur.

İbn Rüşd'ün kehanet, sadık rüyalar ve vahiy ile geleceğin bilgisine sahip olma düşüncesinden etkilenen Gersonides, determinizm ve özgür irade konusuna başka bir perspektif eklemiştir: insanın önbilgisi (özellikle peygamberlik), determinizm ve özgür irade. Ele alınan konuların kapsamı göz önüne alındığında Gersonides'in özgür irade problemine, Orta Çağ'dan günümüze kadarki Yahudi düşünürler içinde en derin ve geniş çözümü sunduğu söylenebilir.

D. Literatür Değerlendirmesi ve Kaynaklar

Bu tezin en temel kaynağı Gersonides'in *Milhamot ha-Şem (Rabbin Savaşları)* adlı eserinin 1-4. bölümleridir. Eserin İbranice edisyonu[93] ile birlikte Feldman tarafından

---

90 Halevi, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, V:20, s. 222.

91 Eran, *The Exalted faith/Abraham Ibn Da'ūd ha-Emunah ha-Ramah/translated by Solomon Ibn Lavi ha-Emunah ha-Nissa'ah/translated by Samuel Ibn Maṭūṭ The Anonymous Commentary to ha-Emunah ha-Ramah*, ss. 650-653; Ibn Daud, *The Exalted Faith*, s. 248.

92 İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:20, ss. 476-477.

93 Levi ben (Ralbag) Gerşom, *Milhamot ha-Şem: Ma'amarim 1-4*, ed. Ofer Elior, Charles Touati, Tel Aviv: The Haim Rubin Tel Aviv University Press, 2018; *Milhamot ha-Şem: ha-Ma'amar ha-Hamişi, Helek 2-3, ha-Ma'amar ha-Şişi*, ed. Ofer Elior, Be'er Şeva: Ben Gurion University of the Negev Press, 2021.

The Wars of the Lord[94] başlığıyla üç cilt halinde (1984, 1987, 1999) basılan açıklamalı İngilizce tercümesi kullanılmış ve notlarından yararlanılmıştır.

Bunun dışında "Tanrı'nın İnayeti ve Ölümsüzlük" başlıklı 3. bölüm için Gersonides'in konuyla ilgili ayrıntılı değerlendirmelerde bulunduğu Eyüp Kitabı tefsirinin Lassen tarafından yapılan İngilizce tercümesinden[95] yararlanılmıştır. Gersonides'in Tevrat tefsirleri için *Mikraot Gedolot ha-Keter* edisyonu[96] kullanılmış ve belirtilen sayfa numaraları bu seriye göre verilmiştir. Diğer Tanah kitaplarına yazdığı tefsirler ise *Mikraot Gedolot ha-Keter*'in ve *al-ha-Torah*'ın web sitesinden alınmıştır.[97] Ayrıca Gersonides'in Yunan ve İslam felsefî geleneğine dair görüşlerini büyük ölçüde elde ettiği İbn Rüşd şerhlerinden, konuyla ilgili olanlar *Milhamot ha-Şem* ile birlikte karşılaştırmalı olarak takip edilmiştir.

İkincil literatürde, Gersonides'le ilgili kapsamlı ilk çalışma Touati'nin 1973 yılına ait *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*[98] isimli eseridir. Touati, Gersonides'in yaşamından başlayarak eserleri ve temel görüşleri ile ilgili kapsamlı bir

---

94 Levi ben Gershom (Gersonides), *The Wars of the Lord*, çev. Seymour Feldman, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1984, c. 1; Levi ben Gershom (Gersonides), *The Wars of the Lord*, çev. Seymour Feldman, Philadelphia-New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1987, c. 2; Levi ben Gershom (Gersonides), *The Wars of the Lord*, çev. Seymour Feldman, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1999, c. 3.

95 Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*.

96 Menachem Cohen (ed.), *Mikraot Gedolot Ha-Keter-Bereşit c. 1-II*, Israel: Bar Ilan University, 2012; Menachem Cohen (ed.), *Mikraot Gedolot Ha-Keter-Şemot c. I-II*, Israel: Bar Ilan University, 2012; Menachem Cohen (ed.), *Mikraot Gedolot Ha-Keter-Vayikra*, Israel: Bar Ilan University, 2013; Menachem Cohen (ed.), *Mikraot Gedolot Ha-Keter-Bamidbar*, Israel: Bar Ilan University, 2011; Menachem Cohen (ed.), *Mikraot Gedolot Ha-Keter-Dvarim*, Israel: Bar Ilan University, 2011.

97 https://www.mgketer.org/; https://alhatorah.org/ (Erişim tarihi: 20.07.2023).

98 Touati, *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*.

çalışma hazırlamıştır. Bu eserin geliştirilmiş İngilizce versiyonu diyebileceğimiz, *Milhamot ha-Şem*'i açıklamalı olarak İngilizceye tercüme eden Feldman'ın *Gersonides: Judaism within Limits of Reason*[99] başlıklı kitabı, Gersonides'in Orta Çağ Yahudi felsefesinin en önemli meseleleri hakkındaki görüşlerinin ve bu görüşler lehine sunduğu argümanların genel bir özetini sunmaktadır. Kitabın işlediği konular sırasıyla yaratılış, Tanrı'nın sıfatları, ilahi bilgi, inayet, peygamberlik, insanlık ve kaderi ile Tevrat'tır. Tezimizde bu esere yeri geldikçe müracaat edilmiştir.

Gersonides'le ilgili çalışmalara sahip olan isimlerden biri Klein-Braslavy'dir. Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*[100] adlı eserinde *Milhamot ha-Şem*'de yer alan Tanrı'nın önbilgisi ve özgür irade gibi çelişkili konuları ve bu konuları çözmede Gersonides'in kullandığı yöntemleri incelemektedir. Bu kitaptaki sekiz makale, Gersonides'in *Milhamot ha-Şem*'de, Tanah tefsirlerinde ve İbn Rüşd şerhlerinde kullandığı araştırma yöntemlerini ve metotlarını ele almakta ve Gersonides çalışmalarına önemli bir katkı sunmaktadır. Eser, konumuzla doğrudan ilişkili olan "Determinism, Contingency, Free Choice, and Foreknowledge in Gersonides" ve "Gersonides on the Mode of Communicating Knowledge of the Future to the Dreamer and Clairvoyant" başlıklı iki bölüme sahiptir. Ayrıca Klein-Braslavy, "Gersonides' Theory of Miracles: Determinism and Free Choice"[101] başlıklı makalesinde konumuzla doğrudan ilgili olan mucizeler ve özgür irade arasındaki çelişkiye Gersonides'in

---

[99] Seymour Feldman, *Gersonides: Judaism Within the Limits of Reason*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2010.

[100] Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*.

[101] Sara Klein-Braslavy, "Gersonides' Theory of Miracles: Determinism and Choice", *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, c. 23 (2015), ss. 196-235.

çözümünü incelemektedir. Bu çalışmalara tezimizin ilgili bölümlerinde müracaat edilmiştir.

Gersonides'in felsefî görüşlerinden ziyade bilim alanındaki çalışmalarını ele alan Glasner, *Gersonides: A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist*[102] isimli kitabında genellikle Aristotelesçi olarak tanımlanan Gersonides'in Aristoteles eleştirilerinden hareketle onun Aristoteles karşıtı olarak tanımlanabileceğini ifade etmektedir. Eserin "Cosmology" başlıklı yedinci bölümü, Gersonides'in kozmolojik evren anlayışı ve ay üstü âlem hakkındaki düşünceleri noktasında oldukça yararlanılan bir kaynak olmuştur.

Gersonides'in astronomi ve astroloji çalışmaları için Goldstein'in eserleri önemi haizdir. Gersonides'in astronomi çalışması olan *Milhamot ha-Şem*'in 5. kitabının birinci faslı, eserin basımına dâhil edilmemiş ve günümüze el yazması haliyle ulaşmıştır. Goldstein, bu fasıl üzerine incelemelerde bulunmuştur. Goldstein'in "Levi ben Gerson on the Principles of Cosmology"[103] ve "Levi ben Gerson's Astrology in Historical Perspectives"[104] başlıklı makaleleri, Gersonides'in kozmolojik sistemini ve astrolojik görüşlerini anlamada temel sağlamışlardır.

Gersonides'in teolojik görüşleri hakkında çalışmalara sahip önemli bir isim Kellner'dir. Kellner, "Gersonides, Providence, and the Rabbinic Tradition"[105] isimli

---

[102] Ruth Glasner, *Gersonides: A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist*, New York: Oxford University Press, 2015.

[103] Bernard R. Goldstein, "Levi ben Gerson on the Principles of Cosmology", *Aleph*, c. 12, sy. 1 (2012), ss. 17-36.

[104] Bernard R. Goldstein, "Levi ben Gerson's Astrology in Historical Perspective", *Gersonide en son temps: science et philosophie médiévales*, ed. G. Dahan, Louvain-Paris: Peeters, 1991, ss. 287-300.

[105] Menachem Kellner, "Gersonides, Providence, and the Rabbinic Tradition", *Journal of the American Academy of Religion*, c. 42, sy. 4 (1974), ss. 673-685.

makalesinde, Gersonides'in inayet teorisini değerlendirmekte ve geleneksel Yahudi inancıyla uyumunu tartışmaktadır. Gersonides'in iddia ettiğinin aksine, görüşlerinin geleneksel inançla uyuşmadığı kanaatine ulaşan Kellner'in "Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy",[106] "Gersonides on Miracles, the Messiah and Resurrection",[107] ve "Gersonides on the Role of the Active Intellect in Human Cognition"[108] başlıklı makaleleri önemli çalışmalarındandır.

Manekin, Gersonides'le ilgili çalışmalara sahip olan ve tezde oldukça yararlanılan isimlerdendir. Öncelikle Manekin, doğrudan tez konumuzla ilgili olan "Freedom Within Reason? Gersonides on Human Choice"[109] başlıklı kitap bölümünde, astrolojik nedensellik temelinde Gersonides'in özgür irade düşüncesini incelemektedir. Manekin'in konumuzla ilgili olan diğer bir çalışması "On the Limited-Omniscience Interpretation of Gersonides' Theory of Divine Knowledge"[110] başlıklı kitap bölümüdür. Bu çalışmada Gersonides'in Tanrı'nın bilgisi teorisine karşı Hasday Crescas'ın sunduğu dört eleştiri ele alınıp değerlendirilmektedir. Manekin, Crescas'ın eleştirilerinde isabetli olmadığı kanaatindedir. Manekin'in bu çalışmaları tezimizde yararlandığımız değerli çalışmalar arasındadır.

---

[106] Menachem Kellner, "Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy", *Speculum*, c. 52, sy. 1 (1977), ss. 62-79.

[107] Menachem Kellner, "Haşkafat ha-Ralbag al-Nesim, Maşiah ve-Thiyat ha-Metim", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 4 (1980), ss. 5-34.

[108] Menachem Kellner, "Gersonides on the Role of the Active Intellect in Human Cognition", *Hebrew Union College Annual*, sy. 65 (1994), ss. 233-259.

[109] Manekin, "Freedom within Reason: Gersonides on Human Choice", ss. 165-204.

[110] Charles H. Manekin, "On the Limited-Omniscience Interpretation of Gersonides' Theory of Divine Knowledge", *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, ed. Alfred I. Ivry, Elliot R. Wolfson, Allan Arkush, Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1998, ss. 135-170.

Eisen, Gersonides'in inayet düşüncesini *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People: A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*[111] başlıklı kitabında ve "Gersonides' Commentary on the Book of Job"[112] isimli makalesinde detaylı bir şekilde incelemektedir. Kitabında Eisen'in temel problematiği, Gersonides'in gayri şahsi Tanrı anlayışı ile İsrailoğullarının seçilmişliğini inayet, İbrahim'le yapılan ahit ve mucizeler gibi konularla nasıl uzlaştırdığıdır. Eisen'in çalışmalarındaki odak noktası ise Gersonides'in felsefî görüşlerinin tefsirlerindeki yansımalarını göstermek olmuştur. Guttman'ın, Gersonides'in tefsirlerinde, *Milhamot ha-Şem*'den farklı felsefî görüşler sunduğuna dair iddiasının[113] aksi yönde kanaate sahip olan Eisen çalışmalarında söz konusu iddianın geçersizliğini göstermektedir. Bununla birlikte çalışmasında Gersonides'in İbn Rüşd şerhlerini göz ardı etmiştir. Eisen'in çalışmaları, Gersonides'in inayet düşüncesinin tefsirlerindeki yansımalarına dair bulguları tezimizde yol gösterici olmuştur.

Samuelson, Gersonides'in ilahi bilgi teorisiyle ilgili başvurulan isimlerden olmuştur. *The Problem of God's Knowledge in Gersonides: A Translation of and Commentary to Book Three of the Milhamot Adonai*[114] başlıklı doktora tezi hazırlayan Samuelson, tezinde *Milhamot ha-Şem*'in Tanrı'nın bilgisini işlediği 3. kitabının İngilizce tercümesini de yapmıştır. Tez, Gersonides'in Tanrı'nın bilgisi konusundaki

---

[111] Robert Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People: A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*, Albany: State University of New York Press, 1995.

[112] Robert Eisen, "Gersonides' Commentary on the Book of Job", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, c. 10 (2001), ss. 239-288.

[113] Guttmann, *Philosophies of Judaism: A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, s. 237.

[114] Norbert Max Samuelson, *The Problem of God's Knowledge in Gersonides: A Translation of and Commentary to Book Three of the Milhamot Adonai*, Doktora Tezi, Indiana: Indiana University, 1970.

argümanlarını ve eleştirdiği görüşlerin argümanlarını kapsamlı bir şekilde incelemekle birlikte Tanrı'nın bilgisi ile özgür irade arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşmamaktadır.

İbranice literatürde de Gersonides hakkında çalışmalar mevcuttur. Sadik, Orta Çağ Yahudi düşüncesinde (9-15. yy) özgür irade konusunu işlediği *Mahut ha-Behira be-Filosofya ha-Yehudit biymey ha-Beynayim*[115] adlı eserinde Gersonides ile birlikte 21 Yahudi düşünürün konu hakkındaki görüşlerini incelemektedir. Eser Yahudi düşüncesinde özgür irade kavramının ve ona yaklaşımların tarihî seyrini tespit etmeyi ve sunmayı amaçlamaktadır. Bu bakımdan eserde Arapça, İbranice ve Latince gibi farklı dillerde konuşmuş ve yazmış Yahudi düşünürlerin tarihî ve kültürel çevrelerinin özgür irade yaklaşımlarına etkileri incelenmektedir. Oldukça zengin içeriğe sahip olan bu eser, Gersonides'in özgür irade düşüncesinin Yahudi düşüncesindeki yerini görmede fayda sağlamıştır. Bununla birlikte içerik ve amaç bakımından tezimizden farklı bir yapıya sahiptir. Sadik ayrıca, Gersonides'in seçim görüşünü psikolojik açıdan ele aldığı "ha-Behira ve-ha-Tahlih ha-Movil eleyha etsel ha-Ralbag"[116] başlıklı makalesinde seçimin doğasındaki çelişkiyi incelemektedir. Bu makale de konuyu farklı bir açıdan ve yaklaşımla ele alması sebebiyle tezimizden farklılaşmaktadır.

Sadik'in söz konusu çalışmaları dışında İbranice literatürde Gersonides'le ilgili başka çalışmalar da mevcuttur. Örneğin Nehorai, Gersonides ile İbn Meymûn'un inayet düşüncelerini karşılaştırdığı "ha-Rambam ve-ha-Ralbag: Ştey Magemot be-Torat ha-Haşgaha"[117] başlıklı bir makale kaleme almıştır. Kreisel ise Gersonides'in düşüncesinde

[115] Sadik, *Mahut ha-Behira be-Filosofya ha-Yehudit biymey ha-Beynayim-The Essence of Choice in Medieval Jewish Philosophy*.

[116] Shalom Sadik, "ha-Behira ve-ha-Tahlih ha-Movil eleyha etsel ha-Ralbag", *JSIJ*, c. 16 (2019), ss. 1-16.

[117] Michael Nehorai, "ha-Rambam ve-ha-Ralbag: Ştey Magemot be-Torat ha-Haşgaha", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 20 (1988), ss. 51-64.

sadık rüyalar ile peygamberliği incelediği "Beyn Halomot Tsodkim le-Nevua be-Mişnato şel-ha-Ralbag"[118] başlıklı makaleye sahiptir. Bununla birlikte konuyla ilgili İngilizce literatürün çok daha zengin ve nitelikli olduğu görülmektedir. Nitekim Yahudi araştırmacılar da çalışmalarını İngilizce kaleme almakta ya da tercüme ettirmektedirler.

Türkiye'de yapılan çalışmalarda Gersonides'i konu edinen çalışmalardan ilki, Akdağ'ın, "Orta Çağ Yahudi Düşüncesi: Gersonides ve Felsefesi Üzerine"[119] başlıklı makalesidir. Çalışma, *Milhamot ha-Şem*'in altı bölümünün tanıtımından ibarettir. İkinci çalışma ise Meral'in, Gersonides dâhil olmak üzere Orta Çağ Yahudi düşünürlerinin astroloji düşüncelerini incelediği *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*[120] isimli eseridir. Eserde Gersonides'in düşüncesinde astrolojinin yeri, ay altı âlem ile ay üstü âlem arasındaki ilişki, semavi cisimlerin insan üzerindeki belirleyici etkileri ve özgür iradenin imkânı, Tanrı'nın bilgisi ve inayeti gibi tezimizde de işlenen konular ele alınmaktadır. Gersonides'in *Milhamot ha-Şem*'i ve tefsirleri ışığında determinizm ve özgür irade konularındaki görüşlerini sunan bu eser, Gersonides hakkında Türkçe literatüre önemli bir katkı sağlamıştır. Bununla birlikte eser, doğrudan Gersonides'in teolojik-felsefî sisteminde özgür irade problemini konu edinmemesi bakımından tezimizden farklılık göstermektedir. Bu bakımdan tezimiz, gerek Yahudi düşüncesinde özgür irade problemi gerekse Gersonides'in düşünce sistemini konu edinmesi bakımından alandaki boşluğa bir katkı sunma amacı taşımaktadır. Batı literatüründe Gersonides ile ilgili çalışmalar mevcut olmakla birlikte doğrudan konumuzu ele alan kapsamlı bir çalışma bulunmamaktadır.

---

[118] Howard Kreisel, "Beyn Halomot Sodkim le-Nevua be-Mişnato şel-ha-Ralbag", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, c. 22 (1989), ss. 73-84.

[119] Özcan Akdağ, "Orta Çağ Yahudi Düşüncesi: Gersonides ve Felsefesi Üzerine", *İsrailiyat*, sy. 3 (2018), ss. 123-144.

[120] Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*.

Son olarak bu tezde, Tanah, Mişna, Talmud gibi Yahudi kutsal metinlerini sunan İngilizce, İbranice ve Aramice online kaynaklardan karşılaştırmalı olarak faydalanılmıştır.[121] Kitab-ı Mukaddes atıfları, Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin yeni Türkçe çevirisine göre yapılmıştır. Bununla birlikte yeni çevirinin anlamı tam olarak karşılamadığının düşünüldüğü yerlerde eski çeviriye müracaat edilmiştir. Gersonides'in eserlerinde kullandığı felsefî terimlerin çevirileri ve Arapça karşılıkları hususunda *Premodern Philosophic and Scientific Hebrew Terminology in Context: An Online Thesaurus "Peshat in Context"* projesi kapsamında hazırlanan web sitesinden[122] yararlanılmıştır.

[121] Bkz. https://www.sefaria.org/texts; https://alhatorah.org/; https://www.mgketer.org/; https://biblewebapp.com/study/ (Erişim tarihi: 24.08.2023).

[122] https://www.peshat.org/ (Erişim tarihi: 24.08.2023).

I. BÖLÜM: TANRI, EVREN ve İNSAN İLİŞKİSİ

Gersonides'in *Milhamot ha-Şem* adlı felsefî eserinin genelinde yer alan merkezi tema astrolojiye olan inançtır. O, eserinin özellikle sadık rüyalar, vahiy ve kehanet konularını işlediği ikinci kitabı ile semavi cisimlerin yeryüzündeki olaylar ve özel olarak insan seçimini gerektiren eylemler üzerindeki etkisini işlediği beşinci kitabında detaylı bir kozmolojik açıklama sunmaktadır. Gersonides'in bu bağlamda ele aldığı astroloji, tüm dünyevi olayların semavi cisimlerin hareketleri ile yönlendirildiği ve şekillendirildiği, insanın da doğal bir şekilde bu hareketlerin etkisi altında olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu yaklaşım, insanın semavi alandan feyz eden etkilerin altında olduğu ve aynı şekilde diğer varlıklar gibi bu etkilere tâbi olduğu fikri üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle tezin ilk bölümünde Gersonides'in düşüncesinde ay üstü âlemin ay altı âleme etkisine dair determinist görüşleri ve bu determinizm içinde insanın özgür iradesine yaklaşımı ele alınacaktır.

1. Yahudi Düşüncesinde Astrolojik Nedenselliğe Yaklaşımlar

Yahudiliğin kutsal kitabı Tanah'ta kâhinlerden, müneccimlerden[123] ve yıldızların etkisinden[124] bahseden bazı pasajlar mevcuttur. Tanah'a kıyasla Talmud'da astrolojiyle ilgili daha fazla bilgiye rastlanmaktadır. Talmud'da astrolog için *astrologos* veya *kalday*

[123] "Kehanette bulunmayacak, falcılık yapmayacaksınız" (Levililer, 19:26); "Aranızda oğlunu ya da kızını ateşte kurban eden, falcı, büyücü, muskacı, medyum, ruh çağıran ya da ölülerin ruhlarına danışan kimse olmasın." (Yasa'nın Tekrarı, 18:10). Bu pasajlar Babil Talmudu'nda astrolojik öngörülerde bulunmakla bağlantılı olarak yorumlanmıştır. Bkz. Babil Talmudu, Sanhedrin, 65b-66a.

[124] "Aldığın öğütlerin çokluğu seni tüketti. Yıldız falcıların, yıldızbilimcilerin, ay başlarında ne olacağını bildirenlerin, şimdi kalksınlar da başına geleceklerden seni kurtarsınlar" (Yeşaya, 47:13); "Rab şöyle diyor: 'Ulusların yolunu öğrenmeyin, gök belirtilerinden yılmayın; bu belirtilerden uluslar yılsa bile." (Yeremya, 10:2).

(Keldani), astroloji için ise *itstagninut* ya da *astrologiya* terimleri kullanılmıştır.[125] Babil ve Kudüs Talmudlarında astroloji ile ilgili konular; yıldızlar arasındaki ilişkiler, insanın kaderi ve dinî inanç üzerinden işlenmektedir. Talmud'da yer alan öğretilerin kökeni Yunan ve Babil astrolojisine dayanmaktadır.[126] Astrolojik inançlar Talmud bilgelerinin yazılarında sıklıkla reddedilmiştir,[127] ancak bilgelerin her zaman astrolojiye karşı olduklarını söylemek de mümkün değildir. Nitekim Rabbani literatürde insanın üzerinde etkide bulunanın yalnızca Tanrı olmadığı; gök cisimlerinin de nimet, güç ve uzun ömür gibi konularda belirleyici güç olduklarına dair açık ifadeler yer almaktadır. Bu görüşe en iyi örnek Talmud'da geçen "Yaşam süresi, nesil ve rızık, *mazal* (yıldızlar/burçlar) tarafından belirlenir"[128] pasajıdır. Benzer şekilde Talmud'un Şabat risalesinde anlatılan astrolojik etkilere dair uzun pasajlarda, bir insanın kaderinin haftanın hangi günü ya da hangi saatte doğduğuna bağlı olarak o gün ya da saatin sorumlu gezegeni tarafından belirlendiğine dair anlatımlar mevcuttur. Bununla birlikte aynı pasajlarda İsrailoğulları

[125] Kudüs Talmudu, Şabat, 39a; Babil Talmudu, Şabat, 156a-b.

[126] Bkz. Ida Zatelli, "Astrology and the Worship of the Stars in the Bible", *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft*, c. 103, sy. 1 (1991), ss. 86-99; James H. Charlesworth, "Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues", *The Harvard Theological Review*, c. 70, sy. 3/4 (1977), ss. 183-200; Alexander Altmann, "Astrology", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Michigan: Keter Publishing House Ltd., 2007, c. 2, ss. 616-620.

[127] Tevrat'ta Tanrı'nın İbrahim'e astrolojiye güvenmemesine dair emri -"Kehanette bulunmayacak, falcılık yapmayacaksınız" (Levililer, 19:26)- hakkındaki bilgelerin yorumları için bkz. Babil Talmudu, Şabat, 150a; Nedarim, 32a; Bava Batra, 16a. Ayrıntılı bilgi için bkz. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, çev. H. Szold, 2. bs., Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003, c. 1, ss. 199, dipnot 108.

[128] Babil Talmudu, Moed Katan, 28a.

üzerinde yıldızların etkisinin olup olmadığı da tartışılmaktadır.[129] Dolayısıyla Talmud'da astrolojiye dair tek bir tavrın olmadığını söylemek mümkündür. Yahudi bilgelerin çoğu, astrolojinin geçerliliğini kabul etmekle birlikte onun İsrailoğulları üzerinde etkili olmadığı görüşündedirler.[130]

Yahudilikte astrolojinin kullanımı İbrahim peygambere kadar götürülmektedir. Yahudi bilgeler, Tevrat'ta geçen "Rab onu (İbrahim'i) her yönden kutsamıştı"[131] cümlesini, İbrahim peygamberin astroloji bilgisinde en üst seviyede olduğu, doğuda ve batıda tüm kralların onun bilgisinden yararlanmak için ona başvurdukları şeklinde yorumlamışlardır.[132] Ancak Tanrı, İbrahim'e astrolojiden daha güçlü olan hikmeti vermiştir ve astrolojiyi bırakmasını buyurmuştur: "Avram, Ey Egemen Rab, astrolojik haritama baktım ve burçların dizilimine göre bir oğlumun olmasına uygun olmadığımı gördüm, diyerek yakardı. Tanrı ona cevaben, bırak astrolojiyi, Yahudiler burçların etkisinden muaftır, dedi."[133] Midraş'ta ise "Sen bir peygambersin, astrolog değilsin" şeklinde yer almaktadır.[134]

---

[129] Babil Talmudu, Şabat, 156a-b. Ayrıntılı bilgi için bkz. Charlesworth, "Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues", ss. 930-932; Altmann, "Astrology", ss. 616-617.

[130] Örneğin; Rabbi Akiva, Rabbi Yohanan, Mar Samuel, Rav Nahman ben Yitshak, yıldızların İsrailoğulları üzerinde etkili olmadıklarını belirtmiştir. Babil Talmudu, Şabat, 156a-b; Jacob Neusner, "Astral Israel", *The Encyclopeadia of Judaism*, ed. J. Neusner, A. Avery-Peck, W. S. Green, Leiden-Boston: Brill, 2005, c. 4, s. 117.

[131] Yaratılış, 24:1.

[132] Babil Talmudu, Bava Batra, 16b. Kur'an'da da Hz. İbrahim'le ilgili benzer bir ayet yer almaktadır: "İşte böylece İbrahim'e göklerdeki ve yerdeki hükümranlığı ve nizamı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun." (el-En'âm 6/75)

[133] Babil Talmudu, Şabat, 156a; Nedarim, 32a.

[134] Bereşit Raba, 44:12.

Talmud âlimlerinin çoğunluğu, gök cisimlerinin insan ilişkilerini belirlemede rol oynadığını kabul etmektedir.[135] Bununla birlikte gök cisimlerinin İsrailoğulları üzerindeki etkisi konusunda iki farklı yaklaşım olduğu görülmektedir. Talmud'un Şabat risalesinde,[136] insanın bazı özelliklerinin, haftanın hangi gününde ya da saatinde doğduğuna göre belirlendiği ifade edilmektedir. Buna göre, haftanın ilk günü doğan kişinin bir şeyde ya en iyi ya da en kötü olacağı belirtilmiştir. Çünkü haftanın ilk günü ışık ve karanlık yaratılmıştır.[137] Haftanın ikinci günü doğan kişinin, ikinci gün sular birbirinden ayrıldığı[138] için sinirli; üçüncü gün doğanın ise o gün bitkiler yaratıldığı[139] için zengin ve hevâsına düşkün olacağı yer almaktadır. Dördüncü gün doğan bilgili olacaktır çünkü o gün gökcisimleri yaratılmıştır.[140] Beşinci günde doğan kişi iyilik yapan bir kişi olacaktır çünkü o gün balıklar ve kuşlar yaratılmıştır.[141] Rav Nahman bar Yitshak (ö. 356),[142] Cuma günkü etkinliğin çoğu Şabat için hazırlık içerdiğinden, bunun mitsvot arayışında olacağı anlamına geldiğini ve bu nedenle altıncı gün doğan kişinin ibadetlere düşkün (*gevar hazran*) olacağını söylemiştir. Şabat gününde doğanın ise Şabat gününe saygısızlık ettiği için Şabat'ta öleceği ifade edilmektedir. Bu pasaj, kişinin karakterinin doğduğu gündeki burç kuşağının durumuna göre şekillendiğini kabul etmesi açısından bir tür astrolojik nedensellik özelliği taşımaktadır.[143] Bununla birlikte, -metinde değinilmese

[135] Altmann, "Astrology", s. 617.

[136] Babil Talmudu, Şabat, 156a-b.

[137] Yaratılış, 1:3-5.

[138] Yaratılış, 1:6-8.

[139] Yaratılış, 1:11-13.

[140] Yaratılış, 1:14-19.

[141] Yaratılış, 1:20-23.

[142] Dördüncü ve beşinci nesil Babil amora âlimlerindendir.

[143] Babil Talmudu, Şabat, 156a.

de- kişinin hangi gün doğacağına karar verenin Tanrı olması açısından da aslında teolojik nedensellik özelliği göstermektedir.[144]

Rabbi Hanina (ö. MS. 110)[145] farklı bir değerlendirme yaparak doğum gününün değil, saatinin insanın üzerinde etkileyici unsur olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, örneğin Venüs'ün etkisi altında doğan kişi zengin ve iffetsiz olacaktır. Bunun sebebi de Venüs'te ateşin yaratılmış olmasıdır. Ya da Merkür'ün etkisi altında doğan kişinin, Merkür Güneş'e en yakın gezegen olduğundan bilgili ve ehil olacağını ifade etmiştir. Ay'ın etkisi altında doğanın acı çeken, Satürn'ün etkisi altında doğanın ise düşüncelerinin boş ve Jüpiter'in etkisi altında doğanın adil olacağını belirtmiştir. Mars'ın etkisi altında dünyaya gelenin ise kan dökeceğini söylemiştir. Rav Aşi (ö. MS. 351)[146] ise kan döken biri ifadesinde hırsız, kasap ya da sünnetçi olabileceğini eklemiştir.[147]

Rabbi Hanina ayrıca, "bir burç kişiyi bilge yapar, bir burç kişiyi zengin eder ve Yahudi milleti için de bir burç vardır"[148] diyerek İsrailoğullarının da gök cisimlerinin etkisi altında olduğuna vurgu yapmıştır. Rabbi Yohanan (ö. 279)[149] ise Yahudileri etkileyen bir burç olmadığını belirtmektedir. O, bu görüşüne Yeremya'da geçen "ulusların yolunu öğrenmeyin, gök belirtilerinden yılmayın; bu belirtilerden uluslar yılsa

[144] Charlesworth, "Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues", s. 186.

[145] Rabbi Hanina, üçüncü nesil tanna âlimlerindendir.

[146] Rav Aşi, altıncı nesil Babil amora âlimlerindendir.

[147] Babil Talmudu, Şabat, 156a.

[148] Babil Talmudu, Şabat, 156a.

[149] Yohanan bar Nafha, ikinci nesil Filistinli amora âlimlerindendir.

bile"[150] pasajını delil göstermiştir. Rav (ö. 247) ve Samuel (ö. 257)[151] de İsrailoğullarının burçlardan etkilenmediği görüşünü kabul etmektedirler. Samuel ve Ablet (Yahudi olmayan bir bilge) bir gün otururlarken bir grup insanın göle doğru gittiğini görürler. Ablet, Samuel'e bir kişiyi göstererek onun göle gideceğini ama geri dönemeyeceğini, bir yılan tarafından ısırılıp öleceğini söyler. Samuel ise eğer o kişi bir Yahudiyse gidecek ve geri dönecek demiştir. Gerçekten de o kişi bir süre sonra geri dönmüştür. Ablet bu kişinin yükünü alıp yere atmış ve içinden ikiye kesilmiş yılan çıkmıştır. Samuel ona ölümden kurtulmayı hak edecek ne yaptığını sorduğunda bir hayırda bulunduğunu öğrenmişlerdir. Bunun üzerine Samuel, "Sadaka/doğruluk *(tsedaka)*[152] ölümden kurtarır"[153] pasajını öğretmiştir.[154]

Buna benzer bir hikâye de İsrailoğullarının astrolojinin etkisi altında olmadığı konusunda Rabbi Yohanan ile aynı fikirde olan Rabbi Akiva hakkındadır. Rabbi Akiva bir kız evlada sahip olduğunda yıldızbilimciler ona, kızının gelin odasına girdiği gün bir yılan tarafından ısırılıp öleceğini bildirmişlerdir. Kızı o gün geldiğinde, bir iğne almış ve onu duvara batırmıştır. Şans eseri iğne bir yılanın gözüne batmıştır. Ertesi sabah iğneyi çıkardığında yılan da onunla çıkmıştır. Babası kızına ne yaptığını sormuş, kızı da akşam herkes ziyafetteyken kapılarına fakir bir adamın geldiğini ve o adama kendi payını verdiğini söylemiştir. Bunun üzerine Rabbi Akiva dışarı çıkmış ve şu öğütte bulunmuştur:

---

[150] Yeremya, 10:2.

[151] Rav ve Samuel, birinci nesil amora döneminin önde gelen iki âlimidir. Asıl ismi Abba Arika olan Rav, Sura Akademisi'nin kurucusudur. Samuel Yarhina'a, Babil'deki Nehardea Akademisi'ne başkanlık etmiştir.

[152] *Tsedaka* kelimesi hem sadaka hem doğruluk anlamına gelmektedir.

[153] Süleyman'ın Özdeyişleri, 10:2.

[154] Babil Talmudu, Şabat, 156b.

"'Sadaka/doğruluk ölümden kurtarır',[155] sadece olağandışı ölümden değil, ölümün kendisinden."[156]

Görüldüğü üzere Rabbani gelenekte, burçların İsrailoğulları üzerindeki etkisi hakkında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Burçların insan üzerinde etkiye sahip olmamasının özgür irade açısından sorun teşkil etmeyeceği açıktır. Burçların, kişinin fiziksel özelliklerinde yahut zengin ya da fakir olmak gibi ahlâkî olmayan özelliklerinde belirleyici etkisinin bulunmasının da özgür irade açısından önemli bir sorun teşkil etmediği söylenebilir. Diğer bir deyişle, her insan dünyaya farklı ekonomik koşullarda, farklı fiziksel özellikler ile farklı kültürel ve coğrafi şartlar içinde gelmektedir. Bununla birlikte aynı toplumda ya da aynı ailede yaşayan, aynı ekonomik koşullara sahip olan ya da benzer fiziksel özellikleri bulunan insanların ahlâkî durumlarının da aynı ya da benzer olmadığı açıktır. Buna göre zenginlik-fakirlik, beyazlık-siyahlık, güçlülük-zayıflık kişinin dindarlık derecesinde temel belirleyici faktörlerdir denilemez. Nitekim Rav Hisda[157] ile Rabba'nın[158] aşağıda yer verilen durumları bunu açıkça göstermektedir:

> Rava şöyle demiştir: Yaşam süresi, nesil ve rızık, burçlar tarafından belirlenir. Her ikisi de mübarek âlim olan Rabba ve Rav Hisda'ya bakın. Biri dua ettiğinde yağmur yağdığı gibi diğeri ettiğinde de aynı şekilde yağmur yağmıştır. Ancak Rabba sadece 40 yaşına kadar yaşarken Rav Hisda 92 yaşına kadar yaşamıştır. Rav Hisda'nın evinde 60 kez düğün ziyafeti verilmişken Rabba'nın evinde 60 kayıp yaşanmıştır. Rav Hisda'nın evinde köpekler iyi undan yapılmış ekmekle beslenirken Rabba'nın evinde insanlar arpadan yapılmış ekmek yemişlerdir.[159]

---

155 Süleyman'ın Özdeyişleri, 10:2.

156 Babil Talmudu, Şabat, 156b.

157 Rabbi Hisda (ö. 300), üçüncü nesil Babil amora âlimlerindendir.

158 Rabba bar Nahmani (ö. 330), üçüncü nesil Babil amora âlimlerindendir.

159 Babil Talmudu, Moed Katan, 28a.

Görüldüğü üzere, bu pasaja göre Rabba ve Rav Hisda'nın takva dereceleri ne onların dünyada sahip oldukları mal-mülk, soy ve ömür yönünden eşit olmalarını sağlamıştır ne de mal-mülk, soy ve ömür yönünden farklılıkları onların erdemli olmalarında etkide bulunmuştur. Bununla birlikte, burçların kişinin adil, hırsız ya da katil olması gibi ahlâkî yönleri üzerinde belirleyici etkide bulunması, insanın fiillerinde özgür olması ve ahlâkî sorumluluğu bakımından önemli bir probleme sebep olacaktır. Nitekim insan dünyaya geleceği zamanı –ve bu zamanda gezegenlerin konumunu- seçemediğinden, dünyaya geliş vaktinin haricî olarak (yani Tanrı tarafından) belirlenmiş olması, bu durumun sebep olduğu etkilerden insanın sorumlu tutulmamasını gerektirmelidir.

Yahudi bilgelerin açıklamaları insanın gök cisimlerinin etkisine karşı tamamen pasif konumda olmadığını göstermektedir. Her ne kadar semavi cisimler, insanları ahlâkî açıdan da etkiliyor olsa bile insana buna karşı koyma, etkileri bertaraf etme gücü de verilmiştir. Örneğin, Rav Aşi'nin Dimi bar Kakuzta ile aynı günde doğmalarına rağmen kendisinin yeşiva başkanı olurken Kakuzta'nın hırsızların başkanı olmasını örnek göstermesi, astrolojik etkinin belirleyici ve değişmez olmadığına, kişinin çaba ile bu etkileri olumlu yöne çevirebileceğine işaret etmektedir.[160] Yine İbrahim peygamberin astroloji haritasına göre çocuk sahibi olmayacak durumda iken Tanrı'nın inayetiyle bu durumunun değişmesi ve çocuk sahibi olması da bu yorumu desteklemektedir. Zira o, astrolojik olayların negatif etkisini bertaraf edebilmiştir.

Orta Çağ'a geçiş döneminde çoğunluğu İslam dünyasında yaşayan Yahudi âlimler, Müslüman toplumlar içinde gelişen astrolojiye katkıda bulunmuşlardır. 8. yüzyıldan sonra astroloji hakkında yazan önemli birkaç Yahudi isim ortaya çıkmıştır. Bunlar, eserlerini Arapça kaleme alan Maşallah ibn Eserî (ö. 815), Sehl ibn Bişr ibn Habib

[160] Babil Talmudu, Şabat, 156a.

el-Yehudi (9. yy), Ali ibn Davud el-Yehudi (9. yy'ın sonu) ve Kayravanlı Dunaş ibn Temim (950?)'dir.[161] Bununla birlikte söz konusu isimler, eserlerinde Yahudiliğin astrolojiye bakışı hakkında bilgi vermemektedirler.[162] Şerira Gaon (ö. yak. 1006) ve Hai Gaon (ö. 1038) gibi isimler de *responsa*larında astral güçlere inançla ilgili bazı konular hakkında değerlendirmelerde bulunmaktadır. Onlar, insan üzerinde yıldızların belirleyici etkileri olduğunu kabul etmektedirler, bununla birlikte, insanın bu etkileri yenebileceğini düşünmektedirler.[163] 12. yüzyılda Abraham bar Hiyya (ö. 1136) ve Abraham ibn Ezra gibi isimlerin öncülüğünde astrolojiye karşı artan bir Yahudi ilgisi başlamış ve astrolojiye dair müstakil İbranice eserler telif edilmiştir.[164]

[161] Bernard R. Goldstein, "Astronomy and the Jewish Community in Early Islam", *Aleph,* sy. 1 (2001), ss. 17-57.

[162] Shlomo Sela, "Astrology in Medieval Jewish Thought (Twelfth-Fourteenth Centuries)", *Science in Medieval Jewish Cultures,* ed. Gad Freudenthal, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, ss. 292-293.

[163] E. Harkavi, *Zihron le-Rişonim ve-gam ha-'Aharonim*, 207; Shlomo Sela, *Abraham Ibn Ezra and The Rise of Medieval Hebrew Science,* Leiden-Boston: Brill, 2003, ss. 173-174.

[164] Shlomo Sela, "The Fuzzy Borders between Astronomy and Astrology in the Thought and Work of Three Twelfth-Century Jewish Intellectuals", *Aleph,* sy. 1 (2001), s. 62. Orta Çağ astrolojik geleneğinin Yahudilere tevarüsü için bkz. Goldstein, "Levi ben Gerson's Astrology in Historical Perspective", ss. 287-300; Reimund Leicht, "Toward a History of Hebrew Astrological Literature a Bibliographical Survey", *Science in Medieval Jewish Cultures,* ed. Gad Freudenthal, New York: Cambridge University Press, 2011, ss. 255-291; Sela, "Astrology in Medieval Jewish Thought (Twelfth-Fourteenth Centuries)", s. 298.

Astrolojinin İbranice literatürde yer almasında rol oynayan en önemli iki figür Abraham Bar Hiyya[165] ve Abraham ibn Ezra olmuştur.[166] Abraham bar Hiyya, astrolojiye dair bilimsel terminoloji kullanarak İbranice eserler kaleme alan ilk Yahudi düşünür olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte astroloji onun eserlerinin merkezinde yer almadığından Yahudi astrolojisi, astrolojiyi tüm eserlerinin temel dokusu haline getiren Abraham ibn Ezra ile anılmaktadır. Her iki düşünür de astrolojiyi, büyü ve tapınma ile ilişkilerden arındırmak için çaba sarf etmişlerdir. Ayrıca astrolojinin fatalistik yönünden

[165] Abraham bar Hiyya'nın astroloji hakkındaki eserleri ve görüşlerine dair bir inceleme için bkz. Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*, ss. 23-42.

[166] Abraham ibn Ezra'nın astroloji hakkındaki çalışmalar için bkz. Shlomo Sela, *Abraham Ibn Ezra and The Rise of Medieval Hebrew Science*; Shlomo Sela (ed.), *Abraham Ibn Ezra-The Book of Reasons: A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the Two Versions of the Text*, çev. Shlomo Sela, Leiden-Boston: Brill, 2007; Shlomo Sela, *Abraham Ibn Ezra - The Book of the World: A Parallel Hebrew English Critical Edition of the Two Versions of the Text*, Leiden, The Netherlands: Brill, 2009; Shlomo Sela (ed.), *Abraham Ibn Ezra on Elections, Interrogations, and Medical Astrology*, çev. Shlomo Sela, Leiden-Boston: Brill, 2011; Shlomo Sela (ed.), *Abraham Ibn Ezra on Nativities and Continuous Horoscopy: A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the Book of Nativities and the Book of Revolution*, çev. Shlomo Sela, Leiden-Boston: Brill, 2014; Shlomo Sela, "Abraham Ibn Ezra as the Translator of Astrologicaland Astronomical Texts from Arabic into Hebrew: Sources and Methods", *Medieval Encounters*, c. 25 (2019), ss. 345-380; Josefina Rodriguez-Arribas, "Astronomical and Astrological Terms in Ibn Ezra's Biblical Commentaries: A New Approach", *Culture And Cosmos*, c. 13, sy. 1 (2009), ss. 3-23; Raphael Jospe, "Ha-Tora ve-ha-Astrologya etsel Rabbi Abraham ibn Ezra", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 32/33 (1994), ss. 31-52; Shlomo Sela (ed.), *Abraham Ibn Ezra's Introductions to Astrology: A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the Book of the Beginning of Wisdom and the Book of the Judgments of the Zodiacal Signs*, çev. Shlomo Sela, Leiden-Boston: Brill, 2017; Abraham İbn Ezra, *Bilgeliğin Başlangıcı*, çev. Sibel Oltulu, Ankara: Astroloji Okulu, 2018.

de kaçınmış ve astrolojinin kişinin inancına olumlu etkileri üzerinde durmuşlardır.[167] Özellikle Abraham ibn Ezra, çok kapsamlı astroloji risaleleri kaleme almıştır. Eserleri öncelikle Provence bölgesinde yayılmaya başlamıştır, ardından 13. yüzyılın ortalarında güney Fransa'da Yahudi entelektüelleri tarafından kullanılmış ve bu yazılarla astroloji eserleri telif edilmeye başlamıştır.[168] İbn Meymûn'un "Astroloji Risalesi" ise astrolojiye şiddetli bir karşı çıkış olmuştur.[169] Freudenthal'a göre, İbn Meymûn'un astrolojiyi reddi, dinî ve toplumsal endişelerden kaynaklanmaktadır.[170] İbn Meymûn'un astrolojiye karşı olumsuz tavrının en önemli sebebinin, onun yıldız tapınıcılığı ile güçlü ilişkisi ve insanın özgürlüğünü ortadan kaldırma iması olduğu söylenebilir.[171]

---

[167] Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*. Gersonides de semavi cisimlerin yeryüzüne olan muazzam etkilerini araştırmanın, Tanrı'yı anlamaya yardımcı olduğunun düşüncesindedir. Goldstein, *The Astronomy of Levi ben Gerson (1288-1344): A Critical Edition of Chapters 1-20 with Translation and Commentary*, s. 24.

[168] Shlomo Sela, "Queries on Astrology Sent from Southern France to Maimonides, Critical Edition of the Hebrew Text, Translation and Commentary", *Aleph*, c. 4 (2004), ss. 89-190; Shlomo Sela, "The Astrological-Astronomical Encyclopedia in MS Paris 1058", *Aleph*, c. 14, sy. 1 (2014), ss. 189-241.

[169] Bu mektubun Türkçe çevirisi için bkz. Yasin Meral, "İbn Meymūn'un Astroloji Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 63, sy. 2 (2022), ss. 1091-1105; Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*, ss. 209-220.

[170] Gad Freudenthal, "Maimonides' Stance on Astrology in Context: Cosmology, Physics, Medicine, and Providence", *Moses Maimonides: Physician, Scientist and Philosopher*, ed. Fred Rosner, Samuel S. Kottek, London: Jason Aronson Inc., 1993, ss. 77-90.

[171] Y. Tzvi Langermann, "Maimonides' Repudiation of Astrology", *Maimonidean Studies 2*, 1991; Yasin Meral, "İbn Meymûn'un Astrolojiye Dair Görüşleri", *İslâmî Araştırmalar*, c. XXXIII, sy. 3 (2022), ss. 734-747.

İbn Meymûn, *Astroloji Risalesi*'nde[172] konuyla ilgili düşüncelerini en açık şekilde ifade etmiştir. Kısaca o, astrolojinin insanın özgürlüğünü ortadan kaldırdığını ve bu nedenle Yahudi şeriatı için tehdit oluşturduğunu ifade etmektedir. O, falanca burcun etkisi altında doğanın şu yöne ya da bu yöne yöneleceği ve gezegenlerin kavuşumlarının önemli olayları meydana getireceği gibi *ahkâm-ı nücûm* (*gzerat ha-kohavim*) ile ortaya konan her bir tespitin bilimsel destekten uzak olduğunu ifade etmiş ve bu tespitleri sadece saçmalık olarak değerlendirmiştir.[173] Yıldızlara bakılarak bir kişinin kaderinin okunabileceği ya da doğumundaki burca göre karakterinin şekillenebileceği düşüncesini güçlü bir şekilde reddetmiştir. İbn Meymûn, Talmud ve Midraş âlimlerinden bazılarının, insanın başına geleceklerin doğumu sırasında gezegenlerin konumlarına göre şekilleneceğine dair bazı ifadelerinin bulunduğunu da kabul etmektedir. Bununla birlikte o, bu ifadeleri bir zorluk ya da problem olarak görmemekte; delillerle ispatlanmış aklî meseleleri terk etmek için hangi şartlarda söylendiği bilinmeyen, yoruma açık ve literal olarak ele alınması gerektiği şüpheli olan bir iki ifadenin yeterli sebep olmadığına işaret etmektedir.[174]

Astronomi ve astroloji disiplinleri arasında ilgilendikleri konular ve kullandıkları yöntemler açısından farklılıklar bulunmaktadır. Bu sebeple onlar, iki ayrı ilim dalı olarak kabul görmektedirler. Astronomi ile astroloji arasındaki ayrım Batlamyus'a (ö. yak. 170)

---

[172] "Marsilya'ya Mektup" olarak da bilinmektedir. Provence bölgesinden İbn Meymûn'a astroloji ile ilgili pek çok soru sorulması üzerine İbn Meymûn bu mektubu kaleme almış ve astroloji ile astronomi arasındaki farklara vurgu yaparak soruları cevaplandırmıştır. Meral, "İbn Meymūn'un Astroloji Mektubu", ss. 1096-1097. Metnin İbranice edisyonu için bkz. Alexander Marx, "The Correspondence Between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology", *Hebrew Union College Annual,* sy. 3 (1926), ss. 311-358.

[173] İbn Meymûn, *Hilhot Teşuva,* V:4 (İbn Meymûn, *İlim Kitabı (Sefer ha-Mada'),* s. 237).

[174] Meral, "İbn Meymūn'un Astroloji Mektubu", ss. 1102-1103.

kadar gitmektedir. Ona göre, astronomi gök cisimlerinin davranışlarını matematik ve gözlem yoluyla inceleyen bilimdir. Astroloji ise gök cisimleri ile dünya arasındaki ilişkiyi ve semavi cisimlerin dünya üzerindeki etkilerini araştırmaktadır. Batlamyus ilkini, yani astronomiyi daha kesin bir ilim kabul etmekle birlikte, astrolojiyi de meşru ve önemli bir araştırma alanı olarak görmektedir. Hatta bu alanda yazılmış *Tetrabiblos* isimli önemli bir kitabı vardır. Batlamyus, astrolojiyi iki gruba ayırmaktadır; birincisi Güneş'in ısıtması, Ay'ın gelgit etkisi vb. gibi gök cisimlerinin yeryüzündeki fiziksel ve genel etkilerine odaklanmaktadır, ikincisi ise insanların üzerindeki etkileriyle, yani burçlar ve doğum haritalarıyla ilgilenmektedir.[175] Nitekim Fârâbî de ilimleri sınıflandırmasında astronomi ve astrolojiyi iki ayrı ilim olarak sunmaktadır. Fârâbî'nin gerçek ilim olarak nitelediği astronomi, genel olarak sabit yıldızlar ile gezegenlerin gözlemlenmesi, hareketlerinin ve konumlarının hesaplanması ve bu hesaplamaları yapmayı sağlayacak aletlerin icadı ile ilgilenmektedir. Astroloji ise yıldızların ve burçların hareketlerinden belirli hükümler çıkaran ilimdir.[176] Orta Çağ Yahudi düşünürleri arasında astronomi, her zaman için astrolojiden daha üstün ve gerçek bir ilim olarak kabul edilmektedir.[177]

---

[175] Claudius Ptolemy, *Tetrabiblos*, çev. J. M. Ashmand, London: W. Foulsham, 1900, 2:1, 3:1, ss. 40, 71; Roger Beck, *A Brief History of Ancient Astrology*, Malden, MA-Oxford: Blackwell Publishing, 2007, s. 4. Gersonides daha sonra Batlamyus'un bu bireysel astrolojisini Aristoteles'in, Tanrı'nın tikelleri bilmediği için tikellere dair inayetinin olamayacağına yönelik kabulünü çürütmek için kullanacaktır. Feldman, *Gersonides*, s. 109. Gersonides'in Batlamyus'un astronomi görüşlerine eleştirilerine dair bkz. José Luis Mancha, Gad Freudenthal, "Levi ben Gershom's Criticism of Ptolemy's Astronomy", *Aleph*, sy. 5 (2005), ss. 35-167.

[176] Fârâbi, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, 3. bs., Ankara: Divan Kitap, 2011, s. 84. Yahudi âlimler arasında astrolojinin bir ilim dalı olarak görülmesine şiddetli karşı çıkanlar bulunmaktadır. İbn Meymûn bu isimlerin başında gelmektedir. Bkz. Meral, "İbn Meymūn'un Astroloji Mektubu", ss. 1091-1105; Meral, "İbn Meymûn'un Astrolojiye Dair Görüşleri", ss. 734-747.

[177] Sela, *Abraham Ibn Ezra and The Rise of Medieval Hebrew Science*, ss. 199-208.

Astronomi matematik ilimlerinin içine dâhil edilen tartışmasız bir ilimken astrolojinin durumu daha problematiktir. Astrolojiye göre gök cisimlerinin insanlar üzerinde etkileri bulunmakta, bu da determinizme yol açarak insanın özgürlüğünü ortadan kaldırıyor görünmektedir. Bu bakımdan astroloji, felsefe ve ilahiyat açısından birtakım problemli alanlar içermektedir.[178] İbn Meymûn da astronomi ve astroloji arasındaki ayrıma dikkat çekmekte, astronomiyi muhteşem bir ilim olarak niteleyerek bu ilmi övmektedir. Astrolojinin ise yalan ve yanlışlarla dolu olduğunu belirtmekte ve ona inananları aptallıkla itham etmektedir.[179]

Yahudi düşüncesinde astrolojiye dair olumlu tavrıyla ön plana çıkan isimlerden biri Gersonides'tir. Gersonides yalnızca tek bir teknik astroloji eserine sahip olmakla birlikte[180] o, iki astrolojik gözlem aracı icat etmiş ve astronomi ile fiziğin uyumuyla ilişkili olarak Batlamyus'un teorisine alternatif bir teori ortaya koymuştur.[181] Gersonides, her ne kadar astrolojiyi düşünce sisteminin pek çok yerinde merkezi olarak kullansa da

[178] Sela, "Astrology in Medieval Jewish Thought (Twelfth-Fourteenth Centuries)", s. 293.

[179] Meral, "İbn Meymūn'un Astroloji Mektubu", s. 1098.

[180] Bu eseri, Satürn ve Jüpiterin 1345'deki kavuşumuna dair öngörüde bulunduğu risalesidir. Bu risalenin İbranice ve Latince metni ile İngilizce çevirisi için bkz. Bernard R. Goldstein, David Pingree, "Levi ben Gerson's Prognostication for the Conjunction of 1345", *Transactions of the American Philosophical Society*, c. 80, sy. 6 (1990), ss. 1-60. Gersonides Tanah yorumlarında da astrolojiye dair teknik bilgi vermektedir. Ayrıca *Milhamot ha-Şem*'in beşinci kitabının birinci faslı da astronomi hakkındadır ve burada da astrolojik incelemelerde bulunmaktadır. Bu bölüm, *Milhamot ha-Şem*'den ayrı bir şekilde basılmaktadır. Bu bölümün bir kısmının İngilizce çevirisi için bkz. Goldstein, *The Astronomy of Levi ben Gerson (1288-1344): A Critical Edition of Chapters 1-20 with Translation and Commentary*; Goldstein, "Levi ben Gerson on the Principles of Cosmology", ss. 17-36.

[181] Gersonides'in Batlamyus astronomisine ilişkin eleştirileri için bkz. Mancha, Gad Freudenthal, "Levi ben Gershom's Criticism of Ptolemy's Astronomy", ss. 35-167; Schweid, *The Classical Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, s. 336.

astroloji ile sahip olunan bilginin kesin ve her zaman doğru olmayabileceğinin farkındadır ve bunu açıkça dile getirmektedir. Astrolojik bilginin eksikliğinin kaynağına dair çeşitli sebepler sunmaktadır. Bunlardan birincisi, ay üstü âlem ile ay altı âlemin farklı maddelerden oluşmalarıdır. Bu durumda ay altı âlemin işleyişinden yola çıkarak ay üstü âleme dair bilgi elde etmek mümkün değildir. Ayrıca insan, semavi âlemin tam bilgisini elde edebilmesi için gerekli olan matematiksel aletlere ve yeteneklere de sahip değildir. Diğer bir sebep, ay üstü âlem ile ay altı âlem arasındaki mesafenin uzaklığıdır. Bu durum, onların gözlemlenmesini ve incelenmesini zorlaştırmaktadır. Ayrıca semavi cisimlerin bulundukları pozisyonların tekrarlanması bazen binlerce yılı bulduğundan onların tekrarlı gözleme dayalı ilkelerini tespit etmek insan ömrünün kısıtlı olması sebebiyle de imkânsız hale gelmektedir. Semavi cisimlerin yeryüzüne olan etkilerinin çok çeşitli dizilimlerle gerçekleşmesi de onlara dair tam bilgi elde edilememesinin sebeplerindendir. Çünkü onların etkilerinin bilgisini elde edebilmek için bu dizilimlerin tümümün bilgisine sahip olmak gerekir, bu da insanın çabasıyla mümkün değildir. Son olarak, insanın sahip olduğu özgür iradenin gök cisimlerinin belirlediği etkileri tesirsiz hale getirebilmesidir, bu durumlarda gök cisimlerinden elde edilen bilgilerin yanlış çıkması mümkündür.[182] Bütün bu dezavantajlarına rağmen astroloji onun teolojik-felsefî düşünce sisteminin merkezinde yer almaktadır.

2. Gersonides'in Evren Tasavvuru

Gersonides'in evren tasavvurunun temelinde Tanrı bulunmaktadır ve Tanrı iradesiyle evreni meydana getirmiştir. Tanrı başlangıçta evreni kusursuz bir biçimde yaratmış ve onun varlığını kendi kendine idame ettirmesini sağlayacak otonom bir sistem

[182] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 219; 5.2.1, s. 5; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 33; c. 3, ss. 30-31.

kurmuştur.[183] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*'in son bölümü olan altıncı kitapta yaratılış konusunu işlemektedir. Her ne kadar eserin son bölümünde yer alsa da Gersonides'in eseri kaleme alma amacı, yaratılış konusunu işlemektir. Bu sebeple eserde yer alan son bölüm aslında yazılan ilk bölümdür. Gersonides'i yaratılış konusu hakkında eser telif etmeye iten sebep ise kendinden önceki düşünürlerin –özellikle hayranlık duyduğu İbn Meymûn'un- yaratılış konusunu tatmin edici bir şekilde açıklayamamış olmalarıdır.[184] Gersonides, bu bölümde evrenin ezelî olmadığını, Tanrı'nın iradesiyle yaratılmış olduğunu kanıtlamayı amaçlamaktadır. O, yaratılış konusunda Aristoteles'i takip etmekte ve âlemin tek seferde yaratıldığını ve varlığını, onun yaratılışında yerleştirilen yasalarla idame ettirdiğini düşünmektedir. Dolayısıyla o, sürekli bir yaratmayı kabul etmemekte, yaratmayı tek seferlik bir eylem olarak görmektedir. Bu bakımdan Tanrı'nın âleme doğrudan müdahalesini de kabul etmemektedir.[185] Bununla birlikte Tanrı'nın evreni iradesiyle yarattığını kabul etmesi bakımından Aristoteles'ten ayrılmaktadır.[186]

---

[183] Gad Freudenthal, "Gersonides: Levi ben Gershom", *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, c. 2, s. 425.

[184] İbn Meymûn ve Gersonides'in yaratılış teorilerine dair bkz. Ari Ackerman, "Maimonides and Gersonides on Creation", *Hasdai Crescas on Codification, Cosmology and Creation*, Leiden, The Netherlands: Brill, 2022, ss. 143-165.

[185] Gersonides'in yaratma hakkındaki bu görüşü Guttmann tarafından modern deizmle ilişkilendirilmiştir. Guttmann, *Philosophies of Judaism: A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, s. 244.

[186] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.1.7, s. 198; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 246-249. Sürekli yaratma daha çok Yeni Eflâtunculuk tarafından kabul edilmekle birlikte Aristotelesçi olan İbn Rüşd de bu düşünceyi benimsemiştir. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Okulu, 2021, ss. 265-266. Gersonides, Tanrı'nın evreni yoktan değil "kendi formunu koruyamayan" bir ilk maddeden *(geşem)* yarattığını savunmaktadır ve bu düşüncesini astronomiye dayanan teorisi üzerinden delillendirmektedir. Böylece o, yaratılış konusunda Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Ayrıca İbn Meymûn'un, yaratılışın bilimsel olarak kanıtlanamayacağı düşüncesini de yanlışlamaktadır.

Gersonides, düşünce sisteminde büyük ölçüde İbn Rüşd'e bağlı kalmıştır, ancak gerektiğinde onunla çatışmaktan kaçınmayarak özgünlük ve bağımsızlığından da vazgeçmemiştir. Bu bakımdan, Gersonides'in Tanrı'nın varlığını teleolojik açıdan delillendirmede kullandığı astrolojik temellendirmeler özgünlük içermektedir. Bu amacını gerçekleştirmesinde ise onun astroloji düşüncesinin ve dolayısıyla semavi cisimlerin önemli bir rolü bulunmaktadır. Gersonides, temel olarak semavi âlemin mükemmel işlevinin, onun rastlantı eseri olamayacağını gösterdiğini ifade etmektedir.[187]

İlk Çağ düşüncesinde semavi cisimler, tüm maddi cisimler arasında en yüksek statüye sahiptir ve onların beşinci bir maddeden, yani *esîr*den oluştuğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla onlar diğer dört maddeden oluşan varlıklar gibi kevn (oluş) ve fesada (bozuluş) tâbi olmayan ebedi cisimler olarak düşünülmektedir. Ayrıca onların, nefis ve akıllara sahip oldukları da ortak bir görüştür. Orta Çağ'da yazan düşünürler de, semavi cisimlerin ay altı âleme fiziksel etkilerini kabul etmişlerdir ve bu etkileri Tanrı'nın inayetinin bir parçası olduğu kanaatindedirler.[188] Seleflerinden tevarüs eden bu semavi âlem öğretisi Gersonides'in de kozmolojik düşüncesinin temelini oluşturmaktadır.

Dolayısıyla Gersonides'e göre ne âlemin ezelî olduğu ne yoktan yaratıldığı ne de âlemin yaratılışı meselesinin felsefe ile çözülemeyecek bir mesele olduğu doğrudur. Bkz. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.1.7-9, 11; Schweid, *The Classical Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, s. 338; Feldman, "Levi ben Gershom (Gersonides)", ss. 320-321; Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1987, ss. 209-212.

[187] Semavi cisimlerin yeryüzüne olan etkilerinin rastlantı eseri olamayacağı görüşü İbn Rüşd'de de bulunmaktadır. Gad Freudenthal, "The Medieval Astrologization of the Aristotelian Cosmos: From Alexander of Aphrodisias to Averroes", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, c. 59 (2006), s. 33, dipnot 29.

[188] Halevi, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, IV:9; İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, ss. 104-106; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük*

Semavi cisimlerin Gersonides'in düşüncesindeki işlevini anlamak için öncelikle onların mahiyetleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Gersonides'in kabulüne göre evrenin en üstünde, içinde sabit yıldızları barındıran en dış felek bulunmaktadır. Bu feleğin içinde sonsuz bir şekilde dairesel harekette bulunan ve her biri Güneş, Ay ve beş gezegenden birini taşıyan diğer felekler yer almaktadır. Felekler canlı varlıklardır, bu sebeple onlar akıl ve nefis sahibidirler, hareketlerinin sebebi ise arzu ve irade ile açıklanmaktadır. Her feleğin onunla ilişkili olan ancak aynı zamanda ondan ayrı olan ayrık aklı (*ha-sehel ha-nifrad*) bulunmaktadır. Söz konusu bu gayri cismânî akıl, feleği yönetmektedir. Ayrık akıllar feleklere canlılık veren nefslerden farklıdırlar. Her feleğin nefsi, ayrık aklına benzemeyi arzulamaktadır ya da onu taklit etmektedir. Feleklerin hareketleri de onların ayrık akla benzeme arzularından kaynaklanmaktadır. Tüm ayrık akıllar Tanrı'dan feyz etmişlerdir ve Tanrı ile yönettikleri felekler arasında aracı olarak işlev görmektedirler.[189] Gersonides, toplamda elli ayrık aklın varlığını kabul etmektedir.[190] Kendinden önceki gelenekte olduğu gibi Gersonides için de evrenin merkezinde dünya yer almaktadır ve hareketsizdir. Diğer gezegenlerin her biri, dairesel

Şerhi, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, c. 3, ss. 610-612; İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:5, ss. 262-264; Gad Freudenthal, "Cosmology: The Heavenly Bodies", *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, ed. Steven Nadler, Tamar M. Rudavsky, New York: Cambridge University Press, 2009, s. 302. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Faruk Erdoğan, *Felek'in Felsefesi: Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.

189 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.5; 5.3.6,11.

190 Gersonides, feleklerin akıllarının sayısının 48 olduğunu ve onlara Faal Akıl ile İlk Akıl olan Tanrı'nın eklenmesiyle toplam 50 aklın mevcudiyetine ulaşıldığını ifade etmektedir. O, bu hesaplamanın doğruluğunu Tevrat ile de desteklemektedir. Buna göre, Tanrı'nın 50. yılın Jübile yılı ve Fısıh'tan sonraki 50. günün Şavuot olarak kutlanmasını emretmesi 50. Akıl'ın diğer 49 akıldan üstün olmasıdır. Bkz. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.13, s. 159; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 191.

harekette bulunmaktadır. Söz konusu feleklerin arasını ise "şeklini koruyamayan cisim" (*geşem bilti şomer temunato*)[191] kaplamaktadır. Gersonides'e göre, semavi cisimler maddi suretleri olmayan varlıklardır *(eyn lahem surot heyulaniyot)*. Cisim kelimesinin dünyevi ve semavi cisimler için kullanımı yalnızca eş sesli bir kullanımdır. Felekler ve semavi cisimlerin hepsi tek bir maddeden, *esîr* maddesinden oluşmaktadır.[192] Gersonides'e göre yeryüzündeki varlıkların canlılık derecelerinin farklı olması gibi semavi cisimler de farklı seviyelerde canlılık göstermektedir. Bu bakımdan Gersonides, semavi âlemi dört parçaya ayırmaktadır. Gezegenler ve yıldızlar ilk sıradadır, onlar canlıdır ve yeryüzüne etki ederler. İkinci sırada onların (gezegen ve yıldızların) küreleri gelmektedir. Üçüncü sırada, bu ilk kürelerin hareketlerini kolaylaştıran yardımcı küreler bulunmaktadır.[193] Son olarak ise cansız parçalar gelir *(hine yihyu ellu ha-helekim needarey ha-hayim ba-hem be-ma şe-hem ehad)*. Onlar, insan vücudundaki kemik ve organlar gibi bütünün kemâline hizmet etmektedirler. Kemik, bir canlının hareketlerini

[191] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.1.17,18, ss. 276, 285, *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 331, 339. Gersonides, bu maddeyi hem "herhangi bir sureti olmayan cisim" *(geşem ne'edar kol tsura*) hem de "şeklini korumayan cisim" (*geşem bilti şomer temunato*) olarak ifade etmektedir; bununla birlikte her iki tanımlama da aynı varlığa atfolunmaktadır. Bkz. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.1.17, 18, ss. 275, 277, 285. Gersonides'in "şeklini/suretini koruyamayan cisim" teorisi hakkında bir değerlendirme için bkz. Max Wade, "Formless Matter in Gersonides' Cosmology", *History of Philosophy & Logical Analysis*, c. 26, sy. 1 (2023), ss. 79-103.

[192] Semavi cisimlerin *esîr* maddesinden oluştuğu düşüncesi Aristoteles kaynaklıdır. Aristoteles *Gökyüzü Üzerine*'de, semavi cisimlerin aynı fiziksel oluşuma sahip olduklarını ve bunun da beşinci element olan *esîr (aether)* olduğunu belirtmektedir. Bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018, I:270b, s. 16.

[193] Yardımcı küreler düşüncesinin temeli, Aristoteles'te bulunabilir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XII:8, 1074a1, s. 268.

yerine getirebilmek için nasıl işlev görüyorsa semavi âlemin cansız parçaları da bütünün düzeninin kemâli için o şekilde işlev görmektedir.[194]

2.1. Ay Üstü Âlem ile Ay Altı Âlemin Bütünlüğü

Gersonides'in dinî-felsefî sisteminde astroloji, özellikle iki konuyla ilişkili olarak merkezi bir işlev görmektedir: birincisi Tanrı'nın birliğini tespit etmede gerekli olan evrenin birliği/bütünlüğü, ikincisi ise ilahi inayettir.[195] Gersonides'in teolojik ve kozmolojik sisteminin temelindeki düşünce ay üstü ve ay altı âlemin bir birlik ve bütünlük içinde olduğudur. O, bu düşüncenin reddi durumunda düalist Tanrı anlayışının ve ölümden sonra hayatın reddi gibi sonuçların ortaya çıkacağını iddia etmektedir. Bunu Talmud'da yer alan sapkın bilge/apikoros[196] Elişa ben Abuya'nın (Aher)[197] durumu üzerinden örneklendirmektedir. Elişa ben Abuya da ay üstü âlemi yöneten Tanrı ile ay altı âlemi yöneten Tanrı'nın farklı olduğunu düşünerek yanlışa düşmüştür. O, bu sonuca bozulur (duyulur) şeylerin ilkesi ile bozulamayan (duyulamayan) şeylerin ilkesinin farklı olduğu kabulünden hareketle ulaşmıştır. Bu problem Aristoteles'in *Metafizik*'inde tartışılan konulardan biridir. Bu konuda Elişa, bozulabilir şeylerin yöneticisinin de bozulabilir olması gerektiğini düşünmüş ve insan nefsinin ölümsüz olamayacağı sonucuna ulaşmıştır. Çünkü ona göre bozulabilir şeyler onlara kalıcılığı sağlayacak olan

---

[194] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.2, ss. 13-14; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 36-38; Touati, *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ss. 301-302.

[195] Y. Tzvi Langermann, "Gersonides on Astrology", *The Wars of the Lord*, ed. Seymour Feldman Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999, s. 506.

[196] Elişa ben Abuya'nın, apikoros kabul edilmesi ile ilgili görüşler için bkz. Rumeysa Bektaş, *Yahudilikte İtikâdî Sapkınlıklar ve Cezaları*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020, ss. 122-124.

[197] Rabbani literatürde ismi zikredilmeksizin "öteki" anlamındaki Aher lakabıyla anılmaktadır.

şey bakımından eksiktirler. Oysa *Metafizik*'te[198] aksinin doğru olduğu açıklanmıştır.[199] Dolayısıyla bu pasaja göre, Elişa ben Abuya'nın astroloji bilmemesi ya da onu reddi, evrendeki birliği ve bütünlüğü anlayamamasına ve sonuçta ölümden sonra hayatı inkâr etmesine ve sapkın olmasına neden olmuştur.[200]

Gersonides ay üstü âlem ile ay altı âlemin bütünleşik sistemini Tevrat'a yorumunda açık bir şekilde anlatmaktadır. O, Mısır'dan Çıkış'ta[201] geçen altından bir masa yapma ve üstünde Tanrı için sunulan ekmeklerin daima bulundurulmasına dair emre, tefsirinde açıklık getirmektedir. Gersonides'e göre bu pasaj, tüm mevcudatın birbiriyle bağlantılı ve sayıca bir olduğuna işaret etmektedir. Örneğin Gersonides'e göre, semavi cisimlerin dört mevsimin oluşumundaki etkisiyle bitkilerin kevn ve fesadı gerçekleşmektedir. Bitkiler, Güneş'in kuzey burçlarında olduğu zamanlarda canlı olurlar, yağmurlu mevsimlerde solgun olurlar. Dolayısıyla bu durum, bütün mevcudatın birbiriyle irtibat halinde ve sayıca tek olduğunu öğretmektedir ve Tanrı'nın sayıca bir olduğunu göstermektedir. Eğer mesele bu şekilde izah edilmeseydi semavi cisimler için ayrı, ay altı âlem için ayrı başlangıçlar zorunlu olurdu. Ay üstü âlem ayrı, ay altı âlem ise ayrı düzene sahip ve birbirlerinden bağımsız olsalardı, bu durumda iki tanrı kabul edenler haklı olurlardı. Buradan hareketle söz konusu pasajda, batı tarafındaki altı ekmek mevcudata

---

[198] Aristoteles, *Metafizik*, III:4, 1000a5-1001a1, ss. 66-67; XI:2, 1060a3-1060b29, ss. 230-231.

[199] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.13, s. 157; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 190-191.

[200] Langermann, "Gersonides on Astrology", s. 514.

[201] "Akasya ağacından bir masa yap. Boyu iki, eni bir, yüksekliği bir buçuk arşın olacak. Masayı saf altınla kapla. Çevresine altın pervaz yap. Pervazın çevresine dört parmak eninde bir kenarlık yaparak altın pervazla çevir. Masa için dört altın halka yap, dört ayak üzerindeki dört köşeye yerleştir. Masanın taşınması için sırıkların içinden geçeceği halkalar kenarlığa yakın olmalı. Sırıkları akasya ağacından yap, altınla kapla. Masa onlarla taşınacak. Masa için saf altından tabaklar, sahanlar, dökmelik sunu testileri, tasları yap. Ekmekleri sürekli olarak huzuruma, masanın üzerine koyacaksın." (Mısır'dan Çıkış, 25:23-30).

ve oluşa, yani altı kuzey burcuna (Koç, Boğa, İkizler, Yengeç, Aslan, Başak) işaret edildiği ortaya çıkmaktadır. Sunak tarafındaki altı ekmek ise fesada ve altı güney burcuna (Terazi, Akrep, Yay, Oğlak, Kova, Balık) işaret etmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın birliği, evrenin birliğiyle bağlantılıdır.[202] Gersonides'in bu pasaja yorumu, özellikle İbn Meymûn'un söz konusu pasajın hikmetini çözememesi açısından da önemlidir. İbn Meymûn pasaj hakkında şöyle demiştir: "Sofraya ve üzerinde sürekli olarak ekmek bulunması hususuna gelecek olursak, bunun illetini bilmiyorum ve bu uygulamaya atfedebileceğim bir illet de bulamadım."[203] Gersonides bu pasajın hikmetini astroloji sayesinde çözebildiğini açıklayarak aslında İbn Meymûn'un astrolojiye reddinin onun pasajın hikmetini idrak edememesine sebep olduğunu göstermektedir.[204]

Gersonides'e göre İlk Neden Tanrı, ay altı âlem üzerindeki inayetini semavi cisimler aracılığıyla uygulamaktadır. Buna göre, Tanrı dünyayı hem tabiatın işleyişinde hem de insan işlerinde mümkün olan en iyi hale getirmek için semavi cisimleri aracı olarak kullanmaktadır.[205] Evrenin işleyişi, Tanrı'dan feyz eden ayrık akılların, nefse sahip canlı varlıklar olan gök kürelerini yönetmesiyle gerçekleşmektedir.[206] Gersonides ay üstü

---

[202] Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 25:21 (ha-Toelet ha-Şlişî), s. 239.

[203] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III: 45, s. 574.

[204] Langermann, "Gersonides on Astrology", ss. 512-513.

[205] Gersonides, *Yaratılış*, 1:14-15; I. Krallar, 18:27. Gersonides, bu teorisini Tevrat'la da desteklemektedir: O, "Tanrı şöyle buyurdu: 'Gökkubbede gündüzü geceden ayıracak, yeryüzünü aydınlatacak ışıklar olsun. Belirtileri, mevsimleri, günleri, yılları göstersin'" (Yaratılış, 1:14-15) pasajını belirli bir zamanda *(mo'ed)* meydana gelecek olan şeyleri belirli bir gezegenin belirlediği şeklinde açıklamaktadır. Örneğin Satürn bir saati belirlediyse sonraki saati Jüpiter belirleyecektir. Satürn bir günün yöneticisiyse sonraki günün yöneticisi Güneş olacaktır. Bkz. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.8, s. 369; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 455.

[206] Gad Freudenthal, "Levi Ben Gershom as a Scientist: Physics, Astrology and Eschatology", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, c. 10 (1989), s. 65.

âlemin ay altı âleme tesirini teleolojik açıdan açıklamaktadır. O, gök cisimlerinin canlı olmalarından[207] hareketle onların bir amaçlarının olması gerektiği sonucuna ulaşarak amacı olan şeyin de tesadüf eseri olamayacağı ve dolayısıyla onun iradi olarak meydana getirildiği neticesine varmaktadır. Gersonides, mevcudiyetlerinin bir sebebi olan şeylerin bir amaç için var olduklarını ifade etmektedir.[208]

Gersonides, yeryüzünde meydana gelen hadiselerin, semavi cisimlerin kümülatif etkisi sonucu gerçekleştiğinin tecrübi bir hakikat olduğunu savunmaktadır. Tanrı, dünyayı yarattığında feleklerin hızlarını, dönüş açılarını, konumlarını ve mesafelerini belirlemiştir. Astronomi bilgisiyle tespit edildiğine göre, gökyüzündeki her bir yıldız, bir göksel kürede yer almaktadır ve dairesel harekette bulunmaktadır. Bu hareketin kaynağı da saf düşünceden oluşan bir akıldır.[209] Buna göre, her akıl/muharrik (*meni'a*), bir küre, yıldız veya gezegenlerin hareketinden sorumludur.[210] Yıldızların ve gezegenlerin sayısı, büyüklükleri, yeryüzüne olan birbirlerinden farklı mesafeleri, gökteki dağılımları, ışımalarındaki ve hareketlerindeki çeşitlilik, ay altı âlemin varlığı için en iyi biçimde

[207] Semavi cisimlerin canlı oldukları ve aklî eylemlerde bulundukları düşüncesi Aristoteles kaynaklıdır ve Orta Çağ'da genel kabul gören bir öğreti olmuştur. Bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 292a, s. 64; Aristoteles, *Metafizik*, XII:7, 172a25-26, s. 291; İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:4, ss. 259-260; Gershom, *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 30, dipnot 3.

[208] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.1, s. 219; *The Wars of the Lord*, c. 3, 5.2.1, ss. 29-30; Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, s. 231. Orta Çağ Yahudi düşüncesinde gök cisimlerinin yeri hakkında detaylı bir inceleme için bkz. Freudenthal, "Cosmology: The Heavenly Bodies", ss. 302-361.

[209] İbn Meymûn'un melekler olarak nitelendirdiği ayrık akılların Gersonides de Kutsal Kitap dilinde meleklerin karşılığı olduğunu belirtmektedir. Bkz. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.8, s. 363; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 449; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:19. Krş. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.5, s. 356; *The Wars of the Lord*, c. 3, 6.2.5, ss. 438-439.

[210] Sekizinci kürede sabit yıldızlar yer almaktadır, diğer gezegenler ise kendi kürelerine sahiptirler.

fayda sağlayacak şekildedir. Öyle ki bir semavi cismin boyutu, ondan dünyaya feyz etmesi gereken şey kadardır, olduğundan büyük ya da küçük olması durumunda dünyadaki düzen yok olacaktır. Yahut bir cisim bulunduğu konumdan biraz daha kuzeyde ya da güneyde bulunsa, yeryüzü için gerekli olan şey ondan feyz edemeyecektir. Bu düşünceden hareketle o, semavi âlem incelendiğinde ondaki her şeyin, yeryüzündeki her şeyi kemâle eriştirmek için mümkün olabilecek en muazzam ölçüde ayarlandığını ortaya koymaktadır.[211]

Yukarıda görüldüğü üzere Gersonides'e göre evren başlangıçta Tanrı'nın iradesiyle tek seferde yaratılmış ay üstü ve ay altı âlemden müteşekkil bütün bir sistemdir. Bu sistemde Tanrı, ay üstü âlemi nizamının ay altı âlemin mümkün olabilecek en iyi şekilde var olmasını ve bu varlığını sürdürebilmesini sağlayacak şekilde tasarlamış ve gerçekleştirmiştir. Bu sistem, Tanrı'nın hiçbir müdahalesini gerektirmeyecek şekilde otonom olarak işlemektedir. Gersonides, semavi cisimlerin gözlemlenmesi ile söz konusu bütünlüğün anlaşılabileceği ve böyle mükemmel bir sistem ve hassas dengenin de ancak bütün bunların bilgisine sahip bir yaratıcı tarafından gerçekleştirilebileceği inancındadır.

2.2. Ay Üstü Âlemin Ay Altı Âleme Etkileri

Gersonides'in cevabını aradığı sorulardan biri, gezegen ve yıldızların kendileri için mi yoksa ay altı âlemin iyiliği için mi var olduklarıdır. Daha önce de ifade edildiği üzere o, evrendeki her şeyin bir amacı olduğunu düşünmekte ve bu amaçları tespit etmeye

[211] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.9, ss. 38-53; 6.1.7, ss. 192-195; 6.1.9, s. 210; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 63-78, 243-244, 258-29. Krş. Gersonides, *Yaratılış*, 1:16, s. 23. Bu düşünce Afrodisiyaslı İskender ve İbn Rüşd'ün düşüncesinde de bulunmaktadır. Bkz. Freudenthal, "Cosmology: The Heavenly Bodies", ss. 316, 320; Freudenthal, "The Medieval Astrologization of the Aristotelian Cosmos: From Alexander of Aphrodisias to Averroes", ss. 29-68; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi,* c. 3, s. 516.

çalışmaktadır. Dolayısıyla semavi cisimlerin varlığının amacı, onun için temel problemlerden biridir. Öncelikle o, İbn Rüşd'e atıfta bulunarak, ay üstü âlem olmasaydı ay altı âlemin de olmayacağını belirterek semavi alanın yeryüzü için önemini vurgulamaktadır.[212] Dolayısıyla bu durumun, onların bir yönden ay altı âlemin iyiliği için var olduklarını gösterdiğine dikkat çekmektedir. Ancak burada, ulvi olanın süfli olan için mevcut olduğu sonucu çıkacağından buna bir itirazın gelebileceğinin de farkındadır. Nitekim bu sonuçtan kaçınmak için filozoflar, semavi kürelerdeki cisimlerin yalnızca kendileri için var olduklarını kabul etmişlerdir. Onların düşüncesine göre, semavi cisimlerden ay altı âleme feyz eden her şey ikincil derecededir.[213] Aristoteles'in ise *Metafizik*'te semavi cisimlerin ay altı âlem için var olduklarını söylediğini aktarmaktadır.[214] Buna göre semavi âlemin bir amaç için var olduğu açık olduğundan,

---

[212] İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi,* c. 3, s. 516. Gersonides öncesinde bu görüşün ortaya çıkışı hakkında bkz. Freudenthal, "The Medieval Astrologization of the Aristotelian Cosmos: From Alexander of Aphrodisias to Averroes", ss. 29-68.

[213] İbn Meymûn da *Delâletü'l-Hâirîn*'de bu düşünceyi savunmaktadır: "Bana göre şer'î inançlar açısından doğru olan görüş şudur ki bu görüş, nazari görüşlere de mutabıktır. Bu görüş, tüm mevcudatın, insanın varlığı için var edildiğine inanılmaması; aksine tüm mevcudatın, başka bir şey için değil, onların kendi zatları için kast edildiğine inanılmasıdır" (İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:13, s. 449); "Cismani varlıkların ölçülerinin ne kadar büyük olduğunu ve sayılarının ne kadar çok olduğunu bir düşün! Arzın tamamı, yıldızlar feleği yanında bir cüz bile değilse, insan türünün, bu mevcudatın tümüne oranı nedir? Ve bizim türümüzden olan bir kişi, tüm bunların, kendisi aşkına, kendi sebebiyle ve kendisi için bir aracı olduğunu nasıl tahayyül edebilir! Bu, sadece [semavi] cisimlere kıyasla böyleyken, [mufarık] akılların varlığını düşündüğün zaman durum nasıl olacaktır? …Ancak cevherinin yüceliği açısından arada bir farklılık olmasından dolayı, en şerefli olan şeyin, aşağıda ve değersiz olan bir şey için alet yapılması oldukça çirkin bir durumdur." (İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:14, ss. 454-455). Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, 15. bölüm, ss. 454-463.

[214] Aristoteles, *Metafizik*, XII:8, 1074a1, ss. 268-269; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.3, s. 15; *The Wars of the Lord,* c. 3, s. 39.

varlıklarının nedeni olduğu kanıtlanmış olmaktadır. Çünkü bir amacı olan hiçbir şey rastlantı eseri olamaz, onlar iradi bir şekilde varlığa getirilmiş olmalıdırlar.

Gersonides öncelikle semavi cisimlerin, kendileri için var olmadıklarını ortaya koymaktadır. Ona göre bazı kişiler, semavi cisimlerin, feleklerin organları olarak işlev gördüğünü, dolayısıyla feleklerin kemâli için var olduklarını düşünmüşlerdir. Ancak o, bunun kabul edilebilir olmadığını insandaki organlara kıyasla göstermektedir. Eğer semavi cisimler feleklerin canlılığını sağlayan organları olsaydı, tıpkı insan bedenindeki organların tüm insanlarda her zaman aynı yerde bulunması gibi semavi cisimlerin feleklere canlılık sağlayan organlar olabilmesi için de her zaman aynı yerde bulunmaları gerekirdi. Zira kalbin, bir insanda vücudun ortasında, diğerinde başta, bir başkasında ayakta olması söz konusu değildir. Ayrıca kalbi olmayan ya da birden fazla kalbi olan insanın da varlığı mümkün değildir. Kalbin vücuda oranı, bütün insan türlerinde eşit şekildedir. Fakat bu durum semavi âlem için söz konusu değildir. Örneğin bazı kürelerde sadece bir semavi cisim vardır ve kürenin ortasında bulunmaktadır. Diğer kürelerde ise birçok semavi cisim vardır ve bunlardan bazısı kürenin ortasında bazısı kenarlarında yer almaktadır. Onların büyüklükleri de birbirine eşit değildir. Hatta bazı kürelerde hiç yıldız ve gezegen bulunmaz. Neticede bu durum, yıldızların ve gezegenlerin bulundukları feleğe canlılık vermekte herhangi bir etkiye sahip olmadıklarını göstermektedir. Yani yıldızlar ve gezegenler, feleklere canlılık sağlayan organları değildir; felekler, yıldız ve gezegenlerden bağımsız olarak canlıdırlar. Felekler, akıllara sahip olan ve bu sebeple varoluşlarını sürdürmek için başka bir aktiviteye ihtiyaç duymayan varlıklardır. Buradan hareketle Gersonides'e göre, semavi cisimlerin kendileri için değil ay altı âleme fayda sağlamak için var oldukları açıktır.[215]

[215] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.3, ss. 16-17; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 41-42.

Semavi cisimlerin yeryüzüne fayda sağlamak için var oldukları kabul edildiği takdirde yukarıda bahsedilen, ulvi olanın süfli olan için var olduğu problemi tekrar ortaya çıkacaktır. Gersonides bu problemi çözmek için şöyle bir ayrım yapmaktadır: Ulvi olanın süfli olan için var olduğunu söylemek saçmadır. Ancak ulvi olanda süfli olanın faydasına bir şeylerin mevcut olduğu kaçınılmazdır. Böyle bir durumda da ulvi olan süfli olana feyzde bulunur ve onu yönetir. Nitekim en ulvi varlık olan Tanrı, kendinden daha aşağı olan süfli âlemde eylemlerde ve inayette bulunmaktadır. Benzer şekilde Faal Akıl için de aynı durum söz konusudur. Aynı şekilde yıldızların ve gezegenlerin ışık yayma gibi etkileri ay altı âlem için onların özleri ise kendileri içindir.[216] Diğer bir deyişle, Gersonides'e göre gök cisimlerinin yaratılış gerekçesi ay altı âlem olmasa da ay üstü âlemin Tanrı tarafından mevcut haliyle düzenlenmesi ay altı âlemin varlığını devam ettirebilmesi içindir.

Gersonides'e göre semavi cisimlerin ay altı âleme etkide bulundukları, filozofların sözlerinde, Tevrat ve Neviim kitaplarında yer alan bir husustur. Dolayısıyla bu konuda felsefe ile din aynı görüştedir. O, Aristoteles'e atıfta bulunarak Güneş'in yörüngesinde dönmesiyle kevn ve fesadın düzenli olarak sürdüğünü, ay altı âlemdeki varlıkların sürelerinin de bu dönüşe göre belirlendiğini ifade etmektedir.[217] Gersonides, Aristoteles'in Güneş için dile getirdiği durumun bütün gök cisimleri için geçerli olduğunu da eklemektedir. Buna göre semavi cisimler yeryüzünün tedarikçileridirler.[218] Ay altı âlemdeki nizamın semavi cisimlerden kaynaklandığı açıkça görülmektedir. Bu nizam sürekli ve düzenli olduğundan ve ondan farklı zamanlarda farklı şeyler ortaya çıktığından (mesela bir dönemde kevn bir dönemde fesat oluşur), semavi küreler bu şekilde sürekli

[216] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.3, ss. 18-19; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 42.

[217] Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, 2. bs., İstanbul: Pinhan, 2019, II, 336b15, s. 99.

[218] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.1, s. 9; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 31-32.

olmak zorundadır ve bu şekilde farklı zamanlarda farklı şeylere etkide bulunmaktadırlar. Bu hali sağlayan semavi kürelerden başka bir şey yoktur, çünkü onların hareketleriyle onlardaki semavi cisimler bir dönemde dünyaya daha yakın, başka bir dönemde daha uzak olurlar ve bu dairesel hareket sürekli devam eder.[219]

Gersonides, semavi cisimlerin hareketlerinin ay altı âleme faydaları konusunda Tanah'tan "Biliyor musun göklerin yasalarını? Tanrı'nın yönetimini yeryüzünde kurabilir misin?" [220] pasajını delil göstermektedir. Bu pasaj, semavi cisimlerin ay altı dünyaya doğrudan fayda sağladıklarına, onu yönettiklerine ve ona etkide bulunduklarına işaret etmektedir. Ayrıca bu pasaj, semavi cisimlerin ve insanın hâkimi olan başka bir varlığın, yani Tanrı'nın mevcudiyetini göstermektedir.[221] Yaratılış Kitabı'nın birinci babında[222] anlatılan Tanrı'nın âlemi altı günde yaratma anlatısına tefsirinde de Gersonides bu konuyu ele almaktadır. Bilindiği üzere söz konusu pasajda Tanrı'nın üçüncü günde "karayı, denizi ve yeryüzündeki bitkileri" yarattığı, dördüncü günde ise gök kubbedeki yıldızları yarattığı anlatılmaktadır. Gersonides'e göre, bu sıralama, yani önce yeryüzünün sonra semavi cisimlerin yaratıldığının söylenmesi, yeryüzünün yaratılmasının semavi cisimlere nispet edilmemesi içindir ve bu sıralama, semavi cisimlerin yeryüzü için yaratılmadığını göstermektedir. Çünkü yıldızlar daha sonra yaratıldığına göre yeryüzündeki kevn ve fesadı onların meydana getirmeleri mümkün değildir. Bununla birlikte o, semavi cisimlerin etkilerinin yeryüzü için olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla bu durum sonra yaratılanın önce yaratılan için olduğu anlamına gelmemektedir.[223] Diğer bir deyişle, gök cisimlerinin büyüklükleri, uzaklıkları, dönüş hızları vb. yeryüzünün

[219] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.1, s.7; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 31.

[220] Eyüp, 38:33.

[221] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.1, s. 9; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 33.

[222] Yaratılış, 1:9-13.

[223] Gersonides, *Yaratılış*, 1:19, ss.23.

faydalanması ve ondaki tüm mevcudatın kemâle erişmesi için yaratılmıştır. Bu şekilde, "süfli âlemdeki her şey semavi cisimler tarafından düzenlenmektedir (*eyn safek bo şe-me-ha-gramim ha-şmemim yesudar kol ma şe yithadeş ba-ze ha-olam ha-şafal*)."[224]

Kral Süleyman'ın "Rab dünyanın temelini bilgelikle attı, Gökleri akıllıca yerleştirdi"[225] şeklindeki sözleri, Gersonides'in kozmolojik sisteme dair görüşlerini sunduğu pasajlardandır. Buna göre zikredilen pasajda yer alan *bilgelik (hohma)* kelimesi, İbranicede şeyleri, özleriyle bilmek demektir. *Akıllıca (be-tevuna)* ise bir şeyden ondan farklı olan başka bir şeyin bilgisini çıkarma yeteneğine denilmektedir. *Tevuna*, kıyas yoluyla akıl yürütme içerdiğinden ve genel kabul gören ilkeleri kullandığından, İbranicede "felsefe" anlamında da kullanılmaktadır. Dolayısıyla Süleyman'ın bu pasajda *tevuna* kavramını kullanması, dünyanın bu şekilde kurulduğuna, yani yeryüzündeki tabii yasalar sonucu bir şeylerden zorunlu olarak başka şeylerin çıktığına işaret etmektedir. Mesela, sıcaklık doğası gereği bir şeyleri ısıtmakta ve soğukluk da doğası gereği şeyleri soğuk kılmaktadır. Diğer taraftan semavi cisimlerden türeyen şeyler bu şekilde gerçekleşmemektedir, çünkü onlarda yeryüzünde bulunan dört element bulunmamaktadır.[226] Semavi cisimlerin maddesinin ay altı âlemde bulunan maddelerden farklı, ayrı bir madde olduğu şeklindeki Aristoteles'e dayanan bu düşünce ay üstü âlem ile ay altı âlem arasında keskin bir ayrımın meydana gelmesine sebep olmuş ve bu durum her iki alan arasındaki ilişkinin açıklanmasını zorlaştırmıştır. Gersonides, bu ilişkiyi "ilahi güç" kavramıyla çözmeye çalışmaktadır. *İlahi güç (koah elohi)*, Gersonides'in sisteminde yıldızların ışıması ya da ışığı ile yeryüzü arasındaki ilişkiden sorumlu güçtür ve bilindiği kadarıyla onun düşüncesinin orijinal bir parçasıdır. Bu kuvve, Tanrı'nın yeryüzüne olan

[224] Gersonides, *Yaratılış*, 1:14-15, s. 21-23.

[225] Süleyman'ın Özdeyişleri, 3:19.

[226] Çünkü onlar *esîr* maddesinden oluşmaktadırlar.

inayetinin de bir göstergesidir. O, ilahi güç kavramını kadının rahminde embriyonun üremesini açıklarken de kullanmaktadır. Buna göre canlının oluşumunu sağlayan, spermin ısısı ile ilahi kuvvedir. [227] Dolayısıyla, semavi cisimlerin yeryüzü üzerindeki etkileri Tanrı'dan aldıkları ilahi güç ile gerçekleşmektedir. Bu sebeple semavi cisimlerin tanrılar olduklarını düşünen antik düşünürler hataya düşmüşlerdir. Onlar, semavi cisimlerin yeryüzüne olan etkilerinin Tanrı'dan değil de semavi cisimlerin kendilerinden kaynaklandığını sandıkları için böyle yanlış bir düşünceyi kabul etmişlerdir.[228]

Gersonides, semavi cisimlerin ay altı âleme etkide bulunduklarını ortaya koyduktan sonra bu etkilerin nasıl gerçekleştiğini açıklamaktadır. Gezegenler, ay altı âlemde özel kombinasyonlar oluşturmak üzere farklı eylemlerde bulunmaktadır. Onların etkileri, yeryüzündeki varlıkların varlık mertebelerine göre değişmektedir. O, gezegenlerin astrolojik etkilerinin ilahi inayetin ay altı âlemi korumak ve özelde de insanın mutluluğunu sağlamak üzere bir aracı olduğunu vurgulamaktadır. Biz de bu bölümde söz konusu etkileri, biri tabiat nizamının korunması üzerindeki etkileri diğeri ay altı âlemin en üstün varlığı olan insan yaşamına etkileri olmak üzere iki açıdan ele alacağız.

---

[227] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.6, s. 29; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 53. Ayrıntılı bilgi için bkz. Y. Tzvi Langermann, "Gersonides on the Magnet and the Heat of the Sun", *Studies on Gersonides*, ed. Gad Freudenthal, Leiden: Brill, 1992, ss. 267-284; Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, s. 68. İlahi kuvve/güç kavramı, Afrodisiyaslı İskender'de (ö. III. yüzyılın ilk yarısı) semavi cisimler ile ay altı âlem arasındaki ilişkide bir aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Freudenthal, "The Medieval Astrologization of the Aristotelian Cosmos: From Alexander of Aphrodisias to Averroes", ss. 35-38.

[228] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.1, s. 10; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 34-35. Krş. İbn Meymûn, *Hilhot Avoda Zara ve-Hukot ha-Goyim*, I:1-2 (*İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, ss. 153-154).

2.3. Ay Üstü Âlemin Tabiat Olaylarına Etkileri

Her gezegenin kendine özgü etkileri bulunmaktadır. Her bir etki, başka bir etki tarafından güçlendirilebilir veya zayıflatılabilir. Tüm yıldızların hem ortak hem de her birinin kendine özgü hareketlerinin bulunması, yeryüzündeki varlıkların hem külli olarak hem de ferdi olarak bir yasaya tâbi olmaları sebebiyledir. Her yıldızın kendine özgü hareketi ile toplu hareketleri, iradi olarak meydana getirilen ancak zorunlu yasalarla işleyen dünyanın özelliğinin bir parçasıdır. Bu çerçevede ay üstü âlemin felekleri ve semavi cisimleri ile ay altı âlemin tüm varlıkları Tanrı'nın irade ettiği bir plan içinde hareket etmektedir.[229] Gersonides gökyüzündeki bu çeşitliliği ve farklılığı Tanrı'nın inayetinin bir parçası olarak yorumlamaktadır.

Semavi cisimlerin yeryüzüne etkilerini gözlemleme noktasında en bariz ve Gersonides'in ilk olarak açıkladığı olay, Güneş'in yeryüzüne olan etkileridir. Bu konu, Gersonides'in, Güneş'in dünyayı ısıtmasının onun hareketinden kaynaklandığını kabul eden Aristotelesçi ve onu takiben İbn Rüşdçü düşünceden de ayrıldığı bir konu olması bakımından dikkate değerdir. Gersonides'in ortaya koyduğu teori Güneş'in, ışınları *(nitsuts)* ile dünyaya ısı verdiği şeklindedir. O, kendi görüşünün doğruluğunu delillendirmeden önce Aristoteles'in görüşünü aktarmakta ve bu görüşü değerlendirmektedir. Bir şeyi bilkuvvelikten bilfiil hale getiren şeyin, o şeyi bilfiil barındırması gerektiğine dair genel kabulden hareketle[230] Güneş'in sıcak olması ya da özünden sıcaklık ortaya çıkması beklenir. Ancak Aristoteles'e dayanan görüşe göre semavi cisimler, -onun kozmolojik sisteme getirdiği bir yenilik olan ay üstü âlemin *esîr*

[229] Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 2. bs., Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 303.

[230] Aristoteles, *Metafizik*, VII:9, 1034b4, s. 173; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, c. 2, s. 304.

maddesinin- elementlerin sahip olduğu niteliklere (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, nemlilik) sahip olmaması sebebiyle Güneş'in sıcak olduğu için ısıttığı iddia edilemez. Bu durumda sıcaklık Güneş'ten değil, onun sebep olduğu bir şeyden gelmelidir. Aristoteles, bu şeyin ne olabileceğine dair bu soruya iki açıklama sunmaktadır.[231] Birincisi bu şey, Güneş'ten yayılan ışıktır, çünkü yansıtıldığında ısıtmak ışığın doğasında vardır. İkincisi Güneş'in hareketinin ısı oluşturduğudur, çünkü hareketin doğasında da ısıtmak vardır.[232]

Gersonides her iki açıklamanın da yanlış olduğunu belirtmektedir. Işık bir cisim olmadığı için sıcaklık içeremez. Buna göre eğer ışığın yansıtıldığında ısı verdiği kabul edilirse, Ay'ın da ısıttığını kabul etmek gerekir. Yine hareket için de aynı durum geçerlidir, Güneş'in hareketi ısıtıyorsa Ay'ın hareketinin de ısıtması gerekirdi. Gersonides ise Güneş'in ısıtmasının, onun ışınlarına atfedilmesi gerektiğini ifade etmektedir, çünkü ışın ve ateş benzer ilişkiye sahiptir.[233] O, bu durumu şöyle ifade

---

[231] Aslında Aristoteles, Güneş'in ısıtması hakkında tek bir açıklama sunar ve o da Güneş'in hareketiyle ısıttığı şeklindedir. Ancak İbn Rüşd, Güneş'in ışığının da ısıtıcı gücünden bahsetmektedir. Arthur Hyman, *Averroes De Substantia Orbis: Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commnetary*, Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: Medieval Academy of America, 1986, s. 94.

[232] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, II:289a, s. 58; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.6, ss. 29-30; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 53. Gersonides burada Aristoteles'in ve İbn Rüşd'ün semavi cisimlerin ay altı âleme etkilerinin nasıl olduğuna dair açıklamalarını yeterli bulmayarak kendi astroloji görüşünü destekleyen bir teori ortaya koymaktadır. Buna göre yıldızların ışınlarının karışımı gezegenler ve yıldızlar arasındaki açılara göre değişmektedir ki bu astrolojinin alanına girmektedir. Langermann, "Gersonides on the Magnet and the Heat of the Sun", s. 280.

[233] Gersonides'in ışın teorisinin, İbn Sînâ'ya atfedilen *Sefer ha-Şamayim ve ha-Olam* başlığıyla İbraniceye tercüme edilen *Pseudo-Avicenna* olarak adlandırılan eserin kaynaklık ettiği düşünülmektedir. Bu eserde yazar, konuyla ilgili üç önemli tespitte bulunmaktadır: i) Her ne kadar Güneş, dünyadaki sıcaklık ve soğukluğun sebebiyse de onun etkisi iki hareketten kaynaklanmaktadır; birincisi dairesel hareketi ki bu sayede sıcaklık farklılıkları meydana gelmektedir, ikincisi ise dünyaya ulaşan doğrusal harekettir ki bu

etmektedir: "Tanrı, semavi cisimlerin bazılarında parlak ışınlar yaratmıştır, böylece semavi cisimler kendilerinden ortaya çıkan ışınlar aracılığıyla süfli alana feyz edebilmektedirler."[234] Gersonides'e göre, ilahi bir güç *(koah elohi)*, ışını harekete geçirmekte ve havanın ışıkla olan iç içe geçmişliğinden dolayı havayı ısıtmaktadır. Ve ışın yansıtıldığında kendini çoğalttığı için ısıtması da artmaktadır. Diğer bir ifadeyle Güneş'in ışını, ışık aracılığıyla dünyayı ısıtmamaktadır, Güneş'in ışını ile ateş elementi arasındaki ilişki sebebiyle ilahi güç, ateş elementini harekete geçirmekte ve böylece hava ısınmaktadır.[235] Gersonides'in ay üstü ile ay altı âlem arasındaki ilişkiyi açıklamakta yararlandığı "ilahi güç" kavramı, İbn Rüşd'de ve onun öncesinde Afrodisiyaslı İskender'de de yer almaktadır.[236] Ancak Gersonides bu kavrama yeni bir anlam

---

da ışınlar ile olmaktadır. ii) Güneş'ten kaynaklanan ışın, beşinci maddedendir; o, ışık yayar ancak sıcak değildir. iii) Yeryüzündeki çeşitlilik, göksel cisimlerdeki çeşitlilik ve onların sahip oldukları ışınların farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Glasner, *Gersonides: A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist,* ss. 85-87; Gad Freudenthal, "The Physical and Epistemological Foundations of Levi ben Gershom's Astrology: Providence and Israel's Redemption within the Natural History of Humankind", *Aleph*, c. 19, sy. 1 (2019), ss. 81-82. *Sefer ha-Şamayim ve ha-Olam'*ın Latince metni ve İngilizce tercümesi için bkz. Oliver Gutman, *Pseudo-Avicenna: Liber Celi et Mundi A Critical Edition with Introduction*, Leiden-Boston: Brill, 2003. İbranice metin için bkz. Ruth Glasner, "The Hebrew Versions of De caelo et mundo Attributed to Ibn Sina", *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 6 (1996), ss. 89-112.

[234] Gersonides, *Yaratılış*, 1:16, s. 23.

[235] "Güneş'in ışınları ile ateş elementi arasındaki ilişki sonucunda onlarda mevcut olan ilahi güç *(koah elohi)* ateşi harekete geçirir ve böylelikle hava ısınır"; "Ondaki ilahi güç sayesinde, yansıtıldığına ısı oluşturması (Güneş'in) ışınının tabiatındandır." Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.6, ss. 29-30; *The Wars of the Lord,* c. 3, s. 53.

[236] Afrodisiyaslı İskender'e göre ilahi güç, semavi cisimlerin hareketlerinden kaynaklanarak, oluş bozuluşa tâbi cisimlerdeki suretlerin oluşumunu sağlayan şeydir. İskender'in ilahi güç görüşü ile ilgili ayrıntılı

kazandırmıştır. İbn Rüşd, Aristoteles'i takiben Güneş'in ay altı âleme etkilerini kabul etmiş, hatta diğer gezegenlerin de etkilerinin bulunduğunu belirtmiş, bununla birlikte bu konunun üstünde durmamıştır. Astrolojiye İbn Rüşd'den daha fazla yer veren Gersonides, her gezegenin ay altı âleme etkisi üzerinde özellikle durmuştur. Bu nedenle, gezegenlerin yaydığı ışınların renklerinin farklı olduğu ve her birinin belirli bir ay altı maddesine etkide bulunduğu şeklinde ayrıntılı bir teori ortaya koymuştur.[237] Örneğin Ay ışınının rengi soğuk ve nemli doğaya uygun olduğundan yeryüzünde suyu ve nemliliği artırıcı bir etkide bulunmaktadır. Ay ışığında suyun kabarması ve yağmurun yağması doğrudan bir etkidir. Ay ışığı zayıfladığında, hayvanlarda ve bitkilerde nemliliğin azaldığı gözlemlenmektedir. Diğer taraftan yağmur, Güneş ışınlarıyla Ay ışınlarının birleşmesinden ortaya çıkmaktadır. Bu durumda Güneş ışınları Ay'dan gelen nemlilik etkisini azaltmaktadır. Gersonides'e göre bu tür etkiler dolaylı etkilerdir. Dolayısıyla Güneş'in ve Ay'ın yeryüzüne, doğrudan etkileri ve ışınlarının kavuşumuyla gerçekleşen dolaylı etkileri mevcuttur. Bu durum diğer gezegenler için de geçerlidir. Hepsinin etkisi farklı bir elemente uygundur. Bu şekilde gök cisimleri elementler üzerinde farklı etkide bulunmaktadırlar.[238]

bilgi için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher, Varlık*, İstanbul: Klasik, 2017, ss. 240-250.

[237] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.1.8, s. 207; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 255.

[238] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.6, ss. 29-30; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 53-54. Aristoteles yalnızca Güneş'in ve Ay'ın ay altı âleme fiziksel etkide bulunduğunu kabul etmiş, onun bu düşüncesi yorumcuları Afrodisiyaslı İskender ve İbn Rüşd, diğer gezegenlerin de etkide bulunduklarını eklemişlerdir. Gersonides ise İskender ve İbn Rüşd'de yer alan bu düşünceyi geliştirmiştir. Bkz. Freudenthal, "The Medieval Astrologization of the Aristotelian Cosmos: From Alexander of Aphrodisias to Averroes", ss. 31-33, 42-49.

Güneş ve Ay, Aritoteles fiziğinin temel nitelikleri olan sıcaklık ve nem sağlamaları daha güçlü olsun diye diğer gezegenlerden açısal olarak daha geniş olacak bir biçimde tasarlanmışlardır. Dört mevsim, Güneş'in hareketinin düzleminin (ekliptik) ekvatora eğimiyle belirlenmektedir. Diğer gezegenlerin hareket düzlemleri ekliptike yakın olduğunda etkileri Güneş'in etkisini değiştirmektedir. Örneğin, Merkür ve Venüs gezegenlerinin yıllık periyodları Güneş'inkiyle çakışmaktadır. Gersonides'e göre bu iki gezegenin Güneş'le çakışması, Güneş'in etkisini arttırmakta ve tamamlamaktadır. Bu durum yeryüzündeki varlıkların Güneş'ten en etkili şekilde faydalanmalarını sağlamaktadır. Yine Gersonides'in gezegenlerin konumlarının yeryüzünün faydasına yönelik önemini göstermek için verdiği bir örnek Venüs'le ilgilidir. Venüs, doğurganlık ile ilişkilidir ve yararlı etkisi Merkür'ün etkisinden daha önemli kabul edilmektedir. Bu nedenle Venüs, Merkür'e nazaran Güneş'ten daha uzak bir konuma yerleştirilmiştir ki dünya üzerindeki belirli etkisini daha güçlü hale getirsin.[239]

Gersonides, gezegenlerin yeryüzüne olan bu kompleks etkilerinin sağlıklı bir şekilde incelenebilmesi için gökyüzü ile yeryüzü arasındaki ilişkiyi altı ilke (*şoreş*) üzerinden açıklamaktadır:[240]

Birinci ilke: Her gezegenin ay altı âleme farklı bir eylemi vardır. Örneğin Güneş ısıtmakta ve kuruluğu artırmaktadır. Ay ise soğuk ve nem üzerine etkide bulunmaktadır.

İkinci ilke: Her bir yıldız, Zodyak takımyıldızında bulundukları feleklere göre farklı etkilere sahiptir.

[239] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.9, ss. 40-42, 47; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 64-65, 70, 72. Glasner, *Gersonides: A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist*, s. 95.

[240] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.8, ss. 36-37; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 61-62.

Üçüncü ilke: Bir gezegenin belirli bir Zodyak pozisyonunda kalış süresi uzadıkça ondan dünyaya gelen etki daha güçlü olmaktadır.

Dördüncü ilke: Bir gök cismi, kuzey veya güneye doğru eğimine göre farklı eylemlere sahiptir. Örneğin, bir yıldız göğün ortasından geçerken ne kadar yüksekteyse, o kadar güçlü etkide bulunmaktadır.[241]

Beşinci ilke: Bir gök cisminin ışını ne kadar güçlüyse etkisi o kadar güçlü olmaktadır.

Altıncı ilke: Bir gök cismi dünyaya ne kadar yakınsa etkisi o kadar güçlü olmaktadır.

Gersonides *Milhamot ha-Şem*'de, yukarıdaki ilkeleri sunduktan sonra gök cisimlerinin farklı hareketleriyle ilgili yirmi yedi soru sormakta ve bunları cevaplamaktadır.[242] Langermann'ın tespit ettiğine göre Gersonides'in bu bölümdeki temel amacı, İbn Meymûn gibi düşünürlerin semanın dünyaya yönelik tek bir genel hareketi bulunduğuna dair kabullerini[243] çürütmektir. Gersonides'e göre, semavi cisimlerin gözlemlenen bu farklı ve karışık hareketlerinin bir amacı olmalıdır. Tek bir hareket için yedi gezegenin enlemsel ve boylamsal farklı hareketlerinin olmasının amacı nedir? Bütün bunlar gereksiz olacaktır, tabiatta ise gereksiz ve boş bir şey bulunması abestir. Dolayısıyla o, bu farklılığın sebeplerini açıklamayı amaçlamaktadır.

Gersonides, söz konusu farklı hareketlerin ve bu hareketlerin birbirleriyle çakışmasından kaynaklanan çokluğun üç önemli etkisinden bahsetmektedir. Birincisi, ay

---

[241] Gersonides, Yaratılış Kitabı'na yazdığı tefsirde gezegenlerin ufkun üstünde ve altında bulunduklarında birbirlerine zıt etkilere sahip olduğunu belirtmektedir. Bkz. Gersonides, *Yaratılış*, 1:14, s. 23.

[242] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.7-8, ss. 32-37; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 56-62.

[243] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:11, s. 276.

altı âlemdeki çeşitlilikle ilişkilidir. Yeryüzü, her biri kendi özel ihtiyaçları olan çeşitli varlıklara sahiptir ve her varlık türü birbirinden farklı fertlerden oluşmaktadır. Bu varlıkların tümü, varlıklarını sürdürebilmeleri için farklı derecelerde ısı, nem ve diğer gereksinimlerini karşılayacak çok farklı etkilere ihtiyaç duymaktadır. İkinci olarak, *tekufot*, yani mevsimler açısından semavi cisimlerin hareketlerinin çeşitliliği önemlidir. Gersonides'e göre bir yıl boyunca meydana gelen dört mevsim, tabiattaki yenilenme ve değişim için bir örnek teşkil etmektedir. Her gezegenin döngü süresi ve oluşturduğu mevsimler farklıdır. Bazı gezegenlerin yavaş hareketleri sebebiyle döngü süreleri uzun zaman dilimlerinde tamamlanmaktadır. Gersonides'e göre, kevn ve fesadı uzun sürede gerçekleşen dağlar, okyanuslar, büyük milletler ve diğer bu tür uzun süreçli olgular gezegenlerin yavaş hareketleri sonucunda oluşmaktadır.[244] Üçüncüsü ise dengenin korunmasıdır *(şemirat şivuy)*. Daha önce ifade edildiği üzere *şemira* kavramını Gersonides, *külli inayet (haşgaha klalit)* ile eş anlamlı olarak kullanmaktadır. Buna göre onun dengenin korunmasından kastı, yeryüzündeki dört elementin birbirlerine üstün gelmeksizin dengeli bir şekilde varlıklarını korumalarını sağlamaktır. Böylece bu elementlerden herhangi birinin çok baskın olup diğerlerini yok etmesi engellenmiş olmaktadır.[245]

Gersonides, semavi cisimlerin yeryüzüne etkide bulunduklarını ortaya koyduktan sonra onların yeryüzüne olan etkilerinin yalnızca hayır olduğunu ve onlardan ortaya çıkan bu nizamın mümkün olabilecek en iyi şekilde tedbir edildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Onların yaratılmasının amacını idrak eden ve yaratılmasını kast eden bir

[244] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.9, s. 38; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 63; Ptolemy, *Tetrabiblos*, 2, ss. 2-3; Glasner, *Gersonides: A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist*, s. 97.

[245] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.2.9, s. 38; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 63; Langermann, "Gersonides on Astrology", ss. 508-509.

fail olmaksızın dünyadaki harikulade varlıkların bulunduğu bu nizam kurulamaz.[246] İnayetle bağlantılı olan bu düşünce, inayet başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

2.4. Ay Üstü Âlemin İnsan Fertleri Üzerindeki Etkileri

Gersonides, Aristoteles'i takiben yeryüzündeki varlıkların, varlık mertebelerindeki derecelere göre semavi cisimlerin korumalarını elde ettiği düşüncesini kabul etmektedir.[247] İbn Rüşd de tabiatın, daha üstün olanı daha fazla koruduğunu ifade etmektedir.[248] Semavi güçler yeryüzündeki tüm varlıklara, mevcudiyetlerini korumaları için gereken organları tedarik etmektedirler. Gersonides bu noktada, insan ve yeryüzündeki diğer canlılar arasında ayrım yapmaktadır. İnsanın bu ayrı konumunun sebebi, onun ulvi ilahi varlıklarla *(ha-nimtsaim ha-nihbadim ha-elohiyim)* ortak yanını oluşturan aklıdır.[249] Bu çerçevede o, öncelikle semavi cisimlerin tüm canlıları, yaşamlarını sürdürmeleri için ihtiyaç duydukları organlarla donattıklarını ifade etmektedir. Örneğin Mısır'dan Çıkış Kitabı'na yaptığı yorumda 13 ilahi sıfattan

---

[246] Gersonides, *Milhamot ha-Şem,* 5.3.3, s. 93; *The Wars of the Lord,* c. 3, s. 119.

[247] Aristotle, *Generation of Animals and History of Animals I, Parts of Animals I*, çev. C. D. C. Reeve, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2019, II:1, 733b1, s. 75.

[248] İbn Rüşd bu görüşünü Aristoteles'in *De Partibus Animalium* ve *De Generatione Animalium* adlı eserlerine yazdığı *Kitabu'l-Hâyevân* adlı şerhinde yer vermektedir. İbn Rüşd'ün bu şerhinin Arapça orijinal metni kayıp olmakla birlikte Jacob ben Mahir (ö. 1304) tarafından 1302-1303 yılları arasında yapılan İbranice tercümesi Yahudi düşünürler arasında kullanılmıştır. Bu eserin 12. bölümünün Jacob ben Meir tarafından hazırlanan İbranice edisyonunu Gerrit Bos İngilizceye tercüme etmiş ve *academia.edu* sayfasında yayınlanmıştır. Bkz. Averroes, *De Animalibus Book Twelve*, çev. Gerrit Boss, 27. paragraf. Erişim linki: https://www.academia.edu/36982858/Averroes_De_Animalibus_Book_twelve_translation_ (Erişim tarihi: 15.08.2023).

[249] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 219; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 33.

bahsederken de Tanrı'nın her canlıya kendilerini korumaları için gereken organları bahşettiğinden bahsetmektedir:

> O, "rahimdir *(rahum).*" Bu ifade şu anlama gelmektedir; Tanrı tüm varlıkları sever ve onlara merhamette bulunur, öyle ki mümkün olduğunca onların yaralanmalardan korunması için onları koruyan tabii güçler *(ha-koah ha-tiv'î)* bahşetmiştir. Bu durum en iyi biçimde hayvanlarda gözlemlenebilir.[250] O, "lütufkardır'*(hanun).*" Bu şu anlama gelir. O, varlıklara oldukları halden daha mükemmel hale gelebilmeleri için lütufta bulunmaktadır. Öyle ki bazı varlıklara, mevcudiyetleri için zorunlu olmayan ancak daha iyi olmaları için onlara verilen şeyleri verir, *Kitâbu'l-Hayevân*'da gösterildiği gibi. Bu inayet, rahmet ve lütuf daha üstün tabii varlıklara daha fazladır, *Kitâbu'l-Hayevân*'ında anlatıldığı gibi daha üstün varlık tabiattan daha fazla inayet alır.[251]

Yukarıda pasajda görüldüğü üzere, Gersonides bu durumu Tanrı'nın inayetinin bir parçası olarak görmektedir. Söz konusu koruma, canlıların hepsinde eşit değildir. Daha üstün varlıklar semavi cisimlerden daha fazla ilgi ve etki almaktadırlar. Tüm canlılar içinde en fazla korunan ise yeryüzünün en üstün varlığı olan insandır. Öyle ki o, ulvi ilahi varlıklarla akıl noktasında müşterektir. O, bu durumu şöyle ifade etmektedir: "İnsan, ay altı âlemdeki en üstün varlık olduğundan tabiat inayetini ona en yüksek derecede ulaştırır *(hişgiah bo ha-teva haşgaha atsuma)* ve tüm semavi cisimler onun korunmasına ve tedbir edilmesine katılırlar *(miştatfim be-şmirato ve hanhagato)*, böylece tüm fiilleri ve düşünceleri onlar tarafından düzenlenir *(peulotav u-mahşavotav hem*

---

[250] *Rahum* sıfatı için benzer açıklamaları İbn Meymûn da yapmıştır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, I:54, s. 146.

[251] Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 34:6, s. 61.

mesudarot kulam mehem)";[252] "Tabiat, onlar en üstün ve en iyi olduklarından korunması için en çok insanları seçer, çünkü tabiat onun mertebesinin üstünlüğü sebebiyle diğer canlılara nazaran insanlarla ilişkili olarak daha fazla çaba sarf etmektedir."[253] Buna göre semavi cisimler, her şeyden fazla insana fayda sağlamaktadırlar, insanla ilgili her şey üzerinde etki sahibidirler ve bu etkileri yalnızca insanı korumaya yöneliktir. Tabiatın aklî mertebeye göre sağladığı koruma insan türü içinde de değişmektedir.

Gersonides'e göre, erkeklere nazaran kadının aklı zayıf (*hulşat sihla*) olduğu için onun yaratılışında aynı inayet bulunmamaktadır. Bu durum kadının maruz kaldığı hayız, hamilelik, doğum gibi acı verici olaylarda ve erkeğe hizmet etme isteğinde açıkça görülebilir. Bu durum, Tanrı'nın daha üstün olana daha fazla inayette bulunması sebebiyledir.[254] Gersonides kadının aklî olarak erkekten daha düşük seviyede olduğunu Ezgiler Ezgisi Kitabı'na yazdığı yorumda da dile getirmektedir. Burada kadının kısrağa benzetildiği pasajda kadının ata değil de kısrağa benzetilmesini kısrağın, yani kadının, heyulânî akla (edilgin ya da maddî akıl) tekabül etmesine yormaktadır.[255] Zira kadın, süs ve ziyneti almaya ve istenilen yere götürülmeye yatkındır. İnsan da kendisini ahlâkî niteliklerle süslememiş ve kirli giysiden yani düşük ahlâkî niteliklerden kurtarmamışsa arzuladığı hedefe ulaşamayacaktır. Gersonides, Ebu Hamid'in (Gazzâlî) de *Makâsıdu'l-*

---

[252] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 219; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 33. Krş. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 398; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 182.

[253] Ahuva Gaziel, "Gersonides' Naturalistic Account of Providence in Light of the Book of Animals", *Aleph*, c. 12, sy. 2 (2012), s. 246.

[254] Gersonides, *Yaratılış*, 3:16, s. 53.

[255] Bu düşünce Aristoteles'e kadar gitmektedir. Aristotle, *Generation of Animals and History of Animals I, Parts of Animals I,* Generation of Animals, I:20, 790a5-10; II:1, 732a1-10. Gersonides'in kadınlara karşı yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Menachem Kellner, "Misogyny: Gersonides vs. Maimonides", *Torah in the Observatory: Gersonides, Maimonides, Song of Songs*, Boston: Academic Studies Press, 2010, ss. 283-304.

Felâsife'de ayna benzetmesiyle[256] benzer görüşte olduğuna yer vermektedir. Ona göre Gazzâlî'nin ayna benzetmesiyle anlatmak istediği; kirli, cilasız bir aynanın görülen şeylerin izlenimini alamayacağı, ancak kiri giderilip cilalandığında alabileceği gibi, aklın da önce ahlâkî pisliklerinden temizlenmezse ve kirleri ondan arındırılmazsa şeyleri idrak edemeyeceğidir.[257]

Gersonides, insanın diğer canlılardan daha fazla korunmasına bir başka sebep olarak, insanın maddesinin latifliği *(dakut homro)* sebebiyle daha hassas ve zarar görmeye elverişli olmasını sunmaktadır. İnsan mizacındaki çeşitlilik sebebiyle insan türleri arasında farklı mizaçlar bulunmaktadır. Bu farklılıklar sebebiyle insanlar arasında tartışmalar ve kavgalar yaşanmaktadır. Öyle ki bu inayet türü olmasaydı insanlar birbirlerini öldürürlerdi ve insan türü fesada uğrardı. İnsanlar arasında kötüler sayıca çoktur ve onlar bütün güçleriyle kendileri dışındaki insanlara kötülük yapmaya çalışırlar. Buna rağmen onların yol açtıkları zararların sınırlı sayıda olması inayet sebebiyledir.[258] Ona göre bu sebeple bilgeler, "İnsanın şanslı yıldızı vardır, çünkü insan için 'bir boğa bir insanı vurup öldürürse *(yigah)*'[259] yazılırken hayvanların şanslı yıldızı olmadığından 'bir boğa diğerine vurup onu yaralarsa *(yigof)*'[260] yazılmıştır" demişlerdir. Boğanın yol açtığı yaralar için Mısır'dan Çıkış, 21. bapta yer alan 28. ve 35. cümlelerde neden farklı fiiller kullanıldığı şu şekilde açıklanmaktadır: Bir hayvanın saldırıya uğrama durumunda kendini savunması pek mümkün olmadığından boynuzlandığında büyük bir ihtimalle

[256] Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife* adlı eseri İbraniceye *Kavvanot ha-Filosofim* başlığıyla tercüme edilmiştir. Gazzâlî'nin ayna benzetmesi için bkz. Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makasıd el-Felasife*, çev. Cemaleddin Erdemci, 2. bs., Ankara: Vadi Yayınları, 2002, s. 298.

[257] Gersonides, *Ezgiler Ezgisi*, 1:9.

[258] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 399; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 183-184.

[259] Mısır'dan Çıkış, 21:28.

[260] Mısır'dan Çıkış, 21:35.

ölümcül bir şekilde yaralanacaktır. Dolayısıyla bir hayvanın, küçük bir darbe alması dahi onun ölümüne sebep olacaktır. Kendini savunacak durumda olan insanın ölmesi için ise darbenin daha şiddetli olması gerekir. Bu nedenle birinci pasajda *yigah* fiili kullanılırken ikinci pasajda daha hafif bir saldırıyı ifade eden *yigof* fiili kullanılmıştır.[261] Gersonides, Talmud'da geçen bu yorumla ilgili farklı bir açıklama getirmektedir. Ona göre, her insanı koruyan bir gezegen bulunmaktadır ve bu sayede insan küçük saldırılardan korunabilmektedir. Bilgelerin söz konusu yorumları da hayvanların semavi korunmaya sahip olmadıklarına işaret etmektedir. [262]

Gersonides'e göre semavi cisimler, insan türünü korumak için onları içgüdüsel olarak bazı eylemlere yönlendirmektedirler. Örneğin onların bu tür yönlendirmeleri sayesinde insanlar maruz kaldıkları hastalıklara karşı tedavi edici ilaçlar elde etmektedir. Buna göre hasta olan insanlar semavi cisimlerin etkileriyle iyileşmek için içlerinde kuvvetli bir istek duyarlar ve çaba gösterirler. Bazen hasta kişiler, içgüdüsel olarak bazı bitkileri kullanmak isterler ve bu bitkilerin tedavi edici özelliklerini keşfederler. Gersonides burada bacağını yaralayan bir kadının hikâyesini aktarmaktadır. Buna göre yaralı kadın bahçedeyken daha önce hiç görmediği bir bitkiyi görmüş ve içinde bu bitkiyi yarasının üzerine koyma isteği duymuştur. Böylece yarasının üzerine koyduğu bu bitki kısa sürede yarasını iyileştirmiştir. Bu olaya şahit olan başka bir zeki kadın ise bitkinin tedavi edici özelliğini anlamış ve bu bitkiyle pek çok hastayı iyileştirmiştir. Gersonides, benzer bir olayın kendi küçük kardeşinin başına geldiğini de belirterek örneğini kendi tecrübesiyle desteklemektedir. Gersonides'in aktardığı bir başka hikâyede ise uzun zamandır hasta olan bir adam bir gün yiyecek kabının içine yılanın girdiğini görmüş ve içinde o kaptan yeme isteği duymuştur. Kaptaki yiyecekten yedikten sonra yiyeceğin

[261] Babil Talmudu, Bava Kama, 2b.

[262] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 224; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 36-37.

içindeki yılan zehiri onun yarasının iyileşmesini sağlamıştır.[263] Gersonides'e göre kimi zaman bu tür bilgiler hekimlere ya da hastalara rüyaları aracılığıyla semavi cisimler tarafından iletilmektedir. Tüm bu durumlar semavi cisimlerin insan türünü korumaya yönelik inayeti olarak açıklanmaktadır.[264]

Semavi cisimler yalnızca insan hayatını değil toplumların varlıklarını sürdürmesini de sağlamaktadırlar. Burada Gersonides, astrolojiden ödünç aldığı semavi cisimlerin her toplumda, her bir insan zanaatının uygulanmasını garanti ettiği ve böylece semavi cisimlerin toplu bir şekilde tüm insan zanaatlarının uygulanacağını belirlediği fikrinden yararlanmaktadır. Gersonides, Eflâtun'un (ö. MÖ. 347) bir toplumun, ancak her zanaatı mükemmel bir şekilde uygulayan zanaatkârlar bulunduğunda kemâle ereceği düşüncesine[265] atıfta bulunmaktadır. Ancak o, bu durumu sağlayanların gök cisimleri olduğunu belirtmektedir. Gök cisimlerinin değişen pozisyonları sayesinde her yerde her mesleği icra eden insanlar bulunmaktadır.[266] Çünkü onlar gök cisimlerinin belirlediği konulardan biridir. Gersonides bu noktada insanın özgür iradeye sahip olması sebebiyle onun kendisi için belirlenen meslek dışında başka bir mesleğe yönelmesinin de mümkün olduğunu ifade etmekle birlikte bu durumun nadiren gerçekleştiğini dile getirmektedir. Çünkü mevcut nizam sayesinde insanlara, kendileri için belirlenen zanaatı

[263] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.4, ss. 236-237; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 46-47.

[264] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.4, s. 231; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 42.

[265] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, IV, 420a-21, ss. 115-116.

[266] Astrolojiyle ilgili her Orta Çağ eserinde, bu konunun yani yedi gezegenin her birinin sorumlu olduğu zanaatların listesinin yer aldığı bir bölüm bulunmaktadır. Sela'nın gösterdiğine göre, Gersonides'in özel kitaplığında bir kopyası bulunan Abraham ibn Ezra'nın *Sefer Mişpetey ha-Mazzalot* adlı eserinde örneğin Satürn'ün duvar ustaları, terzi ve deri tabakçılarından sorumluyken Mars'ın gözetiminde cellat, asker, kan alan, demirci ve hekimler bulunmaktadır. Shlomo Sela, "Gersonides' Astrology and Abraham Ibn Ezra", *Aleph,* c. 17, sy. 2 (2017), s. 296.

gerçekleştirmek üzere arzu da bahşedilmektedir. Böylece her toplumda önemsiz ve küçümsenen işleri dahi yapan kişiler bulunmaktadır ve bu kişiler, işlerini değiştirip başka işleri icra etmeleri mümkün olduğu halde işlerini bırakmamaktadırlar. İşlerini bırakıp daha iyi işlere yönelenler yalnızca mükemmel insan haline ulaşmayı hedefleyenlerdir, onlar ise oldukça azdır.[267]

Gersonides, insanın gök cisimleri tarafından korunmakla kalmayıp diğer canlılardan üstün konumu sebebiyle onun eylemlerinin ve düşüncelerinin dahi semavi cisimler tarafından belirlendiğini savunmaktadır. O, bu düşüncesini İbn Rüşd'ün *Parva Naturalia* şerhine yaptığı yorumda ve Tanah tefsirlerinde dile getirmektedir.[268] *Milhamot ha-Şem*'de yer alan, "…öyle ki onun eylemleri ve düşünceleri onlar tarafından belirlenmiştir. Astrologların kayıtları bu durumu doğrulamaktadır, çünkü onlar sıklıkla insanın eylemlerini ve düşüncelerini doğru bir şekilde öngörmekteler"[269] ifadesinde Gersonides'in astral determinizmi kabul ettiği görülmektedir. İnsanların eylemlerinin semavi cisimler tarafından belirlendiği düşüncesi yaygın bir görüş olması bakımından anlaşılabilirdir. Bu düşünce 12 burcun bulunduğu evlerle ilgili kabul edilmiş bir görüştür. Buna göre birinci ev, yaşamı; ikinci ev, zenginliği; üçüncü ev, kardeşleri; dördüncü ev, anne-babayı; beşinci ev, çocukları; altıncı ev, sağlığı; yedinci ev, eşi; sekizinci ev, ölümü; dokuzuncu ev, seyahatleri ve inancı; onuncu ev, yönetim ve meslekleri; on birinci ev,

[267] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, ss. 222-223; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 36.

[268] Gersonides, *Levililer*, 8:11 (Hakira ba-Sibat Asiyat ha-Korbanot ba-ze-Ofen, s. 248); *Daniel,* 4 (ha-Toelet ha-Ravi'î); Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", s. 18. Klein-Braslavy'e göre semavi cisimler, ışınları aracılığıyla insanın düşüncelerine etkide bulunmaktadırlar, akılları aracılığıyla değil. Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, ss. 310-323.

[269] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 219; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 31.

arkadaşları ve on ikinci ev ise üzüntü ve esareti yönetmektedir.[270] Yine, kişinin doğum anında yıldızların konumunun (doğum haritası) onun fiziksel-ruhsal özelliklerini ve kaderini belirlediği düşüncesi antik dönemden beri kabul edilen bir görüştür.[271] Gersonides, Eyüp Kitabı tefsirinde, Eyüp'ün başına gelenler için doğduğu güne lanet etmesini[272] de bu bağlamda yorumlamaktadır. Eyüp'ün buradaki ifadeleri onun, doğum anındaki gezegenlerin konumunun, kişinin başına gelecek olayları belirlediği ve düzenlediğini ortaya koymaktadır. Eyüp söz konusu pasajda geceye de lanet etmektedir ki Gersonides'e göre bunun sebebi anne rahmine düştüğü geceyi lanetlemesidir. O, başına gelen acı ve sıkıntıların doğduğu zamanın uğursuzluğundan kaynaklandığını düşündüğü için doğduğu güne lanet etmektedir ve doğacağı zaman annesinin rahmine düştüğünde belirlendiği için o geceyi de lanetlemektedir.[273]

Gersonides, insanlar arasındaki karakter ve mizaç farklılıklarının sebebi olarak da semavi cisimlerin etkilerini göstermektedir. Bu düşünceye göre, semavi cisimler yeryüzündeki oluşumu, bir elementin bir zamanda diğerine üstün, diğerinin başka bir zamanda ona üstün gelmesiyle korumaktadır. Bu durum ya semavi cisimlerin pozisyonlarındaki ya da kendilerindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Bu etkiye, Güneş'in Zodyak'ın kuzey bölgesinde olmasıyla cisimlerde hava ve suyun baskın olması ve Mars'ın ateş, Ay'ın su elementine hâkim olması gibi örnekler sunmaktadır. İnsanların psişik nitelikleri onların maddi yapılarına bağlı olduğundan, insan bedenlerindeki

[270] İbn Ezra, *Bilgeliğin Başlangıcı*, ss. 86-89.

[271] Ptolemy, *Tetrabiblos*, I:3, ss. 9-10.

[272] Eyüp, 3:1-11.

[273] Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, s. 15. Kişinin doğacağı günün, spermin annenin rahmine düştüğünde belirlendiğine dair astrolojik öğretiyi Gersonides'ten önce, Abraham ibn Ezra dile getirmektedir. Bkz. Sela, "Gersonides' Astrology and Abraham Ibn Ezra", ss. 271-273.

elementlerin durumu, insanların karakter ve ahlâkî özelliklerini de etkilemektedir. Böylece insanların şu ya da bu şekilde davranma eğilimlerinin göksel etkilere bağlı olduğu neticesi ortaya çıkmaktadır. Evrensel olarak kabul edilen bu doğa felsefesi ilkeleri, Gersonides'in astral determinizm doktrininin hareket noktasıdır.[274] Dolayısıyla Gersonides'e göre her insanın mizacı gök cisimleri ve yıldızlar tarafından belirlenmektedir. Böylece semavi cisimler sayesinde insanlar arasındaki denge de sağlanmış olmaktadır. Çünkü insan mizaçlarının çeşitliliği ve farklılığı onlar arasında sürekli anlaşmazlıklar ve tartışmalar çıkmasına sebep olur. Gersonides'e göre bu yüzden semavi cisimler olmasaydı insanlar birbirlerini öldürürlerdi ve kötü özelliklere sahip insanlar sürekli başkalarına zarar verirlerdi.[275]

Gersonides'e göre semavi cisimler insanların yalnızca ahlâkî özelliklerini ve davranışlarını değil düşüncelerini de belirlemektedirler. Onun yukarıda da yer verilen "Öyle ki onun eylemleri ve düşünceleri onlar tarafından belirlenmiştir" ifadesi bu bakımdan üstünde durulması gereken bir konudur. Zira semavi cisimlerin insanın düşüncelerini de yönettiği düşüncesi pek bilindik bir öğreti değildir.[276] İnsanın düşüncelerinin de belirlenmiş olduğu kabulü, felsefi ve dinî açıdan pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Gersonides de bu durumda her şeyin zorunlu olduğu sonucu

[274] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 222; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 34-35. Orta Çağ'da, gök cisimlerinin büyük ölçüde ay altı dünyadaki doğal süreçleri şekillendirdiği fikri tartışılmaz olarak kabul edilmektedir. Gök cisimleri burada ilk olarak ay altı madde üzerinde etkide bulunan maddi cisimler olarak yorumlanmıştır. Onlar, elementleri karıştırırlar ve ayrıca elementlerin her madde içindeki paylarını belirlerler. İkinci olarak, gök cisimlerinin hareket ettiricileri, yani ayrık akıllar, formları/biçimleri maddeye empoze ederler. Freudenthal, "Levi Ben Gershom as a Scientist: Physics, Astrology and Eschatology", ss. 67-68.

[275] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 399; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 183-184.

[276] Shlomo Sela, bu düşüncenin izlerinin Abraham ibn Ezra'da bulunduğuna işaret etmektedir. Sela, "Gersonides' Astrology and Abraham Ibn Ezra", ss. 290-291.

çıkacağından insanın seçiminin de mümkün olamayacağının farkındadır. Bu nedenle o devamında, bu belirlenmişliği sınırlandırmaktadır: "Bu sebeple bu eylemler bir yönden belirlenmiş bir yönden belirlenmemiş olmalıdır. Onlar semavi cisimler tarafından belirlenmiştir, aklımız ve seçimimizle ilgili olarak ise onlar belirlenmemiş ve mümkündür, aklımız ve seçimimiz bize semavi cisimlerin belirlediğinden başka bir şey yapma gücü verir."[277] Buna göre, Gersonides'in sisteminde astrolojik determinizm insan üzerinde sınırsız şekilde etkileyici değildir. Zira mizaç davranışı belirlememektedir, yalnızca kişide belirli bir yöne eğilim sağlamaktadır. İnsan ise biyolojik olarak belirlenmiş mizacının sebep olduğu eğilimlere karşı koymakta özgürdür. Nitekim Tanrı, insan gök cisimlerinin belirlediğinden farklı şekilde davranabilsin diye ona akıl bahşetmiştir. Dolayısıyla buradan, gök cisimlerinin insan eylemleri üzerindeki etkilerine ilişkin fizik yasalarının deterministik yasalar olmadığı sonucu çıkarılabilir. Daha ziyade Gersonides'in düşüncesi, modern bilim felsefesinde yer alan olasılık yasalarına tekabül etmektedir. Diğer bir ifadeyle, semavi cisimlerin insan üzerinde belirledikleri yasalar, belirli özelliklerin belirli insan topluluklarındaki istatistiksel dağılımlarını belirleyen yasalardır. Astral determinizm yasaları, belirli bir gezegenin belirli bir anda hâkim olması durumunda, mizacın belirli özelliklerinin popülasyonda büyük bir olasılıkla ortaya çıkacağını belirlemektedir. Dolayısıyla bu yasalar, ifade ettikleri istatistiksel dağılıma göre deterministtir; ancak herhangi bir bireyle ilgili olarak determinist değildir ve insanın özgür iradeye sahip olduğu fikriyle çelişmemektedir.[278]

Gersonides, Tanah tefsilerinde de Tanrı'nın emirlerine itaat edilerek astrolojik etkilerden kurtulmanın mümkün olduğuna dair açıklamalarda bulunmaktadır. O, I. Krallar Kitabı'nda yer verilen İlyas peygamber ile Baal peygamberleri arasındaki

[277] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 220; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 34.

[278] Freudenthal, "Levi Ben Gershom as a Scientist: Physics, Astrology and Eschatology", s. 68.

mücadeleyle ilgili yorumunda astrolojik etkilere yer vermektedir. Söz konusu pasajda, İlyas peygamber ile Baal'in peygamberlerinin, hangi tarafın üstün olduğunu kanıtlamak için kendi tanrılarına kurban kesmek üzere bir araya geldikleri ve hangi tarafın kurbanının kabul edileceğine göre gerçek tanrının tespit edileceği anlatılmaktadır. Gersonides'e göre bu karşılaşma Salı günü gerçekleşmiştir. Çünkü astrolojiye göre Salı günü Mars'a adanmıştır ve Salı gününün ilk saati Mars'ın gücünün en kuvvetli olduğu saattir. Baal peygamberleri bunu bildikleri için Mars'ın gücünden yararlanmak istemişlerdir.[279]

Gersonides'e göre Tevrat'ta yer alan emirler ve ibadetler insanların gezegenlerden kaynaklanan zararlı etkilerden korunmasını sağlayıcı işlev görmektedir. Örneğin o, Levililer Kitabı'nda anlatılan, Musa'nın yağı, yedi kez sunağın üzerine serpmesiyle ilgili emirdeki yedi sayısını yedi gezegenle bağlantılı olarak açıklamaktadır. Buna göre, yedi gezegenin insanlara vermesi muhtemel zararlarından korunmak için yağın yedi kez serpilmesi emredilmektedir. Gersonides'e göre insan, semavi cisimlerden gelen arzu, seçim ve düşünce *(taavot, behirot, deot)* kabilinden feyz olarak her ne gelirse gelsin aklını yalnızca Tanrı'ya ibadete yönelten şeyler için ya da Tanrı'ya ibadetten uzaklaştıran şeylerden kaçınmak için kullanmalıdır. Böylece o, semavi cisimlerden kendini günahlara sevk eden feyzlerin sebep olduğu hatalardan kaçınabilir. Dolayısıyla ona göre yağın yedi kere serpilmesinin nedeni yedi gezegenle ilgilidir, zira onlardan bu tür şeyler feyz olmaktadır.[280] Yine ona göre, Şabat günü iş yapmanın yasaklanması da bu günde gerçekleşen astrolojik etkiler sebebiyledir. Onun bu yorumu, yedi gezegenin haftanın yedi gününü ve saatlerini yönettiğine dayanan astrolojik teori ile ilişkilidir. Bu teoriye göre yedi günün her biri, gün doğumundan gün batımına olacak şekilde her biri 12 saatten oluşan iki kısma ayrılmaktadır. Herhangi bir günün ilk saatini yöneten gezegen aynı

[279] Gersonides, *I. Krallar,* 18:21; Sela, "Gersonides' Astrology and Abraham Ibn Ezra", s. 276.

[280] Gersonides, *Levililer,* 8:11, s. 249.

zamanda o günün yönetici gezegeni, herhangi bir gecenin ilk saatini yöneten gezegen de o gecenin yönetici gezegeni kabul edilmektedir. Buna göre günün belirli saatlerinde belirli gezegenler etkide bulunmaktadır. Örneğin Satürn belirli bir saatin yöneticisiyse sonraki saatin yöneticisi Jüpiter'dir; Satürn o günün yöneticisidir, Güneş ise sonraki günün yöneticisi olacaktır. Bu sistem yıllar söz konusu olduğunda da aynı şekilde işlemektedir. Gersonides, bu teoriyi Şabat günü iş yapma yasağını açıklarken somutlaştırmaktadır. Buna göre, astroloji (*hohmat mişpetey ha-kohavim*) tarafından bilindiğine göre Şabat gecesi ve gündüzü (yani Cuma günbatımından Cumartesi günbatımına kadarki zaman) Mars ve Satürn'ün[281] yönetici olduğu ve insanın başına pek çok zararın gelebileceği zaman dilimidir. Bu sebeple Tanrı, İsrailoğullarına çalışmayı yasaklayıp onlara bu zaman diliminde dua ve ibadet etmeyi emretmiştir. Böylece onlar gezegenlerin zararlı etkilerinden korunacaklardır.[282]

3. Ay Üstü Âlem ile Ay Altı Âlem Arasındaki İlişkinin Faili: Faal Akıl

Gersonides'in akla dair teorisi Eflâtuncu ve Aristotelesçi unsurlardan etkiler barındırmaktadır. Eflâtun ile ortak olan noktası, fiziki dünyayı ve suretleri bir plana göre yaratan ilahi zanaatkâr[283] anlayışına sahip olmasıdır. Gersonides, Eflâtun'un bu görüşüne Faal Akıl'ı da dâhil ederek Aristoteles yorumcularının yolunu takip etmiştir. O ayrıca,

---

[281] Satürn ve Mars zarar verici; Jüpiter, Venüs ve Ay fayda verici, Güneş ve Merkür ise nötr gezegenlerdir. Satürn Yahudilerin koruyucu gezegeni olarak kabul edilmektedir ve Cumartesi (Şabat) günüyle ilişkilendirilmektedir. Bu düşünce, Yunan ve Arap astrologlar tarafından da kabul edilmektedir ancak onlar Satürn'ün zarar verici etkisini Yahudilerin kötü ve zarar verici bir tabiatta olmalarına neden olduğu şeklinde yorumlamaktadırlar. Bkz. Eric Zafran, "Saturn and the Jews", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, c. 42 (1979), ss. 16-27.

[282] Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 20:1, (ha-Toelet ha-Asiri), s. 226.

[283] Bkz. Francis Macdonald Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022, ss. 66-74.

Yahudiliğin Tanrı inanışını sürdürerek de bir sentez oluşturmuştur. Buna göre Tanrı, tüm evrenin nihai gerçekliği ve nedenidir. Tanrı, hem fiziksel hem de nefsani âlemleri, yani bedenleri ve Faal Akıl da dâhil olmak üzere ayrık akıllar dünyasını yaratmıştır. Faal Akıl ise ay altı âlemin yasası ve nizamıdır ve ay altı âlemin "suret veren"idir. Faal Akıl'ın faaliyet alanı yalnızca ay altı âlemdir, onun semavi cisimler üzerinde hiçbir etkisi ya da etkinliği yoktur. Bu plana göre tüm evren Tanrı tarafından yaratılmıştır ve o her şeyi, yani tüm evreni yöneten tüm yasaları bilmektedir. Faal Akıl ise ilahi âlem ile yeryüzü arasında bir aracı olarak hizmet etmektedir.[284] Gersonides'in sisteminde ay altı âlem ile ay üstü âlem arasındaki ilişkide en önemli rol Faal Akıl'a aittir. Daha önce ifade edildiği üzere Gersonides, her feleğin onunla ilişkili ancak ondan ayrı bir ayrık akla sahip olduğunu kabul etmektedir. Dünyanın ayrık aklı ise Faal Akıl'dır. Faal Akıl, ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki görev icra etmektedir. Buna göre Faal Akıl, tabiattaki fiziki varlıkların oluşumları, düzenleri ve yasalarından nedensel bir şekilde sorumludur. Ayrıca o, insanın düşünce ve davranışlarıyla ilişkili her şeyde de nedensel olarak etkilidir. Tanrı tüm bu olaylarda uzak ve nihai sebepken Faal Akıl en yakın sebep ve Tanrı'nın adına eylemde bulunan varlıktır.[285] Gersonides'in Tanrı ile insan arasındaki ilişki ve iletişimde aracı olarak konumlandırdığı Faal Akıl, bu konumu sebebiyle çalışmamız açısından önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple Faal Akıl'ın Tanrı ile insan arasındaki aracı rolünün nasıl gerçekleştiğini inceleme ihtiyacı hissedilmiştir. Zira Faal Akıl, Gersonides'in düşüncesinde insan yaşamındaki her alanda birincil neden ve fail olarak yer almaktadır.

[284] Feldman, *Gersonides*, s. 185.

[285] Steven Nadler, "Gersonides on Providence: A Jewish Chapter in the History of the General Will", *Journal of the History of Ideas,* c. 62, sy. 1 (2001), s. 44.

3.1. Faal Akıl'ın Kaynağı ve Mâhiyeti

Aristoteles'in nefis için "her şey olması sayesinde her ne ise o olan ve her şeyi meydana getirmesi sayesinde her ne ise o olan bir akıl içermelidir" şeklindeki ifadeleri, söz konusu aklın mahiyeti hakkında yorumcuları arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Aristoteles, ifadelerinin devamında "bu akıl, varlığı bakımından bir işlerlik olmasıyla, müstakildir, her türlü karışımdan ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir" diyerek bu aklın mahiyetini açıklamaktadır.[286] Bununla birlikte onun, bu aklın "nefiste" mevcut olduğunu söylemesi, aklın insan nefsinin bir parçası olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Bu sebeple Aristoteles'in bahsettiği bu akıl –daha sonra yorumcuları tarafından Faal Akıl olarak isimlendirilecektir- hakkında düşünürler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır.[287]

Orta Çağ'da İslam filozofları arasında ilk olarak Fârâbî'de Faal Akıl teması görülmektedir.[288] Fârâbî, dokuz adet birincil felekten bahsetmektedir. Dokuz feleğin her biri bir nefse ve her biri kendisini yöneten bir akla ya da muharriğe/hareket ettiriciye sahiptir. Tüm bu sistemin başında ise İlk Sebep bulunmaktadır ve ilk feleğin aklı İlk Sebep'ten feyz etmektedir. Diğer akıllar da sırasıyla en sonda yer alan Ay feleğinin aklına kadar birbirinden feyz etmektedir. Ay feleğinden ise son akıl olan Faal Akıl feyz

[286] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, 3. bs., İstanbul: Pinhan, 2021, III:5, 430a10, ss. 192-193.

[287] Bu tartışmalar hakkında bkz. Herbert A. Davidson, *Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, çev. Erkan Kurt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, s. 20.

[288] Faal Akıl düşüncesi Kindî'de de yer almakla birlikte onun mahiyeti hakkında net bir açıklaması bulunmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ender Büyüközkara, "Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl", *Beytulhikme*, c. 9, sy. 3 (2019), ss. 673-692.

etmektedir.[289] Söz konusu Faal Akıl, Aristoteles'in insandaki düşünceleri oluşturan güç olarak bahsettiği akılla özdeştir. Fârâbî'nin ardından İbn Sînâ da bu sistemi detaylandırarak genişletmiştir[290] ve onun aracılığıyla Müslüman ve Yahudi düşünürler arasında bu teori yaygınlaşmış, kimi zaman eleştirilmiş, kimi zaman değiştirilerek ya da olduğu haliyle kabul edilmiştir. İbn Meymûn ve İbn Rüşd, bu sistemi değiştirerek kabul edenlerdendir ve her iki isim de Gersonides'in evren tasarımının oluşumuna etki etmiştir.[291] Bununla birlikte Gersonides, konuyu işlerken İbn Meymûn'u ismen zikretmemektedir.

İbn Meymûn semavi alanın düzensizliği, gelişigüzelliği ve rastgeleliğine vurgu yapmaktadır. Rastgele olan şeyin zorunlu olarak bir şeyden feyz etmiş olamayacağından hareketle o, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Ona göre semavi âlemdeki bu rastgelelik, onun bir irade tarafından bu şekilde kast edildiğini göstermektedir. Bununla birlikte İbn Meymûn, akıllar arasındaki feyzi kabul etmektedir, dolayısıyla ona göre de Ay feleğinin aklından onuncu akıl olan Faal Akıl feyz etmektedir.[292] İbn Rüşd de Fârâbî ve İbn Sînâ ile benzer bir evren sistemini kabul etmektedir. İbn Rüşd, içinde yıldız bulunmayan en dış feleği kabul etmemesiyle, Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Gersonides de İbn Rüşd gibi en üst feleğin hareket ettiricisi, yani aklı, yalnızca kısmi

---

[289] Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020, ss. 40-66; Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nazife Danışman, Ankara: Meb Yayınları, 2001, ss. 37-45. Bu teori Orta Çağ Yahudi düşünürler arasında da yaygın olan görüştür. Bkz. Halevi, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, V:21, ss. 230-231; İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:4, ss. 261-262.

[290] İbn Sînâ'nın düşüncesinde Faal Akıl ve işlevi için bkz. Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, ss. 117-122.

[291] Herbert A. Davidson, "Gersonides on the Material and Active Intellects", *Studies on Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, ed. Gad Freudenthal, Leiden-New York: Brill, 1992, s. 207.

[292] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:11, s. 277.

bilgiye sahip olduğundan ve âlemde yalnızca sınırlı bir görevi icra ettiğinden; İlk Sebep ise tüm âlemin yasasını ve nizamını bildiğinden, ilk felek olan sabit yıldızlar feleğinin İlk Sebep olmadığını ortaya koymaktadır. İlk Sebep, feleklerle ilişkili olan akıllardan daha yukarıda yer almaktadır.[293]

Faal Akıl'ın kaynağı meselesi Gersonides'in seleflerinden ayrıldığı bir meseledir ve onun özgün görüşlerinden biridir.[294] Gersonides öncelikle yaygın olarak kabul edilen görüşü aktarıp ardından kendi görüşünü sunmaktadır. Bu düşünceye göre suretler farklı seviyelerde ortaya çıkmaktadır. En üstte, evrenin hiçbir bölümüyle belirli bir ilişkiye sahip olmayan bir form (Tanrı) yer almaktadır. Bu formdan doğrudan feyz eden ve evrenin üstün bölümleriyle ilişkili olan formlar vardır ki bunlar semavi cisimlerin akıllarıdır. Akıllardan ay altı maddeyle ilişkili bir form (Faal Akıl) feyz etmektedir. Bu form aracılığıyla da farklı derecelerde maddi formlar feyz etmektedir. Bu Faal Akıl teorisini ortaya koyanlar, Faal Akıl'ın feleklerin akıllarından alt derecede olduğunu düşünmüşlerdir.[295] Gersonides'e göre de Faal Akıl, semavi cisimlerin akıllarından feyz etmiştir. Bununla birlikte Faal Akıl, ay altı âlemin tüm yasasını bilirken diğer akıllar sadece kendilerinden feyz edenleri bilmektedirler. Dolayısıyla Faal Akıl, semavi akılların tümünden feyz etse de derecesi onlardan üstündür, çünkü onlar yalnızca kendilerinden feyz edeni bilirken Faal Akıl onların tümünden feyz edenlerin karışımını bilmektedir. Hatta onun, Faal Akıl'ı, Tanrı'dan sonra en aşkın varlık olarak gördüğü ifade edilebilir. Faal Akıl, semavi akılların tümünden feyz eden bir kavrayıştır. Bu bakımdan semavi akıllar Faal Akıl'a ay altı âlemin oluşumunda kaynaklık etmektedirler. Çünkü semavi akıllar, maddeyi göksel cisimlerin ışığıyla, sureti de kendilerinden feyz eden akılla

---

[293] İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi,* c. 3, ss. 606-610; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.11, ss. 276-277; *The Wars of the Lord III*, ss. 168-170.

[294] Davidson, "Gersonides on the Material and Active Intellects", s. 215.

[295] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.13, s. 156; *The Wars of the Lord,* c. 3, ss. 188-189.

oluştururlar. Semavi cisimlerin hareketleri konusunda ise Gersonides, içinde yıldızların ve gezegenlerin bulunduğu feleklerin hareketini onların nefslerinin doğrudan, akıllarının ise dolaylı olarak hareket ettirdiğini belirtmektedir.[296]

Gersonides'e göre ayrık akıllar, Tanrı tarafından eş zamanlı olarak yaratılmıştır. Onlar, zorunlu olarak Tanrı'dan ya da birbirlerinden feyz etmemişlerdir.[297] Bu ayrık akıllar birbirleriyle nedensel olarak da ilişkili değillerdir. Gersonides ayrık akıllardan herhangi birinin bir diğerini bildiğini de kabul etmez, onları yalnızca Tanrı bilir. Mesela Ay'ın muharriki yalnızca Ay'ın etki ettiği şeyleri, yani okyanusları ve gelgitleri bilir. Bu sistemde Tanrı, bir devletin her biri tek bir konuyla ilgilenen farklı bakanlıklarla yönetilmesinde olduğu gibi koordinasyonu sağlayan varlıktır. Muharriklerin ya da ayrık akılların aksine Faal Akıl ise tüm ay altı alanın yönetimini ve planını bilir. Faal Akıl diğer semavi cisimlerin akıllarının bireysel olarak sundukları suretlerin hepsini sunar, onları ay altı âlemin nizamını sağlayacak şekilde birleştirerek bütün haline getirir.[298] Bu bakımdan Faal Akıl, Philo'nun (ö. 50) *logos*[299] ve Plotinus'un (ö. 270) *nous*[300] kavramını

---

[296] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.6, ss. 112, 114-115; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 138-139; 142-144.

[297] Gersonides semavi cisimlerin nefslerinin kaynağının Tanrı mı yoksa akıllar mı olduğu konusunda ise bir bilgilendirmede bulunmamaktadır. Davidson, "Gersonides on the Material and Active Intellects", s. 214.

[298] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.7, ss. 126-127; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 153-155.

[299] Philo'ya göre, Tanrı dünyada doğrudan eylemde bulunmaz, kendinden feyz olan aracı güçler yoluyla faaliyette bulunur. Bunların başında logos gelir. F. H. Colson, G. H. Whitaker, *Philo with English Translation in Ten Volumes: De Opificio Mundi, Legum Allegoria*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981, (De Opificio Mundi), IV-V, ss. 15-19.

[300] Plotinus'un *nous* teorisine göre, *nous* Tanrı'nın altında yer alan ancak Tanrı dışındaki her şeyden üstün olan ve Tanrı'dan ezelî olarak feyz eden varlıktır. *Nous*, biri bilinçte biri de oluşumda olmak üzere iki rol icra etmektedir. Bu kavram, Eflâtun'un Timaeus'ta yer verdiği *demiurg* kavramının geliştirilmiş

andırmaktadır. Gersonides'in ay altı âlemin "nizamı ve yasası" *(seder ve nimus)* olarak ifade ettiği bu fail, yani Faal Akıl, yeryüzündeki insanlar ve olaylarla ilgili semavi cisimlerin etkilerini yönetmektedir.[301]

Bu noktada Gersonides'in de değindiği şöyle bir problem açığa çıkmaktadır. Faal Akıl'ın tüm evrenin yasasını bildiği kabul edildiğinde, Tanrı da tüm evrenin yasasını bildiğine göre Faal Akıl'la Tanrı'nın sayıca bir olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Gersonides bu problemi Tanrı'nın bilgisi ile Faal Akıl'ın bilgisi arasındaki farka işaret ederek çözmektedir. Buna göre iki bilgi arasındaki fark, Faal Akıl'ın ona semavi cisimlerden ulaştığı kadarıyla ay altı âlemin yasasını bilirken İlk Akıl'ın yani Tanrı'nın hem ay altı hem ay üstü âlemin tüm yasasını kâmil bir şekilde bilmesidir. Dolayısıyla Faal Akıl ile Tanrı arasındaki tek ortak nokta, ay altı âleme dair bilgileridir. O, bu

halidir. A. H. Armstrong, *Plotinus with an English Translation in Seven Volumes: Enneads V:1-9*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984, V.5.1-2, ss. 155-163; A. H. Armstrong, *Plotinus with an English Translation in Seven Volumes: VI:6-9*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988, VI.7.40, ss. 209-215. Ayrıntılı bilgi için bkz. Seymour Feldman, "Platonic Themes in Gersonides' Doctrine of the Active Intellect", *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. Lenn E. Goodman, New York: State University of New York Press, 1992, ss. 258-261; Emile Brehier, *Plotinos'un Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Ahmet Faruk Çağlar, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2003, ss. 99-123.

[301] Feldman, *Gersonides*, s. 113.

görüşünü bilgelerin, "Onun adı efendisinin adındadır"[302] sözleriyle desteklemektedir.[303] Gersonides'e göre bilgeler bu ifadeyle Faal Akıl'ı kastetmişlerdir. Bu durumda da Faal Akıl'ın kozmik akılların sonuncusu olduğunu söylemek doğru olmayacaktır, çünkü Faal Akıl, tüm nizamın planını bilmesi ve oluşumdaki rolü bakımından Tanrı'ya daha benzerdir. Gersonides, Süleyman'ın Özdeyişleri'nde yer alan "Kim göklere çıkıp indi? Kim yeli (*koah/ruh*) avuçlarında topladı? Suları giysisiyle sarıp sarmalayan kim? Kim belirledi dünyanın sınırlarını? Adı nedir, oğlunun adı nedir, biliyorsan söyle!"[304] pasajında yer alan ruhu da Faal Akıl'la ya da feleklerden feyz eden ruhla ilişkilendirmektedir. Bu güç, "oğul" olarak nitelenmiştir, çünkü o bir sebepten kaynaklanmaktadır ki o sebep Tanrı'dır.[305]

Gersonides, Mezmurlar'da geçen *aravot* (yedinci gök) kavramı üzerinden de Faal Akıl'ı açıklamaktadır. Ona göre bilgelerin, sıddıkların ve gelecekte yaratılacak varlıkların nefslerinin *aravot*ta bulunduğuna dair sözleri[306] buna işarettir. Ona göre nebiler de bu yeri *aravot* olarak isimlendirmişlerdir, çünkü tüm feleklerin akılları burada karışmaktadır. Diğer bir yorum ise *aravot* ile tüm feleklerin kast edilmiş olabileceği şeklindedir. Çünkü

---

[302] Mısır'dan Çıkış, 23:21; Babil Talmudu, Sanhedrin, 38b. Bu pasajda bir melek olan Metatron ile Tanrı arasında, her iki ismin de *gematria* değerlerinin 314 olması bakımından kıyas yapılmaktadır. Rabbani gelenek bu ifadeden Şadday ismi ile Metatron isimlerinin *gematria* değerlerinin 314 olması sebebiyle böyle bir ilişki kurmuştur. Feldman, "Platonic Themes in Gersonides' Doctrine of the Active Intellect", ss. 255-277. Tevbe suresi 30. ayette yer alan Yahudilerin Üzeyir'in Allah'ın oğlu olduğuna dair iddialarının Metatron'la ilgisi hakkında bkz. Baki Adam, *Kur'an'ın Tartışmalı Konuları: Yahudilik Ve Hıristiyanlık Açısından*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2011, ss. 45-89.

[303] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.13, s. 158; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 190.

[304] Süleyman'ın Özdeyişleri, 30:4.

[305] Gersonides, *Süleyman'ın Özdeyişleri*, 30:4; Feldman, "Platonic Themes in Gersonides' Doctrine of the Active Intellect", s. 273.

[306] Babil Talmudu, Hagiga, 12b.

ay altı âlem onlardan feyz edenlerin karışımıyla mükemmel hale gelmektedir. Bu sebeple Tanrı, "*aravot*a binmiş olan (*rohev ba-aravot*)"[307] olarak nitelenmiştir, çünkü o tüm felekleri yönetir ve onların eylemlerinden sorumludur.[308]

3.2. Yeryüzündeki Oluşumun Sebebi Olarak Faal Akıl

Aristoteles'in düşüncesinde Faal Akıl, yalnızca epistemolojik işleviyle ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle akıl, düşünceleri bilfiil hale getirmesi bakımından ele alınmaktadır. Fârâbî ve İbn Rüşd'de ise Faal Akıl, insan aklını bilfiile dönüştürme görevinin yanı sıra ay altı âlemdeki suretlerin oluşumunda da işleve sahiptir. İbn Sînâ'da ise daha açık bir şekilde hem insan aklını bilfiil hale getirmekte hem de ay altı âlemin maddesini ve bu maddede beliren suretleri açığa çıkarmaktadır.[309] Müslüman filozoflarda ortaya çıkan bu düşünce ilk olarak Afrodisiyaslı İskender'de görülmektedir. İskender, *De Anima* adlı eserinde Faal Akıl'ı, yani insan düşüncesinin sebebini İlk Sebep ile özdeşleştirmiş ve onu bütün her şeyin sebebi ve ilkesi olarak sunmuştur.[310]

Gersonides *Milhamot ha-Şem*'de ay altı âlemdeki canlıların mevcudiyetinin bir ayrık varlığın bulunmasını gerektirip gerektirmediği sorununu incelemektedir. Birinci

---

[307] Mezmurlar, 68:4. Türkçe çeviride "…çölleri geçecek biniciye yol hazırlayan" şeklinde geçmektedir.

[308] Babil Talmudu, Sanhedrin, 38b; Hagiga, 12b; İbn Meymûn, *Hilhot Yesodey ha-Tora,* III:1 (*İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, s. 52); İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn,* I:70, ss. 187-190; Gersonides, *Milhamot ha-Şem,* 5.3.13, s. 158; *The Wars of the Lord,* c. 3, s. 191. Yahudilikteki *aravot* düşüncesi İslam geleneğindeki *levh-i mahfuz* düşüncesini anımsatmaktadır. Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, ss. 310-323.

[309] Davidson, "Gersonides on the Material and Active Intellects", s. 42.

[310] Athanasios P. Fotinis, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, Milwaukee, Wisconsin: Marquette University, 1978, 3.27, s. 118; Davidson, *Fârâbi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, s. 40.

soru canlıların oluşumunun failinin ayrık bir akıl mı olduğudur. Önce o felsefe tarihinde bu soruya verilen iki farklı cevabı sunmaktadır: ay altı âlemdeki canlıları oluşturan ayrık bir varlık mevcuttur; bunu gerçekleştiren ayrık bir varlık mevcut değildir. İkinci aşamada o, her iki teoriyi de destekleyici argümanları sıralamaktadır. Üçüncü aşamada bu iki görüşün iddialarının düşündükleri şeyi ifade edip etmediğini irdelemektedir. Bu incelemenin sonunda Gersonides, ay altı âlemdeki oluşumun failinin ayrık bir akıl olduğuna dair kendi görüşünü açıklamaktadır.[311]

Gersonides, Faal Akıl'ın yeryüzündeki oluşumu sağladığına dair görüşünü sunmadan önce, seleflerinden Themistius, İbn Bâcce (ö. 1138), İbn Rüşd, Fârâbî, İbn Sînâ gibi isimlere yer vererek öncelikle onların anlayışlarını özetlemekte ve ardından bu görüşleri değerlendirmektedir. Themistius'a göre yeryüzündeki oluşumlardan sorumlu gücün akıl olduğunu, İbn Bâcce (Ebubekir) ve İbn Rüşd'ün aktardığına göre İbn Sînâ'nın da bu görüşe katıldığını ifade etmektedir. Fârâbî'nin İbn Rüşd'ün aktardığı şekliyle bu konudaki görüşünün şüpheli olduğunu ancak kendisinin tespitine göre Fârâbî'nin "akıl konusunu işlediği kısa risalesinde"[312] Faal Akıl'ın varlıklara suretleri verdiğini kabul ettiğini belirtmektedir. Ancak sonuç olarak Gersonides'e göre söz konusu düşünürler, bir akıl tarafından ya da ondan feyz ederek oluşumun gerçekleştiğinde hemfikirdirler.[313]

Gersonides, öncelikle Themistius'un görüşünü detaylandırmaktadır. Themistius'a göre, bir maddi formun başka bir maddi form üretme gücü yoktur, daha ziyade cisimler diğer cisimlerden aslî suretlerine göre değil, niteliklerine göre etkilenmektedirler. Buna göre bir cismin başka bir cismi ısıtması mümkündür ya da aynı şekilde bazı cisimlerin başka cisimlerin etkisiyle soğuması da mümkündür. Bu durum ıslaklık ve kuruluk gibi

311 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.1-4, ss. 57-109; *The Wars of the Lord,* c. 3, ss. 81-136.

312 Fârâbi, "Aklın Anlamları (Risâle fî me'ânî'l-akl)", s. 135.

313 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.1, ss. 57-60; *The Wars of the Lord,* c. 3, ss. 81-84.

diğer nitelikler için de geçerlidir. Ancak bir ruhun başka bir ruh oluşturması mümkün değildir. Buna göre yanan bir cisimde ateşin ateşten oluşması da iki şekilde açıklanabilir: Birincisi, yanan cisimde ateş suretinin meydana gelmesi, tıpkı arazların meydana gelmede suretlere bağlı olması gibi, ateşsel sıcaklığın kendisinde meydana gelişine bağlı olur ki bu saçmadır çünkü bu durumda suret, suret olmayandan meydana gelecektir. İkincisi bu üretilen formu oluşturan ayrı bir form vardır, çünkü maddi suretlerin böyle bir eylemi bulunmamaktadır.[314] Gersonides burada Themistius'a şöyle bir itirazda bulunmaktadır. Bazı maddi formların form oluşturduğu tecrübeyle görülmektedir. Mesela beslenme yoluyla canlının besini kendi özüne dönüştürdüğü açıktır. Yani vücuda alınan besin, ete dönüşmektedir. Ateş için de bu durum benzerdir. Ateşin kendine benzer bir ateş üretmesi mümkündür.[315]

Gersonides, Themistius'un diğer argümanlarını da sunmaktadır. Buna göre, bilkuvve olan bir şeyin, ancak ona bilfiil sahip olan bir şey tarafından bilfiil hale getirilebileceği ilkesinden[316] hareketle tohumdan doğmayan şeylerde neslin isnat edilebileceği yaratılmış nesneye benzer bilfiil bir kuvve, yani diğer bir ifadeyle ebeveynde hiçbir maddî suret olmadığı aşikâr olduğuna göre, burada bu nesilden sorumlu olan ayrı bir suret olması gereklidir. Çünkü tohumun gerçekte bir nefsi yoktur, bilakis tohumda nefis bilkuvve olarak mevcuttur. Dolayısıyla, bu şeyleri üreten ayrı bir form olmalıdır. Themistius, *Metafizik*'in XII. Kitabı üzerine yaptığı yorumda bu argümana

[314] Gersonides, Themistius'a atfedilen bu görüşün İbn Rüşd'de yer aldığını belirtmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, c. 3, ss. 403-404.

[315] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.2, s. 61; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 85.

[316] Aristoteles, *Metafizik*, IX:8, 1049b24, s. 220; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 9. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022, III:1-3, ss. 93-105.

atıfta bulunmaktadır; İbn Rüşd bu düşünceyi *Metafizik* şerhinde ayrıntılı olarak geliştirmiştir.[317]

Themistius'un üçüncü argümanına göre, insan söz konusu olduğunda bir insanın başka bir insanı oluşturduğu görülse de babanın aslında bu oluşumu sağlayacak yeteneği yoktur. Bu oluşum tabii olarak maddenin verdiği biçim ve oranlarla oluşmaktadır. Bu oranlar da daha yüksek, ulvi bir sebepten yani dünyadaki nefisten *(ha-nefeş be-arets)* kaynaklanmalıdır. Eflâtun'a göre dünyadaki nefs, gökcisimlerinin hareketlerinden Aristoteles'e göre ise Güneş'ten ya da ekliptikten *(felek-i mâil)* oluşmaktadır.[318]

Gersonides, Themistius'un görüşünü sunduktan sonra İbn Rüşd'ün görüşüne yer vermektedir. İbn Rüşd, Faal Akıl'ın ay altı âlemdeki oluşturucu gücü hakkında önceki yazıları ile sonraki yazılarında farklı görüşlere yer vermiştir.[319] Gersonides de İbn Rüşd'ün farklı eserlerinde farklı görüşler ortaya koyduğunu tespit etmektedir. Onun aktarımına göre İbn Rüşd;

1. *Nefs Üzerine Kısa Şerhi'*nde, canlıların oluşumundaki failin, Faal Akıl olduğu görüşünü savunmaktadır.[320]

---

[317] İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, c. 3, ss. 409-410; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.2, s. 63; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 87.

[318] İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, c. 3, ss. 399-400; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.2, s. 64; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 87.

[319] Davidson, *Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, ss. 300-304; Gad Freudenthal, "The Medieval Astrologization of Aristotle's Biology: Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Bodies", *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 12 (2002), ss. 111-137; Herbert A. Davidson, "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence", *Viator*, c. 18 (1987), ss. 191-226.

[320] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.1, s. 59; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 83.

2. *Kitâbu'l-Hayevân*'da âlemdeki oluşumun failinin akıl değil kuvvet-i nefsiyye *(koah nafşi)* olduğunu belirtmektedir.[321]

3. *Kitâbu mâ ba'de't-Tabî'a*'da (Metafizik şerhi) üreme gücünün spermde olduğunu ve sperm taşıyıcı ile gök cisimleriyle spermde oluşturulduğunu söylemektedir. Dolayısıyla o ayrı bir madde değildir. İbn Rüşd'e göre maddi bir formdan ancak maddi bir form çıkmaktadır.[322]

Gersonides, *Metafizik Şerhi*'nde[323] aktardığı şekliyle Themistius'un ay altı âlemin oluşturucu gücünün gayri cismânî olması gerektiğine dair düşüncesine karşı İbn Rüşd'ün eleştirilerine yer vermektedir. Buna göre, bir şeyi kuvveden fiile çıkaran her şeyde, bir şekilde çıkardığı anlamın bulunması gerekir. Bu yüzden tohumlardaki nefis sahibi şeyleri yapan kuvvetler bilfiil nefis sahibi değil, bilkuvve nefis sahibidirler. Tıpkı mimarın zihnindeki evin bilfiil değil bilkuvve ev olması gibi. Bu nedenle Aristoteles bu kuvvetleri, sanatsal kuvvetlere benzetmiş ve *Kitâbu'l-Hâyevân*'da bu kuvvetlerin hayat verme kudreti olduğundan onların ilahi kuvvetler olduğunu belirtmiştir. Aristoteles, tohumlarda yer alan sıcaklığın, ateş ya da ateşten olmadığını, nefissel sıcaklık olduğunu ifade etmektedir. Bu sıcaklık, tohum sahibinden ve Güneş'ten doğan tohumdaki surete sahiptir. Nitekim Aristoteles'e göre insanı, benzeri olan insan ve Güneş doğurur, o diğer

---

[321] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.1, s. 59; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 83.

[322] İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, c. 2, ss. 306-318; İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, c. 3, s. 576; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.1, s. 60; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 84. İbn Rüşd'ün Faal Akıl hakkındaki görüşleri üzerine ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Davidson, *Fârâbi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*. Gersonides'in heyulânî ve Faal Akıl teorisi hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Davidson, "Gersonides on the Material and Active Intellects", ss. 195-266.

[323] Gersonides'in, İbn Rüşd'ün *Metafizik* telhîsini kullanıp kullanmadığı bilinmemektedir, o, eserinde *Metafizik* uzun şerhine atıfta bulunmaktadır.

gezegenlerin sıcaklığı ile karışmış Güneş'in sıcaklığı bakımından toprak ve suda doğmuştur. Bu nedenle Güneş ve diğer gezegenler, tabiat ile canlı olan her şeyin hayatının ilkesidir. Bu yüzden Güneş'in ve gezegenlerin suda doğan sıcaklığı, çürümüş şeylerden doğan hayvanların, kısaca tohumsuz oluşan her şeyin oluşturucusudur. Bu durum Themistius'un bahsettiği gibi, ortada Güneş'ten ve *felek-i mâil*den meydana gelmiş bilfiil bir nefis bulunduğu için böyle değildir.[324]

Gersonides ise İbn Rüşd'ün bu iddiasını, yani failin tohumda yer aldığı görüşünü reddetmektedir. Gersonides'e göre tohumun sahip olduğu ısı, organ üretmek için gerekli olan üretici kuvveyi içermez. Bunun için tabii ısı, tabii olmayan ilahi bir üretici kuvve ile birleşmek zorundadır. Gersonides burada açık bir şekilde *Kitabu'l-Hâyevân*'ın 16. makalesine atıfta bulunmaktadır ki ona göre Aristoteles burada hayvanların ve bitkilerin oluşumundaki fail olan ilahi gücü, yani Faal Akıl'ı açıklamaktadır.[325] O, bu failin ürettiği şeyleri idrak ettiğini, dolayısıyla onun ayrı, yani gayri cismani bir fail olması gerektiğini belirtmektedir. Gersonides, âlemdeki varlıkların mükemmel bir şekilde varlığa getirilmelerinden hareketle onların bir fail tarafından iradi olarak varlığa getirilmiş olmalarının zorunlu olduğu sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü yeryüzü muhteşem varlıklarla doludur ve bu muhteşem varlıkların mevcudiyetini rastlantıya atfetmek mümkün değildir, zira rastlantı sonucu olan şeyler mükemmel ve düzenli olmazlar.[326] Dolayısıyla mükemmel ve sürekli devam eden bu oluşumun, onu gerçekleştiği şekilde

---

[324] İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi,* c. 3, ss. 410-411.

[325] Aristotle, *Generation of Animals and History of Animals I, Parts of Animals I,* (Generation of Animals), 2.3, 736b28-29, s. 81.

[326] Aristoteles, *Fizik*, II:5, s. 75; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.6, ss. 96-97, 5.3.4, s. 96; *The Wars of the Lord,* c. 1, ss. 152-153, s. 3, s. 123. Gersonides'in rastlantı hakkındaki görüşlerine dair bir araştırma için bkz. Sara Klein-Braslavy, "Aristotle's Concept of Chance as an Investigative Tool in Gersonides' Wars of the Lord", *Aleph,* c. 21, sy. 1 (2012), ss. 65-100.

tasarlayan bir faili olması şarttır. Tüm oluşum en ulvi amaca doğru yönlendirilmektedir. Böyle bir amacı olan failin, ya cismani ya da gayri cismani olması gerekir. Cismani olduğunun kabul edilmesi durumunda canlıyı oluşturan fail, iki ihtimalden biri olmalıdır. Birincisi, o tohumdur; ikincisi ise tohum taşıyıcı yani ebeveyn gibi haricî bir güç olduğudur. Çünkü bu oluşumda aracılık edecek tohum taşıyıcıdan başka maddi bir güç yoktur. Burada, İbn Rüşd'ün varlıkların oluşumunun gayri cismani bir varlık tarafından gerçekleştirilemeyeceğine, bu oluşumun ancak fiziksel bir varlık tarafından meydana getirilebileceğine dair kabulünü reddetmektir. Çünkü yeryüzünde meydana gelen sanatların, bir akıl tarafından düzenlendiği nasıl kabul ediliyorsa, sanattan daha üstün olan tabiatın da yine zorunlu olarak bir akıl tarafından meydana getirildiğini kabul etmek zorunludur.[327] Bir şeyin kendi kendisini üretemeyeceği de aşikâr olduğundan mevcudatın bir akıl tarafından oluşturulduğunu kabul etmek zorunludur.[328] Ayrıca ilk maddenin alıcı olduğu tüm suretler, bazıları diğerlerinin kemâli olacak şekilde teleolojik olarak düzenlendiğinden tüm bu suretlerin oluşumunu haricî bir güce atfetmek zorunludur. Nitekim bazı kurtçuk türleri; kuşlar, bitkiler gibi diğer organizmaların oluşumundan türerler. Eğer fail de bu sistemin içinde olsaydı o da tabii olarak bu sistemin bir parçası olurdu ve onun da dışarıdan bir güçle yönetilmesi gerekirdi. Bu sebeple tüm bu kompleks sistemin, onu tamamen bilen aşkın bir varlık tarafından iradi olarak amaçlandığı ve meydana getirildiği ortaya çıkmaktadır. Gersonides'e göre bu aşkın varlık, Aristoteles'in

[327] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.4, s. 101; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 129

[328] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.4, s. 96; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 123. Benzer bir düşünce için bkz. İbn Paquda, *Hovot ha-Levovot*, I:6, s. 57. Gersonides'in bu yorumu Eflâtun'un *Timaeus*'ta yer verdiği "oluşan her şeyin bir sebebi vardır" ilkesine dayanmaktadır. Eflâtun bu ilkeyi Tanrı'nın varlığını kanıtlama amacıyla kullanmıştır. Bu düşünce daha sonra Yahudi filozoflar arasında bir yaratıcının varlığının hiçbir şeyin kendi kendisini üretemeyeceği ilkesinden hareketle savunulması şeklinde yer almıştır. Bkz. Cornford, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, 28c, s. 50.

"semavi cisimlerden feyz eden ruh" ile kast ettiği şey,[329] yani Faal Akıl'dır. Gersonides'e göre Faal Akıl dışında başka bir gayri cismani varlıktan bahsetmeye gerek yoktur, çünkü her ikisi de aynı işi yapıyor olacaklarından iki gayri cismani varlığın kabul edilmesi fuzuli olacaktır. Tabiatta ise fuzuli bir şeye yer yoktur.[330] Gersonides Faal Akıl'ın bu oluşumu sağlayan rolü hakkında, İbn Sînâ'ya atıfla onun Faal Akıl'ı suretleri veren anlamında *vâhibu's-suver (noten ha-tsurot)* olarak isimlendirmesine[331] katılmaktadır.[332]

---

[329] Aristotle, *Generation of Animals and History of Animals I, Parts of Animals I*, II:3, 736b30-737a7. İlgili metnin Türkçe çevirisi için bkz. Ahmet Göksu, *Aristoteles ve İbn Sina'da Canlıların Oluşumu Üzerine*, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2021, ss. 158-159.

[330] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.6, s. 104; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 159-160; Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", ss. 15-16.

[331] İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 158.

[332] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.6, s. 101; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 156. Gersonides'in İbn Sînâ'nın bu düşüncesini kabul etmesi Abravanel tarafından Tanrı'ya şirk koşmak olarak yorumlanmış ve ağır şekilde eleştirilmiştir. Abravanel, Yeşu Kitabı'nın 10. babına yaptığı yorumda, Gersonides'in Faal Akıl düşüncesini şu sözlerle eleştirmektedir:"İlk olarak, son dönem Müslüman filozofların benimsediği ve bizim milletimizden de pek çok filozofun da onlara katıldığı bir kavram olan *vâhibü's-süver* olarak tanımlanan Faal Akıl'ın varlığı hakkındaki fikrimi söyleyeceğim. O, İsrailoğulları için gerçek bir "kapan" (Yeşaya, 8:14) olmuştur, çünkü onlar, Faal Akıl'ın *vâhibü's-süver* olduğuna ve aklî nefsimize hayat verdiğine inandılar… Onlar ayrıca Faal Akıl'ın hayat kaynağı olduğuna ve nefslerin mükâfatlarının ölümden sonra onunla ittisal ettiğine inandılar… Onlar Faal Akıl'ın inayette bulunduğuna ve dünyayı gözlediğine inandılar. Onlar, Faal Akıl'ın vahiyde bulunarak peygamberliği sağladığına inandılar. Buradan yola çıkarak onlar, peygamberliğin tabii bir olgu olduğunu söylediler… Onlar Tanrı'nın değil, Faal Akıl'ın tüm mucizeleri gerçekleştirdiğini düşündüler… Bunları duyan kulaklara yazıklar olsun!" (Abravanel, *Peruş al Neviim Rişonim*, s. 53a-b). Cedric Cohen-Skalli, Oded Horezky, "A Fifteenth-Century Reader of Gersonides: Don Isaac Abravanel, Providence, Astral Influences, Active Intellect, and Humanism", *Gersonides' Afterlife: Studies on the Reception of Levi*

Gersonides, ay altı âlemdeki canlıları varlığa getiren failin Faal Akıl olduğunu ortaya koyduktan sonra Faal Akıl'ın söz konusu oluşumu aracı ile mi aracısız mı gerçekleştirdiği sorusunu cevaplamaktadır. Aracısız demek Gersonides'e göre Faal Akıl'ın hiçbir alet kullanmaksızın tohumda mevcut olan doğal ısıdan (*ham yesodi*) canlıları oluşturmasıdır. O, bu sonuca diğer ihtimalin, yani Faal Akıl'ın tohumdaki bir nefis kuvvesi aracılığıyla oluşumu gerçekleştirdiğine dair seçeneği çürüterek ulaşmaktadır. O, gayri cismani bir failin eylemini tohumda yer alan nefis kuvvesi aracılığıyla gerçekleştirmesi durumunda tohumun, kendisinden oluşan şeyden daha ulvi bir tabiata sahip olduğu sonucunun çıkacağını öne sürmektedir. Yani eğer tohum, canlı bir organizma meydana getiriyorsa, o, oluşturduğu canlıdan üstün demektir. Oysaki tohum cansız homomerik bir cisimken oluşturduğu varlık, nefsi olan bir organizmadır. Bu sebeple Gersonides'e göre Faal Akıl, hiçbir aracı olmaksızın yeryüzünde faaliyet göstermektedir. Onun yeryüzüne olan eylemi, bu eylemi almaya hazır olan her şeye ulaşmaktadır.[333]

3.3. İnsanın Bilgi Elde Etmesinde Faal Akıl'ın Rolü

Gersonides, Faal Akıl'ın insanın bilgi elde etmesindeki rolünü üç metninde incelemektedir: *Milhamot ha-Şem*'in birinci kitabının altıncı bölümü, İbn Rüşd'ün *el-Muhtasar fi'n-Nefs* adlı eserine yazdığı şerh[334] ve Ezgiler Ezgisi tefsiri. Gersonides,

---

ben Gerson's Philosophical, Halakhic and Scientific Oeuvre in the 14th through 20th Centuries, ed. Ofer Elior, Gad Freudenthal, David Wirmer, Leiden-Boston: Brill, 2020, s. 175.

[333] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.6, ss. 102-105; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 153-159. Burada *Milhamot ha-Şem* 2.3'te işlediği ne Tanrı'nın ne Faal Akıl'ın tikelleri tikel olarak bildiği değerlendirmesini kast etmektedir.

[334] Bilindiği kadarıyla İbn Rüşd'ün *Nefs Üzerine Uzun Şerhi* 15. asırdan önce İbraniceye tercüme edilmemiştir. Harry Austryn Wolfson, "Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. Isadore Twersky, George H.

Milhamot ha-Şem'de konuyu Aristoteles'in *De Anima (Ruh Üzerine)* adlı eserinde yer alan pasajı üzerinden işlemektedir. Bu pasajda Aristoteles, insan aklının aktif ve pasif olmak üzere iki yönü bulunduğundan bahsetmektedir. Buna göre insan aklı esasında pasiftir ve kendisi özünde aktif olan entelektüel bir güç tarafından aktif hale getirilmektedir:

> Madem tüm doğada her cins için bir yandan madde var (yani o cinsteki her şeyi olma gücüne sahip bir şey var), öbür yandan da bu her şeyi yapıp etmesi bakımından başka, etkin bir neden daha var (madde karşısında sanatın hali), o zaman ruhta da aynı farklar olmalı. Nitekim bir yandan her şey haline gelmesi bakımından –maddeye denk düşen- akıl vardır, öbür yandansa bu her şeyi yapması bakımından –akıl vardır-, bir çeşit sahiplik olarak, ışık gibi; çünkü ışık da belli bir tarzda gücül haldeki renkleri işler haldeki renkler haline getirir. İşte bu akıl, varlığı bakımından bir işlerlik olmasıyla, müstakildir, her türlü karışımdan ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir… Ancak müstakil haldeyken tam olduğu

---

Williams, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973, c. 1, ss. 447-449. Bu sebeple Moşe Narboni, Gersonides ve Şem Tov ibn Şem Tov gibi İbn Rüşd takipçisi Yahudi filozoflar orta şerhte ortaya konan heyulânî akıl düşüncesini İbn Rüşd'ün muteber görüşü olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre İbn Rüşd, heyulânî aklın, aşkın Faal Akıl'ın dünyaya gelen insan ferdinin istidadına ittisal etmesiyle meydana geldiğini düşünmüştür. Narboni, bu görüşü olduğu haliyle kabul etmiştir. Kalman P. Bland (ed. ve çev.), *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982, İngilizce metin s. 33; İbranice metin s. 21; Herbert A. Davidson, "Averroes and Narboni on the Material Intellect", *AJS Review*, c. 9, sy. 2 (1984), ss. 182-184. Gersonides ise bu görüşü reddedip İskender'e nispet ettiği görüşü benimsemiştir. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.2, ss. 33-34; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 111-112; Jesse S. Mashbaum, *A Critical Edition of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De Anima* (DARE, 1984), 247a-247b, ss. 365-366; Davidson, *Fârâbi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, ss. 352-353.

> gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezelî dir. Ama biz hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir, edilgin akıl ise bozuluşa tabidir ve o olmadan da hiçbir şey akletmez.[335]

Yukarıdaki pasajda Aristoteles akletme ya da bilmenin aktif ve pasif olmak üzere iki yönünü ayırt etmiştir. Akletmedeki aktif faktörün ezelî ve ölümsüz olduğunu belirtmiş ve bu bakımdan Eflâtun'un bilgi ile ölümsüzlük arasında bir ilişki bulunduğuna dair inancını sürdürmüştür.[336] Orta Çağ'da pek çok Aristoteles şarihi ise bu düşünceyi geliştirerek akletmenin aktif yönüyle ittisal etmesi ya da bağlanması ile insanın kemâle ulaşarak ölümsüzlüğü elde edeceği fikrini ortaya koymuşlardır. İlk olarak Afrodisiyaslı İskender, akletmenin aktif yönüne "etkin ya da aktif akıl"[337] ve pasif yönüne ise "edilgin akıl"[338] isimlendirmesini yapmıştır.[339] Afrodisiyaslı İskender'in yorumuna göre edilgin akıl bilgi için bir istidat, potansiyeldir *(hakana).*[340] İskender'in bu düşünceye ulaşması, belirli bir türde suretleri almaya hazır olan bir şeyin kendisinde onlardan hiçbirine sahip olmaması gerektiği ilkesinden kaynaklanmıştır. Çünkü kendine ait suretin mevcudiyeti başka bir sureti almasına engel teşkil etmektedir. Bu sebeple İskender'in insandaki edilgin akıl hakkındaki fikri, onun bağımsız bir cevher değil de sadece maddi şeylerin evrensel formlarını almak için nefiste ikamet eden bir kapasite olduğudur. Bu tıpkı görme duyusunun tüm renkleri oldukları gibi alabilmesi için kendisinin renkten arınmış olması

---

335 Aristoteles, *Ruh Üzerine,* III:5, 430a10, s. 193.

336 Platon, *Menon*, İstanbul: Pinhan, 2018, 81b-86b, ss. 43-63.

337 Fotinis, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, ss. 105-106.

338 Fotinis, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, ss. 104-105.

339 Arthur Hyman, "Gersonides on Immortality", *Rav Chesed: Essays in Honor of Rabbi Dr. Haskel Lookstein,* ed. Rafael Medoff, Jersey City, New Jersey: Ktav, 2009, s. 336.

340 İbn Meymûn da insan aklının bedende bir istidat olduğu kanaatindedir. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, I:70, s. 189.

gerektiği gibidir. Zira görme duyusunun kendine ait bir rengi olsaydı, onun diğer renkleri almasını engellerdi. Dolayısıyla İskender'e göre heyulânî akıl nefiste bulunan bir güç olduğuna göre, nefis helak olduğunda nefisle birlikte o da helak olur. Bununla birlikte heyulânî akıl, ilk başta duyu verilerine bağımlı olsa da daha sonra duyu algısının yardımı olmaksızın faaliyetini sürdürmeyi başarabilir ve müstefad (kazanılmış) akıl adı verilen statüye ulaşır. Müstefad akıl, Faal Akıl'ın içeriğini oluşturan tamamen gayri cismani fikirleri ve şeyleri düşündüğü ölçüde, bu akılla özdeşleşir ve ölümsüz olur. İskender'e göre Faal Akıl, tamamen ayrı bir cevherdir, insandan ya da insanın diğer kapasitelerinden farklıdır ve aşkın bir varlıktır. Ayrıca Faal Akıl, İskender'in düşüncesinde Tanrı ile özdeştir.[341] Gersonides, İskender'in bu heyulânî akıl görüşünü büyük ölçüde kabul etmiştir.[342]

Gersonides'in konu hakkında görüşlerini değerlendirdiği ikinci Aristoteles şarihi, 4. yüzyılda yaşamış olan Themistius'tur. Themistius, Afrodisiyaslı İskender'in heyulânî aklın bedendeki bir istidat olduğuna dair görüşünü reddetmekte ve onun ayrık bir cevher olduğu teorisini sunmaktadır.[343] Buna göre Themistius, Aristoteles'in sözünü ettiği edilgin aklın başka bir şeyin doğasında bulunan salt bir kapasite olmadığı, bedenin yaşamı boyunca onunla ilişkili olsa da onun başlı başına bağımsız bir töz olduğu ve dolayısıyla kevn ve fesada tâbi olmayıp ebedi olduğu görüşündedir. Bu görüşünü, kişinin yaşlandıkça aklî faaliyetinin zayıflamıyor oluşuyla desteklemektedir. Zira bedenin görme, duyma, tatma gibi diğer kuvveleri kişi yaşlandıkça zayıflamaktadır. Bu sebeple heyulânî akıl, bedenden ayrı, bağımsız bir gayri cismani varlıktır ve arızî olarak insan bedenlerinde somutlaşmaktadır. Themistius, İskender'in Faal Akıl'la Tanrı'yı özdeşleştirmesine de

[341] Fotinis, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, A23, ss. 151-152.

[342] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.2, ss. 33-34; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 111-112.

[343] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.1, s. 32; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 109.

karşı çıkmaktadır. Ona göre Faal Akıl, heyulânî akılla özdeştir.[344] Gersonides, bu görüşü ferdiyeti ortadan kaldırdığı için eleştirmektedir. Çünkü tüm insanlar aynı akla sahipse ölümden sonra bu akıllar tek bir akıl olacağından ferdiyet de ortadan kalkacaktır.[345]

Gersonides daha sonra temel başvuru kaynağı olan İbn Rüşd'ün görüşüne yer vermektedir.[346] Gersonides, İbn Rüşd'ün görüşünün, İskender ile Themistius'un görüşlerinin birleştirilmesinden ibaret olduğunu belirtmektedir.[347] İbn Rüşd, İskender'in görüşüne karşı Themistius'un cismani organların zayıflamasına rağmen maddi aklın gücünün yaşlanma ile birlikte artmasının, heyulânî aklın insan bedenindeki bir kapasite olamayacağı tezini kabul etmektedir. İbn Rüşd'e göre, insan bedeniyle birleşmediği zaman heyulânî akıl, sadece bir potansiyel değildir. O, kendisinde tüm gayri cismani formları birleştiren ve onları kendisini düşündüğü gibi düşünen Faal Akıl'dır. Sadece insan bedenindeki bireysel yönüyle tüm maddi formları almaya hazır potansiyel bir akıl haline gelmektedir. Buna göre heyulânî akıl, Faal Akıl'la özdeş olan gayri cismani bir varlıktır. Faal Akıl bir tane olduğundan heyulânî akıl da bir tanedir. Bununla birlikte Faal Akıl, insan nefsine iliştiği an bir eğilim/istidat haline gelmekte ve bilgiyi elde etmek için potansiyele sahip olmaktadır. Diğer bir ifadeyle heyulânî akıl, Faal Akıl'ın insanda

[344] Themistius, *On Aristotle on the Soul*, çev. Robert B. Todd, London -New York: Bloomsbury, 2013, ss. 122-129.

[345] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.2, ss. 34-39; *The Wars of the Lord,* c. 1, ss. 112-115.

[346] İbn Rüşd'ün Faal Akıl'la ittisal doktrini hakkında bkz. Alfred L. Ivry, "Averroes on Intellection and Conjunction", *Journal of the American Oriental Society*, c. 86, sy. 2 (1966), ss. 76-85; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd*, 3. bs., Ankara: İSAM Yayınları, 2019, ss. 83-86.

[347] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.2, s. 43; *The Wars of the Lord,* c. 1, ss. 117-118.

bedenlenmiş halidir. Dolayısıyla o, insan nefsiyle birleştiğinde zihnin dışında yer alan duyulur nesnelerin akledilirlerini (makulatını) kavrayabilir hale gelmektedir.[348]

Gersonides'in, zamanımızın filozofları[349] şeklinde aktardığı son görüşe göre ise heyulânî akıl, nefse birleşen gayri cismani bir varlıktır ve o yoktan var olmuştur. Gersonides bu düşüncenin Themistius ve İskender'in görüşleriyle çürütüldüğünü ifade etmekte ve başka bir açıklamada bulunmamaktadır.[350] Dolayısıyla Gersonides heyulânî akıl hakkındaki düşüncesiyle Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Meymûn geleneğini takip etmektedir. Ona göre insan aklı, duyusal bilgiyi alan ve onu Faal Akıl'ın yardımıyla

---

[348] İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, ed. Muhittin Macit, çev. Atilla Arkan, 4. bs., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021, ss. 98-104. Gersonides'in İbn Rüşd'e dair yorumu, onun tüm eserlerine sahip olmadığından eksik olarak kabul edilmelidir. Gersonides, bu bölümde aktardığı görüşleri İbn Rüşd'ün *Nefs Üzerine* küçük ve orta şerhlerinden almıştır, ancak İbn Rüşd'ün *Nefs Üzerine* uzun şerhi İbraniceye 15. yüzyılın sonunda tercüme edildiğinden Gersonides bu eseri görmemiştir. İbn Rüşd'ün *Faal Akılla İttisalin İmkânı Üzerine* risalesi de Gersonides'in ölüm yılı olan 1344'te İbraniceye tercüme edildiğinden Gersonides bu eseri de görmemiştir. Burada aktarılan görüşler İbn Rüşd'ün nihai ve gerçek düşüncesi olarak değil, onun Gersonides'e göre aktarılan görüşüdür. Davidson, *Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, s. 311; Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021, ss. 50-67. İbn Rüşd'ün *Nefs Üzerine*'ye yazdığı uzun şerhte ortaya koyduğu akıl teorisi için bkz. Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, ss. 302-303.

[349] Guttman'a göre Gersonides, zamanındaki Hıristiyan skolastikleri kastetmektedir. Guttmann, *Philosophies of Judaism: A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, s. 249. Örneğin Thomas Aquinas'ın heyulânî akılla ilgili görüşleri için bkz. Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect against the Averroists (De unitate intellectus contra Averroistas*, çev. Beatrice Zedler, Milwaukee: Marquette University Press, 1968; Brian Davies, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary*, New York: Oxford University Press, 2014.

[350] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.2, s. 44; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 119.

mantıksal terimlere dönüştürebilen bir eğilimdir. Bu eğilim, nefsin maddi bir kuvvesi olan mütehayyilede *(ha-nefeş ha-medama)* yer almaktadır.[351]

Gersonides, pek çok Aristotelesçi gibi aklı; heyulânî akıl *(ha-sehel ha-heyulani),*[352] müstefad akıl *(ha-sehel ha-nikne)* ve Faal Akıl *(ha-sehel ha-poel)* olmak üzere üçe ayırmaktadır. Gersonides, Afrodisiyaslı İskender'in heyulânî akıl görüşünü, yani heyulânî aklın, insan nefsinde yer alan bir istidat olduğu teorisini sürdürmüştür. Bununla birlikte ona göre heyulânî akıl, bilgisini alma biçimi açısından değil, yalnızca varlığı açısından öznesine, yani duyusal nefse bağımlıdır. Dolaylı olarak ikisi arasında bir ilişki vardır ve bu ilişki ters yönde işler. Duyusal güçler zayıfladığında ve etkinlikleri azaldığında, aklın kendi şiddetini artırma fırsatı daha fazla olur. Ancak buradan insandaki maddi aklın ölümsüz olmadığı sonucu da ortaya çıkar. Duyusal nefiste yer alan bir kapasite olarak, onunla birlikte ölür. İnsan aklının hangi kısmının ölümsüz olduğu ve bunun hangi koşullar altında gerçekleştiği daha sonra izah edilecektir. Zira bu konunun anlaşılması için önce Faal Akıl konusu ele alınmalıdır.[353] Gersonides'e göre aşkın ve ezelî bir varlık olan Faal Akıl insandan ayrık olarak ona dışarıdan etki etmekte ve insanın heyulânî aklını bilfiil hale getirmektedir.[354] Daha önce de ifade edildiği üzere Gersonides, Faal Akıl'ın işlevinin ay altı âlemdeki tüm mevcudatın nizamını ve yasasını akletmesi olduğunu dile getirmektedir. Faal Akıl'ın ay altı âleme dair bilgisi kâmildir ve tamdır. O, bilginin nesnelerini tek bir bilgiyle bilmektedir, yani onun mevcudata dair bilgisi

[351] Gersonides, *Milhamot ha-Şem,* 1.2; 1.5, ss. 44, 85; *The Wars of the Lord,* c. 1, ss. 112, 145.

[352] Heyulânî ya da maddi akıl kavramı Aristoteles'te yer almamaktadır. Aristoteles'in potansiyel akıl olarak tarif ettiği şeyi İskender, heyulânî akıl ile karşılamıştır. Bkz. Gersonides, *The Wars of the Lord*, 1984, c. 1, s. 111, dipnot 2.

[353] Gersonides, *Milhamot ha-Şem,* 1.1, s. 31; *The Wars of the Lord,* c. 1, s. 109.

[354] Gersonides, *Milhamot ha-Şem,* 1.2, ss. 33-34; *The Wars of the Lord,* c. 1, ss. 111-112.

küllidir.[355] Onun bu tanımlaması, Plotinus'un *nous*u, çokluk olan birlik şeklinde tanımlaması gibidir.[356] İnsanın aklı ise kümülatif ve ardışıktır, bu sebeple insanın bilgisi nicelik ve nitelik bakımından eksik bir bilgidir. Buna göre heyulânî aklın potansiyel olarak sahip olduğu bilgiye bilfiil olarak sahip olan Faal Akıl'dır. Gersonides'e göre Faal Akıl heyulânî akla bilgiyi tek seferde değil, aşama aşama iletir. Faal Akıl'ın sahip olduğu bilgi küllidir, insanın heyulânî aklı bu bilgiyi aynı şekilde kavrayamaz, heyulânî akıl duyular aracılığıyla Faal Akıl'dan akledilirleri alır; bu sebeple akledilirleri külli olarak değil farklı derecelerde elde eder. Yani bilgi Faal Akıl'dan heyulânî akıla feyz ediyor değildir, o duyular sayesinde elde edilir. Bu bakımdan insanın kemâli, saadeti ve ölümsüzlüğünü sağlayan bilginin elde edilmesi nihai olarak duyulara bağlıdır.[357]

Gersonides'e göre insan aklı yaratıldığında akledilirlerden yoksun bir şekilde yaratılmıştır. O, Âdem ve Havva'nın ilk yaratıldıklarında çıplak olduklarını ifade eden pasajı[358] da bu doğrultuda yorumlamaktadır. Ona göre, onların çıplaklığı akledilirlerden yoksun olduklarını ima etmektedir. Akledilirler iki ana kategoriye ayrılır: birincil akledilirler ve ikincil akledilirler. İlki duyuların kullanımıyla elde edilir; ikincisi ise birincil akledilirlerden kıyas yoluyla elde edilir. Birincil akledilirler tekrar yoluyla edinilir, çünkü tekrar, hafızanın algılananla ilgili tümel bir ifadeye ulaşmasını sağlar. Gersonides şöyle yazar: "Akledilirleri edinme sürecimizde rol oynayan daha değerli bir fail daha vardır, *De Anima*'da gösterildiği gibi Faal Akıl. Faal Akıl, insan aklına

---

[355] Gersonides'in bu düşüncesi Plotinus'un *nous* kavramına benzemektedir. Aralarındaki fark, *nous* tüm hakikatin planını bilirken Gersonides'in Faal Akıl'ı yalnızca ay altı âlemin akledilir nizamını tam olarak bilir. Feldman, "Platonic Themes in Gersonides' Doctrine of the Active Intellect", s. 264.

[356] Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Asa Kitabevi, 1996), 40; Feldman, "Platonic Themes in Gersonides' Doctrine of the Active Intellect", s. 264.

[357] Kellner, "Gersonides on the Role of the Active Intellect in Human Cognition", s. 244.

[358] Yaratılış, 3:1.

soyutlama konusunda yardımcı olur."[359] Gersonides'in Faal Akıl'ın akledilir suretleri barındırdığını ve bu bakımdan onun *akledilir nizam (ha-sidur ha-muskal)* olduğunu ifade etmesi onun Aristotelesçi çizgiden ayrıldığı bir noktadır. Bu akledilir nizam, ay altı âlemin bir planıdır. Gersonides'e göre, tıpkı bir zanaatkârın, üreteceği şeyin bilgisine sahip olması gerektiği gibi, ay altı âlemdeki tüm mevcudatın varlığından sorumlu olan Faal Akıl da bu âlemdeki nizamın bilgisine sahip olmalıdır. Zanaatkâr, üreteceği eserleri yapmak üzere belirli aletler hazırlayarak çeşitli ürünler ortaya çıkarabilir. Örneğin o, öncelikle değirmentaşları yapar ve onları amacına uygun olarak kurar, sonra onların dairesel hareketini sağlayan araçlar da yapar, böylece o öğütme işini gerçekleştirir. Bu örnekte yer alan taşlar ne yaptıklarını bilmezler, oysa zanaatkâr bilir ve bu eylemin gerçekleşmesi için ne gerekliyse onu temin eder. Benzer şekilde Faal Akıl canlı varlığı oluşturur ve ona, o organizmanın kemâli için gerekli organları da verir. Mükemmel fail yalnızca bir şeyi oluşturmakla yetinmez, onun korunması/varlığını koruması için gerekli olan araçları da mümkün olduğunca verir.[360]

Gersonides'e göre Faal Akıl, insan aklının sahip olduğu tüm bilgileri ona aktaran olması hasebiyle, tüm bilgilere bütün olarak sahiptir. Gersonides, Faal Akıl'la heyulânî akıl arasındaki ilişkinin, ışığın nesnelerin görünebilirliği üzerindeki etkisine benzetildiğini aktarmaktadır.[361] Bu benzetmeye göre, ışık kendinde renkler mevcut olmadığı halde, potansiyel olarak görünebilir olan nesneleri bilfiil görünebilir hale

[359] Gersonides, *Yaratılış*, 3:1, ss. 47, 49; Guy Matalon, *Gersonides & Narboni on Immortality and Intellection*, Doktora Tezi, New York: New York University, 2006, s. 287.

[360] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.4, s. 108; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 135.

[361] Örneğin bkz. Fârâbî, "Aklın Anlamları (Risâle fî me'ânî'l-akl)", ss. 134-135. Fârâbî'nin akıl teorisi hakkında bkz. Fatih Toktaş, "Akl ve Taakkul Kavramları Bağlamında Ameli Akıl", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2004, ss. 165-177; Ender Büyüközkara, Rahmi Karakuş, "Fârâbî'ye Göre İnsanın Akletmesi ve Faal Akıl", *Beytulhikme*, c. 12, sy. 1 (2022), ss. 47-76.

getirmektedir. Faal Akıl da bilginin nesnelerine sahip olmaksızın onları bilinebilir hale getirmektedir.[362] Ancak Gersonides bu benzetmeye itiraz etmektedir. Çünkü görme duyusu, nesneleri bir aracı olmaksızın algılayamaz. Bu durumda vasıta (göz) net olmazsa rengin izlenimini alamayacağından ve onu net hale getiren ışık olduğundan ışığın aslında gerçek fail olmadığı, onun sadece vasıtayı aktif hale getiren aracı olduğu sonucu ortaya çıkacaktır. Faal Akıl ise gerçek faildir. Çünkü bir aklın failinin kendisinin de akıl olması zorunludur, bu durumda Faal Akıl, yeryüzündeki tüm nizamın ve planın bilgisine sahip olduğu sürece faildir.[363]

Gersonides daha sonra insanın sahip olabildiği bilgilerden hareketle Faal Akıl'ın sahip olduğu bilgi türlerini sıralamaktadır. Faal Akıl, ay altı âlemin suretlerinin sebebi olduğu için ay altı âlemin bilgisine sahip olmalıdır. İnsan, pratik ve teorik bilgiyi, matematik ve fizik ilimlerini, semavi cisimlerin ve diğer gayri cismani varlıkların ve ay altı âlemin bilgisini Faal Akıl'dan elde eder. İnsandaki akledilirleri üreten Faal Akıl bu akledilirleri kendinde bilfiil olarak barındırmalıdır. Çünkü onları üreten odur. Buna göre Faal Akıl, pratik sanatların bilgisine sahiptir, çünkü canlılara bu sanatları icra edebilmeleri için gerekli olan organları en iyi şekilde vermiştir. Örneğin örümceklere ağ, arılara balpeteği yapmaları için gerekli olan içgüdüleri vermiştir. Faal Akıl canlıların varlıklarını korumalarını gözetmesi sebebiyle onları yiyecek elde etmeleri için gerekli organlarla donatmıştır. Bazı hayvanlarda bu organlar duyular, tahayyül ve iştah kuvvesidir. Etobur hayvanlarda ise avlarını öldürmeleri için kullandıkları uzuvlardır. Yine canlılar hayatlarını idame ettirebilsinler diye onlara kürk, yün, zehir, boynuz gibi koruyucu özellikler bahşetmiştir. Pratik sanatların bilgisi de bu sebeple verilmiştir.

---

[362] Averroes, "Long Commentary on 'The Soul'", *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, ed. Arthur Hyman, James J. Walsh, Thomas Williams, çev. Jon McGinnis, David C. Reisman, USA: Hackett Publishing Company, 2010, s. 323.

[363] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.6, s. 91; *The Wars of the Lord,* c. 1, ss. 148-151.

İnsanın böyle fiziksel özellikleri olmasa da o, pratik sanatlar sayesinde giysi ve barınak gibi korunak, savaşmak için silah yapabilir; yemek için yiyecek yetiştirebilir. Bütün bunlar Aristoteles'in *Fizik* kitabında ifade ettiği "sanat doğaya hizmet eder"[364] düşüncesiyle de desteklenmiştir. Faal Akıl'ın matematik bilgisine de sahip olduğu yeryüzündeki varlıklarda mevcut olan sayılar, oranlar ve bunların muntazam bir şekilde ayarlanmasından anlaşılmaktadır. Zira onun yeryüzündeki oranları, sayıları vb. ayarlabilmesi ancak matematik bilgisine sahipse mümkün olabilir. İnsanın, semavi cisimlere ve onların yeryüzüne olan etkilerine dair bilgisinin kaynağı da Gersonides'e göre Faal Akıl'dır. Ancak Gersonides, burada şöyle bir sorunun sorulmasının yerinde olduğuna işaret etmektedir. Eğer Faal Akıl, daha önce ifade edildiği üzere semavi cisimlerden feyz eden bir varlıksa ve yalnızca ay altı âlemin bilgisine kâmil bir şekilde sahipse, onun ay üstü âleme dair bilgiyi barındırması ve insana aktarması nasıl mümkün olabilmektedir? Gersonides bu soruya cevaben, Faal Akıl'ın semavi cisimlerden yeryüzüne feyz eden şeylerin bilgisine sahip olması sayesinde onların kaynağına dair de bilgi sahibi olabileceğini ifade etmektedir. Bu durumu, sonucun sebebi bilmesine benzetmektedir. Sonuç sebebini kâmil bir şekilde bilemese de ona dair kısmi bilgiye sahiptir. Bu sayede Faal Akıl da hem semavi cisimlerin hem de İlk Sebep'in bilgisine kısmi olarak sahiptir ve onu insana aktarabilmektedir. Ona göre bu bilgi sayesinde astrologlar, kâhinler ve peygamberler de âlemdeki nizamın bilgisine kısmi olarak sahip olabilmektedirler.[365] İnsanın Faal Akıl'dan geleceğin bilgisini nasıl elde ettiği konusu tezin ikinci bölümü olan "Önbilgi ve Nedensellik" başlığında ele alınacaktır.

Özetle, Gersonides kendinden önceki geleneği takip ederek Faal Akıl'ın işlevinin, heyulânî aklı bilfiil hale getirmek olduğu görüşünü sürdürmüştür. Başlangıçta herhangi

[364] Aristoteles, *Fizik*, II:2, s. 59.

[365] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.7, ss. 115-118; *The Wars of the Lord,* c. 1, ss. 166-168.

bir içerikten yoksun olan heyulânî akıl, duyular yoluyla elde edilen ilk akledilirlerden tümel bilgiler üretmesiyle gerçekleşmektedir. Heyulânî akıl bu şekilde üretilen bilgileri almakta ve bilfiil bir akıl haline gelmektedir. Bu düşünceden zorunlu olarak, heyulânî akılda akledilirlerin meydana gelmesini sağlayan Faal Akıl'ın, oluşturduğu akledilirlere kendisinin de sahip olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Faal Akıl tüm akledilirleri tek bir bütün halinde birleştiren tek bir bilgi ile kavradığı için Faal Akıl'ın akledilirlerin külli yönlerinin bilgisine sahip olduğu sonucu çıkmaktadır. Başka bir deyişle, tabiatta ilk maddeden elementlerin formlarına, bitki ve hayvanlardan insan aklına kadar aşikâr olan, daha düşük olanın daha yüksek olanın iyiliği için olduğu amaç ve gaye birliği, bu amacın tek bir akıldan, yani Faal Akıl'dan kaynaklandığı anlamına gelmelidir. Bir şey ürettiği şeyle aynı olamayacağından bu akıl, ebedi olmalı ve kevn ve fesada tâbi olmamalıdır. Buna göre Faal Akıl'ın iki işlevi bulunmaktadır. Birincisi, ay altı âlemdeki tüm varlıklara gelişimleri ve varlıklarını sürdürmeleri için gerekli olan zekâ ve donanımı bahşetmek; diğeri ise insandaki bilkuvve aklî gücün bilfiil akla yükselmesini sağlamaktır. Bu iki faaliyetten de Faal Akıl'ın sistematik bir bütünlük olarak ay altı âlemin nizamının bilgisine sahip olduğu açıktır.

II. BÖLÜM: TANRI'NIN ve İNSANIN ÖNBİLGİSİ

Tanrı'nın bilgisi meselesi; inayet, insanın özgür iradesi, nübüvvet ve teodise gibi pek çok konuyla ilişkilidir. Gersonides, kendi yaşadığı dönemde de tartışılan felsefî konulardan biri olan Tanrı'nın bilgisinin, bilinen nesnelerin imkânını etkilemeksizin gelecekteki mümkünleri nasıl bilebileceğini açıklamaya çalışmıştır. Orta Çağ literatüründe ilahi önbilgi sorununa iki ana çözüm sunulmuştur: Çoğunluğu oluşturan birinci grup, Tanrı'nın gelecekteki mümkün olayları önceden bilmesinin insan özgürlüğünü hiçbir şekilde engellemediğini iddia ederek ilahi önbilgi ile özgür irade arasında çelişik bir durum kabul etmemiştir. İkinci grubu oluşturan bazı filozoflar ise önbilgi ile özgürlük arasındaki çelişikliğe işaret etmişlerdir. Bu gruptakiler, Tanrı'nın, bilgisinden ortaya çıkan nedensel olaylar zincirini bilmesi durumunda, insan eylemlerinin nihai olarak bu bilgi tarafından belirlendiğini iddia etmektedir. Bu belirlenim sonucunda ortaya çıkan determinizme sunulan çözümlerden biri, Tanrı'nın gelecekteki mümkün olayları bilmediği iddiası olmuştur. Bu görüş, Tanrı'nın bilgisinin kapsamını sınırlandırırken insan özgürlüğünü korumaktadır. Gersonides söz konusu yaklaşımlardan ikincisini, yani Tanrı'nın gelecekteki tikel olayların bilmediğini kabul ederek seleflerinin çoğundan ayrılmıştır. *Milhamot ha-Şem*'in Tanrı'nın bilgisini işlediği bölümünü tercüme eden Samuelson, Gersonides'in Tanrı'nın bilgisine ilişkin tartışmasının, Yahudi felsefesi tarihi açısından onun düşüncesinin en önemli yönü olması sebebiyle özellikle bu bölümü çalışmayı seçtiğini ifade etmektedir.[366] *Milhamot ha-Şem*'in tamamını İngilizceye

[366] *Milhamot ha-Şem*'in üçüncü kitabının üç farklı İngilizce çevirisi bulunmaktadır. Tez boyunca Feldman'ın yapmış olduğu çeviri esas alınmakla birlikte Samuelson ve Manekin tarafından yapılan çevirilerden de yararlanılmıştır. Samuelson, *The Problem of God's Knowledge in Gersonides: A*

tercüme eden Feldman da Gersonides'in görüşünü "Orta Çağ Yahudi düşüncesindeki en radikal Tanrı'nın bilgisi teorisi" olarak adlandırmaktadır.[367] Bu bölümde Gersonides'in önbilginin belirleyici özelliği karşısında özgür irade sorununa çözümü ele alınacaktır.

1. Tanrı'nın Bilgisi

Gersonides'in yaşadığı coğrafyada ve dönemde Hıristiyanlar arasında, gelecekteki mümkünlerin bilgisi önemli felsefî ve teolojik tartışmalardan biri olmuştur. Gersonides'in de bu tartışmalardan bir şekilde haberdar olması muhtemeldir. Örneğin 1320'li yıllarda Avignon'da ilahi önbilgi hakkında halka açık bir tartışma yaşanmıştır. Gersonides'in de en azından Eyüp Kitabı'na tefsirini tamamladığı yıl olan 1325'te Avignon'da olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla onun bu tartışmalardan haberdar olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Bununla birlikte, Thomas Aquinas (ö. 1274), John Duns Scotus (ö. 1308), Ockhamlı William (ö. 1347) ve Pierre Auriol (ö. 1322) gibi dönemin Hıristiyan yazarlarının Gersonides'in düşüncesi üzerindeki etkisini açık bir şekilde gösteren karine olmadığından bu ilişkiyi tespit etmek zordur. Bu etkiyi ortaya koymayı amaçlayan çalışmalar Gersonides'in, determinizm, olumsallık (imkân), özgür irade ve önbilgi konularını ele alış sırası ve işleyişinden yola çıkarak, onun Hıristiyan düşünürlerden farklı bir yol izlediğini ve bu sorunlara kendi çözümlerini getirdiğini göstermektedir. Gersonides'in konumunun ayırt edici yönünün altını çizmek için Orta Çağ Yahudi düşüncesi araştırmacıları Gersonides'in teorisini diğerleriyle karşılaştırmış ve aradaki farklar Gersonides'in duruşunun kendi döneminde benzersiz olduğu kanaatini

---

Translation of and Commentary to Book Three of the Milhamot Adonai, s. v; Charles H. Manekin, *Medieval Jewish Philosophical Writings*, New York: Cambridge University Press, 2007, ss. 153-191; Levi ben Gershom (Gersonides), *The Wars of the Lord*, c. 3.

[367] Seymour Feldman, "The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Foreknowledge", *Divine Omnisciece and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. Tamar Rudavsky, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1985, ss. 105-134.

güçlendirmiştir.[368] Yine de bu ihtimalin daha detaylı çalışılmaya ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Gersonides'in, Aristoteles'in *Peri Hermeneias* adlı eserine İbn Rüşd'ün şerhi *Telhîsu Kitâbu'l-'İbâre*'nin İbranice tercümesinde sahip olduğu bilinmekte ve buna ek olarak Fârâbî'nin aynı esere yazmış olduğu şerhi bildiği de düşünülmektedir.[369] Dolayısıyla Gersonides'in kendi teorisini ortaya koyarken bu eserlerden faydalanmış olduğu ihtimali daha kuvvetlidir.

Gersonides, Tanrı'nın ay altı âlemdeki mümkün tikel şeylere (*ha-dvarim ha-pratîm ha-efşarim*) dair bilgisini *Milhamot ha-Şem*'in üçüncü kitabında incelemektedir ve Tevrat tefsirlerinde de bu konu üzerinde açıklamalarda bulunmaktadır. Bu bölüm temel olarak *Milhamot ha-Şem* üzerinden ele alınmakla birlikte gerektiği yerlerde onun Tevrat tefsirlerine de yer verilecektir. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*'in genelinde olduğu gibi bu konuda da öncelikle kendinden önceki görüşleri sunarak incelemesine başlamaktadır. Bu konuyla ilgili tartışmaya değer iki görüşün bulunduğunu tespit ettikten sonra birincisinin Aristoteles ve takipçilerine, ikincisinin ise Tevrat bilgelerine ait olduğunu dile getirmektedir. Aristoteles, Tanrı'nın ay altı âlemdeki tikelleri bilmediğini

---

[368] Pines, "Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors", ss. 1-101; Charles H. Manekin, "Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview", *History of Jewish Philosophy,* ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, London: Routledge, 1997, s. 310; Tamar M. Rudavsky, "The Impact of Scholasticism upon Jewish Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, New York: Cambridge University Press, 2003, ss. 345-370; Chris Schabel, "Philosophy and Theology across Cultures: Gersonides and Auriol on Divine Foreknowledge", *Speculum,* c. 81, sy. 4 (2006), ss. 1092-1117; Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, ss. 229-230.

[369] Fârâbî'nin *Kitâbü'l-İbâre* adlı risalesinin 13. yüzyıla ait iki İbranice tercümesi bulunmaktadır. Charles H. Manekin, "Preliminary Observations on Gersonides' Logical Writings", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research,* c. 52 (1985), s. 98.

savunmuştur.[370] Takipçileri ise onun düşüncesi hakkında iki gruba ayrılmıştır: Birinci grup, Aristoteles'e göre Tanrı'nın ay altı âlemde ne tümelleri ne tikelleri bildiğini, çünkü bu tür bilgilerin Tanrı'nın zatında ve bilgisinde çokluk meydana getireceğini savunmuştur.[371] İkinci grup, Aristoteles'e göre Tanrı'nın ay altı âlemdeki şeyleri külli tabiatları yani tözleri bakımından bildiğini, tikelleri yani mümkünleri bilmediğini savunmuştur. Bu görüşte, Tanrı yalnızca kendini bildiği ve bu bilgiyle her şeyi külli tabiatları bakımından bildiği için onun zatında çokluk meydana gelmediği iddia edilmektedir.[372] Çünkü o, evrendeki nizam, yasa ve kemâlin ilkesidir. Fakat Tanrı tikelleri bilmediği için onlarda düzensizlik olması doğaldır. Yine de onlarda kısmî bir düzen olabilir ki bu düzen Tanrı'nın onları tümel olarak bilmesinden kaynaklanmaktadır. Gersonides, Aristoteles hakkındaki bu görüşlerden ikinci grubun görüşünün daha isabetli olduğu fikrindedir.[373]

Gersonides'in, yüce filozof *(ha-filosof ha-meule*) İbn Meymûn ve onu takip eden diğer büyük bilgeler şeklinde nitelediği ikinci grup ise Tanrı'nın mümkün tikelleri, tikel oldukları sürece bildiği görüşündedir. Onlar Tanrı'nın tek bir bilgiyle sonsuz sayıdaki

---

370 Aristoteles, *Metafizik*, XII:9, ss. 270-271.

371 Gersonides'in burada kastettiği kişi muhtemelen İbn Rüşd'dür. Bkz. İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, 13. bölüm, s. 437.

372 Bu görüş ise İbn Sînâ'ya aittir. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013, ss. 225-226; İbn Sînâ, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, ss. 105-106. Kevjn Lim, makalesinde İbn Sînâ, İbn Meymûn ve Gersonides'in Tanrı'nın tikellere dair bilgisi hakındaki görüşlerinin karşılaştırmış ve Gersonides'in duruşunun İbn Sînâ ve İbn Meymûn arasında bir konum olduğu sonucuna varmıştır. Bkz. Kevjn Lim, "God's Knowledge of Particulars", *Jounal of Islamic Philosophy*, c. 5 (2009), ss. 75-98.

373 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.1, ss. 276-277; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 89-90.

tikelleri bildiğini savunmaktadırlar. Gersonides bu iddiasıyla ilgili *Delâletü'l-Hâirîn*'den aşağıdaki pasajı alıntılamaktadır:[374]

> Aynı şekilde bize göre, tüm bu yenilenen şeyler, oluşmadan önce de Tanrı tarafından bilinir ve bu ilim, ezelîdir. Bundan dolayı Tanrı'nın ilminde hiçbir şekilde yenilenme söz konusu değildir. Çünkü sözgelimi Tanrı'nın ön bilgisine göre, şu anda var olmayıp ileriki bir zamanda var olacak ve belli bir müddet yaşayıp sonra yok olacak bir şahsın varlığa gelmesi durumunda, Tanrı'nın ilminde bir artma söz konusu olmaz ve daha önce Tanrı tarafından bilinmeyen bir şey, O'nun ilminde yeni olarak ortaya çıkmış olmaz. Aksine bu insanın varlığı, ileriki zamanda meydana geldiği andaki haliyle meydana geleceği konusundaki ezelî bir bilgi iledir. Bu inanca göre zorunlu olarak ortaya çıkan sonuç şudur: İlim, yok olan şeylere taalluk eder ve sonsuz şeyleri kuşatır. Bizim itikadımız bu yöndedir. Ayrıca Tanrı'nın, ileride var edecek olduğu ve var etmeye muktedir olduğu mevcut olmayan şeylere dair ilminin olması mümteni değildir.[375]

Gersonides konuyla ilgili temel yaklaşım ve görüşleri sunduktan sonra ilk olarak, Aristoteles gibi Tanrı'nın tikelleri bildiğini reddeden filozofların sekiz argümanına yer vermektedir.[376] Bunlardan birinci argümana göre, heyulânî bir kuvve *(duyu ya da tahayyül/ha-huş ve ha-dimyon)* olmaksızın tikelin bilgisi elde edilemez. Tanrı'nın ise heyulânî gücü olmadığı açıktır. Bu yüzden Tanrı tikelleri bilmez. Gersonides bu önermeyi şu şekilde göstermektedir: (i) Tanrı'da heyulânî güç yoktur. (ii) Tikelleri kavrayan her

---

[374] Gersonides, *Milhamot, ha-Şem*, 3.1, ss. 277-278; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 90-91.

[375] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:20, ss. 476-477.

[376] Gersonides'in burada filozoflara nispetle yer verdiği bu argümanlar İbn Meymûn ve İbn Rüşd tarafından aktarılmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:16, 20; İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, 13. bölüm, ss. 429-442.

şeyde heyulânî güç bulunur. (iii) Tanrı tikelleri kavrayamaz.[377] İkinci argümana göre, tikel, geçici bir olgudur, yani onun mevcudiyeti zamanın bir bölümündedir, zamanla mukayyeddir. Hareketi ve sükûnu olmayan biri geçiciyi kavrayamaz. Buna göre önerme şu şekildedir: (i) Tanrı hareket ve sükûna tâbi değildir. (ii) Hareket ve sükûna tâbi olmayan şeyler zamansal şeyleri kavrayamazlar. (iii) Tanrı zamana tâbi olan şeyleri kavrayamaz. Gersonides'e göre bu önerme şu şekilde devam da ettirilebilir: (iv) Tikel şeyler zamansal şeylerdir. (v) Tanrı tikelleri kavrayamaz. Üçüncü argümana göre, bilgi, bileni yetkinleştirdiği için Tanrı'nın tikeli bildiğinin kabul edilmesi durumunda onun kendinden düşük bir şey sayesinde yetkinleştiği sonucu çıkar ki bu saçmadır. Bu iddia Tanrı'nın tümelleri de bilmediği, sadece kendisini bildiği anlamına da gelir. Dördüncü argüman şu şekildedir: Akıl bildiği şeylerden müteşekkildir. Eğer Tanrı tikelleri bilseydi, bildiği şeylerin çokluğundan kaynaklanan bir sebeple Tanrı'nın bir değil çok olduğu sonucu çıkardı. Bu da çok saçmadır. Dolayısıyla Tanrı tikelleri bilemez, yalnızca kendisini bilir. Beşinci argümana göre, tikeller sayıca sonsuzdur, bilgi ise kapsayıcı ve kuşatıcıdır. Sonsuz olan kapsanamayacağı ve bir bilinçte toplanamayacağından tikellerin tümünün bilgisine sahip olunamayacağı neticesi ortaya çıkar.[378]

Altıncı argüman Tanrı'nın geleceğin bilgisine sahip olamayacağı ile ilgilidir. Bu argümana göre Tanrı'nın hâdisleri/ mümkün olan şeyleri bildiği iddia edilirse şu iki sonuçtan biri ortaya çıkar: Ya Tanrı, onları meydana gelişlerinden önce bilir ya da meydana gelmeleriyle aynı anda bilir. Eğer öncesinde biliyorsa, bilgisi yokluğa atfolunur ki bu saçmadır. Ayrıca yaratılmış şeylerin ilahi önbilgisi şu çelişiği ortaya çıkarır: Eğer Tanrı, hâdis şeyleri mümkünler olarak biliyorsa, bu durumda ihtimallerden her biri

[377] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:16, s. 460; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.2, s. 279; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 92.

[378] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.2, ss. 279-280; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 92-93.

mümkün olarak kalırdı. Ya da Tanrı, bu ihtimallerden hangisinin meydana geleceğini kesin olarak bilseydi diğeri ihtimal olarak kalmazdı. Eğer Tanrı onları, meydana gelmeden önce mümkün olarak biliyorsa onların meydana gelişlerinden sonra Tanrı'nın onlara dair bilgisi değişecektir. Çünkü onlar meydana gelmeden önce her iki ihtimal de mümkünken onlar meydana geldikten sonra imkân ortadan kalkmıştır. Bu durumda, akıl bildiği şeylerden müteşekkil olduğu için Tanrı da sürekli bildiği şeylerden dolayı değişmek zorunda kalırdı. Gersonides'e göre bu saçma bir argümandır. Eğer Tanrı ihtimallerden hangisinin gerçekleşeceğini kesin olarak biliyorsa bu durumda her şeyin zorunlu olduğu, mümkünün var olmadığı ortaya çıkmaktadır. Gersonides bu düşüncenin de saçma ve kötü olduğunu belirtmektedir. Bu durumda Tanrı'nın hâdis şeyleri onlar meydana gelmeden önce bildiğini söylemek yanlıştır. Tanrı'nın hâdis şeyleri onların oluşumuyla aynı anda bildiği kabul edildiği takdirde ise Tanrı'dan sürekli yeni bir bilginin ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. Bu durumda akıl, bildiği şeyden müteşekkil olduğundan ilahi cevherin sürekli değiştiği kabul edilmiş olur, bu da saçmadır.[379]

Yedinci argüman âlemde var olan kötülük ve adaletsizlikten hareketle ortaya konmaktadır. Buna göre Tanrı'nın tikelleri bilmesi şu üç şeyi doğurmaktadır: (i) Tanrı onları kâmil, tam ve güzel bir şekilde düzenler, (ii) Tanrı'nın onları düzenlemeye gücü yetmez ve onlar üzerinde hâkimiyeti yoktur, (iii) Tanrı'nın onları uygun bir şekilde düzenleme gücü vardır ancak onlar Tanrı'nın gözünde hakir, süfli ve düşük olduğu için ya da onları kıskandığı için onları terk eder ve unutur.[380] Gersonides'e göre, bu üç seçenekten son ikisinin yanlış olduğu zaten açıktır. Tanrı ne isterse onu yapabilir ve o hiçbir varlığa mümkün olan en iyi hayrı ve kemâli vermekten sakınmaz. Gersonides'e göre bu durum, hayvanların yaratılışındaki hikmette aşikâr bir şekilde görülmektedir.

[379] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.2, ss. 281-282; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 93-94.

[380] Krş. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:16.

Tanrı, hayır ve kemâlden mümkün olan en iyi şekilde onları yaratmıştır. Öyle ki şu anda bulundukları durumdan daha kâmil bir durumda olmaları söz konusu değildir.[381] Dolayısıyla geriye sadece ilk seçenek olan Tanrı'nın tikelleri en iyi şekilde düzenlediğini kabul etmek kalır. Ancak tecrübelerimiz ve gözlemlerimiz ise bu seçeneğin doğru olmadığını göstermektedir. Zira âlemde sıklıkla düzensizlik ve adaletsizlik görürüz; salihlerin başına kötülükler, günahkârların başına ise iyi şeyler gelmektedir. Gersonides bu argümanın, tikellerin bilgisini reddedenlerin en güçlü argümanı olduğunu dile getirmektedir. Hatta ona göre, Aristoteles de bu argüman sebebiyle Tanrı'nın tikelleri bilmediğini düşünmüştür.[382] Gersonides bu argümanı inayet bahsinde ve Eyüp Kitabı'na tefsirinde cevapladığından burada yanıtlamadan geçmektedir.

Gersonides, sekizinci argümanı "zamanımızdaki filozoflardan bazıları" şeklinde nitelediği bir gruba atfetmektedir. Buna göre bitişik kemmiyetler *(el-kemmü'l-muttasıl/ha-kama ha-mitdabek)* bölünemez hale gelinceye kadar bölünmeye devam ederler. Ancak Tanrı'nın bu kemmiyetin, bir kemmiyet olduğu ölçüde, bölünebileceği şey hakkında tam bir bilgiye sahip olduğu varsayılırsa, bu kemmiyette bölünme kabul etmeyen ve Tanrı tarafından bilinen bazı parçalar *(cüz'un lâ yetecezzâ/ ma şe-lo yehalek*) olacaktır. Çünkü bölünebilir olsalardı, Tanrı bu kemmiyetin bölünebileceği şeyleri tam

---

[381] Bu düşüncenin en etkili ifadesi Gazzâlî'de yer almış ve ondan sonra "Var olandan daha güzel olması mümkün değildir (*Leyse fi'l-imkân ebda'u mimmâ kân*)" şeklinde formüle edilmiştir. Bkz. Gazzâlî, "Mümkün Âlemlerin En İyisi", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, ss. 403-407. Gazzâlî'nin bu düşüncesini ise Mutezile'nin etkilediği düşünülmektedir. Bu iddiayla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Eric L. Ormsby, *İslam Düşüncesinde "İlahi Adalet" Sorunu (Teodise): Gazâlî'nin Mümkün Dünyaların En İyisi İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2001, ss. 215-252.

[382] Aristoteles, *Metafizik,* XII:9-10, ss. 297-300; Gersonides, *Milhamot ha-Şem,* 3.2, s. 283; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 95.

olarak bilemezdi. Ancak bitişik kemmiyetlerin bölünemez parçalar içerdiğini söylemek saçmadır. Gersonides'e göre, daha sonraki düşünürlerden bazıları bu argümanı ele almış ve ondan bitişik kemmiyetlerin bölünemeyecek son cevhere kadar bölünebileceği sonucunu çıkarmışlardır. Onları bu sonuca götüren şey, önce gelenekten Tanrı'nın her şeyi bildiğini ve hiçbir şeyden habersiz olmadığını öğrenmiş olmalarıdır; dolayısıyla, bundan bitişik kemmiyetin bölünemez olana bölünebileceği sonucunu çıkarmışlardır. Bu da onları, Tanrı'nın tikelleri bilemeyeceği sonucuna götürmüştür.[383]

Gersonides daha sonra Tevrat âlimlerinin Tanrı'nın gelecekteki mümkün tikeller dâhil her şeyi bildiğine dair görüşlerine yer vermektedir. Onların lehine olan argümanlardan ilkine göre, Tanrı sonsuz kemâl sahibidir, Tanrı'nın bir şeyleri bilmediğini söylemek ise noksanlıktır. Bu sebeple ona cehalet gibi bir kusuru atfetmek uygun değildir. Tanrı'nın tikelleri iyi bir nizamda düzenleyemediği düşüncesinden kaçınmak için ona böyle bir kusur atfetmek, bir kötüden daha kötüsüne kaçmak olur.[384] Oysa madde zaten sahip olabileceği en fazla kemâle sahip olduğundan ondan fazlasını alamaz ve bu da Tanrı'da noksanlık oluşturmaz. İkinci argümana göre ise bir şey yaratan failin, yarattığı şeyi bilmemesi düşünülemez. Bilakis onun, o şeye dair bilgisi, başkasının sahip olabileceğinden daha eksiksizdir ve o, meydana gelen şeylerle ilgili onlara koyduğu

[383] Gersonides, *Milhamot ha-Şem,* 3.2, s. 284; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 95. Antik Yunan'da ortaya çıkan ve Atomculuk olarak bilinen var olan her şeyin bölünemeyen temel parçacıklardan oluştuğu iddiası IX. yüzyılın ortalarından itibaren Kelam düşüncesinde baskın bir teori olarak kabul edilmiştir. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde Kelamcıların söz konusu Atomcu teorilerini sistematik bir şekilde ele almakta ve bu teoriyi eleştirmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, I:74, ss. 227-228. Atomculuk hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 2. bs., İstanbul: İFAV, 2017; Shlomo Pines, *İslam Atomculuğu*, çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik, 2017.

[384] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:16, 19, ss. 458-459, 473-476.

özellik açısından bu şeyleri tek bir bilgi ile bilir. Onun dışındakiler ise mevcut şeyden bilgisini elde ederler. İnsan, gerçekleşen her bir yeni olayla bilgisinde değişim yaşar ve meydana gelen her bir yeni şeyle insanın bilgisi de yenilenir. Şeylerin ortaya çıkması da sürekli olarak devam ettiği için insanın bilgisi hiçbir zaman kemâl noktasına ulaşmaz. Dolayısıyla âlemin yaratıcısı olan Tanrı'nın yarattığı şeye dair bilgisi ile insanın bilgisi aynı değildir. Çünkü Tanrı hakiki ve tam bir bilgiyle tabiatına yerleştirdiği özellikler açısından meydana gelecek her şeyi bilir, insan ise bir şeyi meydana geldiğinde meydana geliş şekliyle bilebilir. Bu sebeple, kendi bilgimizden hareketle kıyas ederek Tanrı'nın bu bilgiye sahip olması durumunda onda pek çok bilgi olacağını ve onun zatının çokluğa konu olduğunu ileri sürmek uygun değildir.[385] Gersonides her iki iddianın da İbn Meymûn tarafından değerli kitabı *Delâletü'l-Hâirîn*'de[386] öne sürüldüğünü belirtmektedir. Buna karşılık bazı filozofların[387] ise Tanrı'nın tikelleri bilmemesinin onda eksiklik meydana getirmeyeceğini, her yoksunluk ya da eksikliğin kusur olmadığını söylediklerini aktarmaktadır. Örneğin hareket canlılar için mükemmelliktir ancak Tanrı'da hareket yoktur ve bu Tanrı'da bir kusur değil bilakis mükemmelliktir. Bu yüzden, Tanrı'nın tikelleri bilmemesi onda eksiklik değildir. Tanrı'nın bilgisi yüce

[385] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.2, s. 286; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 95-96.

[386] Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:20-21, ss. 476-486. Krş. İbn Meymûn, *Hilhot Yesodey ha-Tora*, II:10 (*İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, s. 50).

[387] Bu düşünce Abraham ibn Daud'da yer almaktadır. Bkz. Eran, *The Exalted faith/Abraham Ibn Da'ūd Ha-Emunah ha-Ramah/translated by Solomon Ibn Lavi Ha-Emunah ha-Nissa'ah/translated by Samuel Ibn Maṭūṭ The anonymous commentary to Ha-Emunah ha-Ramah*, ss. 652-653; Abraham Ibn Daud, *The Exalted Faith*, s. 248.

şeylerle ilgilidir, düşük şeylerle ilgili değildir. Nitekim Aristoteles bir şeyleri görmemek görmekten iyidir demiştir.[388]

1.1. Tanrı'nın Sıfatı Olarak Bilgi

Gersonides, Tanrı'nın sıfatları ile ilgili ortaya koyulan selbî teoloji üzerinde durmakta ve bu görüşü eleştirmektedir. Bu eleştirisini, selbî teolojiyi eseri *Delâletü'l-Hâirîn*'de savunan İbn Meymûn'un argümanları üzerinden yapmaktadır. İbn Meymûn'a göre Tanrı'nın tikellere dair bilgisi ile ilgili sorun, ilim sıfatının Tanrı'ya nispeti ile insana nispetinin birbirinden farklı olduğu idrak edildiğinde çözülebilir. Nitekim bir şeyi yapanın, yaptığı şeye dair bilgisi ile başka birinin yaptığı şeye dair bilgisi arasında büyük fark vardır. Diğer bir deyişle, yaratıcı olan Tanrı'nın yarattıklarına dair bilgisi, yaratılmış olan insanın Tanrı'nın yarattıklarına dair bilgisi ile kıyas dahi edilemez.[389] İbn Meymûn bu durumu daha önce Gazzâlî tarafından sunulan[390] bir örnekle açıklar. Mevzubahis örnekte, içinde su olan ve suyun hareketiyle hareket etmekte olan bir ağırlığın bulunduğu sandığı yapan kişinin, sandığın içinde meydana gelen hareketlere dair bilgisi ile dışarıdan herhangi bir kişinin sandıktaki hareketlere dair bilgisi kıyaslanmaktadır. Buna göre sandığın yapıcısının sandıkta meydana gelen hareketlere dair bilgisi onda yeni bir bilgi

---

[388] Aristoteles, *Metafizik*, XII:9, 1074b15-35, s. 298; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.2, ss. 287-288; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 97-98.

[389] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:21, s. 481. Gersonides burada İbn Meymûn'a atfettiği bu görüşü, Mısır'dan Çıkış Kitabı tefsirinde İbn Sînâ'ya atfetmektedir. Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 3:14, s. 21. Bu düşüncenin İbn Rüşd'deki karşılığı için bkz. İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makâl*, çev. Abdüllatif Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara: İlav Yayınları, 2021, ss. 117-118; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, ss. 339-354, 437.

[390] Gazzâlî, *İlahi Ahlak*, çev. Yaman Arıkan, İstanbul: Elif Ofset, 1983, s. 194; Özcan Akdağ, "Tanrı'nın İlmi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, c. 22, sy. 1 (2018), ss. 9-16.

oluşturmamakta, bilakis o hareketler sandık yapıcısının bilgisine tâbi olarak gerçekleşmektedir. Bu sandığı gören dışarıdan kişiler ise onda gördükleri her bir harekette yeni bir bilgi sahibi olurlar ve böylece sandık hakkındaki bilgileri her hareketle daha da artar. Ayrıca bu kişiler sandıkta meydana gelmeyen bir hareketi hiçbir şekilde önceden bilemezler.[391]

Gersonides, Tanrı ile insanın bilgisinin aynı olamayacağına dair İbn Meymûn'un görüşünü, iki bilgi türü arasındaki beş farklılığa dair tespiti üzerinden ele alarak değerlendirmektedir. Buna göre, Tanrı ile insan bilgisinin arasındaki birinci farklılık, Tanrı'nın tek bir bilgi ile sayıca çok şey bilmesi hususundadır. Buna göre Tanrı'nın bilgisinde çokluk yoktur; Tanrı farklı şeyleri ya da şeyleri, onlar meydana gelmeden önce ve meydana geldikten sonra değişmeyen tek bir bilgi ile bilir. İnsanın bilgisi ise böyle bir bilgi değildir. İkinci farklılık, Tanrı'nın şu anda mevcut olmayan ancak gelecekte var olacak ve belli bir süre varlığını sürdürdükten sonra yok olacak şeyleri değişmeyen, yenilenmeyen ezelî bir bilgi ile bilmesidir. Bu inanca göre Tanrı'nın bilgisi, yok olan şeyleri de kuşatır. Oysa insan, var olmayan bir şeyi bilemez. Çünkü insanın bilme eylemini gerçekleştirebilmesi için o bilginin nesnesi de olmak zorundadır. Üçüncü farklılık, Tanrı'nın bilgisinin sonsuzu da kuşatmasıdır. Nitekim İbn Meymûn zaten Tanrı'nın tikelleri bildiğini kabul etmektedir ve tikeller sonsuz olduğuna göre Tanrı sonsuz olan şeyleri de bilmektedir. Dördüncü farklılık,[392] Tanrı'nın gelecekteki mümkün olayları önceden bilmesinin onları zorunlu kılmayacağı konusundadır, onun zıddının gerçekleşmesi yine de mümkündür. Gersonides'e göre hem felsefe hem Tevrat mümkün

[391] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:21, s. 480. Gazzâlî'nin Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşlerine dair bir çalışma için bkz. Rabiye Çetin, *Gazali'de İlahi İlim-İlahi İrade İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

[392] *Delâletü'l-Hâirîn*'de bu itiraz beşinci farklılık olarak yer almaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:20, s. 479.

olayların varlığını kabul ettiği için İbn Meymûn böyle bir çözüm bulmak durumunda kalmıştır. Ancak Gersonides, İbn Meymûn'un Tanrı'nın geleceğe dair bilgisi ile bu bilginin iki imkânı da içerdiğini kastediyorsa bu durumda onun bilgi olarak isimlendirilemeyeceğini, "zan"nın karşılığı olabileceğini ifade eder. Zira bilgi, kesinlik taşımalıdır. Diğer bir deyişle biz, birbirine zıt iki mümkünden birinin meydana geleceğini bildiğimizi söylüyorsak, bundan o şeyin meydana gelmemesinin imkânsız olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla eğer biz bir şeyin meydana gelmeyebileceğini düşünüyorsak, o şeye bilgi demeyiz fikir deriz. Gersonides'e göre İbn Meymûn bu sorunu da Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisinin birbirinden farklı olduğunu ifade ederek çözmektedir. Beşinci farklılık ise Tanrı'nın bilgisine konu olan olay, meydana gelmesinden önce mümkün, geldikten sonra ise mümkün değil zaruri olsa da[393] bu olayların hiçbirinin ortaya çıkmasıyla Tanrı'nın bilgisinde bir değişiklik olmamasıdır. Zira bu durum da insanın bilgisi söz konusu olduğunda mümkün değildir. İbn Meymûn, Tanrı'nın söz konusu olayı şimdi yok, belirli bir zamanda olacak ve başka bir zamanda yok olacak şekilde bildiğini kabul eder.[394] Dolayısıyla olay gerçekleştiğinde Tanrı'da yeni bir bilgi meydana gelmiş olmayacaktır. Bu görüş Tanrı'ya cehalet atfetmekten kaçınan kişiler için de uygun bir inançtır.[395]

---

393 "…her mümkün, gelecekte, iki mümkünden birinin varlığı belli olmadan önce, gerçekten mümkündür. Ancak, varlığı belli olanın varlığı belli olduktan sonra bu imkân ortadan kalkar. Ayakta olan Zeyd ayakta olduğu vakit, onun ayakta olması onun için mümkün değildir, bilâkis, bu onun hakkında o zaman vacip olan bir şeye benzemektedir." Mubahat Türker, "Mûsâ Îbn-î Meymûn'un Al-Makala Fî Sinâ-at Al-Mantık'ının Arapça Aslı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,* c. 18, sy. 1-2 (1960), s. 23.

394 İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:20, ss. 478-479.

395 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.2, ss. 289-300; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 98-106.

Görüldüğü üzere İbn Meymûn, yukarıda yer verilen durumların her birinde, bilen bir insan olsaydı bir paradoks ortaya çıkacağı gerçeğine rağmen, yine de bilen Tanrı olduğunda paradokstan kaçınıldığını iddia etmektedir. Dolayısıyla İbn Meymûn'a göre Tanrı, birliğine halel getirmeksizin çoklukları, var olmayanları, sonsuz nesneleri bilir. Tanrı, bilgisinin nesnelerindeki değişime rağmen değişmezdir ve bilgisinin nesnelerini nedensel olarak etkilemez.[396] Gersonides ise İbn Meymûn'un bu düşüncesine itiraz etmektedir. O öncelikle, İbn Meymûn'un selbî teolojisini[397] eleştirmektedir. Zira ona göre, İbn Meymûn'un iddia ettiği gibi Tanrı'nın bilgisi bizim bilgimizle kıyaslanmazsa bu durumda bizim Tanrı'nın bilgisine herhangi bir şekilde atıfta bulunmamız imkânsız hale gelmektedir. Eğer dünya hakkında konuşma şeklimiz ile Tanrı hakkında konuşma şeklimiz arasında mantıksal bir bağ yoksa o zaman Tanrı hakkında konuşmanın hiçbir mantığı yoktur. Oysa insan, Tanrı'nın sıfatlarını, kendinde bulunan sıfatlardan yola çıkarak anlamaktadır. Yani, bizde bulunan bilgiden hareketle Tanrı'nın bildiğini/ilim sahibi olduğunu söyleyebiliyoruz. Tanrı aslında insanın eylemleri için bir modeldir, insan Tanrı'ya benzemeye çalışmalıdır. Bunun mümkün olabilmesi için de Tanrı'nın nitelikleri ile insanın nitelikleri arasında benzerlik bulunabilmelidir. Dolayısıyla "Tanrı merhametlidir" ifadesi ile "İbrahim merhametlidir" ifadesi kısmen de olsa ortak bir

---

[396] Tamar M. Rudavsky, "Divine Omiscience and Future Contingents in Gersonides", *Journal of the History of Philosophy*, c. 21, sy. 4 (1983), s. 519.

[397] İbn Meymûn'a göre, Tanrı hakkında yalnızca olumsuzlama/tenzih yoluyla konuşulması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın ne olduğu değil ne olmadığı ifade edilmelidir. Buna göre sıfatlar, yaratılmışlara nispet edildikleri anlamda Tanrı'ya nispet edilemezler. Örneğin Tanrı âlimdir nitelemesi yerine Tanrı cehaletten münezzehtir ifadesi kullanılmalıdır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, I:59-60, ss. 157-165. Konu ile ilgili ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Hannah Kasher, "Self-Cognizing Intellect and Negative Attributes in Maimonides' Theology", *The Harvard Theological Review*, c. 87, sy. 4 (1994), ss. 461-472; Ehud Z. Benor, "Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology", *The Harvard Theological Review*, c. 88, sy. 3 (1995), ss. 339-360.

anlamı barındırmalıdır. Eğer İbn Meymûn'un iddia ettiği gibi aralarında hiçbir ortaklık bulunmadığı kabul edilirse, Tanrı'yı taklit etmenin bir anlamı olmaz. Ayrıca İbn Meymûn'un ortaya koyduğu teori olumsuz sıfatlar için de geçerli olmalıdır. Yani "Tanrı kötü değildir" ve "İbrahim kötü değildir" dediğimizde "kötü" terimi için de aynı şey söz konusu olmalıdır. Diğer bir deyişle İbn Meymûn'a göre İbrahim için kullanılan "kötü" sıfatı Tanrı için kullanıldığında aynı anlamı vermemelidir. Bu durumda "Tanrı kötü değildir" cümlesi bizim için bir anlam ifade etmeyecektir. Eğer ediyorsa, "Tanrı iyidir" denilmesinde de bir sorun olmamalıdır. Ayrıca Gersonides, İbn Meymûn'un anlayışına göre bizim zan *(mahşava)*, hata *(ta'ut)* ya da hayret *(mevuha)* dediğimiz şeylerin Tanrı'ya nispetle bilgi olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. İbn Meymûn'un bahsettiği ilahi bilgi anlayışının hiçbir filozof tarafından söz konusu edilmediğine dikkat çekmektedir. Ona göre, İbn Meymûn'un böyle bir sonuca ulaşması Tevrat'ın bu konuda üzerinde baskı oluşturması *(lahatsato ha-Tora ba-ze ha-inyan lahats rav/ha-Tora lahatsa ha-Rav)* neticesinde olmuştur. İbn Meymûn aklî yöntemler yerine dinî kaygılarla hareket etmiştir.[398]

[398] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.3, ss. 302, 309; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 107, 111; Harry Austryn Wolfson, "Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms", *Mordecai Kaplan Jubilee Volume*, ed. M. Davis, New York: Jewish Theological Seminary, 1953, ss. 515-530. Gatti, Gersonides'in İbn Meymûn'a karşı birbiriyle çelişen iki farklı yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. Gersonides bir yandan İbn Meymûn'u âlemin kıdemi meselesini ele alırken dinî nassların akıl yürütmesine engel teşkil etmediğine dair ifadelerinden (*Delâletu'l-Hâirîn*, II:25, s. 324) ötürü takdir ederken diğer yandan onu, dinî kaygılarından dolayı akıl yürütmesini sonuna kadar sürdürmediği sebebiyle eleştirmektedir. Bu bakımdan İbn Meymûn'u Tevrat'ın baskıladığı bir düşünür olarak nitelendirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Roberto Gatti, "Between Maimonideanism and Averroism: Gersonides' Place Within the Maimonidean Paradigm", *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, ed. James T. Robinson, Leiden-Boston: Brill, 2009, ss. 133-148.

Gersonides'e göre ilim terimi Tanrı ile insan açısından öncelik ve sonralık (*be-kodem ve-ihur/takdîm ve te'hîr*) bakımından birbirinden farklıdır. Tanrı'nın bilgisi kendi zatından, diğer varlıkların bilgisi ise Tanrı'nın bilgisinden kaynaklandığından bilgi öncelikle Tanrı için kullanılır. Nitekim İbn Meymûn da *Delâletü'l-Hâirîn* II:48'de bu görüşü desteklemektedir.[399] Gersonides Tanrı'nın bilgisi ile insanın bilgisinin müşterek olduğunu, bilgi teriminin Tanrı'ya öncelikli olarak yüklendiğini, diğerlerine ise ikinci derecede yüklendiğini öne sürmektedir.[400] Tanrı'nın bilgisi onun zatıyla aynı olduğundan, onun dışındaki varlıkların bilgisi Tanrı'nın bilgisinin tesiriyledir. Böyle bir durumda, terim öncelikli olarak ilkine, ikincil olarak da terimin uygulandığı diğer şeylere söylenir. Benzer şekilde, "vücûd *(metsiut)*", "vahdâniyet *(ahdut)*" ve "zâtîlik *(atsmut)*" gibi sıfatlar da Tanrı için öncelikli olarak, onun dışındaki diğer şeyler için ikincil olarak söylenir. Çünkü Tanrı'nın mevcûdiyeti, vahdâniyeti ve zâtı kendisi sayesinde ona aittir, diğer her şeyin mevcûdiyeti, vahdâniyeti ve zâtı ise Tanrı'dan kaynaklanır. Bu böyle olduğuna göre, Tanrı'nın bilgisi ile bizim bilgimiz arasındaki tek fark, Tanrı'nın bilgisinin bizim bilgimizden daha mükemmel olmasıdır, çünkü öncelik ve sonralık ifade eden terimler için durum böyledir. Tanrı'nın bilgisi insanın bilgisinden daha kâmil olduğu için Tanrı'nın bilgisinin daha kesin ve açık olduğu barizdir. Bu sebeple daha mükemmel bir bilginin belirlilik ve açıklık açısından daha doğru olması zorunludur. Dolayısıyla, Tanrı'ya göre

[399] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:48, ss. 407-409.

[400] İlahi sıfatlar konusu, Orta Çağ'da tartışılan temel konulardan biridir. Gersonides'in ilahi sıfatların müşterek olduğu ancak mutlak müşterek olmadığı düşüncesi çoğunlukla İbn Rüşd'e dayanmaktadır. Bkz. Wolfson, "Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms", ss. 515-530; Harry Austryn Wolfson, "The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides", *The Harvard Theological Review*, c. 31, sy. 2 (1938), ss. 151-173.

"bilgi" olarak adlandırılan şeyin bize göre zan, hata ya da hayret olarak adlandırılması mümkün değildir.[401]

Gersonides, İbn Meymûn'un açıklamalarını felsefî bulmadığı için Tanrı'nın tikelleri bildiğine dair ortaya konulan felsefî argümanları sunmaktadır. Bunlardan birincisine göre, ay altı âlemde oluşan her şeyin faili Tanrı'dır, Faal Akıl ve semavi cisimler ise onun araçları olarak hizmet görürler, semavi cisimler Tanrı'dan aldıkları feyzle ay altı âlemi oluştururlar. Bir aracının (Faal Akıl ve semavi cisimler), aracı olması açısından, aracısı olduğu zanaatkârın (Tanrı'nın) bilgisi dışında hareket edemeyeceği aşikâr olduğuna göre bu durumda Tanrı'nın her şeyi (tikelleri) bildiği ortaya çıkar. İkinci argümana göre, Tanrı kendi zatını bildiğine ve tüm diğer şeyler de onun zatından ortaya çıktığına göre Tanrı'nın ondan feyz eden her şeyi bilmesi gerekir. Zira zatından ortaya çıkan bir şeyi bilmemesi, onda eksiklik meydana getirirdi. Arazlardan ve cevherlerden olan her şey Tanrı'dan feyz etmiştir. Tanrı kendisinden feyz eden her şeyi bilir. Dolayısıyla Tanrı bütün tikelleri bilir. Üçüncü argümana göre ise Faal Akıl, ay altı âlemdeki olayları bildiğine göre, Tanrı da mufarık akılların faili, sureti ve nihai hedefi olduğuna göre[402] o, tüm akılların bilgisine sahiptir. Çünkü onların sahip olduğu bilgiyle ilahi bilginin ilişkisi maddeyle suretin ilişkisi gibidir. Bu durum bir evi inşa eden kişinin zorunlu olarak onu meydana getiren tuğlaları ve kirişleri de bilmesi gibidir.[403]

1.2. Gersonides'in Tanrı'nın Tikellere Dair Bilgisi Hakkındaki Teorisi

Gersonides, kendinden önce Tanrı'nın tikellere dair bilgisi konusunda ortaya konulan görüşleri ele alıp değerlendirdikten sonra bu görüşleri çürütmüş ve hiçbirini ikna

---

401 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.3, ss. 303-304; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 107-108.

402 Aristoteles, *Metafizik*, XII:7, ss. 91-93.

403 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.4, ss. 315-316; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 116-117. Bu metaforun benzeri Aristoteles'te de yer almaktadır. Aristoteles, *Metafizik*, I:1, ss. 13-15.

edici bulmamamıştır. O, felsefî analiz yoluyla ortaya koyduğu kendi görüşü sonucunda hiçbir teolojik problemin ortaya çıkmayacağını iddia etmektedir. Gersonides, filozofların Tanrı'nın gelecekteki olayları ve tikelleri bilmesinin ortaya çıkardığı problemlere dair düşüncelerini haklı bulmaktadır. Bununla birlikte Gersonides'e göre, filozoflar Tanrı'nın beşeri meselelerle ilgili hiçbir bilgisinin bulunmadığı sonucuna varmakla hataya düşmüşlerdir. Öte yandan Tevrat âlimlerinin hem Tanrı'nın her şeyi kapsayan mutlak bilgisini hem de insan özgürlüğünü korumaya çalışan yaklaşımları daha çok mantıksal problemler içermektedir. Bu durumda yapılması gereken ise mantık yasalarıyla uygun ve Yahudi inancıyla uyumlu bir ilim sıfatı ortaya koymaktır. Feldman'a göre Gersonides, kendisinin bunu başardığına inanmaktadır.[404] Nitekim Gersonides, Tanrı'nın tikelleri bildiğini savunan kendinden önceki Yahudi düşünürlerin ve Tanrı'nın tikelleri bilmediğini kabul eden filozofların görüşlerini değerlendirdikten sonra, iki tarafın da görüşlerini isabetli bulmayarak Tanrı'nın tikelleri bir açıdan bildiği ve bir açıdan bilmediği şeklindeki kendi görüşünü ortaya koymaktadır.[405]

Gersonides, Tanrı'nın tikelleri bildiğine dair sunulan üç argümanı, kendi teorisi açısından değerlendirmektedir. Buna göre birinci argüman, Faal Akıl ile semavi cisimler Tanrı'nın evrendeki faaliyetlerinin aracısı olduğundan Tanrı'nın tikelleri bildiği

---

[404] Feldman, *Gersonides*, s. 84.

[405] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.4, s. 318; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 117. Gersonides'in Tanrı'nın bilgisine dair görüşleri kendinden sonraki Yahudi düşünürler arasında büyük itirazlara sebep olmuştur. Onun en büyük muhaliflerinden biri Hasday Crescas'tır. Crescas, *Sefer Or ha-Şem*, 2.1.1, ss. 124-128. Gersonides'e karşı Yahudi düşüncesinde ortaya çıkan tavırlar için bkz. Kellner, "Gersonides, Providence, and the Rabbinic Tradition", ss. 673-685; Alexander Green, "Crescas and Gersonides on Freedom, Astrology, and Divine Omniscience", *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, c. 31 (2023), ss. 66-71; Kellner, "Gersonides and His Cultured Despisers: Arama and Abravanel", ss. 305-332. Modern araştırmacılardan Husik de Gersonides'in teolojisini "teolojik garabet" olarak nitelemiştir. Bkz. Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York: The Macmillan Co., 1916, s. 346.

şeklindeydi. Ancak Gersonides'e göre bu argüman, yalnızca Tanrı'nın, aracılarının faaliyetlerinden ortaya çıkan genel şekilleri bilmesini zorunlu kılmaktadır. Zira ayrık bir madde onu almaya hazır olan şey üzerinde o şeyi bilmeksizin eylemde bulunur. Cismani bir fail ise alıcıyı bilmeden fiilini icra edemez. Bu yüzden pratik sanatlar, aklı ve tahayyülü kullanırlar.[406] İkinci argüman olan Tanrı'nın zatını bildiği için tikelleri de bilmesinin zorunlu olduğu iddiası ise yalnızca Tanrı'nın mevcudiyetleri kendisinden (Tanrı'dan) feyz ederek oluşan bu şeylerdeki akledilir nizamı *(ha-sidur ha-muskal)* bildiğini gösterir. Üçüncü argüman olan Faal Akıl'ın tikelleri bildiği için Tanrı'nın da onları bildiği tezi de yalnızca Tanrı'nın tikellerin akledilir nizamını bildiğini kanıtlar. Tanrı'nın bu şeylere dair bilgisi Faal Akıl'ın bilgisinden farklılık gösterir, zira onun bilgisi Faal Akıl'ın bilgisine kıyasla kemâl yönüyle daha mükemmeldir.[407] Dolayısıyla Gersonides'e göre filozofların Tanrı'nın tikelleri bildiğine dair argümanları, onları Tanrı'nın yalnızca bir yönden bilmelerini gerektirmektedir.

Gersonides, kendi teorisi kabul edildiği takdirde İbn Meymûn'un ilahi bilgi teorisinden kaynaklanan saçmalıkların hiçbirinin ortaya çıkmayacağını iddia etmektedir. Ona göre Tanrı'nın tek bir bilgiyle (*ha-mada' ha-ahad*) pek çok şeyi kapsayıcı şekilde bilmesi, insanın bilgisi söz konusu olduğunda da geçerlidir. Ancak bu iki bilgi arasındaki farklılık akledilir şeylerin tekliği ile ilgilidir. Bizim aklımızın alabileceği birlik (*ahdut*) ile Tanrı'nın kavrayabileceği birlik arasındaki fark devasadır (*atsum me'od*). Bununla birlikte bu durum İbn Meymûn'un iddia ettiği gibi iki bilginin birbirinden tamamen farklı olduğu anlamına gelmemektedir. Aradaki fark, Gersonides'in teorisinde Tanrı'nın bilgisinin kâmil bir bilgi olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci özellik, Tanrı'nın bilgisinin var olmayan şeylere atfedilmesi hakkındadır. Gersonides'e göre Tanrı

[406] Krş. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III:3, s. 179.

[407] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.4, ss. 319-322; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 118-120.

mevcudatı onlara dair akledilir nizamdan hareketle kendi nefsinde içkin olarak ezelî bilgisiyle bilir. Tanrı meydana gelen şeyleri meydana geldikleri için bilmez, çünkü meydana gelen şeyler mevcudiyetlerini Tanrı'nın onlara dair bilgisinden elde ederler. Bir diğer ifadeyle onların mevcudiyetleri onlara dair Tanrı'nın nefsinde içkin olan akledilir nizama dayanmaktadır. Böyle olunca da Tanrı'nın bilgisinin var olmayan şeylere taalluk ettiği sonucu çıkmaz. Bilakis onun bilgisi daimî var olan ve değişmeyen şey üzerine inşa edilmiştir.[408]

Gersonides, filozofların tikelleri bilmek için duyu organlarına sahip olmanın gerekli olduğu ve bu sebeple Tanrı'nın tikelleri tikel olarak bilemeyeceği iddialarına katılmaktadır. Ayrıca ona göre bilgi *(ha-yedi'a*), bir şeyi kapsayıcı *(kolel)* ve kuşatıcıdır *(makif)*. Tikeller ise sonsuz sayıda olduğundan onlar bilgi tarafından kapsanamaz ve kuşatılamaz. Tanrı'nın bilgisinin sonsuz şeyleri sonsuz olmaları yönüyle kapsadığı iddiasına gelince Tanrı tikelleri birlik oldukları yönden bildiği, sonsuz olmaları ve birlik olmamaları yönünden bilmediği için ilahi bilginin sonsuzu kapsadığı sonucu da ortaya çıkmaz.[409] Dolayısıyla Gersonides'in ilahi bilgi teorisinde Tanrı'nın bilgisinin sonsuzu kapsadığı problemi söz konusu değildir.

2. Tanrı'nın Önbilgisi ve Nedensellik

Gersonides, insanın özgürlüğünden hareketle Tanrı'nın gelecekteki olaylara dair bilgisinin olamayacağını da detaylıca açıklamaktadır. Gelecekte mümkün olan bir şeyle ilgili bir önermenin doğruluk değeri sorunu ilk olarak Aristoteles tarafından ele alınmıştır. Aristoteles konuyu "deniz savaşı" örneği üzerinden somutlaştırarak ele almaktadır. *Peri Hermeneias (Yorum Üzerine)*'de yer alan "bir deniz savaşının ya olması ya da olmaması

[408] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.5, ss. 339-342; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 132-133.

[409] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.2, s. 281; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 93.

zorunludur"[410] pasajı üzerine pek çok yorum yapılmıştır. Antik dönemdeki yorumcular, Aristoteles'in bu örneği gelecekteki bir imkânla ilgili herhangi bir ifadenin ya doğru ya da yanlış olmak zorunda olduğu şeklinde anlamışlardır. Bu yorum, aralarında Fârâbî, İbn Sînâ, Ebu'l-Berekât (ö. 1165) ve İbn Rüşd'ün de bulunduğu Orta Çağ Müslüman filozoflar ve mantıkçılar tarafından da kabul edilmiştir. Onlara göre Aristoteles'in maksadı gelecekteki mümkün önermeler için doğruluk değeri saptayamayacağımızı, yani bu ifadelerin henüz doğru veya yanlış olmadığını göstermektir. Fârâbî konuyu, ilahi önbilgi ve insanın özgür iradesi ile ilişkili olarak ele almış ve geleceğin imkânına dair ilâhî bilginin insanın özgür irade sahibi olmasıyla bağdaştığı fikrini savunmuştur. Fârâbî'ye göre Tanrı gelecekteki mümkün olayların doğruluk değerlerini bilse de Tanrı'nın bu önbilgisi gelecekteki hadiselerin imkânını ortadan kaldırmaz.[411] Daha sonra İbn Rüşd de Fârâbî'nin bu görüşünü sürdürmüştür.[412] Hıristiyan dünyasında Ockhamlı

---

[410] Aristoteles, *Yorum Üzerine (Peri Hermeneias)*, çev. Saffet Babür, 3. bs., Ankara: İmge Kitabevi, 2018, IX, 18b, s. 21.

[411] Fârâbî, *Şerh li-Kitâbi Aristutâlîs fi'l-İbâre*, ed. Wilhelm Kutsch, Stanley Marrow, Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlûkîyye, 1960, ss. 97-99. İlgili bölümün Türkçe çevirisi için bkz. Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, ss. 62-63, dipnot. 61. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Peter Adamson, "The Arabic Sea Battle: al-Fārābī on the Problem of Future Contingents", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, c. 88, sy. 2 (2006), ss. 163-188; M.E. Marmura, "Divine Omniscience and Future Contingents in AlFârâbi and Avicenna", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. Tamar M. Rudavsky, Dordrecht: Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives, 1985, ss. 81-94; Fehrullah Terkan, "Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fārābī's Discussion on God's Knowledge of Future Human Acts", *The Muslim World*, c. 94, sy. 1 (2004), ss. 45-64; Gürbüz Deniz, "Al-Farabi on Divine Knowledge", *Journal of Islamic Research*, c. 2, sy. 2 (2009), ss. 24-33.

[412] Charles E. Butterworth, *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Princeton University Press, 1983, s. 142. Ebü'l-Berekât ise geleceğe dair eylemlerin

William, Pierre Auriol ve Saint-Pourçainli Durandus (ö. 1334) gibi Gersonides'in çağdaşları, Tanrı'nın bilgisine ilişkin tartışmalarında Aristoteles'ten türettikleri kıyasları kullanmışlardır. Gersonides ise determinizm ve özgür irade ile ilgili olarak Aristoteles'in *Yorum Üzerine* adlı eserinden yararlanan ve ona başvuran ilk Yahudi düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.[413]

Gersonides, Tanrı'nın tikellerin bilgisine sahip olmadığını insanın özgür olmasından hareketle de ortaya koymaya çalışır. İnsanın özgür olduğunun kabul edilebilmesi için onun yapacağı fiillerin önceden belirlenmemiş olması gerekir. Yani insanın gelecekte yapacağı eylemler belirli değil, mümkündür. Dolayısıyla Tanrı da onları

bilinmesi mümkün olmadığından Tanrı'nın onları bilmediği görüşündedir. Mariam Shehata, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de İlahi Önbilgi ve İnsanın Özgür İradesi Üzerine", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,* c. 6, sy. 2, (2020), ss. 100-101; Tuna Tunagöz, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, ss. 184-199; Tuna Tunagöz, "İslâm Felsefesinin Klâsik Çağında Özgürlükçü Bir Teori: Ebû'l-Berakât El-Bağdâdî'nin Kader Anlayışı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 25, (2014), ss. 177-180. Bu görüş daha sonra Yahudi düşüncesinde Tanrı'nın gelecekteki olasılıkları bilmemesinin onda bir eksiklik olmadığı yönünde benzer bir görüş geliştiren Abraham ibn Daud ile yer alacaktır. Ancak Abraham ibn Daud'un *ha-Emuna ha-Rama* adlı eseri 14. yüzyılın ortalarından sonra Arapçadan İbraniceye çevrildiğinden Gersonides'in onun bu düşüncesinden haberi olmaması kuvvetli bir ihtimaldir. Bununla birlikte Amira Eran, *ha-Emuna ha-Rama*'nın İbraniceye çevirisinde ve şerhinde Gersonides'in özgür irade ve Tanrı'nın bilgisi hakkındaki düşüncesinin etkilerine dair bir çalışma yapmıştır. Bkz. Amira Eran, "Ha-im Hişpia ha-Ralbag al Targum Emuna Rama ve-al ha-Beur le-Emuna Rama?", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 85 (2018), ss. 167-188. Gersonides ile Abraham ibn Daud'un Tanrı'nın bilgisine dair görüşleri hakkında bir karşılaştırma ve ibn Daud'un pozisyonunun tarihsel önemine dair çalışmalar için bkz. Pines, "Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors", ss. 90-101; T. A. M. Fontaine, *In Defense of Judaism: Abraham Ibn Daud*, Netherlands: Van Gorcum, 1990.

[413] Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, s. 228.

mümkün olarak bilmelidir. Zira Tanrı'nın onları zorunlu olarak bilmesi demek, söz konusu fiillerin failinin özgür olmasını ortadan kaldırır.[414] Buna göre, gelecek olaylar doğruluk/kesinlik değerine sahip olmadığı için onların bilinmesi bu açıdan mümkün değildir. Bu sebeple, Tanrı'nın da onları bildiği iddia edilemez. Ancak Gersonides'e göre -ki onun filozoflardan ayrıldığı nokta burasıdır-, Tanrı'nın gelecekteki tikel olayları bildiği bir durum bulunmaktadır. Tikel olaylar bir düzen içerisindedir ve tabiat kanunları ile idare edilirler. Bu düzenlilik gelecek olayların bir noktaya kadar öngörülebilmesi olanağı sağlar. Bu bakımdan gelecek, mümkün bir alan olmakla birlikte bilinebilir olmaktadır. Tanrı tüm tabiat kanunlarını bilmektedir. Buradan hareketle Tanrı'nın tikel olayları bildiği söylenebilir. Ancak insan eylemleri söz konusu olduğunda özgür irade faktöründen dolayı farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Buna göre Tanrı, insanı yaratırken ona özgür irade bahşetmiştir ve böylece insan tabiat kanunlarının dışına çıkabilmektedir:[415]

> Buna göre, Tanrı'nın onları [tikelleri] bilmesi açısından, daha önce açıklandığı üzere, Faal Akıl örneğinde olduğu gibi, tikellerin düzenlendiği ve belirlendiği açıktır. Çünkü bu açıdan onların bilgisi mümkündür. Ve Tanrı'nın onları [tikelleri] bilmemesi açısından, onların düzenlenmedikleri yöndür, yani onların mümkün oldukları yöndür, çünkü bu veçhelerinden onların bilgisi mümkün değildir. Ancak önceki kitapta [*Milhamot ha-Şem*, 2] açıklandığı gibi [Tanrı] gök cisimlerinin korumasının *(şemira)* eksikliklerini gidermek için insana verdiği seçim (*behira*) sebebiyle bu olayların meydana gelmeyebileceğini bilir. Fakat onlar mümkün oldukları sürece, iki seçenekten hangisinin gerçekleşeceğini

[414] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.4, ss. 317-318; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 118.

[415] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.4, s. 327; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 122-123; Norbert Max Samuelson, "Gersonides' Account of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the History of Philosophy*, c. 10, sy. 4 (1972), ss. 400-401.

bilmez. Zira hangisinin gerçekleşeceğini bilseydi, bu durumda mümkün olmazdı.[416]

Gersonides'in diğer bir argümanı Tanrı'nın gelecekte olacakları bilmesinin, bilinen şeyin gerçekleşmesini zorunlu kılmayacağıdır. Zira aynı şey insanın bilgisi için de geçerlidir. İnsan da rüyalar, kehanet ve vahiy yoluyla geleceğe dair şeylerin bilgisine ulaşabilmektedir. Ancak bu durum geleceğe dair şeyler belirlenmiş oldukları sürece mümkündür. Bununla birlikte insanın seçimine bağlı olan hususlarda geleceğin önbilgisi mümkün değildir. Bu sayede bir kişi kötü olayların bilgisini elde ettiği takdirde o kötülükten kurtulmanın yollarını arayabilir. Gersonides peygamberlerin sözlerinde de bu durumun yer aldığını belirterek teorisini desteklemektedir. Örneğin Yusuf peygamber, Firavun'un rüyasını yorumladığında kıtlıktan nasıl kurtulacağına yönelik tavsiyede bulunmuştur.[417] Daniel, Nebukadnetsar'ın aklını yitirerek 7 yıl hayvan olarak yaşayacağıyla ilgili rüyasını yorumlamış ve bundan kurtulması için yol göstermiştir.[418]

---

[416] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.4, s. 318; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 117-118. Gersonides'in Tanrı'nın bilgisini sınırladığı şeklindeki yorum, ilk olarak 14. ve 15. yüzyıllarda İspanya'daki geleneksel ders halkalarında dile getirilmiştir. Yitshak Bar Şeşet Perfet, Gersonides'i eleştirerek, eğer Tanrı bir kişinin ne yapacağını önceden değil de ancak yaptıktan sonra biliyorsa, bunun Tanrı'nın daha önce bilmediği bir şey hakkında bilgi sahibi olduğu anlamına geleceğini ve bunun da Tanrı'da değişimin yanı sıra kusurluluğu da göstereceğini savunmuştur. Ardından Crescas bu yorumu genişletmiş ve son olarak da Yitshak Arama, Abraham Şalom ve Yitshak Abravanel'in yorumlarıyla standart kabul haline gelmiştir. Bkz. Crescas, *Sefer Or ha-Şem*, 1990, 2.1.1, ss. 124-128; Manekin, "On the Limited-Omniscience Interpretation of Gersonides' Theory of Divine Knowledge", s. 136; Raphael Schuchat, "Free Will and Divine Knowledge in Medieval Jewish Philosophy: Maimonides, Gersonides and R. Shlomo Ben Adrat (Rashba)", *Annals of the University of Bucharest*, sy. 1 (2018), s. 66.

[417] Yaratılış, 41:25-36.

[418] Daniel, 4:25-27; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.5, s. 341-342; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 133-134.

Gersonides ayrıca, Tanrı'nın gerçekleşeceğini önceden bildiği olayların gerçekleştikten sonra Tanrı'nın bilgisinde değişme meydana getirmediğini, çünkü bu olayların bilkuvvelikten bilfiilliğe geçmesinin Tanrı'nın bilgisini değiştirmeyeceğini belirtir. İnsanın geleceğe dair önbilgisi de onların belirlenmiş yönüyle olduğu sürece bu şekildedir. Ancak özgür irade sonucu öngörülenin dışında bir olayın meydana gelmesi belirlenmiş olan bilgide değişim olduğu anlamına gelmez. Zira seçim olmasaydı o olay gerçekleşecekti. Ancak ona göre Tanrı'nın bilgisi söz konusu olduğunda olayın zıddı bile gerçekleşse Tanrı'nın bilgisinde değişim olmaz. Gersonides'e göre bunun temel sebebi gerçekleşmesi muhtemel her şeyin akledilir nizamının Tanrı'da içkin olmasıdır. Bu sebeple de bir şey gerçekleştiğinde bu durum Tanrı'nın bilgisinde değişikliğe sebebiyet veremez. Benzer şekilde gerçekleşmesi muhtemel bir şey özgür iradeyle engellenip gerçekleşmediğinde de Tanrı'nın bilgisinde bir değişim olmaz. Buradan hareketle Tanrı'nın bilgisi eşyada meydana gelen değişimlere bağlı değildir (*lefi şe-eyn yedi'ato nismehet eleyhem*). Bilakis Tanrı'nın bilgisi onlara dair Tanrı'nın nefsinde içkin olan akledilir nizama tabidir (*ve-ulam hi nismehet el-ha-sidur ha-muskal aşer lahem ba-nafşo yitbareh*). Çünkü Tanrı bilgisini, hâdis şeylerden almaz. Tanrı tikelleri müşterek ve külli yönleriyle bilir. Bu sebeple onlardaki imkân ortadan kalkmaz.[419] Böylece Gersonides, Tanrı'nın bu gibi olayları onların belirlenmiş olmaları açısından bildiğini ifade ederek seçim açısından onların mümkün olmasını açıkladığını belirtmektedir. Bu şekilde, Tanrı'nın gelecek olayları onları zorunlu kılmadan nasıl bildiğine dair karışıklığı giderdiğini ifade etmektedir.

Gersonides'e göre, Tanrı gelecekteki tikelleri belirlendikleri ve düzenlendikleri açıdan bilir, bu açıdan onların bilgisine sahip olmak mümkündür. Ancak belirlenmemiş yani mümkün şeyleri bilmez. Çünkü bu durumda onların bilgisine sahip olmak mümkün

[419] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.5, ss. 342-343; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 133-134.

değildir. Tanrı semavi cisimlerden gelecek gözetimin/tedbirin sebebiyet vereceği bazı kusurları telafi etmek için insana seçim vermiştir ve bu seçim sonucunda olayların belirlendiği şekilde gerçekleşmeyebileceğini de bilmektedir. Eğer Tanrı, mümkün olaylardan hangisinin gerçekleşeceğini biliyor olsaydı, mümkün diye bir şeyin varlığından söz edilemezdi. Ayrıca Tanrı'nın mümkün şeyleri bilmemesi onda eksiklik meydana getirmez. Çünkü bir şeyin tam bilgisi, o şeyin aslını bilmektir. Bir şey olduğu haliyle bilinemiyorsa, bilgi değil yanılgı olur. Bu sebeple, Tanrı şeyleri mümkün olan en iyi biçimde bilir. Tanrı'nın gelecek olaylara dair bilgisi, onların zorunlu olarak meydana gelmelerini gerektirmez, bununla birlikte Tanrı, bu olayları tabii nizamın bir parçası ve mümkün oldukları sürece gerçekleşmeme ihtimalleriyle birlikte bilir. Gersonides burada, Kral Sidkiya'nın[420] durumunu örnek vermektedir. Yeremya'da anlatılan pasajda Tanrı, peygamberler aracılığıyla, Babil Kralı ile barış yapması emredilen Kral Sidkiya örneğinde olduğu gibi, kötü bir kadere uğramak üzere olan insanlara, bu cezayı önlemek için yollarını düzeltmelerini emreder.[421] Bu pasaj, Tanrı'nın gelecekteki olaylarla ilgili bildiklerinin, onun tarafından zorunlu olarak gerçekleşmeyeceğinin bilindiğini gösterir; ancak o, bu olayları genel düzenin bir parçası olmaları anlamında ve aynı zamanda mümkün oldukları ölçüde gerçekleşmeme olasılıkları ile bilmektedir.[422]

---

[420] Yehuda Krallığının, Babil Krallığı tarafından yıkılmadan önceki son kralıdır. M.Ö. 597-586/587? yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. Babil Kralı Nebukadnetsar, Sidkiya'yı haraç karşılığında Yehuda Krallığı'na kral atamış ancak Sidkiya peygamber Yeremya'nın önerisine uymayarak Nebukadnetsar'a isyan etmiş ve krallığın yıkılmasına sebep olmuştur.

[421] "Bunun üzerine Yeremya, Sidkiya'ya şu karşılığı verdi: 'İsrail'in Tanrısı, Her Şeye Egemen Rab Tanrı diyor ki, 'Babil Kralı'nın komutanlarına teslim olursan, canın bağışlanacak, bu kent de ateşe verilmeyecek. Sen de ailen de sağ kalacaksınız. Ama Babil Kralı'nın komutanlarına teslim olmazsan, kent Kildanilere teslim edilecek, onu ateşe verecekler. Sen de onlardan kaçıp kurtulamayacaksın'" Yeremya, 38:17-18.

[422] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.4, ss. 318-319; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 117-118.

Görüldüğü üzere Gersonides, Tanrı'nın gelecek olayları bilmediğini ancak bu durumun onda noksanlık ya da cahillik barındırmadığını iddia etmektedir. Çünkü gelecek olaylar mümkün olduğu için doğruluk değerine sahip değildirler ve dolayısıyla bilinemezler. O, Tanrı'nın tikelleri bilmesi konusunda da filozoflara katılarak Tanrı'nın tikelleri külli şekilde bildiğini savunmaktadır. Ancak Gersonides'in savunduğu bu görüş Yahudi düşüncesinde teolojik açıdan kabul edilebilir gözükmemektedir. Özellikle Tevrat'ta Tanrı'nın İbrahim ve Musa gibi belirli kişilerle konuşması, İsraillilerin doğru yoldan ayrılacaklarını bildirmesi gibi gelecekteki olayları önceden haber vermesi, Gersonides'in iddiasını çürütür niteliktedir. Üstelik bu durum yalnızca Tevrat'taki özel olaylarla sınırlı değildir. Tanrı'nın fertleri bilmediği ve onlarla ilgilenmediği bir Yahudilik anlayışı Tanrı'ya duayı, Tanrı'nın ödüllendirmesi ve cezalandırmasını anlamsız kılacaktır. Gersonides öğretisinin ortaya çıkardığı tüm bu teolojik problemlerin farkındadır. Ancak o, doğru bilgi ile Tevrat arasında bir çelişki olmasının imkânsızlığını kabul ettiğinden Tevrat'ın yorumlanması noktasında esnek olmayı uygun bulmuştur. O bu durumu şöyle ifade etmektedir:

> Kısacası peygamberlerin sözlerinde, Tevrat felsefi olarak incelendiğinde Tanrı'nın bilgisiyle ilgili olarak bizim ortaya koyduğumuz teoriye zıt bir şey onda bulunmaz. Bu nedenle, bu konuda felsefeyi takip etmek zorunludur. Zira Tevrat literal olarak yorumlandığında felsefi öğretilerle çelişiyor gibi görünüyorsa, Tevrat'ın temel ilkelerinden birine aykırı olmadıkça uygun olan, bu pasajları felsefi anlayışa göre yorumlamaktır. İbn Meymûn da *Delâletü'l-Hâirîn* adlı meşhur kitabında gösterdiği üzere birçok durumda bu uygulamayı takip etmiştir.[423]

Buna göre, Gersonides için Tevrat ile felsefî bilgi arasında açık bir çelişkinin olduğu durumlarda, Tevrat pasajını uygun felsefî yaklaşımla yorumlamak gerekmektedir.

[423] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.6, ss. 346-347; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 136.

Bu amaçla o, öncelikle felsefî öğretiyi destekleyen pasajları ele almaktadır. Örneğin Tanrı, "Ben Rabbim, değişmem"[424] demektedir. Dolayısıyla kutsal metnin kendisi Tanrı'nın bilgisinin kümülatif yahut müteselsilen olamayacağını bildirmektedir. Tanrı şeyleri aynı anda ve hepsini birden külli olarak bilmek durumundadır. Ayrıca Tevrat, özellikle insanın fiilleriyle ilişkili olarak fiillerin mümkün olduğunu da bildirmektedir, zira aksi durumda insanın seçiminden söz edilemez ve Tanrı'nın emir ve yasaklarının, ödül ve cezasının bir anlamı olmazdı.[425]

2.1. Tevrat'ta Tanrı'nın Önbilgisi: İshak'ın Kurban Edilmesi Örneği

Tevrat'ta Tanrı'nın gelecekteki mümkün olaylara dair bilgisi ve onun bu bilgisindeki değişime dair en açık ifade, Yaratılış Kitabı'nda, Tanrı'nın İbrahim'den oğlu İshak'ı kurban etmesini emrederek onu test ettiği pasajda yer almaktadır. İbrahim, bu emri yerine getirmek için İshak'ı Moriya Dağı'na çıkarır ve onu sunağa bağlar. Ancak kurban etme eylemi gerçekleşmeden önce Tanrı, "Şimdi Tanrı'dan korktuğunu biliyorum…*(Ki ata yada'ti ki-yera elohim)*" diyerek oğluna dokunmamasını buyurur ve önceki talebinden vazgeçer. İbrahim bunun üzerine İshak yerine orada gördüğü koçu kurban eder.[426] Tanrı'nın gelecek olayları bilmediği izlenimi veren bu kıssa, Orta Çağ Yahudi düşüncesinde Tanrı'nın bilgisi hakkındaki tartışmalar bağlamında ele alınmıştır. Söz konusu tartışmalarda, Tanrı'nın İbrahim'in ne yapacağını önceden bilmemesinin mümkün olmadığı düşüncesi esas olarak kabul edildiğinden genellikle "Şimdi Tanrı'dan korktuğunu biliyorum" ifadesi "biliyordum" şeklinde anlaşılmış ve yorumlanmıştır.[427]

---

[424] Malaki, 3:6.

[425] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.6, s. 345; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 135-136.

[426] Yaratılış 22:1-12

[427] Saadya Gaon, *Tefsiru't-Tevrat bi'l-Arabiyye*, çev. Nuh Arslantaş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, c. 1, s. 445; Halevi, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, V:20, s. 222; Nahmanides, *Yaratılış*, 22:1, s. 193.

Raşi'ye göre, "Şimdi Tanrı'dan korktuğunu biliyorum" ifadesi, Tanrı'nın neden İbrahim'i sevdiğini merak eden Şeytan'a ve diğer milletlere verdiği cevaptır. Yani bu ifadeyle Tanrı, "Artık onlar senin Tanrı korkusuna sahip bir adam olduğunu biliyorlar ve benim sana olan sevgimin nedenini de anladılar" demektedir.[428]

İbn Meymûn da Yahudi geleneğinde yorumlanan şekline uygun olarak, Tanrı'nın "Şimdi senin, Tanrı'dan korktuğunu biliyorum" ifadesini, Tanrı'dan korkmanın en ideal şeklini tüm insanlara bildirmek için kullandığı şeklinde yorumlamaktadır. Aynı şekilde Tevrat'ta yer alan "Tanrınız Rab, kendisini bütün yüreğinizle, bütün canınızla sevip sevmediğinizi anlamak için sizi sınamaktadır"[429] ve "…Buyruklarına uyup uymayacağınızı, amacınızın ne olduğunu anlamak için sizi sıkıntılara sokarak sınadı"[430] gibi pasajlarda geçen "sınamak" ifadesinin "bildirmek" anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ona göre, Tanrı'nın, önceden bilmediği bir şeyi bilmek için insanları belli bir şey ile imtihan ettiğini söylemek cahilliktir.[431]

Gersonides ise kendinden öncekilerden farklı olarak metni literal okumayı tercih etmiştir. Buna göre o, Tanrı'nın her şeyi bilmesini, bilinebilir olan her şeyi bildiği şeklinde sınırlayarak gelecekteki mümkün olayların gerçeklik değeri bulunmadığını vurgulamaktadır. Gersonides böyle yaparak gelecekteki mümkün olayları Tanrı'nın bilgisinin dışında tutmaktadır. Bunun sonucu olarak Tanrı, İbrahim'i sınadığında, Tanrı da İbrahim de, İbrahim'in Tanrı korkusunun nereye varacağını bilmemektedirler. Dolayısıyla Gersonides'e göre bu pasaj gerçek bir sınamayı anlatmaktadır. Tanrı, İbrahim'in İshak'ı ya kurban edeceğini ya da etmeyeceğini (mümkünleri) potansiyel

[428] Bereşit Raba, 56:7.

[429] Yasa'nın Tekrarı, 13:3.

[430] Yasa'nın Tekrarı, 8:2

[431] İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III:24, s. 498.

olarak bilmektedir. Ancak İbrahim'in İshak'ı kurban edeceğini –bu bilginin gerçek bir değeri olmadığından- önceden bilemez. Bu durum Tanrı'da bir eksiklik de meydana getirmez.[432] Gersonides'e göre "onu oraya yakmalık bir sunu için götür (*ve-ha-'alehu şam le-'ola*)" emri belirsiz ve yoruma açık bir emirdir. Bu emir, şu şekilde de anlaşılabilirdi: "İshak'ı al ve onu, Tanrı'ya kurban olarak sunulacak şeyleri öğretmek için Moriya Dağı'na çıkar." Tanrı bu şekilde net olmayan bir emir vererek aslında İbrahim'in, bu emri literal anlamıyla mı yoksa yan anlamıyla mı yorumlayacağını test etmiştir. Tanrı, insanın ulvi şeylerden gelen nizamın gereğini yapacağını bilir, fakat kişinin özgür iradesi bu nizama hükmedebilir ve böylece o, ulvi şeylerden gelen nizamın bazısını yapar bazısını yapmaz. Buna göre Tanrı bu şartlar altında insanların çoğunun İshak'ın hayatını koruyarak alternatif yorumu tercih edeceğini biliyordu. Ancak gerçekten Tanrı korkusuna sahip olan biri emri literal anlamına göre yorumlayabilirdi. Nitekim Midraş'ta bu durum şu şekilde yer almaktadır:[433]

> Rabbi Yonatan dedi ki: Çömlekçi kusurlu küpleri test etmez, onlara bir kez vurduğunda kırılacakları için… O sağlam olanları test eder. Onlara kaç kere vurursa vursun, kıramaz. Rabbi Yosi ben Hanina şöyle dedi: Kendir yetiştiricisi, kendiri güzel olduğunda bunu bilir, onu ne kadar çok vurursa o, o kadar çok büyür

[432] Feldman, "The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Foreknowledge", s. 111.

[433] Gersonides, *Yaratılış*, 22:2-10, ss. 195, 197; Shira Weiss, *Ethical Ambiguity in the Hebrew Bible: Philosophical Analysis of Scriptural Narrative*, 1. bs., Cambridge University Press, 2018, ss. 30-31. Abraham ibn Ezra da söz konusu pasajı benzer bir şekilde yorumlamıştır. Bkz. Abraham ibn Ezra, *Yaratılış*, 22:1, ss. 192-193. Crescas, Tanrı'nın, olan her şeyi önceden bildiğini savunur ve Gersonides'i ilahi bilgi hakkındaki görüşlerinden dolayı eleştirir. Ona göre, Tanrı her şeyi bilendir ve onun bilgisi değişmez. Yine Tanrı, var olmayan şeyleri de bilir. Bu, Yahudiliğin temel prensiplerindendir. Dolayısıyla Crescas'a göre Tanrı, İbrahim'in Tanrı korkusuna sahip bir adam olduğunu ve İshak'ı kurban edeceğini önceden (ezelî olarak) biliyordu. Crescas, *Sefer Or ha-Şem*, 2.1.1, ss. 135-136.

ve parlar. Ancak eğer o kusurluysa, ona azıcık dokunsa bile parçalanır. Bu yüzden Tanrı kötüleri değil doğruları test eder.[434]

Bu sebeple Gersonides'e göre, Tanrı'nın İbrahim'e verdiği emir gerçek bir sınama emridir ve ne Tanrı ne de İbrahim'in kendisi onun bu sınamayı geçip geçmeyeceğini bilmektedir. Böylece Gersonides, Tevrat'ın öğretisinin de kendi teorisiyle uyumlu olduğunu iddia etmiş ve Tevrat yorumlarında da bu teorisine uygun şekilde yorumlarda bulunmuştur. Tanrı'nın fertleri bildiğine en açık gösterge olabilecek peygamberlik konusunu da kendi teorisiyle çelişmeyecek bir şekilde yorumlama yoluna gitmiştir. Ancak bu konu ayrı bir başlık altında ele alınacağından burada detaylandırılmayacaktır.

2.2. "Her Şey Öngörülmüştür ve Özgürlük Verilmiştir (Mişna, Avot, 3:15)"

Rabbani gelenekte Tanrı'nın önbilgisinin en açık ifadesi Rabbi Akiva (ö. MS. 135) tarafından dile getirilmiştir. Gersonides, Tannaim'den olan ve Yahudi geleneğinde önemli bir yeri bulunan Rabbi Akiva'nın, Mişna'nın Avot Risalesi'nde geçen "Her şey Tanrı'nın bilgisi dâhilindedir ve Tanrı tarafından önceden görülmektedir *(tsafuy)* ve insana güç *(reşut)* verilmiştir"[435] vecizesini de kendi öğretisiyle uyumlu şekilde okumakta ve Tevrat yorumuyla da düşüncesini desteklemektedir. Rabbi Akiva'nın söz konusu vecizesi, Orta Çağ'da özgür irade ve Tanrı'nın bilgisi arasındaki probleme dair yapılan tartışmalarda sıklıkla atıfta bulunulan bir görüş olmuştur. Her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir Tanrı anlayışına sahip olan Yahudi geleneğinde Tanrı'nın geçmişi, şimdiyi ve geleceği bildiği Rabbi Akiva'ya kadar kabul edilen bir doktrindir.[436] Ancak Rabbi Akiva

---

[434] Bereşit Raba, 55:2.

[435] Mişna, Avot, 3:15.

[436] Arthur Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, London: Oxford University Press, 1927, c. I, ss. 153-176. Rosenthal, Yahudi geleneğinde her şeyi bilen ve her şeye kâdir bir Tanrı anlayışı bulunduğu fikrine katılmamaktadır. Ona göre Rabbani teolojide baskın olan görüş kadir ve âlim bir Tanrı anlayışı

mezkûr ifadesinde "insana özgürlük verilmiştir" diyerek kendine kadar Yahudilik içinde gündeme alınmayan bir konuya değinmiştir. Rabbi Akiva'nın Tanrı'nın bilgisiyle insanın özgürlüğünü aynı cümlede zikretmesi Feldman tarafından dönemin Greko-Romen felsefî tartışmalarının bir etkisi olarak yorumlanmıştır.[437] Mişna yorumcularının zaman zaman kendilerine sorulan felsefî sorulara cevaplar verdikleri bilinmektedir. Rabbi Akiva'nın da Yahudilik dışı felsefî tartışmalardan etkilenen bir kişi tarafından bu soruya muhatap olması ve bu nedenle böyle bir açıklamada bulunması muhtemeldir. Urbach ise Akiva'nın sözlerinin Hıristiyanların, özellikle Pavlus'un öğretisine karşı bir cevap olduğu kanaatindedir. Nitekim Pavlus'un öğretilerinde[438] her şey Tanrı'nın merhametine bırakılmış ve insanın iradesine yer bırakılmamıştır. Rabbi Akiva da bu öğretiye karşı olarak insanın sorumluluğunu vurgulamıştır.[439]

Birçok Mişna yorumcusu ve Orta Çağ düşünürü *tsafa* fiilini Tanrı'nın öngörüsü olarak yorumlamıştır. Bu yoruma göre Rabbi Akiva'nın ifade etmek istediği şey, Tanrı'nın bireylerin ne yapacağını onlar daha yapmadan önce bildiği, bununla birlikte insana seçme özgürlüğü de verdiğidir. Fiilin önceden bilmek, önceden görmek şeklinde kullanımları Amoraim dönemi metinlerinde yer almaktadır.[440] Örneğin; "Bir kadınla evlenmiş ve oğlu olmayan bir kral, bir gün çarşıdan geçerken bu kalemi ve mürekkebi oğluma alın dedi. Herkes kralın bir oğlu yok, belki de kral büyük bir astrologtur ve oğlu olacağını önceden bilmiştir (*tsafa*) dedi",[441] "Rabbi Tanhuma şöyle dedi: 'Kralın,

olsa da sonlu ve kendini sınırlayan bir Tanrı anlayışı da her zaman mevcut olmuştur. Bkz. Gilbert S. Rosenthal, "Omnipotence, Omniscience and a Finite God", *Judaism*, c. 39, sy. 1 (1990), ss. 55-71.

437 Feldman, *Gersonides*, ss. 81-82.

438 Romalılar, 8:29-30; Romalılar, 9:11.

439 Urbach, *The Sages*, s. 259.

440 Urbach, *The Sages*, s. 157.

441 Bereşit Raba, 1:4.

beşiğinde uyuyan oğlu gibi, fakat hemşire şaşırmış ve sarsılmıştı. Neden? Çünkü o, gelecekte bu bebek tarafından cezalandırılacağını biliyordu. Dolayısıyla, toprak da insanoğlu tarafından cezalandırılacağını öngördü (*tsafta*), 'Toprak senin yüzünden lanetlendi'[442] denildiği gibi."[443] Ancak Rabbi Akiva'nın *ha-kol tsafuy* ifadesini "her şey önceden bilinmektedir" anlamında söylemediğini, "Tanrı'nın, insanın içinde saklı olan her şeyi izlediğini ve bildiğini" kastettiğini belirten Mişna yorumcuları da bulunmaktadır. İfadeyi bu şekilde yorumlayanlara göre Rabbi Akiva'nın niyeti ilahi bilgi ile insanın özgür iradesi arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak değil, insanın eylemlerinden sorumlu olduğuna vurgu yapmaktır.[444] Nitekim bu yorum Akiva'nın Avot 2:1'deki "Yukarıda ne olduğunu bil: gören göz, işiten kulak ve tüm eylemlerinin yazılı olduğu bir kitap"[445] cümlesiyle uyumludur.[446] Bu durumda Rabbi Akiva'nın amacının yalnızca insanın özgür iradeye sahip olduğunu ve iradesiyle gerçekleştirdiği eylemlerinden sorumlu tutulup hesaba çekileceğini vurguladığı sonucu çıkmaktadır.

Hultgren, Rabbi Akiva'nın Mişna, Avot 3:15'teki *tsafuy* kelimesinin kullanımıyla aynı fiilin *Avot de-Rabbi Natan* 22:13-15'teki kullanımını karşılaştırdığı makalesinde Akiva'nın her iki cümlede de Tanrı'nın her şeyi önceden bildiğini kastettiğini ileri sürmektedir. *Avot de-Rabbi Natan*'da, Akiva şöyle demektedir:

---

[442] Yaratılış, 3:17.

[443] Bereşit Raba, 2:2.

[444] Bkz. Şimon ben Tsemah Duran, *Magen Avot*, 3:15; Bartenura şerhi, 3:15.

[445] Mişna, Avot, 2:1.

[446] Urbach, *The Sages*, c. XX, ss. 256-260; Shlomo Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York: The Macmillan Co., 1910, c. XII, s. 285. Tannaim döneminde *tsafa* fiilinin geleceği bilme olarak anlaşılmadığı, mevcut olanı bilme, gözleme şeklinde kullanıldığı başka ifadeler de bulunmaktadır. Bkz. "Ben Rabban Gamaliel'i ve R. Joshua'yı izliyordum…" (Mişna, Suka, 3:9).

> Dürüst bir adam var ve işler onun için iyi gidiyor, yine dürüst bir adam var ve işler onun için kötü gidiyor. Günahkâr bir adam var ve işleri iyi gidiyor, yine günahkâr bir adam var ve işleri kötü gidiyor. 'Dürüst bir adam var ve işleri iyi gidiyor.' Onun sahip olduklarını kaybetmemesi takdir edildi (*tsafuy*) çünkü o dürüstlüğünde sebat edecekti ve onun sahip oldukları elinden alınmadı ki böylece o tam dürüst bir adam olsun…[447]

Görüldüğü üzere Akiva'nın bu pasajda *tsafuy* kullanımı kelimenin yalnızca gözlemden daha fazlasını, takdir ve ilahi adalet için kullanıldığını göstermektedir. Buna göre Avot, 3:15'te de Akiva, ilahi takdir ile insanın özgürlüğünü uzlaştırmaktadır.[448]

İbn Meymûn döneminde Rabbi Akiva'nın mezkûr cümlesi, ilahi bilgi ile insanın özgür iradesi arasında görülen çelişkiyi ortadan kaldıracak şekilde yorumlanmaktaydı. Nitekim İbn Meymûn da kendi yorumuyla bu çelişkiyi uzlaştırmaya çalışmıştır. O, Avot'a yazdığı şerhinde Rabbi Akiva'nın "Tanrı her şeyi önceden bilir" dedikten sonra onun gelecekteki eylemlere dair bilgisinin bu eylemleri zorunlu hale getirmediğini ve insanın fiilleri üzerinde özgür iradeye *(reşut)* sahip olduğunu açıklamak üzere "ve özgür irade verilmiştir" dediğini ifade etmiştir.[449] Bazıları ise Rabbi Akiva'nın yorumunu probleme bir çözüm olarak değil, iki inanç prensibini de kabul etme olarak anlamışlardır.[450] İbn Meymûn'a göre Akiva'nın görüşü, ancak Tanrı'nın bilgisi ile insanın

---

[447] Anthony J. Saldarini (çev.), *The Fathers According to Rabbi Nathan (Avot de Rabbi Nathan Version B)*, Leiden: E. J. Brill, 1975, s. 138.

[448] Stephen Hulgren, "Rabbi Akiba on Divine Providence and Human Freedom: 'Abot:3-15-16 and 'Abot de Rabbi Nathan (B) 22:13-15", *Jewish Studies Quarterly*, c. 18, sy. 2 (2011), s. 115.

[449] İbn Meymûn, Avot, 3:18; (*Mishnah im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon (Şerhu'l-Mişna)*, c. 7, s. 435). Bu pasaj, Mişna'da 3:15'te yer alırken Yosef Kafih'in *Şerhu'l-Mişna* edisyonunda 3:18'de yer almaktadır.

[450] Urbach, *The Sages*, s. 256; Guttmann, *Philosophies of Judaism: A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, s. 40.

bilgisinin eşit olduğunun kabul edilmesi durumunda bir sorun teşkil eder. O ise Tanrı'nın bilgisinin insan zihninin kavrayamayacağı, farklı ve üstün bir bilgi türü olduğunu düşünür. Dolayısıyla insanın bilgisi hakkında yapılan mantıksal çıkarımlar Tanrı'nın bilgisi söz konusu olduğunda geçerli olmaz.[451] Dolayısıyla ona göre, Rabbi Akiva gibi Tanrı'nın her şeyi bildiğini ve insanın da özgür iradeye sahip olduğunu kabul etmeliyiz.

Gersonides, İbn Meymûn'un Rabbi Akiva'nın cümlesine yaptığı değerlendirmeyi eleştirmekte ve konuya kendi çözümünü sunmaktadır. Gersonides'e göre ne Rabbi Akiva ne de İbn Meymûn, Tanrı'nın önbilgisi ile insanın özgürlüğü arasındaki ikilemi çözecek bir görüş sunmuştur, bilakis onlar sorunu geçiştirmişlerdir. Gersonides'e göre insanın özgürlüğü ile Tanrı'nın bilgisi çelişmektedir, dolayısıyla ikisinden biri doğru olarak kabul edilmelidir. Gersonides, Rabbi Akiva'nın ifadesini şöyle yorumlamaktadır; "Her şey öngörülmüştür", yani Tanrı insanın eylemlerini idare eden tüm yasaları bilir. Ancak bu onun, tikelleri tikel olarak bildiği anlamına gelmez. Gersonides, bu fikrine destek olarak Abraham ibn Ezra'nın Sodom ve Gomora kıssasına yaptığı yorumu kullanır. İbn Ezra, "Onun için inip bakacağım. Duyduğum suçlamalar doğru mu, değil mi göreceğim. Bunları yapıp yapmadıklarını anlayacağım"[452] pasajını, "aslında Tanrı, her tikeli genel olarak bilir, tikel olarak değil"[453] şeklinde yorumlamıştır. Gersonides, aynı paragrafta İbn Meymûn'un da bu şekilde düşündüğünü belirtir ve onun şu ifadelerini alıntılar: "Bazı düşünürler Tanrı'nın bilgisinin türe taalluk ettiğini ve türün tüm fertlerini kapsadığını benimserler. Bu görüş, akıl yürütmenin bir sonucu olup tüm şeriat ehlinin görüşüdür."[454] Gersonides'in bu pasajdan yola çıkarak İbn Meymûn'un da Tanrı'nın bilgisi konusunda kendisiyle aynı görüşte (yani Tanrı'nın tikelleri genel olarak bildiği görüşünde)

[451] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:16-21.

[452] Yaratılış, 18:21.

[453] Abraham ibn Ezra, *Yaratılış*, 18:21.

[454] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:20, s. 477.

olduğunu[455] düşünmesi ilginçtir. Çünkü burada İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*'deki diğer fikirleriyle çelişmektedir.[456] Bu durum İbn Meymûn'un açıkça belirtmekten çekindiği görüşlerinden biri olabileceği şeklinde yorumlanmıştır ve bu şekilde gerçek düşüncelerini bazı okuyuculardan gizlerken bazılarına ifşa etmektedir.[457]

Gersonides "her şey" (*ha-kol*) ifadesinin üstünde durmaktadır. O, "herkesin yüreğini yaratan, yaptıkları her şeyi tartan O'dur"[458] pasajındaki herkesin yüreğini yaratan ifadesini, Tanrı'nın insanların kalplerini ve düşüncelerini aynı anda yarattığı şeklinde yorumlamaktadır. Böylece Tanrı, tüm işlerini tek seferde yaratmıştır ve tek seferde bilmektedir.[459] Gersonides, bu pasajın genel olarak bilginin doğasına, özel olarak ilahi bilginin doğasına ilişkin Aristotelesçi anlayışı doğruladığını iddia etmektedir. Bir şeyi bilmek, onu bir genel yasa ya da modelin kapsamına giren ya da somutlaştıran bir şey olarak kavramak demektir. İnsan doğası ve davranışı genel yasaları örneklendirir. Bu yasaların bilgisi, birinin genel olarak insanların belirli durumlarda ne yapacağını bilmesini sağlar. Tanrı insanın ne yaptığını bilir. Rabbi Akiva'nın "Her şey öngörülmüştür" derken kastettiği budur; yani, Tanrı, insan eylemini yöneten tüm yasaları bilir. Ancak bu, belirli bir bireyin bu yasalardan herhangi birini somutlaştırıp somutlaştırmayacağını ve ne zaman uygulayacağını bildiği anlamına gelmez. Bilimsel bilgi, yani evrensel yasaların bilgisi, Tanrı'nın her şeyi bilmesini ifade eder ve bu bilginin

---

[455] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.6, ss. 346-347; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 136-137.

[456] İbn Meymûn'un "Tanrı sadece türleri bilir, fertleri ise bilemez" diyenlere karşı eleştirileri için bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:16, ss. 458-461.

[457] Feldman, *Gersonides*, ss. 98-99.

[458] Mezmurlar, 33:15. Bu pasajın bir öncesinde "Oturduğu yerden, yeryüzünde yaşayan herkesi gözler" (33:14) cümlesinde gözler *(hişgiah)* ifadesinden anlaşıldığı üzere Gersonides konuyu inayet bağlamında ele almaktadır.

[459] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 3.6, s. 345; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 135-136.

bir kısmına sahip olan herkesin Tanrı ile o ölçüde ortak bir yanı vardır. Tabiatıyla Tanrı tüm yasaları bildiği ve insan ise yalnızca bir kısmını bildiği için Tanrı insandan çok daha üstün bir pozisyonda yer almaktadır.[460]

Özetle, Tanrı'nın önbilgisi hakkında Gersonides'in teorisinde şu sonuçlar ortaya çıkmıştır: Gersonides, kendi yaşadığı dönemde de tartışılan felsefî konulardan biri olan Tanrı'nın gelecekteki mümkünlere dair bilgisini açıklamaya çalışmıştır. Gersonides, hem Tanrı'nın gelecekteki mümkünler dâhil her şeyi bildiğini hem de bu bilginin imkânı ortadan kaldırmadığını savunan çoğunluğun aksine, Tanrı'nın bilgisinin nesnelerinin imkânını engellediğini savunmuştur. İnsanın eylemlerinde özgür olduğu düşüncesinden taviz vermek istemeyen Gersonides, ilahi önbilginin belirleyiciliği sorununu, Tanrı'nın bilgisini sınırlayarak çözme yoluna gitmiştir. Aristoteles'in gelecekle ilgili önermelerin doğrusallık değeri olmadığı ilkesinden hareketle Tanrı'nın bilgisinin, bilgisinin nesnelerini zorunlu kılmadığını iddia eden İbn Meymûn'un aksine, Gersonides ilahi önbilginin imkânı ortadan kaldırdığını kabul etmektedir. Bununla birlikte, Gersonides'in, insan söz konusu olduğunda imkânın mevcudiyetini savunduğu görülmektedir. Bu noktada ortaya çıkan Tanrı'nın önbilgisinin belirleyiciliği ve insanın özgürlüğü dilemmasında Gersonides'e göre tek çözüm, Tanrı'nın gelecekteki mümkünler hakkında önceden bilgi sahibi olmadığını kabul etmektir. Gersonides'e göre Tanrı bazı durumların gerçekleşmeyebileceğini bilir. Ancak bunlar mümkün durumlar olduğu sürece, iki alternatiften hangisinin gerçekten gerçekleşeceğini bilmez. Çünkü Gersonides'e göre, Tanrı gelecekteki mümkün durumları gerçekleşmelerinden önce bilseydi dünyada hiçbir şeyde imkândan bahsedilemezdi. Gersonides, Tanrı'nın gelecekteki birçok olaya, bilhassa insan eylemlerine dair bilgisinin olmamasının, Tanrı'da eksiklik meydana getirmediğine inanmaktadır. Gersonides'e göre, Tanrı tikelleri tikellikleri içinde değil,

[460] Feldman, *Gersonides*, ss. 94-97.

yalnızca tümeller olarak, yani tikellere ilişkin belirli tümel koşulları bilmek suretiyle bilmektedir.

3. İnsanın Önbilgisi ve Nedensellik

Gersonides'e göre insan, geleceği sadık rüyalar *(halomot tsodkim),* kehanet *(kesem)* ve peygamberlik *(nevua)* ile öngörebilmektedir. Geleceğin önbilgisi tecrübeyle sabit olan inkâr edilemeyecek bir olgudur. Geleceğe dair öngörüde bulunulabilmesi de geleceğe ait olayların "belirlenmiş ve düzenlenmiş *(mugbalim u-mesudarim)*" olduğunu göstermektedir. Şayet böyle olmasaydı, gelecekteki olayların onlar meydana gelmeden önce bilinmeleri mümkün olmazdı. Belirlenmemiş şeylerin meydana gelmeden önce bilgisine sahip olmamız mümkün değildir. Bununla birlikte o, önbilginin imkânın tabiatını ortadan kaldırdığını da kabul etmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisinin yol açtığı determinizme benzer şekilde insanın önbilgisinin de determinizme yol açacağının farkındadır. Gersonides'e göre insan önbilgisinin iki kaynağı vardır: semavi cisimler ve Faal Akıl. Bu bölümde Gersonides'in önbilgi ile önbilginin belirleyici özelliği arasında insanın özgür iradesine nasıl yer açtığı incelenecektir.

3.1. Önbilgi ve Nedensellik

Önbilgi ile "belirlenmiş nedenler" arasındaki ilişki sorunu, Gersonides'in *Milhamot ha-Şem*'in ikinci kitabı ile İbn Rüşd'ün *Muhtasaru Kitâbi'l-His ve'l-Mahsûs*'una yazdığı şerh olan *Beur Sefer ha-Huş ve-ha-Muhaş Kitsur le-ibn Ruşd*'da[461]

[461] Aristoteles'in *Parva Naturalia* adlı eserinin İslam dünyasında alımlanışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Shlomo Pines, "The Arabic Recension of Parva Naturalia and the Philosophical Doctrine Concerning Veridical Dreams according to al-Risala al-Manamiyya and Other Sources", *Israel Oriental Studies,* c. 4 (1974), ss. 104-153. Moşe ibn Tibbon, İbn Rüşd'ün *Kitabü'l-His ve'l-Mahsûs* adlı eserini 1254 yılında İbraniceye çevirmiştir. Gersonides, İbranice çeviriye dayanan şerhini 1324 yılında tamamlamıştır. Şerh, İbn Rüşd'den uzun alıntıların açıklayıcı yorumlarla iç içe geçmesinden

(bundan sonra *Sefer ha-Huş ve ha-Muhaş* şeklinde kısaltılacaktır) işlenmektedir. Onun tartışmasının başlangıç noktası İbn Rüşd'ün, irade ve özgür irade yoluyla meydana gelen şeylerin, bizim için belirlenmiş olmasalar da esasen kendi içlerinde belirlenmiş nedenlere sahip olduklarına dair ifadeleri olmuştur.[462] Gersonides, İbn Rüşd'ün bu ifadelerinde problem gördüğü için konuyu *Milhamot ha-Şem*'de detaylı bir şekilde incelemektedir.

Gersonides'e göre, bazı insanların rüyalarından geleceğe dair şeyler öğrenmesi gibi deneyimler, salt şansa bağlanamayacak kadar yaygındır. Yalnızca vahiy yoluyla peygamberlerin gelecekten haber vermesi değil, kâhinlerin ve astrologların da sık sık gelecekten haber veriyor olmaları, bu meselenin yalnızca teolojik bir mesele olmadığını göstermektedir. Gersonides, kendi tecrübelerini de aktararak rüyalar ve sezgiler vasıtasıyla elde edilen geleceğe dair öngörülere örnekler sunmaktadır. Tanıdığı hasta bir adamın rüyasında hastalıktan kurtulması için hiç bilmediği bir ilacı alması gerektiğini gördüğünü ve bu ilaç hakkında hekimlere danıştıktan sonra ilacı kullanıp gerçekten iyileştiğini anlatır.[463] Bir keresinde, daha önce hiç görmediği bir adamın ona vurmak üzere olduğunu rüyasında görmüştür. Ertesi gün, rüyasında gördüğü bu kişiyle karşılaşmış, rüyası sayesinde ondan kaçınmış ve başına gelecek zarardan böylece kurtulmuştur. Gersonides, sezgiler için de benzer örnekler vermektedir. Bir gün ders çalışırken, başka odada bulunan kardeşinin masadan düşeceğini hissettiğini ve hemen yan

oluşmaktadır. Bazı yerlerde Gersonides kendi görüşlerini de eklemektedir. Gersonides'in şerhinin tahkiki Altmann tarafından yapılmıştır. Bkz. Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", ss. 1-31.

[462] Averroes, *Epitome of Parva Naturalia*, ed. ve çev. Harry Blumberg, Cambridge, Massachusetts: Medieval Academy of America, 1961, s. 46.

[463] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.4, s. 231; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 42.

odaya koşup kardeşini kurtardığını anlatmaktadır.[464] Başka bir örnek olarak hasta bir adamın yemek kabının içine zehirli bir yılanın girdiğini gördüğünü ve içinden o kaptan yeme isteği geldiğini, zehirli kaptan yedikten sonra da iyileştiğini dile getirmektedir.[465] Gersonides, bu tür olayların inayet ve koruma (*haşgaha ve-şemira*) amacı taşıdığını ifade etmektedir. Başına gelecek olan iyilik ve kötülüklere dair alınan önbilgi, insanın kötü sonuçlardan kaçınmasını ve hayra ulaşmasını sağlayan önemli bir işleve sahiptir. Gersonides, İbn Rüşd'ün de *Kitâbu'l-His ve'l-Mahsûs*'ta[466] bu görüşte olduğunu belirtmektedir.[467]

Gersonides, Aristoteles'in *Fizik* kitabında belirttiği üzere, şans eseri olan olaylar sıkça değil nadiren gerçekleştiğini aktamaktadır.[468] Dolayısıyla insanın geleceği öngörmesinin tesadüf eseri olduğu iddia edilemez. Diğer yandan geleceğe dair öngörüde bulunulabilmesi, geleceğe ait olayların belirlenmiş ve düzenlenmiş *(mugbalim u-mesudarim)* olduğunu göstermektedir. Şayet böyle olmasaydı, gelecekteki olayların onlar meydana gelmeden önce bilinmeleri mümkün olmazdı. Belirlenmemiş şeylerin, onlar meydana gelmeden önce bilgisine sahip olunamazdı. Zira bu bilginin, ancak tesadüf yoluyla olabileceği kendiliğinden aşikâr olan bir konudur. Dolayısıyla dünya, doğru

---

[464] Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", s. 20. Gersonides'in yaşadığı dönemde Hıristiyanlar ve Yahudiler arasında bu tür anlatıların da yaygın olduğu bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Daniel J. Lasker, "Gersonides on Dreams, Divination and Astrology", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, c. 8 (1981), ss. 48-49.

[465] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.4, s. 237; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 47.

[466] Averroes, *Epitome of Parva Naturalia*, ss. 43, 49.

[467] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.5, s. 238; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 48; Feldman, *Gersonides*, ss. 110-111.

[468] Aristoteles, *Fizik*, II:4-6, ss. 67-79; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.1, s. 213; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 27-29.

öngörünün mümkün hale geldiği düzenli bir sistemden müteşekkildir, tesadüf eseri *(mikre)* olaylardan müteşekkil değildir.[469] Ancak bu durum dünyada determinizmin mevcut olduğu anlamına gelmektedir.

Öte yandan yeryüzünde tesadüfi olayların varlığı da tecrübeyle sabittir.[470] Bu da Gersonides'in, *Sefer ha-Huş ve ha-Muhaş*'ta daha önce ele aldığı temel zorluğa yol açmaktadır: Bir olay nasıl hem "belirlenmiş ve düzenlenmiş" olup hem de tesadüfen meydana gelebilir? Zira bir olay "belirlenmiş" ise zorunludur. Dolayısıyla tesadüfen meydana geldiği ya da mümkün olduğu söylenemez. Bu görüşe göre, "mümkün" olayların önceden bilinmesi özgür iradenin varlığını engeller, çünkü bunlar gerçekten mümkün değildir. Yine de bazı olayların tesadüfen ve rastgele (*be-keri ve-hizdaman*) meydana geldiğini ya da özgür iradenin sonucu olduğunu kabul edersek, bu olayları belirleyen ya da zorunlu kılan hiçbir sebep olmayacaktır. Dolayısıyla bunları önceden bilmenin hiçbir yolu yoktur. Bilgi, ancak belirleyici nedenlerin bilinmesi yoluyla olabilir. Bu nitelikteki olaylar hakkında önceden bilgi sahibi olmamız, bunların belirlenmiş olması gerektiğini göstermektedir. Bu problemi, tesadüfi olaylar hakkında hiçbir önbilgiye sahip olunamayacağını kabul ederek çözmek mümkündür. Nitekim Gersonides, İbn Rüşd'ün bu çözümü sunduğunu belirtmektedir. Ancak Gersonides, İbn Rüşd'ün çözümünün problemli olduğu kanaatindedir. Çünkü gözlem, sadık rüyaların çoğunun tesadüfi olaylarla ilgili olduğu şeklindedir.[471] Bir diğer çözüm ise hiçbir şeyin tesadüfen meydana gelmediğini savunmaktır. Her şey belirlenmiştir. Gersonides, *Sefer ha-Huş ve ha-*

[469] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 216; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 31.

[470] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 217; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 31.

[471] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, ss. 217-218; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 31-32.

Muhaş'ta ise İbn Rüşd'e birincisinden ziyade bu görüşü atfetmiş ve onu bu görüşünden dolayı eleştirmiştir.[472]

Gersonides'e göre İbn Rüşd'ün, irade ve seçim (ihtiyar) yoluyla meydana gelen şeylerin, bizim için belirlenmiş olmasalar da esasen kendi içlerinde belirlenmiş nedenlere sahip olduklarına dair ifadeleri, özgür irade ve seçim yoluyla meydana gelen şeylerin de yıldızlar tarafından düzenlendiği ve belirlendiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle İbn Rüşd; "Astroloji, bireylerin doğumu hakkında önceden bilgi verir" demektedir. O, tüm bu geleneklerin ve görüşlerin ve seçime atfettiğimiz tüm konuların yıldızlar tarafından belirlendiği görüşündedir. Bu varsayıma göre, özgür iradeye atfedilen tüm iradi meseleler aslında zorunludur. Özgür irade ve seçimden kaynaklanan hiçbir şey yoktur. Aristoteles ise *Peri Hermeniaes*'de bu görüşü reddetmiştir.[473] Gersonides, İbn Rüşd'ün görüşü kabul edildiği takdirde, seçimden hiçbir şekilde söz etmenin mümkün olmadığını, çünkü seçtiğimiz şeyi seçmemiz zorunlu olduğunda, buna seçim denilemeyeceğini ifade eder. O, seçimi, iki çelişik önermenin her ikisinin de mümkün olduğu durum olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla zorunlu olan şeyde seçimin olduğu söylenemez. [474]

Gersonides sadık rüyaların, çoğunlukla insanla ilgili hadiseler ve tesadüfi olaylarla ilgili olduğuna işaret etmektedir. Buna göre imkân, insan işleriyle ilgili tesadüfi olaylar alanında ortaya çıkar, çünkü diğer şeylerde yalnızca insanla ilgili oldukları ölçüde olumsallık vardır. Nitekim hayvanların hareketleri de tıpkı bitkilerin hareketleri gibi tabiat tarafından belirlenir; onlara iki olası alternatiften yalnızca biri açıktır. Örneğin, bir

---

[472] Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", ss. 17-18.

[473] Aristoteles, *Yorum Üzerine (Peri Hermeneias)*, X, 19a, ss. 24-25.

[474] Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", ss. 17-18.

hayvan bir parça yiyecek gördüğünde ona doğru hareket eder; yiyeceğe doğru hareket edemeyeceği bir iç ilkeye (seçim) sahip değildir. Yalnızca insan, bu hareketi olumsal hale getirebilir, çünkü ya hayvanın ona doğru hareket etmesini engelleyebilir ya da yiyeceği (orijinal) yerinden başka bir yere taşıyabilir ve dolayısıyla (yiyeceğe doğru) bir harekette bulunamaz. Buna göre, insan işlerinde imkân yoksa imkân hiçbir şeyde yoktur ve her şeyin zorunlu olduğu açıktır. Ancak bu kesinlikle saçmadır.[475]

Söz konusu iradi meselelerin "mümkün" oldukları kabul edildiği takdirde, meydana gelen şeylerin rüyalar yoluyla insana ulaşan önbilgisinin nedenini açıklamak zor olacaktır. Dahası, bu iradi meselelerin birçoğunun aslında belirli nedenleri olduğu da görülmektedir. Bu nedenle astrologlar, bu alandaki sınırlı bilgilerine rağmen, yine de gerçekleşecek olan iradi meseleler hakkında bilgi verebilmektedirler. Gersonides bu zorluğa çözüm olarak, bir açıdan iradi meselelerin belirlenmiş nedenleri olduğunu, bir açıdan ise özgür irade ve seçimin izini sürebileceğimizin imkânını göstermektedir. Örneğin, kişinin mizacından kaynaklanan seçimlerin yanı sıra, astrologların görüşüne göre felekler ve yıldızlar aracılığıyla düzenlenen düşünce ve görüşlerin de belirli nedenleri vardır. Astrolojiye göre, her bireyin mizacı ona küreler ve yıldızlar tarafından verilir. Astrologların söyledikleri doğruysa, düşünceler ve fikirler için de aynı durum söz konusudur. Gersonides, bu nedenle astrologların insanların düşüncelerini ve eylemlerini sıklıkla tahmin edebildiklerini savunur. Aynı zamanda astrologlar, bizim semavi cisimlerden hem cevher açısından hem mekânsal olarak çok ciddi bir uzaklığımız olduğu için bilgi elde etmedeki yetersizlikleri sebebiyle çoğu zaman da yanılırlar.[476]

Bu noktaya kadar, Gersonides astral determinizm inancını benimsiyor gibi görünmektedir. Karakter özellikleri ve hadiseler astral etkilerden kaynaklanmaktadır.

[475] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 217; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 32

[476] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, ss. 219-220; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 33.

Fakat burada bir başka etken -yani akıl- vardır ki kişiyi bu belirlenmiş sebeplerin zorunlu kılmadığı şeyleri seçmeye yönlendirir:

> Bu [astral etki] bazı insanların kötü olmasına ve bazılarının kötülüklere maruz kalmasına yol açtığından, Tanrı bu konuda inayetini kullanmıştır. Bize, semavi cisimler tarafından belirlenenin aksine hareket etmemizi ve mümkün olduğunca kazara meydana gelen çarpıklığı düzeltmemizi sağlayabilecek bir akıl bahşetmiştir.[477]

Gersonides iki tür seçimden bahsetmektedir: mizaç kaynaklı seçim ve akıl kaynaklı seçim. İlkinde insanlar, tabii sebepler sistemine konudurlar. İkincisinde ise tabii sebeplerin etkisinden bağımsızdırlar ve belirlenmiş olandan farklı bir eylemde bulunabilirler. Akıl, kişiyi mizacından kaynaklanan eğilimin aksine seçmeye sevk eder. Bu nedenle, iradi meselelerde, sahip oldukları belirlenmiş nedenler açısından önbilginin olacağı anlaşılmaktadır. Bu meseleler, akıl kişiyi farklı bir seçim yapmaya sevk etmediğinde doğru olacaktır. Gersonides'e göre, önceden tahmin edilen olaylar insanların mizaçlarından kaynaklanan seçimleridir, çünkü onları belirleyen sebepler vardır. Ancak aklın seçimiyle meydana gelen hadiseler önceden bilinemezler, çünkü onların ilk sebebi aklî karardır. Buna göre, Gersonides için önbilgi ancak insanlar doğal eğilimlerini takip ettiklerinde ve mizaçlarının onları yapmaya yönelttiği şeyi yaptıklarında mümkündür. Dolayısıyla burada bir koşullu determinizmin mevcut olduğu söylenebilir. İnsanın önbilgisi gelecekteki olayların koşullu bilgisidir; yalnızca insanlar tabiattaki nedensel

[477] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.3, s. 374; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 169.

yasalara tâbi olursa önbilgi doğrulanır, ancak eğer kişi bu yasaların yönlendirdiğinden farklı seçimlerde bulunursa önbilgi yanlış çıkar.[478]

Milhamot ha-Şem'de de Gersonides benzer sonuca ulaşmaktadır. Bir yanda astral determinizm vardır ve insanların başına gelen olaylar "semavi cisimler tarafından belirlenmekte ve düzenlenmektedir." Öte yandan, insanoğlunun aklı ve özgür iradesi olduğu için ay altı âlemde imkân vardır; ay altı âlemdeki olaylar "mümkündür, belirlenmemiş ve düzenlenmemiştir."[479] Gersonides, *Sefer ha-Huş ve ha-Muhaş*'ta yaptığı açıklamayı burada da tekrarlayarak, akıl ve özgür iradenin insanı, semavi cisimler tarafından belirlenen yoldan başka yere götürebileceğini savunmaktadır. Burada Gersonides'in insanın özgür iradesine vurgusu açıkça görülmektedir. Tartışmasının temelinde şu akıl yürütme yatmaktadır: İnsanlar özgür iradeye sahiptir. Özgür iradeden kaynaklanan eylemler mutlak olarak belirlenemez. Yalnızca mutlak olarak belirlenmiş olan, ilahi akıl da dâhil olmak üzere akıl tarafından hatasız olarak bilinebilir. Dolayısıyla, insanın eylemleri önceden mutlak bir şekilde bilinebiliyorsa, insan eylemlerinde özgür değildir. Gersonides'e göre, bir şeyi önceden bilmek ancak onu gerektiren nedenlerin bilinmesiyle mümkün olabilir. Aksi takdirde, önbilgi gerçekte olasılığa dayalı bir tahmindir ve bu tahminlerde yanılgı olması mümkündür.[480] Gersonides'in buradaki öğretisi katı bir nedensel zincir olmaksızın mutlak önbilginin hiçbir temeli olmadığı şeklindedir. İnsanlar akılları sayesinde özgür iradeleriyle eylemlerini gerçekleştirdikleri için eylemlerini belirleyen mutlak bir nedensel zincir bulunmamaktadır. Dolayısıyla insan eylemleri mutlak bir şekilde önceden bilinemez. Gersonides, önceki bölümde de

---

[478] Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, s. 242; Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", ss. 1-31.

[479] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 220; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 34-35.

[480] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 218; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 32.

görüldüğü üzere insan özgürlüğünü korumak için Tanrı'nın âlim-i mutlaklığını dahi sınırlandırmaktadır.

3.2. Sadık Rüyalar, Kehanet ve Vahiy

Gersonides, insanın sadık rüyalar, kehanet ve vahiy olmak üzere üç şekilde geleceğin bilgisine ulaşabileceğini kabul etmektedir. Onun, bu bilgi türlerine dair görüşlerinin kaynağı yine İbn Rüşd'dür. Bununla birlikte bu bilgi türlerinin kaynağı noktasında İbn Rüşd ile tamamen aynı fikirde değildir. Bu üç tür bilginin nasıl elde edildiği ve aralarındaki farkları da *Milhamot ha-Şem*'de incelemektedir.

İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Hiss ve'l-Mahsûs*'una sadık rüyaların vahiy ve kehanetle ilişkisini ele alarak başlamaktadır. Ona göre, bu fenomenlerin tesadüf eseri kabul edilemeyecek derecede sık gerçekleşmeleri tecrübi olarak kanıt niteliğindedir. Ancak İbn Rüşd, üç fenomeni (sadık rüyalar, kehanet ve vahiy) de aynı tür olarak kabul etmekte ve aralarındaki farklılığın derece bakımından olduğunu belirtmektedir. İsimlendirme farklılığı ise bazı insanların onların nedenlerinin farklı olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmıştır. Bu kişilere göre sadık rüyaların kaynağı melekler, kehanetin şeytanlar ve vahyin kaynağı ise Tanrı'dır. Gersonides'e göre İbn Rüşd her üç fenomenin de dış duyular yoluyla elde edilmeyen bilgiyle ilgili olduğunu ve sadece doğruluk düzeyleri bakımından farklılık gösterdiğini savunmaktadır.[481]

Gersonides, İbn Rüşd'ün, sadık rüyalar, kehanet ve peygamberlik arasındaki farkı türden ziyade derece farkı olarak gördüğünü, dolayısıyla diğerlerini anlamak için yalnızca ilk olgudan bahsetmenin yeterli olduğunu belirtmektedir. Bu görüşe göre, sadık rüyalar tarafından aktarılan bilgi kehanet tarafından aktarılandan daha kusurlu, kehanetle

[481] Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", ss. 9-10.

aktarılan bilgi ise vahiyle aktarılandan daha kusurludur. Vahiy, kehanetin aksine, her zaman doğrudur. Gersonides, konuyla ilgili kendi görüşlerini sunarken, sadık rüyalar ile kehaneti aynı cinse ait gören yaklaşımın izinin eski Yahudi kaynaklarına kadar sürülebileceğini belirtir. Ancak vahyin bu iki fenomenle ilişkisi daha sorunludur. Kehanet, uyku sırasında gerçekleşmezken sadık rüyalar uykuda meydana gelirler. Bu da onların farklı kategorilere ait olduğunu düşündürmektedir. Öte yandan, kâhinler bilgilerine ulaştıkları uyku benzeri bir durumu deneyimledikleri ölçüde bu iki fenomen aynı kategoriye aitmiş gibi görünür.[482] Gersonides de bu görüşe yakın olarak geleceğe dair bilginin elde edildiği sürecin çoğunlukla uyku sırasında gerçekleştiğini, ancak bazen uyanıkken de gerçekleşebileceğini savunmaktadır.[483] Gersonides'e göre, tüm rüyalar meleklerden kaynaklanmaktadır. Yahudi düşüncesinde ise sadece peygamberlik rüyaları meleklerden kaynaklanmaktadır. İbn Meymûn'un geleneksel Yahudi metinlerine ilişkin felsefî okumasını takip eden Gersonides, meleklerin içsel yetiler (yani hayal gücü) olduğunu kabul ederek[484] Yahudi görüşüne göre tüm rüyaların aslında meleklerden geldiğini kabul etmektedir. Gersonides, kehanetten cinlerin sorumlu olduğuna dair görüşü reddetmektedir. Ona göre cin diye bir şey yoktur.[485]

---

[482] Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", ss. 9-10.

[483] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, ss. 250-251; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 57-58.

[484] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, I:6, s. 267; Alexander Altmann, "Angels and Angelogy: In Jewish Philosophy", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, Detroit: Thomson Gale, 2007, c. 2, ss. 159-161.

[485] Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", ss. 9-10. Krş. Gersonides, Yasa'nın Tekrarı, 32:17, s. 225; İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:22, s. 486; Howard Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 2001, ss. 340-341.

Gersonides'in ele aldığı meselelerden biri, sadık rüyalar, kehanet ve vahiy yoluyla hangi tür bilgilerin elde edilebileceği meselesidir. O, öncelikle teorik meselelere ilişkin bilginin sadık rüyalar, kehanet veya vahiy yoluyla elde edilip edilemeyeceği sorusunu ele almaktadır. Bu konu da İbn Rüşd tarafından tartışılmaktadır. İbn Rüşd, *Kitâbu'l-His ve'l-Mahsûs*'ta sadık rüyaların ne tür bilgiler verdiği, bazı rüyaların gerçekleşirken bazılarının gerçekleşmemesinin sebebi ve rüyaları doğru çıkan insanları diğerlerinden ayıranın ne olduğu gibi birtakım soruları çözmeyi hedeflemektedir. İbn Rüşd, tüm rüyalarda görülen duyu-nesnelerinden sorumlu olan yetinin mütehayyile olduğunu savunmaktadır. Mütehayyile, izlenimlerini hafızadan ya da onları dış duyulardan alınan duyu verilerini birleştirmekten sorumlu güçten, yani "ortak duyu"dan alır. İbn Rüşd, mütehayyilenin bir imgesini oluşturduğu nesnenin de haricî bir kökene sahip olabileceğini belirtmektedir. Mütehayyile, uyanıkken meşgul olduğu bir başka faaliyet olan düşünme yetisine hizmet etmekten kurtulur. İbn Rüşd, mütehayyilenin bu faaliyetinin zaman zaman uyanıkken de, özellikle de hastalarda ya da büyük korku yaşayanlarda nasıl ortaya çıktığını göstermekte ve halüsinasyonları bu şekilde açıklamaktadır.[486]

Gersonides, İbn Rüşd'ün rüyalarda teorik bilgiye ulaşmanın nadir ve tesadüfi olduğu görüşüne katılmamaktadır. O, İbn Rüşd'ün akledilirlerin talim ve tefekkür yoluyla elde edilmesini, eğer onlara hakiki rüyalar yoluyla ulaşma kabiliyeti varsa gereksiz olacağına dair argümanını[487] reddetmektedir. Gersonides'e göre uykuda akledilirlere ulaşma süreci uyanıkken gerçekleşen sürecin aynısıdır. Uyku sırasında duyular dinlendiğinden, akıl daha az engellenmiş olarak çalışabilir. Ona göre, teorik meselelere tamamen yoğunlaşanların uyku benzeri bir duruma girebilmesinin nedeni budur. Gersonides bu iddiasının doğruluğunu kanıtlamak için kendi deneyimine atıfta

[486] Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, s. 329.

[487] Averroes, *Epitome of Parva Naturalia*, ss. 51-52.

bulunmaktadır: "Bu benim başıma sık sık gelen bir şeydir; yani teorik meseleleri rüyada kıyas yoluyla kavradım."[488]

Gersonides, sadık rüyalar ve vahiy yoluyla teorik bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu, bu yolla tıbbi bilgiye ulaşıldığına dair anlatıları da delil göstermektedir. Bu düşünce İbn Rüşd'de de yer almaktadır. Özel olarak Galen (ö. 216) ve İbn Zohar'ın (ö. 1162)[489] bu tür anlatılarda bulunduğuna yer vermektedir. Ayrıca Yahudi geleneği de peygamberlerin, Yeşaya'nın ve Hezekiel'in merkava vizyonları gibi, bir vizyon yoluyla teorik bilgiye ulaştığını kanıtlamaktadır. Gersonides bu şekilde gözlemle teorik bilgilerin iletildiğine şahit olmakla birlikte felsefenin bunun imkânını reddetmesi sorununa dikkat çekmektedir. İbn Meymûn felsefî görüş sebebiyle Galen'in rüyalar yoluyla tıbbi bilgiler elde ettiğine dair ifadelerini reddetmiştir. İbn Meymûn'a göre Galen aslında bu bilgileri uyanıkken elde etmiş ancak sanki uykudayken elde ettiğini sanmıştır. Nitekim Galen'in bu durumunu, bir adamın on bin kişiyle birlikte bir evde bulunmasına ve biri hariç diğerlerinin evden ayrılması üzerine, evde kalanın yeni geldiğini düşünmesine benzetmiştir. Oysa evdeki adam sonradan eve girmemiş, aslında diğerleri dışarı çıkarken o çıkmamıştır. Gersonides ise nazari idraklerin rüyalar yoluyla elde edilebileceğini reddetmenin tecrübi delilleri reddetmek olacağından bu görüşü kabul etmemektedir.[490]

---

[488] Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", s. 24.

[489] Latince adı Avenzoar ile bilinen Ebû Mervân Abdülmelik b. Ebü'l-Alâ b. Zühr, İşbiliye'de doğmuş ünlü bir hekimdir. Bkz. Moritz Steinschneider, *Die Hebraischen Uebersetzungen Des Mittelalters und die-Juden als Dolmetscher*, Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen bureaus, 1893, ss. 750-759; Mahmut Kaya, "İbn Zühr", *DİA*, c. 20, ss. 469-472.

[490] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:38, ss. 374-375; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.4, ss. 231-233; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 42-44.

Gersonides'e göre rüyalarda kişi, nedenleriyle birlikte ilk akledilirlerin *(ha-muskalot ha-rişonot)* bilgisine ulaşabilir. Bu iletişim uyku sırasında, kişinin mütehayyilesi ilk akledilirlerin heyulânî akıl tarafından elde edilmesi için gerekli olan duyulur imgeleri sunduğunda gerçekleşir. Mütehayyile, ayrıca uyku sırasında ilk akledilirleri imgesel biçimde sunabilir ve bu sayede ikincil, yani türetilmiş akledilirler *(ha-muskalot ha-şniyot*) akıl tarafından elde edilir. Gersonides'e göre bilginin bu şekilde elde edilmesi nadiren gerçekleşir, çünkü akledilirleri elde etmek için gerekli hayalî suretlerin oluşması çok ciddi bir gayret ister. Bu da ancak uyanıkken meydana gelir. Gersonides kendi yaşadığı dönemde meydana gelen belirli bir bitki veya yiyeceği yeme dürtüsü olan hasta ve yaralı insanların anekdotlarını aktararak bu görüşünü tecrübi olaylarla desteklemektedir. Söz konusu olaylar bu kişilerin iyileşmesini sağlamıştır. Gersonides, bu dürtülerin semavi cisimlerden kaynaklandığını ve insanlığın korunmasında ilahi bir rol oynadığını düşünmektedir. Bu bakımdan o, gelecekle ilgili iletişimlerin amacını genel olarak, yaklaşan kötülüklerden kaçınmalarını sağlayarak bireyleri korumak olarak görür. Hasta olan kişi ya da tedavi bulmaya çalışan hekim, söz konusu kişiyi iyileştirmek için ne yapılması gerektiğini rüyada öğrenir. Başka bir deyişle, bu kişiler genel ilkeleri öğrenmezler, yalnızca belirli bir hastayla ilgili spesifik bilgiye ulaşırlar. Bu bilgi daha sonra aynı rahatsızlığa sahip başkalarını iyileştirmek için genelleştirilir.[491]

Gersonides, teorik bilginin, altta yatan nedenler olmaksızın sonuçların kişiye ulaştığı görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre bu tür bir "bilgi" müşterek isim yoluyla bilgidir, gerçekte kanaattir, bilgi değildir (*hayta zot ha-yedia yedia beşituf ha-şem aval hayta mahşava lo-yedia*). Hakiki manada bilginin tanımı, bizim bir şeyi, onu meydana

[491] Benzer düşünceyi gök cisimlerinin insanı yönlendirmesi bağlamında da kullanmaktadır. Krş. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.4, ss. 231-232, 235-236; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 42, 46-47.

getiren sebepleri ile bilmemizdir.[492] Böylece şeriat âlimlerinin, ilk akledilirler (*muskalot rişonot*) verilmeksizin ikincil akledilirlerin (*muskalot şniyot*) vahiyle peygamberlere iletilebileceğine dair görüşleri Gersonides'e göre yanlışlanmıştır. Çünkü onlar, ilk akledilirler verilmeden ikincil akledilirlerin bilgisinin vahiyle peygambere verilebileceğine inanırlar. Hatta onlara göre tüm bu akledilirler, ilk akledilirler gibidirler.[493] Ancak Gersonides bu düşünceye karşı çıkar. Çünkü eğer durum onların dedikleri gibi olsaydı, peygamberin bu şeyler hakkındaki bilgisi filozofların sahip olduğundan daha aşağı olurdu ve onlar bu türetilmiş akledilirler hakkında bilgi sahibi değil, sadece kanaat sahibi olurlardı. Dahası, eğer Faal Akıl nedenlerin bilgisi olmaksızın teorik meselelerin bilgisini veriyorsa, o zaman teorik bilgiye ulaşma araçları olan duyu verileri ve mantıksal kanıtların gereksiz olacağını savunmaktadır.[494] İbn Rüşd bu durumu ayak olmadan yürümek mümkünse ayağın varlığının boş ve gereksiz olacağıyla kıyas etmektedir.[495] Bu argümanlar İbn Rüşd tarafından sunulan ve Gersonides'in bu bağlamda tekrarladığı argümanların bir varyasyonudur: (i) İlk olarak, eğer bu mümkün olsaydı, bu tür bir bilgi gereksiz olurdu, çünkü insanın doğasında teorik meselelerin bilgisini, kendisine bahşedilmiş olan ilk akledilirler aracılığıyla daha mükemmel bir şekilde elde etmek vardır. (ii) Teorik bilginin, kendisinden türetildiği ilk akledilirlerin bilgisi olmaksızın elde edilmesi mümkün olsaydı, o zaman aynı madde (teorik bilgi) farklı nedenlerle meydana gelirdi. Dolayısıyla maddenin, sayesinde var olduğu nedenlerle ilişkisi, zorunlu bir ilişki olmazdı. Burada bahsedilen bilgi isimlendirmesi, sebepleriyle

---

[492] Aristoteles, *Metafizik*, I.1-2, ss. 13-19.

[493] İbn Meymûn da birinci ve ikinci akledilirleri ayırt ederek ikinci akledilirlerin birinci akledilirlere dayanan öncüllerle türetildiklerini ifade etmektedir. Türker, "Mûsâ Îbn-î Meymûn'un al-Makala fi Sınâ-at al-Mantıkının Arapça Aslı", s. 27.

[494] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.4, s. 232; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 42-43.

[495] Averroes, *Epitome of Parva Naturalia*, s. 51.

bilinen bilgiyle ancak müşterek isimlendirme (*be-şituf ha-şem*) yoluyladır. Zira bu, bir kanaattir, bilgi değildir. Dolayısıyla bu bilginin bize iletilmesi bir fayda sağlamaz. Bu sebeple kendisinden türetildiği akledilirlerin bilgisi olmaksızın teorik bilgiye ulaşma olasılığı reddedilmelidir.[496]

Gersonides'in ele aldığı diğer bir zorluk, geleceğe dair bilginin çoğunlukla bireye uyku sırasında gelirken teorik bilginin genellikle uyanık haldeyken gelmesidir. Zira Faal Akıl her iki tür bilginin de nedeni olduğu için her ikisinin de bireye benzer koşullar altında geleceği düşünülebilir. Gersonides bu problemi, akledilirlerin genellikle uyanıklık sırasında elde edildiği, çünkü bu sürecin mütehayyile ve duyuların yardımını gerektirdiği şeklinde cevaplar. Mütehayyile, akledilirleri oluşturmak için gerekli olan imgeleri üretir. Bu, bireyin zihninde gerekli imgeyi ya da birincil aklediliri üretmek için bilinçli bir çaba göstermesini gerektirir. Bu çaba da ancak uyanıkken sarf edilebildiği için ilk akledilirlerin bilgisi uyanıkken elde edilir. Heyulânî akıl ikincil akledilirleri üretmek için ikincil akledilirlerin kendilerinden türediği birincil akledilirleri üretmek zorundadır. Bu üretim de ancak gayretle gerçekleşir. Bu gayret de uyku sırasında olamaz. Uyku sırasında nefsani kuvvelerin seçim şansı yoktur. Öte yandan, geleceğin bilgisi ise genellikle uykuda gelir. Geleceğin bilgisi, aklın ya da mütehayyilenin ya da bu iki yetinin birlikte, idrak yeteneğine sahip diğer yetilerden, yani duyulardan *soyutlanmasını (hitbodedut/infirad)* gerektirir. Bu durum en sık uykuda, duyular dinlenirken meydana gelir. Çünkü uyanıklık vakitlerinde bu fiillerinde duyular müdâhil olurlar. Gersonides zaman zaman uyanıkken geleceğin bilgisine ulaşıldığını belirtmektedir. Ona göre bu olayın üç olası nedeni vardır: (i) Alıcı yeti mükemmeldir. Dolayısıyla, diğer yetilerden asgari düzeyde bir infirad bile geleceği öğrenmesini sağlayan feyzi almasına imkân sağlar. (ii) Diğer yetiler alıcı

[496] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.4, ss. 232-233; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 42-43; Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, ss. 335-336.

kuvveye kolayca boyun eğerler. Böyle bir durumda uyanık haldeyken de bu infirad gerçekleşir. Duyuların sürece dâhil olması bu infiradı engelleyemez. Gersonides, kişisel deneyimlerine dayanarak, düşünceye derinlemesine dalmış bir kişinin durumunu örnek olarak verir. Bu kişi bazen etrafında olup bitenlerden o kadar habersiz hale gelir ki, yanında bağıran birinin farkında bile olmayabilir. (iii) İdrakin kendisi zayıf bir doğaya sahip olduğunda, uyanıklık sırasında elde edilmesi için alıcı kuvvenin minimum bir infirad hali yeterli olmaktadır.[497]

Gersonides'in yorumunda ele aldığı bir sonraki konu, sadık rüyalarla bilgi elde etmede, aracı bilginin varlığı meselesidir. İbn Rüşd, önbilgi için aracı bilginin gerekli olduğunu savunmuştur. Kişi kendisi, ailesi ya da ulusu gibi kendisi tarafından zaten bilinen şeylerin önbilgisine ulaşır. Bu ara bilgi, Faal Akıl'a ait tümel bilgiyi tikelleştirmeyi sağlamaktadır. Gersonides bu türden bir ara bilginin her konuda gerekli olduğu görüşüne karşı çıkar ve bu hususu kendi deneyimleriyle örneklendirir. Bir keresinde rüyasında, daha önce hiç görmediği bir kişiyle yolda karşılaştığını ve bu kişinin kendisini yolundan alıkoymak üzere olduğunu görmüştür. Ertesi gün, rüyasındaki bu kişiyi, giydiği kıyafetler de dâhil olmak üzere aynı haliyle gerçekte görmüştür. Bunun üzerine korkuya kapılmış ve farklı bir yol seçmiştir. Gersonides'e göre, eğer bir kişi yalnızca tanıdığı kişiler hakkında önbilgiye sahip olabiliyorsa, daha önce hiç karşılaşmadığı bir kişiyi rüyasında görmesi mümkün olamazdı.[498] Bu meseleyi *Milhamot ha-Şem*'de daha ayrıntılı olarak ele almakta ve bazı aracı bilgilerin gerekli olduğunu kabul ederek İbn Rüşd'ün konumuna yaklaşmaktadır.[499]

---

[497] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, ss. 250-251; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 57-58.

[498] Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", s. 20.

[499] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, ss. 259-260; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 64.

Gersonides bir yandan rüyalar ve kehanet, diğer yandan da vahiy arasında keskin bir ayrım yapmaktadır. Vahiy, rüyalar ve kehanetlerle birlikte gruplandırılamayacak kadar önemlidir. Gersonides'e göre vahiy, aklın birincil rol oynadığı olağanüstü bir idrak türüdür. Buna göre, peygamberler eğitimli ve zeki olmalıdır; gerçekten de yüksek düzeyde bir entelektüel mükemmelliğe ulaşmalıdırlar. Aristoteles'in daha önce işaret ettiği gibi, başlıca zihinsel donanımları canlı ve güçlü bir mütehayyileye olan rüya görenler ve kâhinler için durum böyle değildir. Vahyin doğrudan, yakın faili ya da kaynağı Faal Akıl iken, rüyalarda ve kehanette Faal Akıl mütehayyile üzerindeki etkisini semavi cisimler ve onların muharrikleri aracılığıyla gerçekleştirir. Bu farklılık aynı zamanda bir yandan peygamberler, diğer yandan rüya görenler ve kâhinler arasındaki niteliksel olarak farklı idrak düzeylerini de açıklamaktadır. Bu nedenle kâhinler ve rüyalarla gelecekten haber verenler, öngörülerinde yanılabilirler. Zira onlar, bir görüyü "karanlık bir camın arkasından" görürler. Ancak peygamberler hata yapmazlar; müşahedeleri doğrudan Faal Akıl'dan alırlar.[500]

Gersonides'in, semavi cisimlerin kendileri tarafından belirlenen olayların örüntüsünü bilen bir akla sahip oldukları ve mütehayyileye geleceğin bilgisini ilettikleri görüşü, İbn Sînâ'nınkine benzer bir yaklaşımı akla getirmektedir. Her ne kadar İbn Sînâ'nın bu konudaki yazılarından haberdar olduğuna dair bir kanıt olmasa da bu yaklaşımı duymuş olması ihtimal dâhilindedir.[501] Ancak İbn Sînâ'nın aksine Gersonides, gök cisimlerinin her birinin bilgisinin Faal Akıl'ın sahip olduğu bilgiye kıyasla farklı doğasından ziyade, eksik olduğunu vurgulamaktadır. Bu şekilde, kâhinlerin neden yalnızca parça parça bilgiye ve genellikle yalnızca yakın geleceğe dair bilgiye sahip

[500] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, ss. 255-261; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 60-65.

[501] Fazlur Rahman, *İslam'da Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Ankara: Adres, 2017, s. 43.

olduklarını açıklar. Gersonides'e göre Faal Akıl, yalnızca Ay küresinin hareket ettiricisi değil, tüm ayrık akıllardan kolektif bir yayılmanın ürünüdür. Her gezegenin aklı, ay altı âlemin yalnızca kendi bölgesine ait olan yönü hakkında bilgi sahibiyken Faal Akıl bilgisini tümünden elde ettiği için onun ay altı âlem hakkındaki bilgisi tamdır. Felekler ve gök cisimleri Faal Akıl tarafından yönetilmez, ancak ay altı âlem üzerindeki faaliyetlerinde bir bakıma Faal Akıl'ın aracıları konumundadırlar. Faal Akıl nihai olarak ay altı âlemin tüm tözlerinin ve dolayısıyla orada olup biten her şeyin nedenidir. Böyle bir sistemle Gersonides'in doğrudan Faal Akıl'dan alınan vahyin alıcı gücünü akıl olarak kabul ettikten sonra semavi cisimlerden kâhinlerin aldığı bilginin alıcısı olarak mütehayyileyi kabul etmesi izaha muhtaçtır. Dolayısıyla mütehayyilenin neden semavi akıllardan yayılan feyzin doğrudan alıcısı olarak ele alındığı açık değildir. Gersonides'in Faal Akıl ve semavi cisimlerin akılları tarafından sahip olunan bilgiye yaklaşımı İbn Sînâ'nınkinden çok farklıdır. İbn Sînâ, Faal Akıl ve semavi cisimlerin sahip olduğu bilginin farklı türde olduğunu, ikincisinin daha ayrıntılı olduğunu ve salt aklî olmadığını söylemektedir. Gersonides ise aradaki farkı temelde nicelik yönünden ele almaktadır. Faal Akıl ay altı âlemdeki nizamı bilir. Semavi cisimlerin akılları ise bu nizamın yalnızca kendi yetki alanlarını ayrıntılı bir şekilde bilirler. Dolayısıyla, bu görüşte mütehayyilenin geleceğin bilgisine neden doğrudan semavi bir cismin aklından ulaşabildiği ama Faal Akıl'dan ulaşamadığı açık değildir.[502] Bununla birlikte Gersonides'in düşüncesinde semavi cisimlerin ay altı âlemdeki fiziksel maddelere doğrudan etkileri olduğu düşünüldüğünde, bu etkilerin insanın maddi kuvvelerinden biri olan mütehayyile üzerinde etkili olduğunu kabul etmesi anlaşılır olabilir. Zira Gersonides'e göre astrolojik etkilerden yalnızca insanın aklı muaftır. Aslında Gersonides semavi cisimlerin insanın düşüncelerini etkilediğini açıkça belirtmektedir. Ancak bununla fertlerin tüm özel

[502] Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, s. 398.

düşüncelerini kapsadığı ve onları doğrudan zihinlerine yerleştirdiğini kast etmesi olası değildir. Daha büyük olasılıkla, bir bireyin "maddesi" üzerinde etkili olan belirli semavi cisimlerden yayılanların fiziksel mizacını etkilediği ve onda belirli düşünceler ürettiği görüşündedir. Örneğin, bir bireyin üzerine yayılan güçler/ışınlar onun kendini kötü hissetmesine yol açıyorsa, aynı zamanda onda kendini korumak için adımlar atması gerektiği düşüncesini de üretecektir.[503]

3.3. Peygamberlik

Peygamberlerin önbilgisi, Gersonides'in tabii nedenler sisteminde özgür iradenin rolünü anlama noktasında önemli bir delil oluşturmaktadır. İnsanın geleceğe dair önbilgisinin üçüncü türü peygamberlerin aldıkları vahiylerdir.[504] Gersonides'in peygamberlik konusunu ele aldığı ilk eseri *Sefer ha-Huş ve ha-Muhaş*'tır. İbn Rüşd'ün peygamberliğe dair yaklaşımı genel olarak Provence bölgesindeki Yahudi filozoflar üzerinde olduğu gibi Gersonides'in konuya yaklaşımı üzerinde de etkili olmuştur. Bununla birlikte Gersonides, İbn Rüşd'ün görüşlerini tamamen kabul ediyor değildir. Zira o *Milhamot ha-Şem*'de, Aristoteles'in *Parva Naturalia*'daki görüşlerinin anlaşılmadığı ya da yanlışlığı sebebiyle bu konuyu derinlemesine ele almaya ihtiyaç hissettiğini belirtmektedir.[505] Gersonides'in tabii peygamberlik anlayışını geliştirmesinde İbn Rüşd'ün şerhinin etkisi olmuştur. Gersonides, peygamberlik ile ilahi yasa arasındaki ilişkiye dair problemden İbn Meymûn aracılığıyla zaten haberdardır. Zira İbn Meymûn'un bu konudaki görüşleri sonraki Yahudi filozoflar üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Yine de Gersonides, seleflerinin hepsinden daha fazla, peygamberlik

[503] Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, ss. 304, 311.

[504] Vahiy kelimesi, Tanrı veya melek aracılığıyla peygambere iletilen bilgi anlamında şemsiye bir isim olarak kullanılacaktır. Vahyin çeşitleri ile ilgili Yahudi külliyatında geniş bir literatür bulunmaktadır.

[505] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.1, s. 212; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 27.

konusuyla ilgilenmiştir. Peygamberlik tam olarak nedir? Onun doğrudan faili kimdir? Nefsin hangi yetileri peygamberliğin alımlanmasından sorumludur? Bu yetilerin her biri ne şekilde çalışır? Peygamberlik yoluyla ne tür bilgiler alınabilir? İbn Rüşd tarafından *Kitâbu'l-His ve'l-Mahsû*s'ta tartışılan bu meseleler, ona yazdığı şerhte Gersonides'in düşüncesini etkilemiş ve *Milhamot ha-Şem*'de konuyu bağımsız olarak ele almasını doğurmuştur. Bu meseleler İbn Meymûn'un tartışmalarında da yer almakla beraber Gersonides'te çok daha geniş bir yelpazeden ele alınmaktadır.[506]

Gersonides'in, İbn Rüşd'ün peygamberlik açıklamasına yönelik temel eleştirileri, İbn Rüşd'ün sadık rüyalar ile peygamberliğin aynı cinse ait olduğu varsayımını reddetmesinden kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd ve Gersonides arasında, her ikisi de öngörü ile ilgili olsa da sadık rüyalar ve peygamberliğin alıcı kuvveleri ve nedenleri konusundaki açıklamalarında farklılık bulunmaktadır. Gersonides'e göre, kehanet ve rüyalardaki alıcı güç heyulânî akıl değil, mütehayyiledir. Peygamberlikte feyzi alan ise akıldır.[507] Gersonides'in epistemolojisinde Faal Akıl ile hayali suret arasında doğrudan bir temas

---

[506] Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, ss. 327-328. Gersonides'in peygamberlik anlayışını inceleyen önemli çalışmalar için bkz. Touati, *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, ss. 366-75, 451-477; Lasker, "Gersonides on Dreams, Divination and Astrology", ss. 47-52; Tamar M. Rudavsky, "Divine Omniscience, Contingency and Prophecy in Gersonides", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. Tamar Rudavsky, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1985, ss. 161-181; Sara Klein-Braslavy, "Nevua, Kesem ve-Halom ve-ha-Munah 'Hitbodedut' be-Mişnat ha-Ralbag", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah*, sy. 39 (1997), ss. 23-68; Sara Klein-Braslavy, "Determinizm, Efşarut, Behira ve-Yedia me-Roş be-Mişnat ha-Ralbag", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 22 (1989), ss. 5-53; Kreisel, "Beyn Halomot Sodkim le-Nevua be-Mişnato şel-ha-Ralbag", ss. 73-84.

[507] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, s. 258; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 63. Krş. Averroes, *Epitome of Parva Naturalia*, ss. 39-53.

yoktur, yani Faal Akıl hayale etki ederek onu akledilire dönüştürmez. Faal Akıl, heyulânî akıl üzerinde faaliyette bulunur ve onu bilkuvve aklederlikten bilfiil aklederhale getirir. Bu sebeple Faal Akıl, bilkuvve akledilir olan hayali sureti bilfiil akledilir hale dönüştürmez.[508] Mütehayyile, duyu algısından türetilen imgelerin deposu olarak hizmet eder. İkincisi gibi, imgesel kapasite de kişinin bedensel yapısının bir parçasıdır ve bu nedenle tikel karakterdedir. Ne duyum ne de mütehayyile, genelleme ya da kavramsallaştırma yeteneğine sahiptir. Bu, aklın işlevidir. Dolayısıyla, Faal Akıl yalnızca tümel bilgiden oluştuğu için mütehayyileyle hiçbir yakınlığı yoktur ve onunla doğrudan epistemik bir ilişkisi yoktur.[509]

Gersonides'e göre, sadık rüyalar ve kehanet ile peygamberliğin alıcı kuvveleri farklı olduğuna göre onların doğrudan nedenleri de farklı olmalıdır. İbn Rüşd'e göre Faal Akıl sadık rüyaların ortaya çıkmasında role sahip olsa da Gersonides Faal Akıl'ın bu rolünü dolaylı ve ikincil neden olarak görmektedir. Ona göre sadık rüyaların doğrudan ve birincil nedenleri, gök cisimlerinin dizilimleridir. Vahiy ise insanın aklı tarafından, Faal Akıl'ın kendisinden alınır.[510] Gersonides, peygamberlik konusunu işlerken İbn Meymûn'a hiç atıfta bulunmaz. Bununla birlikte, her iki düşünür için de genel peygamberlik konusu ve Musa'nın özel statüsü düşüncelerinde önemli bir rol oynamaktadır. Gersonides, Faal Akıl'ın peygamberliğin birincil nedeni olduğunu kabul ederek İbn Rüşd'den ayrılmakta ve İbn Meymûn'u takip etmektedir. Peygamber olacak kişinin çok yüksek düzeyde entelektüel ve ahlâkî mükemmelliğe ulaşmış olması gerektiği konusu da iki düşünürün ortak fikirlerindendir.[511] Bununla birlikte vahyin nasıl

[508] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.10, s. 174; *The Wars of the Lord,* c. 1, ss. 204-205.

[509] Feldman, *Gersonides*, s. 151.

[510] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, s. 259; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 64-65.

[511] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:36, s. 368; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, s. 252; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 58-59.

alındığıyla ilgili ikisi arasında önemli görüş farklılığı bulunmaktadır. İbn Meymûn'a göre Faal Akıl'ın feyzi önce peygamberin aklına, daha sonra mütehayyileye ulaşır: "Bilinmelidir ki nübüvvetin hakikat ve mahiyeti, faal akıl vasıtasıyla önce kuvve-i natıkaya sonrasında ise kuvve-i mütehayyileye, aziz ve celil olan Tanrı'dan gelen bir feyzdir."[512] İbn Meymûn'a göre bu iki gücün peygamberlikte iki farklı rolü vardır. Akıl, teorik hakikatleri elde edip yaymada gereklidir ve bu bakımdan peygamberin felsefî bilgiye sahip olması beklenir. Mütehayyile ise peygamberin geleceği öngörmesinde rol oynar. Dolayısıyla peygamberlerin, aklî doktrinleri insanlara ilettikleri ölçüde entelektüel açıdan mükemmel olmaları gerekir; öngörüde bulundukları ölçüde ise canlı bir mütehayyileye sahip olmaları gerekir.[513] Ancak İbn Meymûn, Musa peygamberi bu genellemeden ayırır ve onda mütehayyilenin hiçbir rol oynamadığını belirtir.[514] İbn Rüşd'ü peygamberlikte insanın aklını devre dışı bırakması sebebiyle eleştiren Gersonides, İbn Meymûn'u da mütehayyileyi peygamberlikte alıcı bir kuvve olarak takdim etmesinden dolayı eleştirmektedir. Gersonides'e göre, yalnızca akıl Faal Akıl'dan yayılan feyzin alıcısıdır.

Gersonides'e göre peygamber için mütehayyilenin işlevi, farklı bir konuda önem taşımaktadır. Filozofun aksine, peygamber öncelikle insanlara gerçek mükemmellik için neyin gerekli olduğunu ve doğru yolu izlerlerse başlarına neler geleceğini ve izlemezlerse neler olacağını bildirmek üzere gönderilir. Bu rolü yerine getirmek için peygamberin insanlarla iletişimde yetenekli ve bilgili olması beklenir. Onlara temel pratik gerçekleri ve bunların sonuçlarını anlaşılabilir bir dille, hikâyeler, mecazlar ve benzetmeler kullanarak aktarabilmelidir. Ancak bu dilsel formların kullanımı mütehayyileyi içerir. O

[512] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:36, s. 366. Yasin Meral, "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 52, sy. 2 (2011), s. 258.

[513] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:38, ss. 366-367.

[514] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:45, s. 400.

halde, Gersonides'e göre, mütehayyile peygamber için önemli bir retorik araçtır, Faal Akıl'dan peygamberlik feyzini almak için epistemik bir koşul değildir. Peygamber tarafından kullanılan dil imgeseldir; ancak peygamberin Faal Akıl'dan aldığı şey tamamen aklîdir, dolayısıyla onun alınmasında akıl dışında bir faktöre gerek yoktur. Ezgiler Ezgisi üzerine yorumlarında Gersonides bu farkı iki metafor aracılığıyla ifade eder: akıl erkektir, oysa mütehayyile dişidir, mütehayyile aklın "küçük kız kardeşidir."[515] Diğer bir ifadeyle mütehayyile üreme gücüdür; görevi tümel bir kavramı almak ve onu insanlar için anlaşılabilir kılacak şekilde dilsel terimlerle formüle etmektir.[516]

Gersonides'e göre, peygamberin gelecekteki mümkün olayları önceden bildirebileceğini kabul etmek bir dilemmayı meydana getirmektedir. Buna göre, gelecekteki mümkün olaylarla ilgili peygamberlerin öngörüleri doğruysa, o zaman öngörüde bulunulan seçenek zaten belirlenmiş ve yapılandırılmış olduğundan, imkân ortadan kalkacaktır. Gersonides'e göre, bir şeyin bilinebilmesi için sıralı olması gerekir: yani, özünü belirleyen önceki nedenleri içermelidir. Hakiki bilgi Gersonides tarafından bir şeyin varoluşunun, o şeyin nedenleri aracılığıyla kavranması olarak yorumlanmaktadır. Ancak tanım gereği, mümkün olaylar belirleyici nedenlerden yoksundur; dolayısıyla gelecekteki mümkünler önceden bilinemez. Gersonides'in sorunu ifade ettiği gibi, "İnsanların başına gelen mümkün olayların belirlenmemiş ve düzenlenmemiş olduklarını varsayarsak, bu olaylara dair sahip olduğumuz bilgi için bir

[515] Gersonides, *Commentary on Song of Songs*, çev. Menachem Kellner, New Haven & London: Yale University Press, 1998, s. 13.

[516] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, ss. 246-249; *The Wars of the Lord,* c 2, ss. 54-57; Feldman, *Gersonides,* ss. 156-157.

sebep gösteremeyiz."[517] Ancak bu olaylar önceden bilinemiyorsa, gelecekteki mümkün olaylar hakkındaki ifadeler bir peygambere nasıl aktarılabilir?

Gersonides, peygamberlik deneyimini, insanların gelecek hakkında önceden bilgi sahibi olabileceğinin kanıtı olarak sunmamakta, aksine, geleceğe dair tahminlerin her zaman doğrulanmadığının kanıtı olarak göstermektedir. Peygamberlerle ilgili kıssalar, gerçekleşmeyen kehanetlerin genellikle gelecekteki felaketlere işaret ettiğini göstermektedir.[518] Nitekim o, *Sefer ha-Huş ve ha-Muha*ş'ta, "peygamberlik, gelecekteki olayları bildirdiğinde, halkını saadete *(hatslaha)* götürmek için bildirir; yani, [peygamberler], halka, eylemlerine dikkat etmez ve Tanrı'ya dönmezlerse bu kötülüğün yaklaşacağını söylerler" demektedir.[519] Gersonides'e göre, peygamberin öngördüğü bir kötülük gerçekleşmek zorunda değildir, çünkü o kötülüğe maruz kalacak insan ya da ulus, sahip olduğu seçim gücüyle bu kötülükten kaçınabilir. Zira seçim özgürlüğü verilmesindeki amaç bu noktada ortaya çıkmaktadır.[520] Nitekim o, peygamberlerin gelecekte olacağını bildirdiği bazı olayların gerçekleşmediğine işaret eder. Peygamberler tarafından önceden bildirilen, ancak asla gerçekleşmeyen gelecekteki olaylar, insanların akılları tarafından peygamberin öngördüğünden başka bir şey seçebildiklerini gösterir. Yani onlar, doğal nedenler sistemi tarafından belirlenen mizaçlarının onları seçmeye yönelttikleri şeyi seçmediklerinde, bu öngörüleri değiştirebilirler.[521] Dolayısıyla onun mantık yoluyla ulaştığı sonuç deneyimle de desteklenir. O halde, peygamberlerin geleceği bildirmesindeki hikmet nedir? Eğer peygamberin bildirdiği bir haberin gerçekleşmemesi

---

[517] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.2, s. 218; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 32.

[518] Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, ss. 243-244.

[519] Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of 'Parva Naturalia,' II. 3 Annotated Critical Edition", s. 11.

[520] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, s. 254; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 59-60.

[521] Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, s. 243.

de mümkünse o haberin bildirilmesinin bir anlamı var mıdır? Ayrıca bilindiği üzere Yahudi inancında bildirdiği kehanet gerçekleşmeyen kişiler yalancı peygamber olarak kabul edilmektedirler. Gersonides bu konuda şöyle bir ayrım yapar; peygamberlerin gelecekte olacak iyi bir haberi öngörmesi ancak bu haberin gerçekleşmemesi, o peygamberin sahte olduğuna alamettir. Ancak peygamber kötü bir olayı haber veriyorsa bu aslında bir uyarıdır ve insanın seçimine bağlı olarak değişebilir.[522] Buna göre peygamberlerin gelecekteki olayları ilan etmeleri, insanlara olacakları bildirmek için değil, onları bu dünyada saadete, yani maddi hayırlara götürecek uygun davranışa yönlendirmek içindir. Dolayısıyla peygamberler, astral sistem ve özgür iradenin yanı sıra, insanlar üzerindeki bir başka inayet kanalı olarak işlev görmektedirler.[523]

Peygamberlerin gelecekten haber vermesiyle ilgili problemli meselelerden biri, bu bilginin Faal Akıl'dan nasıl alındığıyla ilgilidir. Gersonides'in Faal Akıl'ın geleceğin bilgisini nasıl sağlayabileceğine ilişkin tartışmasının temelini, *Milhamot ha-Şem*'in birinci kitabında Faal Akıl'ın bilgisinin doğasına ilişkin tartışması oluşturmaktadır. Hatırlanacağı üzere Aristotelesçi gelenekte Faal Akıl tikelleri tikeller olarak, yani varolan fiziksel nesneler olarak bilmez. Ancak bu, onun tikelleri doğal düzenin zorunlu etkileri olarak bilme olasılığını ortadan kaldırmaz. Gersonides birinci kitapta Faal Akıl'ın zorunlu olarak ay altı âlemin düzeni hakkında tam bilgiye sahip olduğunu savunmaktadır. Sadık rüyalar ve kehanet tartışmasındaki temel görevlerinden biri, bu bilginin insanoğlu tarafından elde edildiğinde nasıl "tikelleştiğini" ve önbilgi biçimini aldığını göstermektir.[524] Gersonides şöyle demektedir: "[Faal] Akıl, yalnızca kendisine benzeyen

---

[522] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, ss. 254-255; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 59-60. Krş. İbn Meymûn, *Hilhot Yedosey ha-Tora*, X:4 (*İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, ss. 86-87); Rudavsky, "Divine Omniscience, Contingency and Prophecy in Gersonides", s. 172.

[523] Klein-Braslavy, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, ss. 244-245.

[524] Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, ss. 325-326.

şeyin, yani genel yapının bilgisini aktarabildiğine göre, bu iletişimde olduğu gibi, tikel şey hakkında bizi bilgilendirmesi nasıl mümkün olabilir?"[525]

Kitâbu'l-His ve'l-Mahsûs'ta Faal Akıl'ın maddeden yoksun olduğu, tikel olanı kavrayamadığı ve yalnızca tümel doğaları kavrayabildiğini belirten İbn Rüşd de bu sorunun cevabını aramıştır. Ona göre Faal Akıl, peygamberin mütehayyile tarafından tikellere ilişkin olarak algılanan genel nitelikteki mesajları iletir. Başka bir deyişle İbn Rüşd'e göre Faal Akıl tümel bilgiyi yayar ve mütehayyile gücü bu bilgiyi tikellik kipinde alır.[526] Gersonides bu cevabı tatmin edici bulmaz.[527] O, bir tikele dair bilginin Faal Akıl tarafından tikel olarak iletildiğini değil, daha ziyade kişiyle aynı bölgede aynı zaman diliminde doğan herkesin sahip olduğu benzer doğaya ait tümel bilginin iletildiğini kabul eder. Peygamber daha sonra bu genel bilgiyi alır ve bu tanıma sahip tikel bilgi, heyulânî aklın yardımıyla peygamberin mütehayyilesi ile yorumlanır. İbn Rüşd ile Gersonides arasındaki en önemli fark, Gersonides'in analizinde peygamberin tikel bilgi almamasıdır. Çıkış noktasında söz konusu feyz geneldir: peygamber, heyulânî aklın yardımıyla sürece dâhil olur ve mesajı örneklendirir:[528]

> Faal Akıl, bu bireye ait nizamın bilgisini, semavi cisimlerin belirlediği şekliyle iletir, tikel olarak değil. Bu bilgi, bireyin belirli bir birey olmasından değil, doğum anında gök cisimleri ufukta belirli bir konumda iken doğanlar sınıfının rastgele bir üyesi olması bakımından söz konusu bireyle ilgilidir. Bir açıdan semavi cisimlerin belirlediği bu nizama göre, [aynı burçtaki] tüm bireyler aynı [genel] niteliğe ve benzer arızî özelliklere sahip olduğundan, heyulânî akıl bu bireyi, bu [genel] niteliği örnekleyen bireyler sınıfının bir üyesi olduğu ölçüde tikelleştiren tüm

[525] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, s. 239; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 49.

[526] Averroes, *Epitome of Parva Naturalia*, s. 46.

[527] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, s. 242; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 51.

[528] Rudavsky, "Divine Omniscience, Contingency and Prophecy in Gersonides", s. 169.

> özelliklerle birlikte kavrar. Mütehayyile de [aynı şekilde] bireyi Faal Akıl'dan alır. Şimdi mütehayyilenin bu bireyi [belirli bir tikel olarak] kavrayacağı ortaya çıkacaktır çünkü alıcının bu iletişimi aldığı anda onunla birlikte bu nitelikte başka bir kişi yoktur. Feyzin [kendisi] külli nizamla ilgilidir; alımlama [ise] alıcının varoluşsal [koşulları] tarafından tikelleştirilmektedir. Ancak, alıcının mütehayyilesinde yer alan bu bireyin imgeleri, bu külli nizama sahip olan herhangi bir birey için geçerlidir. Bu şekilde zorluk çözülmüş olur.[529]

İster rüyalar ister kehanet isterse vahiy olsun, iletilen bilgi doğası gereği her zaman tümeldir. Bireyin özel koşulları ve bu koşullara neredeyse tek bir zihinle odaklanmasıyla tikelleştirilmekte ve böylece onu alan bireyle alakalı hale getirilmektedir. Burada Gersonides'in *hitbodedut (infirad)* kavramı çok önemli bir rol oynamaktadır. *Hitbodedut* kavramı, Gersonides'ten önceki Yahudi düşünürler arasında aklın en yüksek mükemmellik seviyesine ulaşması için gereken durumu tanımlamada oldukça yaygın olan bir kavramdır. *Hitbodedut* hali, aklın çalışması sırasında artık nefsin diğer yetileri tarafından etkilenmediği bir durumdur. Bu hale ulaşıldığında aklın, nefisten tecrit edildiği ya da geri çekildiği söylenir.[530] *Hitbodedut* terimi normalde fiziksel izolasyon anlamına gelmektedir, ancak on ikinci yüzyılda özel bir psikolojik durum anlamında kullanılmıştır. Abraham ibn Ezra bu durumu, ilahi âlemle birleşmeye erişmekle ilişkilendirmektedir. Örneğin, Mısır'dan Çıkış, 6:3 tefsirinde şu sözlere yer vermektedir: "İnsanın nefsi [kürelerin ve yıldızların] orta dünyasından daha yüksek bir seviyededir. Eğer bilge ise ve Tanrı'nın eylemlerini biliyorsa, fiziksel dünyaya ait arzulardan kendini kurtarır ve Tanrı

[529] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, ss. 241-242; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 50-51.

[530] İbn Meymûn, *Hilhot Yesodey ha-Tora*, VII:4 (*İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, s. 74); Klein-Braslavy, "Nevua, Kesem ve-Halom ve-ha-Munah 'Hitbodedut' be-Mişnat ha-Ralbag", ss. 23-68.

ile birleşmek için kendini soyutlar. Kendisiyle birleştiği Tanrı, bireyi kötülükten kurtarmak için [bireyi etkileyecek olan] nedenleri değiştirecektir."[531]

Arapça eserlerin on üçüncü yüzyıl İbranice çevirileri, terimin bu kullanımını yaygınlaştırmıştır. *Hitbodedut* teriminin kullanıldığı erken dönem kaynakların karakteristik özelliği, bu duruma ulaşan gücün akıl olması ve söz konusu bilginin öncelikle metafiziksel olmasıdır. Yine de daha önce görüldüğü üzere, Gersonides'in selefleri için kehanetin kaynağı akıl değil, mütehayyile olmuştur. Kehanet normalde uyku sırasında gerçekleşmektedir, çünkü mütehayyile bu durumda duyular tarafından engellenmeden hareket etmektedir. Kişi uyanıkken feyzin alınması özellikle güçlü bir mütehayyileyi yansıtmaktadır. Gersonides'in *hitbodedut* terimini kehanet sürecine uygulaması, yeni bir girişimdir. Bunu teorik bilginin, özellikle de en yüksek âlemin bilgisinin elde edilmesiyle sınırlandırmaz. Hatta çok az örnekte bu terimi salt entelektüel kazanımları tartışırken kullanmaktadır.[532]

Gersonides'e göre zihinsel güçlerin, özellikle de aklın diğer kuvvelerden soyutlanması, peygamberin aldığı vahyin kendisi ve kavmiyle alakalı olması için gereklidir. Ancak bilginin alıcısı, tümel yasayı mevcut koşullara uyarlamak zorundadır: "Faal Akıl, heyulânî akla başka biri yerine belirli bir adamla ilgili kalıbı aktarır, çünkü bu iletişimin alıcısı bu adam hakkında düşünmektedir, Faal Akıl'ın kendisindeki herhangi bir faktör nedeniyle değil."[533] Bu pasaj, peygamberlik feyzini insanın aklının aldığını ve tümel bilgiyi tikelleştirenin, alıcının özel durumu olduğunu vurgulamaktadır. Heyulânî

---

[531] Abraham ibn Ezra, *Mısır'dan Çıkış*, 6:3, s. 41. Krş. Abraham ibn Ezra, *Sefer ha-Mivharim I*, ss. 46-47; *Sefer ha-Mivharim II*, 142-143; Sela (ed.), *Abraham Ibn Ezra on Elections, Interrogations, and Medical Astrology*, ss. 10-14; Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*, ss. 67-71.

[532] Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish philosophy*, ss. 375-376.

[533] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, s. 245; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 54.

akıl, bu bilgiyi almak için bu bilginin ilgili olduğu şeye yönelir. Dolayısıyla, bir kâhin ya da peygamber daha önce bir şekilde düşündüğü insanların başına gelecekler hakkında bilgi verir. Örneğin, peygamber, Davud ailesinin Yoşiya adında bir oğlu olacağını ve bir adamın kemiklerini Yeroboam'ın sunağında yakacağını,[534] önceden Davud ailesi üzerinde düşünmüş olmasaydı bilemezdi.[535]

Gersonides'e göre Faal Akıl tüm akledilir nizamın ayrıntılı bilgisini sürekli olarak tek seferde iletir. Ancak bu düşünce, bir sadık rüyanın bu rüyayı gören kişiye nasıl kendisiyle ya da çevresiyle ilişkili olayların bilgisini aktardığı sorununu ortaya çıkarmaktadır. Faal Akıl'ın bu kadar çok bilgiyi aktarması nasıl oluyor da tek bir kişiye ulaştığında tikel hale gelebiliyor? Gersonides bu soruyu açıklarken heyulânî akıl dışında, bireyin mütehayyilesiyle birlikte, bu süreçten sorumlu yetileri devreye sokmaktadır. Buna göre söz konusu iletişimde iki aşama vardır. İlk olarak, heyulânî akıl Faal Akıl'dan, tanıdığı bireylerden (veya varlıklardan) biriyle ilgili olduğu için akledilir düzen hakkında bilgi alır. İkinci olarak, bu bilgi mütehayyile tarafından uygun bireye uygulanır ve imgeler şeklinde sunularak tikelleştirilir.[536]

Görüldüğü üzere Gersonides, peygamberlerin tikel olaylara dair bilgilerini, tikelliğin Faal Akıl tarafından değil peygamber tarafından sağlandığını vurgulayarak açıklamıştır. Ancak bu tikel bilgilerin mümkün olayları da içerip içermediği sorusu ortaya çıkmaktadır. Gersonides bu durumu açıklamak için peygamberlik sözlerinin koşullu doğasına ilişkin bir teori geliştirmiştir. Tanah'ta yer alan tüm peygamberlik ifadeleri koşullu formda olmasa da yine de hepsinin söz konusu öngörünün gerçekleşmesinden

534 I. Krallar, 13:1-2.

535 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, s. 244; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 53.

536 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, s. 245; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 53

önce yerine getirilmesi gereken örtük öncüller içerdiğini savunmaktadır.[537] Gersonides'e göre peygamberlik mesajlarının aktarımı şu şekilde özetlenebilir: Tanrı ile ay altı âlem arasında aracılık yapan Faal Akıl, tikellerin tözlerini kavrar. Çoğunlukla semavi cisimler tarafından belirlenen bu tözler, peygambere evrensel ifadeler/biçimler şeklinde iletilir ve peygamber onları somutlaştırır. Bu mesajlar herhangi bir peygambere iletilmez, çünkü Faal Akıl'ın tek tek peygamberler hakkında hiçbir farkındalığı yoktur. Dolayısıyla Gersonides'in sisteminde peygamberler doğrudan belirli amaçla seçilmiş kişiler değildirler. Aksine, ona göre peygamberler, vahiyleri almaya yatkın kişilerdir; Faal Akıl tarafından iletilen bu mesajları düşündükleri için akılları Faal Akıl tarafından rastgele yayınlanan genel mesajları almaya ayarlanmıştır.[538]

Gersonides'e göre peygamberlik (Musa hariç), onu hak edecek şartları yerine getiren herkesin ulaşabileceği bir mertebedir. Bunda Tanrı'nın bir rolü yoktur.[539] Kellner bu durumu şöyle yorumlamaktadır: Gersonides, *Milhamot ha-Şem*'in üçüncü kitabında Tanrı'nın tikelleri tikel olarak bilmediğini savunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı, belirli bir kişiyi peygamberlik için seçemez yahut onu peygamberlikten men edemez. Bu nedenle peygamberlik hali herkese açıktır ve şartları taşıyan herkes peygamber olabilir.[540] Hatırlanacağı üzere İbn Meymûn da bir kişinin peygamber olabilmesi için belirli şartlara sahip olması gerektiğini ifade etmekteydi. Ancak iki düşünür arasındaki en önemli fark, peygamberlikte Tanrı'nın rolü hakkındadır. Gersonides, Tanrı'nın fertleri bilmediğini savunması dolayısıyla Tanrı'nın kişilerin peygamber olmasında herhangi bir rolünü kabul

[537] Rudavsky, "Divine Omniscience, Contingency and Prophecy in Gersonides", ss. 169-170.

[538] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, ss. 253-254; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 59; Rudavsky, "Divine Omniscience, Contingency and Prophecy in Gersonides", s. 169.

[539] Seymour Feldman, "Synopsis of Book Two", *The Wars of the Lord*, Philadelphia-New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1987, c. 2, s. 20.

[540] Kellner, "Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy", ss. 62-79.

etmez. İbn Meymûn ise kişi peygamberlik şartlarını tam olarak taşısa dahi kimin peygamber olacağına Tanrı'nın karar vereceğini savunur. Ona göre peygamberlik, -bazı cahil kimselerin iddia ettiği gibi- Tanrı'nın herhangi birini seçip görevlendirmesiyle gerçekleşmemektedir. Bilakis nübüvvet, insanın tabiatında bilkuvve halinde var olan kemâldir. Ancak insanın çaba göstererek bu kemâli, bilkuvveden bilfiil hale getirmesi durumunda nübüvvet açığa çıkabilir. Bununla birlikte bu kemâle sahip olan ve onu bilfiil hale getirmeye çalışan herkes zorunlu olarak peygamber olmaz. Ancak Tanrı'nın meşieti ile böyle bir kişi peygamber olabilir.[541] Diğer bir ifadeyle, Tanrı dilemediği sürece kimse peygamberlik makamına ulaşamaz. Dolayısıyla İbn Meymûn için kişinin üstün konumda olması için Tanrı'nın iradesi ile birlikte insanın tercihleri de önemli rol oynamaktadır.

İkinci kitabın son bölümünde Gersonides farklı peygamberlik ve kehanet seviyelerini özetlemektedir. Buna göre peygamberlik mertebelerini belirleyen değişkenler şunlardır: (i) heyulânî aklın mükemmelliği, (ii) diğer yetilerden tecrit derecesi, (iii) peygamberin meşgul olduğu konu. Aklı daha kâmil olan ve soyutlanma becerisi daha güçlü olan, daha yüksek derecede peygamberliğe nail olur. Ayrıca, kişi düşüncesini hangi konuya yoğunlaştırırsa o konuda daha çok bilgi alır. Bu durum vahiy ve ilham için geçerlidir. Söz gelimi, insanların evliliği konusunda çok düşünen bir kâhin bu konuda bilgi vermede iyi olacaktır. Musa peygamberde bu özelliklerin hepsi mevcuttur. Onun aklı, en kâmil seviyededir, zihnini kolayca soyutlayabilir ve tüm dikkatini yalnızca insanın mükemmelliğine vermiştir. Bu nedenle, tüm peygamberler arasında onun peygamberlik seviyesi ve kemâli eşsizdir. Gersonides, Musa peygamberin üstünlüğünü açıklamak için yine kendi teorik yaklaşımını kullanmaktadır. İlk iki nedenden ötürü, Musa'nın peygamberliğini uyanıkken elde ettiği sonucuna varmıştır. Musa, alıcı yetisi idrakle meşgul olan diğer yetilerine kolaylıkla boyun eğdirebildiği için

[541] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:32, s. 358.

vahiy aldığı esnada korku ve titreme yaşamamıştır. Alıcı yetisinin infiradı o kadar tamdı ki vahiy alırken de dehşete kapılmamıştır. Korku, alıcı yetinin diğer yetilerin faaliyetlerinin üstesinden gelme çabasının bir sonucu olarak yaşanır ve infiradın elde edilmesini zorlaştırır. Bu üç özelliğin en yüksek seviyede tek bir kişide birleşmesi çok zordur, bu yüzden Tevrat'ta "O günden bu yana İsrail'de Musa gibi bir peygamber çıkmadı" denilmiştir.[542]

Gersonides'e göre Musa'nın diğer peygamberlerden üstünlüğünün sebebi, onun uyanıkken de vahiy alması ve vahiy aldığı sırada aklını maddi dünyadan tamamen soyutlamış olmasıdır ki bu durum Tanrı'yla yüz yüze konuşması şeklinde nitelenmiştir. Nitekim Musa'nın eşinden ayrılması da maddeyle irtibatını koparması ve saf akıl haline gelmesi şeklinde yorumlanmıştır. Diğer bir deyişle Musa, bir bedene sahip olan melek gibidir. Bu sayede Tanrı onu ferdi olarak bilmekte ve tanımaktadır. Bu sebeple o, Musa'nın peygamberliğini mucize olarak yorumlamaktadır. Musa gibi bir peygamberin gelmeyeceğini onun peygamberliğinin mucizevi özellik taşımasıyla açıklamaktadır.[543] İbn Meymûn da Musa peygamberin üstünlüğünü ve diğer peygamberlerden farkını iman esasları listesinde detaylıca açıklamaktadır. İbn Meymûn'a göre Musa peygamber; "gelmiş ve gelecek bütün insanlar arasında Allah'ı en fazla idrak edendir. Yücelik bakımından insanlığın sonuna ulaşmış hatta melekût âleminin derecelerini de idrak etmiştir. Onun yırtmadığı perde kalmamıştır, hiçbir cismani engel de onu engelleyememiştir".[544] Diğer peygamberler ile Musa peygamber arasındaki farklardan

---

[542] Yasa'nın Tekrarı, 34:10; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.8, ss. 270-271; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 72.

[543] Ayrıntılı bilgi için bkz. Menachem Kellner, *Torah in the Observatory: Gersonides, Maimonides, Song of Songs*, Boston: Academic Studies Press, 2010, ss. 64-68; Feldman, *Gersonides*, ss. 161-65.

[544] Yasin Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 52, sy. 2 (2011), s. 260.

ilki, Musa'nın Tanrı ile aracısız görüşmesidir. İkinci fark, tüm peygamberlere vahyin uyku esnasında gelirken yalnızca Musa peygambere uyanıkken gelmesidir. Yine diğer tüm peygamberler vahiy aldıkları esnada korku duyup güçsüzlük hissederlerken Musa, ona vahiy geldiğinde ne ızdırap ne endişe duymuştur. Ayrıca, diğer nebilerden farklı olarak Musa dilediği zaman vahiy alabilmiştir.[545]

İbn Meymûn ve Gersonides'in vahiy, sadık rüyalar ve kehanetler arasındaki ilişkilere dair açıklamaları, her ikisi de Aristotelesçi olmalarına rağmen, farklılık göstermektedir. İbn Meymûn, Musa'nın aldığı vahiy ile vahiy, rüyalar ve kehanetler olarak adlandırılan diğer bilgi türleri arasında keskin bir ayrım yapmaktadır. Ona göre Musa'nın vahyi diğer tüm olağanüstü bilgi türlerinden tür olarak farklıdır. Gersonides ise tüm vahiy türlerini, diğer olağanüstü bilgi türlerinden yani kehanet ve rüyalardan ayırmaktadır. Musa'nın aldığı vahyi ise diğer peygamberlerin aldığı vahiyden yalnızca derece olarak ayırmaktadır. Orta Çağ Aristotelesçi Yahudi felsefesinin iki önemli temsilcisi arasındaki bu fark onların kozmoloji anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Zira İbn Meymûn'un sudurcu, hiyerarşik kozmolojisi, göksel kürelerin hareketinin nedenselliğinin Faal Akıl'ın nedenselliğinden hem farklı hem de bağımsız olduğu bir kozmolojidir ve bu durum vahiy ile diğer bilme tarzları arasında gerçek bir ayrım meydana getirmektedir. Buna karşın, Gersonides'in suduru reddetmesi, yeni fiziği benimsemesi, astroloji ve kehanetler hakkındaki görüşleri, olağan ve olağanüstü bilme tarzları arasındaki farkların yalnızca dereceden ibaret olduğunu gerektiriyor gibi görünmektedir.[546]

---

[545] Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", ss. 261-262.

[546] Idit Dobbs-Weinstein, "Tensions Within and Between Maimonides and Gersonides Account o f Prophecy", *Ecriture Et Reecriture Des Textes Philosophiques Médiévaux*, ed. J. Hamesse, O. Weijers, Belgium: Brepols Publishers, 2006, s. 64.

Peygamberliğin aksine, kehanetteki farklı seviyeler, mütehayyile gücüyle ilgilidir. Mütehayyile gücünü diğer aklî güçlerden daha çok soyutlayan ve kapasitesi yapısal olarak mükemmel olan kişi, bu feyzi kusursuz derecede alır. Çünkü kapasitesi eksik olursa kendini ne kadar soyutlasa da feyzi alamaz. İyi bir kâhin tüm gezegenlerden gelen feyze ulaşma yeteneğine sahiptir. Bu nedenle, semavi cisimlerin konfigürasyonları sonucu, meydana geleceği belirlenen şey hakkındaki bilgisi çoğunlukla doğru çıkacaktır. Daha alt seviyedeki kâhinler bilgilerini yalnızca baskın gezegenlerden ya da iletişim sırasında belirgin bir etkiye sahip olan gezegenlerden elde ederler. Bununla birlikte en iyi kâhin bile Faal Akıl'ın feyzinden gelen bilgileri alamaz. Yalnızca peygamber bu alanın bilgisine erişebilir.[547] Peygamberler ve kâhinler arasındaki bu ayrım, inayetin yalnızca aklî kemâle ulaşanlara mahsus olmadığına da bir işarettir. Nitekim Gersonides'in bu düşüncesi, onu İbn Meymûn'dan ayıran önemli bir noktadır. İbn Meymûn'a göre ferdi inayet yalnızca aklî kemâle göre işlemektedir. Gersonides'e göre ise ferdi inayet yalnızca akıl ile elde edilmez. Faal Akıl dışında gök cisimleri de ferdi inayet için dolaylı olarak rol oynamaktadır. Gök cisimlerinden kaynaklanan bu inayete çocuklar ve aptallar dahi ulaşabilirler, nitekim rüyalarla elde edilen ilahi bilgiler bu şekildedir.[548]

4. Mucizeler

Gersonides'in mucizeler teorisi, determinizm ve özgür irade arasındaki çelişkide çözmesi gereken konulardan biridir. Zira geleneksel Yahudi inancında mucizeler, Tanrı'nın belirli bir kişi ya da grup özelinde tabiata müdahalede bulunmasıdır. Ancak Gersonides'in, Tanrı'nın tikelleri tikel olarak bilmediği ve yeryüzüne doğrudan müdahalede bulunmadığına dair görüşleri mucizelerin nasıl gerçekleştiği sorununu ortaya çıkarmaktadır. Gersonides'in bu probleme çözümü, Yahudi düşüncesinde özgün bir görüş

[547] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.8, s. 271; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 73.

[548] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, ss. 255-256; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 60-61.

ortaya koyduğu konulardan biridir. Mucizelerin nasıl gerçekleştiğini açıklarken Gersonides, Faal Akıl'ın peygamberlere geleceğin bilgisini iletmesi (vahiy) ile ferdi inayet konularına başvurmaktadır. Zira her üç konuda da (peygamberlik, inayet ve mucizeler) aynı problem söz konusudur: Eğer Faal Akıl ay altı âleme dair külli bilgiye sahipse ve onda bir irade değişikliği meydana gelmesi mümkün değilse, onun tek tek fertler üzerindeki eylemleri nasıl mümkün olabilir? Gersonides diğer konularda yaptığı gibi bu soruyu da Faal Akıl'ın eylemlerinin, aklî kemâle ulaşmış kişiler tarafından somutlaştırılmasıyla gerçekleştiği şeklinde çözmektedir.

4.1. Mucizelerin Mahiyeti

Gersonides, *Mihamot ha-Şem*'de mucizeler konusunu işlerken ilk olarak Tevrat'tan ve nebilerin sözlerinden hareketle mucizelerin doğasından bahsetmektedir. Buna göre, kutsal metinlerde yer alan tüm mucizelerin ya peygamberler tarafından ya da onların faydalanması için gerçekleştirildiğine dikkat çekmektedir. O, hiçbir mucizenin bir peygamberle ilişkisi olmaksızın gerçekleşmediğini belirtmektedir. Bazen peygamberler mucizenin gerçekleşeceğine dair öngörülerde bulunabilirken bazen ise mucizeler peygamberin duasıyla ya da emriyle gerçekleşmektedir.[549]

Gersonides'e göre mucizelerin en önemli özelliği, hepsinin bir amaç üzere gerçekleşmesi ve bu amacın iyilik, lütuf ve inayet göstergesi olmasıdır. Mucizeler ya doğru inanca ulaştırmak, maddi faydalar sağlamak ya da maddi ve manevi kötülüklerden korumak için gerçekleştirilmektedir. Zira Gersonides'e göre mucizeler inayetin bir türüdür. Doğru inanca ulaştıran mucizelere örnek olarak Musa'nın mucizelerini göstermektedir. Bu mucizeler sayesinde İsrailoğullarının Tanrı'ya ve Musa'nın peygamberliğine imanları güçlenmiştir. Yine İlyas peygamberin gösterdiği mucize, halkı,

[549] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, s. 382; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 471. Krş. Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 13:17-14:31, (be-Şalah Paraşası, ha-Toelet ha-Hamişi), s. 218.

Efendi'nin Tanrı olduğuna ikna etmiştir. Maddi fayda sağlayan mucizelere Musa'nın *man* (Kur'an'da *men*[550]) mucizesi ve İlyas'ın küpteki azıcık un ve çömleğin dibindeki yağdan günlerce yetecek yiyecek çıkmasını sağlamasını örnek vermektedir.[551] İnsanları kötülükten koruyan mucize örneği ise Kızıldeniz'in yarılması ve Tanrı'nın Asurî kampını vurması gibi olaylardır.[552]

Gersonides, Tevrat tefsirinde Tanrı'nın bir mucize gerçekleştirdiğinde onu mümkün olan en uygun şekilde gerçekleştirdiğini ekler. Örneğin Tanrı, İsrailoğullarına Mısırlılardan bir zarar gelmesini önlemek için İsrailoğulları Mısırlılara yaklaştıklarında farkedilmemeleri için sessiz olmalarını emretmiştir. Gersonides'in verdiği diğer bir örnek, İsrailoğullarının Kızıldeniz'den geçerken Musa'nın denizden en son sırada geçmesidir. Zira içlerinde en fazla inayeti elde eden Musa'dır. Ayrıca Tanrı'nın İsrailoğullarını kurtarması için onların Kızıldeniz'den geçmeleri zorunlu değildi. Pekâlâ, başka türlü de onları kurtarabilirdi. Ancak Gersonides'e göre Tanrı böyle yaparak Mısırlıları denizde boğmak ve İsrailoğullarına inayetini göstermek istemiştir.[553]

Saadya Gaon ve İbn Meymûn gibi Gersonides de mucizelerin mantık yasalarını ya da matematiği ihlal etmeyeceği fikrindedir. Buna göre birbirine zıt özellikteki şeylerin aynı anda olması imkân dışındadır. Örneğin, siyahın siyahken beyaz olabilmesi, zıtların aynı anda aynı konuda ve aynı bakımdan bir arada olabilmesi söz konusu değildir. Bu tür kendi içinde çelişkili olan alanlarda mucizelerin gerçekleşmesi imkânsızdır. Çünkü beyaz olan siyah değildir. Dolayısıyla, bir ve aynı şeyin, aynı anda hem siyah hem de siyah-

[550] el-Bakara 2/57; el-A'râf 7/160; Tâhâ 20/80.

[551] I. Krallar, 17:12-15.

[552] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.9, ss. 382-383; *The Wars of the Lord*, c. 3; ss. 470-472.

[553] Gersonides burada, İbn Ezra'nın da Mısır'dan Çıkış tefsirinde aynı yorumda bulunduğunu belirtmektedir. Bkz. Abraham ibn Ezra, *Mısır'dan Çıkış*, 4:16, s. 32; Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 13:17-14:31, (be-Şalah Paraşası, ha-Toelet ha-Şivi'i), s. 218.

olmayan olması gibi bir saçmalık ortaya çıkacaktır. Buradan hareketle matematik alanında mucizelerin gerçekleşemeyeceği de açıktır. Örneğin, iç açıları iki dik açının toplamından küçük olan bir doğrusal üçgenin oluşması imkânsızdır. Bu mümkün olsaydı, bu üçgenin açıları iki dik açının toplamına hem eşit olur hem eşit olmazdı. Ancak birbiriyle çelişen iki şey, bir konuda bir arada bulunamaz. Aynı nedenle, geçmiş olaylar alanında mucizelerin gerçekleşmesi, geçmişte oldukları sürece imkânsızdır. Örneğin, geçmişte Kudüs'e yağmurun yağmadığı bir gün için sonradan Kudüs'e o gün yağmurun mucizevi bir şekilde yağdığı iddiası, imkânsızdır. O gün mucize eseri yağmurun yağması, "yağmur yağdı ve yağmadı" şeklinde birbirine iki zıt durumun kabul edilmesini gerektirir. Ancak bunun saçma olduğu açıktır.[554]

Gersonides ayrıca mucizelerin tabiatta kalıcı değişikliğe sebep olamayacaklarından bahsetmektedir. Çünkü mucizelerin kalıcı değişikliğe sebep olmaları, Tanrı'nın yaratımının geliştirilmeye ihtiyacı olduğu anlamına gelecektir. Bir mucizenin sürekliliği imkânsızdır, yani bir varlığın tabiatı, mucize yoluyla dönüştüğü yeni bir formda sürekli ve kesintisiz olarak var olmaz. Eğer bu mümkün olsaydı, zorunlu olarak, bu şeye semavi cisimlerden takdir edilenin özünde iyi olmadığı anlamına gelirdi. Zira özünde iyi olsaydı, kemâle ulaşma uğruna kalıcı bir değişikliğe uğraması mümkün olmazdı. Esasen iyi olan bir şeyin başına, tesadüfen, belli bir zamanda onu daha iyi yapabilecek bir şeyin gelmesi imkân dâhilindedir. Ancak nizamı kalıcı olarak değiştirecek şekilde, bu takdir edilen şeyin tesadüf sebebiyle daima daha iyi olması mümkün olmayacaktır. Çünkü tesadüfi bir şeyin kalıcı bir şekilde devam etmesi mümkün değildir. Bilakis tesadüf, sadece kısa süreliğine gerçekleşir. Semavi cisimlerin belirlediği

[554] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, ss. 401-402; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 491. Bu düşünceye göre, Tanrı'nın her şeye kadir oluşu, mantıksal olarak mümkün olan şeyler alanındadır. Bu açıdan bakıldığında Tanrı, mucize yoluyla bile olsa, mantıksal olarak imkânsız olanı, yani kendisiyle çelişen şeyi yapamaz. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:15, ss. 456-458.

nizamda bazı şeylerin en iyi olmadığı kabul edildiği takdirde, bu nizamın nihai belirleyicisi Tanrı olduğu için Tanrı'ya noksanlık atfedilmiş olur. Dolayısıyla mucizelerin kalıcı değişikliğe sahip olmadıklarını kabul etmek zorunludur.[555]

Mucizelerle ilgili bu durum, Tevrat için de geçerlidir. Tevrat'ta tesis edilen bir kuralın, belirli bir süre için değişmesi mümkündür. Çünkü böyle bir değişiklik, belirli zaman dilimi için fayda sağlayabilir. Gersonides bu duruma, İlyas'ın Karmel Dağı'nda sunduğu kurbanı örnek göstermektedir.[556] Hâlbuki Tevrat'a göre Mabed'in dışındaki sunaklarda kurban sunulması yasaklanmıştır. Ancak burada, Tevrat'ın bir hükmünün kalıcı olarak değiştirilmesi söz konusu değildir. Çünkü Tevrat'ta tesis edilen kemâl ve iyilik, herhangi bir değişikliğin kalıcı olmasına imkân vermez. Bu sebeple değişiklikler yalnızca kısa bir süreliğine ve esasa ait olmayan meselelerde olabilir. Bununla birlikte Gersonides'e göre, bir mucizenin meydana getirdiği değişim ne kadar uzun sürerse, o mucizeyi gerçekleştiren peygamber o kadar üstündür.[557]

Mucizelerin geçici olması zorunluluğu İbn Meymûn tarafından da vurgulanmaktadır. O, *Haşir Risalesi*'nde mucizevi bir şekilde değişikliğe uğrayan şeylerin asli hüviyetlerine dönmesinin zorunlu olduğunu yoksa mucizenin tamamlanmış olmayacağını öne sürmektedir. Örneğin, eğer yılana dönen asa,[558] tekrar asa haline dönmezse, o mucize tamamlanmış olmaz. Zira sürekli bir şekilde yılan olarak kalmaya devam ederse asli hüviyetinin yılan olduğu düşünülebilir. Benzer şekilde yer yarılıp Karun (Korah) ve adamlarını yuttuğunda tekrar kapanmasaydı,[559] bu mucize de

[555] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, s. 400; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 489.

[556] I. Krallar, 18. bap.

[557] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, s. 400; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 489-490.

[558] Mısır'dan Çıkış, 4:4.

[559] Sayılar, 16:33.

tamamlanmamış olurdu ve bu durumu gören insanlar olayın tabii bir hadise olduğunu sanabilirlerdi. Kızıldeniz'in yarılıp tekrar kavuşması[560] da bu duruma örnek olarak zikredilmektedir.[561] Cismani haşri mucize olarak tanımlayan İbn Meymûn, mucizelerin kalıcı olamayacağını, bu sebeple diriltilen insanların tekrar ölmeleri gerektiğini öne sürmektedir. Zira diğer türlü cismani haşir, mucize olmaktan çıkar.

Gersonides, mucizeler konusunda Saadya Gaon ve İbn Meymûn'da yer almayan başka bir sınırlama daha ekler: Semavi âlemde mucizelerin gerçekleşmesi de imkânsızdır. Mucizelerin faili, Faal Akıl olduğuna göre Faal Akıl'ın semavi cisimler üzerinde etkide bulunması, yani mucizeler gerçekleştirmesi söz konusu olamaz. Zira Faal Akıl, gök cisimleri tarafından etki altındadır. Dahası, mucizeler, iyiliğin ve inayetin tezahürleridir. Semavi âlemin düzenindeki herhangi bir değişiklik ise ay altı âlemde felaketlere yol açacaktır. Dolayısıyla semavi âlemde mucizevi değişiklikler olduğu iddiası yanlış olur. Bu sınırlama, Tanah'ta zikredilen büyük mucizelerden birini açıklarken çok önemli hale gelecektir. Yeşu'nun gerçekleştirdiği Güneş'in hareketinin durması mucizesi[562] Gersonides'in bu ifadeleriyle çelişmektedir. Bununla birlikte Gersonides, bu konuya dair tartışmasında astronomi alanındaki uzmanlığını sergilemekte ve oldukça kapsamlı bir şekilde konuyu incelemektedir. Gersonides, o gün gerçekten de bir mucize olduğunu, ancak bu mucizenin göklerde değil, yeryüzünde gerçekleştiğini iddia etmektedir. Çünkü böyle bir mucizenin tüm dünyada kozmik etkileri olacağından diğer milletlerin de bu mucizeye şahit olması ve bu olayı rapor etmeleri beklenirdi. Ayrıca Güneş'i durdurmanın Yeşu'nun askeri çabaları için bir faydası da olmayacaktır. Bilakis bu olay, hem İsrailoğulları hem de düşmanları için aynı derecede zarar verici etkiye sahip olurdu. Bu

[560] Mısır'dan Çıkış, 14:27.

[561] Yasin Meral, "İbn Meymūn'un Cismani Haşir ile ilgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 61, sy. 2 (2020), ss. 289-290.

[562] Yeşu, 10. bap.

durumda da ilahi bir değerden yoksun, amaçsız bir hadise gerçekleşmiş olurdu. Bu sebeple Gersonides'e göre buradaki mucize, Güneş'in hareketinin durması değil Yeşu'nun düşmanlarını çok hızlı bir şekilde yenmesiydi. Ona göre, "Güneş, yaklaşık bir gün boyunca göğün ortasında durdu, batmakta gecikti"[563] ifadesi, Güneş'in hızlı hareket etmediğini göstermektedir. Zira hiç hareket etmeyen bir şey, "batmakta gecikti" şeklinde aktarılmaz. Bilakis, bu açıklama, yavaş bir şekilde hareket eden bir şey için kullanılır. Buna göre, "Dur, ey Güneş, Givon üzerinde"[564] ifadesi Güneş'in hareketini tamamen sonlandırdığı değil, Güneş'in Givon'da ve Ay'ın Ayalon vadisinde karşılarındaki ufukta kalmaya devam ettiği anlamına gelmektedir. Güneş ve Ay'ın olağan şekilde hareket etmelerine rağmen, uzun bir süre tek bir yerde, örneğin Givon'da ve Ayalon vadisinde bulundukları açıktır. Nitekim "Halk, düşmanlarından öcünü alıncaya dek Güneş durdu, Ay da yerinde kaldı"[565] pasajı, bunu ifade etmektedir.[566]

Gersonides'e göre, "Güneş, yaklaşık bir gün boyunca göğün ortasında durdu, batmakta gecikti"[567] ifadesi şöyle açıklanabilir: Astronomi ilmine göre, Güneş veya herhangi bir gök cismi "göğün ortasında" olduğunda, yaklaşık yarım saat boyunca inişi net bir şekilde fark edilmez. Aksine, en yüksek irtifası, yani öğleden yaklaşık yarım saat öncesi ile öğleden sonraki bir saat arası neredeyse tekdüzedir. Usturlap gibi bu amaç için kullanılan bir aletle söz konusu irtifa gözlemlendiğinde, bu durum açıkça görülmektedir. Öğlene kadar Güneş'in etkinliği ve aydınlatması artmaktadır. Güneş en yüksek seviyeye ulaştığında ise aydınlık en yüksek derecededir. Dolayısıyla gündüzün kemâle ulaşması, Güneş "göğün ortasında", yani ufkun en yüksek noktasındayken gerçekleşmektedir. Bu

563 Yeşu, 10:13.

564 Yeşu, 10:12.

565 Yeşu, 10:13.

566 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, ss. 402-403; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 491-492.

567 Yeşu, 10:13.

noktadan sonra yavaş yavaş aydınlık azalmakta ve nihayetinde kaybolmaktadır. Bu nedenle, akşam hakkında "gün batmak üzereydi"[568] ifadesi kullanılır.[569]

Gersonides'in yorumuna göre Yeşu'nun mucizesi, zaferin, "göğün ortasında" olduğu kısa bir aralıkta, yani öğlen civarında gerçekleşmesini istemesinden ibarettir. "Halk, düşmanlarından öcünü alıncaya dek güneş durdu, ay da yerinde kaldı. Bu olay *Doğrunun Kitabı*'nda *(Sefer ha-Yaşar)*[570] da yazılıdır. Güneş, yaklaşık bir gün boyunca göğün ortasında durdu, batmakta gecikti"[571] pasajı Gersonides'e göre onun yorumunu desteklemektedir. Bu pasaj, İsrailoğulları tarafından intikamları tamamlanana kadar Güneş'in Givon'un karşısından, Ay'ın da Ayalon vadisinin karşısından ayrılmadığının zannedilmesi, öyle hissedilmesi anlamına gelmektedir. Buna göre Güneş'in ufukta en yüksek noktada olduğu zaman, yani öğleden yaklaşık yarım saat öncesinden yaklaşık yarım saat sonrasına kadar, sadece bir saat sürmüştür. Güneş'in bu vakitteki hareketi o kadar yavaştır ki, dışarıdan hareketsiz duruyormuş gibi görünür. Ancak bu, her gün gerçekleşen bir hadisedir, dolayısıyla bir mucize değildir. Astronomi konusunda bilgisi olmayanlar için Güneş gerçekten hareket etmeyi bırakmış gibi görünmektedir, ancak astronomlar durumun hakikatini bilirler. Dolayısıyla bu hadisede olağandışı olan, Yeşu'nun zaferinin çabukluğudur.[572]

---

[568] Hâkimler, 19:11.

[569] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, s. 403; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 492.

[570] *Sefer ha-Yaşar*, Tanah'ta adı geçen kayıp kitaptır. Bkz. Yeşu, 10:13; II. Samuel, 1:18. Yahudi geleneğinde *Sefer ha-Yaşar*'la ilgili ortaya koyulan teoriler hakkında bkz. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 147-148.

[571] Yeşu, 10:13.

[572] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, s. 406; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 493-494; Gersonides, *Yeşu*, 10. bap; Dov Schwartz, "Ha-Omnam Amda Lo Hama le-Yehoşua? Perek be-Torat ha-Nes be-Filosofya ha-Yehudit şel Yemey ha-Beynayim", *A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah*, sy. 42 (1999),

Gersonides'e göre eğer mucize gerçekten göklerde gerçekleşmiş olsaydı, Musa için ya da Musa aracılığıyla gerçekleştirilenlerden daha büyük bir mucize olurdu. Ancak Yasa'nın Tekrarı, 34:11'de Musa'nın mucizelerinin diğer peygamberlerin mucizelerinden daha büyük olduğu açıkça söylenmektedir. Yeşu'nun gerçekleştirdiği mucizenin, Güneş'in hareketini sona erdirmesi olarak anlaşılması Yeşu'nun gök cisimlerinin hareketlerinin düzenini değiştirebildiğini kabul etmektir. Ancak bu durumda Yeşu, Musa'nın gerçekleştirdiği mucizelerden çok daha büyük bir mucize gerçekleştirmiş olurdu. Nitekim bilgelerden bazıları, Yeşu'nun mucizesinin gök cisimlerinin hareketlerinin düzeninde bir değişiklik olduğuna inandıkları için Musa'nın üstünlüğünü koruyabilmek amacıyla aynı mucizenin daha önce Musa tarafından da yapıldığını ileri sürmüşlerdir.[573] Ancak bu doğru olsaydı, mucizelere olan tüm inancın dayandığı temel nokta olması hasebiyle Tevrat'ın bu mucizeden söz etmemesi düşünülemezdi.[574]

Yeşu aracılığıyla gerçekleşen mucizenin, Güneş'in ve Ay'ın hareketlerinin durmasından ibaret olmadığının bir başka delili de doğası gereği hiçbir mucizenin boşuna gerçekleşemeyecek olmasıdır. Zira o anda Güneş'in hareketini durdurması, ne İsrailoğullarına ne de diğer milletlere fayda sağlayacaktır. O dönemde İsrailoğulları zaten peygamberlik inancına sahiptir. Ayrıca bu mucizeden dolayı diğer milletler de Tanrı inancını kabul etmiş değildir. Hiçbir peygamberin de bu mucizeyi delil göstererek tebliğde bulunup insanları Tanrı inancına çağırdığına dair bir kayıt yer almamaktadır. Bu nedenle, bu mucizeyi semavi âlemde meydana gelmiş gibi yorumlamak doğru değildir.

ss. 41-45; Seymour Feldman, "'Sun Stand Still' A Philosophical-Astronomical Midrash", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, sy. 9 (1985), ss. 77-78.

573 Babil Talmudu, Avoda Zara, 25a; Taanit, 20a.

574 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, ss. 403-404; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 493.

Bilakis bu mucize, İsrailoğullarının çok kısa bir sürede düşmanlarına karşı zafer kazanmasından ibarettir.[575]

Gersonides mucizelerin semavi cisimler üzerinde etki etmesinin mümkün olmadığına dair üç sebep sunmaktadır. Birincisi Faal Akıl'ın, mucizelerin yakın sebebi olmasıdır. Faal Akıl'ın kendisi semavi cisimlerin bir sonucu olduğundan onlarda bir değişime sebep olması mümkün değildir. İkincisi, semavi cisimlerin ay altı âleme mümkün olacak en iyi şekilde fayda sağlamak üzere düzenlenmesidir. Bu sebeple onlardaki herhangi bir değişim, ay altı âlemi ancak kötü bir şekilde etkileyebilir. Oysa mucizeler insana fayda sağlamak amacıyla meydana gelmekte, sebepsiz ve boş yere gerçekleşmemektedirler. Üçüncüsü, eğer mucizeler semavi cisimler üzerinde de gerçekleşebiliyor olsaydı bu, Yeşu'nun gerçekten Güneş'i ve Ay'ı durdurduğu anlamına gelirdi. Bu durumda ise Yeşu'nun Musa'dan daha üstün bir peygamber olduğunun kabul edilmesi gerekirdi. Çünkü onun hiçbir mucizesi semavi cisimleri etkilememiştir. Böyle bir şeyin kabul edilmesi ise mümkün değildir.

Gersonides, Tanrı'nın inayetinin bir parçası olarak gördüğü mucizeleri yıldızların hâkimiyet alanından ayırmaktadır. Dolayısıyla ona göre mucizelerin oluşumu, semavi cisimlerin hareketlerinin aracılığıyla gerçekleşmez, onların oluşumu dünyanın yaratılmasındaki iradi yaratıma benzerdir.[576] Ancak Gersonides kozmolojik sistemini açıklarken ay altı âlemdeki tüm olayların semavi cisimlerin katılımıyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu durumda mucizeler de ay altı âlemde gerçekleştiğine göre onların gerçekleşmesinde semavi cisimleri dışlaması çelişki gibi durmaktadır. Mucizeler de tıpkı doğal olaylar gibi yasa benzeri olaylarsa semavi cisimlerin hiçbir katkısı olmadan nasıl

[575] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, s. 404; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 494.

[576] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, s. 396; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 484-485. Krş. Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 20:1, s. 171.

gerçekleştikleri izaha muhtaç kalmaktadır. Ne yazık ki Gersonides bu soruya değinmemektedir.[577] Bununla birlikte o, mucizelerin astroloji yasalarının dışında olduğunu da iddia etmemektedir. Buna göre Tanrı, insan için faydalı olacağını düşündüğü bir anda astrolojik determinizmin dışında bir fiilde bulunarak ya da onda değişiklik yaparak mucizeleri gerçekleştiriyor da değildir.[578]

Gersonides'in düşüncesinde mucizeler sıradan olaylar değildir, bununla birlikte onlar dünyanın tabii nizamına doğrudan müdahale de değildir. Zira bu, Tanrı'nın iradesinde değişim olduğu anlamına gelecektir. Oysa Gersonides'in Tanrı anlayışında böyle bir düşünceye yer yoktur. O, Tanrı'nın ezelî iradesini kabul etmekle birlikte muhdes iradesini[579] kabul etmemektedir. Gersonides, Tanrı'nın iradesiyle dünyayı yarattığını, bu yaratmanın zorunlu değil şeklini koruyamayan madde üzerinde eylemde bulunarak dilediği bir zamanda gerçekleştiğini kabul etmektedir.[580] Ancak Tanrı'nın ezelî iradesiyle mucizeleri gerçekleştirdiğini kabul etmek, katı bir determinizmi kabul etmeyi gerektirir. Çünkü Tanrı'nın şu zamanda şu yerde şu amaçla bir mucizenin gerçekleşeceğini ezelî iradesiyle irade etmesi, imkânın tabiatını ortadan kaldırır.[581] Nitekim İbn Meymûn mucizelerin altında yatan ilkenin, yaratılış örneğinde olduğu gibi, Tanrı'nın iradesi olduğunu kabul etmektedir. İbn Meymûn âlemin kıdemini kabul eden filozofları, onların teorisinin âlemdeki her şeyin zorunluluktan kaynaklandığını gerektireceği ve doğada

---

577 Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People*, s. 27.

578 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, ss. 396-397; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 485-486; Kellner, "Haşkafat ha-Ralbag al-Nesim, Maşiah ve-Thiyat ha-Metim", s. 26; Howard Kreisel, "Miracles in Medieval Jewish Philosophy", *The Jewish Quarterly Review*, c. 75, sy. 2 (1984), ss. 122-126.

579 Tanrı'nın bir şeyi istemesi durumunda onunla ilgili bir irade ihdas etmesidir.

580 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.1.18, ss. 282-283, 289; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 337-338, 342-343.

581 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, s. 390; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 478-479.

hiçbir değişikliğe imkân bırakmayacağı ve dolayısıyla da böyle bir sistemde mucizelerin mümkün olmayacağı sebepleriyle eleştirmektedir. Yaratılışla birlikte mucizeler mümkün hale gelir ve mucizelerin meydana gelmesi dünyanın yaratılışını kanıtlar.[582]

İbn Meymûn, âlemin kıdemi kabul edilmeyip onun yaratıldığına inanıldığı takdirde tabiat yasalarının zorunlu ve mutlak doğru ilkeler olmadığının da kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla âlemde, ilahi müdahale ve mucizeler için mantıksal olarak mümkün bir alan vardır.[583] İbn Meymûn'un bu teorisinde "tabiata göre imkânsız olan" ile "akla göre imkânsız olan" şeklinde bir ayrım bulunduğu dikkat çekmektedir. Bazı şeyler eşyanın tabiatı açısından imkânsızken bazıları mantık yasalarıyla bağdaşmadıkları için imkânsızdır. Örneğin o, ölülerin diriltilmesi hadisesi başta olmak üzere tüm mucizelerin, eşyanın tabiatına uygun olmamalarına rağmen akla uygun olduklarını savunmaktadır.[584] Gersonides ise İbn Meymûn'un tabiat açısından mümkün ile imkânsız olan arasında yaptığı ayrımı reddetmektedir. İbn Meymûn'a göre mucizeler tabiat açısından imkânsızken mantıksal olarak mümkündür. Gersonides'e göre ise mucizeler tabiat açısından da mümkündür.

Gersonides'in düşüncesinde mucizeler, bir yasa ve nizam içinde gerçekleşmeleri bakımından tabii oluşumlara benzemektedirler, onlar aslında tabii süreçlerdir.[585] Bununla birlikte bu süreçler sıradan olaylara nazaran çok daha hızlı bir şekilde gerçekleşmektedir.

---

[582] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:25, s. 324. İbn Meymûn'un mucizeler hakkında görüşleri için bkz. Alvin J. Reines, "Maimonides' Concept of Miracles", *Hebrew Union College Annual*, c. 45 (1974), ss. 243-285; Kreisel, "Miracles in Medieval Jewish Philosophy", ss. 99-133.

[583] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:25, ss. 324-325.

[584] Meral, "İbn Meymūn'un Cismani Haşir ile ilgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", ss. 284-285; Feldman, *Gersonides*, s. 135.

[585] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, s. 385; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 474. Krş. Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 13:17-14:31, (be-Şalah Paraşası, ha-Toelet ha-Şivi'i), s. 218.

Gersonides, Tanah'ta yer alan mucizeleri yorumlarken onları en tabii şekilde yorumlamaya çalışmaktadır. Bu amaçla o, "Güneşin altında yeni bir şey yok"[586] ifadesiyle, tabiatın kendi yasasında değişiklik olmayacağının kastedildiği yorumunda bulunmaktadır. Nitekim "Rab yepyeni bir olay yaratırsa, yer yarılıp onları ve onlara ait olan her şeyi yutarsa…"[587] ve "Musa, yerin ağzının Karun ve beraberindekilerin durduğu yere getirilmesi için dua etti"[588] ifadelerindeki mucizenin, tamamen yeni bir şeyin yaratılması olmadığını belirtmektedir. Çünkü toprağın yarılması, tabii yasalara uygun olarak gerçekleşen bir şeydir. Bu hadiselerin normalden hızlı bir şekilde gerçekleşmesi ise onları mucize kılmaktadır. Çünkü olayların doğal akışına göre, bu olayın ancak uzun bir süre sonra gerçekleşmesi gerekirdi. Bu olay diğer mucizelerde de benzer şekilde cereyan etmiştir. Örneğin asanın yılana dönüşmesi, tabiatın olağan akışı içinde çok uzun bir zaman dilimini gerektirmektedir. Asanın, tabii seyri içerisinde yılana dönüşmesinde çeşitli aşamalardan geçmesi gerekirdi. Bu olaydaki mucize, asanın bir yılan olması için normalde alması gereken tüm ara formları elde etmesine gerek kalmadan bir yılana dönüşmesidir. Buradan hareketle Gersonides bilgelerin, mucizevi bir şekilde meydana gelen her şeyin, en azından uzun bir zaman aralığında, doğal olasılık alanı içinde olması gerektiğine inandıkları sonucuna varmaktadır.[589]

---

[586] Vaiz, 1:9.

[587] Korah'ın (Karun) Musa'ya isyan etmesi sonrasında Musa, halka şöyle seslenmiştir: "Eğer bu adamlar herkes gibi doğal bir ölümle ölür, herkesin başına gelen bir olayla karşılaşırlarsa, bilin ki beni Rab göndermemiştir. Ama Rab yepyeni bir olay yaratırsa, yer yarılıp onları ve onlara ait olan her şeyi yutarsa, ölüler diyarına diri diri inerlerse, bu adamların Rab'be saygısızlık ettiklerini anlayacaksınız. Musa konuşmasını bitirir bitirmez Korah, Datan ve Aviram'ın altındaki yer yarıldı. Yer yarıldı, onları, ailelerini, Korah'ın adamlarıyla mallarını yuttu" (Sayılar, 16:29-32).

[588] Babil Talmudu, Sanhedrin, 110a.

[589] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, ss. 406-407; *The Wars of the Lord,* c. 3, s. 496-497.

Gersonides, Tevrat tefsirinde de benzer şekilde mucizelerin tabii olaylar olduğuna dair örnekler vermektedir. Bunlardan biri İsrailoğullarının Mısır'dan çıktıktan sonraki yolculuklarında onlara eşlik eden bulut ve ateş sütunu mucizesidir.[590] Gersonides'e göre bu hadiseler, yerden gazların çıkması ve ateş olmaları gibi tabii olaylardır. Dolayısıyla fiziksel olarak mümkündürler ve tabiatüstü hadiseler değildirler. Diğer bir örneği ise Kızıldeniz'in yarılması oluşturmaktadır. Gersonides'e göre denizin yarılması, suların iki tarafta duvar oluşturmasıyla gerçekleşmiş değildir. Çünkü böyle bir olay suyun tabiatına aykırıdır. Bu durum, ancak çok güçlü bir rüzgâr ile mümkün olabilir. Böylece rüzgâr suyu bütün gece boyunca iter. Nitekim aynı olay, İsrailoğulları Ürdün'ü geçtiklerinde Eriha Irmağı'nda da meydana gelmiştir.[591] Tanrı suyu itsin diye mucize yoluyla rüzgârı söz konusu yere yönlendirmiştir.[592] Gersonides Tufan mucizesi hakkında da benzer açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre, Tufan mucizesi, yer altı kaynakları ve atmosferik nem tarafından büyük miktarda su üretildiğinde meydana gelmiştir; Tufan, güçlü bir rüzgâr tarafından kurutulduğunda sona ermiştir.[593] Ona göre Tevrat, Tanrı'nın mucizeler yarattığında bunları tabii düzene en uygun şekilde gerçekleştirdiğini göstermektedir. Nitekim Tufan mucizesi, suların hem gökten inmesiyle hem de yerden çıkmasıyla gerçekleştirilmiştir. Suların çekilmesi için de Tanrı, rüzgârı mucizevi bir şekilde göndermiştir. Böylece Tanrı, inayeti gereği tabii düzende bir değişim yapması gerektiğinde bunu tabii düzenden mümkün olan en az düzeyde uzaklaşarak yapar. Tufan'ı rüzgârla, suların çekilmesini ise yağmurla gerçekleştirmemesi bu nedenledir. Çünkü rüzgârın tabiatı kurutur; suyun tabiatı ise ıslatır. Gersonides, Nuh'un gemiye her hayvandan bir çift almasını da bu bağlamda yorumlamaktadır. Ona göre İbn Sînâ'nın

[590] Mısır'dan Çıkış, 13:21-22; 14:19-29.

[591] Yeşu, 3:16.

[592] Gersonides, *Mısır'dan Çıkış,* 13:17-14:31, (be-Şalah Paraşası, ha-Toelet ha-Şivi'i), s. 218.

[593] Yaratılış, 7:11; 8:1

düşündüğü gibi bir türün başka bir türden doğması[594] mümkün olmadığından Nuh böyle bir emir almıştır. Bu sebeple Gersonides, mucizelerin olağanüstülüklerini abartarak açıklamaya çalışan ve bu şekilde Tanrı'yı yücelttiklerini sanan kişileri akılsızlıkla suçlamaktadır.[595]

Eğer mucizeler tabii olarak mümkünse ve tabii yollarla meydana geliyorsa Gersonides'in cevaplaması gereken soru onları önemli kılanın ne olduğudur. İnsanlar neden mucize gerçekleştiren kişiye önem atfetmeli ve ona inanmalıdırlar? Gersonides bu soruyu, mucizelerde olağandışı olanın çok uzun zamanda gerçekleşecek tabiat olaylarının kısa bir sürede gerçekleşmeleri olduğunu ifade ederek yanıtlamaktadır. Buna göre, bir deprem veya yılanda tabiatüstü bir durum bulunmamaktadır. Karun ve adamlarının yeryüzündeki bir yarık tarafından yutulması ya da Musa'nın asasının yılana dönüşmesi de tabiatüstü bir hadise değildir. Bu olaylardaki farklılık, onların hızlı bir şekilde gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır; çünkü olayların doğal akışına göre bu olay ancak uzun bir süre içinde gerçekleşirdi.[596]

---

[594] İbn Sînâ, tüm türlerin kendilerinden oluşabileceği fikri, yeryüzündeki tüm yaşamın tufan felaketleriyle yok olabileceğini ve daha sonra kendiliğinden yeniden oluşabileceğini iddia ettiği daha geniş bir teorinin parçasıdır. İbn Sînâ'nın canlıların kendiliğinden oluşumu hakkındaki görüşleri ve *Kitâbu'l-Hayevânı*'nın Türkçe çevirisi için bkz. Göksu, *Aristoteles ve İbn Sina'da Canlıların Oluşumu Üzerine*. Bu konunun Orta Çağ Yahudi felsefsindeki yansımaları için bkz. Ahuva Gaziel, "Spontaneous Generation in Medieval Jewish Philosophy and Theology", *History and Philosophy of the Life Sciences*, c. 34, sy. 3 (2012), ss. 461-479.

[595] Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 19:1-25, (Yitro Paraşası, ha-Toelet ha-Şivi'i, ha-Toelet ha-Şmini), s. 223.

[596] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, ss. 406-407; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 496.

4.2. Mucizelerin Faili

Tevrat'ta mucizeler, Tanrı'ya, peygamberlere ve bazen de meleklere[597] atfedilmektedir. Gersonides'in miras aldığı gelenekte, hem Müslüman hem Yahudi Orta Çağ filozofları arasında örneğin İbn Sînâ ve Abraham ibn Ezra'da peygamber, kendisine bahşedilen özel nefsani güçlerle mucizeler gerçekleştirmektedir.[598] Bu fikir Abraham ibn Daud, Moşe ibn Tibbon ve Yosef ibn Kaspi'de (ö. 1340) de görülmektedir.[599] Saadya Gaon ise mucizelerin failinin Tanrı olduğunu kabul etmektedir, ancak bu pek yaygın bir düşünce değildir.[600] Bununla birlikte mucizelerin failinin insan (peygamber) olduğu düşüncesinin daha yaygın bir kabul olduğu görülmektedir. Gersonides her iki düşünceyi de reddetmektedir.

---

[597] Orta Çağ felsefesinde melekler ayrık akıllarla özdeşleştirilmiştir. İbn Meymûn, Aristoteles'in mufarık akıllar ile kast ettiği varlıkların Yahudi inancında melek olarak adlandırıldıklarını belirtmektedir. Ona göre farklılık yalnızca isimlendirmededir. Ona göre melekler ya da mufarık akıllar, Tanrı ile mevcudat arasında aracı konumundadırlar. Tanrı, tüm fiillerini melekler aracılığıyla gerçekleştirmektedir. İbn Meymûn, meleklerin arasında on farklı manevi derece bulunduğunu ve onların bu derecelerine göre isimlendirildiğine işaret etmektedir. Buna göre onuncu mertebedeki melekler, *işim* (adamlar) olarak adlandırılır ve insana en yakın olan melek gubunu ifade eder. Bkz. İbn Meymûn, *Hilhot Yesodey ha-Tora*, II:7-8 (*İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, ss. 48-49); İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, I:49, ss. 131-133; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 114-116.

[598] Abraham ibn Ezra, *Sayılar*, 20:8, s. 130; Moşe Narboni, *Be'ur le-Sefer More Nevuhim*, ed. J. Goldenthal, Viyana, 1852, II:29, 40, ss. 38b, 44b.

[599] Eran, *The Exalted faith/Abraham Ibn Da'ūd ha-Emunah ha-Ramah/translated by Solomon Ibn Lavi ha-Emunah ha-Nissa'ah/translated by Samuel Ibn Maṭūṭ The Anonymous Commentary to ha-Emunah ha-Ramah*, ss. 538-539; Ibn Daud, *The Exalted Faith*, 169a, s. 194; Aviezer Ravitzky, "The Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, c. 2 (1984), ss. 231-272; Kreisel, "Miracles in Medieval Jewish Philosophy", ss. 116-122; Fontaine, *In Defense of Judaism: Abraham Ibn Daud*, s. 170.

[600] Feyyumi, *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât)*, III:4, ss. 124-127.

Gersonides'in Yahudi düşüncesinde özgün bir görüş ortaya koyduğu konulardan biri mucizelerin failinin kimliğidir. O, bu konuyu mucizelerin, ay altı âlemde meydana geldiklerini, her zaman bir peygamberle ilişkili olduklarını ve daima inayet amacı taşıdıklarını ortaya koyduktan sonra incelemektedir. Öncelikle mucizelerin bir failinin olmasının zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre bir mucizenin gerçekleşmesinde iki alternatif sunulabilir: Mucizenin gerçekleşme sebebi ya rastlantı sonucu olabilir ya da mucize bir failin iradesi sonucunda meydana gelebilir. Ancak Gersonides'e göre birinci seçenek elenmek durumundadır. Buna dair argümanlarından ilki, tüm mucizelerin iyi bir amaca yönelik meydana gelmiş olmalarıdır. Gersonides'in daha önce ortaya koyduğu üzere[601] bir amacı olan her şeyin bir sebebi de olmalıdır. Bazı mucizelerin sonucunda yeni canlı varlıkların oluşması da Gersonides'e göre mucizelerin bir sebebi olduğunun göstergelerindendir. Zira canlılar tesadüfi ya da arızî olarak meydana gelmezler.[602] Mucizelerin bir irade sonucu gerçekleştiğinin en önemli göstergelerinden biri de, bir mucizenin gerçekleşeceğine dair peygamberlerin önbilgisidir: "Mucizelerin gerçekleşeceği önceden peygamberler tarafından bildirildiğine göre onların basitçe rastlantı ya da şans eseri olması mümkün değildir."[603]

Mucizelerin bir irade tarafından meydana getirildiği düşüncesi Gersonides'e göre şu neticeleri de doğurmaktadır: İlk olarak bu durum, mucizelerin âlemi idare eden yasalara dâhil olduğu anlamına gelir. İkincisi, mucizelerin sebebi olan iradenin, âlemin yasasını bilmesi gerektiğidir. Bu gerekliliğin tabii bir sonucu olarak semavi cisimler ay altı âleme dair kısmi bilgiye sahip olduklarından, mucizelerin faili olmaktan tasfiye edilirler. Mucizelerin failinin, ay altı âlemdeki yasayı, nizamı ve düzeni bilmesi gerektiği

[601] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.1.6, s. 190; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 239.

[602] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.4, s. 96; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 123

[603] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, s. 385; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 474.

sonucu, bu failin ya Tanrı ya Faal Akıl ya da peygamber olmasını gerektirmektedir. Bu üç varlık dışında bir varlığa mucizelerin atfedilmesi mümkün değildir. Bu durumda semavi cisimlerin muharriklerinin mucizelerin faili olması da imkânsızdır.[604] Gersonides, eserinin genelinde uyguladığı araştırma metodunu, mucizelerin failini tespit etmek amacıyla da kullanmaktadır. Gersonides bu metodun ilk adımında, söz konusu soruya verilebilecek cevapların tümünü sunmaktadır. Genel olarak bu cevaplar, geçmişte filozofların bu soruya vermiş oldukları cevaplardır. İkinci adımda, her bir cevabı destekleyen delilleri aktarmakta, bazen de bu delilleri çürüten başka delillere yer vermektedir. Üçüncü adımda, sunulan delilleri değerlendirmektedir. Son adımda ise kendi çözümünü sunmaktadır. Bazen beşinci bir adım daha ekleyerek kendi çözümüne yöneltilecek itirazlara cevaplar da vermektedir. Gersonides mucizelerin faili kimdir sorusunu araştırırken ise mümkün cevapların her birini destekleyen ya da çürüten delillere, daha önceki filozoflar ya da teologlar tarafından sunulmadığı için yer verememiştir. Bunun yerine bazen kendisi her bir argümanı destekleyen ya da çürüten

[604] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, s. 385; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 474.

argümanlar geliştirmektedir. Bununla birlikte o, yalnızca İbn Ezra'nın mucizelerle ilgili antropolojik teorisine yer vermekte[605] ve ona karşı itirazlarını sunmaktadır.[606]

Gersonides öncelikle mucizelerin failinin Tanrı olduğuna dair delilleri sunarak araştırmasına başlamaktadır. İlk delil, mucizelerin bir irade tarafından yaratılmış olduğu reddedilemez gerçeğinden hareketle onların evrenin yaratılışı sırasında Tanrı tarafından yaratıldıklarının zorunlu olarak kabul edilmesi gerektiğidir. İkinci delil, tüm tabiatın Tanrı tarafından tasarlanmış ve yaratılmış olmasının, Tanrı dışında bir varlığın bu tasarıda bir değişiklik yapması ya da ona müdahalede bulunması düşünülemeyeceğinden Tanrı'nın mucizelerin de tasarlayıcısı ve yaratıcısı olduğunun zorunlu olduğudur. Gersonides bu delili, bir kralın belirlediği yasaların onun altındaki idareciler tarafından değiştirilemeyeceği örneğiyle kıyaslamaktadır. Yalnızca kral, koymuş olduğu yasayı değiştirebilir. Üçüncü delil, Tevrat'ta mucizelerin Tanrı'ya atfedilmesidir. Ayrıca hahamlardan bazıları da mucizeleri Tanrı'nın gerçekleştirdiğini belirtmişlerdir. Örneğin

---

[605] İbn Ezra'ya göre, peygamber evrensel olanla birleşerek mucizeler gerçekleştirebilir. O, Mısır'dan Çıkış, 27:21'e tefsirinde evrensel olanla ittisali, her şeyin kendisinden geldiği Tanrı'ya bağlanmak olarak görmektedir. İbn Ezra'nın bu konuyla bağlantılı yorumları için bkz. Abraham ibn Ezra, *Mısır'dan Çıkış*, 3:15; 6:3; 27:21; 33:12; *Sayılar*, 20:8. Abraham ibn Daud da peygamberin nefsinin maddenin asli niteliklerine aykırı davranma gücüne sahip olduğu görüşündedir. Ona göre, peygamberin mucizevi gücü doğrudan Tanrı'ya atfedilir, sadece peygambere bağlı değildir. Bkz. Eran, *The Exalted faith/Abraham Ibn Da'ūd Ha-Emunah ha-Ramah/translated by Solomon Ibn Lavi Ha-Emunah ha-Nissa'ah/translated by Samuel Ibn Maṭūṭ The anonymous commentary to Ha-Emunah ha-Ramah*, ss. 538-539; Ibn Daud, *The Exalted Faith*, 169a-169b, s.194. Yahudi düşüncesindeki antropolojik teorinin ortaya çıkmasında İbn Sînâ'nın etkisi hakkında bkz. Ravitzky, "The Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy", ss. 231-272.

[606] Klein-Braslavy, "Gersonides' Theory of Miracles: Determinism and Choice", s. 211.

ilk doğanların ölümüyle ilgili onlar, "Mısır'dan geçeceğim"[607] pasajında "ben" zamirinin kullanılıp aracı bir melekten bahsedilmemesini bu şekilde yorumlamaktadırlar.[608]

Gersonides daha sonra mucizelerin failinin Faal Akıl olduğuna dair delilleri sunmaktadır. Burada eserinin ikinci bölümünde işlediği peygamberlere vahyi iletenin Faal Akıl olduğuna dair tespitini hatırlatarak Faal Akıl'ın mucizelerin gerçekleşeceğini peygambere bildiren olmasından hareketle mucizelerin gerçekleşeceği bilgisine sahip olması gerektiğinin açık olduğunu dile getirmektedir. Bu durum, Faal Akıl'ın mucizelerin faili olduğuna delil teşkil etmektedir. Çünkü onların gerçekleşmesi, irade açısından yalnızca Tanrı'ya atfedildiğinde, bu olaylar belirli bir yasaya ve nizama tâbi olmadığından Faal Akıl tarafından bilinmeleri mümkün olmayacaktır. Zira bir ayrık akıl, tikelleri tikel olarak bilmez. Ancak Faal Akıl bu olayları peygamberlere bildirdiğine göre onların bilgisine sahiptir, bu sebeple de zorunlu olarak mucizeler külli yasaya tabidirler. Dolayısıyla onların faili de Faal Akıl olmalıdır. İkinci delile göre, mucizeler, doğrudan Faal Akıl tarafından tedbir edilen ay altı âleme ait olgulardır. Bu sebeple, onların faili Faal Akıl olmalıdır. Üçüncü delile göre ise mucizelerin meydana gelmesi, ay altı âlemin faydası için ve ona gösterilen inayet sebebiyledir. Ay altı âleme inayeti sağlayan fail de Faal Akıl olduğuna göre, mucizelerin faili de o olmalıdır. [609]

Gersonides mucizelerin failinin insan olduğu iddiasına dair delilleri ise şöyle sıralamaktadır: Mucizenin sebebi olan irade, yaratılmış olduğu için yaratılmış iradeyi

---

[607] Mısır'dan Çıkış'ın 12. babında Tanrı, Musa ve Harun'a tüm İsrailoğullarının kurban keserek kurbanın kanını evlerinin kapılarına sürmelerini emretmektedir. Fısıh gecesinde Mısır'dan geçerek kapılarında kan izi olmayan tüm evdeki insanların ve hayvanların ilk doğanlarını öldüreceğini bildirmektedir.

[608] Pesah Hagada, *Magid*. Metnin Türkçe çevirisi için bkz. Moşe Farsi (ed.), *Pesah Agadası*, 2. bs., İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2008, s. 88; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, ss. 386-387; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 474-475.

[609] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, ss. 387-388; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 476-477.

Tanrı'ya ya da Faal Akıl'a atfetmek uygun değildir. O, ancak insana atfedilebilir. Bu ise insan ay altı âlemin yasasını büyük oranda bildiği takdirde mümkündür. İnsanın bu bilgiye sahip olması ise Faal Akıl'ın seviyesine ulaştığı oranda gerçekleşebilir. Bu düşünceyle bağlantılı olarak, bir peygamberin büyüklüğü, gösterdiği mucizelerin büyüklüğüyle orantılıdır. Bu sebeple, Tevrat'ta da belirtildiği üzere[610] Musa peygamberin mucizeleri ile diğer peygamberlerin mucizeleri arasında büyük bir fark bulunmaktadır. Gersonides, bu düşünceyi Abraham ibn Ezra'ya atfetmektedir. İbn Ezra, Musa'nın su çıkarmak için asasına iki kere vurmasını, ilk vuruşunda öfkesinden dolayı düşüncesine yoğunlaşma sağlayamadığı için mucizeyi gerçekleştiremediği şeklinde yorumlamaktadır. Musa, ilk seferinde külli bilgiye ulaşamamış, aklı sadece kendi maddesini kavrayabilmiştir.[611]

Gersonides, mucizelerin failini tespit etmeye yönelik ortaya atılan iddiaları sunduktan sonra bu iddialara karşıt argümanları sıralamaktadır. Öncelikle mucizelerin failinin Tanrı olduğu iddiasını çürütmeye yönelik argümanlara yer vermektedir. Bu argümanlardan ilkine göre, Tanrı'nın, mucizelerin yakın sebebi olduğu iddiası, Faal Akıl'ın ay altı âlemdeki eyleminin Tanrı'nın eyleminden üstün olduğu anlamına geleceğinden kabul edilebilir değildir. Çünkü Faal Akıl'ın eylemi tabiatı gereği sürekli iyidir, mucizelerin gerçekleştirilmesi ise arızî olarak iyidir. Örneğin bir asayı yılana dönüştürmek özü itibarıyla iyi değildir; onun iyi olması, bu olaya tanıklık edenlerin imanlarının güçlenmesini sağlıyorsa söz konusu olabilir. Yine benzer şekilde

---

610 "O günden bu yana İsrail'de Musa gibi Rab'bin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı. Rab onu Mısır'da firavuna, görevlilerine ve bütün ülkesine bir sürü belirtiler, şaşılası işler yapması için göndermişti" (Yasa'nın Tekrarı, 34:11).

611 Abraham Ibn Ezra, *Sayılar,* 20:8 (*Commentary on the Pentateuch: Numbers (Ba-Midbar)*, çev. H. Norman Strickman, Arthur M. Silver, New York: Menorah Publishing Company, Inc, 1999, s. 163); Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10; ss. 388-389; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 477-478.

peygamberin elinin cüzzamlı olması, özü itibarıyla iyi değil kötü bir olaydır. Gersonides bu argümanı saçmalıkla nitelendirmektedir. İkinci argümana göre, Faal Akıl'ın faaliyetleri kesintisiz ve tüm olayları kapsayıcı iken mucizelerin nadiren gerçekleşen olaylar olması, yine Tanrı'nın mucizelerin faili olması durumunda, Faal Akıl'ın ay altı âlemdeki faaliyetlerinin Tanrı'nınkine üstün olduğu anlamına gelirdi. Gersonides bu argümanı da saçma bulmaktadır.[612]

Üçüncü argümana göre, mucizelerin failinin Tanrı olması, peygamberlere vahyi ulaştıranın Faal Akıl olmadığı anlamına gelecektir. Oysaki peygamberlere vahyi iletenin Faal Akıl olduğu daha önce gösterilmişti.[613] Ayrıca Gersonides'e göre mucizeler neredeyse her zaman bir peygamberin huzurunda gerçekleşir ve bu peygamber sıklıkla mucizenin yakında gerçekleşeceğini bildirir. Vahyin, aracı akıl (melek) tarafından peygambere iletildiği düşüncesi Orta Çağ Yahudi ve İslam filozofları arasında yaygın olan bir düşüncedir. Dolayısıyla geleneksel Yahudi inancına mensup olan kişiler vahyin doğrudan aktarıcısının melek olduğuna inanmaktaydı. Bu bakımdan Tanrı'nın, peygamberliğin nihai nedeni olduğu kabul edilse bile, Tanrı vahyin yakın nedeni olarak kabul edilmemektedir. Gersonides'e göre aynı şey mucizeler için de geçerlidir. Mucizeler insan işleriyle ilgili olduğundan ve dünyevi alanda dönüşüm ve değişimler içerdiğinden, mucizelerin yakın nedeni doğrudan insanlık dünyasıyla ilgili bir fail olmalıdır ve bu da Faal Akıl'dır. Gersonides'in kozmolojik sisteminde, genel olarak dünyevi meselelerin idaresinden sorumlu olan bu ayrık akıl, mucizelerin yanı sıra vahiy ve inayetin de doğrudan failidir. Tanrı'nın tüm evrenin yasasını, düzenini ve doğruluğunu temsil etmesi gibi, Faal Akıl da aynı yasayı daha küçük bir ölçekte temsil eder. O halde doğa yasalarında istisnai durumlar ya da sapmalar meydana gelecekse ya da getirilecekse,

---

612 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, ss. 389-390; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 477.

613 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, s. 259; 6.2.10, s. 391; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 64-65; c. 3, s. 478.

bunlar Faal Akıl tarafından düzenlenmeli ve onun kontrolü dâhilinde olmalıdır. Bu argümanı desteklemek için Gersonides bir bilgenin şu sözüne atıfta bulunmaktadır: "Tanrı semavi görevlilerine danışmadan hiçbir şey yapmaz."[614] O, bu pasajı, mucizelerin gerçekleştirilmesinin dünyevi alandan sorumlu yönetici olan Faal Akıl tarafından gerçekleştirildiğini ima ettiği şeklinde yorumlar.[615]

Mucizelerin failinin Tanrı olduğunun kabul edilmesi durumunda, bu iddiaya karşı çıkanlara göre, şu iki seçenekten birinin de kabul edilmesi zorunlu olacaktır: Ya mucizeyi yaratmak istediğinde Tanrı'da yeni bir ilim ve iradenin ortaya çıkması gerekir ya da bu mucizenin belirli bir anda meydana gelmesi Tanrı'nın ezelî iradesiyle belirlenmiş ve düzenlenmiş olmalıdır. Tanrı'da yeni bir ilim ve iradenin oluşması ise saçmadır, çünkü Tanrı'da değişim olması mümkün değildir. Mucizelerin Tanrı'nın ezelî iradesiyle belirlenmiş olduğunun kabul edilmesi durumunda ise[616] pek çok saçmalık ortaya çıkacaktır. Öncelikle, bu durumda mucizenin gerçekleşmesi için peygambere ihtiyaç yoktur. Çünkü mucize, önceden belirlenmiş olduğu vakit geldiğinde peygamber olmaksızın da gerçekleşecektir. İkincisi, Tanrı'nın ezelî iradesiyle belirli bir mucizenin belirli bir zamanda belirli bir amacı gerçekleştirmek üzere belirlendiği kabul edilirse, imkânın tabiatı ortadan kalkmış olacaktır. Örneğin Kızıldeniz'in belirlenen zamanda Mısırlıları boğmak ve İsrailoğullarının Tanrı'ya olan inancını güçlendirmek amacıyla yarılacağı Tanrı tarafından önceden bilinseydi, Mısırlıların İsrailoğullarını takip etmesi ve İsrailoğullarının Tanrı'ya imanlarının zayıflığı zorunlu bir sonuç haline gelirdi. Eğer bu olaylar zorunlu değilse bu mucizenin Tanrı'nın belirlediği zamanda meydana

---

[614] Babil Talmudu, Sanhedrin, 38b. İbn Meymûn da melekler konusunu tartışırken aynı pasaja atıfta bulunmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:6, s. 266.

[615] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10 ss. 395-397; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 484, 486.

[616] Gersonides bu görüşün Yahudi bilgeler tarafından kabul edildiğini aktarmaktadır. Bkz. Bereşit Raba, 5:4; İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:29, s. 267.

gelmesinin hiçbir yararı olmazdı. Çünkü bu durum onların seçimine bağlı olacağından Mısırlılar oraya gitmeyebilirlerdi. Aynı şey İsrailoğulları için de geçerli olurdu.[617]

Diğer bir argümana göre, mucizelerin oluşumu belirli sebeplere tâbi olmadığından ve onlar tabiatın yasalarından bir tür sapma olarak kabul edildiğinden, Tanrı ise mevcudatın düzgünlüğü, nizamı ve yasası olduğundan, mucizelerin Tanrı'ya atfedilemeyeceği açıktır. Buna göre bir mucizenin meydana geleceği maddede herhangi bir sınırlama yoktur. Örneğin yılanın mucize sonucunda asaya dönüşümü, asa dışında ay altı âlemdeki başka herhangi bir şey de olabilirdi. Bu sebeple mucizelerin oluşumunun failinin Tanrı olması mümkün değildir, çünkü mucizelerin oluşumunun yasası Tanrı'nın aklında mevcut olan ay altı âlemin yasasına dâhil değildir.[618] Gersonides, bu argümanın, mucizelerin failinin Faal Akıl olması durumu için de geçerli olduğunu belirtmektedir. Tanrı gibi, Faal Akıl da ay altı âlemin yasalarının ve nizamının akledilir planıdır. O da Tanrı ile ay altı âlem arasındaki aracı olarak ay altı âlemin yasalarını uygulamaktadır ve dolayısıyla ay altı âlemin nesnelerinin ve olaylarının oluşmasına sebep olmaktadır. Mucizeler ise yasa veya nizama sahip olmadığından çeşitli öncüllerden kaynaklanabilirler; onlar Faal Akıl'da mevcut, önceden ayarlanmış yasanın bir sonucu değildir, bu da Faal Akıl'ın onların faili olamayacağı anlamına gelmektedir.[619]

Gersonides bu argümana itiraz etmektedir. Çünkü mucizeler, Tanrı'nın mevcudat için belirlediği yasanın gereği olarak gerçekleşmektedirler. Mucizelerin vahiy aracılığıyla peygamberlere bildirilmesinin imkânı, onların belirli bir yasaya tâbi olmaları açısından söz konusudur. Zira daha önce gösterildiği üzere[620] önceden bilgilendirme yalnızca

---

617 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, ss. 390-391; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 479.

618 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, s. 391; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 480.

619 Klein-Braslavy, "Gersonides' Theory of Miracles: Determinism and Choice", s. 214.

620 Bkz. Milhamot ha-Şem, 2. kitap.

belirlenmiş ve düzenlenmiş şeylerle ilgili olarak mümkündür. Bu durumda, mucizelerin mevcudatın yasasının dışında ortaya çıktığı iddiasından hareketle, Tanrı veya Faal Akıl'ın, mucizelerin faili olamayacağı iddiası geçersiz olmaktadır. Yani, peygamberlerin vahiyle mucizelerin gerçekleşeceğinin bilgisini almaları, zorunlu olarak mucizelerin belirlenmiş ve düzenlenmiş olmalarını gerektirmektedir. Burada Gersonides, ay altı âlemdeki tabii nedenselliği göstermek için *Milhamot ha-Şem*'in ikinci kitabının ilk faslında kullandığı argümanı, bu defa mucizelerdeki nedenselliği göstermek amacıyla yeniden kullanmaktadır. Dolayısıyla burada mucizelerin önbilgisine sahip olunabilmesinin, onların şans eseri olamayacağına delil olduğuna işaret etmektedir. Diğer bir deyişle mucizelerin meydana gelmesinde bir düzen vardır ve mucizeler zorunlu olarak gerçekleşirler. Tıpkı akledilir planın onun özünde yer alması bakımından Tanrı'nın ay altı âlemdeki olayların ve nesnelerin faili olması gibi o, mucizelerin de faili olabilir. Zira Tevrat'ta Tanrı'ya atfedilen şeyler aslında nihai olarak Tanrı'ya atfedilmektedir.[621] Dolayısıyla burada Tanrı'nın mucizelerin yakın sebebi değil uzak sebebi olduğuna işaret edildiği söylenebilir. Bu argüman aynı şekilde Faal Akıl için de geçerlidir, çünkü Faal Akıl da ay altı alemin akledilir yasasına sahiptir, hatta peygambere bu bilgiyi doğrudan aktaran da odur.

Gersonides, mucizelerin failinin insan (peygamber) olmasının da mümkün olmadığını kabul etmektedir. O, her ne kadar mucizelerin gerçekleşmesinde peygamberlere büyük önem atfetse de peygamberlerin mucizelerin yakın sebebi olamayacağı görüşündedir. [622] Gersonides, birisinin bir şeyin "faili" olması ile birisinin bir şeyin "vasıtası" olmasının aynı şey olmadığına dikkat çekmektedir. Bu durum

[621] Gersonides, *Milhamot ha-Şem,* 6.2.10, ss. 393-394; *The Wars of the Lord,* c. 3, ss. 482-483; Klein-Braslavy, "Gersonides' Theory of Miracles: Determinism and Choice", s. 215.

[622] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.11, s. 398; *The Wars of the Lord,* c. 3, s. 487.

felsefedeki doğrudan ya da etkin sebep ile arızî veya yardımcı sebep ayrımına benzetilebilir.[623] Gersonides'e göre, mucizelerin failinin insan olması şu sebeplerle mümkün değildir: Birincisi, mucizelerin failinin insan olması durumunda, insanın mucize hakkında vahiy alması söz konusu olmazdı, bu mucize onun iradesine atfedilirdi. İkincisi, insan, ay altı âlemin yasasının tüm bilgisine kâmil bir şekilde sahip olamayacağından[624] onun fail olması mümkün değildir.[625] Üçüncüsü, insan ancak ay altı âlemin yasasını kâmil bir şekilde bilirse mucizeleri gerçekleştirebilir. Ancak onun ay altı âlemin yasasını kâmil bir şekilde bilmesi, aklını tamamen maddeden ayırmasıyla mümkün olur ki bu durumda o bir ayrık akıl haline gelir. Ayrık bir aklın, yeni bir iradeye sahip olması da mümkün olmadığından[626] bu önerme çelişki meydana getirmektedir. Son olarak, eğer insan failse, onun kendi suretini değiştirmesi de (örneğin yılana) mümkün olurdu ki bu saçmadır.[627]

Gersonides, mucizelerin peygamberler vasıtasıyla gerçekleştiğinin en makul düşünce olduğunu belirtmektedir. Çünkü mucizelerin gerçekleşmesi, mümkün olan en yüksek inayet seviyesinin ifadesidir ve bu inayet, bireyin Faal Akıl düzeyine yakınlığının bir göstergesidir. Bu sebeple bu tür bir inayetin, yani mucizenin, Faal Akıl seviyesine en yakın olan bireylere bahşedilmesi uygun olandır. Diğer taraftan bilgelerin, peygamber olmadığı halde bazı bilgelerin yaptığı mucizelerden bahsettiğine de yer vermektedir. [628]

---

[623] Feldman, *Gersonides*, s. 142.

[624] Bu iddiayı birinci kitapta göstermiştir.

[625] Crescas da aynı argümanla mucizelerin failinin insan olamayacağını dile getirmektedir. Bkz. Crescas, *Sefer Or ha-Şem*, IIIa.1.5, ss. 323-324.

[626] İbn Meymûn'a göre insanın iradesi ile mufarık olan şeylerin iradesi için irade ifadesinin kullanılması iştirak yoluyladır, bu iki irade arasında bir benzerlik söz konusu değildir. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:18, s. 300.

[627] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, ss. 391-392; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 480.

[628] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.11, s. 398; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 487.

Dolayısıyla bu durum izaha muhtaçtır. Gersonides'e göre, bir bilge çok büyük bir hikmete sahipse, inayetin bir ifadesi olarak mucizeler gerçekleştirmesi mümkün görünmektedir. Ancak peygamber tarafından gerçekleştirilen mucize, mucizenin gerçekleşmesinden önce ilan edilmesiyle ilgilidir. Zira bir falcı ya da kâhin de gök cisimlerinin düzenlediği pek çok şeyin ön bilgisine erişebilir. Dolayısıyla geleceğe dair bir haber veren kişinin mutlaka peygamber olduğu söylenemez. Fakat mucizeler, gök cisimleri tarafından düzenlenemeyeceğine göre, bunların olacağını önceden haber veren, mutlaka bir peygamber olmalıdır. Buna göre, Musa'nın, mucizelerin meydana geleceğini önceden bildirmesi, İsrailoğulları için onun aslında bir peygamber olduğunun kanıtıdır. Bununla birlikte peygamberin, meydana gelmesinde rol oynadığı mucizelerin nebevi anlatımları, bunların peygamber olmayan bilge bir adam aracılığıyla gerçekleşmiş olamayacakları sonucunu doğurmamaktadır. Tanah'ta peygamberler tarafından gerçekleştirilen mucizeler anlatılmakta, bilge insanlar tarafından gerçekleştirilen mucizelere değinilmemektedir. Bunun sebebi, bir bilgenin, bu tür bir inayete nail olması için gereken kemâl seviyesine ulaşma ihtimalinin düşük olmasıdır. Ayrıca, o dönemlerde peygamberler mevcuttur ve mucize kabilinden ne meydana geliyorsa onlar aracılığıyla meydana gelmektedir. Peygamberlerin gerçekleştirdiği mucizeler bilgelerin gerçekleştirdiği mucizelerden daha büyük ve önemli olacağı için bilgeler tarafından gerçekleştirilenler kutsal metinlerde kaydedilmemiştir. Çünkü peygambere takdir edilen inayet, onun kemâl derecesine göre zorunlu olarak bilge kişiye takdir edilecek inayetten daha büyüktür. Daha önce belirtildiği gibi, peygamberin seviyesi ne kadar yüksek olursa mucize de o kadar büyük olur.[629]

Gersonides'e göre, peygamberlerin gerçekleştirdiği mucizeler, onların mertebelerine göre değişmektedir. Bir peygamberin mertebesi ne kadar yüksekse,

[629] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.11, ss. 398-399; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 487-488.

gerçekleştirdiği mucizeler de o kadar uzun süreli ve büyüktür. O, bu durumu Musa peygamberin mucizelerinin diğer mucizelerden farkını göstererek örneklendirmektedir. Örneğin Mısırlılara verilen belalar, çok fazla kişiyi etkileyen külli etkiye sahiptir. Her ikisi de yaklaşık kırk yıl süren *man* ile ateş ve duman sütunları mucizeleri de uzun süreli mucizelerine örnektir. Gersonides'e göre bu tür mucizeler, Musa'ya özgüdür. İlyas'ın gerçekleştirdiği bir avuç un ve çömlekteki azıcık yağ mucizesi ise yalnızca bir kadın için gerçekleştirilmiştir.[630] Dolayısıyla Musa'nın mucizelerinin üstünlüğü açıktır. Çünkü onun aklı, daimî olarak nefsinin diğer kapasitelerinden yalıtılmış haldedir ve Faal Akıl'dan yayılan inayet ona kesintisiz ulaşabilmektedir. Onun kavrayışı, diğer tüm peygamberlere kıyasla Faal Akıl'ın seviyesine daha fazla yaklaştığı için yaptığı mucizeler de daha üstündür. Buna göre, Musa'nın Faal Akıl ile birleşmesi (*hit'ahdut*) devamlı olduğu için mucizeleri de uzun sürmüştür.[631]

Gersonides, mucizelerin failinin kimliğine dair her argümanın olumlu ve olumsuz yönlerini ortaya koyduktan sonra, bu görüşlerden hangisinin doğru olduğunu tespit etmektedir. Ona göre peygamberlerin mucizelerin faili olduğuna dair yukarıda yer verilen argümanlar, peygamberlerin mucizelerin gerçekleşmesinde yalnızca bir role sahip olduklarını ispat edebilir; onların, mucizelerin doğrudan faili olduklarını göstermez. Aynı şekilde Tanrı'nın mucizelerin faili olduğuna dair argümanlar da Tanrı'nın doğrudan fail olduğu sonucuna ulaştırmamaktadır. Çünkü mucizelerin yaratılması, varlıkların yoktan yaratılması gibi değil, bilakis var olan bir şeyin başka bir şeye dönüştürülmesi ile olmaktadır. Bu tür yaratma, yalnızca suretlerde bir değişim meydana getirdiğinden Faal Akıl'ın yetki alanına girmektedir. Ayrıca, mucizeler Tanrı'nın takdir ettiği dünyanın tabiatını değiştirmediği için mucizelerin Tanrı'dan daha düşük seviyede birine

630 I. Krallar, 17:8-16.

631 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.12, s. 401; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 490.

atfedilmemesi gerektiği iddiası da yanlıştır. Dolayısıyla bu argümanlar, Tanrı'nın mucizelerin yakın sebebi olmasını gerektirmez. Nitekim Tevrat sıklıkla, Tanrı'nın sadece nihai sebep olduğu bazı fiilleri doğrudan Tanrı'ya atfetmektedir.[632] Gersonides, Tevrat'ta mucizelerin Tanrı'ya atfedildiği pasajları İbn Meymûn'un yaptığı gibi yorumlama yoluna gitmektedir. Buna göre Tevrat'ın üslubu, insanlar tarafından gerçekleştirilen fiiller de dâhil olmak üzere her şeyi Tanrı'ya atfetmektedir. Dolayısıyla Tevrat'taki mucizelerin faili olarak Tanrı'ya yönelik atıflar, aslında Tanrı'nın mucizelerin uzak sebebi olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Böylece Gersonides, değerlendirmeleri sonucunda ne Tanrı'nın ne de peygamberlerin mucizelerin yakın sebebi olduğuna ulaşmakta ve bu durumda geriye kalan tek seçenek olan Faal Akıl'ın mucizelerin faili olduğu neticesine varmaktadır.[633]

Gersonides mucizelerin failinin Faal Akıl olduğuna dair görüşünü Tevrat tefsirlerinde de dile getirmekte ve bu iddiasını çeşitli pasajlarla desteklemektedir. Gersonides'e göre Faal Akıl, melek Gabriel (Cebrail) ya da Metatron'dur, melek Mihael ise Faal Akıl'dan feyz edeni alan insanın aklıdır (müstefad akıl). Örneğin Daniel Kitabı'na[634] tefsirinde şu yorumda bulunmaktadır:

> Benim fikrime göre, bu konuyla ilgili felsefi akıl yürütmenin ve Tevrat'ın bize öğrettiği Gabriel'in peygamberlere ulaşan vahyin aracısı olduğudur. Ona Gabriel

---

632 İbn Meymûn'un da benzer görüşleri için bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:48, ss. 406-409.

633 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.11, s. 394; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 482.

634 "Ben daha konuşup dua ederken, günahımı ve halkım İsrail'in günahını açıkça kabul edip Tanrımın kutsal dağı için Tanrım Rab'be dilekte bulunurken, daha dua ediyorken, önceden görümde gördüğüm adam –Cebrail– akşam sunusu saatinde hızla uçarak yanıma geldi. 'Daniel, sana anlayış vermek için geldim' diye açıkladı, 'Sen Tanrı'ya yalvarmaya başlar başlamaz, duan yanıtlandı; bunu bildirmeye geldim. Çünkü sen çok sevilen birisin. Bu nedenle sözün anlamını kavra ve görümü anla." (Daniel, 9:20-23)

> (Cebrail) denilmiştir çünkü onun derecesi insan aklının derecesine işaret eder… Sonraki filozoflar tarafından o, Faal Akıl olarak adlandırılmış ve filozoflar onun için "feleklerden feyz eden nefis" demişlerdir… Feyzi alan akıl Mihael olarak isimlendirilen akıldır, çünkü o maddece düşüktür (Mihael'deki mah bu anlama gelir) ve akledilirlerin bilgisinden yoksundur. Bu akıl, Faal akıldan feyzi aldığında bir suret gibi olur ve müstefad akıl olarak adlandırılır… ve Mihael olarak isimlendirilen bu akıl İsrail'in prensidir, Tevrat'ta açıklandığı gibi, çünkü İsrail astral belirlemeye konu değildir, Milhamot ha-Şem'in dördüncü kitabında açıkladığımız gibi o, Rabbi'yle ittisal eden ilahi bilinç tarafından yönetilir.[635]

Gersonides'in mucizelerin failini tespit ettikten sonra çözmesi gereken problem, mucizevi olayların belirli bir zamanda belirli bir yerde belirli bir kişi ya da bir grup insan için nasıl gerçekleştiğidir. Gersonides bu problemi peygamberlere verdiği rolle çözmektedir. Bu bakımdan ona göre peygamber, mucizelerin meydana gelmesini düzenleyen yasanın uygulanmasına vesile olan yeryüzündeki uyarıcı işlevine sahiptir. İlyas aracılığıyla gerçekleşen mucizeler, Gersonides için peygamberin rolünün iyi örnekleridir. İlyas, ölümcül hasta bir çocuğun iyileşmesi için dua etmiş ve çocuk hayata dönmüştür.[636] Benzer şekilde, İlyas'ın öğrencisi Elişa, öldüğüne inanılan başka bir çocuğun iyileşmesi için dua edip onu tekrar yaşatmıştır.[637] Bu durumlarda peygamber mucizenin gerçek faili değil, Faal Akıl'da yer alan mucizeler yasasına dâhil olan mucizeyi devreye sokan dış uyarıcıdır. Eğer peygamber orada olmasaydı ya da dua etmeseydi ya da çocuğun annesi peygambere iyi davranmasaydı, çocuğun iyileşmesi söz konusu olmayacaktı. Bu, tüm mucizelerin doğasında bulunan olumsal ya da varsayımsal

---

[635] Gersonides, *Daniel*, 9:21. Metatron'un Faal Akıl olduğu hakkında bkz. Gersonides, *Süleyman'ın Özdeyişleri*, 1:8.

[636] I. Krallar, 17:17-24.

[637] II. Krallar, 4:32-36.

özelliktir. Bir anlamda mucize orada, gerçekleşmeyi bekliyor olsa da ortaya çıkması için belirli koşulların mevcut olması gerekmektedir. Dolayısıyla peygamber mucizenin gerçekleşmesi için neredeyse gerekli bir koşuldur.[638] Faal Akıl'ın tikelleri tikel olarak bilmediği halde gerçekleşecek mucizelerin bilgisini peygamberlere nasıl ilettiği meselesi bir sonraki bölümde işlenecektir.

4.3. Mucizeler ve Özgür İrade

Faal Akıl'ın mucizeleri nasıl gerçekleştirdiğini açıklarken Gersonides, Faal Akıl'ın peygamberlere geleceğin bilgisini iletmesi (vahiy) ile ferdi inayet konularına başvurmaktadır. Zira her üç konu da aynı probleme sahiptir: Eğer Faal Akıl ay altı âleme dair külli bilgiye sahipse ve onda bir irade değişikliği meydana gelmesi mümkün değilse, onun tek tek fertler üzerindeki eylemleri nasıl mümkün olabilmektedir? Gersonides diğer

[638] Feldman, *Gersonides*, s. 143. Peygamberin, mucizelerin dolaysız faili olduğu teorisi Crescas tarafından reddedilmiştir. Gersonides'in mucizeleri Faal Akıl'a atfederek doğal düzene dâhil etme girişimini de Crescas tatmin edicilikten uzak bulmuştur. Crescas'a göre, Gersonides'in teorisi, mucizenin tikelliği için mantıklı bir açıklama sunmakta başarısız olmuştur. Ona göre mucizeler, kendilerine verilen biçime ulaşmaya kendi içlerinde hazır olmayan belirli varlıkları etkiler. Örneğin asa, yılan şeklini almaya yatkın değildir. Sadece Musa'nın özel asası hakkında bilgi sahibi olan ve bu asayı değiştirmek için özel bir irade eylemi gerçekleştiren bir fail, bu mucizeyi gerçekleştirebilir. Oysa Gersonides'in görüşüne göre Faal Akıl tikellerin bilgisine sahip olmadığı gibi özel bir irade eyleminde de bulunamaz. Crescas'a göre, Faal Akıl'ın tabii bir şekilde mucizeler gerçekleştirebileceği düşüncesi, Tevrat'taki tüm mucizelerin peygamberin arzu ettiği belirli mucizevi faaliyet üzerine yoğunlaşmasıyla bağlantılı olarak meydana gelmediği gerçeği ışığında daha da bozulur. Crescas böylece, mucizenin tikelliğinin Faal Akıl'ın feyzinin, aklî kemâle ulaşmış birey tarafından alınmasıyla sağlanmaya çalışılmasına karşı çıkmaktadır. Crescas'a göre mucizeler ancak Tanrı'nın belirli fertler için özel bir inayet kullanmasıyla açıklanabilir. Âlemin yasası olan Faal Akıl'ın, külli faaliyetleri mucizeleri açıklayamaz. Crescas, *Sefer Or ha-Şem*, IIIa.1.5, ss. 322-323. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kreisel, "Miracles in Medieval Jewish Philosophy", ss. 130-131.

konularda yaptığı gibi bu soruyu da Faal Akıl'ın eylemlerinin, aklî kemâle ulaşmış kişiler tarafından somutlaştırılmasıyla gerçekleştiği şeklinde çözmektedir. Buna göre Faal Akıl, belirli kişileri ya da grupları seçerek onlar için mucizeler gerçekleştirmez. Dolayısıyla diğer iki konuda olduğu gibi burada da Faal Akıl'ın yaratılmış iradesine başvurmaya ihtiyaç yoktur. Gersonides birinci problemi, yani Faal Akıl'ın peygamberlere geleceğin bilgisini aktarmasını *Milhamot ha-Şem*'in ikinci kitabında ele alarak Faal Akıl'ın belirli olaylara dair önbilgisini, "bu bilginin alıcısı" üzerinden açıklamaktadır. Şöyle ki, peygamber bazı insan fertleriyle ya da topluluğuyla ilişkili gelecek olaylara dair bilgi elde etmektedir. Bu bilgi peygamber ve Faal Akıl'ın ortak rolleriyle mümkün olabilmektedir. Faal Akıl, aklî kemâlin üst derecesine ulaşmış olan peygambere, astral determinizme uygun olarak gerçekleşecek olayların külli bilgisini iletmektedir, fert ya da fertlere dair bilgiyi değil. Bu bilgiyi somutlaştırarak fertlere uygulayan kişi peygamberdir. Duyu algısı aracılığıyla tikelin bilgisine sahip olan peygamber, Faal Akıl'dan aldığı külli bilgiyi belirli kişi veya gruplarla somutlaştırmakta ve böylece geleceğin bilgisine sahip olmaktadır. Dolayısıyla Faal Akıl'dan aldığı külli bilgiyi tikel hale dönüştüren peygamberdir. Mucizelerin meydana gelişi hakkındaki tartışmasında da Gersonides, buna benzer bir şekilde konuyu açıklamaktadır. Burada Gersonides, Faal Akıl'ın insan fertleri üzerinde nasıl eylemde bulunduğunu ve bu eylemlerin nasıl onda bir değişiklik meydana getirmediğini göstermiş olmaktadır. Bu, tıpkı Faal Akıl'ın ay altı âleme devamlı olarak suretleri feyz etmesi gibidir. Faal Akıl, belirli bir maddeye belirli bir sureti bahşetmez. Bilakis, o sureti almaya hazır olan madde, Faal Akıl'dan feyz eden sureti alır. Böylece madde, hazır olduğu sureti seçip kendine almış olur. Bu durumda Faal Akıl'da bir

değişme meydana gelmez. O, daimî olarak ay altı âlemlere suretleri feyz eder, fakat hangi maddenin hangi sureti alacağına karar vermez.[639]

Gersonides, ferdi inayetin hiyerarşik bir sisteme göre işlediği fikrini dile getirmektedir. Ferdi inayette, kişinin elde ettiği bilgi, onun sahip olduğu aklî kemâle bağlıdır. Gersonides'in ifadesiyle Faal Akıl'a yakınlığına bağlıdır.[640] Yine bu durumda da Faal Akıl, belirli fertlere inayette bulunmaktadır, ancak bunu gerçekleştirirken belirli fertleri seçerek onlara özel inayette bulunuyor değildir. Faal Akıl, belirli insan ya da insanlara belirli inayetin ulaşacağı bir yasa belirlemektedir. Hangi insan ya da insanların bu inayeti elde edeceği ise aklî kemâle ulaşarak bu inayetin bilgisini elde eden kişilerce belirlenmektedir. Böylece Gersonides, Faal Akıl'ın kendinde yeni bir bilgi ya da yaratılmış irade meydana gelmeksizin nasıl insan üzerinde faaliyette bulunduğuna dair iki örneğe başvurduktan sonra mucizelerin oluşumuyla bağlantısını kurmaktadır. Mucizeler de inayet kapsamına girdiklerinden onlar da aynı yolla Faal Akıl tarafından, onda yeni bir bilgi ya da irade meydana gelmeksizin oluşturulmaktadırlar. Buna göre mucizeler, Faal Akıl'ın belirlediği bir nizam içinde insanları doğru inanç ve maddi faydaya ulaştırma ya da zararlardan korunma gibi amaçlar doğrultusunda meydana gelen olaylardır ve bu olaylar semavi cisimlerin belirlemelerinden bağımsızdır. Mucizevi olaylar belirli kişi ya da gruplar için belirli bir zamanda ve yerde, mucizeye ihtiyaç duyulan durumlarda meydana gelmek üzere ayarlanmışlardır. Astral determinizmle önceden belirlenen durumlarla çakışan mucizeler, sonuç olarak Faal Akıl'ın inayet planı çerçevesinde ve onun bir parçası olarak düşünülebilir. Örneğin; İsrailoğulları Mısır'dan

---

639 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, ss. 394-395; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 484. Klein-Braslavy, "Gersonides' Theory of Miracles: Determinism and Choice", s. 225.

640 Faal Akıl'dan alınan bilginin aklî mertebeye göre oluşu, peygamberler arasında da aynı şekilde işlemektedir. Daha üstün olan peygamber Faal Akıl'dan bilgiyi daha net ve açık bir şekilde almaktadır. Bkz. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 2.6, s. 248; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 55-56.

kaçmıştır ve Mısırlılar onların peşinden gitmiştir. İsrailoğulları, Mısırlılardan kurtarılmaya ihtiyaç duymuşlardır. Mucizelerin amaçlarından biri, insanları kötülüklerden korumaktır. Astral nedensellikle belirlenen bu durumda, Tanrı, Faal Akıl aracılığıyla Kızıldeniz'in yarılması mucizesini gerçekleştirmiştir. Böylece Mısırlılar denizde boğulmuş, İsrailoğulları kurtulmuştur. Ayrıca bu mucize, İsrailoğullarının Tanrı'ya inancını ve bağlılığını güçlendirmiştir.[641]

Ferdi inayetin işleyişi gibi, belirli bir grup ya da kişi için Faal Akıl'ın mucize gerçekleştirmesi, Faal Akıl'ın belirli fertleri fert olarak bilmesini gerektirmemektedir. Mucizevi inayete ihtiyaç duyan ve bu inayeti elde eden toplulukta yer alan bir fert, bu inayetten faydalanmış olacaktır. Faal Akıl, mucizenin yasasını ve uygulanacağı topluluğun niteliğini düzenlemektedir. Peygamber ise Faal Akıl'la iletişim kurarak mucizenin gerçekleşeceği bilgisini almakta ve onun, belirlediği topluluk için gerçekleşmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla mucizeyi somutlaştırmaktadır. İnayet konusunda olduğu gibi mucizeler söz konusu olduğunda da Gersonides için hiyerarşik bir düzen mevcuttur. Buna göre mucizenin bilgisini elde edecek peygamber Faal Akıl'a ne kadar yakınsa, gerçekleştireceği mucize o kadar büyük olacaktır.[642] Ancak bu hiyerarşi şöyle bir problemi doğurmaktadır: Musa'nın yaşadığı dönemde ve yerde Musa'dan daha düşük seviyede bir peygamber olsaydı, bu peygamber Musa'nın gerçekleştirmiş olduğu gökten manın inmesi ve Mısır'a belalar gönderilmesi gibi mucizeleri gerçekleştirebilecek miydi? Yoksa o, başka mucizeler mi gerçekleştirecekti? Eğer başka mucizeler gerçekleştireceği kabul edilecek olursa, bu durumda Faal Akıl'da bir mucizeler havuzunun mevcut olduğunu ve peygamberin, derecesine göre bu havuzdan uygun olan mucizeyi aktif hale getireceğini varsaymak gerekecektir. Böyle değilse, yani

[641] Klein-Braslavy, "Gersonides' Theory of Miracles: Determinism and Choice", s. 228.

[642] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, ss. 394-396; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 484.

gerçekleştirilecek tek bir mucize varsa, peygamber o mucize için yeterli entelektüel seviyeye ulaşmadığı takdirde mucize gerçekleşmeyecektir. Yahut peygamberin o mucizeyi elde edecek dereceye erişeceği kesin olmalıdır, bu durumda da determinizm ortaya çıkacaktır. Bu ise Gersonides için kabul edilebilir değildir, zira insanın aklî seviyesini semavi cisimlerin belirlemediğini, dolayısıyla onların ulaşacağı aklî seviyenin önceden bilinemeyeceğini savunmaktadır. Aklî kemâle, insanın seçimi sonucunda ulaşılmaktadır.

Gersonides, mucizelerin tabiata aykırılığını ve olağanüstülüğünü azaltarak ve mucizeleri tabiat yasalarına uygun şekilde açıklamaya çalışarak bir bakıma bazı yorumcuların "mucizeler yasası" olarak adlandırdığı ve tıpkı tabiat yasaları gibi dünyanın yaratılışında belirlenmiş olan yeni bir yasa türü meydana getirmiştir.[643] Buna göre ay altı âlemde işleyen iki alt yasa türü ortaya çıkmaktadır. Birincisi iradi yasa, ikincisi ise tabiat yasaları. Ona göre ilk altı günde yaratılanlar iradi yasaya tâbidir, yedinci günden itibaren tabii süreç işlemeye başlamıştır. *Beyn Haşmeşot*'un[644] hangi güne ait olduğu hahamlar arasında tartışmalıdır. Gersonides'e göre bilgeler, mucizelerin iradi yasalarla tabii yasalar arasında ara bir form olduğunu ima etmektedirler. Gersonides de mucizelerin yaratılışta belirlendiğini kabul etmektedir. Örneğin o, Mişna'nın *Avot* risalesinde yer alan "On şey Şabat arefesi gecesinde yaratılmıştır: toprağın ağzı, kuyunun ağzı, eşeğin ağzı…"[645] pasajını, dünyanın başlangıcında mucizelerin önceden planlanmış ve yazılmış şekilde

[643] Guttmann, *Philosophies of Judaism: A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, s. 248; Kellner, "Haşkafat ha-Ralbag al Nesim, Maşiah ve-Thiyat ha-Metim", s. 28; Feldman, *Gersonides*, s. 140.

[644] Gurup vakti. Yahudi hukukuna göre gün Güneş'in batışından itibaren başlamaktadır. Bu sebeple Güneş'in batmasından yıldızların çıkması ve zifiri karanlığın basmasına kadarki sürecin hangi güne ait olduğu tartışmalıdır.

[645] Mişna, Avot, 5:6.

yaratıldığına işaret olarak yorumlamaktadır. Bununla birlikte o, mucizelerin bir yönden de tabii yasalara tâbi olduklarını dile getirmektedir.[646] Buna göre, mucizelerin yasası her ne kadar yaratılışta belirlenmiş olsa da bu söz konusu mucizelerin zorunlu olarak gerçekleşeceği anlamını taşımamaktadır. Zira Gersonides için söz konusu mucizenin kim ne yaparsa yapsın ya da yapmasın gerçekleşeceği kabul edilebilir değildir. Bu bakımdan Gersonides, İbn Meymûn'un mucizeler hakkındaki düşüncesini fazla determinist olmakla eleştirmektedir. Çünkü İbn Meymûn'a göre yaratılışta belirlenen mucizeler her şartta ve koşulda gerçekleşecektir. Gersonides ise bu determinst görüşe karşı çıkmaktadır: "Buna göre mucizelerin oluşumu zorunlulukla değildir, çünkü insan seçimi bu yasayı değiştirebilir, tıpkı Faal Akıl'ın ve semavi cisimlerin düzenlediği diğer şeylerde olduğu gibi."[647]

Gersonides, mucizeler konusunda varsayımlı bir teori geliştirmiştir ve bu varsayımlar insanın özgürlüğüne bağlıdır. Örneğin eğer Karun, Musa ve Harun'a isyan ederse yeryüzü yarılacak ve onu yutacaktır. O zaman Karun'un Musa'ya karşı isyan ettiğinde özgür bir fail olmadığı ve dolayısıyla onun aslında suçlu da sayılamayacağı sonucu ortaya çıkacaktır. Ancak Musa ve Harun'a isyan edip etmeme seçeneği Karun için mevcuttur. Dolayısıyla Gersonides'e göre mucizelerin önceden programlanmış olduğu düşüncesi, onların koşulsuz olarak gerçekleştiği anlamına gelmemelidir. İnsan seçimini ve sorumluluğunu korumak için bazı ihtimaller söz konusu olmalıdır. Mucizeler yasası varsayımsal olarak anlaşılmalıdır; eğer Karun Musa'ya karşı isyan etmeyi seçerse, o zaman yer yarılır ve onu ve arkadaşlarını yutar. Bu şekilde, Tanrı'nın değişmez iradesi, insanın özgür iradesini feda etmeden korunabilir. Dolayısıyla bir mucizedeki yenilik,

---

646 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, s. 396; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 484-485. Krş. İbn Meymûn, *Şmone Prakim,* 8 (*Mishnah im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon (Şerhu'l-Mişna)*, 1965, c. 4, s. 399); İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:29, s. 341.

647 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.10, s. 395; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 484.

belirli bir anda doğaüstü bir fail tarafından tamamen yeni bir şeyin meydana getirilmesi değil, bir insanın önceden düzenlenmiş belirli bir sonucu tetikleyecek şekilde özgürce hareket etmesidir.[648]

Gersonides, Tanrı'nın tikellere dair önbilgisini kabul etmemesiyle, Tanrı'nın geleceğe dair mutlak önbilgisini kabul eden İbn Meymûn'un düştüğü determinizmden kaçınmaktadır. İbn Meymûn'a göre Tanrı'nın öngörüp belirlediği mucize mutlaka gerçekleşecektir. Dolayısıyla Karun'un ne yaptığının bir önemi yoktur, onun yeryüzü tarafından yutulacağı, daha o doğmadan önce bile belirlenmiştir.[649] Gersonides'e göre de bilgi, iradenin sebebidir. Dolayısıyla Tanrı'nın ezelî iradesiyle bir şey yaptığını ifade etmek ile Tanrı'nın, iradesinin sonucu olan şeyin önceden bilgisine sahip olduğunu ifade etmek aynı şeydir. Bu sebeple Gersonides'in bu kabulüne göre, Kızıldeniz'in ayrılması mucizesinin Tanrı'nın ezelî iradesine atfedilmesi, Tanrı'nın bu mucizenin gerçekleşeceğine dair önbilgisinin kabul edilmesini gerektirir ve bu da determinizmi onaylama sonucunu doğurur. Daha önce gösterildiği üzere o önbilginin, gelecek zaman hakkında doğru bir önerme olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla eğer Tanrı, İsrailoğullarını kurtarmak ve onların Rablerine inançlarını ihdas etmek için Mısırlıların boğulması amacıyla Kızıldeniz'in takdir edilen zamanda ayrılacağının önbilgisine sahipse, Mısırlıların İsrailoğullarını takdir edilen o zamanda Kızıldeniz'e doğru kovalamaları zorunludur, hatta İsrailoğullarının belirlenen zamanda denize doğru kaçmaları ve Tanrı'ya imanlarının eksik olması da zorunludur. Dolayısıyla bu seçeneğin kabul edilmesi durumunda, seçim ve imkân ortadan kalkmaktadır. Diğer taraftan, tüm bunlar zorunlu olarak meydana gelmedilerse, yani İsrailoğullarının ve Mısırlıların fiilleri zorunlu olmayıp her biri kendi seçimlerine sahip olsaydı, şöyle saçma bir durumla karşı

[648] Feldman, *Gersonides*, s. 140.

[649] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:29, ss. 341-342.

karşıya kalınırdı: Tanrı'nın ezelî iradesiyle belirlediği Kızıldeniz'in yarılması hadisesi, belirlenen zamanda mutlaka gerçekleşirdi. Fakat bu mucize hiçbir faydaya hizmet etmemiş ve hiçbir amacı gerçekleştirmemiş olurdu. İnsanın seçimini kabul ettiğimiz takdirde ise şu mümkün ssenaryolar ortaya çıkacaktır: Birincisi denizin yarıldığı zamanda Mısırlıların başka bir yere gitmeleri ve İsrailoğullarının peşine düşmemeleri mümkün olurdu. Bu durumda, deniz yarıldığında Mısırlılar boğulmazdı. İkinci senaryoya göre, İsrailoğulları Kızıldeniz'e değil başka bir yöne gidebilirdi. Bu durumda deniz yarıldığında İsrailoğulları orada olmazlardı ve denizin yarılmasının onlara bir faydası olmazdı. Üçüncü senaryoya göre, İsrailoğulları zaten Tanrı'ya tam bir imanla bağlı olabilirlerdi. Bu durumda da İsrailoğullarının Tanrı'ya imanını güçlendirme amacı taşıyan bu mucizenin bir anlamı olmazdı. Bu durum ise Gersonides'in mucize kavramına atfettiği anlama aykırıdır, zira Gersonides'in evreninde mucizeler daima belirli bir amaca sahiptirler, eğer bir olayın amacı yoksa o olay mucize olarak kabul edilmez.[650]

Özetle, Gersonides'in mucizelerle ilgili doktrininin, mucizeleri ay altı âleme indirgeme ve Tanrı'nın doğrudan faaliyet alanının dışına itmesinin onu seleflerinden ayırdığını söyleyebiliriz. Böyle yaparak Gersonides Yahudi teolojisinin üç önemli ilkesine de sadık kalmayı hedeflemiştir: (i) Tanrı'nın değişmezliği, (ii) tabiatın mükemmel nizamı, (iii) insanın özgür iradesi. Mucizelerin Tanrı'nın insana doğrudan müdahaleleri olarak görülmesi, bu ilkelerden feragat edilmesini gerektirmektedir. Gersonides'e göre ise Tanrı tarafından iradi bir şekilde yaratılmış olan bu evren yine Tanrı'nın koymuş olduğu tabii yasalarla yönetilmektedir. İbn Meymûn tarafından öne sürülen, mucizelerin önceden belirlenmiş olaylar olduğu şeklindeki görüş, insanın özgür iradesiyle bağdaşmadığından Gersonides tarafından kabul edilmemektedir. Bu bakımdan Gersonides mucize teorisini olağanüstülükten çıkararak doğallaştırırken aynı zamanda

[650] Klein-Braslavy, "Gersonides' Theory of Miracles: Determinism and Choice", ss. 219-222.

insana (özellikle peygamberlere) mucizelerin gerçekleşmesinde önemli bir rol atfederek mucizeleri insanın alanına dâhil etmiştir. Gersonides'in tüm yaklaşımının altında yatan ilke, Tanrı'nın insanla iletişim kuruyormuş gibi göründüğü tüm durumlarda, işin aslının Tanrı'yla iletişim kuranın insan olduğudur. Akıllarını yeterince mükemmelleştiren kişiler, Faal Akıl ile öyle bir yakınlığa ulaşırlar ki, Faal Akıl'ın ay altı âlemi yöneten tüm yasalara dair bütüncül kavrayışına erişebilirler. Peygamber mütehayyilesini kullanarak bu yasaları belirli koşullarda hayata geçirebilir ve böylece mucizelerin meydana gelmesini sağlayabilir.

III. BÖLÜM: TANRI'NIN İNAYETİ ve ÖLÜMSÜZLÜK

Tanrı'nın tikelleri ve gelecekteki mümkünleri bilmediği doktrininin ortaya çıkardığı problemlerden biri Tanrı'nın inayeti konusundadır. Filozoflar tarafından inayet sorunu ile ilahi bilgi arasında yakın bir bağlantı kurulmuştur. Nitekim İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'in üçüncü kitabının 16 ile 24. bölümlerinde bu iki konuyu birlikte tartışmaktadır.[651] Gersonides de ilahi bilgi konusunu işledikten hemen sonra inayet sorununu ele almaktadır. Gersonides'in ilahi bilgiyi işlerken Tanrı'nın tikelleri bilmediğini savunması, tabii olarak onun ferdi inayeti inkâr ettiğini düşündürmektedir. Dolayısıyla, bu izlenimin önüne geçmek için Gersonides, sadece ilahi bilgi doktrini ile değil Tevrat ile de tutarlı olduğuna inandığı bir inayet teorisi sunmaktadır. Bu bölümde Gersonides'in inayet teorisi, felsefî açıdan problem teşkil eden Tanrı'nın Firavun'un kalbini katılaştırması, İsrailoğullarını seçmesi ve Eyüp kıssası gibi Tanrı'nın doğrudan belirli kişi ya da gruplara müdahalede bulunduğu Tanah anlatıları üzerinden işlenecektir. İnayet konusunun, özgür irade problemi ile ilişkisi ise Tanrı'nın insan fertlerinin durumları ile ilgilenip ilgilenmemesi hakkındadır ki bu konu insanın özgür irade ile işlediği fiillerin Tanrı nezdinde bir karşılığının olup olmadığı yönüyle ilgilidir. Zira tüm ilahi dinlerde olduğu gibi Yahudilikte de Tanrı'nın, insanların iyi fiillerini ödüllendirdiği ve kötü fiillerini cezalandırdığı inancı bulunmaktadır. Bununla birlikte tüm insanların yaşamlarında tecrübe ettiği iyilerin acı çekerken kötülerin refah içinde yaşaması, Tanrı'nın inayetinin ve adaletinin sorgulandığı kötülük problemini doğurmuştur. Bu sebeple bu bölümde Gersonides'in kötülük problemine sunmuş olduğu çözüm ve onunla bağlantılı olan ödül-ceza ve ölümsüzlük konuları ele alınacaktır.

[651] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:16-24.

1. Külli İnayet-Ferdi İnayet

Yahudilikte, Tanrı'nın inayetini/takdirini ifade etmek için *haşgaha* terimi kullanılmaktadır. *Haşgaha* terim olarak, ilk kez Orta Çağ Yahudi düşünürleri tarafından, Yunan felsefesi etkisiyle kullanılmaya başlanmıştır.[652] Bununla birlikte Tanah'ta ve Talmud'da, Tanrı'nın yarattığı dünyayı yönettiği ve idare ettiği düşüncesinin izlerini bulmak mümkündür. Örneğin; "Oturduğu yerden yeryüzünde yaşayan herkesi gözler (*hişgiah*)"[653] pasajında, *hişgiah* fiil olarak kullanılmaktadır. Talmud'da da Tanrı'nın her bir bireyi izlediğine ve gözettiğine dair ifadeler mevcuttur: "Tanrı boynuzlu mandadan haşarat yavrusuna varıncaya kadar tüm dünyayı besler",[654] "Yukarıdan bir karar verilmedikçe kimse yeryüzünde parmağını incitmez."[655] Ancak Yahudi düşüncesinde, İslam'da olduğu şekliyle, Tanrı'nın her bir yaprağın ağaçtan düşüşünü takdir ettiği inancı Hasidi hareketin ortaya çıkışına (18. yüzyıl) kadar belirgin bir şekilde yer almamıştır.[656]

---

652 Alexander Altmann, "Providence in Medieval Jewish Philosophy", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Michigan: Thomson Gale, 2006, c. 16, s. 649.

653 Mezmurlar, 33:14.

654 Babil Talmudu, Avoda Zara, 3b.

655 Babil Talmudu, Hulin, 7b.

656 Örneğin İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*'in inayet konusunu işlediği bölümünde, "İnsan mutlak istitaat sahibidir. Diğer bir deyişle insan, tabiatıyla, ihtiyarıyla ve iradesiyle kendi kudreti ölçüsünde olan şeyleri yapar ve bu fiiller, hiçbir şekilde kendisi için an be an yaratılmamaktadır. Aynı şekilde tüm canlı türleri de iradeleriyle hareket eder. Tanrı böyle olmasını dilemiştir. Diğer bir ifadeyle Tanrı, ezeldeki kadim meşieti ile canlıların hepsinin, iradesiyle hareket etmesini, insanın dilediği şeylere güç yetirebilmesini ya da güç yetirdiği şeyleri seçmesini murat etmiştir. Yahudi milleti içerisinde bu ilkeye muhalefet eden kimseyi duymadım" demektedir. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:17, s. 465; Harry Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, İstanbul: Kitabevi, 2001, ss. 71-73. Orta Çağ Yahudi düşüncesinde özgür irade düşüncesinin tarihi seyri için bkz. Hyman, "Aspects of the Medieval Jewish and Islamic Discussion of 'Free Choice'", ss. 133-152. Hasidilik'te özgür irade

İnayetle ilgili Orta Çağ Yahudi düşüncesinde iki yaklaşım ortaya çıkmıştır: *külli inayet* (*haşgaha klalit* ya da *hanhaga*) ve *ferdi inayet* (*haşgaha pratit*). Külli inayet, Tanrı'nın dünyayı ve türleri genel olarak gözetmesidir. Ferdi inayet ise Tanrı'nın her bir bireyi gözetmesidir.[657] *Haşgaha* kavramı Arapça inayet *('inâye)* kelimesinin karşılığında ilk kez Samuel ibn Tibbon tarafından *Delâletü'l-Hâirîn*'i İbraniceye çevirirken kullanılmıştır.[658] İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'de inayet ile eş anlamlı olarak tedbir kavramını da kullanmıştır ki bu kavramın İbranice karşılığı ise *hanhaga*dır. Bununla birlikte İbranice felsefe metinlerinin çoğunda *hangaha* evrendeki tabii yasaları belirleyen genel inayet için kullanılırken *haşgaha* daha çok ferdi inayet için kullanılmaktadır.[659]

Aristoteles'in ilahi inayeti kabul edip etmediği net olmamakla birlikte genellikle Orta Çağ filozofları onun ilahi inayeti kabul etmediği fikrindedirler. Aristoteles, *Metafizik*'te Tanrı'nın yalnızca kendisini düşündüğünü ifade etmektedir.[660] Sonraki bölümde ise o, evrenin en yüksek iyiyi içerdiğini ve evrendeki her şeyin "tek bir amaca yönelik" olduğunu savunmaktadır.[661] *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde ise ilahi inayetin,

---

hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Jerome I. Gellman, "The Denial of Free Will in Hasidic Thought", *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, ed. Charles H. Manekin, Menachem M. Kellner, Maryland: University Press of Maryland, 1997, ss. 111-132.

657 Altmann, "Providence in Medieval Jewish Philosophy", ss. 649-650.

658 İbn Tibbon, İbn Meymûn'a *Delâletü'l-Hâirîn*'i tercüme ederken yaşadığı zorluklarla ilgili yazdığı mektubunda Arapça inayet kelimesi karşılığında İbranice *şemira* kavramını kullanmıştır. Bkz. Z. Diesendruck, "Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence", *Hebrew Union College Annual*, c. 11 (1936), ss. 353-362.

659 Altmann, "Providence in Medieval Jewish Philosophy", s. 650. *Hanhaga*nın karşılığı olarak inayet kavramının kullanılışı için bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:10, s. 274. *Haşgaha*nın karşılığı olarak inayet kavramının kullanılışı için bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn,* III:17, s. 467.

660 Aristoteles, *Metafizik*, XII:9, 1074b21-34, ss. 297-298.

661 Aristoteles, *Metafizik*, XII:10, 1075a12-19, ss. 298-299.

insanlığın ulaşabileceği en yüksek entelektüel mükemmellik seviyesine ulaşan bireyleri kapsadığını öne süren bir fikir ortaya atmaktadır.[662] Bununla birlikte, İbn Meymûn ve Gersonides Aristoteles'in ilahi inayet doktrininin bir genel inayet teorisi, yani türün tür olarak korunması anlamında bir inayet olduğu görüşündedirler.[663]

İnayet teorisinin felsefî temeli, İbn Meymûn tarafından bir yandan Aristotelesçilerle diğer yandan da kelamcılarla yaptığı tartışmalarda atılmıştır. İlkine karşı İbn Meymûn ferdi inayeti savunmuş; ikincisine karşı ise ferdi inayeti tüm insanları kapsayacak şekilde değil, ahlâkî ve aklî başarıları bu inayeti almayı hak edecek kişilerle sınırlandırmıştır. İbn Meymûn Tanrı'nın inayetinin hem türlere inayet *(haşgaha minit)* hem ferdi inayet *(haşgaha işit)* olduğunu savunmaktadır. Ona göre, külli inayet tüm bireylere eşit derecede ulaşmaktadır, ferdi inayet ise bireylerin layık oldukları ölçüde kendilerine sağlanmaktadır.[664] Ferdi inayet, Tanrı'dan ayrık akıllar aracılığıyla ve en son ay altı âlemi idare eden Faal Akıl üzerinden insani akla feyz etmektedir. Bir kişi bu feyzi aldığı ölçüde inayetin koruması altındadır. İlahi feyz, insan türünün bütün bireylerini eşit biçimde gözetmez, insanın aklî mükemmelliğinin derecesine göre elde ettiği inayet derecesi de değişmektedir. Buna göre inayet, kişinin erdemliliği ve doğruluğu ile orantılı olarak artmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın inayeti, diğer insanlara kıyasla peygamberlere daha çok ulaşmaktadır, hatta peygamberler arasında da inayetin miktarı onların mertebelerine göre değişmektedir. İbn Meymûn bu iddiasını Tevrat'tan şu örneklerle desteklemektedir: İbrahim için; "Senin kalkanın benim",[665] İshak için; "Ben seninle ve

---

662 Aristoteles, *Metafizik*, X:8, 1073a14-1074b1, ss. 293-297.

663 İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:17, ss. 467-468; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.1, s. 350; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 155; Feldman, *Gersonides*, s. 105.

664 İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:17, ss. 467-468.

665 Yaratılış, 15:1.

seni kutsayanlarla beraber olacağım",[666] Yakup için; "Seninle birlikteyim. Gideceğin her yerde seni koruyacağım",[667] Musa için; "Kesinlikle seninle beraberim"[668] denilmiştir. İbn Meymûn'a göre cahiller ve isyankâr olanlar ise feyzden yoksun oldukları için ilahi feyzin ulaşmadığı hayvanlar mesabesindedirler. Bu görüşü için İbn Meymûn, "Tanrı sadık kullarının adımlarını korur ama zalimler karanlıkta susturulur. Çünkü güçle zafere ulaşamaz insan"[669] cümlesini misal vermektedir.[670] Ayrıca İbn Meymûn görüşlerini desteklemek için Fârâbî'den de alıntı yapmaktadır:

> Nitekim Ebu Nasr (el-Fârâbî), Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine yazmış olduğu şerhinin başında şunu dile getirmiştir: "Nefislerini bir ahlaktan diğerine intikal ettirebilme kudretine sahip olan kimselere gelecek olursak, onlar hakkında Eflatun şunu dile getirmiştir: 'Tanrı'nın onlar üzerindeki inayeti daha fazladır.'"[671]

İbn Meymûn'un Aristoteles'e karşı temel felsefî argümanı, filozoflara atfettiği, onların külli inayet teorisini eleştirmek için kullandığı, tür kavramı ile ilgili teorisidir. İbn Meymûn'a göre türler gerçekte yoktur; tür kavramlarımız aslında insan zihninin gruplar halinde düzenlediği bireyler hakkında konuşmak için uygun araçlardır. Buna göre, Aristoteles'in kabul ettiği türden bir tabii inayetin aslında tüm bireyleri kapsadığı anlaşılmalıdır; çünkü gerçekte var olan tek şey bireylerdir. Öte yandan, ferdi inayeti kabul eden kelam doktrinleri, bu inayetin hayvanları da içine alacak şekilde tüm bireyleri kapsadığını kabul ederek hataya düşmüşlerdir. Zira onların düşüncesi kabul edildiği takdirde, Tanrı'ya adaletsizlik atfetmeksizin yeryüzündeki kötülüklerin adaletsiz

---

666 Yaratılış, 26:3.

667 Yaratılış, 28:15.

668 Mısır'dan Çıkış, 3:12.

669 I. Samuel, 2:9.

670 İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:18, ss. 471-472.

671 İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:18, ss. 472-473.

dağılımını açıklamak mümkün değildir. İbn Meymûn nihayetinde seçici ya da kısıtlı bir ferdi inayet teorisini benimsemektedir. Buna göre ferdi inayet, aklın bir fonksiyonudur. Kişi aklını ne kadar mükemmelleştirirse, ferdi inayeti almaya o kadar uygun olur. Canlı türleri içerisinde yalnızca insan akla sahip olan tek tür olduğu için bu durum, tür içinde yalnızca belirli bireylerin inayete mazhar olduğu anlamına gelir.[672]

[672] Feldman, *Gersonides*, s. 107. İbn Meymûn'un inayet teorisi hakkındaki çalışmalar için bkz. Diesendruck, "Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence", ss. 341-366; Martin D. Yaffe, "Providence in Medieval Aristotelianism: Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the Book of Job", *Hebrew Studies*, c. 20/21 (1979), ss. 62-74; Bleich, *Providence in Late Medieval Jewish Philosophy*; Charles M. Raffel, *Maimonides' Theory of Providence*, Waltham, MA: Brandeis University, 1983; David Burrell, "Maimonides, Aquinas and Gersonides on Providence and Evil", *Religious Studies*, c. 20, sy. 3 (1984), ss. 335-351; Alfred L. Ivry, "Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. Tamar Rudavsky, Dordrecht: Kluwer, 1984, ss. 143-159; Idit Dobbs-Weinstein, *The Concept of Providence in the Thought of Moses Maimonides and St. Thomas Aquinas*, Doktora Tezi, Canada: University of Toronto, 1987; Charles M. Raffel, "Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides' Theory of Providence", *AJS Review*, c. 12, sy. 1 (1987), ss. 25-71; Michael Nehorai, "ha-Rambam ve-ha-Ralbag: Ştey Magemot be-Torat ha-Haşgaha", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 20 (1988), ss. 51-64; Sandra Walker Ramisch, "Between the Lines: Maimonides on Providence", *Studies in Religion*, c. 21, sy. 1 (1992), ss. 29-42; Dov Schwartz, "The Debate over Maimonidean Theory of Providence in Thirteenth-Century Jewish Philosophy", *Jewish Studies Quarterly*, sy. 2 (1995), ss. 185-196; Hüseyin Kahraman, *İbn Meymun'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, Rize: Karadeniz Basın Yayın, 2007; Leo Strauss, "The Place of the Doctrine of Providence according to Maimonides", *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*, ed. Kenneth Hart Green, çev. Robert Bartlett, Svetozar Minkov, Chicago: The University of Chicago Press, 2013, ss. 315-328; Hakan Altıok, "Yahudi Filozof Musa İbn Meymun'un Tanrısal İnayet Görüşünün Kaynağı Olarak Farabi", *Medeniyet Düşünür Farabi Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ejder Okumuş, İlyas Burak, Eskişehir: Türk Dünyası Vakfı, 2016, ss. 319-337; Daniel Davies, "Divine Knowledge and Providence in the Guide of the Perplexed", *Interpreting Maimonides*, ed. Daniel Davies,

Gersonides de İbn Meymûn gibi, biri külli diğeri ferdi olmak üzere iki tür inayetten bahsetmektedir: Tüm evrene ve tüm insanlara ulaşan külli inayet (*haşgaha kolelet*) ve yalnızca bazı insanlara ulaşan ferdi inayet (*haşgaha pratit*). Külli inayet evrendeki genel yasaları belirlemektedir ve tabiattaki tüm varlıklara Faal Akıl aracılığıyla semavi cisimlerden ulaşmaktadır. Faal Akıl, tüm canlıları varlıklarını koruyabilmeleri, kendilerine zarar verecek şeylerden kaçınabilmeleri ve ayrıca çeşitli ihtiyaçlarını giderebilmeleri için fiziki organlar (*kelim gufim*) ya da içgüdüsel güçlerle donatmaktadır. Örneğin o, beslenmek üzere avlanabilmeleri amacıyla bazı hayvanlara boynuz ya da gaga vermiştir.[673] Bazı hayvanlara ise yalnızca içgüdüsel kuvveler (*kohot nafşiyyim*) ve yetenekler vermiştir. Örneğin bir kuzuya, onun kendisine zarar vereceğini bilmese ve hatta daha önce hiç kurt görmemiş olsa bile bir kurt gördüğünde, ondan kaçma güdüsü verilmiştir. Benzer şekilde pek çok kuş, yırtıcı kuşlardan içgüdüsel olarak kaçmaktadır. Yine kuşların çoğunda kışın güneye göç etme ve yazın kuzeye dönme tabii içgüdüsü vardır. Hâlbuki bu kuşlar göç ettikleri yerlerin onlara fayda sağlayacağını bilmezler. Kırlangıçlar, yavrularının gözleri yaralandığında, belirli bir bitkiyi onun tedavi edici özelliğini bilmedikleri halde yavrularının gözlerinin üstüne koyarlar. Mesela arılara bahşedilen yetenek ise bu faaliyetleri düzenleyen bir pratik zekâları olmadığı halde, kovan yapmaları ve yiyecek bulamadıkları zaman beslenmeleri için bal yapmalarıdır. Tanrı münferit varlıklara bazı durumlarda onların korunması sebebiyle belirli bir acı tecrübe edecekleri şekilde tedarikte bulunur. Örneğin, mideye kara safra koyar ki böylece

Charles H. Manekin, New York: Cambridge University Press, 2019, ss. 152-170; Semra Tüfenkçi, "İbn Meymûn'da Tanri'nin İlmi ve İnâyet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşim", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 21, sy. 2 (2021), ss. 1129-1154.

673 James G. Lennox (çev.), *Aristotle on the Parts of Animals*, Oxford: Clarendon Press, 2004, III:1, 661a-b, ss. 47-48.

hayvan acıktığında bu sıvı onu rahatsız eder ve hayvan acı hisseder, bu yüzden yiyecek arar. Bu şekilde o hayvan korunur. [674]

Gersonides ilahi inayetin türlere mi fertlere mi ulaştığı konusundaki üç tür yaklaşımdan bahsetmektedir: Birincisi, Aristoteles'in ilahi inayetin insan fertlerine ulaşmadığına dair teorisidir. Bu teoriye göre, insan ve diğer canlılar arasında fark yoktur. Ay altı âlemdeki her varlık külli inayete muhataptır. İkincisi, Tevrat takipçilerinin görüşüdür ki bu görüşe göre ilahi inayet her bir ferde ulaşmaktadır. Üçüncüsü ise "şeriatımızın büyük düşünürlerinden bazılarının"[675] şeklinde nitelediği Yahudi âlimlerinin, ilahi inayetin bazı fertlere ulaşıp bazılarına ulaşmadığı şeklindeki görüşüdür. Gersonides, bu konuda dördüncü bir görüşün olmadığını belirtmektedir. O, dünyadaki inayeti tamamen reddeden Epikürcülerin ve tam tersine inayetin dünyadaki tüm canlı türlerine ferdi olarak ulaştığını savunan Mutezililerin ve Eş'ari'lerin görüşlerini hezeyan olarak niteleyerek bariz bir şekilde yanlış olmaları sebebiyle bahsetmeye değer bulmamaktadır.[676]

---

[674] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.5, ss. 386-389; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 176-177.

[675] Gersonides, Abraham ibn Daud, Abraham ibn Ezra ve İbn Meymûn'u kastediyor olabilir. Bkz. Eran, *The Exalted faith/Abraham Ibn Da'ūd Ha-Emunah ha-Ramah/translated by Solomon Ibn Lavi Ha-Emunah ha-Nissa'ah/translated by Samuel Ibn Maṭūṭ The anonymous commentary to Ha-Emunah ha-Ramah*, 6.1, ss. 628-631; Ibn Daud, *The Exalted Faith*, 200a-200ba, ss. 235-236; Abraham Ibn Ibn Ezra, *Mısır'dan Çıkış*, 23:25; 33:21 (*Commentary on Exodus (Şemot)*, çev. H. Norman Strickman, Arthur M. Silver, New York: Menorah Publishing Company, Inc, 1996, ss. 514-518, 695-704); İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:17, s. 51.

[676] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.1, s. 351; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 155-156. Feldman'a göre İbn Meymûn Eş'ari'lerin ve Mutezile'nin görüşünü detaylı bir şekilde anlattığı için Gersonides onların düşüncesine yer vermeye gerek duymamıştır. Bkz. Levi ben Gershom, *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 156, dipnot 3.

Gersonides, öncelikle Aristoteles'e ait olan görüşü değerlendirmektedir. Aristotelesçilerin inayetin fertlere ulaşmadığı neticesine varmalarının iki sebebi vardır. Birincisi, Tanrı'nın tikelleri tikel olarak bilmemesi; ikincisi ise dünyada iyilerin acı çekerken kötülerin refah içinde yaşamalarıdır. Zira inayet ferdi olsaydı iyilerin refah içinde yaşaması kötülerin ise acı çekmesi beklenirdi. Gersonides'e göre Eyüp de başlangıçta Aristoteles ile aynı görüşe sahiptir. Nitekim Eyüp'ün, "İnsan ne ki onu büyütesin, üzerinde kafa yorasın"[677] şeklindeki sözleri bunu göstermektedir. Gersonides, burada konuyu detaylıca incelediği Eyüp Kitabı'na yazdığı yoruma atıfta bulunmaktadır.[678]

Gersonides, Aristotelesçilerin birinci argümanını, yani Tanrı'nın tikelleri bilmemesinin, inayetinin de tikellere ulaşmayacağı anlamına geleceği savını reddetmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Gersonides'in sisteminde fertler, Tanrı'nın inayetiyle onlara bahşettiği akıl sayesinde ferdi inayeti elde edebilirler. Gersonides, ikinci argümanı, yani kötülük problemini ise bu bölümde ve Eyüp Kitabı tefsirinde detaylı olarak ele aldığından biz de kötülük problemini inayet tartışmaları bağlamında ele alacağız.

Gersonides'e göre ay altı âlem Tanrı'nın tesis ettiği sistem üzere gök cisimleri tarafından en mükemmel şekilde tedbir edilmekte ve gözetilmektedir. Yeryüzünde yaşayan her canlı bu yolla Tanrı'nın inayetini *(haşgaha)* ve gözetmesini *(şemira)* elde etmektedir. Canlılara ulaşan inayet onların varlık derecesine oranladır. Buna göre insan

---

677 Eyüp, 7:17.

678 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.2, s. 353; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 157-158. İbn Meymûn da Eyüp'ün başlangıçtaki görüşünün Aristoteles'in görüşüyle özde aynı olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:23, s. 491.

türü, en üst seviyede inayete ulaşmaktadır.[679] Dolayısıyla insanlar da semavi cisimler tarafından belirlenmiş yasalarla yönetilen dünyada, hayatta kalabilmeleri için gerekli olan alet ve içgüdülere sahiptirler. Örneğin insanın korunması için ona pratik zekâ *(sehel ma'asi)* verilmiştir, onunla insan pek çok faydalı beceri üretmektedir. Külli inayet bu şekilde tüm insan türü ile ilgilenmektedir, ancak bu tür inayette tek tek fertlerle ilgilenilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla külli inayette, insanların ahlâkî farklılıkları, erdemleri ya da kusurları dikkate alınmamakta; bir tür içindeki herkes eşit şekilde bu inayet türünden istifade etmektedir.[680] Bununla birlikte insana diğer canlılarda olmayan, akıl verilmiştir. Böylece insan aklı sayesinde zarardan kaçınma ve menfaati elde etmeye yönelebilmektedir. Bazı insanlarda bu inayet çok daha gelişmiştir, çünkü bu inayet vahiy yoluyla kendilerine yaklaşan iyi ve kötü şeyleri haber vermektedir. Böylece bu kişiler söz konusu kötülüklere karşı kendilerini koruyabilirler ya da iyiliği elde edebilirler. Gersonides'e göre Tanrı, insana akıl bahşetmiştir ve tüm canlı türleri arasından Tanrı'nın ferdi inayetine sahip olabilecek varlık insandır. Ancak dünyadaki her bir insan bu inayete sahip değildir, ona ancak sahip olduğu akıl ile Faal Akıl seviyesine erişmeyi başaranlar mazhar olur.[681]

Tanrı'nın inayetinin insanlardan bazılarına ulaştığını gösterdikten sonra Gersonides, ferdi inayeti açıklamaktadır. Buna göre tüm insanlara eşit şekilde organların -maddeden kaynaklı bazı fazla ya da eksik organlar gibi durumlar hariç-, aklî güçler ve biçimler gibi özelliklerin inayet gereği verilmesi, ferdi inayet olarak kabul edilemez.

---

679 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.5, s. 390; *The Wars of the Lord,* c. 2, s. 177; Gad Freudenthal, Resianne Fontaine, "Gersonides on the Dis-/order of the Sublunar World and on Providence", *Aleph*, c. 12, sy. 2 (2012), ss. 299-328; Gaziel, "Gersonides' Naturalistic Account of Providence in Light of the Book of Animals", ss. 243-271.

680 Nadler, "Gersonides on Providence: A Jewish Chapter in the History of the General Will", s. 48.

681 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.5, s. 390; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 177-178.

Ferdi inayet, Tanrı'nın bazı fertlere iyi ya da kötü olacakları durumlar hakkında onların bu olaylardan korunması için haber vermesidir. Bu tür inayet, söz konusu kişilerin Faal Akıl'a yakınlığına göre farklı seviyelerde ortaya çıkmaktadır. Faal Akıl'la en güçlü şekilde ittisal edenler, yani peygamberler, bu bilgiyi en mükemmel şekilde alanlardır. Faal Akıl'la ittisalleri peygamberlerinki kadar güçlü olmayan kişilere geleceğin bilgisi, peygamberlikte olduğu kadar mükemmel bir şekilde gelmez. Mesela onlar bir kötülük başlarına gelmeden çok kısa süre önce, başlarına kötülüğün geleceğini bilmedikleri halde korku duyarlar. Bu örnek, ferdi inayetin çok zayıf türüdür. Nitekim bu inayet türü, hayvanlarda da içgüdü ile gerçekleşmektedir. Gersonides bu derecedeki inayeti, tıpkı zayıf görüşe sahip olup ışığın kaynağını değil de parlaklığını ve ışınlarını görmeye benzetmektedir. Nitekim bilgeler şöyle demiştir: "O görmese de uğurlu yıldızı görür."[682] Benzer şekilde insanlar, sebebini bilmedikleri halde bazı şeylerden sakınırlar. Akabinde, onlara eğer o şeylerden sakınmasalardı zarar görecekleri aşikâr olur. Bazı insanların dereceleri bu iradi şevki[683] (*teşuka/iştiyak*) almak için müsait değildir. Bu tür insanlar, acı çekmek suretiyle inayet koruması altına girerler. Böylece bu çektikleri acılarla ya diğer başka kötü şeylerden korunurlar ya da o acılar onları iyiliğe sevk eder. Gersonides, bu duruma ayağına batan dikenden dolayı planladığı seyahate katılamayan ve bu sayede boğulmaktan kurtulan kişiyi örnek göstermektedir. İnayet sayesinde hayır elde edene ise seyahate çıkacak birinin yine diken batması sebebiyle gidememesini ve bu sayede evde

[682] Babil Talmudu, Megila, 3a.

[683] İslâm felsefesinde genellikle biri tabii, diğeri iradî olmak üzere iki türlü şevkten söz edilir. İlki bir cismin formu, varlığı veya konumu açısından kendi yetkinliğini kazanma yönündeki doğal eğilimi, ikincisi canlıların, bu arada insanın algıladığı, hayal, vehim ve zan olarak iyi ve yararlı bulup elde etmek istediği şeylere yönelik iradî şevkidir. Bkz. Mustafa Çağrıcı, "Şevk", *DİA*, c. 39, ss. 20-22.

kalarak hayırlara nail olmasını örnek vermektedir. Bu tür inayete de Yahudi bilgelerin "aşkın ızdırapları (*yisurin şel ahava*)" adını verdiklerini belirtmektedir.[684]

İkinci inayet türü ise Tanrı'nın, Faal Akıl vasıtasıyla doğrudan fertlere bahşettiği inayettir. Bu tür inayette semavi cisimlerin aracılığı yoktur. Söz konusu inayet de külli özelliktedir, ancak yalnızca insan türüne özel olan inayettir. Fertler sahip oldukları aklî ve ahlakî mükemmellik seviyelerine oranla bu inayetten faydalanabilirler. Aklî ve ahlakî mükemmelliğe ulaşmak kolay olmadığı gibi bu durumu sürdürmek de oldukça zordur. Bu sebeple salih kişiler doğru yoldan ayrıldıklarında, elde ettikleri bu özel inayeti kaybederler ve Tanrı'nın korumasından mahrum kalırlar. Tanrı'dan ayrıldıkları anlarda başlarına talihsizlikler gelir.[685] Tevrat'ta yer alan "O gün onlara öfkeleneceğim, onları terk edeceğim. Yüzümü onlardan çevireceğim. Başkalarına yem olacaklar, başlarına sayısız kötülükler, sıkıntılar gelecek. O gün, 'Tanrımız bizimle olmadığı için bu kötülükler başımıza geldi' diyecekler. Başka ilahlara yönelmekle yaptıkları kötülük yüzünden o gün kesinlikle onlardan yüzümü çevireceğim"[686] pasajında geçen "yüzümü onlardan çevireceğim" (*histarti panay*) ifadesi Yahudi düşüncesinde "Tanrı'nın yüzünü saklaması" (*hester panim*) şeklinde bir öğreti haline gelmiştir. Buna göre, Tanrı İsrailoğullarına kızdığı zaman onlardan yüzünü çevirmiş ve bu zamanlarda İsrailoğullarının başına çeşitli kötülükler gelmiştir. Gersonides de Tanrı'nın "yüzünü gizlemesini", inayetini kaldırması olarak anlamaktadır. O, Tanrı'nın yüzünü gizlemesini,

---

[684] Babil Talmudu, Berahot, 5a; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.5, s. 167; *The Wars of the Lord II*, 4.5, ss. 178-179.

[685] Krş. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:51, ss. 624-625.

[686] Yasa'nın Tekrarı, 31:17-18. Ayrıca bkz. Yasa'nın Tekrarı, 32:20; Eyüp, 34:29; Ağıtlar, 4:16; Hoşea, 4:6; Yeşaya, 59:2.

salih insanların başlarına gelen kötülüklerin sebeplerinden biri olarak görmektedir.[687] Bu durum aslında Tanrı'nın, günahkârları gök cisimlerinin belirlemelerinin eline bırakması anlamını taşımaktadır. Örneğin ona göre, Tevrat kötüleri, günahları sebebiyle uyardığında o, Tanrı'nın onları zamanın tesadüflerine (*mikrey ha-zman*) terk edeceğini ve onları gözetmeyeceğini belirtir. Tanrı'nın inayeti kalkınca kişinin kendi hayrına olacak işlerde alacağı ilahi yönlendirme de elinden alınmış olmaktadır. Tanah'tan bazı pasajlar bu çerçevede anlaşılmaktadır: "O gün onlara öfkeleneceğim, onları terk edeceğim. Yüzümü onlardan çevireceğim."[688] Gersonides'e göre bu pasajda Tanrı, inayetini İsrailoğullarından ayıracağını ve onların yıkıma hazır hale geleceklerini kast etmektedir. Öyle ki Tanrı onlara inayette bulunduğu sürece onların başına belalar gelmemekteydi. Ona göre bu pasajda yer alan vaat, Tanrı'nın vaatleri içinde en zor olanıdır. Çünkü Tanrı'nın kötülüğe dair diğer vaatleri uyarma amacı taşımaktadır ve aslında inayetin bir parçasıdırlar. Ancak bu pasajdaki tehdit, terk etme ve tikel inayetten vazgeçmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla Yahudiler, Tanrı'nın onları cezalandırdığını anlasa ve tövbe etseler dahi putperestlik yaptıkları için Tanrı onlardan yüzünü saklayacaktır.[689] Peygamber şöyle der: "Kendini Yakup'un soyundan gizleyen Rab'bi özlemle bekliyorum"[690] ve "Sen Tanrı'nın yasasını unuttuğun için ben de senin çocuklarını unutacağım."[691] Dolayısıyla Tanrı, bazılarının iddia ettiği gibi günahkârları isyanlarının

---

[687] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 391; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 195. Krş. Gersonides, Yasa'nın Tekrarı, 31:17-18, s. 213; Nehorai, "ha-Rambam ve-ha-Ralbag: Ştey Magemot be-Torat ha-Haşgaha", s. 59. İbn Meymûn da *panim* kelimesinin "inayet ve gözetmek" anlamlarına sahip olduğunu ifade etmektedir ve Tanrı'nın yüzünü gizlemesini, inayetini çekmesi olarak yorumlamaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, I:37; III:51, ss. 110, 625.

[688] Yasa'nın Tekrarı, 31:17-18.

[689] Gersonides, *Yasa'nın Tekrarı*, 31:17-18, s. 213.

[690] İşaya, 8:17.

[691] Hoşea, 4:6.

büyüklüğü oranında belalar vererek cezalandırmaz, onları semavi cisimlerin belirlemesine bırakır ve gözetmez.[692] Tanrı, salihleri cezalandıran değildir.[693]

Buraya kadar bakıldığında Gersonides'in teolojisinde Tanrı'nın doğrudan belirli insanlara gösterdiği inayet düşüncesi yer almamaktadır. Ona göre her insan, kendi kapasite ve çabasına oranla inayetten faydalanabilmektedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, Gersonides bu bakımdan İbn Meymûn ile inayet konusunda görüş birliği içerisindedir. Bununla birlikte Gersonides, her ne kadar insan fertleriyle iletişim ve etkileşim içinde olmayan bir Tanrı figürü sunsa da o, Tevrat'ta ve Neviim'de doğrudan Tanrı'dan kaynaklanan kötülüklerin yer aldığının ve bu durumun kendi teorisi açısından bir problem teşkil ettiğinin farkındadır. O, bu tür olaylara Mısırlılara gönderilen belalar, Firavun'un ve Sihon'un kalplerinin katılaştırılması, Tanrı'nın meleğinin eliyle Asurîlerin cezalandırılması,[694] İsrail ile diğer uluslar arasındaki savaşlarda Tanrı'nın İsraillilere yardım etmesi gibi anlatıları örnek göstermektedir.[695] Aslında Gersonides, tefsirlerinde Tanrı'nın insanların işlerine doğrudan müdahalelerinden bahsetmektedir. Örneğin o, sıklıkla Tanrı'yı doğru kişiyi zarardan "koruyan *(hitsil, yatsil)*"[696] veya "başına kötülük getiren *(mevi' ra'ot)*"[697] şeklinde tanımlamaktadır. Gersonides'in Mısır'dan Çıkış Kitabı'na yaptığı yorumlar onun, Tanrı'nın tabiata dilediği zaman dilediği şekilde müdahalede bulunma özgürlüğüne sahip olduğu şeklindedir. Örneğin o, Mısır'dan Çıkış, 9:14'te Tanrı'nın "Öyle ki, bu dünyada benim gibisi olmadığını öğrenesin" demesinin,

[692] Gesonides, *Yasa'nın Tekrarı*, 32:35, s. 231.

[693] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.3, s. 381; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 173.

[694] II. Krallar, 19:35.

[695] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, ss. 428-429; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 202.

[696] Örneğin Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 6:6, s. 43.

[697] Bkz. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 428; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 202.

Tanrı'nın mutlak hâkimiyete sahip olduğu anlamına geldiğini ifade etmektedir.[698] Başka bir pasajda Gersonides bu yorumunu daha da genişletmektedir. Ona göre, Tanrı'nın inayetiyle tabiata müdahale ettiğinin en açık göstergesi mucizevi bir şekilde gönderdiği belalardır ki o, onları dilediği zaman getirmekte ve dilediği zaman götürmektedir. O, Tanrı'nın insanların kalplerini istediği yönde değiştirmesini de onun mutlak gücüne örnek olarak göstermektedir. Oysa Tanrı'nın dilediği her şeyi yapması,[699] Gersonides'in *Milhamot ha-Şem*'deki temel düşüncesi olan ve hatta Tanrı'nın mucizelerini açıklarken bile vazgeçmediği Tanrı'nın evreni doğrudan değil birtakım yasalar aracılığıyla hareket ettirdiği düşüncesiyle belirgin bir tezat oluşturmaktadır.[700]

Öte yandan Gersonides'in tefsirlerinde ilahi inayeti doğrudan Tanrı'ya atfetmediği kullanımları da söz konusudur. Onun, ilahi fiilleri ifade ederken sıklıkla "*siba* (sebep olmak, yol açmak)" fiilini kullanması da nedenler zincirine atıf ve dolayısıyla Tanrı'nın yasalar aracılığıyla hareket ettiğine bir işarettir. Bu şekilde o, Tanrı'nın eylemlerinin doğrudan olmadığını, tabii sebepler aracılığıyla gerçekleştiğini ima etmektedir.[701] Örneğin, Mısır'dan Çıkış, 14:21'de yer alan Kızıldeniz'in yarılması ile ilgili o, Tanrı, Kızıldeniz'i ayıran doğu rüzgârının esmesine yol açtı demektedir.[702] Bazı durumlarda ise Gersonides, bu fiili hem Tanrı'ya hem insana yüklemektedir. Örneğin;

---

698 Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 9:14, s. 63.

699 Bu ifade *Milhamot ha-Şem*'de de Firavun'un kalbinin katılaştırılmasının Tanrı'nın İsrailoğullarına dilediği her şeyi yapabileceğini göstermesi olduğu yorumuyla yer almaktadır. Bkz. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 429; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 203.

700 Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People*, ss. 158-159.

701 Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People*, s. 160; Charles H. Manekin, "Levi Gersonides on Hardening Pharaoh's Heart", *Built by Wisdom, Established by Understanding: Essay on Biblical and Near Eastern Literature in Honor of Adele Berlin*, ed. Maxine L. Grossman, Bethesda, Maryland: University Press of Maryland, 2013, s. 315.

702 Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 14:21, s. 115.

Yaratılış, 37:28'de, Yusuf'u kervancılara satan kardeşleri, faildir. Tanrı ise yoldan o kervanın geçmesinde ve Yusuf'un Mısır'da satıldığı efendinin iyi bir insan olmasında faildir. Dolayısıyla burada Tanrı'nın inayetiyle insanın seçimi bir arada yer almaktadır. Gersonides, bu pasajın, Tanrı'nın hayırlar konusundaki inayetinin büyüklüğünü göstermekle ilgili olduğunu dile getirmektedir. Tanrı, Yusuf'u sattırarak onun ölümünü engellemiş, onun üst düzey insanlara satılmasına sebep olmuştur. Bu sebeple insanın başına gelen kötü şeyler için çok fazla feryat ederek gereğinden fazla çaba sarf etmesi uygun değildir. Gersonides'e göre Yakup, oğlu Yusuf için gereğinden fazla yas tutmuştur ve bu sebeple nübüvvet ondan kesilmiştir. Oğlunun hayatta olduğunu görene kadar vahiy almamıştır.[703] Gersonides'in, Tanrı'nın insanlar üzerinde doğrudan müdahalelerde bulunduğunu gösteren pasajları kendi teorisiyle nasıl uzlaştırdığı, konuyla ilgili en çok tartışılan Tanah anlatısı olan Tanrı'nın Firavun'un kalbini katılaştırması hadisesi üzerinden ele alınacaktır.

2. Firavun'un Kalbinin Katılaştırılması

Firavun'un kalbinin katılaştırılması konusunda Gersonides'in, Mısır'dan Çıkış Kitabı'na tefsirindeki ifadeleri, Tanrı'nın insana doğrudan müdahalesine bir örnek niteliğindedir. Mısır'dan Çıkış'ın 4-15. bapları arasında yer alan Firavun'un kalbinin katılaştırılması anlatısında, Tanrı'nın bazı durumlarda, amaçlarını gerçekleştirmek için[704]

---

[703] Gersonides, *Yaratılış*, 37:28, (ha-Toelet ha-Şmini, ha-Tşi'i), s. 204; Manekin, "Levi Gersonides on Hardening Pharaoh's Heart", s. 315.

[704] Bkz. "Gücümü sana göstermek, adımı bütün dünyaya tanıtmak için seni ayakta tuttum" (Mısır'dan Çıkış 9:16); "Firavunu inatçı yapacağım. Onların peşine düşecek. Böylece firavunla ordusunu yenerek yücelik kazanacağım. Mısırlılar bilecek ki, ben Rabb'im" (Mısır'dan Çıkış, 14:4); "Ben Mısırlıları inatçı yapacağım ki, artlarına düşsünler. Firavunu, bütün ordusunu, savaş arabalarını, atlılarını yenerek yücelik kazanacağım. Firavun, savaş arabaları ve atlılarından ötürü yücelik kazandığım zaman, Mısırlılar bilecek ki, ben Rabb'im" (Mısır'dan Çıkış 14:17-18).

insanın iradesine müdahalelerde bulunabildiğini gösteren ifadeler yer almaktadır. İlgili pasajlarda Tanrı, Musa'yı Firavun'a giderek ondan İsrailoğullarını serbest bırakmasını talep etmekle görevlendirmekte, bununla birlikte Firavun'un bu talebi kabul etmeyeceğini bildiğini de ifade etmektedir: "Rab Musa'ya, 'Mısır'a döndüğünde, sana verdiğim güçle bütün şaşılası işleri Firavun'un önünde yapmaya bak' dedi, 'Ama ben onu inatçı yapacağım. Halkı salıvermeyecek.'"[705] Gerçekten de Firavun, Musa'nın isteğini kabul etmemektedir. Bunun üzerine Tanrı, Mısırlıların üzerine sırayla on bela göndermektedir. Bu on belanın bazılarında Firavun'un kendi kalbini katılaştırdığı ve İsraillileri serbest bırakmayı kabul etmediği, bazılarında ise Firavun'un kalbini Tanrı'nın katılaştırdığı ifade edilmektedir.[706]

Mısır'dan Çıkış 4. ile 14. bablar arasında katılaştırma fiilini ifade etmek için üç terim kullanılmaktadır:[707] güçlendirme anlamında *h-z-k* (חזק), ağırlaştırma anlamında *k-b-d* (כבד) ve zorlaştırma anlamında *k-ş-h* (קשה). *H-z-k* fiili Tanah'ta temel olarak; "bir işi gerçekleştirmek için sahip olunan güç", "bir şeyi başarmak için gerekli olan güçlü istek", "baskı kurmak", "zorlamak", "sıkı tutmak", "katılaştırmak" anlamlarında

[705] Mısır'dan Çıkış, 4:21.

[706] Benzer ifadeler Sihon ve Kenan kralları için de kullanılmaktadır. Bkz. Yasa'nın Tekrarı, 2:30; Yeşu, 11:20.

[707] Mısır'dan Çıkış, 4-14'te kullanılan üç terim Shupak'ın makalesinde belirttiğine göre eski Mısır dilinde kullanımından alınmış ancak Mısır'daki kullanımının aksine üçü de inatçılık ve itaatsizlik anlamında olumsuzluk çağrıştırmaktadır. Bkz. Nili Shupak, "Hzq, Kbd, Qsh Leb, The Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4:15-21- Seen Negatively in the Bible but Favorably in Egyptian Sources", *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World*, ed. Garry N. Knoppers, Antoine Hirsch, Leiden: Brill, 2004, ss. 1-7. Nitekim üç terim İngilizce çevirilerde "harden the heart" (kalbi katılaştırma) ya da modern İngilizcede "be/make stubborn (inatçı olmak/yapmak)" şeklinde, Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin Türkçe çevirisinde de "inatçı olmak/yapmak" olarak çevrilmiştir.

kullanılmıştır.[708] "Ağır olmak" anlamına gelen *k-b-d* fiili[709], Mısır'dan Çıkış 4-14. babları arasında Firavun'a atıfla 6 kez kullanılmaktadır. Bir organla birlikte kullanıldığında *k-b-d*, o organın normal şekilde işlevini gerçekleştiremediğini ifade etmektedir. Örneğin Mısır'dan Çıkış 4:10'da Musa Rabbe, dili ağır (כבד-פה) biri olduğu için Firavun'la konuşamayacağını söylemektedir. Mısır'dan Çıkış, 8:19 ve 32'de ise Firavun'la ilgili olarak "inat etmek" anlamında kullanılmaktadır.[710] Mısır'dan Çıkış'ta fiil formunda yalnızca iki kere kullanılan *k-ş-h,* zor olma anlamına gelmektedir.[711] *H-z-k* fiilinin aksine *k-ş-h* her zaman olumsuzluk çağrıştırmakta ve inatçılık olarak çevrilmektedir.[712]

---

[708] Edward Robinson, *A Hebrew and English Lexicon*, Boston: Crocker and Brewster, 1865, s. 306; Francis Brown, S. R. Driver, Charles A. Briggers, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Boston: Houghton Mifflin, 1906, ss. 304-305; Samuel Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Grand Rapis: Baker Publishing, 1996, ss. 269-270; Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Kudüs: Carta Jerusalem, 1987, s. 213; G. K. Beale, "An Exegetical and Theological Consideration of the Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4-14 and Romans 9", *Trinity Journal*, sy. 5 (1984), s. 131.

[709] Robinson, *A Hebrew and English Lexicon*, s. 443; Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, s. 268; Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, ss. 381-382.

[710] "Ne var ki, Rabb'in söylediği gibi Firavun *inat etti (k-b-d)*, Musa'yla Harun'u dinlemedi" *(8:19),* "Öyleyken, Firavun bir kez daha *inatçılık etti (k-b-d)* ve halkı salıvermedi"*(8:32).* Dorian G. Coover-Cox, "The Hardening of Pharaoh's Heart in its Literary and Cultural Contexts", *Bibliotheca Sacra*, sy. 163 (2006), s. 304.

[711] Robinson, *A Hebrew and English Lexicon*, ss. 947-948; Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, s. 597; Tregelles, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures,* ss. 746-747.

[712] Robert R. Wilson, "The Hardening of Pharaoh's Heart", *The Catholic Biblical Quarterly*, c. 41, sy. 1 (1979), s. 23.

Firavun'un kalbinin katılaştırılması hadisesi, özgür irade açısından pek çok sorunu barındırmaktadır. Tanrı'nın hem Firavun'un kalbine müdahale etmesi hem de yaptıklarından dolayı onu sorumlu tutması ve cezalandırması, Tanrı'nın adaletinin sorgulanmasına neden olmaktadır. Nitekim Tanrı, Firavun'un kalbine etki ederek onun kötülük yapmasına sebep olduysa, bu durumda Firavun'un fiillerinin faili olarak Tanrı'nın kabul edilmesi gerekecektir. Bu durumda da Tanrı'nın mutlak iyi ve adil olduğu inancıyla, kötülük yapması ve bu kötülük için başkasını cezalandırması çelişki arz edecektir. Tanrı'nın, Firavun'un nasıl davranacağını önceden bildirmesi[713] ise Tanrı'nın önbilgisi ile insanın fiillerini belirlemesi ve özgürlüğünü kısıtlaması sorununu akla getirmektedir.

Erken dönem Tanah tefsirlerinden itibaren tartışılan Firavun'un kalbinin katılaştırılması, bazen Firavun'un kendi seçimi olarak (Firavun kalbini katılaştırdı/inat etti)[714] ya da herhangi bir özneye atfedilmeksizin pasif bir durum olarak (Firavun inatçı oldu)[715] açıklanırken bazen de ilahi müdahalenin sonucu (Tanrı, Firavun'un kalbini inatçılaştırdı)[716] olarak açıklanmıştır. Midraşlara göre, ilk beş belada Firavun kendi kalbini katılaştırmış, son beş belada ise Tanrı onun kalbini bir ceza olarak katılaştırmıştır. Örneğin; *Şemot Raba*'da ve *Midraş Tanhuma'*da Tanrı'nın, ilk beş belada Firavun'un fikrini değiştirmeyerek inat ettiğini görmesi üzerine onu, tüm eylemlerinden dolayı cezalandırabilmek için bu noktadan sonra o değişmek istese bile onu engelleyerek onun kalbini katılaştırdığı ifade edilmektedir.[717]

---

[713] Mısır'dan Çıkış, 4:21.

[714] Bkz. Mısır'dan Çıkış, 8:11, 19, 32; 28:9-7.

[715] Bkz. Mısır'dan Çıkış, 7:13-14, 22; 8:15; 9:35.

[716] Bkz. Mısır'dan Çıkış, 9:12; 10:1, 20, 27; 11:10.

[717] Şemot Raba, 11:6, (S. M. Lehrman (çev.), *Midrash Rabbah: Exodus*, London: Soncino Press, 1939, s. 142.); Midraş Tanhuma, *Vaera*, 3:2, (Samuel A. Berman (ed.), *Midrash Tanhuma-Yelammedenu:An*

Tanrı'nın Firavun'un kalbini katılaştırmasını İbn Meymûn, Firavun'un özgür iradesiyle işlediği önceki günahları sebebiyle bir cezalandırma olarak yorumlamaktadır.[718] İbn Meymûn'a göre Tanrı cezalandırma olarak Firavun'u özgür iradesinden ve tövbe etme yeteneğinden mahrum etmiştir. Nitekim ona göre bilerek işlenen günahın sonucu olarak Tanrı'nın günahkârı tövbeden menetmesi olağandışı bir durum değildir. Örneğin Tanrı, Sihon'u[719] ve Kenanlıları[720] da tövbeden alıkoymuştur. İbn Meymûn'a göre Firavun, Sihon ya da Kenanlılar kendi iradeleriyle gönüllü bir şekilde günah işledikleri için Tanrı ceza olarak tövbenin onlardan menedilmesine hükmetmiştir.[721]

İbn Meymûn, Tanrı'nın aslında İsrailoğullarını belalar olmaksızın özgür kılabileceğini ya da Firavun'u, özgürce tövbe etmesine ve köleleri serbest bırakmasına izin vererek de cezalandırabileceğini kabul etmektedir. O, Mısır'dan Çıkış, 9:15-16 cümlelerine atıfta bulunarak Tanrı'nın Mısırlılara belalar göndererek ve Firavun'un kalbini katılaştırarak tüm dünyaya ilahi cezalandırmanın gücünü öğretmek istediğini söylemektedir.[722] Ayrıca Firavun'un kalbinin katılaştırılmasıyla, Tanrı'nın bir kişiyi cezalandırmak amacıyla özgür iradesinden mahrum edebileceğini öğrettiğini ifade

---

English Translation of Genesis and Exodus from the Printed Version of Tanhuma-Yelammedenu With an Introduction, Notes, and Indexes, Hoboken, New Jersey: Ktav Publishing House, Inc, 1996, s. 357.)

[718] İbn Meymûn, *Hilhot Teşuva*, VI:1-2 (*İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, ss. 241-242).

[719] Yasa'nın Tekrarı, 2:30'da Tanrı, Heşbon Kralı Sihon'un kalbini, İsraillilerin gitmesine izin vermemesi için katılaştırmaktadır: "Tanrınız Rab, şimdi olduğu gibi, Sihon'u elinize teslim etmek için yüreğini duygusuzlaştırıp onu inatçı yaptı."

[720] Yeşu, 11:20'de Tanrı, Yeşu ordusuyla savaşmaları için Kenanlıların kalplerini katılaştırmaktadır: "Çünkü onları İsraillilere karşı savaşmaya kararlı yapan Rabbin kendisiydi."

[721] Bkz. İbn Meymûn, *Hilhot Teşuva*, VI:3 (*İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, s. 242).

[722] İbn Meymûn, *Hilhot Teşuva*, VI:3 (*İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, s. 242).

etmektedir.[723] Böylece İbn Meymûn, Tanrı'nın Firavun'u bu şekilde cezalandırmasını, onun hak ettiği bir ceza olarak görmektedir ve dolayısıyla bu durumda Tanrı'nın adaletine bir zarar gelmemektedir.

Gersonides, Tanrı'nın Firavun'un kalbini katılaştırmasını, inayet konusuyla bağlantılı olarak yorumlamaktadır. Gersonides'e göre Firavun'un başına gelen felaketlerin amacı, İsrailoğullarına Tanrı'nın kudretini göstermektir. Firavun'un acı çekmesi, aslında İsrailoğullarına varis oldukları topraklara layık olmaları için gerekli olan bir tür eğitim için gereklidir. Buna göre Firavun ve halkının başına gelenler onları cezalandırmak için değil, İsrailoğullarına verilen inayetin dolaylı sonucudur.[724] Tevrat tefsirlerinde felsefî izahlara önem veren ve tefsirlerini genellikle felsefe bilen okuyuculara hitaben açıklayan Gersonides, Firavun'un ve onun milletinin, İsrailoğullarına yaptıklarından ve zina suçlarından[725] ne kadar kötü olduklarının açık olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Mısırlılar, İsrailoğullarını serbest bıraktıklarında ve hatta Tanrı'ya itaat ettiklerinde bile, Tanrı'nın onları bu şekilde cezalandırmasının onun adaletine bir halel getirmeyeceğini savunmaktadır.[726] Gersonides'e göre Tanrı, Musa'yı Firavun'la konuşmaya, onun gönüllü olarak İsrailoğullarını serbest bırakıp bırakmayacağını görmek için göndermiştir. Ancak Firavun güzel sözle ikna olmayınca, Tanrı on belayı hafiften daha şiddetliye doğru sırayla Firavun'a göndermiştir.[727]

---

[723] İbn Meymûn, *Şmone Prakim*, 8 (*Mishnah im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon (Şerhu'l-Mişna)*, c. 7, s. 403).

[724] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 429; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 202-203.

[725] Gersonides burada, Yaratılış Kitabı 12. bapta anlatılan suçlamayı kastediyor olmalıdır. Burada İbrahim, Mısır'a gitmeden önce eşi Sare'nin alıkonulacağından çekinmektedir.

[726] Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 7-8, (ha-Toelet ha-Rişon, ha-Şni) s. 205; Manekin, "Levi Gersonides on Hardening Pharaoh's Heart", s. 308.

[727] Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 7:9-15, (Vaera Paraşası, Beur ha-Milot), s. 51.

Dolayısıyla bu yoruma göre, Tanrı öncelikle Firavun'u özgür iradesiyle İsrailoğullarını serbest bırakıp bırakmayacağı konusunda sınamıştır ve onun itaatsizliğini belalarla cezalandırmıştır. Yine Sihon'un kalbinin katılaştırılması/inatçılaştırılması[728] hususunda da Gersonides, Tanrı'nın İsrailoğullarına inayetinin sonucu olabileceği yorumunda bulunmaktadır. Böylece Tanrı'nın Sihon'un kalbini katılaştırması mucizesiyle, İsrailoğulları Sihon'un topraklarını devralmışlardır. Gersonides'e göre, Sihon'un bu kötülüğe maruz kalmasının diğer bir sebebi de semavi cisimlerin etkisi olabilir ki bu durumda da nihai olarak aslında sebep Tanrı olmaktadır. Sihon'un kalbinin astral belirlenimler sonucu katılaştırıldığı ve bu yüzden de topraklarını kaybettiği düşüncesi kabul edildiği takdirde de bu düzenin nihai faili olarak Tanrı gösterilebilir.[729]

Görüldüğü üzere Gersonides, Firavun'un kalbinin katılaştırılması hadisesini, Tanrı'nın oluşturduğu sistemde doğru kişiye bahşettiği inayetin sonucu olarak diğerlerinin başlarına gelen kötülükler kabilinde değerlendirmektedir.[730] Yani, Tanrı'nın salih kullarına inayeti sonucunda günahkârların başlarına gelen sıkıntılardandır. Dolayısıyla burada Tanrı'nın doğrudan belirli bir kişiye ya da gruba, cezalandırmak için kötülük yapması söz konusu değildir. Kötülere, mucize yoluyla gelen bu belalar salih kişilere inayet kabilindendir. Çünkü söz konusu kötü insanlar, salih insanlara zarar verme amacı ve kastındadırlar. Gersonides de İbn Meymûn gibi Tanrı'nın bu belaları göndermeden de İsrailoğullarını kölelikten ve Mısır'dan kurtarabileceğinin farkındadır. O, bu durumu, daha büyük belalar gelmesin diye küçük belalar vermenin inayetin bir parçası olduğu yorumuyla açıklamaktadır. Buna göre, salihlere zarar vermesin diye kötülere belalar vermek hayli hayli inayetin parçasıdır. Zira Tanrı'nın, Firavun'un kalbini

[728] Yasa'nın Tekrarı, 2:26.

[729] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, ss. 429-430; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 203-204.

[730] Manekin, "Levi Gersonides on Hardening Pharaoh's Heart", s. 310.

katılaştırması İsrailoğullarına daha fazla zarar vermiştir. Ancak bu hadisenin bu şekilde gerçekleşmesinin sebebi, İsrailoğullarının imanı güçlensin diye gösterilen inayetin gereğidir. Çünkü Firavun'a bu ceza verildiğinde, İsrailoğullarının kalpleri sağlamlaşır, gönderilen mucizeleri gördükçe Tanrı'nın gücünü bir hakikat olarak görürler.[731] Nitekim "Rab Musa'ya, 'Firavun'un yanına git' dedi, 'Belirtilerimi aralarında göstermek için Firavunla görevlilerini inatçı yaptım. Mısır'la nasıl alay ettiğimi, aralarında gösterdiğim belirtileri sen de çocuklarına, torunlarına anlat ki, benim Rab olduğumu bilesiniz"[732] pasajında Tanrı bu durumu ifade etmiştir.[733]

3. İsrailoğullarının Seçilmişliği

Gersonides'in inayet teorisinin İsrailoğullarının seçilmişliği ile nasıl bağdaştığı da ele alınması gereken bir konudur. İlahi seçilmişlik inancı, Yahudi iman esasları arasında yer almamakla birlikte Yahudi tarihini şekillendiren bir öneme sahip temel öğretilerdendir. Tanah, Tanrı'nın İsrailoğullarını seçtiği, diğer milletlerden ayırdığı ve kutsadığı hakkında açık ifadelere sahiptir. İsrailoğullarının Tanrı'nın seçilmiş ve kutsanmış milleti olduğu inancı Rabbani gelenekte de tartışmasız kabul edilmiştir.[734]

---

731 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, ss. 429-430; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 202-203.

732 Mısır'dan Çıkış, 10:1-2.

733 Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 10:1-2, s. 69.

734 Rabbani gelenekte İsrailoğullarının seçilmişliğinin en açık ifadesi "Sen bizi diğer ulusların ve dillerin arasından seçtin. Sen, Kralımız bizi sevgiyle büyük Adına yaklaştırdın, sana teşekkür etmemiz için birliğini duyurmamız için ve adını saymamız ve sevmemiz için. Kutsalsın sen Tanrım, sevgiyle halkı İsrailoğullarını seçen" duasında yer almaktadır. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, c. XII, s. 57; Liliane Zerbib (çev.), *Sidur: Kol Yaakov*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2005, Sahrit, s. 110. Tanah'ta İsrailoğullarının seçilmişliğinin ırka dayalı değil de dinî bir seçilmişlik şeklinde yer aldığı ve ırk olarak İsrailoğullarının seçildiği inancının Babil sürgünü sonrası dönemde ortaya çıktığına dair bir değerlendirme için bkz. Mehmet Katar, "İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma", *İslâmî Araştırmalar*, c. 20, sy. 2 (2001), ss. 172-177.

Yahudilikte ilahi seçilmişlik fikrinin kökenine gitmek amacıyla ilk başvuru kaynağı olan Tanah'a bakıldığında, İsrailoğulları ile ilgili olarak "seçilmiş halk" (*ha-'am ha-nivhar*) şeklinde bir tanımlama bulunmadığı görülmektedir. Bununla birlikte "kutsal halk" (*'am kadoş*), "kutsal millet (*goy kadoş*)", "kıymetli halk (*'am segula*)" gibi pek çok ifade bu öğretiyi destekler niteliktedir.[735] *K-d-ş* kökünden türeyen "kutsal (*kadoş*)" kelimesi, "Benim için kutsal olacaksınız. Çünkü ben Rab kutsalım. Bana ait olmanız için sizi öbür halklardan ayrı tuttum"[736] pasajında olduğu gibi İsrailoğulları özelinde bir seçim anlamında kullanılmaktadır. Yine Tanah'ın farklı pasajlarında İsrail, "seçilmiş halkım (*ammî behirî*)",[737] "seçilmiş olanım/olanlarım (*behirî*)"[738] ya da "onun seçilmişi (*behirav*)"[739] şeklinde atıflarla da nitelendirilmektedir.[740] Dolayısıyla bahsedilen

[735] "Tanrınız Rab yeryüzündeki bütün milletler arasından sizi seçti" (Yasa'nın Tekrarı 7:6). Seçme kavramını ifade etmek için kullanılan İbranice *b-h-r* fiili İsrailoğulları, İsrail toprakları, Patriarklar ve diğer bazı kutsal kişilerle bağlantılı olarak pek çok yerde geçmektedir. "Tanrınız Rab yeryüzündeki bütün milletler arasından sizi seçti" (Yasa'nın Tekrarı 7:6); "Atalarınızı sevdiği ve onların soyunu seçtiği için sizi büyük gücüyle Mısır'dan kendisi çıkardı" (Yasa'nın Tekrarı 4:37); "Bugün olduğu gibi, onların soyu olan sizleri bütün halkların arasından seçti" (Yasa'nın Tekrarı 10:15); "Rab öz halkı olmanız için yeryüzündeki bütün halkların arasından sizi seçti" (Yasa'nın Tekrarı, 14:2); "Doğru ve adil olanı yaparak yolumda yürümeyi oğullarına ve soyuna buyursun diye İbrahim'i seçtim" (Yaratılış, 18:19); "Ama sen ey kulum İsrail, seçtiğim Yakup soyu…" (Yeşaya, 41:8); "Şimdi ey kulum İsrail, seçtiğim Yakup soyu, dinle!" (Yeşaya, 44:1); "Ne mutlu Tanrısı Rab olan ulusa, kendisi için seçtiği halka!" (Mezmurlar, 33:12).

[736] Levililer, 20:26.

[737] Yeşaya, 43:20.

[738] Yeşaya, 42:1; 43:20; 45:4.

[739] Mezmurlar, 105:6; I. Tarihler, 16:13.

[740] Salime Leyla Gürkan, *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*, London, New York: Routledge, 2009, ss. 9-10.

pasajlardan Tanrı'nın İsrailoğullarını diğer milletler arasından seçtiği (*b-h-r*), kutsadığı (*k-d-ş*) ve onlara ayrı bir değer (*segula*) atfettiği anlaşılmaktadır.[741]

Tanah'ta İsrailoğullarının Tanrı için ayrıcalıklı bir yere sahip olmasının sebebi ve bu seçilmişliğin niteliği ile ilgili bilgiler de yer almaktadır. Örneğin İsrailoğullarının seçilme sebebinin, onların sahip oldukları nitelikler değil, bilakis Tanrı'nın onlara olan sevgisi olduğu ifade edilmektedir: "Rabbin sizi sevmesinin ve seçmesinin nedeni öbür halklardan daha kalabalık olduğunuzdan değil. Siz sayıca öbür halklardan azdınız. Rab size sevgisini göstermek ve atalarınıza ant içerek verdiği sözü yerine getirmek için güçlü eliyle sizi Mısır'dan çıkardı…";[742] "Gökler de, göklerin gökleri de, yeryüzü ve içindeki her şey Tanrınız Rabbindir. Öyleyken Rab atalarınızı sevdi, onlara bağlandı. Bugün olduğu gibi onların soyu olan sizleri bütün halkların arasından seçti."[743] Ayrıca söz konusu seçimin bir ayrıcalık değil, yükümlülük ve sorumluluk olduğu da bildirilmektedir: "Yeryüzündeki halklar arasından yalnız sizi seçtim. Bu yüzden suçlarınızı asla karşılıksız bırakmayacağım."[744] Görüldüğü üzere bu pasajlar, seçilmişliğin tek taraflı bir faaliyet olduğunu, tamamen Tanrı'nın iradesi ve isteğine bağlı olduğunu, dolayısıyla İsrailoğulları ve diğer milletlerin yapıp etmelerinin bir etkisi olmadığını göstermektedir. Bu durum da Tanrı'nın adaleti hususunda problemler ortaya çıkarmaktadır.

Tanah'ta Tanrı'yı, seçen ve İsrailoğullarını bu seçilmeyi kabul eden olarak sunan pasajlar da bulunmaktadır. Örneğin; "Musa gidip halkın ileri gelenlerini çağırdı ve Rabbin kendisine buyurduğu her şeyi onlara anlattı. Bütün halk bir ağızdan; 'Rabbin

---

741 Dale Patrick, "Election", *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, Connecticut: Yale University Press, 1992, s. 2389.

742 Yasa'nın Tekrarı, 7:7-8.

743 Yasa'nın Tekrarı, 10:14-15.

744 Amos, 3:2.

söylediği her şeyi yapacağız' diye yanıtladılar"[745] ifadesi, bir teklif ve kabul, yani her iki tarafın "irade özgürlüğü"ne dayalı bir seçim olduğu izlenimi vermektedir. Diğer yandan; "Önünüze yaşamla ölümü, kutsamayla laneti koyduğuma bugün yeri göğü size karşı tanık gösteriyorum. Yaşamı seçin ki, siz de çocuklarınız da yaşayasınız…"[746] pasajında halka, Tevrat'ı kabul etmekten başka seçim bırakılmadığı görülmektedir. Yeşu döneminde Tanrı ile İsrail arasında yenilenen anlaşmada ise halkın, Tanrı'ya hizmeti tamamen özgür iradeyle seçtiği anlatılmaktadır: "… 'Rabbi bırakıp yabancı ilahlara kulluk ederseniz, Rab daha önce size iyilik etmişken, bu kez size karşı döner, sizi felakete uğratıp yok eder.' Halk, 'Hayır! Rabbe kulluk edeceğiz' diye karşılık verdi. O zaman Yeşu halka, 'Kulluk etmek üzere Rabbi seçtiğinize siz kendiniz tanıksınız' dedi. 'Evet, biz tanığız' dediler."[747] Benzer bir diyalog, Davud ve Ezra'nın öncülüğünde daha sonraki nesiller ile de yapılmıştır. Böylece, Tanrı İsrailoğullarını İbrahim'le yaptığı ahitle seçmiştir. Sonraki dönemlerde bu ahit İsrailoğullarının kabulüne sunulmaya devam etmiştir, İsrailoğulları da bunu kabul etmişlerdir. Sonuç olarak bu ilişkide Tanrı'nın iradesiyle insanın özgür iradesi bir arada tecelli etmiştir.[748]

Tanah'ta yer alan söz konusu pasajların Rabbani literatürde nasıl yorumlandığına bakıldığında Yahudi bilgelerin, ilahi seçilmişliklerini Sina'da Yahudilerin Tevrat'ı gönüllü olarak kabul etmesiyle temellendirdikleri görülmektedir. *Tannaim* olarak adlandırılan bilgeler (yaklaşık MS. 10-220), Hıristiyanlığın ortaya çıkışı ve güçlenişi,[749]

---

[745] Mısır'dan Çıkış, 19:7-8.

[746] Yasa'nın Tekrarı, 30:19-20.

[747] Yeşu, 24:20-22.

[748] Gürkan, *The Jews as a Chosen People*, s. 13.

[749] Helfgott, bu dönemde İsrail'in seçilmişliği üzerine yapılan vurgunun, Yahudilerin seçilmiş olma özelliklerini kaybettiğini iddia eden Hıristiyanlara karşı tepki olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. B.W. Helfgott, *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*, New York: King's Crown Press, 1954.

ikinci tapınağın yıkılışı gibi maruz kaldıkları sorunlar karşısında İsrailoğullarının Tanrı'nın seçilmiş milleti olduğu üzerinde vurgu yapmışlar ancak bu seçilmişliğin nedeni ile ilgilenmemişlerdir. *Amoraim* olarak adlandırılan bilgeler ise (yaklaşık MS. 200-550) seçilmişlik konusunu teolojik olarak açıklayabilmek amacıyla farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Buna göre Tanrı, Tevrat'ı yeryüzündeki bütün milletlere sunmuş ancak içlerinden yalnızca İsrailoğulları bu teklifi yüklenmiş[750] ve dolayısıyla Tanrı'nın sevgisini ve desteğini hak etmişlerdir. Bazı bilgeler İsrailoğullarının alçakgönüllülüğüne ve faziletlerine dikkat çekmiş,[751] bununla birlikte yalnızca liyakatin seçim için yeterli bir sebep olmadığını ifade etmişlerdir. Bu iddialarını desteklemek için Tanah pasajlarına atıfta bulunarak, İsrailoğullarının seçilmesini Tanrı'nın ilahi iradesiyle bahşettiği sevgisine bağlamışlardır.[752]

Seçilmişliğin sebepleri hakkında farklı fikirler ortaya koyan Yahudi âlimler, seçilmişliğin ayrıcalıklarla birlikte onlara birçok dinî ve ahlâkî sorumluluklar yüklediği konusunda hemfikirdirler. Orta Çağ Yahudi düşünürlerinden Saadya Gaon ve İbn Meymûn, kutsallık ve üstünlüğün İsrailoğulları için sadece ahde sadık kaldıkları sürece geçerli olacağını kabul etmektedir. Onlara göre İsrailoğullarının üstün ve kutsal olma sebebi Tevrat'a sahip olmalarıdır.[753] Bununla birlikte Orta Çağ Yahudi düşünürlerinden

---

[750] Bkz. Babil Talmudu, Avoda Zara, 2b-3a; Sifre Devarim, piska 343. s. 352. İsrailoğullarının seçilmişliğinde Tevrat'ın rolü hakkında bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2015, ss. 75-84.

[751] Bkz. Vayikra Raba, 32:5.

[752] Ellen M. Umansky, "Election", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, USA: Thomson Gale, 2005, c. IV, s. 2745; Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, c. XII, ss. 61-62.

[753] Feyyumi, *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât)*, III:7, s. 132; Yasin Meral, "İbn Meymūn'un Yemen Mektubu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 54, sy. 2 (2013), s. 10; Gürkan, *The Jews as a Chosen People*, s. 43.

Yehuda Halevi, Hasday Crescas gibi birçoğu İsrailoğullarının sahip oldukları özel nitelikleri dolayısıyla Tanrı'nın seçilmiş milleti olduklarını düşünmektedirler.[754]

Yahudilerin Tanrı'nın nezdindeki özel ve biricik konumuna en açık şekilde yer veren Yehuda Halevi'ye göre, Yahudi halkı Tanrı ile özel bir ilişkiye sahip tek halk konumundadır. Halevi'ye göre İsrail, "insanlığın kalbi"dir. Nasıl ki bir bedende kalp sağlıklı olduğunda tüm vücut sağlam olur, kalp hastalandığında bundan bütün beden etkilenirse insanlığın durumu da böyledir.[755] Yahudilerin üstünlüklerinin nasıl başladığı hakkında ise Halevi, Âdem'den başlayarak bir seçilmişlik silsilesi sunmaktadır. Tanrı, Âdem'i en mükemmel formda yaratmıştır. Âdem yetişkin olarak yaratıldığı için kişiliği, haricî faktörlerden (çevre, iklim, çocukluk etkileri gibi) etkilenmemiştir, tamamen saf halde dünyaya gelmiştir. Bu nedenle Tanrı'nın oğlu olarak isimlendirilmektedir. Âdem'in neslinden ise yalnızca bazı çocukları ona bu niteliklerde benzer şekilde yaratılmıştır. İlk olarak Habil seçilmiş ve bu özelliklerde ona benzer kılınmıştır ve onun Kabil tarafından öldürülmesinden sonra ise bu özellik Şit'e geçmiştir. Bu şekilde Âdem ve onun neslinden gelen ve nitelikleri bakımından ona benzeyen (Habil, Şit, Nuh, İshak, Yakup gibi) seçkin insanların soyundan gelenlerin Tanrı'nın oğulları (*ebnâullah*) olarak isimlendirildiklerini ve Tanrı'nın inayetine sahip olduklarını ifade etmektedir. Bu, ilahi gücün belirli sayıda insanın üzerine indiğinin ilk örneğidir. Ancak Yakup'un oğulları bir millet olduğunda ilahi mevcudiyet (*el-emru'l-ilahi*) bu halka bahşedilmiştir. Halevi, İsrailoğullarının

[754] Halevi, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, I:95, s. 28; Crescas, *Sefer Or ha-Şem*, 2.2.6, ss. 181-82; Lou H. Silberman, "Chosen People", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, USA: Thomson Gale, 2007, c. 4, s. 671.

[755] Halevi, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, II:32, s. 67.

seçilmişliğini *safvet* kelimesiyle ifade etmektedir. Ona göre, bir kişi Yahudiliği kabul etse bile doğuştan Yahudi olanlarla eşit olamaz (*ve-lem yestevî maanâ*).[756]

Halevi, insanlar arasındaki bu ayrımın eşitsizlik ya da adaletsizlik olduğunu düşünmemektedir. Ona göre Tanrı, her varlığa en iyi ve en uygun şekli bahşetmiştir. Bu nedenle bir kurtçuğun "Tanrı beni neden insan olarak yaratmadı?" şeklinde bir soru soramayacağı gibi "Tanrı neden beni melek olarak yaratmadı?" sorusunun da sorulamayacağını söylemektedir.[757] Dolayısıyla Yahudilerin üstün şekilde yaratılması da onların tabii özelliklerindendir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Halevi'nin Rabbani düşüncedeki genel kanaatten farklı olarak, söz konusu seçilmişliğin Sina'da kabul edilen vahiy ile ilişkisini kurmamasıdır. Ona göre İsrailoğullarının seçilmişliği benzersiz, doğuştan biyolojik bir seçimdir. Sina'da gerçekleşen vahiy olayı onların sahip olduğu bu üstün potansiyeli gerçekleştirmiştir. Buna göre seçimi ilk yapan Tanrı'dır, bu seçimi kabul eden ve gerçekleşmesini mümkün kılan da Yahudilerdir.[758]

İbn Meymûn, İsrailoğullarının tüm milletlerden her anlamda üstün olduğu konusunda diğer Yahudi düşünürlerle aynı fikirdedir. O, *Yemen Mektubu*'nda Yahudilerin diğer milletlerden üstün olmasının sebebinin sahip oldukları erdemlerden dolayı değil, ilahi lütuf sayesinde ve Tanrı'ya itaat eden Yahudi ataları sebebiyle

---

[756] Halevi, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, I:95, s. 28; I:27, s. 11. Bu düşünce Babil Talmudu, Kiduşin, 31a'da yer alan "Bir emri, emredilip de yapan emredilmeyip de yapandan büyüktür" pasajına dayanmaktadır.

[757] Halevi, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, V:20, s. 226.

[758] David Novak, *The Election of Israel: The Idea of Chosen People*, New York: Cambridge University Press, 1995, s. 215.

olduğunu ifade etmektedir.[759] Ona göre bu üstünlük Tanrı'nın İbrahim'e verdiği sözden[760] ve sahip oldukları Tevrat'tan gelmektedir. İbn Meymûn, İsrailoğullarının ve dinlerinin üstünlüğünü vurgulamakla birlikte konuyla ilgili felsefî yorumlarda bulunmamıştır. Ancak onun peygamberlikle ilgili düşüncelerinden Tanrı'nın belirli bir insanı ya da topluluğu seçmesiyle ilgili fikirleri hakkında da bilgi sahibi olunabilir. O öncelikle, Tanrı'nın dilediği kimseyi seçerek onu kutsaması ve üstün kılması fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre peygamberlik de bazı cahil kimselerin iddia ettiği gibi Tanrı'nın herhangi birini seçip görevlendirmesiyle gerçekleşmemektedir. Bilakis nübüvvet insanın tabiatında bilkuvve halinde var olan kemâldir. Ancak insanın çaba göstererek bu kemâli, bilkuvveden bilfiil hale getirmesi durumunda nübüvvet açığa çıkabilir. Bununla birlikte bu kemâle sahip olan ve onu bilfiil hale getirmeye çalışan herkes zorunlu olarak peygamber olmaz. Ancak Tanrı'nın meşieti ile böyle bir kişi peygamber olabilir.[761] Dolayısıyla İbn Meymûn'a göre kişinin üstün konumda olması için Tanrı'nın iradesi ile birlikte insanın tercihleri de önemli rol oynamaktadır.

İbn Meymûn'a göre, Yahudi dininin temel inançlarını anlayan ve uygulayan bir kişi İsrail milletine girmiş olur. Bu kişi önceki günahlarının cezasını çeker ancak yine de öteki dünyadan pay sahibi olacaktır. Onun durumu tıpkı diğer günahkâr Yahudiler gibidir. Yahudi olan bir kişi temel esasları inkâr eder ve topluluktan ayrılırsa, bu kişi nefret edilen ve yok edilmesi gereken bir kişi olur.[762] Buna göre İbn Meymûn, "günah işlese bile o hala

[759] Meral, "İbn Meymūn'un Yemen Mektubu", s. 10; Menachem Kellner, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, Albany: State University of New York Press, 1991, s. 83.

[760] Yaratılış, 17:4-8.

[761] İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II:32, ss. 357-358.

[762] İbn Meymûn, *Sanhedrin*, 10:1; (*Mishnah im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon (Şerhu'l-Mişna)*, c. 7, s. 217).

Yahudi'dir"[763] ifadesini sonradan Yahudiliğe geçenleri de içine alarak genişletmektedir. Ona göre her insan, kendi aklı ve iradesiyle Tanrı'ya iman ve ibadet ederse Tanrı tarafından kutsanacak ve Yahudi kabul edilecektir.[764]

Gersonides ise Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki antlaşmayı koşullu ve koşulsuz olmak üzere iki şekilde anlamaktadır. Ona göre, Tanrı'nın Musa ile Sina'da yaptığı antlaşma, koşullu antlaşmanın en önemli örneğidir. Burada, tüm milletlere sunduğu ancak onlardan yalnızca İsrailoğullarının Tevrat'ı kabul ettiğine dair midraşı hatırlamak gerekir.[765] Buna göre teorik olarak Tanrı bir milleti seçmemiş, İsrailoğulları bu seçilmişliğe hak kazanmışlardır. Bir grup, tıpkı tek bir kişi gibi, özel faydalara hak kazanmasını sağlayan belirli koşulları yerine getirmesi anlamında seçilebilir. Dolayısıyla İsrailoğulları yerine başka herhangi bir topluluğun da koşulları yerine getirerek seçilmişlik statüsünü elde etmeleri aslında mümkündür. Ancak gerçekte sadece bir ulus belirtilen koşulları yerine getirmiştir.[766] Bunun üzerine Tanrı, İsrailoğullarına emirlerine uymaları şartıyla mükâfat sözü vermiştir. Yaratılış, 15:18-21'de İbrahim'in soyuna verilen mükâfat sözü ise koşulsuz verilmiştir. Gersonides, koşullu antlaşmayı ferdi inayetle bir tutmaktadır. Nasıl ki insan çabasıyla ferdi inayeti kazanırsa, Sina Dağı'nda yapılan antlaşmada da İsrailoğulları yükümlülüklerini yerine getirdiklerinde Tanrı'nın korumasını kazanacaklardır. Ancak koşulsuz antlaşmada salih bir atanın kazandığı inayetin miras kalması söz konusudur. Burada inayeti alan kişinin bir etkisi yoktur. Yani Yahudiler kendileri buna layık olmasalar dahi ataları İbrahim'in inayetinden faydalanmaktadırlar. Gersonides, bu iki tür inayeti ilişkilendirerek şöyle bir çözüm

---

763 Babil Talmudu, Sanhedrin, 44a.

764 İbn Meymûn, *Hilhot Şemita*, 13:13. Ayrıca bkz Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, ss. 95-96; Bektaş, *Yahudilikte İtikâdî Sapkınlıklar ve Cezaları*, s. 79.

765 Şemot Raba, 27:9; Ginzberg, *The Legends of the Jews*, c. 1, ss. 593-594, dipnot 181-182.

766 Feldman, *Gersonides*, s. 129.

sunmaktadır. Yahudiler atalarından mirasla elde ettikleri inayeti, Sina'da kazanma imkânına sahip olmuşlardır. Gersonides bu durumu, Tanrı'nın Yahve olarak İsrailoğullarına kendisini tanıtması üzerinden işlemektedir. "İbrahim'e, İshak'a ve Yakup'a Her Şeye Gücü Yeten Tanrı (Şadday) olarak göründüm, ama onlara kendimi Yahve adıyla tanıtmadım… Sizi kendi halkım yapacak ve Tanrınız olacağım. O zaman sizi Mısırlılar'ın boyunduruğundan çıkaran Tanrınız Yahve'nin ben olduğumu bileceksiniz."[767] Bu pasajdan hareketle Gersonides, İsrailoğullarının Tanrı'nın Yahve olduğunu bilmelerinin, inayetin onlara gelişine bir gerekçe olduğunu (*şe-hem yoter rauyim 'ata şe-tedabek bahem haşgahati lefi şe-şmi yahve noda' beyneyhem*) belirtmektedir.[768]

Touati, Gersonides'in miras alınan inayet düşüncesinin, Rabbani gelenekteki *zehut avot (ataların erdemleri*) öğretisinin felsefî şekilde formüle edilmiş hali olduğu kanaatindedir.[769] *Zehut avot* kavramı, Rabbani literatürde başlangıçta, Tanrı'nın kendileriyle ahit yaptığı[770] üç büyük ata kabul edilen İbrahim, Yakup ve İshak'ın faziletlerinden onların nesillerinin faydalanmasını ifade etmektedir. Daha sonra bu ifade Sara, Rebeka, Rahel ve Lea'nın dâhil edilmesiyle Yahudi annelerin faziletleri (*zehut imahot*) ile genişletilmiştir.[771] Nihayetinde ise her atanın faziletinin nesli üzerinde faydalı

---

[767] Mısır'dan Çıkış, 6:3.

[768] Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 6:3, ss. 41-43.

[769] Touati, *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, s. 447.

[770] İsrailoğullarının seçilmiş ve kutsal millet olmalarında "ahit *(brit)*" kavramı da merkezi rol oynamaktadır. Tanah'ta ilki, ilk İbrani ata kabul edilen İbrahim'le yapılan, daha sonra ise İshak ve Yakup'la yenilenen ahitten bahsedilmektedir. Söz konusu ahitler ile Tanrı, İbrahim'i ve nesline onları çoğaltacağına ve kutsal topraklara mirasçı yapacağına dair vaatte bulunmuştur. (Yaratılış, 12:7; 13:14-16; 15:18-21; 17:8; Yasa'nın Tekrarı, 4:31; 9:5) Ayrıntılı bilgi için bkz. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, 6. bs., İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, ss. 167-181.

[771] Babil Talmudu, Şabat, 55a; Berahot, 16b; Kudüs Talmudu, Sanhedrin, 10:1; Vayikra Raba, 36:6.

sonuçlar doğuracağına kadar kapsamlı bir hale dönüşmüştür. Örneğin Mişna'da babanın oğluna; güzellik, kuvvet, zenginlik, bilgelik ve uzun ömür aktaracağı yazmaktadır.[772] Bu öğreti Tanah'ta yer alan sonraki nesillerin, atalarının eylemlerinin bir sonucu olarak fayda veya zarar gördüğüne işaret eden pasajlara[773] dayanmaktadır.[774] Örneğin, Tanrı'nın İsrailoğullarını Mısır'dan kurtarmasının ataların faziletleri sayesinde olduğu şeklinde yorumlar bulunmaktadır.[775] Başka bir örnek ise Rabbi Eleazar ben Azarya'nın[776] zengin ve bilge olmasının ve haham akademisinin başına getirilmesinin, Kâtip Ezra'nın[777] neslinden gelmesine bağlanmasıdır.[778] Benzer şekilde ataların günahlarının da cezasının çocuklarına aktarıldığına dair görüşler bulunmaktadır. Nitekim bu düşünce Tevrat'ta On Emir'in içinde yer alan "Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım"[779] pasajına dayanmaktadır. Bununla birlikte Tevrat'ta söz konusu öğretiyle çelişen "Ne babalar çocuklarının günahından ötürü öldürülecek, ne de çocuklar babalarının. Herkes kendi günahı için öldürülecek"[780] pasajı da yer almaktadır. Bilgeler bu problemi, ancak çocuk da suç işlemeye devam ederse o da cezayı hak etmiş olacağından babanın işlediği suçun cezasını

[772] Mişna, Eduyot, 2:9.

[773] Mısır'dan Çıkış, 20:5-6; 34:7; Levililer, 26:42; Yasa'nın Tekrarı, 7:8-10; Ağıtlar, 5:7.

[774] Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, c. XII, ss. 177-199; Urbach, *The Sages*, ss. 496-511.

[775] Şemot Raba, 1:36.

[776] MS. ikinci yüzyılda Filistin'de yaşamış ikinci nesil Tanna âlimlerindendir.

[777] Tanah'ın Ezra Kitabı'nın yazarı olarak kabul edilen Ezra, M.Ö. beşinci yüzyılda yaşamış İkinci Tapınak Dönemi'nin önemli bir kohenidir.

[778] Babil Talmudu, Berahot, 27b; Mişna, Avot, 2:2.

[779] Mısır'dan Çıkış, 20:5.

[780] Yasa'nın Tekrarı, 24:16.

çekeceği şeklinde açıklayarak çözmeye çalışmışlardır. Eğer evlat babasının suçunu sürdürmüyorsa, cezalandırılmayacaktır.[781]

Gersonides'in düşüncesinde de bazı ferdi inayet türleri kalıtsaldır. Belirli bir birey inayeti elde etmeye hak kazandığında, bu inayet o kişinin soyuna da tevarüs edebilmektedir. İsrailoğullarının nesiller boyunca yararlandığı inayet bu türdendir. Gersonides bu durumu Tanah yorumlarında da ifade etmektedir. O, Yahudi tarihinin, diğer milletlerin aksine semavi güçlerle değil Tanrı'nın inayetiyle şekillendiğini belirtmektedir.[782] Yahudilerin semavi cisimlerden etkilenmediği düşüncesi sözlü gelenekten itibaren Yahudi düşüncesinde yer almıştır. Bu düşüncenin en açığı Yahudi bilgelerin "İsrail için burç yoktur (*eyn mazal le-yisrael*)" doktrini olmuştur. Abraham ibn Ezra da her milletin bir yıldızı olduğunu, ancak yalnızca İsrailoğullarına bir yıldızın tayin edilmediğini, onlara Tanrı'nın doğrudan kılavuzluk ettiğini belirtmiştir.[783] Ona göre Tanrı, İbrahim'i faziletlerinden dolayı kutsamış, soyunu çoğaltmış ve onun üzerindeki astrolojik belirlenimleri askıya almıştır. Tevrat'a uyulduğu takdirde Yahudilerin semavi cisimlerden isabet edecek zararlı şeylerden korunacağını da dile getirmiştir.[784] Gersonides'e göre de İsrailoğulları kazanmış oldukları inayet sayesinde, astral belirlenimlere maruz kalmamaktadırlar. Bu bakımdan Gersonides, İsrailoğullarının tarihiyle ilgili olarak, krallıkların yükselişi ve çöküşü, isyanlar vb. tüm önemli tarihsel olayları, Jüpiter ve Satürn'ün kavuşumlarından kaynaklandığını düşünen astrolojik teoriyi benimsememektedir. Bu teori İslam dünyasında Maşallah tarafından dokuzuncu yüzyılda ortaya atılmış ve Abraham bar Hiyya tarafından *Megilat ha-Megale* adlı

---

781 Babil Talmudu, Sanhedrin, 27b.

782 Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 17:16, s. 147.

783 Abraham ibn Ezra, *Yasa'nın Tekrarı*, 4:19, s. 29.

784 Abraham ibn Ezra, *Mısır'dan Çıkış*, 23:25, s. 59; Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*, ss. 73-77.

eserinde İbranice literatüre taşınmıştır.[785] Bar Hiyya'ya göre, İsrailoğulları tarihinde gerçekleşen Mısır'dan Çıkış, Babil Sürgünü, Pers egemenliği, Mabed'in yıkılması gibi önemli olaylar da dâhil olmak üzere insanlık tarihindeki tüm önemli olaylar, Jüpiter ve Satürn'ün kavuşumları gibi astrolojik olaylar tarafından belirlenir.[786] Buna karşın Gersonides'e göre ise İsrailoğulları astral determinizme tâbi değildir, çünkü onlar Tanrı'nın özel inayetine mazhar olmuşlardır. Bu sebeple o, Jüpiter ve Satürn'ün birleşmesinin sonuçlarını ele aldığı çalışmasında[787] Yahudilere özel atıfta bulunmamaktadır. Bununla birlikte, dünya tarihinde meydana gelen doğal felaketler gibi astral determinizmin neden olduğu olayların Yahudiler üzerinde de etkili olacağını kabul etmektedir. Gersonides, Daniel'in "O zaman senin halkını koruyan büyük önder Mikail görünecek. Ulusun oluşumundan beri hiç görülmemiş bir sıkıntı dönemi olacak"[788] şeklindeki kehanetine yorumunda, bu sıkıntıdan İsrailoğullarının zarar görmemesinin imkânsız olduğu sonucuna varmıştır. Gersonides bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Ve Mikail olarak adlandırılan bu akıl [müstefad akıl], Tevrat'ta açıklandığı gibi, İsrail'in prensidir, çünkü İsrail yıldızların düzenlemelerine tâbi değildir, ancak *Milhamot ha-Şem*'in dördüncü kitabında açıkladığımız gibi, müstefad akıl aracılığıyla Rab ile birleşen

[785] Freudenthal, "The Physical and Epistemological Foundations of Levi ben Gershom's Astrology: Providence and Israel's Redemption within the Natural History of Humankind", ss. 123-124.

[786] Abraham Bar Hiyya, *Megilat ha-Megale*, ed. A. Poznanski, J. Guttman, Berlin: Ḥevrat Meqişey Nirdamim, 1924. Abraham bar Hiyya'nın *Megilat ha-Megale*'de konuyla ilgili görüşlerinin geniş analizi için bkz. Hannu Töyrylä, *Abraham bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption: An Analysis of Megillat ha-Megalle,* Leiden-Boston: Brill, 2014, ss. 335-420; Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı,* ss. 37-39.

[787] Goldstein, Pingree, "Levi ben Gerson's Prognostication for the Conjunction of 1345", ss. 1-60.

[788] Daniel, 12:1.

ilahi idrak tarafından yönetilir."[789] Dolayısıyla İsrailoğulları özel inayete sahip olmakla birlikte genel inayetin etkilerine de açıktırlar.[790]

Gersonides, İsrailoğullarının elde ettiği özel inayetin, Tanrı'nın Yahudi atalarıyla yapmış olduğu ahitlerle garantilendiğini, bu inayet türünün İsrailoğullarının aklî gelişimlerine bağlı olmadığını vurgulamaktadır. Her ne kadar inayet aslında ataların Faal Akıl'la ittisali ile başlamışsa da o, Yahudilerin aklî başarılarına bağlı olmaksızın devam etmektedir. Bir diğer ifadeyle İsrailoğulları kendileri açısından bu inayete layık olmasalar bile ataların erdemleri üzerinden onu elde edeceklerdir. Ataların ölümlerinin ardından uzun yıllar geçse bile söz konusu inayet bu belirli grubun tamamına etki etmeye devam eder.[791] Diğer taraftan Gersonides inayeti tamamen entelektüel bir mesele olarak görmüş ve Yahudilerin astral konfigürasyonlar tarafından belirlenen kötülüklerden ancak peygamberin aklî kemâli sayesinde kaçınabileceğini savunmuştur.[792] Bu duruma Tanah'tan "Atalarımız günah işledi, ama artık onlar yok; suçlarının cezasını biz yüklendik"[793] pasajını örnek göstermektedir. Gersonides'e göre bu pasaj, İsrailoğulları atalarının günah işlemeleri sebebiyle başka milletlerin arasına sürgüne gönderilerek cezalandırıldıklarında onların suçlarının cezasını sürgünde doğan çocuklarının da taşımak zorunda kaldıklarını ifade etmektedir. Sürgünde doğan çocuklar, ancak atalarından intikal

---

789 Gersonides, *Daniel*, 9:21.

790 Freudenthal, "The Physical and Epistemological Foundations of Levi ben Gershom's Astrology: Providence and Israel's Redemption within the Natural History of Humankind", s. 124.

791 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 6.2.14, s. 413; *The Wars of the Lord*, c. 3, ss. 503-504; Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 6:2-8, (ha-Toelet ha-Rişon-ha-Şlişi), ss. 204-205; *Levililer*, 26:44-45, s. 235; Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People*, ss. 174-176; Freudenthal, "The Physical and Epistemological Foundations of Levi ben Gershom's Astrology: Providence and Israel's Redemption within the Natural History of Humankind", s. 124.

792 Bkz. Mucizelerin Faili bölümü.

793 Ağıtlar, 5:7.

eden günahın cezasını bertaraf edecek şekilde davranır ve Tanrı'nın inayetini elde ederlerse ve Tanrı inayetiyle mucizevi eylemler gerçekleştirirse topraklarına dönebilirler.[794] Ancak çocuklar Tanrı ile ittisali gerçekleştirmedikleri sürece bu cezayı taşırlar. Babaları bu cezayı almasalardı, onlar önceden bulundukları topraklarda kalmaya devam ederlerdi ve kendileri bu cezayı gerektirecek bir suç işlemedikleri sürece de sürgün edilmezlerdi. Gersonides, Yeremya'da geçen "Babalar koruk yedi, çocukların dişleri kamaştı"[795] pasajının da buna işaret ettiğini düşünmektedir.[796] Dolayısıyla bu tür kötülükler Tanrı'da kusur oluşturmaz, çünkü onlara içine doğdukları bu kötü durumdan kurtulabilmeleri için gerekli araçlar verilmiştir. Buna göre bilgelerin "Izdırap çeken sıddık-günahkârların çocuğudur (*tsadik ve ra lo ve tsadik ben raşa*)"[797] şeklindeki sözlerinin işaret ettiği kötülük türü de bu türdendir.[798] Gersonides'e göre, İsrailoğullarının sürgünden kurtuluşları, Tanrı'nın İbrani atalarla yaptığı antlaşma sayesinde kesinlikle mümkün olacaktır. Ancak bunun gerçekleşmesi için İsrailoğullarının yollarını iyileştirmesi *(im yetivu Yisra'el darkam)* ve entelektüel kemâle ulaşması koşulu bulunmaktadır: "Ve o zaman büyük prens Mikail [müstefad akıl] ortaya çıkacaktır."[799]

---

[794] Gersonides, *Levililer*, 26:39, s. 233.

[795] Yeremya, 31:29.

[796] Gersonides, Levililer tefsirinde Yahudilerin, atalarının yanı sıra kendi işledikleri suçlar sebebiyle sürgüne gönderildiklerini belirtirmektedir: "Artakalanlarınız gerek kendi, gerekse atalarının suçlarından ötürü düşman ülkelerde eriyip gidecekler" (Gersonides, *Levililier*, 26:39, s. 233). *Milhamot ha-Şem*'de ise kendilerinin büyük ölçüde masum olduklarını, atalarının suçlarından ötürü bu sıkıntılara maruz kaldıklarını öne sürmektedir. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 404; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 187.

[797] Babil Talmudu, Berahot, 7a.

[798] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, ss. 404-405; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 187.

[799] Gersonides, *Daniel*, 9:21, (ha-Toelet ha-Şmini).

Gersonides'e göre benzer durum, doğduklarında kendilerini müreffeh bir yaşam içinde bulan günahkârlar için de geçerlidir. Bu yüzden bilgeler "İyilik bulan günahkâr, sıddık bir adamın kötü oğludur"[800] demişlerdir. Bu ilkeye göre, kâmil insanların elde ettiği olağanüstü iyiliklere onların zürriyetleri nesiller boyu sahip olabilir çünkü semavi cisimlerden gelen kötülükler nadirdir ve nesil de inayeti almaya layıksa kötülükler bertaraf edilebilir. Günahkârlardan zürriyetlerine geçen kötülükler ise nesiller boyu sürmez çünkü semavi cisimlerden gelen faydalar sıklıkla meydana gelir. Bu yüzden kötülük kısa bir sürede kaldırılabilir, iyilikler ise kısa sürede kaldırılmaz. Bu sebeple Tanrı, "Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım. Ama beni seven, buyruklarıma uyan binlerce kuşağa sevgi gösteririm"[801] demiştir.[802]

Gersonides'in tevarüs eden inayet anlayışı ile Halevi'nin *emr-i ilahi* anlayışı benzemektedir. Her ikisi de Yahudi halkına has bir nitelik, genetikle gelen kalıtsal özellik ve Tanrı ile Yahudi halkı arasındaki inayeti ifade eden ilişkiden bahsetmektedir. Ancak Halevi, bu kalıtsal inayeti Âdem ile başlatırken Gersonides'te bu ilişki İbrahim ile başlamaktadır. İkisi arasındaki en önemli fark ise Halevi'nin, inayetin kazanılmasında entelektüel gelişimin etkisini reddetmesi,[803] Gersonides'in ise Aristotelesçi ilkelere dayanarak inayetin entelektüel kemâle erme ile elde edileceğini savunmasıdır. Ancak Gersonides'in bu düşüncesi, Yahudiler ya da İbrahim dışında entelektüel kemâle eren başka kişilerin de olabileceğini akla getirmektedir. Dolayısıyla Yahudiler gibi başka seçilmiş milletlerin olma ihtimalini Gersonides'in kabul etmesi beklenmektedir. Fakat

[800] Babil Talmudu, Berahot, 7a.

[801] Mısır'dan Çıkış, 20:5-6.

[802] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, ss. 405-406; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 188.

[803] Halevi, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, I:25-42, ss. 11-13.

Gersonides'in bu ihtimali göz ardı ettiği görülmektedir. O, söz konusu kemâle yalnızca İbrahim'in ulaştığına inanmaktadır.[804]

Gersonides'in inayet teorisi açısından problem teşkil eden nokta, Tanrı'nın İsrailoğullarına olan özel inayetinin türünün tespitidir. Zira İbrahim'in seçilmesi ferdi inayet olarak telakki edilebilir. Ancak insanlar arasından bir grubun toplu olarak ayrıcalıklı bir inayete sahip olması izaha muhtaç bir konudur. Üstelik Tanrı, yalnızca İbrahim ve neslini değil, ona vaat ettiği toprakları da seçmiş ve kutsamıştır. Yani hem halk hem de toprak seçilmiştir. Gersonides'e göre bu ilişkide, Tanrı ile inayeti alan kişi arasındaki ilahi bağlantı nesiller boyunca aktarılmaktadır. Aynı zamanda özel bir toprak parçası bu manevi mirasın ayrılmaz bir parçası kılınmıştır.

Rabbani gelenekte de İsrail topraklarının, orayı seçilmiş kılan özel bir yapıya sahip olduğu düşüncesi yer almaktadır. Talmud'un *Bava Batra* risalesinde İsrail'in havasının kişiyi bilge kıldığına dair ifadeler bulunmaktadır.[805] Yahudi düşünürler, Peygamberlerin çoğunlukla bu topraklardan çıkmasını da yine coğrafyanın özelliğiyle açıklamaktadırlar. Nitekim Yehuda Halevi ve Abraham ibn Ezra, İsrail topraklarının peygamberlik vahyi almak için ayrıcalıklı bir yer olarak seçildiğini belirtmektedir.[806] İbn Ezra'ya göre en değerli iklime sahip olan Orta Doğu topraklarında doğanlar ve yaşayanlar, aklen ve bedenen en sağlam kişilerdir. Aşırı sıcak ya da aşırı soğuk bölgelerde yaşayanlar ise maruz kaldıkları iklim sebebiyle sağlıklı mizaçlara sahip olmazlar. İbn Ezra'ya göre Kudüs'ün bulunduğu enlem en yaşanabilir yer ve Tanrı'nın mabedi için en

[804] Eisen, Gersonides'in İsrailoğullarının seçilmişliği meselesinde en çok etkilendiği düşünürün Halevi olduğu kanaatindedir. Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People*, ss. 174-177.

[805] Bkz. Babil Talmudu, Bava Batra, 158b.

[806] Halevi, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, II:14, 16, ss. 50-53; Abraham ibn Ezra, *Mısır'dan Çıkış*, 25:40, ss. 560-561.

uygun konumdur. Ayrıca Kudüs, "bilgelik almaya uygun bir yer" olarak tanıtılmaktadır.[807]

Yeryüzünün meskûn ve gayr-i meskûn bölgelerine dair çıkarımlar, Batlamyus'un *Coğrafya* adlı eserine dayanmaktadır. Batlamyus, enlem ve boylamların tespitine dayanan dünyanın meskûn kısımlarını, iklimlere ayırmıştır. Bu çalışmanın sonucunda ortaya çıkan "yedi iklim" teorisi Müslüman coğrafyacılar tarafından da kullanılarak geliştirilmiştir.[808] Bu teoriden hareketle, iklimlerin insanların mizaçlarına etkilerine dair görüşler de ortaya atılmıştır. Örneğin Fârâbî, es-*Siyâsetü'l-Medeniyye*'de ma'mur beldelerden (*el-mesâkinu'l-ma'mûre*) uzak, kuzey ve güney bölgelerde yaşayan toplumların tabiatları bakımından hayvanlara yakın olduklarını, bu sebeple vahşi ve leş yiyici özelliklere sahip olduklarını belirtmektedir.[809] İbn Sînâ da *Kitâbu'ş-Şifâ* adlı eserinin sonunda, Türkler ve Zencilerin, değerli bölgelerin (*el-ekâlimu'ş-şerîfe*) dışındaki bölgelerde yaşamaları sebebiyle erdemlilikten uzak, köle olmaya layık milletler olduğunu belirtmektedir.[810] İbn Meymûn da ılıman iklimlerde yaşayan milletlerin, zihinsel ve fiziksel açılardan sıcak ve soğuk iklimlerde ikamet edenlerden üstün olduğunu benimsemektedir. Ona göre en kuzey ve en güney bölgelerde yaşayan insanlar hayvani

---

[807] Abraham ibn Ezra, *Vaiz*, 1:12; *Mezmurlar*, 50:2; 87:5; *Daniel*, 8:9; Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*, ss. 59-60. Kudüs topraklarının vahiy almaya en uygun, iklim yönünden de en sağlıklı bölge olduğuna dair Orta Çağ Yahudi düşünürlerinin görüşleriyle ilgili bkz. Hayim Kreisel, "Erets Yisrael u-Nevua ba-Filosofya ha-Yehudit biymey ha-Beynayim", *Erets Yisrael be-Hagut ha-Yehudit biymey ha-Beynayim*, ed. Moşe Hallamiş, Aviezer Ravitzky, Kudüs: Yad ben Zvi Publishing, 1991, ss. 40-51; Avraham Melammed, "Erets Yisrael ve-ha-Teorya ha-Aklimit be-Mahşava ha-Yehudit", *Erets Yisrael ba-Hagut ha-Yehudit biymey ha-Beynayim*, ed. Moşe Hallamiş, Aviezer Ravitzky, Kudüs: Yad ben Zvi Publishing, 1991, ss. 52-78.

[808] Mahmut Ak, "İklim", *DİA*, c. 22, ss. 28-30.

[809] Fârâbi, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 134.

[810] İbn Sina, *Metafizik II*, 10. makale, s. 202.

özelliklere sahiptirler: "En kuzey bölgede yaşayan Türkler, en güney bölgede yaşayan siyahiler ve bizim bölgelerimizde yaşayıp onlara benzeyen kimseler bu kesimdendir. Onların durumu, düşünce sahibi olmayan hayvanların durumu gibidir. Bana göre bu kimseler insan mertebesinde olmayıp bunlar, insan mertebesinden daha aşağıda ve maymunlardan daha yukarıda bir varlık mertebesinde yer almaktadır. Çünkü bunların görünüşü ve vücut hatları insan şeklinde olup temyiz kabiliyetleri açısından maymundan üstündürler."[811]

Gersonides, Kenan topraklarının seçilmiş ve kutsanmış olmasının sebebini inayet teorisiyle uyumlu bir şekilde açıklamaktadır. Ona göre, Tanrı, İbrahim'e Kenan topraklarına gitmesini emretmiştir[812] çünkü bu topraklar ilahi feyzi (*şefa' elohi*) almaya daha uygundur.[813] Bu sebeple İsrailoğulları başka milletlerin aralarına karışıp dağıldıklarında, onların inayeti elde etmeleri zorlaşacaktır.[814] Gersonides'e göre İbrahim, meydana gelen kıtlık sebebiyle Kenan topraklarından ayrılmasaydı peygamberlik mertebesine ulaşamazdı, çünkü açlık hali ilahi feyzi elde etmeye engeldir. Böylece o, Mısır'dan temel gıda ihtiyaçlarını temin ederek peygamberliği almaya hazır hale gelir.[815] Diğer bir ifadeyle, Kenan topraklarından Mısır'a gitmesi yerleşme amacı taşımayan geçici bir ikamettir. Bu durumda, İsrail milletiyle olduğu kadar İsrail topraklarıyla da bir tür antlaşma olduğu ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın İbrahim'le yaptığı antlaşma sayesinde,

---

811 İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:51; s. 618. Ayrıca bkz. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği*, ss. 244-248.

812 Yaratılış, 12:1.

813 Gersonides, *Yaratılış*, 12:7-9, ss. 123-125; *Mısır'dan Çıkış*, 16:13, s. 135.

814 Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 20:13, s. 181

815 Gersonides, *Yaratılış*, 12:1-10, (ha-Toelet ha-Rişon, ha-Toelet ha-Ravi'î), ss. 225-226.

İbrahim'in soyu olan İsrail milleti İbrahim'in mirasını sürdürmek için seçilmiş ve kendilerine, insanî mükemmelliğe ulaşmalarını sağlamak için Tevrat verilmiştir.[816]

Özetle, Gersonides, İsrailoğullarının seçilmişliğini Tanrı'nın doğrudan belirli bir topluluğu seçmesi olarak yorumlamamaktadır. Ona göre İbrahim'in elde ettiği ferdi inayet miras olarak nesline de geçmektedir. Bununla birlikte bu inayetin İsrailoğullarında kalması yine onların çabalarıyla inayeti hak etmelerine bağlıdır. İsrailoğullarının bu inayeti hak etmelerindeki en büyük koşul ise ahlâkî ve entelektüel mükemmelliğe ulaşmaları için talimat veren Tevrat'a uymalarıdır. İsrailoğullarının Kenan topraklarına gitmeleri ve orada yaşamaları ise bu toprakların sahip olduğu özellik sayesinde ilahi tecrübeyi yaşamalarını kolaylaştıracaktır. Gersonides'in, İsrailoğullarının seçilmişliği inancının getirdiği felsefî zorlukları Tevrat ve felsefî ilkelerden taviz vermeden çözmeye çalıştığı açıktır. Bununla birlikte tatmin edici bir çözüm sunup sunamadığı tartışılabilir niteliktedir. Zira o, inayetin miras olarak aktarılması konusunda felsefî bir açıklama sunmakta yetersiz kalmıştır. Gersonides'in sunduğu bu çözümde, İbrahim'in elde ettiği ve soyuna aktardığı bu inayetin başka bir kişi tarafından daha gerçekleştirilmesinin önünde teorik olarak bir engel görünmemektedir. Dolayısıyla aslında İsrailoğullarının dışında başka bir milletin de Tanrı'nın seçilmiş milleti olması ihtimal dâhilindedir.

[816] Sadik'e göre Abraham bar Hiyya, Tevrat'ın etkisi sayesinde sadece Yahudilerin özgür iradeye sahip olduğunu düşünmektedir. Tevrat'ın ışığından yoksun olan gayri Yahudilerin nefslerinin aklî kısmı hayvani kısmına boyun eğdirilmiştir. Sina'da Tevrat'ı almaları Yahudileri özgür kılmıştır, Yahudi ve Yahudi olmayanlar arasındaki ikilik de buradan kaynaklanmaktadır: Yahudi olmayan filozoflar ahlak ve etik konusunda doğru bilgiye sahip olabilirler, ancak pratikte onlar ve takipçileri gerçekten özgür olmadıkları için etik olarak yaşayamazlar. Bkz. Shalom Sadik, "Segulat Yisrael u-Musar Tiv'î be-Haguto şel Rabbi Abraham bar Hiyya", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, c. 85 (2018), ss. 77-89.

4. Eyüp Kıssası

Eyüp Kitabı; Eyüp, üç arkadaşı Temanlı Elifaz, Şuahlı Bildad, Naamalı Sofar; Elihu ve Tanrı arasında geçen diyaloglardan oluşmaktadır. Kıssaya göre Eyüp, Tanrı'nın evlat, mal ve zenginlikle nimetlendirdiği erdemli bir insandır. Şeytan, Eyüp'ün erdemli olmasının sebebinin Tanrı'nın bahşettiği nimetler olduğu ve bu nimetler elinden alındığında gerçekten erdemli olup olmadığının anlaşılacağı iddiasında bulunur. Bunun üzerine Tanrı sırasıyla evlatlarını, malını ve sağlığını elinden alarak Eyüp'ün kendisine olan bağlılığını test eder. Bu sürecin başlangıcında Eyüp, verenin de alanın da Tanrı olduğu inancıyla herhangi bir şikâyette ve yakarışta bulunmazken[817] sağlığı elinden alınınca ve şiddetli acılar çekince tutumunu değiştirir. Tanrı'nın, insanların iyiliğine ve kötülüğüne aldırmadığını, iyileri cezalandırıp kötüleri ödüllendirdiğini dile getirmeye başlar.[818] Onu teselli etmek için ziyaret eden arkadaşları Elifaz, Bildad ve Sofar, her biri Tanrı'nın iyiye acı çektirmesi konusunda farklı bir bakış açısıyla -biri Tanrı'nın adaletine, biri Tanrı'nın hikmetine ve diğeri de Tanrı'nın iradesine vurgu yapmıştır-[819] açıklamalar yaparak Eyüp'ü bu görüşlerinden vazgeçirmeye çalışırlar. En son olarak, bütün konuşmaları dinleyen Elihu, yaşça onlardan genç olmasına rağmen en doğru konuşmayı yaparak Tanrı'nın takdirini kazanır.

Rabbani literatürde Eyüp'ün hakkında değişik yorumlar ortaya konulmuştur. Eyüp, dünya milletleri içindeki en salih (*tsadik*) kişi,[820] dünya milletlerine peygamberlikte

---

[817] Eyüp, 2:10.

[818] Eyüp, 9:17-22. Yahudi filozofların dünyadaki kötülüğün ve iyilerin acı çekmesinin sebeplerine dair görüşleri hakkında bilgi için bkz. Oliver Leaman, *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

[819] Martin D. Yaffe, "Providence in Medieval Aristotelianism: Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the Book of Job", *Hebrew Studies*, sy. 19/20 (1970), s. 69.

[820] Dvarim Raba, 2:4.

bulunan yedi peygamberden biri[821] olarak kabul edilmiştir. Bazıları ise Eyüp karakterinin hiç var olmadığı, bu hikâyenin bir temsil olduğu fikrini sunmuşlardır.[822] Bazı bilgeler ise Eyüp'ü, İbrahim, kral Hezekiya ve gelecek olan Mesih ile birlikte akıl yürütme yoluyla Tanrı'yı bilen dört isimden biri olarak saymaktadırlar.[823] Bazı Talmud bilgeleri, Eyüp'ün dindarlığını İbrahim ile kıyaslamış ve Eyüp'ün yalnızca Tanrı korkusu sebebiyle kullukta bulunduğunu, İbrahim'in ise Tanrı sevgisi ile kullukta bulunduğunu belirtmişlerdir.[824] Kimi pasajlarda Eyüp, Tanrı'ya olan sitemleri dolayısıyla eleştirilmiştir. Zira Âdem, ölümle cezalandırıldığında şikâyet etmemiştir; İbrahim, neslinin Mısır'da köle olacağı söylendiğinde şikâyet etmemiştir; Musa, kutsal topraklara girmekten men edildiğinde ve Harun, iki oğlunu kaybettiğinde şikâyet etmemişlerdir.[825] Bununla birlikte kimileri, baskı altında yapılan işler için kişinin suçlanmayacağını belirterek Eyüp'ü mazur görmüşlerdir.[826] Raşi (ö. 1105) ve Yosef Karo (ö. 1575) gibi Orta Çağ Yahudi müfessirleri Eyüp'ü, eksikleri bulunan bir dindar olarak yorumlamışlardır.[827] İbn Meymûn ise Eyüp'ü erdemli ve dindar olarak nitelemekle birlikte onun ilmî açıdan yetersiz olduğu fikrindedir.[828]

---

[821] Babil Talmudu, Bava Batra, 15b. Diğerleri Balam ve babası Beor, Temanlı Elifaz, Şuahlı Bildad, Naamalı Sofar, Elihu ben Barahel'dir. Bu pasajda Eyüp'ün Yahudi olmadığı da ifade edilmektedir.

[822] Babil Talmudu, Bava Batra, 15a.

[823] Bamidbar Raba, 14:7.

[824] Babil Talmudu, Sota, 31a.

[825] Rivka Ulmer (ed.), *A Bilingual Edition of Pesiqta Rabbati*, çev. Rivka Ulmer, Berlin/Boston: De Gruyter, 2022, c. 2, 47:15-17, ss. 591-595.

[826] Babil Talmudu, Bava Batra, 16b.

[827] Nahum N. Glatzer, *The Dimensions of the Job: A Study and Selected Readings*, New York: Schocken, 1969, ss. 18-19.

[828] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:22, s. 483.

Eyüp Kitabı, Yahudi tarihi boyunca hem tefsir kitaplarında hem de felsefe kitaplarında en çok konuşulan metinlerden biri olmuştur. Orta Çağ Yahudi felsefesinde Eyüp Kitabı üzerine yapılan yorumların Saadya Gaon'un görüşü dışında tümü İbn Meymûn'dan sonra ve onun etkisiyle yazılmıştır.[829] Eyüp'ün hikâyesinin gerçek bir hikâye mi yoksa sembolik bir anlatı mı olduğu Yahudiler arasında tartışmalı bir konudur.[830] Gersonides de Eyüp kıssasının tarihi bir olay mı yoksa kurgu mu olduğu sorusunu değerlendirmektedir. O, inayet hakkındaki tüm felsefî tartışmaları ortaya koyacak gerçek bir olayın yaşanmasının çok düşük bir ihtimal olacağından hareketle, anlatının kurgu olmasının güçlü bir olasılık olduğunu gündeme getirir. Bununla birlikte, Aristoteles'in eserlerinde inayet hakkında tüm görüşlerin sunulması, bu durumun eşi görülmemiş bir olay olmadığını da göstermektedir. Ayrıca Eyüp'ün, Hezekiel Kitabı'nda da anılması[831] onun gerçek bir şahsiyet olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Eyüp Kitabı'nda Eyüp'ün yaşadığı yer, sahip olduğu malvarlığı ve evlatları, kızlarının isimleri gibi spesifik ve detaylı bilgilerin verilmesi de metin açısından Eyüp'ün kurgu olmadığı

---

829 Robert Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 6. Saadya Gaon, Eyüp Kitabı'na felsefi yorumda bulunan ilk düşünür olduğundan Yahudi düşüncesinde etkisi altında kaldığı kimsenin olmadığı düşünülmektedir. Ancak Goodman'a göre İslam düşüncesinden, özellikle Mutezile mezhebinden etkilenmiş olduğu görülmektedir. Özellikle Saadya'nın Eyüp kitabını okuyuşuyla Mutezili müfessir Zemahşeri'nin (ö. 1144) yorumlarında yakınlık vardır. Zemahşeri Saadya'dan iki yüzyıl sonra yaşamış olsa da Saadya dönemindeki Mutezililerin görüşlerini eserlerinde aktarmıştır. Goodman'a göre Eşari mezhebi de Saadya'nın Eyüp hakkındaki görüşlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lenn E. Goodman, "Introduction: Saadiah Gaon and The Book of Job", *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job by Saadiah Ben Joseph Al-Fayyumi*, ed. Leon Nemoy, Michigan: Yale Judaica Press, 1988, ss. 3-27.

830 Bkz. Babil Talmudu, Bava Batra, 15a.

831 "Şu üç adam –Nuh, Daniel, Eyüp– orada olsalar bile, doğruluklarıyla ancak kendi canlarını kurtarabilirler. Egemen Rab böyle diyor." (Hezekiel, 14:14)

yönünde destek sağlamaktadır. Zira yazarın bu şekilde detaylı biyografik bilgi sunması, hikâyenin gerçekliğini kanıtlama amacı taşıdığını göstermektedir. Bütün bu değerlendirmelerden sonra Gersonides'in, Eyüp'ün tarihsel şahsiyeti konusunda net bir kanaat belirtmese de Eyüp'ün gerçek bir karakter olduğu düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır.[832] İbn Meymûn'a göre ise Eyüp kıssası başlangıcından itibaren temsillerle donatılmış bir kıssadır. Bu bakımdan o, Eyüp'ün tarihsel bir şahsiyet olmadığı, temsili bir figür olduğu kabulüne daha yatkındır.[833]

Gersonides Tanrı'nın inayeti konusunu *Milhamot ha-Şem*'in dördüncü kitabının dışında Eyüp Kitabı tefsirinde (*Peruş 'al Sefer İyov*)[834] de detaylıca ele almaktadır. *Milhamot ha-Şem*'in dördüncü kitabının ikinci faslında Gersonides'in, Eyüp Kitabı'nı ayrıntılı olarak tartışması, onun *Milhamot ha-Şem*'deki genel yönteminden farklılık arz etmektedir. Zira *Milhamot ha-Şem*'de o, Tanah'a pek fazla atıfta bulunmayı tercih etmemektedir. Daha sonra yazdığı Tevrat tefsirleri de ilahi inayete bolca atıfta bulunmaktadır. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*'de inayet konusunu Tanrı'nın bilgisini ele aldığı bölümün ardından Tanrı'nın tikelleri bilmesi üzerinden değerlendirmektedir. Eyüp

---

832 Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job,* ss. 6-7.

833 İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn,* s. III:22, ss. 481-482.

834 Bu eser, Gersonides'in en popüler ve en çok basılan Tanah yorumudur. İlk basılan İbranice eserlerdendir (Ferrara, 1477). Bu eser, İngilizceye de tercüme edilmiştir. Bkz. Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*. Bu yorum *Milhamot ha-Şem*'in dördüncü kitabıyla benzer olarak ilahi inayet konusunu işlemektedir. *Milhamot ha-Şem,* 1317-1329 yılları arasında yazılmıştır. Eyüp Kitabı tefsirinin *(Peruş 'al Sefer İyov)* tamamlanması ise 1325 yılında gerçekleşmiştir. Onun, *Milhamot ha-Şem*'de sıklıkla Eyüp Kitabı tefsirine atıfta bulunması, bu tefsiri daha önce yazdığını düşündürse de ifade edildiği üzere tefsirini de *Milhamot ha-Şem*'i yazdığı dönemin sonuna doğru bitirmiştir. Bu durum, tefsiri yazdıktan sonra *Milhamot ha-Şem*'de güncellemelerde bulunduğunu göstermektedir. Bkz. Robert Eisen, "Gersonides' Commentary on the Book of Job", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy,* c. 10 (2001), s. 254, dipnot 48.

Kitabı tefsirinde ise inayeti, ödül ve ceza bağlamında incelemektedir.[835] Eyüp Kitabı tefsirinde Gersonides inayetin fiziksel koruyuculuğu yanında tövbe etme ve Tanrı'ya bağlanma konusunda etkili olduğunu belirtmektedir.[836] Bu bölümde, Gersonides'in her iki eserinde inayet konusu hakkındaki düşünceleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

Gersonides, Eyüp Kitabı tefsirinin mukaddimesinde, öncelikle bu kitabın öneminden bahsetmektedir. Onun kendi ifadelerine göre, Eyüp Kitabı üzerinde yoğun bir şekilde durmasına İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'de Eyüp Kitabı'na özel olarak iki fasıl ayırarak değerlendirmede bulunması etki etmiştir. Gersonides, Eyüp Kitabı'nı yorumlayanları, bu kitabın asıl amacını anlamamakla eleştirmektedir. Yalnızca İbn Meymûn'un yapmış olduğu değerlendirmeleri isabetli bulmuştur.[837] O, Eyüp Kitabı'nın felsefe ve siyaset felsefesi alanlarında insanın mükemmelliğini öğrenme açısından büyük fayda sağladığını ifade etmektedir. Kitabın felsefî değerinden bahsettikten sonra ise genel olarak Tevrat'ın bu kitapta açıklanan ilkelere dayandığını belirterek onun, Tevrat'ın temel ilkelerinden (*pinot ha-Tora*) olan ferdi inayet konusunu işlediğine dikkat çekmektedir. Hatta o, Yahudi din adamlarının Eyüp Kitabı'nın yazarının Musa olduğunu düşündüklerini[838] ve bunun da Tevrat ile Eyüp Kitabı arasında bulunan ortaklıktan

---

835 Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People*, s. 256.

836 Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People*, ss. 257-258.

837 Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, ss. 4-5.

838 Babil Talmudu, Bava Batra, 15a. Abraham ibn Ezra ise gelenekten ayrılarak, Eyüp kitabının Musa tarafından yazılmadığı fikrinde olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Eyüp Kitabı, tercüme bir kitaptır ve anlaşılmasının zorluğu da bu sebepten kaynaklanmaktadır. Bkz. *Sefer İyov im Peruş ibn Ezra*, ed. Mordehay Şaul Godman, Mosad Rav Kook, Yeruşalayim 2009, s. 50. İbn Ezra'nın bu görüşü 17. yüzyılda Spinoza tarafından desteklenmiştir. Spinoza, *Teolojik Politik İncelemeler*, s. 136. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasin Meral, "Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesi'nde Tanah Eleştirisi / Spinoza's Critique of Tanakh in his Tractatus Theologico-Politicus", *Mukaddime*, c. 6, sy. 1 (2015).

kaynaklandığını dile getirmektedir. Nitekim Tanrı'nın fertlere inayeti konusu, iyinin acı çekmesi ve kötünün refah içinde yaşamasıyla doğrudan bağlantılıdır ve bu problem Yahudi olsun olmasın her düşünürün zihnini meşgul eden bir konu olmuştur.[839] Hatta bilgeler Musa'nın dahi bu konudan dolayı kafa karışıklığı yaşadığını ifade etmişlerdir.[840]

Geleneksel inanç, Tanrı'nın yalnızca her şeyi bildiğini değil, aynı zamanda mükemmel bir şekilde adil ve iyi olduğu için tüm eylemlerinin adil ve iyi olduğunu kabul etmektedir. Buna göre, iyiliklerin ve kötülüklerin dağılımı ne olursa olsun, Tanrı'nın adil olduğu tartışmasızdır. İbn Meymûn; Eyüp'ün, tefekkürleri sonucunda Tanrı'nın adil ve merhametli olduğu inancını reddettiği bir noktaya ulaşmasını, Aristoteles'in görüşüyle bağdaştırmaktadır. Eyüp'ün arkadaşlarının görüşlerinin ise Yahudi ve Müslüman ilahiyatçıların ortak inançlarını temsil ettiği fikrindedir. Gersonides içinse bunlar Yahudi toplumunda yaygın olarak benimsenen görüşlerdir. İbn Meymûn gibi Gersonides de hem Eyüp'ün hem de arkadaşlarının farklı nedenlerle de olsa hatalı olduğunu düşünmektedir. Eyüp, Aristoteles'i takip ederek, arkadaşları ferdi inayetin tüm bireylere, hatta belki de insan olmayan hayvanlara dağıtıldığına inanarak hata yapmışlardır. Gersonides'in geleneksel Yahudi inancından ayrılarak ilahi bilgiyi sınırladığını ve Tanrı'nın tikelleri tikel olarak bilmediğini daha önce görmüştük. Bu düşüncesinin neticesi olarak Gersonides, bilgeler ve Eyüp'ün arkadaşları tarafından sunulan geleneksel görüşleri sağlam felsefî argümanlar kabul etmemektedir.[841] Bu açıdan Gersonides'e göre Eyüp,

---

[839] Eisen, "Gersonides' Commentary on the Book of Job", ss. 242-243.

[840] Leon D. Stitskin, "Ralbag's Introduction to the Book of Job", *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought,* c. 6, sy. 1 (1963), s. 83. Burada Gersonides, Mısır'dan Çıkış 33:13'te Musa'nın Tanrı'ya onun yollarını öğretmesini istemesine işaret etmektedir. Bu pasaj Talmud'da Musa'nın iyiler acı çekerken günahkârların refah içinde yaşamalarını sorguladığı şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Babil Talmudu, Berahot, 7a.

[841] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.3, ss. 369-370; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 166-167.

gerçeğe onlardan daha yakındır. Her zaman olduğu gibi Gersonides, onların tüm argümanlarını sunduktan sonra her birinin doğruluğunu değerlendirmektedir. Eyüp ve arkadaşları arasındaki tartışmayı ele alırken Gersonides, arkadaşların her birini, ilahi inayetin mükemmel ve adil bir şekilde herkesi kapsadığı şeklindeki geleneksel inancın belirli bir versiyonuyla özdeşleştirmektedir.

Gersonides'e göre, Eyüp'ün Elifaz, Bildad ve Sofar isimli üç arkadaşı muhtemelen o dönemin ünlü bilgelerindendir.[842] Gersonides de İbn Meymûn gibi, Eyüp Kitabı'ndaki Elifaz, Bildad ve Sofar'ın görüşlerini Yahudi geleneğindeki inayete dair düşüncelerin temsili olarak görmektedir. Üç arkadaşın üçü de ferdi inayeti savunmaktadır.[843] Buna göre Elifaz, ilahi inayetin her bir insan ferdine ulaştığını ve insanların iyiliğine hizmet ettiğini savunmaktadır. İnsanların başına gelen kötülükler ve talihsizlikler ise cahillik ve aptallık gibi diğer sebeplerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu tür kötülükler Tanrı'ya atfedilemez ve onda bir adaletsizlik meydana getirmez. Bu düşünceye göre, kişi usulüne uygun bir şekilde yol tutmadığı zaman elde etmek istediği hayra nail olamaz. Hayrı elde etmek için uğraştığı yol, onu şerre götürecek

---

842 Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, s. 14.

843 Gersonides, İbn Meymûn'dan farklı olarak Eyüp'ün üç arkadaşının görüşlerini yalnızca Yahudi bilgelerin görüşleriyle eşleştirmekte ve Mutezile ile Eş'ariler'den bahsetmemektedir. Bu bakımdan o, kıssada yer alan görüşleri yalnızca Rabbani gelenek ile Aristoteles düşüncesi arasındaki farklılıklar çerçevesinde yorumlamaktadır. İbn Meymûn ise kıssanın inayet hakkındaki tüm felsefi ve teolojik görüşleri temsil ettiği kanaatindedir. Buna göre Eyüp'e nispet edilen görüş, Aritoteles'in görüşüne; Elifaz'ın görüşü, Yahudi şeriatının görüşüne; Bildad'ın görüşü, Mutezile mezhebinin görüşüne ve Sofar'ın görüşü Eş'ari mezhebinin görüşüne benzemektedir. İbn Meymûn'un Eyüp Kitabı'nda kader hakkındaki görüşünden bahsetmediği tek kişi Epikür'dür. Epikür kaderin varlığını tümüyle reddettiği, evrende meydana gelen her şeyin tesadüf eseri olduğunu söylediği için İbn Meymûn bu görüşe yer vermeye gerek duymamıştır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:17, 23. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eisen, "Gersonides' Commentary on the Book of Job", ss. 273-274.

yol olabilir. Bunun sonucunda o, kendisine gelen belalara şikayetlenir ve kendisine haksızlık yapıldığını düşünür. Hâlbuki böyle olmasının sebebi bizzat kendisidir. Çünkü insan eksik yaratılmıştır. Bu insanın durumu, su çekerek sandalye yapmak isteyen kişinin durumuna benzemektedir, nitekim o, su çekerek asla sandalye yapamayacaktır. Aptallık ve cahillik sebebiyle kişiye hayırlar da gelebilir. Hatta talep ettiğinden daha büyük bir hayır da gelebilir. Fakat bu tamamen tesadüf eseri olur.[844] Bildad,[845] sıddıkların çektiği acıların göründüğü gibi olmadığını iddia etmektedir. Daha bilge ve daha geniş bir perspektiften bakıldığında bu olayların bir yararı ya da faydalı bir amacı olduğu görülebilir. Anlık bir kötülük, gerçek bir iyiliğe ulaşmak için en iyi araç olabilir. Tanrı gibi resmin tamamını bilseydik, çekilen acının gerçekten bir iyilik olduğunu görürdük. Bildad, bazı kötü olayların da Tanrı'ya atfedilebileceğini belirtmektedir. Ancak söz konusu kötülükler bize kötü olarak gözükse de gerçekte iyi sonuçlar doğurur. İnsan dünyada gördüğü kötülükleri adaletsizlik olarak yorumlamamalıdır, çünkü insan kendisi için neyin iyi neyin kötü olduğunu bilecek ve buna karar verecek bilgiye sahip değildir. Sofar ise başlarına kötülük gelen ve iyi olarak bildiğimiz insanların, bize göre iyi olduğunu ancak gerçekte iyi olmadıklarını öne sürerek başlarına gelen kötülükleri bu şekilde açıklamaktadır. Benzer şekilde kötü olduğunu düşündüğümüz insanlar da

[844] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.2, ss. 359-361; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 160-161.

[845] Gersonides, İbn Meymûn'un Bildad ile Mu'tezile'nin görüşünü özdeşleştirmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre Bildad'ın sözlerinden inayetin hayvan ve insanlara eşit olarak inayet ulaştığını düşündüğü sonucu çıkmaz. Ayrıca ona göre Bildad, bir kişinin doğrudan kötülük yaptığını görmediğimiz ya da o bunu ifade etmediği takdirde onu günah işlemekle suçlayamayacağımızı düşünmektedir. Dolayısıyla onun inayet görüşü Mu'tezile ile aynı değildir. İbn Meymûn, dönemindeki inayetle ilgili meşhur görüşleri duymuş ve Bildad'ın görüşü ile Mu'tezile arasında bazı benzerlikler görmüş ve ikisini özdeşleştirmiştir. Bkz. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.1, ss. 350-351; *The Wars of the Lord,* c. 2, ss. 155-156.

gerçekte iyi oldukları için hayra nail olmaktadırlar.[846] Burada Gersonides, Bildad ve Sofar'ın görüşleri arasındaki farkın özne-yüklem açısından olduğuna işaret etmektedir.

Gersonides, Eyüp'ün arkadaşlarına ait görüşlere ve onların argümanlarına yer verdikten sonra bu görüşlerin doğruluklarını değerlendirmeye başlamaktadır. O, Elifaz'ın bir kimse bir kötülüğe maruz kalırsa, bunun Tanrı'ya atfedilmemesi gerektiği iddiasında haklılık bulmaktadır. Çünkü bilgelerin ısrarla belirttiği gibi, "Hiçbir kötülük yukarıdan inmez."[847] Bu bakımdan Gersonides, Tanrı'nın kötülüğün nedeni olamayacağını savunan Elifaz'ın görüşünün, Bildad ve Sofar'ın görüşlerine göre gerçeğe daha yakın olduğunu belirtmektedir.[848] Eğer birisi gerçek bir kötülükten muzdaripse bu kötülük başka bir nedene atfedilmelidir. Elifaz kötülüğü, acı çeken kişinin kendi eksikliklerine bağlar.[849] Bununla birlikte her üç arkadaşın görüşünün de gözlem ve tecrübeler yoluyla çürütülmesi mümkündür. Çünkü biz sıklıkla iyinin başına kötülük, günahkârın başına iyilik geldiğini gözlemleriz. Elifaz, Bildad ve Sofar'ın teorileri, bu zorluğu aşmada yetersiz kalmışlardır. Nitekim Tevrat da onların görüşlerini çürütmüştür. Tevrat, kötüleri günahları sebebiyle uyardığında, Tanrı'nın onları terk edeceğini ve gözetmeyeceğini belirtmektedir. Örneğin; "O gün onlara öfkeleneceğim, onları terk edeceğim. Yüzümü onlardan çevireceğim",[850] "Kendini Yakup'un soyundan gizleyen Rab'bi özlemle bekliyorum",[851] "Sen Tanrı'nın yasasını unuttuğun için ben de senin çocuklarını unutacağım"[852] denilmiştir. Gersonides'e göre bu pasajlar, Tanrı'nın günahkârları kötülük yaparak cezalandırmadığını, onlardan

[846] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.2, ss. 360-361, 364-367; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 159, 161-165.

[847] Bereşit Raba, 51:3.

[848] Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, ss. 86-87.

[849] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.3, ss. 378-379; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 171.

[850] Yasa'nın Tekrarı, 31:17-18.

[851] İşaya, 8:17.

[852] Hoşea, 4:6.

inayetini çekerek onları semavi cisimlerin belirlemesine bıraktığını ve gözetmediğini ifade etmektedir.[853]

Eyüp Kitabı'nda Tanrı, Elihu'nun hakikati konuşan kişi olduğunu belirtmektedir. İbn Meymûn gibi Gersonides de Elihu'nun görüşüyle uyumlu olan kendi inayet görüşünü sunmaktadır. Elihu kitabın sonlarında, Eyüp'ün arkadaşları fikirlerini sunduktan ve Eyüp onları çürüttükten sonra, 32. bapta ilk kez ortaya çıkmaktadır. Genç yaşına rağmen Elihu hepsini eleştirmekten geri durmaz ve hepsini Tanrı'ya ihanet etmekle suçlar. Ancak Elihu'nun kötülük problemine gerçek bir çözüm sunduğu söylenemez, o daha çok Eyüp'e ve Eyüp'ün arkadaşlarına kızmaktadır. Eyüp'ün üç arkadaşı gibi Elihu da ferdi inayetin var olduğunu savunmaktadır. Ancak o, farklı olarak tüm insanların bu tür inayete layık olmadığını düşünmektedir. Ona göre ferdi inayet aklî mükemmelliğe göredir, aklî mükemmellik ise Faal Akıl'a yakınlıkla olur.[854] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*'de doğru görüşü, ferdi inayetin herkese değil bir kısım insanlara ulaştığını savunan seçkin Tevrat âlimleri ile özdeşleştirmekte ve bu kesim içinden yalnızca İbn Meymûn'un ismini saymaktadır.[855] Gersonides, Elihu'nun görüşünü İbn Meymûn'dan da farklı bir şekilde anlamaktadır. İbn Meymûn'a göre Elihu, Tanrı'nın her şeyi bildiğini, hiçbir şeyin ondan gizli olmadığını ancak idraki sınırlı olan insanın onun inayetini tam anlamıyla kavrayamayacağını savunmaktadır. Tanrı'nın bilgisi bizim bilgimiz gibi değildir, Tanrı'nın inayeti de bizim inayetimiz gibi değildir.[856] Dolayısıyla İbn Meymûn, Elihu'nun görüşü ile kendi görüşünü bu şekilde özdeşleştirmektedir.[857] Gersonides'e göre

---

[853] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.3, ss. 379-381; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 173.

[854] Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, s. 200.

[855] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.1, s. 151, 4.7, ss. 434-435; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 155, 206-208.

[856] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:23, ss. 491-494.

[857] Schweid, *The Classical Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, s. 286.

ise Elihu'nun görüşü, Tanrı'nın insanları külli olarak gözettiği, insanların başlarına gelenlerin ise yıldızların gözetiminde olduğu şeklindedir. Bu görüş, Eyüp'ün görüşüyle uyumludur ve Gersonides'e göre akılla da uyumlu olan görüştür. Ancak Gersonides'e göre Elihu'nun Eyüp'ten ayrıldığı nokta, onun, insanın aklı sayesinde astrolojik belirlenimlerden kaçınabileceğini savunmasıdır.[858]

Elihu, Eyüp tarafından ifade edilen iki iddiaya karşı çıkmaktadır. Birincisi, Eyüp günahsız olduğu halde dayanılmaz sıkıntılara düçar olduğu için insanın semavi cisimler tarafından belirlenen ve düzenlenen bir nizamın elinde olduğu aşikârdır. Bu yüzden Eyüp, Tanrı'ya böyle adaletsiz bir düzenle dünyayı yönettiği için sitem etmektedir. İkincisi ise kaderlerinden kaçamayacakları halde Tanrı'nın neden böyle talihsiz insanları yaşattığı sorusudur. Onlar için var olmalarındansa hiç var olmamaları ya da doğar doğmaz ölmeleri daha yeğdir. Elihu'ya göre Eyüp'ün bu şikâyetleri birkaç sebepten geçersizdir. Birincisi, o tamamen günahsız değildir, zira Tanrı'nın yollarında yürümenin anlamsız olduğunu dile getirerek günah işlemiştir. Buna göre düşünceyle bir günah işlemek eylemle ahlâkî bir günah işlemekten daha büyüktür. Çünkü bir günahın ağırlığı onu işleyenin önemi kadar eylemin alanıyla da ilişkilidir. Bu bağlamda düşünce günahını işleyen akıldır ve akıl yürütme onun eylem alanıdır. Ahlâkî bir eylemdeki günah ise sadece bedeni ve nefsin daha düşük kuvvelerini etkiler. Dolayısıyla akıl, bedenden daha önemli olduğuna göre bir düşünce günahı, hırsızlık ya da soygun gibi ahlâkî bir günaha göre daha büyüktür. Bu fikrin önemi şudur: İnsan aklını geliştirerek ve onu bilkuvvelikten bilfiil hale getirerek semavi cisimlerin sebep olacağı kötülüklerden kurtulabileceğini bilecek ve böylece aklını geliştirmeye çabalayacaktır. Ayrıca hakiki saadet Tanrı'yı en iyi şekilde idrak etmekle

[858] Yechiel Tzeitkin, "The Missing Synopsis to Gersonides' Commentary on Job (MS Paris 251) in Light of the Development of His Exegesis and Its Sources", *Hebrew Union College Annual*, çev. Michael Carasik, c. 86 (2015), ss. 101-139.

elde edilir. Bu görüş hem filozoflar hem de Tevrat takipçilerinin görüşüdür. Tanrı'nın mümkün olan en iyi idraki ise onun ay altı âlemdeki işlerinin ve eylemlerinin doğru şekilde bilinmesiyle elde edileceğinden onun dünyadaki eylemlerini bilmediğimizde Tanrı'yı yanlış şekilde tanırız. Nitekim Eyüp'ün durumu böyledir.[859]

Elihu'ya göre ayrıca Tanrı, hiçbir şekilde kötülükte ve adaletsizlikte bulunmaz, bilakis o, kötülüğü ve adaletsizliği mümkün olabilecek en iyi şekilde ortadan kaldırmıştır. Bu yüzden Eyüp'ün, Tanrı'nın insanın başına gelen iyilik ve kötülükleri adaletsiz bir şekilde düzenlediğini iddia etmesi hatalıdır. Bu argümana göre, tüm mevcudatı Tanrı yaratmıştır ve mevcudatın genel nizamı mümkün olabilecek en iyi şekilde olduğundan Tanrı'nın adil olduğu açıktır. Tanrı kötülüğü irade etmiş olsaydı onun yarattıkları bu şekilde adil bir düzene tâbi olmazdı, dünyada nadiren adalet ve iyilik mevcut olmuş olurdu. Bununla birlikte dünyada kötülük ve adaletsizliğe şahit olduğumuz için bu durumu Tanrı'ya atfetmeksizin açıklamamız gerekir. Bu durumu açıklayamasak bile bu durumda Eyüp'ün yaptığı gibi Tanrı'ya kötülük atfetmek yerine kendi idrakimizin kısıtlı ve zayıf olduğuna bağlamalıyız.[860] Eyüp Kitabı'nda işlenen iyilerin acı çekerken kötülerin refah içinde yaşaması problemi aşağıda müstakil bir başlık olarak ele alınacaktır. Zira bu konu, daha önce belirtildiği üzere Gersonides'e göre Aristoteles'in Tanrı'nın inayetini reddetmesinin temel gerekçelerindendir.

5. Kötülük Problemi

Kötüler refaha kavuşurken neden iyiler acı çeker? Eğer Tanrı her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve son derece iyi ise nasıl olur da doğruların ya da masumların her türlü kötülüğe maruz kalmasına ve kötülerin her türlü faydadan yararlanmasına izin verebilir? Buradaki temel problem iyilik ve kötülüklerin dağılımındaki keyfiliktir. Aklî ve ahlâkî

[859] Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, ss. 209-210.

[860] Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, s. 211.

erdemleri aynı olan herhangi iki kişiden biri başarılı olurken diğerinin olmaması ya da aklî ve ahlâkî erdemleri eşit olmayan iki kişinden, daha düşük olan başarılı olurken üstün olanın acı çekmesi nasıl açıklanabilir?[861]

Tanah'ta özelde İsrailoğullarının genelde ise iyilerin çektiği acılara çeşitli yanıtlar bulmak mümkündür. Bu yanıtlardan birine göre, İsrailoğullarının çektiği sıkıntılar, zalimlik ya da sert bir cezalandırma olarak değil, sevgi dolu ebeveyn gibi bir azarlama olarak anlaşılmalıdır. Yasa'nın Tekrarı'nda bu durum şöyle ifade edilmektedir: "Tanrınız Rab'bin, çocuğunu eğiten bir baba gibi, sizi nasıl eğittiğini anlayın."[862] Özdeyişler Kitabı'nda aynı düşünce tekrar vurgulanmaktadır: "Çünkü Rab, oğlundan hoşnut bir baba gibi, sevdiğini azarlar."[863] Görüldüğü üzere Tanrı'nın azarlaması sevginin bir ifadesidir, tıpkı bir ebeveynin sevdiği çocuğunu terbiye etmesi gibi. O halde İsrailoğullarının maruz kaldıkları sıkıntı ve acılar, Tanrı'nın hoşnutsuzluğunun bir ifadesi olarak değil, Tanrı'nın sevgisinin bir ifadesi olarak görülebilir. Bu yaklaşıma göre, günah işleyip de acı çekmeyenlerin Tanrı tarafından sevilmedikleri sonucu ortaya çıkmaktadır, zira Tanrı, yoldan çıktıklarında onları düzeltmek için bir şey yapmamaktadır.[864]

Tanah'ta kötülük problemine verilen başka bir yanıt, Tanrı'nın sevgisinin acı çekme yoluyla ifade edildiği düşüncesini daha da ileri götürerek, acı çekmenin acı çekeni sınamak, arıtmak ve nihayetinde iyileştirmek için tasarlandığı şeklinde yer almaktadır. Mezmurlar'da geçen "Rab doğru insanı sınar (*Yahve tsadik yivhan*)"[865] ifadesi, kişinin çektiği acılara bir açıklama niteliğindedir. Dolayısıyla acı çekmek bir ceza değil, bir

---

[861] Feldman, *Gersonides*, s. 115.

[862] Yasa'nın Tekrarı, 8:5.

[863] Süleyman'ın Özdeyişleri, 3:12.

[864] David Kraemer, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Liteature*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 22.

[865] Mezmurlar, 11:5.

sınama olarak anlaşılabilir. Doğru kişi bu sınavda başarılı olursa, elbette iyileşecek ve nihayetinde ödüllendirilecektir. Acı çekme sorununa Tanah'ta bulunan diğer bir çözüm ise adaletin gerçekleşmesinin gelecekteki bir zamana ertelenmesidir.[866]

Yahudi âlimler, Tanrı'nın mutlak adalet sahibi olduğunu ve dünyada meydana gelen kötülüklerin bizim bilmediğimiz bir adalet kıstasına dayandığını savunmuşlardır. Yahudi geleneğinde Musa'nın Tanrı'ya "Bana yollarını öğret/göster ki seni daha iyi tanıyıp hoşnut etmeye devam edeyim"[867] şeklindeki duası, Tanrı'nın inayeti ve teodise bağlamında yorumlanan pasajlardandır. Midraş literatüründe, Kur'an'da geçen Musa-Hızır kıssasına benzeyen ve bize adaletsizlik ve kötülük görünen olayların iç yüzü bilindiğinde aslında durumun öyle olmadığını gösteren hikâyeler anlatılmaktadır.[868]

İyilerin acı çekmesine bir yanıt olarak Tanrı'yı suçlama ise Tanah'ın bazı kitaplarında yer almaktadır. Örneğin Asurluların yerini yeni Babil İmparatorluğu'nun almasına tanık olan Habakkuk, Tanrı'yı adaletsizlik ve kayıtsızlıkla suçlamaktadır.[869] Yine Mezmurlar'ın 73. babı benzer suçlamalarda bulunmaktadır. Bununla birlikte Eyüp Kitabı bu konunun en yoğun şekilde ele alındığı kitaptır. Bu bakımdan Eyüp Kitabı, üzerine en çok yorum yazılan ve incelenen kitaplardan olmuştur.

Gersonides dünyadaki kötülüğün iki sebepten birinden kaynaklanabileceğinden söz etmektedir.[870] Birincisi ay altı âlemin, ilahi bir sistemle yönetilmesinin tesadüfi

---

866 Yeşaya, 2:12; Kraemer, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Liteature*, ss. 22-25.

867 Mısır'dan Çıkış, 33:13.

868 Yasin Meral, "Mūsā-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 55, sy. 2 (2014), s. 138.

869 Habakkuk, 1. bap.

870 Gersonides'te kötülük problemi üzerine bir değerlendirme için bkz. Leaman, *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, ss. 102-120.

sonuçlarıdır. Gersonides'e göre ay altı âlemin idaresi Faal Akıl ve gök cisimleri tarafından gerçekleştirilmekte, Faal Akıl ve gök cisimlerinin ortak faaliyetleriyle ay altı dünyadaki oluş ve bozuluş meydana gelmektedir. Ay altı âleme ait maddelerin değişkenliği bazen kötülüklerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bunlar gök cisimlerinin hareketlerinin ve yıldızların ışımalarının kaçınılmaz "yan etkileri"dir. Örneğin yağmurun yağmasının tabii ve hikmetli sebebi mahsulün büyümesini mümkün kılmaktır ve bu özünde iyi bir şeydir. Ancak bazı durumlarda yağmur bazı insanların hastalanmasına yol açabilmektedir. Tıpkı akıllı bir kişinin hava durumunu tahmin ederek hastalanmaktan kaçınması gibi erdemli insanın da bazı önlemler alarak göksel olayların kötü etkilerinden kaçınabilmesi mümkündür.[871] İkinci tür kötülükler, Tanrı'nın salih kullarına inayeti sonucunda günahkârların başlarına gelen sıkıntılardır. Kasdi olmaksızın salih birine zarar verecek olan bir kişi dahi, salih kişinin korunması sebebiyle kötülüğe maruz kalabilir. Gersonides, bu kötülüğün tabii olduğunu da ifade etmektedir. Yani Tanrı, onlara direkt olarak kötülük yapmamakta, ancak oluşturduğu sistemde doğru kişiye bahşettiği inayetin sonucu olarak diğerlerinin başlarına kötülük gelmektedir. [872]

Gersonides, insanların başına gelen birinci tür kötülüklerin temel sebebinin madde olduğunu belirtmekte ve bu görüşünü detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Madde, hem hastalığın hem kötü davranışın sorumlusudur. İnsanlar maddî varlıklardır; bu nedenle zorunlu olarak maddenin çeşitli kusurlarına ya da fiziksel bir varlık olmanın yan etkilerine maruz kalırlar. Bu kusurlardan en bariz ve aslında kaçınılmaz olanı bedenlerimizin nihai olarak çürümesidir. Ancak bu doğanın bir gerçeğidir ve bu nedenle şikâyet edilecek bir şey değildir. Eğer bir madde, Faal Akıl'ın feyzini almaya tam olarak hazır değilse, bazen

[871] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.3, ss. 374-375; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 169-170.

[872] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, ss. 424-425; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 199-200; Manekin, "Levi Gersonides on Hardening Pharaoh's Heart", s. 310.

bu durumlarda canlılarda fazla organların meydana gelmesi gibi kusurlar söz konusu olabilmektedir. Gersonides'e göre âlemde yer alan bu kusurlar, failin eksikliğinden değil maddenin zorunluluğundan *(hehrah ha-homer)* kaynaklanmaktadır. Doğuştan gelen kusurluluk bir anlamda kalıtsaldır ve Aristoteles'in "acayip varlıklar" olarak nitelediği varlıkların meydana gelmesine sebebiyet vermektedir.[873] Madde ayrıca, kötülüğe maruz kalanın dışından kaynaklanan kötülüğün de sorumlusudur. Örneğin başkaları tarafından şiddete maruz kalan kişinin, başına gelen bu kötülüğün sorumlusu da maddedir. Zira şiddet uygulama kişinin maddi yönünden kaynaklanan bir davranıştır. Diğer kötülük kaynağı ise depremler ve şimşekler gibi "tesadüfi *(mikre)*" olaylardır. Tesadüfi olaylar, evrendeki dört element arasındaki dengesizliği düzenlemek için tasarlanmış olan tabii süreçlerin sonucudur. Gerçekten de insanlar bu tür kötülükleri genellikle şansa bağlarlar, hatta bazen şansın bir tür bağımsız güç veya kuvvet olduğunu öne sürerler. Ancak bu görünürdeki rastlantısallık, "maddenin zorunluluğu" bağlamında anlaşılmalıdır. Depremler, dünyanın işleyişini yöneten belirli tabiat yasaları nedeniyle zorunlu olarak meydana gelir. Depremlerin tesadüfle ilgili hiçbir yanı yoktur. Tesadüf olan şey, belirli bir evin hasar görmesi ya da belirli bir kişinin ölmesidir. İnsanoğlu, eğer bu olaylar gerçekleştiğinde yanlış yerde bulunuyorsa, bu gibi olaylardan zarar görebilir. Buna göre, tesadüfi olaylar doğaları itibariyle kötü değildirler, aslında hiçbir kötülük Tanrı'dan kaynaklanmaz. Dolayısıyla onlar, nihai olarak maddeye dayanmaktadır. Bununla birlikte

[873] Aristotle, *Generation of Animals and History of Animals I, Parts of Animals I*, Generation of Animals, IV:3, 767b, IV:4, 770a-770b, ss. 142, 146-47; Platon, *Timaios-Doğa Üzerine*, çev. Özgüç Orhan, Ankara: Fol, 2022, ss. 140-142. İbn Sînâ kötülüğün maddenin tabiatından kaynaklandığı konusunu teodise ile ilişkili olarak *Metafizik*'te işlemektedir. Bkz. İbn Sina, *Metafizik II*, 9. makale, ss. 162-168. İbn Meymûn da *Delâletü'l-hâirîn*'de yeryüzündeki kötülüklerin Tanrı'dan kaynaklanmadığını, bilakis onların sebebinin madde olduğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:10, s. 438.

Tanrı, insana tesadüfi olaylardan korunabilmesi için bir yetenek (aklı sayesinde öngörüde bulunabilme) bahşetmiştir.[874] Gersonides'in düşüncesine göre hem maddeden hem de tesadüfi olaylardan kaynaklanan kötülükler aslında gök cisimlerinin belirlemesi sonucu meydana gelmektedir. Ancak bu, semavi cisimlerin insana kötülüğü amaçladıkları anlamına gelmemektedir. Gersonides'in "madde" ile kastettiği, insan bedenleri de dâhil olmak üzere maddi doğadaki elementlerin karışımıdır. Bu karışımı gök cisimlerinden elementlere yayılan aktivite belirlemektedir ki insan seçimleri de bu etkiden payını almaktadır. Yine Gersonides'in tesadüfi olarak adlandırdığı tabii olaylar, yeryüzünde meydana gelen diğer her şey gibi göksel cisimler tarafından belirlenmektedir, ancak insana olan kötü etkileri kasdi değildir. Bu olaylar, dünyanın korunması ve faydası için gerçekleştirilmektedir.[875]

Gersonides, Eyüp'ün başına gelen kötülükleri de teorisine uygun şekilde sınıflandırmaktadır. Eyüp'ün deneyimlediği ilk kötü olaylar, yani malını ve ailesini kaybetmesi, kişiye hariçten gelen kötülüklerdir. Zira o, Keldanilerin saldırısı, gökten yağan ateş ve çölden esen rüzgâr sonucunda tüm ailesini ve varlığını yitirmiştir. Başına gelen ikinci tür kötü olay, yani hastalanması ise kendi maddi bedeninden ya da kötü davranışlarından kaynaklanmıştır.[876] Yaşadığı tüm bu felaketlerden sonra Eyüp, ferdi inayeti tamamen reddeder hale gelmiştir. O, insanların durumlarının tamamen semavi cisimler tarafından idare edildiği ve kişinin iyi ya da kötü olmasının bir öneminin bulunmadığı sonucuna varmıştır.[877] Bununla birlikte o, nefsin ölümsüzlüğüne inanmakta

[874] Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, ss. 7-9; Eisen, "Gersonides' Commentary on the Book of Job", s. 246.

[875] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.3, ss. 374-375; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 169-170; Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, s. 7.

[876] Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, ss. 11-14.

[877] Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, s. 20.

ve külli inayeti reddetmemektedir. Bu nedenle Gersonides, *Milhamot ha-Şem*'de Eyüp'ün görüşünü Aristoteles'inkiyle eş tutmaktadır.[878] Gersonides, kıssada yer verilen Şeytan'ı da Eyüp'ün başına gelen kötülüklerin temsili olarak yorumlamaktadır. Tüm kötülüklerin sebebi de madde olduğu için aslında Şeytan maddeyi temsil etmektedir. Nitekim kıssada Şeytan'ın, diğer ilahi varlıklardan ayrı bir şekilde Tanrı'nın huzuruna çıkması da kötülüğün ilahi kaynaklı olmadığını desteklemektedir. O, ayrıca Şeytan'ın "dünyada gezip dolaşma"sını[879] kötülüğün ay altı âlemde bulunduğuna işaret olarak anlamaktadır.[880]

Teodiseyle ilgili asıl problem kötülerin refah içinde yaşamaları değil, masumların acı çekmesidir. Birinci durumu izah etmek ikincisine nispeten daha kolaydır. Zira semavi âlem ve Faal Akıl tarafından yönetilen ilahi nizam, herkes için en iyi olacak şekilde işlemektedir. Nitekim dünyadaki tüm güzelliklerden kötüler de yararlanmaktadır. Sadece doğdukları andaki astral durumun en iyi konumda olması sayesinde çeşitli maddi nimetlerden faydalanırlar. Bu iyilikler, semavi cisimlerin onların doğduğu vakitteki pozisyonları sonucu gerçekleşmektedir, onların günahkâr olmalarının sonucu değildir. Bir diğer ifadeyle, nail oldukları hayırlar günahkâr olmalarının ödülü değildir. Nasıl ki ilahi inayetle günahkârlar da dâhil olmak üzere her insana varlığını sürdürmesi için

---

878 Gersonides, Eyüp'ün görüşlerini Aristoteles'in görüşleriyle eşleştirmede daha kuvvetli ilişki kurmaktadır. İbn Meymûn, Eyüp'ü eğitimsiz olarak kabul ederken Gersonides'te o, felsefi bilgiye sahip bir kişi olarak resmedilmektedir. Ayrıca Gersonides'in Eyüp'ün külli inayeti kabul ettiğini belirtmesi de onun Aristoteles'le özdeşliğini güçlendirmektedir. Eisen, "Gersonides' Commentary on the Book of Job", ss. 278-279.

879 Eyüp, 1:7; 2:2.

880 Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*; Eisen, "Gersonides' Commentary on the Book of Job", ss. 268-269. Gersonides'in Şeytan'a dair bu yorumları İbn Meymûn'da da yer almaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:22, s. 483.

organların verilmesi Tanrı'da bir eksiklik meydana getirmiyorsa semavi cisimler tarafından günahkârlara iyilikler verilmesi de aynı şeydir. Çünkü Tanrı'nın sırf günahkârlar iyilik bulmasın diye insan türüne külli inayette bulunmaktan kaçınması doğru olmazdı. Ancak günahkârlar gerçek iyiliği yani saadeti elde ediyor olsalardı bu durumda ahlâkî bir eksiklik ve adaletsizlik olurdu.[881] Tanrı dünyayı bir sevgi ve hayırseverlik eylemi olarak yarattığına göre, kötülerin bu yaratılışın doğasında var olan bilgelikten faydalanmalarına şaşırmamalıyız. Ancak bunların hepsi külli inayetin örnekleridir. Bununla birlikte, bazı durumlarda kötüler, kendileri de ferdi inayete mazhar olmuş erdemli ebeveynlerin evlatları olmaları sayesinde gerçekten de yarar görebilirler. Bu, geleneksel Rabbani doktrini olan "ataların erdemleri" doktrnidir.[882] Ancak bu faydalar sadece başkaları tarafından alınan ferdi inayetin dolaylı sonucudur.[883]

Teodise konusuyla ilgili olarak asıl açıklanması gereken -özellikle Gersonides'in yaptığı gibi "hiçbir kötülüğün yukarıdan inmediği" savunuluyorsa- masumların çektiği acılardır. Gersonides'e göre salihlerin başına gelen kötülüklerin, Tanrı'ya bir adaletsizlik ya da eksiklik atfetmeksizin açıklanması da mümkündür. Buna göre bazı kötülüklerin Tanrı'dan değil, "maddenin zorunluluğundan" ve şanstan kaynaklandığı daha önce açıklanmıştı. Bununla birlikte, bu durumlarda bile, Tanrı'nın tüm bireylere verdiği insan aklı, çoğu zaman maddeselliğin ya da insan ilişkilerindeki belirsizliğin istenmeyen sonuçlarından kaçınmamıza ya da bunları hafifletmemize yardımcı olabilir. Akıllı bir insan depremlerin sık yaşandığı ya da bazı hastalıkların yaygın olduğu bir yerde

---

[881] Gersonides, *Yasa'nın Tekrarı*, 31:17-18, s. 213; Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, s. 212; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, ss. 400-401; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 184-185.

[882] Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 6:2-8, (ha-Toelet ha-Rişon, ha-Toelet ha-Şlişi), ss. 204-205; *Levililer*, 26:44-45, s. 235.

[883] Feldman, *Gersonides*, s. 120.

yaşamamayı tercih edebilir; dahası, hayatın belirsizliklerine karşı hazırlık yapabilir. Son olarak, tabii kötülükler, özellikle de astral konfigürasyonlardan kaynaklananlar, nispeten seyrek ve kısa sürelidir. Ayrıca genel inayetin genel yararlı etkileriyle kıyaslandıklarında tesadüfi olarak kabul edilebilirler. Bu açıdan, Gersonides, Bildad'ı eleştirdiği görüşe aslında hak veriyor gibidir. Bildad'ın bizim kötülük olarak gördüğümüz şeyin kötülük olmadığını, çünkü nihai olarak bize iyilik getirdiğini ve kötülere gelen görünürdeki iyiliğin gerçekte kötülük olduğunu, çünkü nihayette kötülük getirdiğini savunduğunu ifade etmiş ve bu görüşü reddetmişti. Çünkü Gersonides'e göre tecrübe ve duyularımız bize bu durumun farklı olduğunu göstermektedir.[884] Ancak şimdi kendisi de bize kötü görünen hadiselerin nihai anlamda faydalı olduklarını kabul etmektedir. Gersonides'e göre Sofar ise genellikle yanlış iyi ya da kötü kavramlarıyla hareket ettiğimiz noktasında haklıdır. Bununla birlikte, Gersonides'e göre, Sofar da neyin iyi neyin kötü olduğunu maddi açıdan düşünmektedir, oysaki yapılması gereken madde âleminden uzaklaşarak duruma farklı bir açıdan bakmaktır. Buna göre aslında gerçekten erdemli olan kişiler bir nevi farklı bir dünyada yaşarlar. Onların tek amacı aklî ve ahlâkî kemâle ulaşmaktır. Dolayısıyla onların Faal Akıl ve Tanrı'yla özel bir bağları/ilişkileri bulunmaktadır. Sahip oldukları bu bağ ölçüsünde de elde ettikleri ferdi inayet derecesi büyük olur. Onlara göre hakiki saadet, nefsin ölümsüzlüğünü elde etmektir.[885]

Her ne kadar Gersonides, Tanrı'dan hiçbir kötülüğün gelmediğini ifade etse de onun açıklamaları Tanrı'nın neden iyilerin başına kötü şeylerin gelmeyeceği bir sistem oluşturmadığı sorusu bakımından yetersiz kalmaktadır. Zira Tanrı, doğrudan hiçbir insana kötülük yapmasa bile iyi insanların başına kötü şeylerin geldiği bir sistem

884 Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, s. 84.

885 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 416; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 192; Feldman, *Gersonides*, s. 120.

oluşturduğu için kötü sayılmaz mı? Nitekim Gersonides de bu problemin farkındadır ve problemi şu şekilde ortaya koymaktadır: "Buna göre, birisi Tanrı'nın fertlerle ilgili olayları gök cisimlerine bıraktığı düzen sebebiyle iyilik ve kötülük ortaya çıkması açısından düzende eksiklik bulunduğunu iddia edebilir... ki bu da Tanrı'ya adaletsizlik, acizlik ve noksanlık atfedilmesini ortaya çıkarabilir."[886] Gersonides bu konuyu ödül ve ceza açısından Tanrı'nın adaleti bağlamında ele almaktadır.

6. Ödül ve Ceza

Gersonides, iyilerin başına gelen kötülüklerin (*le-tovim ra'ot*) ve kötülerin başına gelen iyiliklerin (*le-ra'im tovot*) Tanrı'nın adaletine halel getirmediğini açıklamak için öncelikle hakiki iyi ve hakiki kötünün ne olduğunu tespit etmektedir. Ona göre iyilikler ve kötülükler, çoğunlukla maddi fayda veya zararlardır. Dolayısıyla insan için hakiki iyi ya da kötü değillerdir. Gersonides, insanın dünyada başına gelen iyi ve kötü şeylerin ödül ve ceza olmadığını belirterek hakiki iyiliğin, nefsin saadetinin (*hatslahat ha-nefeş*) kazanılması yoluyla elde edildiğini belirtmektedir. Nefsin saadeti ise lezzetli yemeklerin yenilmesi gibi duyularla elde edilen şeylerle ilgili değildir. Zira besin ve duyular insana insan olması yönüyle has özellikler değildir. Hakiki belalar ve kötülükler ise nefsin saadetinden mahrumiyetten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ödül ve ceza, nefsin saadetinin kazanılması ve bundan yoksunlukla ilgilidir. Bu sebeple semavi cisimlerin belirlemeleri sonucu kişilerin başına gelen iyi ve kötü şeyler ödül yahut ceza değildir. Nefsin saadetini kazanmak kişinin hayırlı ve doğru eylemlerine bağlıdır, kişinin kınanacak eylemlerde bulunması ise nefsî saadetten mahrum olmayı doğurur. Nefsî saadet de bedenî hazlar ya da maddi kazançlar ile değil, ancak iyi eylemler sonucunda elde edileceğinden dünyada adaletsizlik ve düzensizlik olduğunu söylemek ve Tanrı'ya

[886] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 396; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 182-183; Nadler, "Gersonides on Providence: A Jewish Chapter in the History of the General Will", s. 52.

adaletsizlik ve noksanlık atfetmek doğru olmayacaktır. Bilakis ay altı âlemin korunması onun sayesinde gerçekleşir, ancak herkes bu kemâli idrak edemez.[887]

Gersonides, ferdi inayet teorisini ve özellikle de salihlerin çektiği acıların ilahi adalete gölge düşürmediği iddiasını desteklemek için Talmud'dan bazı pasajları alıntılamaktadır. Bilgeler, ödül ve cezanın gelecek dünya için saklı olduğunu ve maddi cezanın bu dünyada adil bir şekilde paylaştırılmasının gerekli olmadığını düşünmüşlerdir. Örneğin, Roma zulümleri karşısında bilgeler, masum insanların acılara maruz kalmasını, emirlere uymanın ödülünün dünyevi olmadığına dair öğretileriyle hafifletmeye çalışmışlardır: "Bir emrin yerine getirilmesinin ödülü bu dünyada değildir."[888] O, bu görüşü isabetli bularak salihlerin acı çektiği ve kötülerin başarılı olduğu yönündeki tecrübelerimizi açıklama konusunda ondan faydalanır. Nitekim Gersonides de bu dünya hayatında zevk alınan ve acı çekilen iyiliklerin ve kötülüklerin gerçek iyilikler ve kötülükler olmadığı fikrindedir.[889]

Gersonides, İbn Meymûn ve diğer Orta Çağ Yahudi ve İslam filozofları gibi ölümsüzlüğü entelektüel bir kazanım olarak görmektedir. Ölümsüzlük, entelektüel bir mükemmellik durumuna erişmektir.[890] Gersonides Yahudi din bilginlerinin, Elişa ben Abuya (Aher) gibi bilgili bir bilgenin bir *apikoros* (zındık) haline gelmesine dair yorumlarını da bu bağlamda değerlendirmektedir. Talmud'da anlatılan bir hikâyeye göre,

---

887 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, ss 397-398; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 182; Nadler, "Gersonides on Providence: A Jewish Chapter in the History of the General Will", s. 52.

888 Babil Talmudu, Kiduşin, 39b; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 421; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 197.

889 Lassen, *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, ss. 181-182; Menachem Kellner, "Gersonides, Providence, and the Rabbinic Tradition", *Journal of the American Academy of Religion*, c. 42, sy. 4 (1974), s. 677.

890 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.11, s. 187; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 212-213.

bir adam oğlundan ağaca çıkarak kuş yavrularını almasını ancak annelerini serbest bırakmasını istemiştir. Çocuk da Tevrat'taki emre uyarak yavruları alıp anne kuşu serbest bırakmış, ancak ağaçtan inerken düşüp ölmüştür. Oysa Tevrat'ta anne-babaya hürmet[891] ile kuş yuvasındaki anne kuşa dokunulmaması,[892] insan ömrünü uzatan ve kişinin iyi bir yaşam sürmesini sağlayan eylemler olarak sunulmaktadır. Dolayısıyla çocuğun, Tanrı'nın tavsiye ettiği iki eylemi de gerçekleştirmesinin hemen ardından ölmesi, bilgeler arasında farklı yorumlara yol açmıştır. Aher, bu pasajdan hareketle, emre itaatin ödülünün ne olduğunu sorgulamış ve sonuçta çocuğun ölmesinin adaletsizlik olduğuna kanaat getirmiş ve Tanrı'nın inayetini reddederek *apikoros* olmuştur. Fakat bilgelere göre, burada "onunla uzun yaşasın diye" ifadesi mutlak iyi olan günü (yani ahireti) kast etmektedir, "senin günlerin uzun olsun diye" ifadesi ise tamamen uzun olan günleri, yani yine ahireti kast etmektedir.[893] Buna göre onlar, Aher'in bu pasajı doğru yorumlasaydı günah işlememiş olacağını belirtmektedirler. Bilgeler onun şüpheci sorusuna yanıt olarak,

---

[891] Mısır'dan Çıkış, 20:12.

[892] Yasa'nın Tekrarı, 22:7.

[893] Bu anlatı, Babil Talmudu, Kiduşin 39b'de ve Hulin 142a'da yer almaktadır ve inayetle ilgili en çok kullanılan klasik bir pasajdır. Hikâye Tanah'ta yer alan 3 konuyla ilgilidir: (i) Mısır'dan Çıkış 20:12'de yer alan kişinin ebeveynine itaatinin uzun ömürle ödüllendirileceğine dair vaat, (ii) Yasa'nın Tekrarı 5:16'da ebeveyne itaatin mutlulukla ödüllendirileceği, (iii) Yasa'nın Tekrarı, 22:6-7'de yumurtalarını almak isteyen kişinin anayı serbest bırakması emri. Bu hikâyede *(agada)* ise babasının emrini yerine getiren ve emri ihlal etmeyen çocuğun ödüllendirilmeyip hatta cezalandırılması sorgulanmaktadır. (*The Wars of the Lord*, c. 2, s. 197, dipnot 53) Samuel Halevi (ö. 1197), Yasa'nın Tekrarı'nda geçen ömür uzunluğu ve güzel günlerin, sonsuz âlem için vadedildiğini belirtmiştir. Bu ifadeler, mesel yoluyla anlaşılmalıdır. Bu ifadeyle ölüm sonrası hayat kastedilmektedir. Yoksa kastedilen bu dünyada sıkıntısız bir yaşam sürmek ya da hayatın içerisinde çekilen sıkıntılar değildir. Ayrıca Halevi'ye göre dünyada salih insanların sıkıntı çekmeleri ya da kötülerin refah içinde yaşamaları da vadedilen şeyin bu dünyada değil gelecek dünyada olacağını göstermektedir. Yasin Meral, *Yahudilikte Cismânî Haşir Tartışmaları*, Ankara: Ankara Okulu, 2020, ss. 56-57.

gerçek ödülün gelecek dünyada, "tamamen iyi olan günde" olduğunu belirtmişlerdir.[894] Gersonides'e göre gerçek ödülü manevi terimlerle tanımladıkları ahirete ertelemişlerdir. Gersonides bu gelecek dünya anlayışını Talmud'dan bir pasaj aktararak destekler: "Yaşam süresi, nesil ve rızık, mazal (yıldızlar/burçlar) tarafından belirlenir."[895] Ancak burada bu pasajı, cismani iyiliklerin veya bunların yokluğunun doğal nedenlerden kaynaklanırken, hakiki iyiliklerin ancak ahirette tam olarak gerçekleşeceğini göstermek için kullanmaktadır. Burada aslında bilgeler, Tevrat'ın öğretisi olan, Tanrı'nın emirlerine uyanların maddi ödül alacağıyla ilgili sık sık belirtilen bu düşünceyi reddetmemektedirler. Onlar bu ödüllerin semavi cisimler tarafından belirlendiğini anlatmak istemektedirler. Bu sebeple, günahkârların bu tür iyiliklere mazhar olması onların eylemlerine değil semavi cisimlerin etkisine bağlı olduğu için bundan rahatsız olunmamalıdır.[896]

Rabbani literatürde ödül ve cezanın gelecek dünyada olduğuna dair pasajlar olduğu kadar bu dünyada da iyiliklerin ödüllendirilip kötülüklerin cezalandırıldığına dair ifadeler yer almaktadır: "Kim bir mitsva yerine getirirse, bu onun için iyidir ve günleri uzar ve ülkeyi miras alır. Ama kim bir mitsvayı yerine getirmezse, bu onun için iyi olmaz, günleri uzamaz ve ülkeyi miras alamaz."[897] Burada ödül, maddi zenginlikle ifade edilirken ceza, ölüm ve yoksullukla eş tutulmaktadır. Bu pasaj Yasa'nın Tekrarı'ndaki "İşte bugün önünüze yaşamla iyiliği, ölümle kötülüğü koyuyorum. Bugün size Tanrınız Rabbi sevmeyi, yollarında yürümeyi, buyruklarına, kurallarına, ilkelerine uymayı

[894] Babil Talmudu, Hulin, 142a; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, ss. 421-422; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 197.

[895] Babil Talmudu, Moed Katan, 28a.

[896] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 422; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 198.

[897] Mişna, Kiduşin, 1:10.

buyuruyorum…Yaşamı seçin ki, siz de çocuklarınız da yaşayasınız"[898] mesajıyla birebir örtüşmektedir.[899] Mişna'nın Avot bölümünde de dünyada çekilen acı ve sıkıntılar, günahların cezası olarak sunulmaktadır:

> Dünyaya yedi suç için yedi ceza gelir. a) Bazı kişiler yoksullara verirken, (fakire verilen maaser olarak adlanladırılan - kazancın onda biri) bazıları da vermez. Bundan dolayı açlık ve kuraklıktan kaynaklanan kıtlık gelir. Böyle bir durumda vermeyenler yokluk içinde yaşarlarken, verenler ise varlık içinde yaşayacaklardır. b) Eğer herkes fakire vermeyi reddederse o zaman bir kaos ortamından kaynaklanan açlık başlar ve kuraklık devam eder. c) Eğer herkes hala vermeyi de reddederse o zaman hiç yağmur olmaz ve yok edici bir açlık gelir. d) Bulaşıcı hastalıklar dünyaya, Tora'ya göre ölüm cezasını gerektirecek bir suç işlemiş kişilerin Bet-Din'e teslim edilmemesinden ve Şemita ürünlerinden kanuna aykırı bir şekilde yarar sağlanmasından gelir. e) Savaş dünyaya adaletin geciktirilmesi, adaletin saptırılması ve Tora'nın Alaha'ya aykırı bir şekilde öğretilmesinden gelir. f) Vahşi hayvanlar dünyaya boş yere yemin edilmesi, Tanrı'nın İsminin alçaltılması yüzünden gelir. g) Sürgün dünyaya putperestlik, [cinsel] ahlaksızlık (şehvet), kan dökmek (şiddet) ve Şemita yılında toprağı çalıştırmak yüzünden gelir.[900]

Gersonides'e göre Tanah'ta kastedilen ödül ve ceza maddi değil, manevidir. Yani ödül aslında ölümsüzlük, ceza da yokluktur.[901] Kellner'e göre Gersonides, Talmud

---

[898] Yasa'nın Tekrarı, 30:15-19.

[899] Kraemer, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Liteature*, ss. 58-59.

[900] Mişna, Avot, 5:10-11 (Rav Naftali Haleva (çev.), *Pirke Avot*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004, ss. 150-152).

[901] İbn Meymûn'un iman esasları listesinde de bu madde on birinci sırada yer almaktadır: "Yaratıcı, Tevrat'ın emirlerini yerine getirenleri ödüllendirecek, yasaklarını yapanları cezalandıracaktır. (Emri yerine getirenin) en büyük ödülü öteki dünya olacaktır. (Yasakları yapanın) en şiddetli cezası ise yok olmaktır." Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", ss. 264-265. Krş. İbn Meymûn,

öğretilerini kendi görüşünü destekler şekilde biçimlendirmektedir. Gerçekte bilgeler iyilerin acı çekmesi ve kötülerin refah bulması sorununu çözmek için çaba göstermiş fakat nihai bir çözüme ulaşamamışlardır. Onlar, dünyadaki görünür adaletsizliğin farkındaydılar; ancak adaletsizliğin gerçek olduğunu onaylamak ve bunun sorumluluğunu Tanrı'ya yüklemek gibi bir sonuca ulaşmayı reddetmişlerdir. Dolayısıyla bu durum onlar için bir sorun olarak kalmıştır. Gersonides için bu yaklaşım mümkün değildir. Adalet ve inayet sorunu, ona göre, bir çözüm gerektiren gerçek bir sorundur. Bu sebeple Gersonides inayet doktrinini Eyüp'e yazdığı şerh aracılığıyla açıklamaktadır. Bu kitapta kendi pozisyonu için destek bulmuş ve bunun için bilgelerin otoritesinden ziyade Kutsal Kitap otoritesini önde tutmuş görünmektedir. Dolayısıyla ona göre Gersonides'in iddiasının aksine, teodiseye karşı sunmuş olduğu çözüm Rabbani literatürle bağdaşmamaktadır.[902]

Gersonides, İbn Meymûn'dan alıntı yaparak onun ilahi inayetin yalnızca insan fertlerine ulaştığına ve bunun da insanların yapıp etmeleri sonucu hak ettikleri ödül ve cezaya göre işlediğine[903] dair sözlerini aktarmaktadır. Ayrıca İbn Meymûn'un, inayetin kişiye elde ettiği aklî kemâl derecesine göre ulaştığını, bu bakımdan aklı her daim Tanrı'yı tefekkür eden bir kişiye, sürekli olarak inayetin eşlik ettiğine dair sözlerine işaret etmektedir. Buna göre kişi başka şeylerle iştigal ettiği zaman Tanrı'nın inayeti onun üzerinden kalkacaktır. İbn Meymûn'a göre gayret sarf ederek ilahi feyzi elde eden ve tefekkürünü tamamen Tanrı'ya adayan kişiye Tanrı'nın inayeti sürekli olarak eşlik eder ve bu kişi hiçbir kötülüğe maruz kalmaz. Ancak kişi tefekkürünü Tanrı'dan

Hilhot Teşuva, VIII:1 (*İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, ss. 248-49); İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, II:27, ss. 328-329.

902 Kellner, "Gersonides, Providence, and the Rabbinic Tradition", 1974, ss. 680-683.

903 İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:17.

uzaklaştırdığında, rastgele isabet edecek olan tüm kötülüklere açık hale gelir. Ona göre "rastgelelik denizinden kişiyi kurtaran sebep, bu aklî feyzdir."[904] Bu kişiler, her ne kadar bazen kötülüklere maruz kalsalar da, deneyimledikleri acıların gerçek anlamda kötülük olmadığını bilirler. Onlara göre tek gerçek kötülük, Tanrı ile kurmuş oldukları bağın kopmuş olmasıdır. Nitekim İbn Meymûn'a göre, Eyüp'ün hatası bu noktada olmuştur. Bu nedenle, Tanrı'nın Eyüp'ü erdemli oluşuyla övmesi[905] ve bilgeliğin ona atfedilmemesi İbn Meymûn'un aklî yetkinliğe göre inayet teorisiyle uyum sağlamaktadır. İbn Meymûn için insanın kemâle ulaşması onun ahlaklı olmasıyla değil aklî yetkinliğiyle mümkündür. Diğer bir deyişle bilge olmak erdemli olmaktan daha üstündür. Dolayısıyla Eyüp, pasajda da belirtildiği üzere erdemli bir adamdır ancak mükemmel değildir. Onun eksik tarafı aklî yetkinliğidir ki bu da hikâyede Şeytan'la temsil edilmektedir.[906] Eyüp, cahilliği sebebiyle önce Tanrı'nın iyi insanlara da kötü insanlara da eşit şekilde davrandığı ifade etmiştir. Daha sonra kötü insanların daha iyi hal içinde olduklarına dair örnekler sunmuş ve ardından da ölümden sonraki hayattan ümidi olmadığını ifade ederek Tanrı'nın insanı yaratırken özenli olduğu halde sonrasında insanları ihmal ettiği sonucuna ulaşmıştır. Eyüp'ün bu sözleri bilgelerin olumsuz eleştirilerine neden olmuş, Eyüp'ün sapkınlaşmaya başladığını[907] dile getirmişlerdir. Tanrı'nın "Sana ve iki dostuna karşı olan öfkem alevlendi, çünkü sizler, kulum Eyüp gibi hakkımda doğruyu konuşmuyorsunuz"[908] demesini ise Eyüp'ün çektiği acılar sebebiyle onu maruz görmesi şeklinde

[904] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:51, s. 625; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.7, ss. 434-436; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 206-207.

[905] Eyüp, 1:1, 8; 2:3.

[906] Jacob S. Levinger, "Maimonides' Exegesis of the Book of Job", *Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries*, ed. Benjamin Uffenheimer, Henning Graf Reventlow, England: Sheffield Academic Press, 1988, s. 82.

[907] Babil Talmudu, Bava Batra, 16a.

[908] Eyüp, 42:7.

yorumlamışlardır. Ancak İbn Meymûn bu konuda bilgelere katılmayarak, bu ifadelerin Eyüp'ün önceki cahilliğinden kurtularak doğru bilgiyi elde ettiğine işaret ettiği şeklinde yorumda bulunmaktadır. Eyüp, Tanrı'yı yakîn ilim ile tanıyınca, başına gelen kötülükler ona üzüntü vermemiştir. Bu nedenle "kulum Eyüp gibi doğru konuşmadınız" ifadesi, Eyüp'ün sahih idrake ulaştığında sarf ettiği "Kulaktan duymadır bildiklerim senin hakkında, şimdiyse gözlerimle gördüm seni. Bu yüzden kendimi hor görüyor, toz ve kül içinde tövbe ediyorum"[909] sözlerine karşılıktır. Böylece İbn Meymûn, Eyüp kıssası yorumunda kendinden önceki Yahudi geleneğinden farklı bir şekilde kurguladığı inayet teorisiyle,[910] Tanrı'nın faziletli kullarını değil Tanrı'yı hakiki manada idrak edenleri inayetiyle gözettiğini vurgulamaktadır. Ayrıca Eyüp'ün aklî mükemmelliğe eriştikten sonra başına gelen kötü olayların aslında kötülük olmadığını, gerçek mutluluğun Tanrı'yı bilmek olduğunu ve Tanrı'yı bilen kişi için maddi olayların hiçbir anlamı olmadığını idrak etmesinin de filozofların insanların başına gelen kötü olaylar hakkındaki yanlış kanaatlerine bir cevap olduğunu öne sürmektedir. İbn Meymûn böylece, kıssada bahsedilen Şeytan'ı, aslında aklın yokluğu ya da insanın aklî kemâle ermemesinin temsili olarak görmektedir. Tek doğru düşünceyi dile getiren Elihu'nun ise diğerlerinden farklı olarak söylediği şeyin, "İnsana doğruyu bildirmek için yanında bir melek bulunursa…" ifadeleri olduğunu belirtmektedir. Bu pasajda melek, İbn Meymûn'a göre aslında insan aklının sembolik ifadesidir. Nitekim aynı şey "…meleğin şefaat etmesiyle" de temsil edilmektedir. İbn Meymûn'a göre Elihu'nun görüşü şu benzetmeyle dile getirilmiştir: Ölümcül hastalığa sahip bir kişiye bir melek şefaat ederse o meleğin şefaati kabul olunur ve kişi sıkıntılarından kurtulur. Fakat bu şefaat sürekli değildir. İbn Meymûn, meleğin

[909] Eyüp, 42:5-6.

[910] Kravitz, İbn Meymûn'un inayet için aklî mükemmelliği şart olarak görmesini onun Yahudi düşüncesinden sapması olarak yorumlamaktadır. Bkz. Leonard S. Kravitz, "Maimonides and Job: An Inquiry as to the Method of the 'Moreh'", *Hebrew Union College Annual* 38 (1967), ss. 149-158.

aklı temsil ettiğini düşündüğü için aklî kemâle ulaşan kişilerin elde ettikleri inayet dolayısıyla sıkıntılarından kurtulacaklarına dair kendi teorisiyle Elihu'nun yorumunu bu şekilde özdeşleştirmektedir.[911]

Gersonides'e göre İbn Meymûn, Tanrı'yla bağını kopardığında insanın başına kötülüklerin gelebileceğini ve durumunun rastlantıya kaldığını, günahkârın da acı çekmeyebileceğini kabul etmektedir. Yine İbn Meymûn'a göre, insanın başına gelen iyilikler ve kötülükler söz konusu olduğunda, iyilik ve kötülük ifadeleriyle manevi anlamda iyilik ve kötülük kastedilmektedir. Bu durumda iyilik, inayetin ulaşması, kötülük de inayetin kalkmasıdır. Aksi takdirde, eğer cismani iyilik ve kötülükleri kast ediyorsa kendisiyle çelişecektir. Çünkü daha önce İbn Meymûn, salih bir insana cismani kötülüklerin, Tanrı'dan uzaklaştığında gelebileceğini kabul etmişti.[912] Gersonides buradan, İbn Meymûn'un ilahi inayet teorisinde, ilahi bilginin tikellere tikel olarak ulaşmadığını kabul ediyor olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Çünkü Tanrı'nın bilgisinin eğer bu türde (yani tikelleri bildiği şeklinde) olduğu iddia edilirse, bu inayetin salihleri rastlantılardan korumak, günahkârları da tesadüflere bırakmak yoluyla işlemesinin ne gibi bir amacı olduğunu İbn Meymûn'un açıklaması güçtür. Çünkü bu tesadüfler şu şekillerde gerçekleşir: ya Tanrı bunların doğru insanın başına geleceğini bilir ve onu kurtarır, kötü insanın başına geleceğini de bilir ama onu kurtarmaz ya da Tanrı bu tesadüflerin iyilerin başına gelmeyeceğini, günahkârların başına geleceğini ve iyilerin ilahi inayet sayesinde iyilikler elde edeceğini bilir. Tanrı'nın salihlerin başına gelmeyecek iyilikleri bilmesinde ne gibi bir inayet olabilir? Bu durum kötülere hayırlar geleceğini ve belalar gelmeyeceğini bilmesine benzemez mi? Diğer taraftan Tanrı'nın

[911] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn,* III:23, ss. 491-492; Nehorai, "ha-Rambam ve-ha-Ralbag: Ştey Magemot be-Torat ha-Haşgaha", s. 56.

[912] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn,* III:51, s. 625.

iyilerin ve kötülerin başına gelecek rastlantıları bildiğini ve Tanrı'nın iyilerden bu rastlantıları kaldırdığını, kötülerdense kaldırmadığını varsaysak, bu durumda Tanrı'nın bu rastlantıları tikel olarak bilmediği ortaya çıkar. Çünkü Tanrı'nın ay altı âlemde her bir tikel hadiseye dair bilgisi otomatik olarak salih zatları tesadüflerden korur. Bu durumda Tanrı'nın belirli bir salih kişiye inayette bulunması gereksiz olacaktır. Zira Tanrı'nın belirli şahıslara inayet gösterdiğini iddia etmek bu durumla çelişir. Çünkü inayette salih kişinin başına gelebilecek kötülükler Tanrı tarafından bertaraf edilir. Hâlbuki Tanrı'nın her bir tikelin bilgisine sahip olması sebebiyle salih zat zaten tesadüflerden muaftır. Hem salih zatın Tanrı'nın her bir tikeli bilmesi sebebiyle tesadüflerden muaf olduğunu iddia edip hem de salih zatların başına gelebilecek kötülüklerin Tanrı tarafından özel bir inayetle kaldırılması çelişki doğurmaktadır. Zira bu durumda Tanrı söz konusu salih zata hem tesadüflerin geleceğini hem de gelmeyeceğini bilmek durumunda kalır ki bu da saçma bir argümandır. Buradan Tanrı'nın tesadüflere dair bilgisinin külli nizam kabilinden olduğu sonucu ortaya çıkar. Buradan hareketle inayet ve yüz çevirme ifadelerinden Tanrı'nın külli nizam uyarınca salihlerin ve kötülerin başına gelecek muhtemel şeyleri bilmesi kast edilmektedir. Tanrı inayetle salihleri kurtarır, kötüleri ise kurtarmaz. Böylece Tanrı'nın tikelleri tikel olarak bilmediği ortaya konulmuş olur.[913]

Gersonides'in inayet teorisi İbn Meymûn'un konuyu ele aldığı ilkeler açısından benzerlik gösterse de ikisi arasında bazı önemli farklılıklar bulunmaktadır. Gersonides, İbn Meymûn'un Aristoteles'e karşı argümanından bahsetmemektedir. Bunun yerine Gersonides iki argüman kullanmaktadır. Birincisi gözlem ve tecrübeye dayanan argümandır. İkincisi, Tanrı'nın gelecekteki mümkünlere dair önceden bilgi sahibi olmamasının ferdi inayeti engellediği şeklindeki felsefi argümandır. Gersonides, İbn Meymûn'dan farklı olarak kelamcıların ferdi inayet teorilerine yer vermez. Bunun yerine,

[913] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.7; ss. 436-437; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 208-209.

"Tevrat takipçilerinin çoğuna"[914] atfettiği, Tanrı'nın insanlara doğrudan ve sıkı bir ölçüye uygun olarak ödül ve cezalandırmada bulunduğu şeklindeki genel bir ferdi inayet teorisini ele almaktadır. Gersonides bu teoriyi reddetmektedir. Son olarak, İbn Meymûn'un aksine Gersonides, İbn Meymûn'un şiddetle eleştirdiği astrolojik etkileri ilahi inayet olarak kabul etmektedir. Gersonides, astroloji disiplininin eksik ve kusurlarını kabul etmekle birlikte astrolojiye karşı olumlu bir tutuma sahiptir ve onun bilimsel temeli olduğuna inanmaktadır.[915]

Gersonides, Tanrı'nın salih kuluna, işleyeceği bir günahtan vazgeçmesi için inayeti gereği kötülükte bulunabileceğini de ifade etmektedir. Gersonides bu noktada, İbn Meymûn'un reddettiği bir Talmud doktrini olan "aşkın ızdırapları (*yisurin şel ahava*)"[916] kavramını kabul etmekte ve görüşüne destek olarak kullanmaktadır. Bu kavrama göre salihler öyle bir şekilde cezalandırılırlar ki, çektikleri acılar sayesinde doğru yoldan saptıklarını anlarlar ve böylece "salihlerin yollarına" geri dönerler. Bir diğer ifadeyle Tanrı, onları sevdiği için doğru yola dönmeleri adına onlara ızdırap çektirir. Ancak İbn Meymûn, bu cezaların Tanrı'nın mutlak adil oluşuyla tutarsız olduğunu düşünmektedir: "Bilgelerin söyleminde, Tevrat metninde bulunanın ötesinde ve üstünde bir şey daha vardır, yani bazılarının aşkın ızdıraplarına ilişkin sözleri… Ancak Tevrat'ta bu kavramı ifade eden bir metin yoktur."[917] Gersonides'e göre ise insan ile Tanrı arasındaki bağ koptuğunda erdemli kişiler bazı maddi kötülüklere maruz kalırsa, bu acı onlara, bağı korumadaki başarısızlıklarını hatırlatır ve bağı yeniden kurmaları için onları harekete geçirir. Bu anlamda, maddi kötülük manevi bir iyiliğe yol açar ki bu da ferdi inayetin bir

[914] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.1, s. 350; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 155.

[915] Feldman, *Gersonides*, ss. 107-108.

[916] Babil Talmudu, Berahot, 5a.

[917] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:17, s. 467. İbn Meymûn bu görüşü Mu'tezile mezhebine atfetmektedir.

başka tezahürüdür. Gersonides'e göre aşkın ızdırapları iki çeşittir: doğru kişiyi astral düzenden kaynaklanan daha büyük kötülüklerden kurtaranlar ve doğru kişiyi daha büyük bir günah, yani manevi bir kötülük işlemekten kurtaranlar. Her ikisi de ferdi inayeti gösterir, çünkü erdemli kişiler ahlâkî kusurlarını düzeltmek için akıldan yararlanırlar ve akıl, ilahi bir armağandır.[918]

Gersonides, doğrudan Tanrı'dan kaynaklı kötülükleri (İsrailoğullarına gönderilen belalar, Firavun ve Sihon'un kalplerinin katılaştırılması vb.) Tanrı'nın iyi insanları koruması sebebiyle kötülerin başına gelen mucize olarak yorumlamaktadır. Örneğin o, Tanrı'nın çok günah işleyen doğru bir insanın başına günahlarından vazgeçsin diye kötülükler getirebileceğini ifade etmektedir.[919] Gersonides'e göre bu durum da tabii şekilde işlemektedir. Kötü olaylar doğrudan Tanrı'nın iradesiyle meydana gelmezler, Tanrı'nın iyilere yönelik inayeti sebebiyle ortaya çıkarlar.[920] Önceki bölümde görüldüğü üzere Gersonides, Firavun'un kalbinin katılaştırılması olayını aslında Firavun ve halkının cezalandırılması olarak değil, İsrailoğullarının iyiliklerine karşı hak ettikleri inayet olarak görmektedir. Hatta onların bu hak etmesi, kendi erdemleri ile değil, Tanrı'nın İbrahim'e verdiği söz sebebiyle İbrahim'in hak ettiği inayetin tüm nesline sirayetiyledir.[921]

---

[918] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.5, s. 392; 4.6, ss. 406-407; *The Wars of the Lord*, c. 2, ss. 179, 188.

[919] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 4.6, s. 406; *The Wars of the Lord*, c. 2, s. 188.

[920] Manekin, "Levi Gersonides on Hardening Pharaoh's Heart", s. 310.

[921] Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, 3:6, s. 17. Simon ben Tsemah Duran (ö. 1444), cezaların da inayetin parçası olduğunu savunmaktadır. O, ayrıca kötülük yapanların genellikle kötülükleri derecesinde cezalandırıldıklarını savunmaktadır ki bu görüş, Gersonides tarafından eleştirilen görüşlerdendir. Duran'a göre cinayet işleyen kişi, öldürülür; başkasının elini kesenin kendi eli kesilir. Duran bu örneklere kendi tecrübesiyle de desteklemektedir ve başka birini öldüren bir kişinin birkaç gün sonra bir aslan tarafından parçalandığına şahit olduklarını ifade etmektedir. Ona göre sıklıkla meydana gelen bu tür olaylar tesadüf eseri olamazlar. Gersonides ise bu görüşü reddetmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.

Dolayısıyla Gersonides, Tanrı'nın doğrudan kötülükte bulunmayacağına, yalnızca iyilikte bulunacağına dair görüşünü burada desteklemektedir. İlahi inayet sonucunda ortaya çıkan kötülükler ya Tanrı'nın külli inayetinin sonucunda ya da iyileri gözetmek amacıyla ulaştırdığı özel inayetin sonucunda ortaya çıkmaktadır.[922]

7. Faal Akıl'la İttisal ve Ölümsüzlük

Ölümsüzlük meselesi, insanın seçimleri ile yapıp ettikleri sonucu elde ettiği bir durum olduğundan özgür irade bağlamında ele alınması gerekmektedir. Gersonides, akletme ve ölümsüzlük konularını *Milhamot ha-Şem*, Tanah tefsirleri ve İbn Rüşd şerhlerinde tartışmaktadır. Bu iki konuya ilişkin görüşünün en kapsamlı sunumu *Milhamot ha-Şem*'de yer aldığından biz de konuyu *Milhamot ha-Şem* üzerinden ele alırken gerekli yerlerde diğer eserlerine de atıfta bulunacağız. Gersonides, nefsin ölümsüzlüğü konusunu *Milhamot ha-Şem*'in ilk konusu olarak sıralamıştır. Bu durum felsefi-teolojik eserlerde normalde alışıldık başlangıç konusu değildir. Bu türde eser kaleme alan yazarlar genellikle Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti konularıyla eserlerine başlamaktadırlar. Yorumculara göre Gersonides'in bu tercihi pragmatik sebeplere dayanmaktadır. Bu yoruma göre Gersonides, geleneksel Yahudi inancıyla uyumlu olan konuları başa alırken gelenekle daha az uyumlu olan yaratılış gibi konuları sona bırakmıştır. Böylece o, eserine yaratılış konusundaki problemleri çözmek amacıyla başlamasına rağmen ilk olarak yazdığı bu bölümü eserinin en sonuna koymuştur. Ivry'ye göre Gersonides bu şekilde okuyucusuna ferdi nefsin ölümsüzlüğünü kabul ettiğini

J. David Bleich, "Duran's View of the Nature of Providence", *The Jewish Quarterly Review,* c. 69, sy. 4 (1979), s. 224.

[922] Manekin, "Levi Gersonides on Hardening Pharaoh's Heart", ss. 305-322.

göstererek yasanın tarafında olduğunu ortaya koymaktadır ve sonraki görüşleri için hoşgörülmesini sağlayacak bir zemin oluşturmaya çalışmaktadır.[923]

Nefsin ölümsüzlüğü konusu, Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinde yer alan;

> İşte bu akıl, varlığı bakımından bir işlerlik olmasıyla, müstakildir, her türlü karışımdan ve her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir… Ancak müstakil haldeyken tam olduğu gibidir ve ancak bu ölümsüz ve ezelîdir. Ama biz hatırlamayız, çünkü o her türlü özellikten ya da etkilenimden azadedir, edilgin akıl ise bozuluşa tabidir ve o olmadan da hiçbir şey akletmez[924]

pasajından hareketle şekillenmiştir. Bu pasajın net ve anlaşılır olmayışı onun pek çok farklı şekilde yorumlanmasına yol açmıştır. Bu yorumlardan biri hangi aklın ezelî ve ölümsüz olduğu konusunda ortaya çıkmıştır. Afrodisiyaslı İskender, insanda bir istidat olarak tanımladığı heyulânî aklın ölümlü olduğunu, çünkü onun insan bedeninde bir kuvve olması sebebiyle bedenin sahip olduğu aynı bozuluş durumunu taşıdığı teorisini ortaya koymuştur. Yine o, müstefad akıl kavramını ortaya koyarak müstefad aklın, bedenin ölümünden sonra da var olmayı sürdürdüğü bir seviyeye ulaştığını kabul etmektedir.[925]

Orta Çağ'da bazı İslam filozofları, Afrodisiyaslı İskender'in Faal Akıl'la bir tür bilişsel ilişki kurulmasıyla aklî ölümsüzlüğe ulaşılması fikrini bilişsel gelişimin kemâle erişmesiyle müstefad aklın Faal Akıl'la birleşmesi *(ittihad*) ya da bağlanması *(ittisal)* sonucu ölümsüzlüğe ulaşılması teorisine dönüştürmüştür. Her ne kadar bağlanma *(ittisal)*

---

[923] Alfred L. Ivry, "Gersonides and Averroes on the Intellect: The Evidence of the Supercommentary on the De Anima", *Gersonide en son temps: Science et philosophie médiévales*, ed. Gilbert Dahan, Louvain: Peeters, 1991, s. 236.

[924] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III:5, 430a10, s. 193.

[925] Fotinis, *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, 3.29, s. 120.

ve birleşme *(ittihad)* terimleri farklı çağrışımlara sahip olsa da bu doktrini benimseyen düşünürlerin çoğu tarafından birbirlerinin yerine kullanılmıştır ve Gersonides de bu kullanımı sürdürmüştür.[926] Gersonides, Afrodisiyaslı İskender'den İbn Rüşd'e kadar, Faal Akıl ile ittisal sonucu bir ölümsüzlük görüşünün savunulduğunu aktarıp bu teorinin savunucuları arasındaki önemli farklılıklara işaret ederek konuyu ele almaktadır.

Gersonides ilk olarak Afrodisiyaslı İskender, Themistius ve İbn Rüşd'ün görüşlerine, İbn Rüşd'ün *Nefs Üzerine Kısa Şerhi'*nden[927] hareketle yer vermektedir. Buna göre üç filozof da Faal Akıl'ı idrak etmesiyle kemâle erişen heyulânî aklın, ölümsüzlüğü elde edeceğini ve baki olacağını savunmaktadır. Çünkü bütün ayrık akıllar arasında yalnızca Faal Akıl'ın insan tarafından bilinmesi mümkündür. Zikredilen filozoflar ayrıca, heyulânî akıl ay altı âlemdeki akledilirleri idrak ettiği sürece ölümsüzlüğün gerçekleşmeyeceğini iddia etmektedirler. Çünkü bu akledilirler, insanda bilkuvve haldeyken oluşmaktadırlar. Dolayısıyla, "Sonradan oluşan her şey fesada

---

926 Alexander Altmann, "Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity", *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, ed. Saul Lieberman, Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1965, c. 1, ss. 47-87.

927 Gersonides'in İbn Rüşd'ün *Nefs Üzerine Kısa Şerhi*'ne yazdığı şerh, Mashbaum tarafından tahkik edilmiş ve bazı bölümleri İngilizceye tercüme edilmiştir. Bkz. Mashbaum, *Chapters 9-12 of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De Anima: The Internal Senses*; Mashbaum, *A Critical Edition of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De Anima*. Gersonides, İbn Rüşd'ün *Nefs Üzerine Telhis*'ine, zamanında İbranice çevirisi mevcut olmasına rağmen şerh yazmayıp onun muhtasarına şerh yazmayı tercih etmiştir. *Telhisu Kitabi'n-Nefs*, İbraniceye *Be'ur Sefer ha-Nefeş* başlığıyla Şem Tov ben Yitshak tarafından tercüme edilmiştir. Moşe Narboni (ö. 1362) daha çok İbn Rüşd'ün telhîsini kullandığı için akıl konusunda Gersonides'ten farklı düşünmektedir. Bkz. Alfred L. Ivry, "Moses of Narbonne's 'Treatise on the Perfection of the Soul': A Methodological and Conceptual Analysis", *Jewish Quarterly Review*, c. 56, sy. 4 (1967), ss. 271-297.

tabidir"[928] ilkesi gereğince onların fesada uğrayacağını kabul etmek gerekmektedir. Gersonides'e göre bu teori dört öncül üzerine inşa edilmiştir: (i) Ay altı âlemdeki akledilirler, heyulânî akılda kevn ve fesada tâbi olurlar. (ii) Oluşan her şey, bozulur. (iii) İnsanın, Faal Akıl'ı idrak etmesi mümkündür. (iv) Faal Akıl'ı idrak ederek heyulânî akıl ölümsüz olur.[929] İskender, insan aklının gayri cismani varlıklara ve hususen Faal Akıl'a doğrudan bir düşünce nesnesi olarak sahip olabileceğini savunmaktadır. İskender'e göre insanın ölümsüzlüğü, Faal Akıl'ın insan düşüncesinin nesnesi olmasıdır.[930]

Gersonides ikinci sırada İbn Sînâ ve takipçilerinin konu hakkındaki düşüncesine, yine İbn Rüşd'ün *Nefs Üzerine Kısa Şerhi*'nde sunulduğu şekilde yer vermektedir. İbn Sînâ, iki ilkeye dayalı olarak müstefad aklın ölümsüz olduğunu ortaya koymaktadır: (i) Ay altı âlemdeki akledilirler kevn ve fesada tâbi değildir. (ii) Heyulânî akıl, kevn ve fesada tâbi değildir.[931] Ardından ise heyulânî aklın ölümsüz ya da ezelî olamayacağını savunan Fârâbî'nin görüşüne yer vermektedir. Fârâbî bu görüşünü iki ilkeye dayandırmaktadır: (i) Heyulânî akıl oluşa tabidir. (ii) Oluşa tâbi olan bir şeyin ebedi *(nitshi)* olması mümkün değildir.[932] Gersonides, Fârâbî'nin *Akıl Risalesi*'nde ise farklı bir

---

928 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, I:12, 283a, ss. 45-46.

929 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1. 8, ss. 121-122; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 170.

930 Davidson, *Fârâbi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, s. 47; Frederic M. Schroeder, Robert B. Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*, Toronto, Ontario, Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990, s. 49.

931 İbn Sînâ, *en-Necât,* ss. 170-174.

932 Fârâbi'nin bu görüşünün, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserine yazdığı kayıp şerhten çıkarılması muhtemeldir. İbn Rüşd, *Nikomakos'a Etik Telhîsi*'nde Fârâbi'nin söz konusu şerhten görüşlerini aktarmaktadır. İbn Rüşd'ün *Nikomakos'a Etik Telhîs'i* Samuel ben Yehuda tarafından *Beur le-Sefer ha-Middot* başlığıyla İbraniceye tercüme edilmiştir. Bu nüshaya Digital Averroes Research Environment (DARE)'in web sitesinden erişilebilir. Erişim linki: https://dare.uni-

görüşü savunduğunu aktarmaktadır. Onun, söz konusu risalede Themistius'a benzer şekilde heyulânî aklın, zatı olan bir şeyi idrak ettiğinde "müstefad akıl" olduğunu ve böylece ebedi hale dönüştüğünü kabul ettiğini aktarmaktadır.[933]

7.1. İbn Rüşd ve İskender'in Akıl Teorilerinin Eleştirisi

Gersonides, insanın ölümsüzlüğüne dair kendinden önce ortaya konulan görüşleri sunduktan sonra bu görüşlerin değerlendirmesini yapmaktadır. Gersonides'in İbn Rüşd'den ayrıldığı temel nokta, ferdi aklın tabiatı meselesindedir. İbn Rüşd'ün aksine Gersonides, aklın, ölümden sonra da ferdiyetini koruduğunu savunmaktadır. Gersonides ölümden sonra ferdin ayırıcı ve belirgin kimliğinin kaybolacağı düşüncesini savunan filozofları eleştirmektedir. Ona göre ferdi ölümsüzlüğün reddi mantıken kabul edilemez, çünkü o, aklın ve ittisal konusunun temel önermeleriyle ve hatta tabiatın işlevsel ve teleolojik prensipleriyle çelişmektedir. İnsanın varlığının nihai amacı ve onu ölümsüzlüğe götüren tek yol, ittisaldir. Dolayısıyla ittisali elde eden ferdin kimliğini kaybetmesi, yolun çıkmaz olduğu anlamına gelmektedir. İnsanın ölümünün ardından ferdiyetini kaybettiğinin kabul edilmesi, hem tabiat yasaları hem de Tanrı inancı açısından oldukça sıkıntılı bir tablo ortaya koymaktadır. Gersonides'in İbn Rüşd'ün ferdi ölümsüzlüğü

koeln.de/app/fulltexts/FT106 (Erişim tarihi: 26.08.2023). Fârâbî'nin kayıp şerhi hakkında bir çalışma için bkz. Hümeyra Özturan, "Fârâbî'nin Kayıp Nikomakhos Ahlâkı Şerhi'nden Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlîl", *Kutadgu Bilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, sy. 28 (2015), ss. 73-94.

933 Fârâbi, "Aklın Anlamları (Risâle fî me'ânî'l-akl)", ss. 132-133; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.8, ss. 122-123; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 171. Fârâbi'nin *Akıl Risalesi*'nin İbranice çevirilerine dair bkz. Gad Freudenthal, "Ketav Ha-Daʿat or Sefer Ha-Sekhel We-Ha-Muskalot: The Medieval Hebrew Translations of Al-Fārābī's Risālah fī l-ʿAql. A Study in Text History and in the Evolution of Medieval Hebrew Philosophical Terminology", *Jewish Quarterly Review*, c. 93 (2002), ss. 29-115.

kabul etmemesine itirazlarını teolojik, epistemolojik ve metafizik olmak üzere üç kategoriye ayırmak mümkündür. [934]

Teolojik açıdan ölümsüzlük öğretisi, ödül ve ceza doktriniyle daima ilişkilidir. Ölümsüzlük, onu hak edenlerin ödülü olarak görülmektedir. Hatta gelecek dünyadan payı olanların dereceleri de onların faziletlerine göre farklılık göstermektedir. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi ölümsüzlüğü elde edenlerde ferdiyetin yok olması dinî açıdan problemli bir düşüncedir. Zira ölümsüzlük, hiçbir ayrım yapılmaksızın ölüm sonrasında her bir heyulânî aklın otomatik olarak elde edeceği bir olguysa, iyi ve doğru bir yaşam sürmek için çabalamak anlamsız kılınacaktır. Bu durumda Gersonides'e göre, pratik amaç taşımayan teorik akledilirleri (*muskalot 'iyuniyot*) öğrenmek gereksiz olacaktır. Gersonides ise teorik ilimler konusunda İbn Rüşd'den farklı düşünmektedir. Aristoteles'in *Metafizik*'in açılış paragrafında belirttiği gibi, insanda bilgi edinmek için doğal bir arzu bulunmaktadır.[935] Eğer bu arzunun bir amacı yoksa o zaman doğal bir insan kapasitesi ve eğiliminin de bir sonu ya da amacı yoktur. Bu durumda da Aristoteles'in doğanın hiçbir şeyi boşuna yapmadığına dair ilkesi[936] ihlal edilecektir. Oysa Aristoteles, İbn Rüşd ve İbn Meymûn tarafından yüceltilen tefekkür hayatının nihai saadete erişme ile hiçbir bağıntısı olmayacaktır. Çünkü her insan sadece ölmüş olmakla bu hale zaten erişecektir. Eğer bu ilimlerin insanın saadetinde (*ha-hatslaha ha-enoşit*) ve dolayısıyla aklın bekası/ölümsüzlüğü (*hişarut ha-sehel*) üzerinde bir etkileri yoksa onların işe yarar bir özellikleri olmadığı ve boş uğraş oldukları ortaya çıkmaktadır. Zira teorik ilimlerin ya insanın saadetine ya da fiziksel yaşama bir katkısı olmalıdır ki onlarda bir fayda olduğu

[934] Ivry, "Gersonides and Averroes on the Intellect: The Evidence of the Supercommentary on the De Anima", ss. 248-249; Feldman, *Gersonides*, ss. 191-197.

[935] Aristoteles, *Metafizik*, I:1, 980a21, s. 13.

[936] Aristoteles, *Fizik*, II:7, 198b5, s. 81; James G. Lennox, *Aristotle on the Parts of Animals*, I:1, 641b25, s.6; Gersonides, Ezgiler Ezgisi, 1:1-8 (*Commentary on Song of Songs*, s. 20).

kabul edilebilsin. Nitekim bu iki seçeneğin dışında üçüncü bir seçenek mevcut değildir. Bu durumda teorik ilimlerin insan bedenine katkılarının olmaması hiçbir şeye katkılarının olmadığı anlamına gelecektir. Bunun sonucunda da bedenî hayata bir katkısı olmaması bir kenara hayatın iyiliklerinden istifadeyi de zorlaştıran bir şeye dönüşürler. Zira makulatın peşinde koşan insanlar, hayatın bedenî lezzetleriyle ilgilenmezler. Hatta kendilerinin kemâline vesile olacak bazı temel fiziksel gereksinimleri de yerine getirmezler. Ancak teorik ilimlerin nihai insan saadeti için herhangi bir faydası da olamaz. Çünkü İbn Rüşd'e göre, insan saadeti Faal Akıl ile birleşmekten ibarettir.[937]

Gersonides kendisine şöyle bir itirazın gelebileceğine yer vermektedir. Makulatı elde etmek için insan tabiatına yerleştirilen kuvve, kişinin hayatını düzenlemesinde gerekli olan pratik sanatların ilkelerini öğrenmek içindir ve onlarda bu açıdan bir fayda bulunmaktadır. Gersonides ise teorik ilimlerin bazılarının hiçbir şekilde hiçbir pratik amaca hizmet etmediğine işaret ederek bu itirazı geçersiz kılmaktadır. Zira İbn Rüşd'ün bu düşüncesi kabul edildiği takdirde, pratik ilimler teorik ilimlerden daha değerli hale getirilmiş olur. Bu durum ise teorik ilimlerin nihai hedefinin pratik sanatlar olduğunu kabul etmeyi gerektirir. Oysaki bu iddia, tabiata terstir. Çünkü her bir insan ferdinde pratik ilimlerden ziyade teorik ilimlere yönelik daha fazla bir tercih ve fazilet takdiri bulunduğu görülmektedir. Gersonides'e göre, teorik ilimlerdeki az bir meşguliyet kişiye, pratik ilimlerdeki çok meşguliyetten daha fazla mutluluk vermektedir. Diğer bir ifadeyle, teorik ilimlerden elde edilen mutluluk ve lezzete kıyasla pratik ilimlerden elde edilen mutluluk ve lezzet çok azdır. Ayrıca, insan tabiatına pratik ilimlere nazaran teorik ilimlere yönelik daha fazla bir iştiyak konulmuştur. Buradan hareketle teorik ilimlerin amacının pratik ilimler olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu şartlı önermeye göre, teorik ilimler, insan saadetinin kazanılmasında etkiye sahip değilse, başka hiçbir faydası yoktur.

[937] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.4, ss. 60-61; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 130-132.

Dolayısıyla Gersonides, İbn Rüşd'ün teorisine göre teorik ilimlerin insan saadetine faydası olmadığı kanaatine ulaşmaktadır. Zira İbn Rüşd'e göre insan saadeti, Faal Akıl'la ittihad durumunda gerçekleşir. Ancak bu ittihad, onun teorisine göre, bir insan ister bilge ister aptal olsun, ölüm anında gerçekleşir. Çünkü ölüm ile birlikte insanın akılla olan irtibatı sona erer ve heyulânî akıl bütünüyle her açıdan Faal Akıl'a dönüşür. Bu sebeple insanın makulatı elde etmek için olan gayretleri boş ve anlamsız olacaktır. Bu da saçmadır. Zira bu düşünce, insan tabiatına teorik ilimleri elde etmek için konulan kuvvenin beyhude olduğu anlamına gelecektir. Bunun sonucunda, insanda teorik ilimleri elde etmeye yönelik iştiyak da anlamsız olacaktır. Ancak tabiat faydasız iş yapmaz. Bilakis tabiat mevcudata, mevcudiyetini her açıdan en mükemmel şekilde ve en uzun süre boyunca korumasını sağlayacak kuvveleri yerleştirmektedir. Zira tabiat, insanı aklını yetkinleştirmesi yönünde teşvik etmektedir. Ancak bu yönüne rağmen nihai olarak aklını yetkinleştirenlerle yetkinleştirmeyenlerin aynı sonucu elde etmesi, tabiatın kendi prensiplerine karşı eylemde bulunduğu anlamına gelecektir.[938]

Gersonides'in metafiziksel argümanına göre ise heyulânî akıl ve Faal Akıl tek bir varlıksa, özelliklerinin de aynı olması gerekir. Fakat onların özelliklerinin aynı olmadığı açıktır. Heyulânî akıl, bilkuvve bilgi olarak tanımlanırken Faal Akıl özü itibariyle bilfiil ve öncelikle kendini bilen olarak tanımlanır. Eğer ikisinin özdeş olduğu iddia edilecek olursa, o zaman farklı doğalara sahip iki şey sayısal olarak özdeş olacaktır ve bu saçma bir durumdur. Çünkü tür olarak (yani tanım gereği) bir olmaları imkânsız olduğu gibi sayısal olarak özdeş olmaları da imkânsızdır. Aristoteles'in bilkuvve ve bilfiil kavramları arasındaki ayrıma dair öğretisi dikkate alındığında da İbn Rüşd'ün teorisinin yanlış

[938] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.4, ss. 60-61; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 130-131; Seymour Feldman, "Synopsis of Book One", *The Wars of the Lord*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1984, c. 1, s. 76; Feldman, *Gersonides*, s. 192.

olduğu ortaya çıkacaktır. Gersonides burada Faal Akıl düşüncesinin ortaya atılmasının asıl nedeninin, aklî faaliyeti mümkün kılan faal bir güce duyulan ihtiyaç olduğunu hatırlatmaktadır. Faal Akıl, akletmenin gerçekleşmesinde gerekli bilfiil bir kuvve olduğuna göre, İbn Rüşd'ün iddia ettiği gibi Faal Akıl ile heyulânî aklın özdeş kabul edilmesi durumunda, Faal Akıl'ın aslında kendi kendisini bilfiil hale getirdiği şeklinde absürd bir sonuç ortaya çıkacaktır.[939] Oysa Aristoteles'e göre aynı varlık aynı faaliyete ilişkin olarak hem bilkuvve hem de bilfiil olamaz.[940] Faal Akıl ay altı âlemi bütünüyle (tikelleri de kapsayacak şekilde) bilmektedir. Fakat onun bu bilgisi heyulânî akılda (yani insanda) olduğu gibi önermesel ve tikellere bağlı değildir. Zira o, bilgisini tikellerden elde etmez, tam tersi tikeller varlıklarını onun bilgisinden elde ederler.[941] Sonuç olarak İbn Rüşd'ün Faal Akıl'ı ay altı âleme indirme ya da heyulânî aklı ayrık akılların gayri cismani dünyasına yükseltme girişimi metafiziksel olarak problem teşkil etmektedir. Bir şey ne ise odur ve başka bir şey değildir. Doğası, kendi dışındaki dünyayı bilmek olan bir şey ile doğası kendini bilmek olan bir şey oldukça farklı şeylerdir.[942]

Gersonides'e göre İbn Rüşd'ün teorisindeki diğer bir güçlük, onun Faal Akıl insanla ittisal ettiğinde kendi zatını idrak edemeyeceğini kabul etmesidir. Bu iddia, iki şekilde açıklanabilir: Faal Akıl, insanla ittisali devam ettiği müddetçe kendi zatını hiçbir şekilde idrak edemez. Bu durumda idrak eksikliği, haricî ve arızîdir. İkinci ihtimale göre Faal Akıl'ın insanla ittisal eden yönü kendi zatını idrak edemez, diğer yönü kendisini sürekli idrak eder. Örneğin bir inşaat ustası bina inşa eden yönüyle ustadır, herhangi bir

---

939 İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, s. 103; Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.4, s. 63; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 132-133.

940 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a10-19, s. 192.

941 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.4, ss. 68-69; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 136; Aristoteles, *Metafizik*, IV:4, 1007b19, s. 84; Aristoteles, *Fizik*, III:2-3, ss. 99-105.

942 Feldman, *Gersonides*, s. 193.

adam değildir, zira her adam usta değildir.[943] İbn Rüşd birinci yorumu kabul ediyorsa, ittisal sebebiyle mahiyeti değişmeyen şeyin kendini idrak etmesine engel olan sebebin ne olduğunu açıklaması gerekir. Eğer insanın tabiatının onu engellediğini iddia ederse, ayrı bir tabiatı ve mevcudiyeti olduğu halde insanın tabiatından nasıl etkilendiğini açıklaması beklenir. Zira insan tabiatının bu idraki engellediği kabul edilecek olursa Faal Akıl'ın ay altı âlemdeki makulatı idrak etme gücüne nasıl sahip olduğu izah edilemeyecektir. Çünkü bu ittisal onu, kendisini idrakten alıkoyduğu için bu güce sahip olması uygun değildir. Bu durum ise ancak Faal Akıl'ın insan aklı ile ittisal eden yönünün, bu ittisal sırasında dönüşüm geçirdiği için kendi özünü artık idrak edemeyeceği şeklinde açıklanabilir.[944] Ancak bu da imkânsızdır. Çünkü Faal Akıl bütün açılardan maddeden beri olması sebebiyle değişime tâbi değildir. Eğer onda değişim olduğu iddia edilirse bu iddia başka zorluğa sebebiyet verir. Faal Akıl bu durumda bir şeyi bilkuvveden bilfiil hale getiren şey olmaktan çıkar. Çünkü bu ittisalle Faal Akıl zaten bir istidat haline dönüşmüştür ve aynı anda hem eski halini koruması hem yeni halini sürdürmesi mümkün değildir. Çünkü birbirinden farklı akıllar yoktur. Bu akıl Reuven'in[945] heyulânî aklına dönüştüğünde Reuven'in heyulânî aklından Şimon'un aklının oluştuğunu söylemek yanlıştır. Fakat Reuven ölür ve onun aklı Reuven'in ölmeden önceki haline dönerse o akıldan Şimon'un aklı oluşturulabilir. Bu da saçmadır. Eğer İbn Rüşd, Faal Akıl'ın kendisini daima idrak ettiğini, bizimle ittisal ettiği yön itibariyle kendini idrak edemediğini kast ediyorsa bu durumda da birçok yanlışlık ortaya çıkar. İlk olarak, heyulânî aklın ay altı âlemdeki akledilirleri akletmesinde hiçbir fayda olmayacak ve onları elde etmek için gösterdiği gayret de gereksiz ve beyhude olacaktır. Heyulânî akıl ile Faal Akıl'ın özdeş olduğunun

---

943 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.4, s. 66; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 134.

944 İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, s. 100; Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, s. 58.

945 Reuven ve Şimon, Arapça eserlerde kullanılan Amr ve Zeyd isimlerinin İbranicedeki karşılıklarıdır.

kabul edilmesi durumunda, ay altı âlemdeki şeylerin bilgisini elde etmek için duyulara ihtiyaç olmadığının da zorunlu olarak kabul edilmesi gerekecektir. Çünkü Faal Akıl ay altı âlemin bilgisine sahip olduğundan heyulânî aklın da ay altı âlemdeki her şeyi zaten bildiği kabul edilmelidir. İkincisi, bu iddiadan heyulânî aklın, tanımları (*gederim*) idrak etmesi için duyulara ihtiyaç duymadığı sonucu çıkar. Bu idrak de Aristoteles'in işaret ettiği gibi heyulânî akla has bir idraktir.[946] Gerçek anlamdaki bir idrak, akılla duyuların terkibinden oluşan bir idraktir. Çünkü duyularla onlara has şeyler üzerinden karar verilmesi durumunda yanılmak muhtemeldir.[947] Örneğin daha önce sarı bir balı tecrübe etmemizden hareketle sarı bir şey gördüğümüzde onun tatlı olduğuna kanaat getiririz. Bu durumda heyulânî aklın, tanımları duyulara sahip olmadan nasıl idrak edeceği izah edilmelidir. İddia sahibine, yani İbn Rüşd'e göre, heyulânî akıl daima Faal Akıl'ın zatını idrak eder. Faal Akıl, tüm tanımların bilgisine sahiptir. Bu sebeple, heyulânî akıl onları idrak etmek için duyulara ihtiyaç duymaz. Gersonides'e göre bu şekildeki bir açıklama kendiliğinden saçmadır. Nitekim Faal Akıl'da tanımların bilgisi mevcuttur. Zira onda, ay altı âlemdeki mevcudatın külli nizamının bilgisi mevcuttur. Bu durumda Faal Akıl açısından tek bir nizam vardır. Bu nizamı külli olarak bilen, zorunlu olarak onun parçalarını da bilir. Zira basit parçaları bilinmeden mürekkep bir şey bilinemez. Dolayısıyla mevcudatın külli nizamı Faal Akıl'da bulunur ve Faal Akıl bu bilgi için mevcudata dayanmaz. "Her insan akıllıdır", "Her canlı duyumsar" örneklerinde olduğu gibi bu külli nizam sebebiyle Faal Akıl, ay altı âleme dair bilgiyi bireylerden elde etmez. Bilakis insanlar kendilerine dair mevcudiyetin bilgisini Faal Akıl'ın bu nizama dair

[946] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III:4, 429a10-429b11, ss. 187-189.

[947] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, III:3, 427b14-28, s. 179.

bilgisinden elde ederler. Bu yüzden de Faal Akıl'ın elde ettiği makulatın heyulânî aklın elde ettiğiyle aynı türden olduğunu söylemek hatalı olur.[948]

Gersonides'e göre Faal Akıl, insan bedenindeyken heyulânî akla dönüştüğü düşüncesi pek çok sorun barındırmaktadır. Birinci sorun, İbn Rüşd'ün Faal Akıl'a değişim atfetmeden düşüncesini nasıl açıklayacağıdır. Eğer bu ittisalle Faal Akıl değişmiyorsa, Faal Akıl'ın bu ittisalle hangi tabiatı elde ederek ay altındaki makulatı elde ettiği sorulmalıdır. Zira o, daha öncesinde bu tabiata sahip değildir. Bu durumda insandaki nefsle karışmasından sonra zorunlu olarak Faal Akıl bu bilgiye sahip olmuştur. Bunun sonucu olarak da duyumsayıcı nefsin özellikleri ile Faal Akıl'ın özellikleri ortak olmuş olur. Bir başka ifadeyle, Faal Akıl, insandaki yönüyle duyulardan ve akıllardan mürekkep olan ay altı âlemdeki makulatı kavrar. Bu durumda İbn Rüşd'e ne tür bir terkibin zorunlu olarak Faal Akıl'ın tabiatında değişim meydana getirdiğini sormak gerekir. O, terkibi oluşturan parçalardan her birinin kendi asli kimliklerini koruyarak oluşturdukları bir terkib *(harkavat şehenut/terkib mücavira)* midir? Eğer öyleyse, birleşmeden önceki tabiatları korunuyorsa Faal Akıl bu terkiple daha önce tabiatında bulunmayan ay altı âlemdeki makulatın elde edilmesindeki bu gücü nasıl elde etmiştir? Eğer bu terkib imtizac *(harkavat ha-mazgut)* türündense, heyulânî akıl Faal Akıl'dan zorunlu olarak farklı bir şey olur. Zira karışan şeyler karışımdan sonra fiilî olarak var olamazlar. Bu da İbn Rüşd'ün akılla ilgili teorisine terstir. Nitekim Faal Akıl'ın tözsel bir değişim yaşaması imkânsızdır. Bu durumda İbn Rüşd'ün heyulânî akılla ilgili bu iddialarının yanlış olduğu ortaya çıkmıştır.[949]

İbn Rüşd'ün teorisine göre aklın sayıca bir olduğu sonucu çıkar. Oysa ona göre Faal Akıl iki yöne sahip olmasıyla, -biri insana iliştiğindeki yönü biri de ilişmediği yönü-

[948] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.4, s. 69; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 135-136.

[949] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.4, ss. 70-71; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 136-137.

o sayıca tek değildir. İnsan aklıyla birleştiği sürece de sayıca çok olacaktır, diğer bir ifadeyle insan sayısı adedince Faal Akıl olacaktır. Buradan hareketle insanla Faal Akıl ittisal ettiğinde sayıca teklik olur çokluk olmaz denilirse, bu kabul edildiği takdirde her bir insan tekilinin heyulânî aklının sayıca tek olduğu kabul edilmek zorunda olur. Bunun kabul edilmesi ise birbirine zıt iki şeyin kabul edilmesi olur ve saçma olur. Reuven'in aklı bir şeyi bilirken Şimon'un aklı ya o şeyden cahil olacak ya da yanlış bilecek. Eğer bu iddia edilirse Şimon'un kavradığı duyuları Reuven'in aklının neden kullanmadığı açıklanamayacaktır. Çünkü bir kişinin duyularla elde ettiği şeyin bütün insanlar tarafından bilinmesi sonucu ortaya çıkacaktır. Bu durumda tek bir akıl hem bilgili hem cahil olmuş olacaktır. Buna göre tüm insanlardaki aklın aynı akıl, yani Faal Akıl olması durumunda insanlardaki farklı bilgiler açıklanamayacaktır. Heyulânî akılla Faal Akıl'ın birleştiği durumlarda Reuven bir şeyi bilirken Şimon'un o şeyi bilmemesi ya da yanlış bilmesi izah edilemeyecektir. Zira heyulânî akılla Faal Akıl bir olduğuna göre Reuven ve Şimon'un aklının da bir olması zorunlu olmalıdır. Bu karşı argümanda Gersonides, Reuven ve Şimon'un aynı maddi akla sahip olması durumunda, bir önermeyi bilmek için ilgili duyu verilerinin her ikisinde de bulunmasının gerekmediğine inanmaktadır. Eğer Reuven gerekli duyusal bilgiye sahipse ve bu önermenin doğruluğunu tasdik ederse, aynı akla sahip olan Şimon'un da bu önermeyi tasdik etmesi gerekir. Tasdik, aklın faaliyetlerinden biri olduğundan, ortak akıl bir önermenin doğruluğunu tecrübi verilere dayanarak tasdik ettiğinde, bu tasdik akla sahip olan herkeste otomatik olarak gerçekleşecektir. Elbette durum böyle değildir. Yine, Reuven'in belirli bir şeyi bildiği ve Şimon'un ise bilmediği bir durumda ikisinin de aynı şeyle ilgili olarak aynı anda hem bilge hem cahil olmasının mümkün olduğu anlamına gelecektir. Öte yandan, heyulânî aklın insanla birleştiği ölçüde ve tek tek insanlarla sahip olacağı tikel ilişkiler sayesinde çok sayıda olduğu söylenirse, birkaç güçlük ortaya çıkar. Birinci güçlük, ayrık suretlerin diğer suretlerden farklılıklarını sadece nitelik açısından iken maddi suretlerin hem

niceliksel hem niteliksel farklılıklara sahip olmaları sebebiyledir. Örneğin "At sureti eşek suretinden farklıdır" cümlesi nitelik açısından farklılığa işaret etmektedir. Niceliksel çeşitlilik ise "Bu atın sureti ikinci bir atın suretinden farklıdır" cümlesi ile örneklendirilebilir. Buna göre, ayrı bir suret, sureti olduğu konuların çeşitliliğine göre çoğalmaz. Ancak heyulânî aklın ayrık olan Faal Akıl ile özdeş olduğu iddia edilmiştir. Bu ise kesinlikle yanlıştır. İkinci güçlük, sayıca bir olan Faal Akıl'ın heyulânî akılla özdeşleştirildiği takdirde sonsuz sayıda olmasını gerektirmesidir. Çünkü sonsuz sayıda heyulânî akıl vardır. Ancak bu da tamamen yanlıştır.[950] Tüm bu çıkarımlar Gersonides'e göre saçmadır ve hepsi de heyulânî aklın özünde Faal Akıl ile aynı olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün pozisyonu Gersonides'e göre savunulamayacak saçmalıklara sahiptir.[951]

İbn Rüşd'e dair eleştirilerini dile getirdikten sonra Gersonides, İskender tarafından önerilen, İbn Bâcce ve İbn Meymûn gibi bazı selefleri tarafından savunulan Faal Akıl'la ittisal görüşüne geri dönmektedir. Daha önce görüldüğü üzere Gersonides ölümsüzlüğün heyulânî aklın mükemmelliğinden ibaret olduğu konusunda İskender'le hemfikirdir. Bununla birlikte, bu aklî kazanımın doğası konusunda İskender'le aynı görüşü paylaşmamaktadır. Zira Gersonides'e göre İskender, ölümsüzlüğün aklın Faal Akıl'ın bilgisini elde etmesiyle gerçekleştiğini iddia etmiştir ve bu nedenle "müstefad akıl" terimini üretmiştir. Dolayısıyla ölümsüzlük İskender tarafından Faal Akıl ve müstefad akıllar arasındaki bir birleşme biçimi olarak anlaşılmaktadır. "Onlar [İskender'in takipçileri] heyulânî aklın, idrak ettiği bilgi nesnelerinin bizzat akıllar, özellikle de Faal Akıl olduğu bir yetkinlik düzeyine ulaştığında ölümsüzlüğe ve bekaya muktedir olduğunu savunurlar. [Heyulânî akıl], Faal Akıl ile birleştiğinde

[950] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.4, ss. 71-72; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 137-138.

[951] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.4, s. 73; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 138.

ölümsüzdür."[952] Buna göre müstefad akıl, Faal Akıl'ın bilgisini idrak ettiğinde ölümsüz hale dönüşmektedir. Diğer bir ifadeyle, müstefad aklın Faal Akıl'ı idraki yoluyla Faal Akıl'la müstefad aklın birleşmesi/ittisali gerçekleşmektedir. Dolayısıyla İskender'e göre, insan ölümsüzlüğü yeryüzünün bilgisine sahip olmak ile elde edemez. Zira bu dünyaya dair elde edilen bilgi, bedenin ölümüyle yok olacağından ölümsüzlükle bağlantılı değildir. Ölümsüzlüğe ulaşmanın tek yolu Faal Akıl'ın bilgisine sahip olmakla gerçekleşebilir. Bu teori, Themistius ve İbn Rüşd tarafından da tek bir farkla kabul edilmektedir ki bu fark onların düşüncesinde Faal Akıl ile heyulânî aklın özdeş olmasıdır. Özetle, Gersonides'e göre her üç düşünür de ölümsüzlüğün Faal Akıl'ın idrak edilmesi yoluyla elde edileceğini savunmaktadır.[953]

Gersonides, İskender'in Faal Akıl'la birleşme teorisini reddeder ve bunun yerine önemli olanın müstefad aklın bilgi içeriği olduğu bir ölümsüzlük modeli koyar. Buna göre ittisal, insanın bilişsel çabaları ile elde etmesi mümkün olan bir durumdur. Bu teorinin temel varsayımı, Aristotelesçi epistemolojik ilke olan, bilmede bilen ile bilgi nesnesinin özdeş hale gelmesidir. Aristoteles'e göre akletmede zihin, bilinen nesne ile özdeş hale gelmektedir.[954] Fârâbî gibi bazı Orta Çağ düşünürleri bu ilişkiye üçüncü bir unsur olarak aklı da eklemişlerdir. Böylece akıl, âkil ve makul, tek ve aynı anlam kabul edilmiştir.[955] İbn Meymûn da bu düşünceyi eserinde şöyle aktarmaktadır: "Başka bir deyişle bizim için de bilfiil akıl hâsıl olduğunda bizde de akıl, âkil ve makul tek bir şey olur."[956] Gersonides de düşünme eyleminde düşünenin ve düşünce nesnesinin özdeşliğine odaklanır. Ancak Afrodisiyaslı İskender ve diğerleri için aklın özdeşleştiği düşünce nesnesi Faal Akıl iken,

---

[952] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.8, ss. 121-122;*The Wars of the Lord*, c. 1, s. 170

[953] Feldman, "Synopsis of Book One", ss. 79-80.

[954] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 3:4-5, 7, 429b29-430a10, 431a, ss. 191-192, 197.

[955] Fârâbi, "Aklın Anlamları (Risâle fî me'ânî'l-akl)", s. 131.

[956] İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, I:63, s. 183.

Gersonides için düşüncenin uygun nesnesi soyutlanmış kavram ya da akledilir form veya bu kavramların oluşturduğu önermedir.[957]

Gersonides Faal Akıl'ın, insan aklının düşünce nesnesi olamayacağına dair birkaç sebep sunmaktadır. Öncelikle o, Faal Akıl'ın insan tarafından kâmil bir şekilde idrak edilebileceğini mümkün görmemektedir. Çünkü heyulânî akıl bilişsel faaliyetlerinde Faal Akıl'dan önemli ölçüde farklıdır ve ikisi bilişsel olarak asla uyumlu olmazlar. Heyulânî akıl, bilgiyi ardışık, kümülatif ve aralıklı olarak elde eden bilkuvve bir bilendir. Faal Akıl ise bilgisine zaten bilfiil sahip olan bir akıldır, yani Faal Akıl bilişsel sermayesini zaman içinde herhangi bir birikimsel süreçle elde etmez; bilgisi kendisiyle eşzamanlıdır. Bu sebeple insanın bilgisi ne kadar çok veya ne kadar doğru olursa olsun, asla Faal Akıl'daki bilgi kadar eksiksiz olamaz. İnsanın sahip olabileceği bilgi Faal Akıl'ın doğasında bulunan bilişsel içeriğin sadece bir alt kümesidir. Faal Akıl ise dünyayı yöneten yasaların bütününü temsil eder. Faal Akıl'da temsil edilen suretler sisteminde, ay altı âlemin planı tamamlanmıştır. Bu planın eksiksizliği sayesinde Faal Akıl, tabiattaki olaylar ve nesneler arasındaki tüm mantıksal ve nedensel ilişkileri bilir. Dolayısıyla, Faal Akıl'da bu plan kavramsal bütünlüğün yanı sıra sistematik bir bütünlük de sergiler. İnsan ise doğaya ilişkin tüm verilere sahip olmadığından tabiattaki tüm nedensel ilişkileri kavrayamaz.[958] İnsanın bilişsel kapasitesi üzerindeki bu sınırlama, Gersonides'in Yaratılış Kitabı'nda yer alan Yakup'un melekle mücadelesine[959] dair yorumunda da tekrarlanmaktadır. Melek, Yakup'a yeni bir isim verdikten sonra, Yakup melekten ismini açıklamasını ister. Melek, "Neden bana adımı soruyorsun?" diye karşılık verir ve kimliğini açıklamayı reddeder.

---

957 Feldman, *Gersonides*, s. 186.

958 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.6, ss. 87-88; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 146-147.

959 "Adam, 'Artık sana Yakup değil, İsrail denecek' dedi, 'Çünkü Tanrı'yla, insanlarla güreşip yendin.' Yakup, 'Lütfen adını söyler misin?' diye sordu. Ama adam, 'Neden adımı soruyorsun?' dedi. Sonra Yakup'u kutsadı." (Yaratılış, 32:28-30).

Meleğin Yakup'un isteğini yerine getirmeyi reddetmesi Gersonides'e göre hem insanın Faal Akıl'ın özünü bilme, yani onu tam ve mükemmel bir şekilde kavrama arzusunu hem de bunu yapmadaki yetersizliğini göstermektedir. Bu pasajda ima edilen mesaj, Faal Akıl'ın kavranmasının insanın amacı olmadığı, insan mükemmelliğinin farklı bir yolla aranması ve elde edilmesi gerektiğidir.[960] Buna göre, eğer bilen, ebedi Faal Akıl hakkında tam bir bilgi edinmişse, o zaman ölümsüzlüğü sağlayan arzu edilen ittisali başarmış demektir. Diğer bir ifadeyle, bu ilişki bilişsel uygunluk olarak düşünülebilir. İnsanın zihinsel içerikleri Faal Akıl'ın içerikleri ile uyumlu olduğunda ölümsüzlük elde edilir.[961]

Tüm bu farklılıklar insanın Faal Akıl ile birleşmesini ya da bütünleşmesini imkânsız kılmaktadır: "İnsanın Faal Akıl'ı tamamen kavraması imkânsızdır. Son zamanlardaki bazı filozoflar, insanın Faal Akıl'ı tamamen kavrayabileceğini ve onunla niceliksel olarak bir olabileceğini ve insanın mutluluğunun ve ölümsüzlüğünün burada yattığını düşünerek bu konuda hata yapmışlardır."[962] Dolayısıyla insan aklı ile nihai bilişsel hedefi arasındaki bilişsel eşitsizlik, insanlık durumunun kaçınılmaz ve kalıcı bir gerçeğidir.[963] Ayrıca, heyulânî akıl Faal Akıl'dan yalnızca bilgisini elde etme biçimi bakımından farklı değildir; bildiği şeyin doğası bakımından da farklıdır. İnsan bilgisinin alanı "maddi suret" *(ha-tsurot ha-heyulaniyot)* dünyasıdır, yani fiziksel maddelerde somutlaşan genel tabiatlar *(ha-tiv'im ha-kolelim)* ya da tözlerdir. İnsan, duyu verilerinden bir soyutlama süreciyle bu biçimsel yapıyı kavrayabilmektedir. Gersonides'e göre, bu bilişsel süreçte insan aklı, Faal Akıl'ın işbirliğine ihtiyaç duyar; ancak Faal Akıl'ın

---

960 Gersonides, *Yaratılış*, 32:30, (ha-Toelet, ha-Tişi'i), ss. 202-203; Seymour Feldman, "Gersonides on the Possibility of Conjunction with the Agent Intellect", *AJS Review*, c. 3 (1978), s. 119.

961 Feldman, *Gersonides*, s. 195.

962 Gersonides, *Mısır'dan Çıkış*, (Paraşat Şemot, Helek Şlişi, ha-Toelet ha-Şmini), s. 202.

963 Feldman, *Gersonides*, s. 196.

kendisi heyulânî aklın bilgi nesnesi olmadığı gibi, Faal Akıl da çoğu bilgi türü için yeterli bir koşul değildir.[964]

7.2. Gersonides'in Ölümsüzlük Teorisi

Gersonides'in kendi teorisine göre insan ölümsüzlüğü elde edebilir, ancak bu Faal Akıl'la ittisal[965] sonucunda gerçekleşmez. Gersonides'e göre ölümsüzlüğü, müstefad akıl elde eder.[966] Gersonides müstefad aklı (*ha-sehel ha-nikne*), maddi suretlerin maddelerinden soyutlanmasıyla elde edilen akledilirler olarak tanımlamaktadır.[967] Müstefad akıl, heyulânî aklın Faal Akıl tarafından kemâl hale getirilmesidir. Bu kemâl iki türdür: (i) Tasavvur (yani tözlerin kavranması, İbr. *tsiyur*), (ii) Tasdik (hüküm/önerme çıkarma, ibr. *ha-amata*).[968] Tasavvur, zihnin dışındaki tikellerden bağımsızdır, o Faal

---

964 Feldman, "Gersonides on the Possibility of Conjunction with the Agent Intellect", s. 118.

965 Latince *conjunctio* teriminin karşılığı olan ittisal için İbranice'de *devekut* kavramı kullanılmıştır. *Devekut*, daha çok dinî terminolojide ilahi varlıkla bağlantıyı ifade etmekle Yahudi filozofların büyük çoğunluğu tarafından aklî ittisali ifade edecek şekilde dinî ve felsefî anlamda kullanılmıştır. Kavram, dinî olarak *saadet (hatslaha)* ve *mutluluk ('arvut)* bağlamında ittisal için kullanılmaktadır. Mashbaum, *Chapters 9-12 of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De Anima: The Internal Senses*, s. 160; Ivry, "Gersonides and Averroes on the Intellect: The Evidence of the Supercommentary on the De Anima", s. 236.

966 Aslında bu görüş, Afrodisiyaslı İskender'in görüşüdür. Ancak Gersonides'in aktarımına göre İskender, heyulânî aklın Faal Akıl'la ittisali sonucu ölümsüzlüğü elde ettiğini savunur. Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.8, s. 121; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 170; Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, s. 333.

967 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.11, s. 186; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 212-213; Mashbaum, *Chapters 9-12 of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De Anima: The Internal Senses*, s. 150.

968 Tasavvur ve tasdik kelimelerinin İbraniceye aktarılması hakkında bkz. Harry Austryn Wolfson, "The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin, and Hebrew Equivalents", *The Muslim World*, c. 33, sy. 2 (1943), ss. 114-128.

Akıl'daki nizamı bilmedir. Tasdik ise zihnin dışındaki tikellere bağlıdır, örneğin "Her canlı duyuya sahiptir" cümlesi tasdiktir. Duyu ve akıl terkibinden oluşması yönüyle tikel tecrübelerden hareketle kazanılır. Bu sebeple heyulânî aklın mükemmelliği Faal Akıl'dan kaynaklandığı durumda o sadece kavramsaldır ve zihnin dışındaki tikellerden bağımsızdır. Bu durum, bir nesnenin sarı rengine dair görsel algımıza dayanarak o şeyin tatlı olduğuna tesadüfen hükmettiğimizde görme yoluyla algılanan suretler için de geçerlidir; bu görsel suret tatlılık değil, sarılıktır.[969] Buna göre, müstefad akıl, Faal Akıl'da içkin olan ay altı âlemin nizamıdır. Faal Akıl'da içkin olan şeylere dair makul, heyulânî akıl tarafından elde edilen idraktir, hayali suretler değildir. Zira hayali suretler her ne kadar akledilirleri elde etmeye yardımcı olsalar da kendileri akledilir değildirler.[970] Böylece müstefad aklın ebedi olduğu zorunlu olarak ortaya çıkar. Zira aklettiği her şey özü itibariyle Faal Akıl'da içkindir.[971]

Gersonides'e göre müstefad aklın ölümsüz olduğu onun gayri cismani oluşundan da açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü gayri cismani varlıklar bozulma için gerekli olan şartlara sahip değildirler. Bozuluşa tâbi olmayan şeyler fesada uğramaz. Dolayısıyla müstefad akıl fesada uğramaz. Bozulma pasif güçlerin (cismani kuvvelerin) aktif güçlere (nefsani kuvvelere) hâkim olması sebebiyle gerçekleşir. Dolayısıyla Aristoteles'in *Metafizik*'te gösterdiği üzere bozulma madde için söz konusudur, suret için ise söz konusu değildir.[972] Gersonides, kendisinden önceki filozofların müstefad aklın ölümlü olduğunu

---

969 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, II:6, 418a6, ss. 121-22; İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, s. 84.

970 İbn Rüşd, Aristoteles'in De Anima (*Ruh Üzerine)* adlı eserine yazdığı uzun şerhte hayali suretlerin akletmede yardımcı rollerinden daha fazlasına sahip olduklarını iddia etmektedir. Bkz. Averroes, "Long Commentary on 'The Soul'", ss. 316-324.

971 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.11, s. 186; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 212-213

972 Aristoteles, *Metafizik*, VII:15, 1039b20-1040a2; VIII:3, 1043b5, ss. 187, 199.

düşünmelerinin iki sebebi olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi, heyulânî akılda yer alan müstefad aklın, duyu organlarıyla elde edilen maddi akledilirlerden kaynaklanmasıdır. Bu bakımdan tüm duyulur bilgi, bozuluşa tâbi olduğuna göre müstefad akıl da bozuluşa tâbi olmalıdır. İkincisi, müstefad akıl insan nefsinin kemâle ulaşmış haliyse, insan nefsinin yok olmasıyla o da yok olmalıdır. Ancak Gersonides bu sebeplerden ilkinin geçersiz olduğunu, müstefad aklın temel/zati sebebini *(ha-siba be-atsmut)* Faal Akıl'daki akledilir nizam olması üzerinden açıklamaktadır. Buna göre, cismani idrakler *(ha-hasagat ha-gufiyot)* müstefad aklın yalnızca arızî sebepleridir. Heyulânî akıldaki akledilir nesneler her ne kadar cismani idraklerle gerçekleşse de akledilir nesnelerin varlığının sebebi cismani idrakler değildir, Faal Akıl'daki akledilir nizam onların varlıklarının sebebidir. Dolayısıyla bozuluşa konu olan yalnızca cismani idrakler olmalıdır. Örneğin bir adam kendine bir alet icat etse ve bir başka adam bu aleti görüp gözlemleyerek onun ustasının zihnindeki tasarımını idrak etse ve daha sonra bu alet yok olsa, bu adamın o alete dair idrak ettiği bilgi yok olmayacaktır. İkinci itirazı ise heyulânî aklın mevzusu ile bitişik olmaması dolayısıyla insan nefsi yok olduğunda onun da yok olması gerekmediği şeklinde cevaplamaktadır.[973]

Gersonides'in teorisine göre insan, dünyaya ait herhangi bir bilgi elde ettiğinde, elde ettiği bilgi Faal Akıl'da mevcut olduğundan aslında Faal Akıl'ın bilgisini elde etmiş olur. Ancak Faal Akıl, ay altı âlemin tüm bilgisine sahip olduğu için ve insanın aklı ise bu bilgiyi tamamıyla elde edemeyeceği için insan aklının Faal Akıl'la özdeş olması ve birleşmesi mümkün değildir. Bununla birlikte insan, ay altı âleme dair ne kadar fazla bilgi elde ederse Faal Akıl'a o kadar yakın olmuş olur.[974] Gersonides, İbn Rüşd'ün *Nefs*

[973] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.11, ss. 188-193; *The Wars of the Lord*, c. 1, ss. 213-217.

[974] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.11, s. 187; *The Wars of the Lord*, c.1, ss. 212-213. Crescas, Gersonides'i bu düşüncesinden dolayı eleştirmektedir. Crescas, *Sefer Or ha-Şem*, 2.6.1, s. 243.

*Üzerine Kısa Şerhi'*nden alıntılayarak Afrodisiyaslı İskender, Themistius, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün ölümsüzlüğe yalnızca Faal Akıl'ı akletme yoluyla ulaşılacağını kabul ederken[975] İbn Sînâ ve takipçilerinin kendisiyle aynı görüşte olduklarını belirtmektedir. Yani onlara göre de ölümsüzlük, müstefad aklın ay altı âleme dair bilgisiyle elde edilebilir.[976]

Gersonides'in aklın ölümden sonra varlığını sürdürmesini ferdi olarak mı kabul ettiği diğer bir tartışma konusudur. Bu sorunun cevabı, ferdi ölümsüzlüğün ne anlama geldiğine bağlıdır. Eğer ferdi ölümsüzlük ile kişinin anıları, benlik algısı, fenomenal farkındalığının korunması vb. kast ediliyorsa, bu durumda Gersonides'in ferdi ölümsüzlük konusunda olumsuz düşündüğü söylenebilir. Çünkü ona göre tüm sayılanlar bedenle bağlantılıdır ve dolayısıyla beden öldüğünde onların varlıkları da sona ermektedir. Eğer ferdi ölümsüzlük ile bireyin ölümünün ardından birey olarak varlığını sürdürmesi kastediliyorsa, Gersonides'in bunu da kabul etmediği ifade edilebilir. Çünkü gayri cismani varlıklar olan müstefad akıllardan bireyler olarak bahsetmek uygun değildir. Gersonides'e göre madde, bireyleşmenin ilkesidir ve bedensiz akıllar maddi değildir. Yine de birbirlerinden ayrılırlar, çünkü müstefad akılları oluşturan her bir akledilirler kümesi farklı, birleşik bir kavram oluşturur. Ölümden sonra müstefad akıllar, semavi kürelerin hareket ettiricileri gibi görünür ve birbirlerinden aynı türün bireyleri olarak değil, daha ziyade benzersiz üyelere sahip farklı türler olarak ayrılırlar. Dolayısıyla

[975] Gersonides her ne kadar ismini zikretmese de bu görüşe İbn Meymûn da dâhildir. İbn Meymûn insanın saadete ay altı âleme dair bilgiyle değil Tanrı'yı tefekkürle yani yalnızca metafiziksel bilgiyle ulaşabileceğini savunmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, III:51, ss. 619-620; Freudenthal, "Gersonides: Levi ben Gershom", s. 423.

[976] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.8, s. 122; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 169. İbn Sînâ'nın söz konusu görüşüne dair bkz. Ahmet Erkan, *İbn Sînâ'da Nefs ve Ölümsüzlük*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023, ss. 277-278.

Gersonides'in Aristotelesçi çerçeveyi değiştirerek bir kişisel ölümsüzlük doktrini oluşturduğu söylenebilir.[977]

Ferdi ölümsüzlük konusundaki problem, müstefad aklın ölümden sonra varlığını devam ettirmesi hakkında değil, bulunduğu bireyin aklıyla bağlantısının devamlılığında yatmaktadır. Zira ferdi ölümsüzlük, ölümden önce var olan varlığın bir anlamda ölümden sonra hayatta kalanla özdeş olduğunu ve bir tür zihinsel süreklilik olduğunu ima eder. Dolayısıyla buradaki soru müstefad akıl ile ondan önceki akıl arasındaki ilişkinin ne olduğu ile ilgilidir. Gersonides'in teorisinde zihinsel devamlılığı sağlayan müstefad akılların bireyle özdeş olduğunu gösteren iki unsur bulunmaktadır.[978]

Birincisi, insan aklı tarafından edinilen ay altı akledilirlerin, bir soyutlama süreci yoluyla nefsin duyusal yetilerinin yardımıyla edinilmesidir. Dolayısıyla bu akledilirler Faal Akıl'dan tam gelişmiş, manevi feyzler olarak alınmazlar. Onlar her ne kadar Faal Akıl'da yer alan akledilirler nizamından türemiş olsalar da bu nizam onların heyulânî akılda üretilmesinde yalnızca nedensel bir rol oynamaktadır. Bu akledilirler ontolojik olarak maddi nesnelere bağımlı olmasalar da onlar bireysel tecrübenin ürünüdürler. Gersonides müstefad aklın yaratılmış olmakla birlikte ebedi olduğunu da iddia ederek Aristoteles'in yaratılan her şeyin yok olacağı ilkesinden bilinçli olarak sapmaktadır. Bu

---

977 Charles H. Manekin, "Conservative Tendencies in Gersonides' Religious Philosophy", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, New York: Cambridge University Press, 2003, s. 308. İbn Meymûn'un ölümsüzlük düşüncesi hakkında bkz. Mehmet Aydın, "İbn Meymûn'un Düşüncesinde Ölümsüzlük", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20 (2004), ss. 53-74.

978 Manekin, "Conservative Tendencies in Gersonides' Religious Philosophy", ss. 308-309. Crescas iki akıl arasında hiçbir özdeşlik olamayacağını, müstefad aklın var olması halinde insan nefsinden tamamen farklı bir töz olacağını ileri sürmüştür. Warren Zev Harvey, *Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, Doktora Tezi, New York: Columbia University, 1973, ss. 125-143.

sayede o, bedenin ölümünden önce müstefad aklın kökenini ve gelişimini ortaya koymakta ve bu gelişimin bedenin ölümünden sonra da devam etmesini sağlamaktadır. Müstefad akıl, bedenlenmiş nefis hayattayken aşamalı olarak oluşur. Ölümle birlikte maddi engellerin ortadan kalkmasıyla, müstefad akıl büyük ölçüde değişmez, aksine birleşir. Gersonides'in İskender, İbn Rüşd ve İbn Meymûn'un bireysel ölümsüzlüğü inkâr etmesine[979] verdiği yanıt burada yatmaktadır. Kazanılan her akıl kendi aklî birikimiyle bireyselleşir: Reuven'in bildiği Şimon'un bildiğiyle özdeş değildir. Bu akılların hepsi gayri cismani olsa da entelektüel içeriklerinin özgünlüğü ile ayırt edilebilirler. Farklılıklar niteliksel ya da niceliksel olabilir. Kuşkusuz, burada madde artık maddi tözlerde olduğu gibi bireyleşmenin ilkesi değildir; bireyleşmenin ilkesi biçimseldir. Tıpkı semavi cisimleri yöneten ayrık akılların her birinin, ay altı âlemin nizamından kendi etkilerinin bulunduğu parçayı idrak ederek bireyselleşmeleri gibi,[980] müstefad her akıl da ay altı âlemin yasası, nizamı, doğruluğu hakkında bireysel olarak anladıklarını bilir. Her iki durumda da akıl, bildiği şeyle bireyselleşmektedir.[981]

---

979 İbn Meymûn'un ferdi ölümsüzlüğü kabul edip etmediği tartışmalı bir konudur. O, *Delâletü'l-hâirîn*'de (I:74, ss. 230-231) İbn Bâcce'ye atıfta bulunarak insan nefslerinin akıllarının semavi akıllardan farklı olarak illet-malul ilişkisine sahip olmadıklarından bedenden ayrılmalarının ardından sayı bakımından tek olduklarını dile getirmektedir. Bu ifadeler Pines tarafından İbn Meymûn'un ferdi ölümsüzlüğü kabul etmediği şeklinde anlaşılırken Altmann aksi görüştedir. Bkz. Shlomo Pines, "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Fârâbi, ibn Bajja, and Maimonides", *Studies in the History of Jewish World*, ed. Warren Zev Harvey, Moshe Idel, Jerusalem: The Magnes Press, 1997, c. 5, ss. 404-431; Alexander Altmann, "Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics", *Von Der Mitteltalterlichen Zur Modernen Aufklärung: Studien Zur Judischen Geistewstgeschichte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, ss. 60-129.

980 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 5.3.8, s. 134; *The Wars of the Lord*, c. 3, s. 162.

981 Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.13, ss. 204-205; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 222; Tamar M. Rudavsky, "The Jewish Tradition: Maimonides, Gersonides and Bedersi", *Individuation in*

İkinci olarak, Gersonides yeni bir hakikati keşfettiğimizde, ölümden sonra yaşanacak olan sevinç ya da hazzın bir habercisi olan entelektüel bir sevinç ya da haz yaşadığımızı, ancak bu sonuncusunun ölçülemeyecek kadar büyük ve ebedi olacağını iddia etmektedir.[982] Bu, bedenin ölümünden sonra hayatta kalan "bilinç" ne olursa olsun, insan zihninin yaşamı boyunca bilincinde olduğu düşünme faaliyetini ve "entelektüel haz" deneyimini içerdiği anlamına gelmektedir.[983] Dolayısıyla İbn Meymûn'un, insanın ölümsüzlüğü aklî kemâle ulaşarak elde edebileceğine dair öğretisi Gersonides tarafından da kabul edilmektedir. Yine İbn Meymûn'un ölümsüzlüğü elde eden kişinin ölümsüzlük halinden büyük bir zevk aldığı düşüncesine de katılmaktadır. Gersonides de aklî kemâle erişmiş olan her insanın ölümden sonra bilgisinden kaynaklanan mutluluğun tadını çıkarttığı fikrindedir. Fertlerin ölümsüzlüğü ve buna eşlik eden haz ve mutlulukları yaşamları boyunca edindikleri akledilirlerin sayısı ve doğasıyla doğru orantılıdır. Bir kişi belirli bir ilimde bilgi edindiğinde onun Faal Akıl'la ittisali, o ilimde daha az bilgi elde edinen kişininkinden farklıdır. Benzer şekilde, bir başkasının bilgi edindiği ilimden farklı bir ilimde bilgi edinen kişinin edinilmiş aklı, diğerinin edinilmiş aklından farklıdır. Bu şekilde, aklî kemâl mertebeleri önemli ölçüde farklılaşmaktadır. Eğer kişinin sahip olduğu bilgi Faal Akıl'daki bilgiye yaklaşırsa, o zaman bu bilginin sahibi daha yüksek bir yetkinlik seviyesine ulaşmış olur ve bilgisindeki neşe ve haz daha büyük olur. Bu bakımdan bir insanın bilgisinden aldığı haz ile bir başkasının bilgisinden aldığı haz aynı

Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650, ed. J. J. E. Gracia, Albany, NY: State University of New York Press, 1994, s. 82; Feldman, *Gersonides*, s. 188; Manekin, "Conservative Tendencies in Gersonides' Religious Philosophy", ss. 306-310.

[982] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.13, ss. 206-207; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 222. Dobbs-Weinstein, Gersonides ve Spinoza'ınn entelektüel ölümsüzlükteki haz düşüncesinin benzerliklerini göstermektedir. Bkz. Dobbs-Weinstein, "Gersonides' Radically Modern Understanding of the Agent Intellect", ss. 191-213.

[983] Manekin, "Conservative Tendencies in Gersonides' Religious Philosophy", s. 309.

değildir. Aklî kemâle erişmiş her insan, ölümden sonra bilgisinden kaynaklanan mutluluğun tadını çıkarmaktadır. Gersonides'e göre insan hâlihazırda nefsinin hayvani kısmına boyun eğdirdiğinde ve sahip olduğu küçük bilgilerden aldığı hazzı düşündüğünde bu durumun doğruluğunu kendi de tahayyül edebilir. Bu haz diğer hazlarla kıyaslanamaz ve onlarla hiçbir ilişkisi yoktur. Ölümden sonra bu haz daha da büyük olacaktır; çünkü o zaman yaşamda edinilen tüm bilgiler sürekli olarak tefekkür edilecek ve insan zihnindeki her şey aynı anda kavranacaktır, çünkü ölümden sonra bu idraki engelleyen ya da kesintiye uğratan engel, yani madde ortadan kalkacaktır.[984] Ancak ölümden yeni duyusal veriler alabileceği duyusal aygıtları bedenle birlikte çürüdüğünden insan fiziksel dünyaya dair yeni bilgiler edinemez. Bu sebeple ölümsüz hale geldikten sonra müstefad akıl entelektüel birikimini artıramaz. Ölümüne kadar sahip olduğu bilgileri onun tüm aklî sermayesidir. Dolayısıyla bir kişinin ölümünden sonraki müstefad aklı ile başka bir kişininki birbirinden farklıdır. Bununla birlikte her ikisi de ölümsüzdür. Bu şekilde Gersonides temel bir dinî kabul olan nefsin ölümden sonra hayatta kalmasının felsefi bir yorumunu sunmaktadır.[985]

Gersonides, kendi teorisine karşı şöyle bir itirazın gelebileceğini varsaymaktadır. Birçok şeyi bilme girişimi faydasız bir şeydir. İnsanın amacı, aklın ölümsüzlüğünü elde etmektir. Aklın ölümsüzlüğü de tek bir bilgiyle elde edilebildiği için daha fazla bilgi elde etmenin bir anlamı yoktur. Gersonides'e göre ise insan bu dünyaya dair ne kadar fazla bilgiye sahip olursa Faal Akıl'la ittisali de o kadar güçlü olur.[986] Gersonides İbn Rüşd'ün *Nefs Üzerine Kısa Şerhi'*ne yazdığı şerhinde bu kavramı şu şekilde kullanmaktadır: "Elde edilen akledilirlerin sayısı ne kadar fazlaysa ittisal ve elde edilen mutluluk o kadar fazla

[984] Gersonides, *Yaratılış*, 2:8, s. 39.

[985] Feldman, *Gersonides*, s. 185.

[986] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.13, ss. 205-206; *The Wars of the Lord,* c. 1, ss. 223-224.

olur ve Faal Akıl'ın nefsindeki tüm akledilirler bir fertte gerçekleşirse bu durumda o nihai saadete, mutluluğa ve sürura erer (*tahlit hatslaha ve tahlit ha-'arvut ve-ha-simha*)."[987] Nitekim Gersonides, Talmud bilgelerinin de cennette sıddıkların mertebeleri olduğunu ve insanın mükemmelliğinin az ya da çok olsun bilgi elde etmeyle gerçekleştiğini ifade ettiklerini aktarmaktadır. Bu yüzden onlar, "Tüm İsrail'in gelecek dünyadan nasibi vardır"[988] demişlerdir. Bu pasaj aslında Gersonides'in, yalnızca entelektüel kemâle erişenlerin ölümsüzlüğü elde edeceği doktriniyle çelişiyor gözükmektedir. Zira İsrailoğulları içinde felsefe ve bilimlerde kendini geliştirmemiş olanların ölümsüzlüğe ulaşacağı kabul edilebilir mi? Gersonides bu doktrini kendi öğretisiyle uyumlu şekilde yorumlamayı başarmıştır. Buna göre Tevrat, insanı mükemmelleştirecek hakikatlerle ilgili zengin bir bilgi kaynağıdır. Şüphesiz Tevrat'a sahip olanlardan bazıları bu hakikatleri diğerlerinden daha iyi anlayacaktır. Bununla birlikte tüm İsrailliler Tanrı'nın dünyayı yarattığına ve ona inayette bulunduğuna inandığı sürece en azından aklî kemâl ile ölümsüzlük için gerekli olan hakikatlerin bir kısmını edinmiş olurlar. Nitekim Gersonides, Tevrat'ın nihai mutluluğa ulaştırmada çok değerli bir rehber olduğuna inanmaktadır. O, istisnalar olmakla birlikte Talmud'daki genel kullanımdan[989] hareketle

[987] Mashbaum, *Chapters 9-12 of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De Anima: The Internal Senses*, s. 160; Ivry, "Gersonides and Averroes on the Intellect: The Evidence of the Supercommentary on the De Anima", s. 236.

[988] Mişna, Sanhedrin, 10:1.

[989] "Haham Yohanan şöyle demiştir: Kişi genel ifadelerden ders çıkaramaz, yani bir mişnada "hepsi *(kol)*" kelimesi kullanılarak genel bir ifade kullanıldığında, bu istisnasız, her şeyi kapsayan, genel bir ifade olarak anlaşılmamalıdır." Babil Talmudu, Eruvin, 27a.

"*kol Yisrael* (tüm İsrail)" ifadesinde ki "tüm"ün "çoğu" şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindedir.[990]

Gersonides, Tanah tefsirlerinde de aynı düşüncesini vurgulamaktadır. Örneğin o, Aden Bahçesi *(Gan Eden)* anlatısı üzerine yorumlarında İbn Meymûn ve diğer selefleri gibi bu bahçenin insanların ulaşmaya çalışması gereken ideal yaşamı ifade ettiği fikrindedir. Ona göre Aden isminin kendisi Faal Akıl'ı temsil eden bir isimdir, çünkü insan ona mümkün olduğunca tutunarak mükemmel hazza ulaşacaktır. Bahçe *(gan)* ise heyulânî aklı temsil etmektedir zira heyulânî aklın potansiyel olarak akledilirlere sahip olması gibi bahçe potansiyel olarak bitkilere sahiptir. Buna göre nehrin bahçenin bitkilerini sulaması gibi Faal Akıl da kişideki makulatı besler. Nitekim Talmud'da "Aden'den bir ırmak doğuyor, bahçeyi sulayıp orada dört kola ayrılıyordu"[991] denilmiştir.[992] Gersonides, Tevrat'ta yer alan emirleri de kendi teoloji anlayışıyla uygun bir şekilde yorumlamaktadır. Ona göre Tevrat, emirlerine uyanları gerçek mutluluğa ulaştıran bir yasadır. Tevrat'ın amacının emirlerin kendisinden ibaret olduğunu düşünenlerin yanıldığını ileri sürer. Amaç, yasaya itaat değil, ebedi entelektüel mutluluktur. Ancak insanoğlu maddi doğası gereği gerçekliği asla tam olarak idrak edemez ve mutluluğun peşinden tek başına koşmayı son derece zor bulur. Bu nedenle Tevrat, insanın nihai mutluluğuna mümkün olduğunca ulaşmasına yardımcı olacak şekilde çeşitli bileşenlere ayrılmıştır ve uygun olduğu yerlerde bir dizi emir içerir.[993]

---

[990] Gersonides, *Milhamot ha-Şem*, 1.13, s. 207; *The Wars of the Lord*, c. 1, s. 225; Feldman, *Gersonides*, s. 197.

[991] Yaratılış, 2:10.

[992] Gersonides, *Yaratılış*, 2:8; *I. Krallar*, 3:11-12, (ha-Toelet ha-Ravi'i); *Ezgiler Ezgisi*, 4:12. David Horwitz, *Gersonides' Ethics: The To'alot be-Middot in Ralbag's Biblical Commentaries*, Doktora Tezi, New York: Yeshiva University, 2006, s. 163.

[993] Horwitz, *Gersonides' Ethics: The To'alot be-Middot in Ralbag's Biblical Commentaries*, s. 152.

Gersonides'in ölümsüzlük konusunu ele aldığı diğer bir önemli eseri ise Ezgiler Ezgisi Kitabı'na yazdığı tefsirdir.[994] Gersonides'e göre insanın akledilirleri nasıl elde ettiği anlaşılmadan Ezgiler Ezgisi Kitabı'nın anlaşılması mümkün değildir. Gersonides'e göre Ezgiler Ezgisi Kitabı'nda, Süleyman heyulânî akla karşılık gelmektedir. İkinci pasajda geçen öpücük, Tanrı ile ittisalin mümkün olduğunu göstermektedir. Tanrı'yla ittisale götüren yol uzun ve tehlikelerle dolu olsa da sebat edenlere açıktır. Gersonides'e göre bu yol, neyin doğru neyin yanlış olduğunu öğrenmekle başlar. Bir sonraki aşama doğru ile yanlışı birbirinden ayırmaktır. Bu da mantığın iyice anlaşılmasını gerektirir. Öğrenmenin üçüncü aşaması matematiktir. Dördüncü aşama doğal dünyayı ve fiziği incelemektir. Beşinci aşama, astronomi; Tanrı ile birleşmeye götürecek olan son aşama ise metafizik çalışmaktır.[995]

Bilimsel/felsefi bilginin, en ulvi amaç, insanın ölümsüzlüğünün ön koşulu ve Tevrat'ın emirlerinden biri ve mutluluğa ulaşmanın tek yolu olduğunu Gersonides bilgelerin yaşamları üzerinden de desteklemektedir. Ona göre bu nedenle "bilgeler (*şlemim* /mükemmel insanlar) ölümden korkmazlar."[996] Onlar bedensel varoluştan ziyade ölümü tercih ederler çünkü o zaman edindikleri tüm akledilebilirliğin idrakinden sonsuza dek aynı anda zevk alabilirler. Yukarıda da ifade edildiği üzere ölümden sonra madde, bu idrake engel olmayacaktır. Zenginlik, mal mülk ve uzun ömür ise kâmil bir kişiye daha da fazla bilgelik edinmesinde yardımcı oldukları ölçüde anlamlıdır. Bu sebeple Gersonides, Tanrı'nın, Süleyman'ın kendisinden zenginlik ya da uzun bir yaşam gibi şeyler değil de bilgelik istemesinden memnun olduğunun Krallar Kitabı'nda

---

994 Bu tefsir Menachem Kellner tarafından İngilizceye tercüme edilmiştir. Bkz. Gersonides, *Commentary on Song of Songs*.

995 Gersonides, Ezgiler Ezgisi, 1:1-8 (*Commentary on Song of Songs*, s. 24); Matalon, *Gersonides & Narboni on Immortality and Intellection*, s. 287.

996 Gersonides, *Sayılar*, 31:1, (ha-Toelet ha-Şni), s. 245.

belirtildiğini[997] ifade etmektedir. Gersonides'e göre Musa da ölümden korkmadığı, Tanrı'dan yalnızca kendi ölümünün ardından halkının başına, onlara rehberlik edecek bir kişi atamasını talep etmesinden anlaşılmaktadır.[998]

Özetle, Gersonides'e göre insan varoluşunun amacı Faal Akıl'ın idrakine ulaşmaktır. Bu, ay altı âlem hakkında duyusal veriler toplanarak ve mantıksal ilkeler kullanılarak akledilirlerin elde edilmesiyle gerçekleştirilir. Bir akledilir heyulânî akıl tarafından kavrandığında, insan aklı Faal Akıl hakkında bilgi edinmeye başlar. Gersonides'in ölümsüzlük teorisi birkaç tez üzerine inşa edilmiştir. O, öncelikle Themistius'un heyulânî aklın ezelî, gayri cismani bir varlık olduğu teorisine dayanan İbn Rüşdcü görüşü eleştirmekte ve İskender'in heyulânî aklın insan bedenindeki bir istidat olduğuna dair kabulünü daha tercih edilebilir bulmaktadır. Bununla birlikte o, İskender'in Faal Akıl'la Tanrı'yı özdeşleştirmesine karşı çıkmaktadır. Gersonides, insanın ölümsüzlüğü konusunda da İskender'den ayrılmaktadır. Gersonides'e göre Faal Akıl, evrendeki tüm akledilirleri tek bir bilgi ile bilmektedir. İnsan, aklı vasıtasıyla elde ettiği her bir akledilir ile Faal Akıl'la ittisale yakınlaşmaktadır. Belirli bir insan tarafından elde edilen akledilirlerin toplamını ifade eden bir terim olan müstefad akıl, Gersonides'in düşüncesinde kişinin ölümüne kadar onunla birlikte gelişen bir bilgi bütünüdür. Bununla birlikte Gersonides, Faal Akıl'la bilişsel bir özdeşlik olabileceğini kabul etmemektedir. Her bir insanın aklı, sahip oldukları akledilir koleksiyonu oranında Faal Akıl'la birleşme sağlar, bununla birlikte söz konusu müstefad akıllar, Faal Akıl'dan ve birbirlerinden ayrı olarak var olmaya devam ederler. Gersonides böylece insanın aklını kullanması yoluyla dünyadaki yaşamı boyunca kendini yetkinleştirmesinin, ölümden sonra onun saadetine

[997] "Bu yüzden bana öyle sezgi dolu bir yürek ver ki, iyi ile kötüyü ayırt edip halkını yönetebileyim. Başka türlü senin bu büyük halkını kim yönetebilir! Süleyman'ın bu isteği Rab'bi hoşnut etti." (I. Krallar, 9-10); Gersonides, *I. Krallar*, 3:11-12, (ha-Toelet ha-Ravi'i), s. 90.

[998] Horwitz, *Gersonides' Ethics: The To'alot be-Middot in Ralbag's Biblical Commentaries*, ss. 157-158.

fayda sağlayacağı bir sistem oluşturarak hem adalete uygun hem de insanın özgür iradesine dayalı bir teori ortaya koymuştur.

SONUÇ

Bu tezde, Yahudi düşünür Gersonides'in özgür irade düşüncesi, *Milhamot ha-Şem* adlı felsefi eseri başta olmak üzere Tanah tefsirleri ve İbn Rüşd şerhleri üzerinden incelenmiştir. Özgür irade meselesi, tüm ilahi dinlerde Tanrı-insan ilişkisi bağlamında Tanrı'nın mutlak bilgisi ve inayeti konuları içinde değerlendirilmektedir. Bunun dışında özgür irade konusunun doğrudan ilişkili olduğu en önemli konu ise âlemdeki nedenselliktir. Bu bağlamda tez, Gersonides'in özgür irade meselesine dair görüşlerinin yer aldığı Tanrı, evren ve insan arasındaki ilişki, önbilgi ve inayet ana başlıkları altında ele alınmıştır. Konu işlenirken Gersonides'in entelektüel arka planını oluşturan Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman düşünce dünyasındaki yeri ve özgünlüğü tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, Gersonides'in özgür irade hakkındaki görüşlerini ele alan bu çalışmada, ana hatlarıyla şu sonuçlara ulaşılmıştır:

i. Gersonides'in temel gayesi, selefleri İbn Rüşd ve İbn Meymûn gibi, iman ve aklın bir olduğunu göstermek olmuştur. Ona göre, Tevrat ve felsefe karşılıklı olarak birbirini tamamlayıcıdır; her biri insanın saadete ulaşması için gerekli olan ahlâkî ve aklî hakikatleri içermektedir. Doğru anlaşılan Tevrat ile gerçek felsefe arasında hiçbir çatışma olmadığı gibi, her biri diğerini güçlendirir ve ona yardımcı olur. O, tüm eserlerini bu düşüncesi temelinde kaleme almıştır. Onun bu noktada İbn Meymûn'dan ayrılan özelliği, hiçbir noktada aklın yetersiz kalabileceğini kabul etmemesi ve aklın ulaştırdığı sonuçları izhar etmekten çekinmemesi olmuştur. Gersonides, akla ve Tevrat'a uygun en doğru hakikatlere ulaşma yolunda, selefleri İbn Rüşd ve İbn Meymûn'un görüşlerini eleştirel bir şekilde değerlendirmiştir. Gersonides, eserine başlama sebebi olarak "âlemin kıdemi" meselesine İbn Rüşd ve İbn Meymûn'un tatmin edici bir felsefi teori sunamamalarını göstermiştir. Gersonides, felsefe ile inancın çatıştığı temel meselelerden olan özgür irade konusunda da iki alanı uzlaştırdığına inandığı bir teori sunmuştur. Bununla birlikte

halefleri tarafından Yahudi inancına aykırı bulunan esaslar üzerine teorisini inşa etmekle itham edilmiştir

ii. Gersonides'in, Yunan ve İslam felsefesine dair görüşlerinin kaynağını İbn Rüşd oluşturmaktadır. O, İbn Rüşd'ün İbraniceye tercüme edilen Aristoteles şerhlerini okumuş, şerh etmiş ve onlar üzerine dersler okutmuştur. Gersonides, kaynağı İbn Rüşd'ü eleştirel bir okumaya tâbi tutmuş, onun hata yaptığını düşündüğü yerlerde kendi özgün teorilerini sunmaktan çekinmemiştir. Çok değer verdiği ve kıymetli bulduğu İbn Meymûn ve "yüce eseri" *Delâletü'l-Hâirîn*'i de önemli bir kaynak olarak kullanmıştır. İbn Meymûn, Yahudi geleneğinde felsefi düşüncenin yolunu açan bir isim olmuştur. Ancak Gersonides, İbn Meymûn'un bu yönünü takdir etmekle birlikte onu daha çok bir kelamcı gibi görmüştür. Ona göre İbn Meymûn dinî kaygılarından dolayı kafası karışık kişilere tatmin edici cevaplar sunamamış ve hatta bazen daha fazla kafa karışıklığına sebebiyet vermiştir.

iii. Gersonides'in İbn Meymûn'dan ayrıldığı en temel konulardan biri, astrolojiye atfettiği önem olmuştur. İbn Meymûn, astrolojiyi tamamen değersiz ve ilmî olmaktan uzak bir uğraş olarak görürken Gersonides tüm düşünce sisteminde astrolojiyi kullanmıştır. Gersonides'e göre ay üstü âlem ile ay altı âlem bir bütündür ve ay üstü âlem ay altı âlemin en iyi şekilde varlığını sürdürmesini sağlamaktadır. Semavi âlem, yeryüzü ile Tanrı arasında aracı konumundadır. Gersonides, semavi âleme verdiği bu rolle, insan ve Tanrı arasındaki tüm ilişki biçimlerini açıklamaktadır. Semavi âlem ile yeryüzü arasındaki ilişkiyi sağlayan ve tedbir eden ise Faal Akıl'dır. Bu noktaya kadar Gersonides'in kozmolojik sistemi orijinal bir yön taşımamaktadır. Ancak Faal Akıl'ı semavi cisimlerin tümünden yayılan feyzleri toplayıp yeryüzüne ulaştıran ve bu sayede tüm feyzleri kendinde toplamasıyla semavi varlıkların hepsinden üstün konuma sahip olan bir rol atfetmesiyle özgün bir çıkış yapmıştır. Gersonides için Faal Akıl, ontolojik ve epistemolojik olmak üzere iki görev icra etmektedir. Buna göre Faal Akıl, tabiattaki

fiziksel varlıkların oluşumları, düzenleri ve yasalarından nedensel bir şekilde sorumludur. Ayrıca o, insanın düşünce ve davranışlarıyla ilişkili her şeyde de nedensel olarak etkilidir. Tanrı tüm bu olaylarda uzak ve nihai sebepken, Faal Akıl en yakın sebep ve Tanrı'nın adına eylemde bulunan varlıktır.

iv. Gersonides'in ilahi bilgi teorisi, onun en radikal düşüncesi olmuştur. Bununla birlikte, Gersonides teorisinin Yahudi geleneğinden bir sapma olduğunun farkında olmasına rağmen felsefî akıl yürütme sonucu ulaştığı neticeleri savunmaktan çekinmemiştir. Tevrat boyunca desteklenen, Tanrı'nın tek tek insanları bildiği ve onlara kendini izhar ettiği şeklindeki geleneksel inanca bir bakıma muhalefet etmiştir. Gersonides ilahi bilgi konusunda, İbn Meymûn'un selbi sıfatlar teorisini güçlü bir şekilde eleştirerek öncelik ve sonralık ilişkisine dayalı bir ilahi sıfatlar teorisi kabul etmiştir. Buna göre bir sıfat, Tanrı için kullanıldığında tam ve kâmil bir anlam ifade ederken insan için kullanıldığında eksiktir. Gersonides, ilahi bilgi konusunda seleflerinin ve haleflerinin çoğundan farklı olarak Tanrı'nın bilgisi ile insanın özgür iradesi arasında bir çelişki olduğunu kabul etmiştir. Buna göre Tanrı'nın gelecekteki tikel olaylara dair bilgisi, o şeyleri zorunlu kılmaktadır. Gersonides, burada özgürlükten yana tavır alarak Tanrı'nın gelecekteki tikellere dair bilgisini reddetmiştir. Ona göre, gelecekteki tikel olaylar doğruluk değerine sahip olmadıklarından bilenemezler. Gersonides'in bu konudaki tutumu yaşadığı dönemdeki Hıristiyan düşünürlerin tutumundan da çok uzaktır.

v. Gersonides, ölümsüzlük teorisinde ise felsefi geleneğe muhalefet ederek Faal Akıl ile tam bir ittisal düşüncesine, insan aklının böyle bir dereceye ulaşmadaki yetersizliği gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Buna göre bir insan ne kadar çok şey bilirse bilsin, bu bilgi asla Faal Akıl'ın sahip olduğu dünyevi meseleler hakkındaki nizamın tam bilgisiyle eşleşemeyecektir/özdeşleşemeyecektir. Bununla birlikte, Gersonides bu eksikliğin insanın ölümsüzlüğüne engel olduğu kanaatinde değildir. İnsanın, dünyada elde ettiği bilgilerle ölümsüzlüğü kazandığı fikrini savunmaktadır. Aristoteles, İbn Rüşd

ve İbn Meymûn'u takip ederek ölümsüzlüğün akla ait olduğunu, entelektüel faaliyet ve mükemmellik yoluyla kazanıldığını kabul etmiştir. Ancak İbn Rüşd'ün ferdi ölümsüzlüğü reddetmesini eleştirerek ferdi ölümsüzlük düşüncesini güçlü bir şekilde vurgulamıştır. Böylece ölümsüzlük konusunda da din ile çelişmeyecek bir teori sunmuştur.

vi. Gersonides, Tanrı'nın dünyadaki tikeller hakkında sınırlı bilgiye sahip olduğu, iradesini değiştiremeyeceği ve bu nedenle insan işlerine doğrudan müdahale edemeyeceği Aristotelesçi-İbn Rüşdcü bir Tanrı anlayışını savunmaktadır. Tanrı'nın insanla etkileşim içinde göründüğü tüm ilahi faaliyetlerin, aslında insanın Tanrı'ya ulaştığı faaliyetler olduğunu savunmaktadır. Peygamber, mükemmelleştirilmiş aklı sayesinde, Faal Akıl aracılığıyla Tanrı'dan gelen feyzlere ulaşarak gelecek hakkında bilgi almaktadır. Peygamberliği tamamen insanın aklını yetkinleştirmesi yoluyla elde ettiği bir mertebe olarak gören Gersonides, bu noktada Tanrı'nın iradesine ve seçimine bir yer açmamıştır.

vii. Gersonides, önbilgiye dayalı bir tür determinizm kabul etmektedir. Buna göre kişinin doğum günü ve saatindeki semavi cisimlerin konumu, onun fiil, inanç ve davranışlarında büyük bir etkiye sahiptir. İnsanların mizaçları doğum anlarında belirlenmekte ve yaşamları boyunca da astral etkiler insanların düşünce ve davranışlarında belirleyici etkilerde bulunmaktadırlar. Gersonides, bu sistemi Tanrı'nın inayeti olarak görmektedir. Bu şekilde yeryüzündeki tüm varlıklar semavi cisimlerin belirleyici etkilerine maruz kalmaktadır. Yeryüzünün çeşitliliği ve canlıların varlıklarını sürdürebilmeleri bu sistem sayesinde gerçekleşmektedir. Semavi cisimlerin en çok etkide bulundukları varlık ise latif maddesi ve aklı sayesindeki üstün konumuyla insandır. Ancak bu durum insanın tamamen etkisiz bir varlık olduğu anlamına gelmemektedir. İnsan, sahip olduğu aklıyla tüm tabii güçlere ve etkilere karşı koyabilir. Her ne kadar insan davranışı kâhinler, astrologlar ya da sıradan insanlar tarafından öngörülebilir olsa da bu

öngörülerin yanlış çıkma ihtimali vardır. Bu yanlışlık, failin özgürlüğünden kaynaklanmaktadır.

viii. Gersonides'e göre peygamberlik ile sadık rüyalar ve kehanet arasındaki farklılık, psikolojik ve kozmolojik olmak üzere iki düzeyde kendini göstermektedir. Psikolojik düzeyde, nefsin peygamberlik bilgisini alan kuvvesi, akıldır; sadık rüyalar ve kehanette ise mütehayyile kuvvesidir. Kozmolojik düzeyde, peygamberlik bilgisini üreten yakın sebep Faal Akıl iken sadık rüyalar ve kehanette ise yakın sebep, semavi cisimlerdir.

ix. Gersonides mucizeler konusunu, teorisiyle tutarlı bir biçimde tabii ve bilimsel terimlerle açıklamaktadır. Mucizelerde tabiatüstülüğü neredeyse ortadan kaldırmaktadır. Bu durum en bariz şekilde Gersonides'in Tanah'taki mucizeler arasında en olağanüstü gibi görünen Yeşu Kitabı'nın 10. babında anlatılan Güneş ve Ay'ın hareketlerinin durdurulması olayını ele alışında görülmektedir. O, gökyüzünde meydana gelen en küçük bir değişikliğin yeryüzünde çok büyük etkilere sebebiyet vereceğini ve Tanrı'nın semavi âlemi mümkün olabilecek en iyi şekilde tedbir ettiğini kabul etmektedir. Bu mucizeyi tartışırken de semavi cisimlerin hareket yasalarının ihlal edilemeyeceği kuralından sapmamış ve mucizeyi buna göre yorumlamayı tercih etmektedir. Bu noktada astronomi bilgisinin derinliğinden yararlanarak bilimsel bir şekilde bu mucizenin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaktadır. Gersonides'in mucizeleri tabiatüstülükten çıkararak ve Tanrı'nın mucizelerin doğrudan faili olduğunu kabul etmeyip onları Faal Akıl'a atfederek açıklaması, Orta Çağ ve modern dönemdeki geleneksel inananlar için rahatsız edici olsa da o, bu fenomenleri açıklamak için bilimi kullanmaktan çekinmemiştir.

x. Yahudilikte pek çok düşünür tarafından iman esasları listeleri hazırlanmıştır. Bunların en meşhuru ve kabul göreni de İbn Meymûn tarafından hazırlanan listedir. İbn Meymûn, bu listede Tanrı'nın varlığı, birliği, bilgisi, nübüvvet,

ödül-ceza, Tevrat, Mesih, haşir vb. gibi farklı konulara yer vermektedir. Bu tezde işlenen ve salt felsefî konular olarak görülebilecek hususlar, aslında Yahudilikteki iman esaslarıyla doğrudan ilgili konulardır. Bir diğer ifadeyle, Gersonides'in Tanrı-evren-insan ilişkisinde astrolojiye yaptığı vurgu, Tanrı'nın tikelleri bilmediğine dair görüşü, mucizeleri açıklama biçimi gibi hususlar, doğrudan Yahudi iman esaslarının içeriğini etkilemektedir. Bu durum, en temel imani meselelerin tanımında ve detaylarında Yahudi düşünürler arasında birlik olmadığını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan Gersonides'in özgür irade düşüncesi üzerine yapılan bu çalışmayla, felsefi görüşlerin kişilerin inançlarını ve dini anlayışlarını doğrudan etkilediği, bu sebeple felsefi görüşler ile teolojik düşüncenin birbirinden bağımsız ele alınamayacağı anlaşılmaktadır.

xi. Son olarak, bu çalışmada Gersonides'in özgür irade sorununa çözümünün, Orta Çağ Yahudi felsefesinde yeni bir çıkış olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Gersonides, biri nedensel sisteme tâbi olan ve diğeri birincil eylem nedeni olarak hizmet edebilen iki farklı seçim türünü ilk öne süren kişidir. O, özgür irade ile ilgili teolojik öğretileri büyük ölçüde göz ardı eden felsefi bir açıklama yoluyla özgür irade sorununa bir çözüm sunan Orta Çağ Yahudi filozofudur. Bu tez ile birlikte aynı zamanda Gersonides'in çalışılmaya değer pek çok yönü olduğu ve yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ortaya çıkmıştır. Gersonides'in âlemin kıdemi tartışması, İbn Rüşd şerhleri, Tanrı'nın bilgisi teorisi ve kendinden sonraki düşünürlere etkisi çalışılmaya ihtiyaç duyulan meselelerdir.

EK-1

Karşılaştırmalı Felsefi Terimler Tablosu

Türkçe	İngilizce	Arapça	İbranice
adalet	justice	‘adl (عدل)	yoşer (יושר)
aklın ölümsüzlüğü	immortality of the intellect	bekau’l-akl (بقاء العقل)	hiş’arut ha-sehel (השארות השכל)
akli feyz	intellectual emanation	el-feydu’l-‘aklî (الفيض العقلي)	ha-şefa‘ ha-sihli (השפע השכלי)
âlemin kıdemi	eternity of the world	kıdemu’l-alem (قدم العالم)	kadmut ha-olam (קדמות העולם)
âlemin hüdusu	createdness of the world	hudûsu’l-alem (حدوث العالم)	hiduş ha-olam (חידוש העולם)
amaç, gaye	purpose, end	ğâye (غاية)	tahlit (תכלית)
aracı	intermediate	vâsıta (واسطة)	emtsa‘î (אמצעי)
aracı sebep	intermediate cause	es-sebebü’l-mutavassıt (السبب المتوسط)	siba emstaît (סבה אמצעית)
araz	accident	‘araz (عرض)	mikre (מקרה)
arzu	desire	şehvet (شهوة)	taava (תאוה)
astroloji	astrology	ahkâmu’n-nücûm (أحكام النجوم)	mişpetey ha-kohavim (משפטי הכוכבים) gzerat ha-kohavim (גזרת הכוכבים)
ayrık akıl	seperate intellect	el-aklu’l-mufârık (العقل المفارق)	ha-sehel ha-nifrad (השכל הנפרד) ha-sehel ha-nivdal

			(השכל הנבדל)
ay altı âlem	sublunary realm	el-âlemü’s-süflî (العالم السفلي)	‘olam şafal (עולם שפל)
cismani	corporeal	cismani (جسماني)	ba‘al geşem (בעל גשם)
batın	esoteric	bâtın (باطن)	nistar (נסטר)
beden	body	beden (بدن)	guf (גוף)
belirlenimcilik	determinism	icâbiyye (إيجابية) vücûbiyye (وجوبية)	korhanut (כורחנות)
belirlenmiş	determined, determinate	muhassal (محصل)	mugbal (מוגבל)
bileşik kıyas	compound syllogism	el-kıyâsu’l-mürekkeb (القياس المركب)	ha-heykeş ha-murkav (ההיקש המורכב)
birleşme	conjunction	ittisâl (اتّصال)	devekut (דבקות)
bitişik kemmiyet	continuous quantity	el-kemmü’l-muttasıl (الكم المتصل)	ha-kama ha-mitdabek (הכמה המתדבק)
bölünemeyen parça	a part that cannot be divided	cüz’ün lâ yetecezzâ (جزء لا يتجزأ)	ma şe-lo yehalek (מה שלא יחלק)
cisim	body	cism (جسم)	geşem (גשם)
cismani idrakler	material apprehension	el-idrâku’l-cismani (الإدراك الجسماني)	ha-hasagot ha-gufiyot (ההשגות הגופיות)
ebedi/baki	eternal	ebedî (أبدى) bâki (باقي)	nitshî (נצחי)
faal akıl	agent/active intellect	el-aklu’l-fa‘‘âl (العقل الفعال)	ha-sehel ha-po‘el (השכל הפועל)
felek	sphere	felek (فلك)	galgal (גלגל)
ferdi inayet	indiviual providence	el-‘inâyetü’ş-şahsiyye (العناية الشخصية)	haşgaha pratit (השגחה פרטית)
feyz	emanation	el-feyd (الفيض)	şefa‘ (שפע)

filozoflar	philosophers	felâsife (فلاسفة)	‘edat ha-me‘ayenim (עדת המעיינים)
hareket/devinim	motion	hareke (حركة)	tenu‘a (תנועה)
hareket ettirici	mover	muharrik (محرك)	meni‘a (מניעה)
heyulani akıl	material intellect	el-‘aklu’l-heyûlânî (العقل الهيولاني)	ha-sehel ha-heyulanî (השכל ההיולאני)
ikincil akledilirler	second intelligibles	el-mâ‘kûlâtu’s-sâniye (المعقولات الثانية)	ha-muskalot ha-şniyot (המושכלות השניות)
ilahi feyz	divine emanation	el-feydu’l-ilâhî (الفيض الإلهيّ)	ha-şefa‘ ha-elohi (השפע האלוהי)
ilahi güç	divine power	el-kuvvetu’l-ilâhiyye (القوة الإلهية)	koah elohî (כוח אלוהי)
ilham	inspiration	ilhâm (إلهام)	hoda‘a (הודעה) he‘era (הערה)
ilk akıl	first intellect	el-‘aklu’l-evvel (العقل الأول)	ha-sehel ha-rişon (השכל הראשון)
ilk akledilirler	first intelligibles	el-ma‘kûlâtu’l-ûlâ (المعقولات الأولى)	ha-muskalot ha-rişonot (המושכלות הראשונות)
ilk prensip	first principle	el-mebdeü’l-evvel (المبدأ الأول)	ha-hathala ha-rişona (ההתחלה הראשונה)
ilk sebep	first cause	el-‘illetu’l-ûlâ (العلة الأولى)	‘ila rişona (עלה ראשונה)
imkan olumsallık	possibility	imkân (إمكان)	efşarut (אפשרות)
irade	will	irâde (إرادة)	ratson (רצון)/ reşut (רשות)/ hefets (חפץ)
istidlal	reasoning	istidlâl (استدلال)	mofet (מופת)
istita‘at	capacity	istitâ‘at (الاستطاعة)	yeholet (יכולת)

iştiyak	longing	iştiyâk (اشتياق)	teşuka (תשוקה)
kader	predestination	kader (قدر)	gzera (גזרה)
kamil insan	perfect man	el-insânu'l-kâmil (الإنسان الكامل)	hasid (חסיד)/şalam (שלם)
kazanılmış akıl	acquired intellect	el-aklu'l-müstefâd (العقل المستفاد)	ha-sehel ha-nikne (השכל הנקנה)
Kelamcılar	theologians	el-Mütekellimûn (المتكلمون)	ha-Medabrim (המדברים)
külli inayet	general providence	el-'inâyetü'l-külliyye (العناية الكلية)	haşgaha klalit (השגחה כללית)
madde	matter	mâdde (مادة)	homer (חומר)
maddi suret	material form	es-sûretu'l-heyûlâniyye (الصورة الهيولانية)	ha-tsurot ha-heyulâniyot (הצורות ההיולאניות)
mizaç	mixture	mizâc (مزاج)	mezeg (מזג)
mucize	miracle	mu'cize (معجزة)	ot (אות), mofet (מופת), pele' (פלא)
mümkün / olumsal	contingent possible	mümkin (ممكن)	efşar (אפשר)
mütehayyile kuvvesi	imaginative faculty	el-kuvvetü'l-mütehayyile (القوة المتخيلة)	koah medama (כוח מדמה)
nazar	speculation	nazar (نظر)	'iyun (עיון)
nizam ve yasa	order and law	nizâm ve nâmûs (نظام وناموس)	seder ve nimus (סדר ונימוס)
oluş ve bozuluş	generation and corruption	kevn (كون) ve fesâd (فساد)	havaya (הויה) ve hefsed (הפסד)
öncelikli	by priority	bi't-takdîm (بالتقديم)	be-kodem (בקודם)
potansiyel / eğilim	disposition	isti'dâd (استعداد)	hakana (הכנה)
saadet	felicity	sa'âde (سعادة)	hatslaha (הצלחה)

saçma	absurd	bâtıl (باطل)	batel (בטל)
sadık rüyalar	verificatory dreams	el-ahlâmu's-sâdika (الأحلام الصادقة)	halomot tsodkim (חלומות צודקים)
sebeplilik nedensellik	causality	'illiye (علية)	sibatiyut (סיבתיות)
seçim	choice	ihtiyâr (اختيار)	behira (בחירה)
sıfat	attribute	sıfat (صفة)	toar (תואר)
sonralıkla	by posteriority	bi't-te'hîr (بالتاخير)	be-ihur (באיחור)
soyutlanma	abstraction	infirâd (انفراد), tecerrüd (تجرد)	hitbodedut (התבודדות)
suret	form	sûra (صورة)	tsura (צורה)
suretleri veren	giver of the forms	vâhibu's-suver (واهب الصور)	noten ha-tsurot (נותן הצורות)
şehvet yetisi	appetitive faculty	el-kuvvetu'ş-şeheviyye (القوة الشهوية)	koah mit'orer (כוח מתעורר)
şekil	pattern	şekl (شكل)	temuna (תמונה)
özgür irade	freedom of will	hürriyetu'l-irâde (حرية الإرادة)	ratson hofşî (רצון חופשי)
tabii sebep	natural cause	es-sebebü't-tabi'î (السبب الطبيعي)	siba tiv'ît (סבה טבעית)
tabii cisim	natural body	el-cismu't-tabi'î (الجسم الطبيعي)	geşem tiv'î (גשם טבעי)
tasavvur	conception	tasavvur (تصور)	tsiyur (ציור)
tasdik	confirmation	tasdîk (تصديق)	imut (אימות)
teklik, birlik	unity, oneness	vahdâniyye (وحدانية)	ahdut (אחדות)
tesadüf/rastlantı	accident, chance	ittifâk (اتفاق)	hizdamen (הזדמן) mikre (מקרה)
tesadüfi	accidental, due to chance	bi'l-ittifâk (بالاتفاق)	be-hizdamen (בהזדמן) mikrî (מקרי)

uzak sebep	remote cause	el-‘illetü’l-ba‘îde (العلة البعيدة)	siba rahoka (סבה רחוקה)
varlık	existence	vücûd (وجود)	metsiut (מציאות)
yakın sebep	proximate/ immediate cause	el-‘illetü’l-karîbe (العلة القريبة)	‘ila karuva (עלה קרובה)
yasa	law	şerî‘a (شريعة)	nimus (נימוס)
zahir	exoteric	zâhir (ظاهر)	galuy (גלוי)/ nigle (נגלה)
zat	essence	zât (ذات)	atsmut (אצמות)
zati sebepler	substantial-natural cause	esbab bi’z-zât (اسباب بالذات)	sibot be-etsem (סבות בעצם)

KAYNAKÇA

Abravanel Don Yitshak, *Peruş al Neviim Rişonim*, Yeruşalim: Sifrey Ramot, 1960.

Ackerman Ari, "Maimonides and Gersonides on Creation", *Hasdai Crescas on Codification, Cosmology and Creation*, Leiden, The Netherlands: Brill, 2022, ss. 143-165.

Adam Baki, *Kur'an'ın Tartışmalı Konuları: Yahudilik Ve Hıristiyanlık Açısından*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

———, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.

Adamson Peter, "The Arabic Sea Battle: al-Fārābī on the Problem of Future Contingents", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, c. 88, sy. 2 (2006), ss. 163-188.

Ak Mahmut, "İklim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, c. 22, ss. 28-30.

Akdağ Özcan, "Orta Çağ Yahudi Düşüncesi: Gersonides ve Felsefesi Üzerine", *İsrailiyat*, sy. 3 (2018), ss. 123-144.

———, "Tanrı'nın İlmi: Gazzâlî ve İbn Meymûn'un (Maimonides) Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, c. 22, sy. 1 (2018), ss. 9-32.

Altıok Hakan, "Yahudi Filozof Musa İbn Meymun'un Tanrısal İnayet Görüşünün Kaynağı Olarak Farabi", *Medeniyet Düşünür Farabi Uluslararası Sempozyumu*, ed. Ejder Okumuş, İlyas Burak, Eskişehir: Türk Dünyası Vakfı, 2016, ss. 319-337.

Altmann Alexander, "Angels and Angelogy: In Jewish Philosophy", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, Detroit: Thomson Gale, 2007, c. 2, ss. 159-161.

———, "Astrology", *Encyclopaedia Judaica*, 22 cilt, ed. Fred Skolnik, Michigan: Keter Publishing House Ltd., 2007, c. 2, ss. 616-620.

———, “Gersonides’ Commentary on Averroes’ Epitome of ‘Parva Naturalia,’ II. 3 Annotated Critical Edition”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, c. 46/47 (1979), ss. 1-31.

———, “Ibn Bajja on Man’s Ultimate Felicity”, *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, 3 cilt, ed. Saul Lieberman, Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1965, c. 1, ss. 47-87.

———, “Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics”, *Von Der Mitteltalterlichen Zur Modernen Aufklärung: Studien Zur Judischen Geistewstgeschichte*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, ss. 60-129.

———, “Providence in Medieval Jewish Philosophy”, *Encyclopaedia Judaica*, 22 cilt, ed. Fred Skolnik, Michigan: Thomson Gale, 2006, c. 16, ss. 649-651.

Aquinas Thomas, *On the Unity of the Intellect against the Averroists (De unitate intellectus contra Averroistas*, çev. Beatrice Zedler, Milwaukee: Marquette University Press, 1968.

Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 9. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.

———, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2018.

———, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan, 2015.

———, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.

———, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev, 2. bs., İstanbul: Pinhan, 2019.

———, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, 3. bs., İstanbul: Pinhan, 2021.

———, *Yorum Üzerine (Peri Hermeneias)*, çev. Saffet Babür, 3. bs., Ankara: İmge Kitabevi, 2018.

Aristotle, *Generation of Animals and History of Animals I, Parts of Animals I*, çev. C. D. C. Reeve, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2019.

Armstrong A. H., *Plotinus with an English Translation in Seven Volumes: Enneads V:1-9*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984.

———, *Plotinus with an English Translation in Seven Volumes: VI:6-9*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

Averroes, *Epitome of Parva Naturalia*, ed. ve çev. Harry Blumberg, Cambridge, Massachusetts: Medieval Academy of America, 1961.

———, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, çev. Richard C. Taylor, New Haven & London: Yale University Press, 2009.

———, "Long Commentary on 'The Soul'", *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, ed. Arthur Hyman, James J. Walsh, Thomas Williams, çev. Jon McGinnis, David C. Reisman, USA: Hackett Publishing Company, 2010, ss. 306-324.

Aydın Mehmet, "İbn Meymun'un Düşüncesinde Ölümsüzlük", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20 (2004), ss. 53-74.

Az Mehmet Ata, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Bar Hiyya Abraham, *Megilat ha-Megale*, ed. A. Poznanski, J. Guttman, Berlin: Ḥevrat Meqiṣey Nirdamim, 1924.

Beale G. K., "An Exegetical and Theological Consideration of the Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4-14 and Romans 9", *Trinity Journal*, sy. 5 (1984), ss. 129-154.

Beck Roger, *A Brief History of Ancient Astrology*, Malden, MA-Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

Bektaş Rumeysa, *Yahudilikte İtikâdî Sapkınlıklar ve Cezaları*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Benor Ehud Z., "Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology", *The Harvard Theological Review*, c. 88, sy. 3 (1995), ss. 339-360.

Bergman-Ringgren, "Bachar", *Theological Dictionary of the Old Testament*, 15 cilt, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 1986, c. 2, ss. 73-74.

Berman Samuel A., (ed.), *Midrash Tanhuma-Yelammedenu:An English Translation of Genesis and Exodus from the Printed Version of Tanhuma-Yelammedenu With an Introduction, Notes, and Indexes*, Hoboken, New Jersey: Ktav Publishing House, Inc, 1996.

Bland Kalman P., (ed. ve çev.), *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni*, New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1982.

Bleich J. David, "Duran's View of the Nature of Providence", *The Jewish Quarterly Review*, c. 69, sy. 4 (1979), ss. 208-225.

———, *Providence in Late Medieval Jewish Philosophy*, New York: New York University, 1974.

Botterweck G. Johannes, "Hapes/Hepes", *Theological Dictionary of the Old Testament*, 15 cilt, ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 1986, c. 5, ss. 92-107.

Brehier Emile, *Plotinos'un Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Ahmet Faruk Çağlar, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2003.

Brown Francis, S. R. Driver, Charles A. Briggers, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Boston: Houghton Mifflin, 1906.

Bulğen Mehmet, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 2. bs., İstanbul: İFAV, 2017.

Burrell David, "Maimonides, Aquinas and Gersonides on Providence and Evil", *Religious Studies*, c. 20, sy. 3 (1984), ss. 335-351.

Butterworth Charles E., *Averroes' Middle Commentaries on Aristotle's Categories and De Interpretatione*, Princeton University Press, 1983.

Büyüközkara Ender, "Aristoteles ve Kindî'de Akletmeyi Sağlayan Bir Unsur Olarak Faal Akıl", *Beytulhikme*, c. 9, sy. 3 (2019), ss. 673-692.

Büyüközkara Ender, Rahmi Karakuş, "Fârâbî'ye Göre İnsanın Akletmesi ve Faal Akıl", *Beytulhikme*, c. 12, sy. 1 (2022), ss. 47-76.

Charlesworth James H., "Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues", *The Harvard Theological Review*, c. 70, sy. 3/4 (1977), ss. 183-200.

Cohen Menachem, (ed.), *Mikraot Gedolot Ha-Keter-Bamidbar*, Israel: Bar Ilan University, 2011.

———, (ed.), *Mikraot Gedolot Ha-Keter-Bereşit II*, Israel: Bar Ilan University, 2012.

———, (ed.), *Mikraot Gedolot Ha-Keter-Dvarim*, Israel: Bar Ilan University, 2011.

———, (ed.), *Mikraot Gedolot Ha-Keter-Şemot I*, Israel: Bar Ilan University, 2012.

———, (ed.), *Mikraot Gedolot Ha-Keter-Şemot II*, Israel: Bar Ilan University, 2012.

———, (ed.), *Mikraot Gedolot Ha-Keter-Vayikra*, Israel: Bar Ilan University, 2013.

Cohen-Skalli Cedric, Oded Horezky, "A Fifteenth-Century Reader of Gersonides: Don Isaac Abravanel, Providence, Astral Influences, Active Intellect, and Humanism", *Gersonides' Afterlife: Studies on the Reception of Levi ben Gerson's Philosophical, Halakhic and Scientific Oeuvre in the 14th through 20th Centuries*, ed. Ofer Elior, Gad Freudenthal, David Wirmer, Leiden-Boston: Brill, 2020, ss. 159-226.

Colson F. H., G. H. Whitaker, *Philo with English Translation in Ten Volumes: De Opificio Mundi, Legum Allegoria*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.

Coover-Cox Dorian G., "The Hardening of Pharaoh's Heart in its Literary and Cultural Contexts", *Bibliotheca Sacra*, sy. 163 (2006).

Cornford Francis Macdonald, *Platon'un Kozmolojisi: Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Crescas Hasday, *Sefer Or ha-Şem*, ed. Shlomo Fischer, Jerusalem: Itri Edition, 1990.

Çağrıcı Mustafa, "Şevk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, c. 39, ss. 20-22.

Çağrıcı Mustafa, Hayati Hökelekli, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, c. 22, ss. 380-384.

Çetin Rabiye, *Gazali'de İlahi İlim-İlahi İrade İlişkisi*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Davidson Herbert A., "Averroes and Narboni on the Material Intellect", *AJS Review*, c. 9, sy. 2 (1984), ss. 175-184.

———, "Averroes on the Active Intellect as a Cause of Existence", *Viator*, c. 18 (1987), ss. 191-226.

———, *Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Akıl: Kozmoloji, Faal Akıl ve İnsan Aklına Dair Teorileri*, çev. Erkan Kurt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

———, "Gersonides on the Material and Active Intellects", *Studies on Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, ed. Gad Freudenthal, Leiden-New York: Brill, 1992, ss. 195-266.

———, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1987.

———, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Davies Brian, *Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary*, New York: Oxford University Press, 2014.

Davies Daniel, “Divine Knowledge and Providence in the Guide of the Perplexed”, *Interpreting Maimonides,* ed. Daniel Davies, Charles H. Manekin, New York: Cambridge University Press, 2019, ss. 152-170.

Deniz Gürbüz, “Al-Farabi on Divine Knowledge”, *Journal of Islamic Research*, c. 2, sy. 2 (2009), ss. 24-33.

———, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Diesendruck Z., “Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides’ Theory of Providence”, *Hebrew Union College Annual,* c. 11 (1936), ss. 341-366.

Dobbs-Weinstein Idit, “Gersonides’ Radically Modern Understanding of the Agent Intellect”, *Meeting of the Minds: The Relations Between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, ed. Stephen F. Brown, Turnhout, Belgium: Brepols Publishers, 1999, ss. 191-213.

———, “Tensions Within and Between Maimonides and Gersonides Account o f Prophecy”, *Ecriture Et Reecriture Des Textes Philosophiques Médiévaux*, ed. J. Hamesse, O. Weijers, Belgium: Brepols Publishers, 2006, ss. 63-88.

———, *The Concept of Providence in the Thought of Moses Maimonides and St. Thomas Aquinas*, Doktora Tezi, Canada: University of Toronto, 1987.

Efros Israel, *Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*, New York: Columbia University Press, 1924.

Eisen Robert, “Gersonides’ Commentary on the Book of Job”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, c. 10 (2001), ss. 239-288.

———, *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People: A Study in Medieval Jewish Philosophy and Biblical Commentary*, Albany: State University of New York Press, 1995.

———, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Eran Amira, “Ha-İm Hişpia ha-Ralbag al Targum Emuna Rama ve-al ha-Beur le-Emuna Rama?”, *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 85 (2018), ss. 167-188.

———, *The Exalted faith/Abraham Ibn Da’ūd ha-Emunah ha-Ramah/translated by Solomon Ibn Lavi ha-Emunah ha-Nissa’ah/translated by Samuel Ibn Maṭūṭ The Anonymous Commentary to ha-Emunah ha-Ramah*, Jerusalem: Ben Zvi Institute, 2019.

Erdoğan Ömer Faruk, *Felek’in Felsefesi: Kabul ve Ret Cihetinden Tartışmalar*, Konya: Çizgi Kitabevi, 2019.

Erkan Ahmet, *İbn Sînâ’da Nefs ve Ölümsüzlük*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.

Fârâbî, “Aklın Anlamları (Risâle fî me’ânî’l-akl)”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik, 2003, ss. 132-137.

———, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

———, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, 3. bs., Ankara: Divan Kitap, 2011.

———, *El-Medinetü’l-Fâzıla*, çev. Nazife Danışman, Ankara: Meb Yayınları, 2001.

Fârâbî, *Şerh li-Kitâbi Aristutâlîs fî’l-İbâre*, ed. Wilhelm Kutsch, Stanley Marrow, Beyrut: el-Matbaatü’l-Kâtûlûkîyye, 1960.

Farsi Moşe, (ed.), *Pesah Agadası*, 2. bs., İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2008.

Fazlur Rahman, *İslam’da Nübüvvet: Felsefe ve Ehl-i Sünnet*, çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Ankara: Adres, 2017.

Feldman Seymour, “Divine Omnipotence, Omniscience and Human Freedom”, *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, ed. Steven Nadler, Tamar Rudavsky, New York: Cambridge University Press, 2009, ss. 659-706.

———, *Gersonides: Judaism Within the Limits of Reason*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2010.

———, "Gersonides on the Possibility of Conjunction with the Agent Intellect", *AJS Review*, c. 3 (1978), ss. 99-120.

———, "Introduction", *The Wars of the Lord*, 3 cilt, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1984, c. 1.

———, "Levi ben Gershom (Gersonides)", *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, London -New York: Routledge, 1997, ss. 319-335.

———, "Platonic Themes in Gersonides' Doctrine of the Active Intellect", *Neoplatonism and Jewish Thought*, ed. Lenn E. Goodman, New York: State University of New York Press, 1992, ss. 255-277.

———, "'Sun Stand Still' A Philosophical-Astronomical Midrash", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, sy. 9 (1985), ss. 77-84.

———, "Synopsis of Book One", *The Wars of the Lord*, 3 cilt, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1984, c. 1, ss. 71-84.

———, "Synopsis of Book Two", *The Wars of the Lord*, 3 cilt, Philadelphia-New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1987, c. 2, ss. 5-26.

———, "The Binding of Isaac: A Test-Case of Divine Foreknowledge", *Divine Omnisciece and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. Tamar Rudavsky, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1985, ss. 105-134.

Feyyumi Saadya ben Yosef, *Sefer ha-Nivhar be-Emunot ve be-Deot (Kitâbu'l-Emânât ve'l-İtikâdât)*, ed. Yosef Kafih, Yeruşalayim: Mahon Sura, 1970.

Fontaine T. A. M., *In Defense of Judaism: Abraham Ibn Daud*, Netherlands: Van Gorcum, 1990.

Fotinis Athanasios P., *The De Anima of Alexander of Aphrodisias: A Translation and Commentary*, Milwaukee, Wisconsin: Marquette University, 1978.

Freudenthal Gad, "Cosmology: The Heavenly Bodies", *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity through the Seventeenth Century*, ed. Steven Nadler, Tamar M. Rudavsky, New York: Cambridge University Press, 2009, ss. 302-361.

———, "Gersonides: Levi ben Gershom", *İslam Felsefesi Tarihi*, 3 cilt, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, c. 2, ss. 419-436.

———, "Ketav Ha-Daʿat or Sefer Ha-Sekhel We-Ha-Muskalot: The Medieval Hebrew Translations of Al-Fārābī's Risālah fī l-ʿAql. A Study in Text History and in the Evolution of Medieval Hebrew Philosophical Terminology", *Jewish Quarterly Review*, c. 93 (2002), ss. 29-115.

———, "Levi Ben Gershom as a Scientist: Physics, Astrology and Eschatology", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, c. 10 (1989), ss. 65-72.

———, "Maimonides' Stance on Astrology in Context: Cosmology, Physics, Medicine, and Providence", *Moses Maimonides: Physician, Scientist and Philosopher*, ed. Fred Rosner, Samuel S. Kottek, London: Jason Aronson Inc., 1993, ss. 77-90.

———, "The Medieval Astrologization of Aristotle's Biology: Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Bodies", *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 12 (2002), ss. 111-137.

———, "The Medieval Astrologization of the Aristotelian Cosmos: From Alexander of Aphrodisias to Averroes", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, c. 59 (2006), ss. 29-68.

———, "The Physical and Epistemological Foundations of Levi ben Gershom's Astrology: Providence and Israel's Redemption within the Natural History of Humankind", *Aleph*, c. 19, sy. 1 (2019), ss. 59-130.

Freudenthal Gad, Resianne Fontaine, “Gersonides on the Dis-/order of the Sublunar World and on Providence”, *Aleph*, c. 12, sy. 2 (2012), ss. 299-328.

Funkenstein Amos, “Gersonides' Biblical Commentary: Science, History and Providence”, *Studies on Gersonides*, ed. Gad Freudenthal, Leiden: Brill, 1992, ss. 305-315.

Gaon Saadya, *Tefsiru’t-Tevrat bi’l-Arabiyye*, çev. Nuh Arslantaş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.

Gatti Roberto, “Between Maimonideanism and Averroism: Gersonides’ Place Within the Maimonidean Paradigm”, *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, ed. James T. Robinson, Leiden-Boston: Brill, 2009, ss. 133-148.

Gaziel Ahuva, “Spontaneous Generation in Medieval Jewish Philosophy and Theology”, *History and Philosophy of the Life Sciences*, c. 34, sy. 3 (2012), ss. 461-479.

———, “Gersonides’ Naturalistic Account of Providence in Light of the Book of Animals”, *Aleph*, c. 12, sy. 2 (2012), ss. 243-271.

Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri: Makasıd el-Felasife*, çev. Cemaleddin Erdemci, 2. bs., Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

———, *Tehâfütü’l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

———, *İlahi Ahlak*, çev. Yaman Arıkan, İstanbul: Elif Ofset, 1983.

———, “Mümkün Âlemlerin En İyisi”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, ss. 403-407.

Gellman Jerome I., “The Denieal of Free Will in Hasidic Thought”, *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, ed. Charles H. Manekin, Menachem M. Kellner, Maryland: University Press of Maryland, 1997, ss. 111-131.

Gershom Levi ben, *The Wars of the Lord*, 3 cilt, çev. Seymour Feldman, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, c. 3, 1999.

Gersonides, *Commentary on Song of Songs*, çev. Menachem Kellner, New Haven & London: Yale University Press, 1998.

———, *The Wars of the Lord*, 3 cilt, çev. Seymour Feldman, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, c. 1, 1984.

———, *The Wars of the Lord*, 3 cilt, çev. Seymour Feldman, Philadelphia-New York-Jerusalem: The Jewish Publication Society, c. 2, 1987.

Gerşom Levi ben (Ralbag), *Milhamot ha-Şem: ha-Ma'amar ha-Hamişi, Helek 2-3, ha-Ma'amar ha-Şişi*, ed. Ofer Elior, Be'er Şeva: Ben Gurion University of the Negev Press, 2021.

———, *Milhamot ha-Şem: Ma'amarim 1-4*, ed. Ofer Elior, Charles Touati, Tel Aviv: The Haim Rubin Tel Aviv University Press, 2018.

Gerşon ben Şlomo, *Şa'ar ha-Şamayim*, Viyana, 1931.

Ginzberg L., *The Legends of the Jews*, 7 cilt, çev. H. Szold, 2. bs., Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.

Glasner Ruth, *Gersonides: A Portrait of a Fourteenth-Century Philosopher-Scientist*, New York: Oxford University Press, 2015.

———, "Levi Ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century", *The Jewish Quarterly Review*, c. 86, sy. 1/2 (1995), ss. 51-90.

———, "On Gersonides' Knowledge of Languages", *Aleph*, c. 2 (2002), ss. 235-257.

———, "The Early Stages in the Evolution of Gersonides' the Wars of the Lord", *The Jewish Quarterly Review*, c. 87, sy. 1/2 (1996), ss. 1-46.

———, "The Hebrew Versions of De caelo et mundo Attributed to Ibn Sina", *Arabic Sciences and Philosophy*, c. 6 (1996), ss. 89-112.

Glatzer Nahum N., *The Dimensions of the Job: A Study and Selected Readings*, New York: Schocken, 1969.

Goldstein Bernard R., "Astronomy and the Jewish Community in Early Islam", *Aleph*, sy. 1 (2001), ss. 17-57.

———, "Levi ben Gerson on the Principles of Cosmology", *Aleph*, c. 12, sy. 1 (2012), ss. 17-36.

———, "Levi ben Gerson's Astrology in Historical Perspective", *Gersonide en son temps: science et philosophie médiévales*, ed. G. Dahan, Louvain-Paris: Peeters, 1991, ss. 287-300.

———, *The Astronomy of Levi ben Gerson (1288-1344): A Critical Edition of Chapters 1-20 with Translation and Commentary*, New York: Springer-Verlag, 1985.

Goldstein Bernard R., David Pingree, "Levi ben Gerson's Prognostication for the Conjunction of 1345", *Transactions of the American Philosophical Society*, c. 80, sy. 6 (1990), ss. 1-60.

Goodman Lenn E., "Introduction: Saadiah Gaon and The Book of Job", *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job by Saadiah Ben Joseph Al-Fayyumi*, ed. Leon Nemoy, Michigan: Yale Judaica Press, 1988, ss. 3-27.

Göksu Ahmet, *Aristoteles ve İbn Sina'da Canlıların Oluşumu Üzerine*, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, 2021.

Green Alexander, "Crescas and Gersonides on Freedom, Astrology, and Divine Omniscience", *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, c. 31 (2023), ss. 57-72.

Gutman Oliver, *Pseudo-Avicenna: Liber Celi et Mundi A Critical Edition with Introduction*, Leiden-Boston: Brill, 2003.

Guttmann Julius, *Philosophies of Judaism: A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, USA: Anchor Books, 1966.

Gürkan Salime Leyla, *The Jews as a Chosen People: Tradition and Transformation*, London ; New York: Routledge, 2009.

———, *Yahudilik*, 6. bs., İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Haleva Rav Naftali, (çev.), *Pirke Avot*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004.

Halevi Yehuda, *Sefer ha-Kuzari (Kitabü'l-Hazeri)*, ed. Yosef Kafih, çev. Yosef Kafih, Kiryat Ono: Mahon Mişnat ha-Rambam, 1997.

Harkavi E., *Zihron le-Rişonim ve-gam ha-'Aharonim*, Berlin, 1887.

Harvey Steven, Resianne Fontaine, "The Supercommentaries of Gersonides and His Students on Averroes's Epitomes of the Physics and the Meteorology", *Gersonides' Afterlife: Studies on the Reception of Levi ben Gerson's Philosophical, Halakhic and Scientific Oeuvre in the 14th through 20th Centuries*, ed. Ofer Elior, Gad Freudenthal, David Wirmer, Leiden-Boston: Brill, 2020, ss. 47-78.

Harvey Warren Zev, *Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect*, Doktora Tezi, New York: Columbia University, 1973.

Helfgott B.W., *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*, New York: King's Crown Press, 1954.

Horwitz David, *Gersonides' Ethics: The To'alot be-Middot in Ralbag's Biblical Commentaries*, Doktora Tezi, New York: Yeshiva University, 2006.

Hultgren Stephen, "Rabbi Akiba on Divine Providence and Human Freedom: 'Abot:3-15-16 and 'Abot de Rabbi Nathan (B) 22:13-15", *Jewish Studies Quarterly*, c. 18, sy. 2 (2011), ss. 107-143.

Husik Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York: The Macmillan Co., 1916.

Hyman Arthur, "Aspects of the Medieval Jewish and Islamic Discussion of 'Free Choice'", *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, ed. Charles H. Manekin, Menachem M. Kellner, Bethesda: University Press of Maryland, 1997, ss. 133-152.

———, *Averroes De Substantia Orbis: Critical Edition of the Hebrew Text with English Translation and Commnetary*, Cambridge, Massachusetts and Jerusalem: Medieval Academy of America, 1986.

———, "Gersonides on Immortality", *Rav Chesed: Essays in Honor of Rabbi Dr. Haskel Lookstein*, ed. Rafael Medoff, Jersey City, New Jersey: Ktav, 2009, ss. 331-346.

Ibn Daud Abraham, *The Exalted Faith*, çev. Norbert M. Samuelson, Rutherford-Madison-Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press, 1986.

Ibn Ezra Abraham, *Commentary on Exodus (Şemot)*, çev. H. Norman Strickman, Arthur M. Silver, New York: Menorah Publishing Company, Inc, 1996.

———, *Commentary on the Pentateuch: Numbers (Ba-Midbar)*, çev. H. Norman Strickman, Arthur M. Silver, New York: Menorah Publishing Company, Inc, 1999.

Idel Moshe, "Maimonides' Guide of the Perplexed and the Kabbalah". *Jewish History* c. 18, sy. 2/3 (2004), ss. 197-226.

Ivry Alfred L., "Averroes on Intellection and Conjunction", *Journal of the American Oriental Society*, c. 86, sy. 2 (1966), ss. 76-85.

———, "Gersonides and Averroes on the Intellect: The Evidence of the Supercommentary on the De Anima", *Gersonide en son temps: Science et philosophie médiévales*, ed. Gilbert Dahan, Louvain: Peeters, 1991, ss. 235-251.

———, "Moses of Narbonne's 'Treatise on the Perfection of the Soul': A Methodological and Conceptual Analysis", *Jewish Quarterly Review*, c. 56, sy. 4 (1967), ss. 271-297.

———, “Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides”, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. Tamar Rudavsky, Dordrecht: Kluwer, 1984, ss. 143-159.

İbn Ezra Abraham, *Bilgeliğin Başlangıcı*, çev. Sibel Oltulu, Ankara: Astroloji Okulu, 2018.

İbn Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ, Kayseri: Kimlik, 2019.

———, “İggeret el Rabbi Şmuel be-İnyaney Targum ha-More”, *İggerot ha-Rambam*, ed. Yitshak Şilat, Maale Adumim: Hotsaat Şilat, 1995, ss. 530-554.

———, *Mishnah im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon (Şerhu'l-Mişna)*, ed. Yosef Kafih, Yeruşalayim: Mosad ha-Rav Kook, 1963.

İbn Meymûn Musa, *İlim Kitabı (Sefer ha-Mada')*, çev. Yasin Meral v.dğr., Ankara: Ankara Okulu, 2022.

———, *Mishnah im Perush Rabbenu Moshe ben Maimon (Şerhu'l-Mişna)*, ed. Yosef Kafih, Kudüs: Mosad ha-Rav Kook, 1965.

İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 3 cilt, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, c. 2.

———, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 3 cilt, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, c. 3.

———, *Psikoloji Şerhi (Telhîsu Kitâbi'n-Nefs)*, ed. Muhittin Macit, çev. Atilla Arkan, 4. bs., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

———, *Tehafütü't-Tehafüt*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Okulu, 2021.

_____, *Faslu'l-Makâl*, çev.Abdüllatif Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara: İlav Yayınları, 2021.

İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.

———, *Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

———, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Jospe Raphael, "Ha-Tora ve-ha-Astrologya etsel Rabbi Abraham ibn Ezra", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 32/33 (1994), ss. 31-52.

Kahraman Hüseyin, *İbn Meymun'da Tanrı-Âlem İlişkisi*, Rize: Karadeniz Basın Yayın, 2007.

Kasher Hannah, "Self-Cognizing Intellect and Negative Attributes in Maimonides' Theology", *The Harvard Theological Review*, c. 87, sy. 4 (1994), ss. 461-472.

Katar Mehmet, "İsrail Kavminin Seçilmişliği Üzerine Bir Araştırma", *İslâmî Araştırmalar*, c. 20, sy. 2 (2001), ss. 172-177.

Kaya Mahmut, "İbn Zühr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, c. 20, ss. 469-472.

Kellner Menachem, "Gersonides and His Cultured Despisers: Arama and Abravanel", *Torah in the Observatory*, Boston, USA: Academic Studies Press, 2010, ss. 305-332.

———, "Haşkafat ha-Ralbag al-Nesim, Maşiah ve-Thiyat ha-Metim", *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 4 (1980), ss. 5-34.

———, "Gersonides on the Role of the Active Intellect in Human Cognition", *Hebrew Union College Annual*, sy. 65 (1994), ss. 233-259.

———, "Gersonides, Providence, and the Rabbinic Tradition", *Journal of the American Academy of Religion*, c. 42, sy. 4 (1974), ss. 673-685.

———, "Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy", *Speculum*, c. 52, sy. 1 (1977), ss. 62-79.

———, *Maimonides on Judaism and the Jewish People*, Albany: State University of New York Press, 1991.

———, “Misogyny: Gersonides vs. Maimonides”, *Torah in the Observatory: Gersonides, Maimonides, Song of Songs*, Boston: Academic Studies Press, 2010, ss. 283-304.

———, “R. Levi Ben Gerson: A Bibliographical Essay”, *Studies in Bibliography and Booklore*, c. 12 (1979), ss. 13-23.

———, “Rabbi Isaac Bar Sheshet’s Responsum Concerning the Study of Greek Philosophy”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, c. 15, sy. 3 (1975), ss. 110-118.

———, *Torah in the Observatory: Gersonides, Maimonides, Song of Songs*, Boston: Academic Studies Press, 2010.

Klein Ernest, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*, Kudüs: Carta Jerusalem, 1987.

Klein-Braslavy Sara, “Aristotle’s Concept of Chance as an Investigative Tool in Gersonides’ Wars of the Lord”, *Aleph*, c. 21, sy. 1 (2012), ss. 65-100.

———, “Determinizm, Efşarut, Behira ve-Yedia me-Roş be-Mişnat ha-Ralbag”, *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 22 (1989), ss. 5-53.

———, “Gersonides’ Theory of Miracles: Determinism and Choice”, *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, c. 23 (2015), ss. 196-235.

———, “Nevua, Kesem ve-Halom ve-ha-Munah ‘Hitbodedut’ be-Mişnat ha-Ralbag”, *A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah*, sy. 39 (1997), ss. 23-68.

———, *Without Any Doubt: Gersonides on Method and Knowledge*, çev. Lenn J. Schramm, Leiden-Boston: Brill, 2011.

Kraemer David, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Liteature*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1995.

Kravitz Leonard S., “Maimonides and Job: An Inquiry as to the Method of the ‘Moreh’”, *Hebrew Union College Annual*, c. 38 (1967), ss. 149-158.

Kreisel Hayim, “Erets Yisrael u-Nevua ba-Filosofya ha-Yehudit biymey ha-Beynayim”, *Erets Yisrael be-Hagut ha-Yehudit biymey ha-Beynayim*, ed. Moşe Hallamiş, Aviezer Ravitzky, Kudüs: Yad ben Zvi Publishing, 1991, ss. 40-51.

Kreisel Howard, “Beyn Halomot Sodkim le-Nevua be-Mişnato şel-ha-Ralbag”, *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, c. 22 (1989), ss. 73-84.

———, “Miracles in Medieval Jewish Philosophy”, *The Jewish Quarterly Review*, c. 75, sy. 2 (1984), ss. 99-133.

———, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 2001.

———, “Moses Maimonides”, *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, London: Routledge, 1997, ss. 245-280.

Langermann Y. Tzvi, “Gersonides on Astrology”, *The Wars of the Lord*, 3 cilt, ed. Seymour Feldman, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999, c. 3, ss. 506-519.

———, “Gersonides on the Magnet and the Heat of the Sun”, *Studies on Gersonides*, ed. Gad Freudenthal, Leiden: Brill, 1992, ss. 267-284.

———, “Maimonides’ Repudiation of Astrology”, *Maimonides and the Sciences*, ed. Robert S. Cohen, Hillel Levine, Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publisher, 2000, ss. 131-157.

Lasker Daniel J., “Gersonides on Dreams, Divination and Astrology”, *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, c. 8 (1981), ss. 47-52.

Lassen Abraham L., *The Commentary of Levi Ben Gersom (Gersonides) on the Book of Job*, New York: Bloch Publishing Company, 1946.

Leaman Oliver, *Evil and Suffering in Jewish Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Lehrman S. M., (çev.), *Midrash Rabbah: Exodus*, London: Soncino Press, 1939.

Leicht Reimund, “Toward a History of Hebrew Astrological Literature a Bibliographical Survey”, *Science in Medieval Jewish Cultures*, ed. Gad Freudenthal, New York: Cambridge University Press, 2011, ss. 255-291.

Lennox James G., (çev.), *Aristotle on the Parts of Animals*, Oxford: Clarendon Press, 2004.

Levinger Jacob S., “Maimonides’ Exegesis of the Book of Job”, *Creative Biblical Exegesis: Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries*, ed. Benjamin Uffenheimer, Henning Graf Reventlow, England: Sheffield Academic Press, 1988, ss. 81-88.

Lim Kevjn, “God’s Knowledge of Particulars”, *Jounal of Islamic Philosophy*, c. 5 (2009), ss. 75-98.

Loberbaum Yair, “On Contradictions, Rationality, Dialectics and Esotericism in Maimonides’ Guide of the Perplexed”, *The Review of Metaphysics*, c. 55, sy. 4 (2002), ss. 711-750.

Macic Haris, *Filozof İbn Rüşd: Şerhler Üzerinden Bir Metafizik inşası*, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2017.

———, “İbn Rüşd’ün Şerh Külliyâtı: Bir Mukaddime Denemesi”, *Mîzânü’l-Hak*, sy. 6 (2018), ss. 11-42.

Mancha José Luis, “Levi ben Gerson’s Astronomical Work: Chronology and Christian Context”, *Science in Context*, c. 10, sy. 3 (1997), ss. 471-493.

Mancha José Luis, Gad Freudenthal, “Levi ben Gershom’s Criticism of Ptolemy’s Astronomy”, *Aleph*, sy. 5 (2005), ss. 35-167.

Manekin Charles H., “Appendix: Ibn Ezra and Gersonides on Choice and Individual Providence”, *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, ed. Charles H. Manekin, Menachem Kellner, Maryland: University Press of Maryland, 1997, ss. 196-204.

———, “Conservative Tendencies in Gersonides’ Religious Philosophy”, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, New York: Cambridge University Press, 2003, ss. 304-342.

———, “Freedom within Reason: Gersonides on Human Choice”, *Freedom and Moral Responsibility : General and Jewish Perspectives*, ed. Charles H. Manekin, Menachem M. Kellner, Maryland: University Press of Maryland, 1997, ss. 165-204.

———, “Hebrew Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview”, *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, London: Routledge, 1997, ss. 293-318.

———, “Levi Gersonides on Hardening Pharaoh’s Heart”, *Built by Wisdom, Established by Understanding: Essay on Biblical and Near Eastern Literature in Honor of Adele Berlin*, ed. Maxine L. Grossman, Bethesda, Maryland: University Press of Maryland, 2013, ss. 305-322.

———, *Medieval Jewish Philosophical Writings*, New York: Cambridge University Press, 2007.

———, “On the Limited-Omniscience Interpretation of Gersonides’ Theory of Divine Knowledge”, *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, ed. Alfred I. Ivry, Elliot R. Wolfson, Allan Arkush, Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1998, ss. 135-170.

———, “Preliminary Observations on Gersonides’ Logical Writings”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, c. 52 (1985), ss. 85-113.

———, *The Logic of Gersonides: A Translation of Sefer ha-Heqqesh ha-Yashar (The Book of the Correct Syllogism) of Rabbi Levi ben Gershom with Introduction, Commentary, and Analytical Glossary*, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1992.

Marcus Jacob R., *The Jew in the Medieval World, A Sourcebook: 315-1791*, New York: Atheneum, A Temple Book, 1974.

Marcus Jastrow, "Bahar", *Dictionary of Targumim, Talmud and Midrashic Literature*, Philadelphia: Tyndale Archive of Biblical Studies, 1926.

Marmorstein Arthur, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, London: Oxford University Press, 1927.

Marmura M.E., "Divine Omniscience and Future Contingents in AlFârâbi and Avicenna", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives*, ed. Tamar M. Rudavsky, Dordrecht: Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives, 1985, ss. 81-94.

Marx Alexander, "The Correspondence Between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology", *Hebrew Union College Annual*, sy. 3 (1926), ss. 311-358.

Mashbaum J. S., *A Critical Edition of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De Anima*, DARE, 1984.

———, *Chapters 9-12 of Gersonides' Supercommentary on Averroes' Epitome of the De Anima: The Internal Senses*, Doktora Tezi, Waltham, MA: Brandeis University, 1981.

Matalon Guy, *Gersonides & Narboni on Immortality and Intellection*, Doktora Tezi, New York: New York University, 2006.

Melammed Avraham, "Erets Yisrael ve-ha-Teorya ha-Aklimit be-Mahşava ha-Yehudit", *Erets Yisrael ba-Hagut ha-Yehudit biymey ha-Beynayim*, ed. Moşe Hallamiş, Aviezer Ravitzky, Kudüs: Yad ben Zvi Publishing, 1991, ss. 52-78.

Meral Yasin, "İbn Meymun'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 52, sy. 2 (2011), ss. 243-266.

———, “İbn Meymūn’un Astroloji Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 63, sy. 2, (2022), ss. 1091-1105.

———, “İbn Meymun’un Astrolojiye Dair Görüşleri”, *İslâmî Araştırmalar*, c. XXXIII, sy. 3 (2022), ss. 734-747.

———, “İbn Meymūn’un Cismani Haşir ile ilgili Görüşleri ve Haşir Risalesi’nin Arap Harfleriyle Neşri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 61, sy. 2 (2020), ss. 245-314.

———, “İbn Meymūn’un Yemen Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 54, sy. 2 (2013), ss. 1-48.

———, “Mūsā-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddiaların Değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 55, sy. 2 (2014), ss. 129-150.

———, “Spinoza’nın Teolojik-Politik İncelemesi’nde Tanah Eleştirisi / Spinoza’s Critique of Tanakh in his Tractatus Theologico-Politicus”, *Mukaddime*, c. 6, sy. 1 (2015), ss. 19-45.

———, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymun (Maimonides) Örneği*, Ankara: Ankara Okulu, 2017.

———, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.

———, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, İstanbul: Milel ve Nihal Yayınları, 2021.

———, *Yahudilikte Cismani Haşir Tartışmaları*, Ankara: Ankara Okulu, 2020.

Munk Salomon, *Philosophy and Philosophical Authors of the Jews: A Historical Sketch with Explanatory Notes*, çev. Isıdor Kalisch, Cincinnati: Bloch and Co’s Printing House, 1881.

Nadler Steven, “Gersonides on Providence: A Jewish Chapter in the History of the General Will”, *Journal of the History of Ideas*, c. 62, sy. 1 (2001), ss. 37-57.

Narboni Moşe, *Be’ur le-Sefer More Nevuhim*, ed. J. Goldenthal, Viyana, 1852.

Nehorai Michael, “ha-Rambam ve-ha-Ralbag: Ştey Magemot be-Torat ha-Haşgaha”, *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 20 (1988), ss. 51-64.

Neusner Jacob, “Astral Israel”, *The Encyclopeadia of Judaism*, 4 cilt, ed. J. Neusner, A. Avery-Peck, W. S. Green, Leiden-Boston: Brill, 2005, c. 1, ss. 117-129.

Novak David, *The Election of Israel: The Idea of Chosen People*, New York: Cambridge University Press, 1995.

Ormsby Eric L., *İslam Düşüncesinde “İlahi Adalet” Sorunu (Teodise): Gazâlî'nin Mümkün Dünyaların En İyisi İfadesi Üzerine Bir Tartışma*, çev. Metin Özdemir, Ankara: Kitâbiyât, 2001.

Özturan Hümeyra, “Fârâbî’nin Kayıp Nikomakhos Ahlâkı Şerhi’nden Kalan Parçalar: Tercüme ve Tahlîl”, *Kutadgu Bilig: Felsefe Bilim Araştırmaları*, sy. 28 (2015), ss. 73-94.

Pakuda Bahya ben Josef ibn, *el-Hidâye ilâ Ferâidi’l-Kulûb*, ed. A. S. Yahuda, Leiden: E. J. Brill, 1912.

Pakuda Bahya ben Joseph ibn, *The Book of Direction to the Duties of the Heart*, çev. Menahem Mansoor, Oxford-Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004.

Patrick Dale, “Election”, *The Anchor Yale Bible Dictionary,* ed. David Noel Freedman, Connecticut: Yale University Press, 1992.

Pines Shlomo, *İslam Atomculuğu*, çev. Osman Demir, İstanbul: Klasik, 2017.

———, “Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors”, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities,* c. 1, sy. 10 (1967), ss. 1-101.

———, “The Arabic Recension of Parva Naturalia and the Philosophical Doctrine Concerning Veridical Dreams according to al-Risala al-Manamiyya and Other Sources”, *Israel Oriental Studies,* sy. 4 (1974), ss. 104-153.

———, “The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides”, *Studies in the History of Jewish World*, ed. Warren Zev Harvey, Moshe Idel, Jerusalem: The Magnes Press, 1997, c. 5, ss. 404-431.

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

———, *Menon*, İstanbul: Pinhan, 2018.

———, *Timaios-Doğa Üzerine*, çev. Özgüç Orhan, Ankara: Fol, 2022.

Plotinus, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi, 1996.

Polkar Yitshak, *Ezer ha-Dat*, ed. Jacob S. Levinger, Telaviv: Telaviv University Press, 1984.

Ptolemy Claudius, *Tetrabiblos*, çev. J. M. Ashmand, London: W. Foulsham, 1900.

Raffel Charles M., *Maimonides’ Theory of Providence*, Waltham, MA: Brandeis University, 1983.

———, “Providence as Consequent upon the Intellect: Maimonides’ Theory of Providence”, *AJS Review*, c. 12, sy. 1 (1987), ss. 25-71.

Ramisch Sandra Walker, “Between the Lines: Maimonides on Providence”, *Studies in Religion*, c. 21, sy. 1 (1992), ss. 29-42.

Ravitzky Aviezer, “Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the ‘Guide of the Perplexed’”, *Association for Jewish Studies Review*, c. 6 (1981), ss. 87-123.

———, “The Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy”, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, c. 2 (1984), ss. 231-272.

Reines Alvin J., “Maimonides’ Concept of Miracles”, *Hebrew Union College Annual*, c. 45 (1974), ss. 243-285.

Robinson Edward, *A Hebrew and English Lexicon*, Boston: Crocker and Brewster, 1865.

Robinson James T., “Gershom ben Solomon of Arles’ Sha’ar ha-Shamayim: Its Sources and Use of Sources”, *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and*

Philosophy, ed. Steven Harvey, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 2000, ss. 248-276.

Rodriguez-Arribas Josefina, "Astronomical and Astrological Terms in Ibn Ezra's Biblical Commentaries: A New Approach", *Culture And Cosmos*, c. 13, sy. 1 (2009), ss. 3-23.

Rosenthal Gilbert S., "Omnipotence, Omniscience and a Finite God", *Judaism*, c. 39, sy. 1 (1990).

Rudavsky Tamar M., "Divine Omiscience and Future Contingents in Gersonides", *Journal of the History of Philosophy*, c. 21, sy. 4 (1983), ss. 513-536.

———, "Divine Omniscience, Contingency and Prophecy in Gersonides", *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, ed. Tamar Rudavsky, Dordrecht: Springer Science+Business Media, 1985, ss. 161-181.

———, "The Impact of Scholasticism upon Jewish Philosophy in the Fourteenth and Fifteenth Centuries", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank, Oliver Leaman, New York: Cambridge University Press, 2003, ss. 345-370.

———, "The Jewish Tradition: Maimonides, Gersonides and Bedersi", *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650*, ed. J. J. E. Gracia, Albany, NY: State University of New York Press, 1994, ss. 69-96.

Sadik Shalom, "ha-Behira ve-ha-Tahlih ha-Movil eleyha etsel ha-Ralbag", *JSIJ*, c. 16 (2019), ss. 1-16.

———, *Mahut ha-Behira be-Filosofya ha-Yehudit biymey ha-Beynayim-The Essence of Choice in Medieval Jewish Philosophy*, Jerusalem: Magnes Press and Van Leer, 2017.

———, “Segulat Yisrael u-Musar Tiv‘î be-Haguto şel Rabbi Abraham bar Hiyya”, *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, c. 85 (2018), ss. 77-89.

Saldarini Anthony J., (çev.), *The Fathers According to Rabbi Nathan (Avot de Rabbi Nathan Version B)*, Leiden: E. J. Brill, 1975.

Samuelson Norbert Max, “Gersonides’ Account of God’s Knowledge of Particulars”, *Journal of the History of Philosophy*, c. 10, sy. 4 (1972), ss. 399-416.

———, *The Problem of God’s Knowledge in Gersonides: A Translation of and Commentary to Book Three of the Milhamot Adonai*, Doktora Tezi, Indiana: Indiana University, 1970.

Sarıoğlu Hüseyin, *İbn Rüşd*, 3. bs., Ankara: İSAM Yayınları, 2019.

Schabel Chris, “Philosophy and Theology across Cultures: Gersonides and Auriol on Divine Foreknowledge”, *Speculum*, c. 81, sy. 4 (2006), ss. 1092-1117.

Schechter Shlomo, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York: The Macmillan Co., 1910.

Schroeder Frederic M., Robert B. Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius’ Paraphrase of Aristotle De Anima 3.4-8*, Toronto, Ontario, Canada: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

Schuchat Raphael, “Free Will and Divine Knowledge in Medieval Jewish Philosophy: Maimonides, Gersonides and R. Shlomo Ben Adrat (Rashba)”, *Annals of the University of Bucharest*, sy. 1 (2018), ss. 47-71.

Schwartz Dov, “Ha-Omnam Amda Lo Hama le-Yehoşua? Perek be-Torat ha-Nes be-Filosofya ha-Yehudit şel Yemey ha-Beynayim”, *A Journal of Jewish Philosophy and Kabbalah*, sy. 42 (1999), ss. 33-62.

———, “The Debate over Maimonidean Theory of Providence in Thirteenth-Century Jewish Philosophy”, *Jewish Studies Quarterly*, sy. 2 (1995), ss. 185-196.

———, *Central Problems in Medieval Jewish Philosophy*, Leiden, Boston: Brill, 2005.

Schweid Eliezer, *The Classical Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, çev. Leonard Levin, Leiden-Boston: Brill, 2008.

Sela Shlomo, *Abraham Ibn Ezra - The Book of the World: A Parallel Hebrew English Critical Edition of the Two Versions of the Text*, Leiden, The Netherlands: Brill, 2009.

———, *Abraham Ibn Ezra and The Rise of Medieval Hebrew Science*, Leiden-Boston: Brill, 2003.

———, "Abraham Ibn Ezra as the Translator of Astrologicaland Astronomical Texts from Arabic into Hebrew:Sources and Methods", *Medieval Encounters*, c. 25 (2019), ss. 345-380.

———, (ed.), *Abraham Ibn Ezra on Elections, Interrogations, and Medical Astrology*, 3 cilt, çev. Shlomo Sela, Leiden-Boston: Brill, 2011.

———, (ed.), *Abraham Ibn Ezra on Nativities and Continuous Horoscopy: A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the Book of Nativities and the Book of Revolution*, çev. Shlomo Sela, Leiden-Boston: Brill, 2014.

———, (ed.), *Abraham Ibn Ezra's Introductions to Astrology: A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the Book of the Beginning of Wisdom and the Book of the Judgments of the Zodiacal Signs*, çev. Shlomo Sela, Leiden-Boston: Brill, 2017.

———, (ed.), *Abraham Ibn Ezra-The Book of Reasons: A Parallel Hebrew-English Critical Edition of the Two Versions of the Text*, çev. Shlomo Sela, Leiden-Boston: Brill, 2007.

———, "Astrology in Medieval Jewish Thought (Twelfth-Fourteenth Centuries)", *Science in Medieval Jewish Cultures*, ed. Gad Freudenthal, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, ss. 292-300.

———, “Gersonides’ Astrology and Abraham Ibn Ezra”, *Aleph*, c. 17, sy. 2 (2017), ss. 251-333.

———, “Queries on Astrology Sent from Southern France to Maimonides, Critical Edition of the Hebrew Text, Translation and Commentary”, *Aleph*, c. 4 (2004), ss. 89-190.

———, “The Astrological-Astronomical Encyclopedia in MS Paris 1058”, *Aleph*, c. 14, sy. 1 (2014), ss. 189-241.

———, “The Fuzzy Borders between Astronomy and Astrology in the Thought and Work of Three Twelfth-Century Jewish Intellectuals”, *Aleph*, sy. 1 (2001), ss. 59-100.

Shatzmiller Joseph, “Gersonides and the Jewish Community of Orange in his Day”, *Stuides in the History of the Jewish People and the Land of Israel*, ed. B. Oded v.dğr., Haifa: University of Haifa, 1972, ss. 139-143.

Shehata Mariam, “Ebü’l-Berekât el-Bağdâdî’de İlahi Önbilgi ve İnsanın Özgür İradesi Üzerine”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)*, c. 6, sy. 2 (2020), ss. 95-128.

Shupak Nili, “Hzq, Kbd, Qsh Leb, The Hardening of Pharaoh’s Heart in Exodus 4:15-21-Seen Negatively in the Bible but Favorably in Egyptian Sources”, *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World*, ed. Garry N. Knoppers, Antoine Hirsch, Leiden: Brill, 2004, ss. 1-7.

Silberman Lou H., “Chosen People”, *Encyclopaedia Judaica*, 22 cilt, ed. Fred Skolnik, Michael Berenbaum, USA: Thomson Gale, 2007, c. 4, ss. 669-672.

Silver Abba Hilel, *A History of Messianic Speculation in Israel*, New York: MacMillan Company, 1927.

Simonson Shai, “The Missing Problems of Gersonides - a Critical Edition I”, *Historia Mathematica*, c. 27, sy. 3 (2000), ss. 243-302.

———, “The Missing Problems of Gersonides - a Critical Edition II”, *Historia Mathematica*, c. 27, sy. 4 (2000), ss. 384-431.

Sirat Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 2. bs., Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Spinoza, *Teolojik Politik İncelemeler*, çev. Musa Kazım Arıcan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Steinschneider Moritz, *Die Hebraischen Uebersetzungen Des Mittelalters und die-Juden als Dolmetscher*, Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen bureaus, 1893.

Stern Joseph, “Maimonides’ Conceptions of Freedom”, *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives*, ed. Charles H. Manekin, Menachem M. Kellner, Bethesda: University Press of Maryland, 1997, ss. 217-266.

Stitskin Leon D., “Ralbag’s Introduction to the Book of Job”, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought*, c. 6, sy. 1 (1963), ss. 81-85.

Strauss Leo, “The Place of the Doctrine of Providence according to Maimonides”, *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*, ed. Kenneth Hart Green, çev. Robert Bartlett, Svetozar Minkov, Chicago: The University of Chicago Press, 2013, ss. 315-328.

Talmage Frank, *David Kimhi: The Man and the Commentaries*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1975.

Terkan Fehrullah, “Does Zayd Have the Power Not to Travel Tomorrow? A Preliminary Analysis of al-Fārābī’s Discussion on God’s Knowledge of Future Human Acts”, *The Muslim World*, c. 94, sy. 1 (2004), ss. 45-64.

Themistius, *On Aristotle on the Soul*, çev. Robert B. Todd, London -New York: Bloomsbury, 2013.

Toktaş Fatih, "Akl ve Taakkul Kavramları Bağlamında Ameli Akıl", *Uluslararası Farabi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2004, ss. 165-177.

Touati Charles, *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris: Gallimard, 1973.

Töyrylä Hannu, *Abraham bar Hiyya on Time, History, Exile and Redemption: An Analysis of Megillat ha-Megalle*, Leiden-Boston: Brill, 2014.

Tregelles Samuel, *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, Grand Rapis: Baker Publishing, 1996.

Tunagöz Tuna, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

———, "İslâm Felsefesinin Klâsik Çağında Özgürlükçü Bir Teori: Ebû'l-Berakât El-Bağdâdî'nin Kader Anlayışı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sy. 25, 2014, ss. 165-193.

Tüfenkçi̇ Semra, "İbn Meymûn'da Tanri'nin İlmi Ve İnâyet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşim", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 21, sy. 2 (2021), ss. 1129-1154.

Türker Mubahat, "Mûsâ Îbn-î Meymûn'un al-Makala fi Sınâ-at al-Mantıkının Arapça Aslı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 1-2 (1960), ss. 9-64.

Twersky Isadore, "Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry", *Jewish Society through the Ages*, ed. Haim Hillel Ben-Sasson, Samuel Ettinger, New York: Schocken Books, 1973, ss. 185-207.

Tzeitkin Yechiel, "The Missing Synopsis to Gersonides' Commentary on Job (MS Paris 251) in Light of the Development of His Exegesis and Its Sources", *Hebrew Union College Annual*, çev. Michael Carasik, c. 86 (2015), ss. 101-139.

Ulmer Rivka, (ed.), *A Bilingual Edition of Pesiqta Rabbati*, 2 cilt, çev. Rivka Ulmer, Berlin/Boston: De Gruyter, 2022.

Umansky Ellen M., "Election", *Encyclopedia of Religion*, 15 cilt, ed. Lindsay Jones, USA: Thomson Gale, 2005, c. 4, ss. 2744-2749.

Urbach Ephraim, *The Sages : Their Concepts and Beliefs*, Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Üçer İbrahim Halil, *İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher, Varlık*, İstanbul: Klasik, 2017.

Wade Max, "Formless Matter in Gersonides' Cosmology", *History of Philosophy & Logical Analysis*, c. 26, sy. 1 (2023), ss. 79-103.

Weiss Shira, *Ethical Ambiguity in the Hebrew Bible: Philosophical Analysis of Scriptural Narrative*, 1. bs., Cambridge University Press, 2018.

Wilson Robert R., "The Hardening of Pharaoh's Heart", *The Catholic Biblical Quarterly*, c. 41, sy. 1 (1979), ss. 18-36.

Wolfson Harry Austryn, *Kelam Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, İstanbul: Kitabevi, 2001.

———, "Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms", *Mordecai Kaplan Jubilee Volume*, ed. M. Davis, New York: Jewish Theological Seminary, 1953, ss. 515-530.

———, "Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 2 cilt, ed. Isadore Twersky, George H. Williams, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973, c. 1, ss. 430-454.

———, "The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides", *The Harvard Theological Review*, c. 31, sy. 2 (1938), ss. 151-173.

———, "The Terms Tasawwur and Tasdiq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin, and Hebrew Equivalents", *The Muslim World*, c. 33, sy. 2 (1943), ss. 114-128.

Yaffe Martin D., "Providence in Medieval Aristotelianism: Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the Book of Job", *Hebrew Studies,* c. 20/21 (1979), ss. 62-74.

Yavuz Yusuf Şevki, "İstitâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, c. 23, ss. 399-400.

Zafran Eric, "Saturn and the Jews", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* c. 42 (1979), ss. 16-27.

Zatelli Ida, "Astrology and the Worship of the Stars in the Bible", *Zeitschrift Für Die Alttestamentliche Wissenschaft,* c. 103, sy. 1 (1991), ss. 86-99.

Zerbib Liliane, (çev.), *Sidur: Kol Yaakov*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2005.

Uzun, Sema Nur, *Yahudi Düşüncesinde Özgür İrade ve İnsan Hürriyeti: Gersonides (ö. 1344) Örneği*, Doktora Tezi, Danışman: Doç. Dr. Yasin Meral, vii+375s.

ÖZET

Yahudi düşünür Gersonides (Levi ben Gerşom)'in (ö. 1344) özgür irade ile ilgili görüşlerini incelediğimiz bu tez çalışması, giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, tezin konusu, sınırları ve metodu, konunun tarihsel arka planı, Gersonides'in hayatı ve eserleri ile literatürdeki temel kaynaklar hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, Gersonides'in kabul ettiği astrolojik determinizm ile özgür irade arasındaki bağdaşmazlık sorunu ve bu soruna çözümü incelenmiştir. İkinci bölümde, Tanrı'nın ve insanın geleceğe dair önbilgisinin meydana getireceği determinizm ile özgür iradenin imkânı tartışılmıştır. "Tanrı'nın İnayeti ve Ölümsüzlük" başlıklı üçüncü bölümde ise Gersonides'in Tanrı'nın âlemdeki her şeyi mümkün olabilecek en iyi şekilde tedbir ettiği düşüncesi olan inayet konusu ve onunla bağlantılı olan kötülük problemi, ödül ve ceza ile ölümsüzlük konuları işlenmektedir. Tezde, Gersonides'in kuvvetli bir şekilde savunduğu insanın özgür iradeye sahip olduğu tezini; onun evren anlayışının merkezinde yer alan astrolojik determinizm ile Yahudiliğin inanç sisteminde yer alan Tanrı'nın bilgisi, inayeti, peygamberlik, mucizeler, ödül ve ceza, ölümsüzlük gibi teolojik meselelerde felsefî argümanlarla nasıl uzlaştırmaya çalıştığının izleri sürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yahudi felsefesi, özgür irade, Gersonides, Milhamot ha-Şem

Uzun, Sema Nur, *Free Will and Human Freedom in Jewish Thought: The Example of Gersonides (d. 1344)*, PhD Dissertation, Advisor: Assoc. Prof. Yasin Meral, vii+375p.

ABSTRACT

This thesis explores the perspectives of the Jewish philosopher Gersonides (Levi ben Gershom), who lived until 1344, regarding the concept of free will. It comprises an introduction, three main chapters, and a conclusion. In the introduction, we delve into the subject matter, establish the scope and methodology of the thesis, provide historical context, survey Gersonides' life and works, and highlight the primary literature sources. The first chapter analyzes Gersonides' stance on the challenging issue of reconciling astrological determinism with free will, along with his proposed solutions. The second part investigates the possibility of free will coexisting with the determinism stemming from God's knowledge and human foreknowledge of the future. The third chapter, titled "God's Providence and Immortality", explores Gersonides' concept of providence, where he posits that God ensures the best possible order in the universe. It also addresses related topics such as evil, reward, punishment, and immortality.

Throughout the thesis, we trace Gersonides' efforts to harmonize his strong defense of human free will with astrological determinism, a central element of his cosmic understanding, and his philosophical discussions on theological matters within the Jewish belief system, including God's knowledge, providence, prophecy, miracles, reward-punishment, and immortality.

Keywords: Jewish philosophy, free will, Gersonides, Milhamot ha-Shem