

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

JOSEPH ALBO VE YAHUDİ DÜŞÜNCESİNE KATKISI

Doktora Tezi
Muhammet ZUHUR

Ankara, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

JOSEPH ALBO VE YAHUDİ DÜŞÜNCESİNE KATKISI

Doktora Tezi
Muhammet ZUHUR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Baki ADAM

Ankara, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

JOSEPH ALBO VE YAHUDİ DÜŞÜNCESİNE KATKISI

Doktora Tezi

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Baki ADAM

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı İmzası

1- Prof. Dr. Baki ADAM (Danışman)

2- Prof. Dr. Sönmez KUTLU

3- Prof. Dr. Ali İsmail GÜNGÖR

4- Prof. Dr. Ali Osman KURT

5- Prof. Dr. Hasan ÖZALP

Tez Savunması Tarihi: 24/01/2024

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Baki ADAM danışmanlığında hazırladığım “Joseph Albo ve Yahudi Düşüncesine Katkısı (Ankara, 2024)” adlı doktora tezindeki 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.

22/01/2024

Muhammet ZUHUR

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	i
ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu, Amacı, Sınırlılıklar, Metot ve Kaynaklar	1
2. Joseph Albo'nun Hayatı	6
3. Joseph Albo'nun Düşüncesini Şekillendiren Arka Plan	9
3.1. Hristiyan Baskısı	9
3.2. Yahudiler Arasındaki Akılcı ve Gelenekçi Çekişme	13
4. Joseph Albo'nun Eseri: <i>Sefer ha-İkkarim</i>	15
4.1. Yapısı.....	17
4.2. Yazım Süreci ve Üslûbu.....	18
4.3. Baskıları ve Şerhleri.....	22
BİRİNCİ BÖLÜM: JOSEPH ALBO ÖNCESİ YAHUDİ DÜŞÜNÜRLERİNDE İNANÇ İLKELERİ	24
1. Musa bin Meymûn	27
1.1. On Üç İlkenin Sanhedrin'in 10. Bölümü Bağlamında Okunması	32
1.2. On Üç İlkenin Yahudi Toplumu Tarafından Benimsenmesi	50
1.3. İbn Meymûn Sonrası İnanç İlkeleri	53
2. Şimon ben Tsemah Duran	65

3. Hasday Crescas.....	72
1. Crescas'ın İlke Sistemi ve İlkelerinin Anlamı	73
1.1. Kök İlkeler	73
1.2. Tevrat'ın Köşe Taşları.....	76
1.3. Tevrat'ın Öğrettiği İnançlar.....	82
1.4. Aklın Meylettği Geleneğin İnançları ve Görüşleri	90
2. Crescas'ın İlke Sisteminin Yapısal İşlevi	91
İKİNCİ BÖLÜM: JOSEPH ALBO'NUN İNANÇ İLKELERİ	94
1. Yasa ve İlâhi Yasa	94
2. İlâhi Yasanın İlkeleri	100
2.1. İlâhi Yasa'nın İlkelerinin Tespiti.....	103
2.2. İlâhi Yasanın İlkelerinin Anlamı	121
2.2.1. Tanrı'nın Varlığı İlkesi ve Türevleri	121
2.2.2. İlâhi Vahiy ve Türevleri.....	136
2.2.3. Ödül-Ceza İlkesi ve Türevi.....	145
2.3. İlâhi Yasanın İlkelerinin İşlevi.....	152
3. Tevrat'a Özgü İlkeler.....	157
3.1. Tevrat'a Özgü İlkelerin Tespiti.....	158
3.2. Tevrat'a Özgü İlkelerin Anlamı.....	159
3.2.1. Evrenin Yoktan Yaratılması	159
3.2.2. Musa'nın Peygamberliğinin Üstünlüğü.....	162
3.2.3. Tevrat'ın Değişmez Olduğu.....	169

3.2.4. Tevrat'taki Tek Bir Emri Yerine Getirmekle Bile Mükemmelliğe Ulaşılabileceği	177
3.2.5. Ölülerin Dirilişi.....	180
3.2.6. Mesih İnancı.....	184
3.3. Tevrat'a Özgü İlkeler Kategorisinin İşlevi	190
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: JOSEPH ALBO'NUN İNANÇ İLKELERİNİN ETKİLERİ	194
1. Joseph Albo'nun İnanç İlkeleri Sistemine Yönelik İlk Değerlendirmeler	194
1.1. Yitshak Arama.....	194
1.2. Eliyahu del Medigo.....	196
1.3. Abraham Bibago	199
1.4. Yitshak Abravanel.....	203
1.4.1. Joseph Albo'nun On Üç İlkeye Yönelik İtirazlarına Karşı Savunusu ...	204
1.4.2. Joseph Albo'nun İlke Sistemine Yönelik Eleştirisi.....	212
1.5. David ben Yehuda Messer Leon	216
2. XVI. ve XVII. Yüzyıllar	218
3. Haskala ve Sonrası	225
SONUÇ.....	232
TABLolar	238
KAYNAKÇA	249
ÖZET.....	278
ABSTRACT	279

ÖNSÖZ

Dinlerin veya mezheplerin kimliğini belirleyen, diğer bir ifadeyle herhangi bir dinî grubu diğerlerinden farklılaştıran unsurların başında inançlar gelir. Herhangi bir inanç grubu, mensubu olan veya olacak kimselerden çeşitli inançları benimsemelerini isteyebilir. Bu noktada bir dinî grup içerisinde hangi inançlarının kabul edilmesi gerektiği veya öncelikli olan inançların hangileri olduğu konusunda çeşitli tartışmalar ortaya çıkabilir. Örneğin, Hristiyanlıkta İsa'nın tabiatı gibi konularda ortaya çıkan tartışmalar, *İznik-İstanbul Kredosu*'nun belirlenmesine ve Hristiyan kimliğinin göstergesi olarak sunulmasına yol açmıştır. Fakat Yahudilik oldukça uzun bir süre boyunca Yahudi kimliğine sahip olmayı inançla değil, ritüellerle ve Yahudi olarak doğmakla ilişkilendirmiştir. Bununla birlikte Yahudiliğin inanç ilkeleri, büyük ölçüde Orta Çağ Sefarad Yahudiliğinin İslam, Hristiyanlık ve felsefe tarafından düşünsel anlamda harekete geçirilmesiyle şekillenmiştir.

Yahudi düşüncesinin en önemli düşünürlerinden biri olan İbn Meymûn (ö. 1204), Orta Çağ Rabbani Yahudiliğinde ilk sistematik inanç ilkeleri listesi sunan kişi olmuştur. O, hazırladığı on üç ilkesini Yahudi olmanın ve kurtuluşa ulaşmanın şartı olarak sunmuştur. Fakat İbn Meymûn on üç ilkeyi dinî-felsefî terminoloji ve argümanlarla inşa etmiştir. Bundan dolayı İbn Meymûn'dan sonraki süreçte on üç ilke, *Yigdal* ve *Ani Maamin* gibi dualar vasıtasıyla Yahudi toplumunun pratik kullanımına sunulurken felsefî terminoloji ve argümanlardan arındırılmış ve geleneksel dinî yorumlarla inşa edilmiştir. Ayrıca dönemin önde gelen bazı Yahudi düşünürleri de on üç ilkenin felsefî doğasını Yahudi inancı ile uyumlu bir şekilde yorumlamaya çalışmıştır. Bununla birlikte bazı düşünürler, on üç ilkenin belli bir yöntemle belirlenmediğini ve geleneksel Yahudi düşüncesini yeterince yansıtmadığını düşünerek alternatif inanç ilkeleri listeleri hazırlamışlardır.

Orta Çağ Yahudi felsefesinin son büyük düşünürü olarak kabul edilen Joseph Albo, kendine has bir yöntemle inanç ilkeleri listesi oluşturmuştur. Bu çerçevede Yahudiliğin önemli inançlarını birincil ve ikincil öneme sahip olma açısından kategorilere ayırmış ve inanç ilkelerinin birbirleri ile olan ilişkilerini ortaya koymaya çalışmıştır. Oluşturduğu kategorilerini, Yahudiliğin ilahi bir din olduğunu, fakat Hıristiyanlığın ilahi bir din olmadığını gösterecek şekilde dizayn etmiştir. Ayrıca her bir ilkeyi, Tevrat'ı gönderen ve İsrailoğullarını seçen irade sahibi bir Tanrı'yı sunacak şekilde kurgulamıştır.

Albo'nun inanç ilkeleri sistemi kendisinden sonraki süreçte Yahudi düşünürler üzerinde güçlü bir etki meydana getirmiştir. Onun eleştirilerine karşı İbn Meymun'un on üç ilkesini savunmaya çalışan birçok düşünür ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte birçok düşünür de Albo'nun inanç ilkelerini veya inanç ilkeleri sisteminin bazı yönlerini benimsemiştir. Bu durum özellikle de modern çağın başlangıcında reformist eğilimler arasında yoğun bir biçimde görülmüştür.

Bu çalışma, birçok değerli kişinin yardım ve destekleriyle son halini almıştır. Öncelikle tez yazım sürecindeki rehberliği, tavsiyeleri ve eleştirileri için danışman hocam Prof. Dr. Baki Adam'a şükranlarımı sunarım. Çeşitli kaynakların temini ve tezle ilgili önerileri için Prof. Dr. Yasin Meral'e teşekkür ederim. Ayrıca çalışmamızı okuyarak fikirlerini, tashih ve önerilerini bizimle paylaşan Dr. Öğr. Üye. Semra Tüfenkçi, Arş. Gör. Dr. Ahmet Erkan, Arş. Gör. Dr. Arif Gören, Arş. Gör. Dr. Sema Nur Uzun, Arş. Gör. Dr. Nursema Kocakaplan, Arş. Gör. Ebru Pınar, Fatıma Betül Taş, Büşra Şahin, Arş. Gör. Rumeysa Bektaş, Fatma Gerçekcioğlu ve Ali Haydar Peçe'ye müteşekkirim. Son olarak süreç boyunca desteklerini esirgemeyen eşim Merve Zuhur'a, çocuklarıma, anneme, babama, abim Dr. Öğr. Üye. Sadık Zuhur'a ve ailesine teşekkür ederim.

Muhammet ZUHUR

Ankara, 2024

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

ev. : Çeviren

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

ed. : Editör

et. : Erişim tarihi

krş. : Karşılaştırınız

MÖ. : Milattan önce

MS. : Milattan sonra

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

ss. : Sayfadan sayfaya

sy. : Sayı

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve diğerkleri

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Amacı, Sınırlılıklar, Metot ve Kaynaklar

Bu tezde, on dördüncü yüzyılın sonu ve on beşinci yüzyılın ilk yarısında İspanya’da yaşamış Yahudi düşünür Joseph (Yosef) Albo’nun Yahudi düşüncesine en önemli katkısı olan inanç ilkeleri sistemi ele alınmıştır. Bu çerçevede Albo’dan önceki Yahudi düşünürlerin inanç ilkeleri incelenmiş ve özellikle İbn Meymûn’un, Duran’ın ve Crescas’ın, Albo’nun inanç ilkeleri sistemi üzerine etkileri ve Albo’nun kendinden önceki listelere yönelik eleştirileri analiz edilmiştir. Ayrıca Albo’un inanç ilkeleri sisteminin sonraki düşünürler üzerinde bıraktığı etkiler değerlendirilmiştir. Böylece özel olarak Albo’nun inanç ilkeleri sistemi, genel olarak da Orta Çağ’da ortaya çıkan inanç ilkeleri listelerinin karşılaştırmalı bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Bu tezin birkaç temel amacı bulunmaktadır. Bunlardan ilki Orta Çağ’da onlarca inanç ilkeleri listesinin ortaya çıkmasının sebeplerini tespit etmektir. Çünkü Yahudi düşünürler tarafından ortaya konulmuş olan inanç ilkeleri listeleri -bazı ilkeler dışında- çoğunlukla benzer ilkelerden oluşmaktadır.¹ Bu anlamda Orta Çağ’daki inanç ilkeleri tartışmalarının ilkelerin zâhirî/literal anlamlarından kaynaklanmayıp farklı sebeplerden kaynaklandığı anlaşılmıştır. İkinci amaç, başta Albo olmak üzere, inanç ilkeleri listesi düzenleyen düşünürlerin ilkelerini belirlemedeki yöntemlerini ve ilke sistemlerinin hangi amaçla oluşturulduğunu belirlemektir. Üçüncüsü ise Albo’nun inanç ilkeleri sisteminin Yahudi düşüncesine yaptığı katkıyı tespit etmektir.

¹ Meral, Yahudiliğin inanç ilkeleriyle ilgili olarak yazdığı makalesinde “listelerin birbirinin tekrarı olduğu görülmektedir” diyerek bu hususa dikkat çekmiştir. Bkz. Yasin Meral, “İbn Meymûn’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 52, sy. 2, s. 252.

Türkiye’de dinler tarihi alanında yapılan Yahudilik çalışmaları büyük oranda tarih, ritüel, kutsal metin, kutsal zaman, kutsal kişi, sembol, mezhep ve dinler arası ilişkiler gibi konular üzerine yoğunlaşmıştır. Fakat Yahudiliğin önemli bir unsuru olan teoloji konusunda çalışmalar oldukça azdır. Yahudiliğin Tanrı, ahiret, özgür irade, Mesih, diriliş, kötülük problemi, nübüvvet gibi hususlarının felsefi tartışmalar ışığında derinlikli olarak çalışılması önem arz etmektedir. Bu anlamda çalışmamızın, Yahudi teolojisinin başlıca unsurlarını ve bunlara dair tartışmaları incelemesi açısından alana katkı sağlayacağı umulmaktadır.

Türkiye’de genel olarak Yahudi düşüncesiyle özel olarak da Yahudiliğin inanç ilkeleriyle ilgili yapılmış çalışmalar daha çok İbn Meymûn’u konu edinmiştir. Çalışmamız, İbn Meymun’un inanç ilkelerine karşı en sistemli itirazı yapan Albo’yu konu alması bakımından ve Albo hakkında Türkiye’de yapılmış ilk kapsamlı çalışma olması açısından da önem arz etmekte ve alana katkı sağlamaktadır.

Bu çalışma disiplinler arası bir yaklaşıma sahiptir. İnanç ilkeleri konusu, Yahudiliğin şekillenmesindeki önemli bir unsur olması bakımından dinler tarihinin yöntemlerini kullanmayı zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte inanç ilkelerinin başlıca unsurları olan Tanrı, vahiy ve ölüm sonrası gibi konular felsefenin ontoloji ve epistemoloji alanlarıyla da ilişki kurmayı gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle Yahudi düşünürler inanç ilkelerinin sunumunda hem dini metinleri ve geleneksel kaynakları hem de felsefi verileri kullanmışlardır. Bu anlamda inanç ilkelerinin derinlemesine incelenmesi Dinler Tarihi ile Felsefe disiplininin kesiştiği bir noktadır. Bu anlamda çalışmamız, her iki disiplinin verilerinden yararlanmak suretiyle sağlıklı bir tartışma ortaya koymayı hedeflemektedir.

Tezimizde Albo’nun inanç ilkeleri sistemi, üç açıdan karşılaştırılacaktır. İlk olarak, Albo’nun inanç ilkelerine dair *Sefer ha-İkkarim*’deki iç tutarlık araştırılacaktır. İkincisi, Albo’nun inanç ilkeleriyle ilgili yaklaşımı kendinden önceki düşünürlerin yaklaşımlarıyla

karşılaştırılarak benzerlikleri veya farklılıkları tespit edilecektir. Üçüncüsü, Albo'nun inanç ilkeleri sistemi kendisinden sonraki bilginlerin konuya yaklaşımlarıyla karşılaştırılacaktır. Ayrıca Orta Çağ Yahudi felsefesinin şekillenmesinde önemli role sahip olan İslam filozoflarının benzer yaklaşımlarına işaret edilmeye çalışılacaktır.

Orta Çağ Yahudiliğinde Rabbani Yahudilik ve Karailik olmak üzere temelde iki mezhebin olduğu söylenebilir. Bu mezheplerin her ikisi de inanç ilkeleri listeleri oluşturmuşlardır.² Çalışmamıza konu edindiğimiz Albo'nun Rabbani Yahudilik içerisinde olması nedeniyle Karailik kapsam dışı bırakılmış ve sadece Rabbani Yahudi düşüncesi esas alınmıştır.

Çalışmamızda kullanılan veriler, sosyal bilimlerin temel veri toplama yöntemlerinden biri olan dolaylı gözlem vasıtasıyla elde edilmiştir. Bu bağlamda aşağıdaki yazınsal literatür başlıca kaynaklarımızı oluşturmuştur. Albo'nun başyapıtı olarak nitelendirilen ve dört ciltten oluşan *Sefer ha-İkkarim* Türkçe'ye "İlkeler Kitabı" şeklinde çevrilebilir. İsminden de anlaşılacağı üzere *Sefer ha-İkkarim*'in ana temasını yazarın inanç ilkeleri sistemi oluşturmaktadır. Çalışmamızda Isaac Husik'in İbranice ve İngilizce karşılaştırmalı olarak düzenlediği, not ve açıklamalar eklediği metin esas alınacaktır. Husik, beş cilt³ olarak düzenlediği bu edisyona Orta Çağ'da kilise tarafından sansürlenmiş bölümleri de dahil etmiştir.⁴ Ayrıca editörlüğünü Morris J. Raphall'ın yaptığı *Hebrew Review and Magazine of Rabbinical Literature* isimli derginin 1., 2. ve

² Karailerin inanç ilkeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yasin Meral, "Karaî İman Esasları Listeleri", *Dinler Tarihi Yazıları: Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan*, ed. Durmuş Arık ve Yasin Meral, Berikan Yayınları, Ankara 2022, ss.371-407.

³ Husik, *Sefer ha-İkkarim*'in dördüncü cildini geniş içeriğe sahip olmasından dolayı iki cilt olarak düzenlemiştir.

⁴ Joseph Albo, *Sefer ha-İkkarim*, çev. Isaac Husik, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1946, 5 cilt.

3. ciltlerinde büyük kısmı⁵ yayınlanmış olan İngilizce çeviriye de ihtiyaç duyuldukça başvurulacaktır.⁶

Albo'nun inanç ilkelerinin çerçevesini belirlerken, kendisinden önceki ve sonraki Orta Çağ Yahudi düşünürlerinin eserlerine de başvurulacaktır. Bu kapsamda başvurulacak ana kaynakların başında İbn Meymûn'un eserleri gelmektedir. İbn Meymûn, ilk çalışmalarından biri olan *Şerhu'l Mişna* adlı eserinde, Mişna'nın Sanhedrin risalesinin onuncu bölümüne yazdığı şerhte Yahudiliğin inanç ilkelerini dile getirmiştir. Bu şerhin Sjimón R. den Hollander tarafından hazırlanmış Arapça edisyonu⁷ ve Fred Rosner tarafından yapılmış İngilizce çevirisi⁸ kullanılmıştır. Ayrıca İbn Meymûn'un inanç ilkelerinin Yasin Meral tarafından yapılmış Türkçe çevirisine başvurulmuştur.⁹ İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* isimli eseri ile *Mişne Tora* isimli eserinin *Sefer ha-Mada* kitabı da başvuru için diğer ana kaynaklardır. Çalışmamızda *Delâletü'l-Hâirîn*'in Osman

⁵ “Hebrew Review ...” dergisinde *Sefer ha-Ikkarim*'in çevrilen bölümleri, Husik'in çevirisine kıyasla şöyledir: 1. Cilt: 5-14 arasındaki ve 16-26 arasındaki bölümler bulunmaktadır (Önsöz, Giriş, 1-4 arasındaki bölümler ve 15. bölüm yoktur.). 2. Cilt: 1-28 arasındaki bölümler bulunmaktadır (Giriş ve Gözlem isimli bölümler yoktur. Çeviride üçüncü bölüm “5” olarak yazılırsa da bu bir yazım hatasıdır.). 3. Cilt: 1-10, 12-15, 18-19, 21-29 ve 31-37 arasındaki bölümler bulunmaktadır (Giriş, 11, 16, 17, 20 ve 30. bölümler yoktur.). 4. Cilt: Giriş, 1-36, 38-42 ve 44-51 arasındaki bölümler bulunmaktadır (37. ve 43. bölümler yoktur.).

⁶ Morris J. Raphall (ed.), “Metaphysics and Philosophy of the Rabbies: Sepher Ikkarim”, *Hebrew Review and Magazine of Rabbinical Literature*, London 1834-1936, c. 1-3.

⁷ Maimonides, “Maimonides’ Kitab al-Siradj; Chapter Heleq, Arabic-Hebrew”, *Academia*, düzenleme, transkripsiyon ve dipnotlar: Sjimón R. den Hollander, ss. 1-59, https://academia.edu/5668351/Maimonides_Kitab_al_Siradj_Chapter_%E1%B8%A4eleq_Arabic_Hebrew (et. 09/08/2023).

⁸ Maimonides, *Maimonides’ Commentary on the Mishnah: Tractate Sanhedrin*, çev. Fred Rosner, Sepher-Hermon Press, New York 1981.

⁹ Meral, “İbn Meymûn’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”, ss. 243-266.

Bayder ve Özcan Akdağ tarafından yapılan Türkçe tercümesi¹⁰; *Sefer ha-Mada* adlı kitabın ise Yasin Meral editörlüğünde yapılan Türkçe çevirisi kullanılmıştır.¹¹

Çalışmamızda kullandığımız ana kaynaklardan bir diğeri Hasday Crescas tarafından yazılan *Or ha-Şem* isimli eserdir. Bu eserin Roslyn Weiss tarafından yapılmış İngilizce tercümesi kullanılmıştır.¹² Yisthak Abravanel (veya Abarvanel) (ö. 1508) tarafından yazılmış olan *Roş Amana* isimli eser de başvurulacak ana kaynaklardandır. Bu eserin Menachem Kellner tarafından yapılmış İngilizce tercümesine başvurulmuştur.¹³

Konumuz itibariyle başvuracağımız ikincil kaynakların başında Menachem Kellner'in Orta Çağ Yahudi düşüncesinde inanç ilkeleri hakkında yazdığı *Dogma in Medieval Jewish Thought* isimli eseri gelmektedir. Kellner bu eserde İbn Meymun'dan Abravanel'e kadar yaşamış Yahudi düşünürlerin birbirine rakip veya alternatif inanç esasları listelerini karşılaştırmıştır.¹⁴ Yahudiliğin inanç ilkeleri bağlamında başvuracağımız diğeri ise Marc B. Shapiro'nun *Limits of Orthodox Theology* isimli eseridir. Shapiro bu çalışmasının merkezine İbn Meymun'un on üç maddelik listesini almış ve her bir maddeyi bir bölüm olarak sunmuştur. Kellner'in alternatif listeler halinde sunduğu çalışmasının aksine Shapiro her bir bölümde, İbn Meymun'un bölümle ilgili ilkesini destekleyen ya da karşı çıkan düşünceleri tartışmıştır.¹⁵ Ayrıca sistem olarak

¹⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn (Şaşkınlık İçin Rehber)*, çev. Osman Bayder ve Özcan Akdağ, Kimlik Yayınları, İstanbul 2019.

¹¹ İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada'*, çev. Yasin Meral vd., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2022.

¹² Hasday Crescas, *Light of the Lord (Or Hashem)*, çev. Roslyn Weiss, Oxford University Press, Oxford 2018.

¹³ Isaac Abravanel, *Rosh Amanah*, çev. Menachem Kellner, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2004.

¹⁴ Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2004.

¹⁵ Marc B. Shapiro, *Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2003.

Shapiro ile aynı olan Louis Jacobs'ın *Principles of the Jewish Faith* adlı eserine de başvurulacaktır.¹⁶ Bunlara ek olarak, J. David Bleich'in Yahudiliğin inanç ilkeleri üzerine fikir üretmiş önemli Orta Çağ Yahudi düşünürlerin eserlerinden önemli bölümlerin İngilizce tercümelerini derlediği *With Perfect Faith* adlı eseri¹⁷ de yeri geldikçe kullanılacaktır. Seth (Avi) Kadish'in *Jewish Dogma After Maimonides: Semantics or Substance?* isimli kapsamlı makalesi¹⁸ de başvuru başlıca ikincil kaynaklardandır.

2. Joseph Albo'nun Hayatı

Joseph Albo'nun hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. O daha çok Orta Çağ Yahudi düşüncesinin en önemli eserlerinden biri olan *Sefer ha-Ikkarim*'in yazarı olarak bilinmektedir. Albo'nun doğum tarihi akademik literatürde genellikle 1380 olarak verilmektedir.¹⁹ Diğer taraftan, Albo'nun Nissim ben Reuven Gerondi'nin (ö. 1380) öğrencisi olduğuna yönelik Abravanel'in kaydı esas alındığında Albo'nun doğum tarihinin en geç 1360 olması gerektiği de söylenmektedir.²⁰ Albo'nun ölüm tarihi de

¹⁶ Louis Jacobs, *Principles of The Jewish Faith: An Analytical Study*, Basic Books, New York 1964.

¹⁷ J. David Bleich, *With Perfect Faith: The Foundations of Jewish Belief*, KTAV Publishing House, New York 1983.

¹⁸ Seth (Avi) Kadish, "Jewish Dogma After Maimonides: Semantics or Substance?", *Hebrew Union College Annual*, 2015, c. 86, ss. 195-263.

¹⁹ Heinrich Graetz, *History of the Jews*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1897, c. 4, s. 239; Shira Weiss, *Joseph Albo on Free Choice: Exegetical Innovation in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York 2017, s. 4; Emil G. Hirsch, "Joseph Albo", *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk and Wagnalls Company, New York 1901, c. 1, s. 324.

²⁰ Menachem Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2004, s. 140; Alexander Altmann, "Joseph Albo", *Encyclopedia Judaica*, ed. Cecil Roth, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, c. 2, s. 535. Ayrıca Albo'nun Nissim Gerondi'nin öğrencisi olduğuna yönelik Isaac Abravanel'in İngilizceye çevrilmiş kaydı için bkz. Eugene Mihaly, "Isaac Abravanel on The Principles of Faith", *Hebrew Union College Annual*, 1955, c. 26, ss. 487-488. Albo'nun doğum tarihini 1360 olarak gösteren

tartışmalıdır. Bazı tarihçiler onun ölüm tarihini 1428 ve 1430 olarak vermiştir.²¹ Fakat Abraham Zacuto'nun (ö. 1515), Calahorralı Abraham Benveniste'nin (ö. 1495) 1433 yılında Soria'da yapılan sünnet merasiminde Albo'nun vaaz verdiğini aktarması sebebiyle ölümünün bu tarihler olamayacağı da ifade edilmiştir.²² Albo'nun ölüm tarihi Schlesinger ve Graetz tarafından 1444 yılı olarak hesaplanmakta²³ ve akademik araştırmalarda genel olarak bu tarih kabul görmektedir.

Yahudi geleneğinde önemli kişilerin nesep bilgisi korunmaya çalışılmışken, Albo'nun ailesi hakkında bilgi bulunmamaktadır.²⁴ Albo'nun Aragon Krallığı içerisinde doğduğu tahmin edilmektedir. 1413-1414 yıllarında yapılan Tortosa Münazarasına Aragon Krallığı'ndaki Daroca (Derûka) şehrinin Yahudilerini temsilen katıldığı bilinmektedir.²⁵ Albo, kitabında Kastilya Krallığı'ndaki Soria şehrine taşındığını ifade

bazı yazarlar için bkz. Warren Zev Harvey, "Hasdai Crescas, Joseph Albo, and Isaac Abrabanel", *The Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard H. Popkin, Columbia University Press, New York 1999, s. 206; M. H. Bresslau (ed.), "Biographical Sketch of Rabbi Joseph Albo", *The Hebrew Review and Magazine for Jewish Literature*, London 1860, c. 1, s. 442.

²¹ C. Poulett Harris, "Joseph Albo", *Biographical Dictionary of The Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, Longman, London 1842, c. 1, s. 718.

²² Önemli bir Yahudi ailesi olan Benveniste ailesinin bir üyesi. Bkz. Meyer Kayserling, Isaac Broyde, "Benveniste", *Jewish Encyclopedia*, Funk And Wagnalls Company, New York 1902, c. 3, ss. 38-41; Altmann, "Joseph Albo", s. 535; Hirsch, "Joseph Albo", s. 324.

²³ Altmann, "Joseph Albo", s. 535.

²⁴ Bresslau, "Biographical Sketch of Rabbi Joseph Albo", ss. 442-443. Çağdaş çalışmalarda dile getirilmemekle birlikte 19. yüzyılda yazılmış bazı eserlerde Albo'ya "ilahi filozof" lakabı verildiği ifade edilmektedir. Bkz. Harris, "Joseph Albo", s. 718; James A. Huie, *The History of the Jews*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1841, s. 129.

²⁵ Tortosa Münazarası'nın İbranice kaydında Yahudi delegelerin geldikleri şehirlerin sıralandığı yerde Albo, Monreal'den gelmiş olarak yazılmışsa da bu yanlışlıkla yapılmıştır. Çünkü kaydın ilerleyen kısmında Albo'nun Daroca'dan geldiği belirtilmektedir. Bkz. Francesco Bianchi, "The Hebrew Sources of Tortosa's Disputation", *Perichoresis*, 2020, c. 18, sy. 4, s. 102. Ayrıca Maccoby'nin açıklaması için bkz. Hyam Maccoby (ed. & çev.), *Judaism on Trial: Jewish-*

etmektedir.²⁶ Buraya Daroca'daki cemaatinin Hristiyanlar tarafından 1414-1415 yıllarında dağıtılmasından sonra gelmiş olduğu düşünülmektedir.²⁷ Albo'nun Tortosa Münazarasına katılmasından ve günümüze ulaşmış responsasından²⁸ bir dinî lider olduğu anlaşılmaktadır.²⁹ Ayrıca eserinde tıpla ilgili yaptığı açıklamalardan hareketle bir hekim olduğu da ileri sürülmektedir.³⁰ İbn Sînâ (ö. 1037), Gazâlî (ö. 1111) ve İbn Rüşd (ö. 1198) gibi Müslüman düşünörlere atıfta bulunmasına rağmen Arapçaya olan vukufiyeti bilinmemektedir. İbranice, İspanyolca ve Latince bildiği ifade edilen³¹ Albo, akademik literatürde, Orta Çağ Yahudi felsefesinin son büyük düşünörü olarak kabul edilmektedir.³²

Christian Disputations in the Middle Ages, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 1984, s. 220, 169.

²⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, Introduction, s. 37.

²⁷ Miguel Angel Motis Dolader, "The Disappearance of the Jewish Community of Daroca in the Beginning of the 15th Century", *Proceedings of the Tenth World Congress for Jewish Studies*, 1989, c. 2, ss. 143-150.

²⁸ Albo'nun günümüze ulaştığı bilinen tek responsası, iki kez kocası ölmüş kadının (diğer bir ifadeyle iki kez dul kalmış kadının) yeniden evlenebilmesine izin vermeyi konu edinmektedir. Bu konuda, Talmud ve İbn Meymûn'un *Mişne Tora*'sı gibi eserlerde kadının üçüncü ya da dördüncü kişiyle evliliğine izin verilmemiştir. Gerekeç olarak kadında var olduğu varsayılan hastalık dolayısıyla yeni kocasının da ölümüne neden olabileceği ileri sürölmüştür. Responsa'nın Weiss tarafından yapılmış İngilizce çevirisi için bkz. Shira Weiss, "Translation of Full Text of Albo's Responsum", *Joseph Albo on Free Choice: Exegetical Innovation in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York 2017, ss. 191-194.

²⁹ Weiss, *Joseph Albo on Free Choice*, s. 4.

³⁰ Albo'nun tıbbi konularla ilgili açıklamalarından bazıları için bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/18, ss. 154-155; III/3, s. 33; III/4, ss. 34-35; III/13, ss. 114-116.

³¹ Dror Ehrlich, "Albo, Joseph", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 1, s. 593; Hirsch, "Joseph Albo", s. 324.

³² Isaac Husik, "Joseph Albo the Last of the Mediaeval Jewish Philosophers", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1928-1930, c. 1, ss. 61-72; Marvin Fox, "Freedom", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 7, s. 227; Tamar Rudavsky, "Creation and Temporality in Medieval Jewish Philosophy", *Faith and*

Albo'ya ait olduğu kesin olarak bilinen tek eseri *Sefer ha-İkkarim*'dir. Bazı araştırmacılar tarafından, polemik türü olduğu iddia edilen *ha-Ehad* ve inanç ilkeleriyle ilgili olduğu iddia edilen *Mea Dapin* isimli eserler Albo'ya atfedilmiştir. Ayrıca el yazması olarak bulunan İbn Meymûn'un Mantık Risalesi üzerine bir şerh ve on üç ilkesi üzerine notlar şeklinde iki eser de Albo'ya atfedilmiştir.³³

3. Joseph Albo'nun Düşüncesini Şekillendiren Arka Plan

Albo'nun felsefî ve dinî düşüncesinin oluştuğu tarihsel ve sosyal durumun incelenmesi önem arz etmektedir. Albo üzerine yapılan akademik çalışmalarda onun düşüncesini şekillendiren iki önemli gelişme olduğu dile getirilmektedir. Bunlardan ilki, İber yarımadasında Yahudilere yönelik Hristiyan baskısıdır. İkincisi ise Yahudiler arasındaki akılcı ve gelenekçi çekişmesidir.³⁴

3.1. Hristiyan Baskısı

İber Yarımadasında Yahudiler, Müslüman hakimiyeti altında kültür ve ilim bakımından oldukça yüksek bir seviyeye, hatta Yahudilerin ifadesiyle bir altın çağa ulaşmıştır. Ancak Müslümanların Endülüs'ün kuzeyindeki toprakları zaman içerisinde kaybetmesiyle Yahudiler, Hristiyan krallıkların hakimiyetine girmiş ve çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Kaynaklar, Albo'nun yaşadığı dönemde (14. yüzyılın sonları ile 15. yüzyılın ilk yarısı) Kastilya Krallığı'nda ve Aragon Krallığı'nda yaşayan Yahudilerin Hristiyanlaşması için yasal kısıtlamalardan şiddete varan çeşitli baskıların uygulandığını

Philosophy, 1997, c. 14, sy. 4, s. 470; Leila Leah Bronner, *Journey to Heaven: Exploring Jewish Views of the Afterlife*, Urim Publications, Jerusalem 2015, s. 126.

³³ Ehrlich, "Albo, Joseph", s. 593.

³⁴ Dror Ehrlich, "Joseph Albo", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/albo-joseph>, (et. 01.12.2021).

aktarmaktadır.³⁵ Bu dönemde Albo üzerine etki bırakan baskı olaylarının ilki 1391 yılında gerçekleştiği ifade edilen Yahudi soykırımıdır. Bu hadisenin 1378 yılında Sevilla’da (İşbiliye) Hristiyanların Yahudilere karşı kışkırtılmasıyla başladığı düşünülmektedir. Daha sonra İber Yarımadasının diğer bölgelerine sıçrayan Yahudi karşıtı söylemlerin, 1391’de çok sayıda Yahudinin öldürülmesiyle sonuçlandığı belirtilmektedir. Bunun yanında yüz bin kadar Yahudinin Hristiyanlığa geçtiği ifade edilmektedir.³⁶ Zorlamaların yanında ikna çalışmalarının yapıldığı ve Yahudi karşıtı yasaların çıkarıldığı aktarılmaktadır. Bu faaliyetlerin sonucunda 1411-1412 yıllarında Dominiken keşiş Vincent Ferrer’in (ö. 1419) birçok Yahudiye vaftiz olmaya ikna ettiği zikredilmektedir. Hristiyanlığı kabul etmeyen Yahudilere karşı da birtakım yasaların çıkarılmasını sağladığı söylenmektedir. Bu yasalar vasıtasıyla Yahudilerin evlerine el konulduğu, ekonomik faaliyetlerinin kısıtlandığı, Hristiyanlarla sosyal ilişkilerinin yasaklandığı, ayrı köy ya da mahallelere kapatıldığı ifade edilmektedir. Ferrer’in, bir süre sonra Aragon Krallığı’na geçerek biraz daha hafifletilmiş benzer yasaları yürürlüğe koydurduğu beyan edilmektedir.³⁷

Albo’nun düşüncesi üzerinde etkili bir başka olay kendisi gibi birçok Yahudi bilginin katılmaya zorlandığı ve Hristiyan katılımcılar tarafından Yahudiliğin geçerliliğinin sorgulandığı Tortosa Münazarası’dır (1413-1414). Birçok modern araştırmacı Tortosa Münazarası ile Albo’nun *Sefer ha-İkkarim*’i yazması arasında ilişki

³⁵ Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, çev. Louis Schoffman, Varda Books, Skokie 2001, c. 2, ss. 95-169; Reuven Firestone, *Yahudiliği Anlamak- İbrahim’in / Avraam’ın Çocukları*, çev. Çağlayan Erendag ve Levent Kartal, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul 2004, ss. 61-63.

³⁶ Moritz Kayserling, “Aragon”, *Jewish Encyclopedia*, Funk And Wagnalls Company, New York 1901, c. 2, ss. 61-63; Henry Charles Lea, *İspanya Müslümanları / Hristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri*, çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılab Yayınları, İstanbul 2011, ss. 23-24.

³⁷ Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, ss. 166-169.

kurmuştur. Örneğin Baer, Albo'nun Tortosa Münazarası'nda Mesih inancına yaklaşımı ile kitabındaki yaklaşımın birbiriyle örtüştüğüne dikkat çekmiştir.³⁸ Bazıları da *Sefer ha-İkkarim*'i Tortosa Münazarası'nın bir yansıması veya Yahudilerin Tortosa'da takındığı tutumun bir özeti olarak açıklamıştır.³⁹ Bu münazaranın düzenlemesine Aragon Krallığı'nda XIII. Benedict adıyla kendisini papa olarak ilan eden Pedro de Luna'nın (ö. 1423)⁴⁰ hekimi Yehoşua ha-Lorki (ö. 1419) neden olmuştur. Ferrer'in etkisiyle Yahudilikten Hıristiyanlığa geçmiş olan Lorki, vaftiz olduktan sonra, Hieronymus de Sancta Fide (Gerónimo de Santa Fé⁴¹) adını almıştır. Papa, 1412'nin sonlarında, Aragon ve Katalonya'daki Yahudi cemaatlerine Tortosa'da düzenlenecek münazaraya katılmaları için mektup göndermiştir. Münazaraya katılan Yahudi bilginler⁴² arasında Daroca

³⁸ Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, s. 178.

³⁹ Haim Hillel Ben-Sasson, "Disputations and Polemics", *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 5, s. 687, 693. Ayrıca Husik'in değerlendirmesi için bkz. Isaac Husik, "Translator's Introduction", *Sefer ha-İkkarim*, çev. and ed. Isaac Husik, Press of the Jewish Publication Society, Philadelphia 1946, c. 1, ss. xx-xxi.

⁴⁰ Roma'da hüküm süren papalara karşı Avignon ve Provence bölgelerinde hüküm sürmüştür. Roma Katolik Kilisesi tarafında sahte papa (antipope) olarak ilan edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Johann Peter Kirsch, "Pedro de Luna", *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York 1910, c. 9, s. 431.

⁴¹ Haim Beinart, "Lorki, Joshua" *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 13, ss. 192-193.

⁴² Tortosa Münazarası'nın İbranice bir kaydını barındıran Solomon ibn Verga'nın *Şevet Yehuda* isimli eserinde tartışmaya katılan Yahudilerin isimleri şu şekilde verilmektedir: "Saragossa kentinden R. Zerahya Halevi, soylu Don Vidal ben Benvenista ve R. Matithiah ha-Yitshari; Calatayud'dan prens Don Samuel Halevi ve Moses ibn Musa; Huesca şehrinden Don Todros al-Constantin; Alcaniz'den Don Yosef ibn Ardor ve Don Meir Haligoa; Daroca'dan Don Astruk Halevi; Monreal'den Rabbi Joseph Albo; Karkosa'dan Monson-Don Yosef Halevi ve R. Yom Tov; Montalban'dan Abu Janda; Vilesit'ten-Don Yosef Albalag ve bilgin Bonjoa; Gerona'dan çok zorlu bir adam olan R. Todros ibn Jehia [geldi]." Bkz. Hyam Maccoby (ed. & çev.), *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 1984, s. 169. Maccoby bazı kişilerin geldikleri şehirlerin yanlış verildiğine dikkat çekerek, Astruk Halevi'nin Daroca'dan değil Alcaniz'den geldiğini, Joseph Albo'nun da

cemaatini temsilen Albo da yer almıştır. Tortosa Münazarası, önceki münazaralarla⁴³ kıyaslandığında oldukça uzun sürmüştür. Bu münazara Şubat 1413 tarihinden Kasım 1414 tarihine kadar zaman zaman ara verilmek suretiyle atmış dokuz oturum şeklinde gerçekleşmiştir. Tortosa'daki ilk kırk beş oturumda Mesihle ilgili konular, San Mateo ve Peniscola'daki yirmi dört oturumda ise Talmud'la ilgili konular tartışılmıştır.⁴⁴ Tortosa Münazarası'nın devam ettiği süreçte cemaat liderlerinin münazarada olmasını fırsat bilen Ferrer, Yahudileri vaazlarını dinlemeye zorlamış ve bazı bölgelerde Hristiyan nüfus Yahudilere saldırmıştır. Albo'nun temsilcisi olduğu Daroca şehrinde de bu tür olaylar yaşanmıştır.⁴⁵ Münazaranın devam ettiği süreçte, Daroca Yahudi cemaatinin üyelerinden yaklaşık 110 kişi Hristiyanlığı kabul etmiş ve bazıları da şehirden kaçmak zorunda kalmıştır. Daroca'da yaşayan 40 Yahudi ailenin yaklaşık 180 ferdinden sadece 9 veya 10 kişi kalmıştır. Nisan 1414'ten bir süre sonra, Daroca cemaati varlığını yitirmiştir. Bu nedenle Albo, münazaradan sonra Kastilya Krallığı'ndaki Soria şehrine taşınmış ve kitabını burada tamamlamıştır.⁴⁶

Monreal'den değil, Daroca'dan geldiğini belirtmektedir. Bkz. Hyam Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 1984, s. 220; Bianchi'nin benzer açıklaması için bkz. Bianchi, "The Hebrew Sources of Tortosa's Disputation", ss. 101-102. Ayrıca Baer, katılımcılar arasında Profet Duran'ın da bulunduğunu, ancak resmi görevinin ne olduğunun ve kimi temsil ettiğinin bilinmediğini belirtmektedir. Bkz. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, s. 173.

⁴³ Önceki münazaralar, 1240 yılındaki Paris Münazarası ve 1263 yılındaki Barselona Münazarası'dır. Orta Çağ'da Hristiyanlar ve Yahudiler arasında geçen münazaralar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fatma Seda Şengül, *Yahudi-Hristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları-Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-*, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2022.

⁴⁴ Bianchi, "The Hebrew Sources of Tortosa's Disputation", ss. 97-98.

⁴⁵ Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, ss. 229-30.

⁴⁶ Haim Beinart ve Yom Tov Assis, "Daroca", *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 5, s. 437.

3.2. Yahudiler Arasındaki Akılcı ve Gelenekçi Çekişme

Albo'nun yaşadığı çağ, Yahudi bilginler arasında çeşitli ilmi mücadelelere sahne olmuştur. Bu mücadelenin bir tarafında Yahudiliğe felsefî ilkeler çerçevesinde yaklaşmaya çalışan rasyonalistler (akılcılar), diğer tarafında ise Yahudiliğe klasik dinî kaynaklar çerçevesinde yaklaşmaya çalışan muhafazakârlar (gelenekçiler) yer almıştır.⁴⁷ Aslında bu mücadele, on ikinci yüzyılın sonundan itibaren İbn Meymûn ile Yahudi düşüncesine hâkim olmaya başlayan Aristotelesçi felsefeyle ortaya çıkmıştır. Böylece Orta Çağ Yahudi dünyasında, Aristotelesçi felsefenin, diğer bir ifadeyle felsefî bilimlerin Yahudi düşüncesindeki yeri üzerine çeşitli tartışmalar ortaya çıkmıştır.⁴⁸ Bunun sonucunda Yahudi bilginleri “rasyonalistler” ve “gelenekçiler” şeklinde iki gruba ayırılmaya başlamıştır. Rasyonalistler olarak tanımlanan İbn Meymûn ve halefleri, felsefeyi Yahudiliğin ayrılmaz bir parçası gibi sunmaya çalışmıştır. Gelenekçiler ise felsefenin ve bilimlerin geçerliliğini reddederek, Yunan felsefesine gerçek bir değer atfedilemeyeceğini ileri sürmüştür. Gelenekçiler, rasyonalistleri Aristotelesçi bilimin ilkeleriyle Tevrat'ı açıklamakla itham etmiş, felsefe ve dinin ayrılmasının zorunlu

⁴⁷ Ehrlich, “Joseph Albo”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/albo-joseph>, (et. 01.12.2021).

⁴⁸ Felsefe üzerine anlaşmazlıklar, özellikle İbn Meymûn'un çağdaşı olan Kastilyalı talmud bilgini Meir ben Todros ha-Levi Abulafia'nın (ö. 1244) İbn Meymûn'un yeniden diriliş doktrinine karşı itirazı ile başlamıştır. Bundan otuz yıl kadar sonra felsefe üzerine anlaşmazlıklar, İbn Meymûn'u sapkınlıkla suçlayan Montpellier'li Solomon b. Abraham (13. yüzyıl) ve İbn Meymûn'u savunan David Kimhi (ö. 1235) arasında yeniden alevlenmiştir. Bkz. Daniel Jeremy Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Brill, Leiden 1965; Eric Lawee, “Sephardic Intellectuals: Challenges and Creativity (1391-1492)”, *The Jew in Medieval Iberia, 1100-1500*, ed. Jonathan Ray, Academic Studies Press, Boston 2012, ss. 357-358; Israel Moses Ta-Shma, “Abulafia, Meir”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 1, s. 342; Haim Hillel Ben-Sasson, Raphael Jospe ve Dov Schwartz, “Maimonidean Controversy”, *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 13, ss. 371-381.

olduğunu savunmuştur. Bu nedenle gelenekçiler, İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı kitabına ve *Mişne Tora* isimli eserinin *Sefer ha-Mada* adlı bölümüne karşı savaş açmışlardır.⁴⁹

On dördüncü yüzyılın başlarında, bilimsel ve felsefî bilgi ya da rasyonel düşünce, Yahudi bilginlerin birçoğu tarafından kutsal metinlerin yorumlanmasında, hatta halka yönelik vaazlarda kullanılmıştır.⁵⁰ Fakat on dördüncü yüzyılın ikinci yarısında birçok İspanyol Yahudi bilgin, İspanyol Yahudilerinin başına gelen trajik olaylardan İbn Meymûn ve halefleri tarafından kullanılan Aristoteles felsefesini sorumlu tutmuştur. Bununla birlikte bazı gelenekçiler, rasyonalizme karşı itirazlarında artık hem geleneksel literatürü hem de filozofların fikirlerini çürütmek için felsefî araçları kullanmaya başlamıştır. Bu dönemde rasyonalizm karşıtı eğilimin en seçkin düşünürü -Albo'nun hocası ve Aragon Yahudilerinin lideri- Hasday Crescas (ö. 1410) olmuştur.⁵¹ Crescas ve

⁴⁹ Dov Schwartz, *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*, Brill, Boston 2005, ss. 119-148; Lawee, "Sephardic Intellectuals: Challenges and Creativity (1391-1492)", ss. 355-357.

⁵⁰ Maud Kozodoy, "No Perpetual Enemies: Maimonideanism at The Beginning of The Fifteenth Century", *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, ed. James T. Robinson, Brill, Leiden 2009, ss. 149-151.

⁵¹ Crescas, İbn Meymûn'un felsefesinin ana ilkelerini ve onun Aristotelesçi bilimsel ve metafizik temellerini çürütmeyi amaçlamıştır. İbn Meymûn'un nihai mükemmelliğin/mutluluğun entelektüel yetkinliğe ulaşmakla elde edileceği iddiası, Crescas tarafından oldukça sorunlu bulunmuştur. Crescas, bu iddianın dinî ritüellerin önemini etkisiz hale getirdiğini ve sadece entelektüel olarak yetenekli olanların gelişebileceği bir seçkinlik yarattığını savunmuştur. Entelektüel ilerlemeyi en yüksek mutluluğu elde etmek için gerekli olarak tanımlayan İbn Meymûn'a karşı Crescas, emirlerin yerine getirilmesinin ve bunların doğurduğu Tanrı sevgisinin mükemmellik ve ölümsüzlük için ön koşullar olduğunu iddia etmiştir. Crescas'ın felsefeye karşı muhalif duruşu, on dördüncü yüzyılın ikinci yarısında Yosef ibn Şoşan (ö. 1380), Profiat Duran (ö. 1414) ve Yitshak bar Şeşet Perfet (ö. 1407) gibi diğer düşünürler tarafından benimsenmiştir. Bkz. Ari Ackerman, "Jewish Philosophy and The Jewish-Christian Philosophical Dialogue in Fifteenth-Century Spain", *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, eds. Daniel H. Frank & Oliver Leaman, Cambridge University Press, New York 2003, ss. 374-378.

onun düşüncesinden etkilenenlerin Aristoteles karşıtlığı, on beşinci yüzyılda İspanyol kabalistleriyle devam etmiştir. Kabala literatürü⁵², felsefeyi İspanyol Yahudilerinin maddi ve manevi çöküşünün başlıca nedeni olarak görmüştür. Hatta bazı araştırmacılara göre Kabala, İbn Meymûn felsefesine karşı bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır.⁵³ Felsefeyi din değiştirme dalgasına yaptığı varsayılan katkılardan dolayı kınayan ilk kabalist, Şem Tov ibn Şem Tov (ö. 1440) olmuştur. Şem Tov; İbn Meymûn, Abraham ibn Ezra (ö. 1167) ve Yitshak Albalag (13. yüzyıl) gibi rasyonalistleri sapkınlıkla suçlamıştır. Ancak kabalistlerin felsefeye karşı düşmanca tutumu, on beşinci yüzyıldaki çoğu rabbi ve entelektüel seçkin arasında kabul görmemiştir. Albo gibi birçok bilgin radikal eğilimlere mesafeli durarak ve felsefeye değer atfederek ılımlı bir yaklaşım ortaya koymuştur.⁵⁴

4. Joseph Albo'nun Eseri: *Sefer ha-İkkarim*

Sefer ha-İkkarim, İbranice yazılmış en ünlü felsefî eserlerden biri olarak nitelendirilmiştir.⁵⁵ Katı gelenekçilik ve katı rasyonalizm arasında ılımlı yorumlara sahip olması, yaygınlık kazanmasının nedenlerinden biri olarak ifade edilmiştir. Yapısal olarak sade bir sunuma ve birçok felsefî metne nispetle anlaşılır bir dile sahip olması da yaygınlık kazanmasının bir başka nedeni olarak belirtilmiştir.⁵⁶ Ayrıca, Albo'nun eseri

⁵² Kabalacı eserlerde felsefe, şeytani âlemden kaynaklanan saf olmayan bir bilgi olarak tasvir edilmiştir. Felsefe, Yahudilerin sürgün durumundan sorumlu yozlaştırıcı bir etki olarak kötülenmiştir. Bkz. Ackerman, "Jewish Philosophy and The Jewish-Christian Philosophical Dialogue in Fifteenth-Century Spain", s. 378.

⁵³ Heinrich Graetz, *History of the Jews*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1897, c. 3, ss. 547-549.

⁵⁴ Ackerman, "Jewish Philosophy and The Jewish-Christian Philosophical Dialogue in Fifteenth-Century Spain", ss. 374-378.

⁵⁵ Harvey, "Hasdai Crescas, Joseph Albo, and Isaac Abrabanel", s. 206.

⁵⁶ Seth (Avi) Kadish, *Rabbi Shimon ben Zemah Duran and the School of Rabbenu Nissim Gerondi*, University of Haifa, Basılmamış Doktora Tezi, Haifa 2006, ss. 12-13; Seth (Avi)

bazı araştırmacılar tarafından Orta Çağ Yahudi felsefi eserlerinin sonuncusu olarak nitelendirilmiştir.⁵⁷ *Sefer ha-İkkarim*, Orta Çağ döneminde filozofları meşgul eden felsefi tartışmaların çoğunu özetleyen ve çeşitli felsefi problemlere çözüm önerisi sunan bir edebi tür olarak kabul edilmiştir.⁵⁸ Albo'nun eseri sadece Yahudi çevrelerde yaygınlık kazanmamış, aynı zamanda Hugo Grotius (ö. 1645), Richard Simon (ö. 1712), Joseph de Voisin (ö. 1685) ve Bernardo de Rossi (ö. 1831) gibi bir çok Hristiyan teolog tarafından önemli bir eser olarak görülmüştür. On altıncı ve on yedinci yüzyılda yaşamış olan bu Hristiyan teologlar, Albo'nun eserini, Yahudi teolojisini temsil eden kapsamlı bir eser olarak sunmuştur.⁵⁹ Örneğin Hugo Grotius, Matta 5:20 üzerine yaptığı yorumunda - Albo'un yasa tasnifini kastederek- “en keskin muhakeme gücüne sahip Yahudi” (*acerrimi iudicii Iudaeus*) olarak bahsetmiştir. Kitab-ı Mukaddes'in ilk eleştirmenlerinden biri olarak kabul edilen Richard Simon, *Sefer ha-İkkarim*'i diğer Yahudi kaynaklarına tercih ettiğini söylemiştir.⁶⁰

Kadish, “Hasdai Crescas and Simeon ben Zemah Duran on Tradition versus Rational Inquiry”, *Journal of Textual Reasoning*, 2022, c. 13, sy. 1, ss. 109-110.

⁵⁷ Joseph Sarachek, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, Hermon Press, New York 1968, s. 211.

⁵⁸ Shira Weiss, “Theological Summas in Late Medieval Jewish Philosophy”, ed. Aaron Hughes, James T. Robinson, *Medieval Jewish Philosophy and Its Literary Forms*, Indiana University Press, Indiana 2019, ss. 337- 354.

⁵⁹ Shira Weiss, “Sefer Haİkkarim: Rabbi Joseph Albo's Exposition of Jewish Dogma”, *Books of the People: Revisiting Classic Works of Jewish Thought*, ed. Stuart W. Halpern, Maggid Books, Jerusalem 2017, ss. 63-88.

⁶⁰ Isaac Husik, “Translator's Introduction”, ss. xxii-xxiii; Warren Zev Harvey, “Albo's Discussion of Time”, *The Jewish Quarterly Review*, 1980, c. 70, sy. 4, s. 238, dipnot 87; ayrıca bkz. Richard Simon-Leone Modena, *Ceremonies et Coûtumes Qui S'observent Aujourd'huy Parmy Les Juifs*, Chez Louïs Billaine, Paris 1681, s. 116.

4.1. Yapısı

Sefer ha-İkkarim, dört cilt ve yüz kırk beş ana bölümden oluşur. Ayrıca içindekiler bilgisi sunan bir “önsöz” bölümüne; bir “genel giriş” bölümüne ve her cilt için özel olarak yazılmış dört “giriş” bölümüne sahiptir. Sadece ikinci ciltte “gözlem (*he'ara*)” isimli bir özel bölüm bulunmaktadır.

Eserin birinci cildi doğal, beşerî ve ilahi yasaların farklılıkları ve bu yasaların ilkelerinin belirlenmesi üzerine kurgulanmıştır. Ancak esas amaç ilahi yasanın ilkelerinin belirlenmesi olduğu için ana konuyu ilahi yasanın ilkeleri oluşturmuştur. Albo ilahi yasanın ilkelerini belirlemede kullandığı metodu açıklamış; birden fazla ilahi yasanın aynı anda var olup olamayacağı, ilahi yasayı, ilahi olduğunu iddia eden sahte yasadaki ayırt etme kriterleri gibi konuları ele almıştır.

Eserin ikinci cildi, birinci temel ilke olan Tanrı'nın varlığı ve ondan türeyen Tanrı'nın birliği, cisim olmayışı, zamandan bağımsız oluşu ve kusurlardan münezzehe oluşu konuları ve bu konuların kanıtlanması çerçevesinde oluşturulmuştur. Bununla beraber ilahi sıfatlar meselesi yoğun bir şekilde tartışılmıştır.

Eserin üçüncü cildi, ikinci temel ilke olan ilahi vahiy ve onun türevleri olan Tanrı'nın bilgisi, peygamberlik ve peygamberin görevinin gerçekliği çerçevesinde oluşturulmuştur. Bu ciltte ayrıca Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğü, Tevrat'ın değişmezliği ve Tevrat'la ilgili diğer konular ele alınmıştır.

Eserin dördüncü cildi ise üçüncü temel ilke olan ödül ve ceza ile onun türevi olan ilahi takdir konusunu ele almıştır. Bunlara ek olarak Tanrı'nın bilgisi, özgür irade, dua ve tövbe, diriliş, Mesih'in gelişi gibi konuları tartışmıştır.

4.2. Yazım Süreci ve Üslûbu

Albo'nun *Sefer ha-İkkarim*'i ne zaman tamamladığı net olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte 1415 ila 1428 tarihleri arasında yazılmış olduğuna dair tahminler bulunmaktadır. Örneğin Abraham Zacuto (ö. 1515), *Sefer Yuhasin* (1504) isimli eserinde Albo'nun eserinin 1425'te yazıldığını ifade etmiştir.⁶¹ Akademik literatüre hâkim olan görüş de kitabın 1425 yılında tamamlandığı yönündedir. Öte taraftan Albo'nun eserinin aslında parçalı olarak farklı zamanlarda yazıldığı anlaşılmaktadır. Onun, önce ilk cildi yazdığı, daha sonra üç cilt ekleyerek eseri tamamladığı düşünülmektedir. Bununla ilgili iki kanıt bulunmaktadır. Albo'nun birinci cildin son paragrafında kullandığı şu ifade bunu desteklemektedir:

Bu çalışmada temel ve türev ilkelerle ilgili olarak söylemek istediklerimin hepsi bu kadardı. Fakat benden bu ilkelerin anlamlarını ve onlardan kaynaklanan ve onlarla ilgili diğer hususları Tevrat'a uygun bir şekilde açıklamamı isteyen, mümin arkadaşlarımın (*ha-maaminim*) ve filozof arkadaşlarımın (*ba'ley ha-iyun*) isteği üzerine, takip eden üç cildi ekledim.⁶²

Bu ifadeden hareketle Albo'nun aslında sadece birinci cildi yazmayı amaçladığı ve birinci cildi diğer ciltlerden bağımsız bir şekilde ve daha önce yazdığı anlaşılmaktadır.

Albo'nun eserinin birinci cildi incelendiğinde, üzerinde bazı düzenlemelerin yapıldığı hissedilmektedir. Albo, eserine yazdığı önsöz kısmında “Birinci cilt, yasaların ilkelerinin sayısını ve yapısını tartışır. İlahi ve beşerî yasaların arasındaki farka işaret eder ve her birinin ilkelerini belirtir”⁶³ diye yazmaktadır. Fakat oldukça uzun olan önsözden

⁶¹ Ehrlich, “Joseph Albo”, *Encyclopedia Judaica*, s. 593; Warren Zev Harvey, “Albo’s Discussion of Time”, ss. 210-211, dipnot 4.

⁶² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/26, s. 203.

⁶³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/Forward, s. 3.

sonra birinci cilde özel yazılmış olan giriş bölümünde “Burada genel olarak yasaların sayısı ele alınır. Doğal, beşerî ve ilahi olmak üzere üç tane olduğu açıkça belirtilir. İlâhî yasanın ilkelerinin açıklığa kavuşturulması için [yasaların] aralarındaki farklar dile getirilir ve her birinin ilkeleri araştırılır”⁶⁴ ifadesi geçmektedir. Dikkat edilirse cümleler neredeyse aynı kurulmuş fakat birincisinde doğal yasadan bahsedilmezken ve ikili bir sınıflandırma varken, ikincisinde doğal yasanın da dâhil olduğu üçlü bir sınıflandırma yapılmıştır.

Ayrıca bunu teyit eden bir başka ifade birinci cildin dördüncü bölümünün bitişinde şöyle geçmektedir: “Şimdi, bize göre üç ana inançtan oluşan temel ilkeler hakkındaki tartışmamıza devam etmeliyiz. Ancak önce beşerî yasaların ilkelerini açıklamamız gerekir, sonra Tanrı’nın yardımıyla ilahi yasanın ilkelerini ele alacağız.”⁶⁵ Fakat bu cümleleri takip eden bölümlerde (5-9), burada bahsedilmeyen doğal yasa da dâhil olmak üzere üç yasanın tartışmaları yer almaktadır. Bu ifade farklılıkları incelendiğinde, Albo’nun eserini yazdığı ilk aşamada Yahudiler arasında bilinen yasanın ikili sınıflandırmasını yaptığı, fakat yeni ciltler eklediği ikinci yazım aşamasında yasa tartışmasına doğal yasa kategorisini de eklediği hissedilmektedir. Albo’nun neredeyse iki yıl süren Tortosa Münazarası sırasında Thomas Aquinas’ın (ö. 1274) doğal yasa⁶⁶

⁶⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I, s. 43.

⁶⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/4, s. 70.

⁶⁶ Aquinas, ebedi yasa, doğal yasa, beşerî yasa ve ilahi yasa şeklinde dörtlü yasa tasnifi sunmuştur. O, insan aklının ebedi yasaya dâhil olmasına ve ebedi yasadan pay almasına doğal yasa ismini vermiştir. Ona göre fiziksel ve ahlâki yasaların tümünü içeren ebedi yasa ise ilahi aklın, yani Tanrı’nın evrene hükmetmesidir. Doğal yasa, ebedi yasanın bir parçasıdır. İnsan aklı, tanrısal aklı paylaştığı ve Tanrı’nın inayeti altında olduğu için iyi ve kötü arasında ayırım yapabilir, genel geçer ahlaki kurallara vakıf olabilir. Doğal yasanın somutlaşmış hali beşerî yasa olarak ortaya çıkar. İnsan aklı mükemmel olmadığı için ürettiği farklı, hatta birbiriyle çelişen beşerî yasa/lar yanılmaz değildir. Tanrı insana ebedi mutluluğu öğretmek, insanın bilemediği ve kaçınması gereken şeyleri bildirmek, manevi olarak insanı dönüştürmek ve kötülüğü cezasız bırakmamak için ilahi yasa gönderir. Dolayısıyla Aquinas için ebedi, doğal ve ilahi yasalar özsel anlamda doğrudan Tanrı’ya

kavramını öğrenmiş olabileceği tahmin edilmektedir.⁶⁷ Bu nedenle birinci kitabın ilk versiyonunun 1413'ten önce yazılmış olma ihtimali güç kazanmaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla Albo'nun 1413'ten önce ilk versiyonu yazdığı, son versiyonu ise 1425'te tamamladığı düşünülebilir.

Albo, bazen görüşlerini açıkça belirtmemiştir. İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* isimli eserinde uygulamış olduğu ezoterik yazı üslubuna⁶⁹ benzer bir yöntem uyguladığını

dayınır ve bu yasalar, en alt seviyede bulunan beşerî yasanın aksine yanılmazdır. Bkz. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, çev. Fathers of the English Dominican Province, Revised by Daniel J. Sullivan, William Benton, Chicago 1952, II.I/90-91, 94, ss. 205-213, 220-226.

⁶⁷ Dror Ehrlich, "A Reassessment of Natural Law in Rabbi Joseph Albo's Book of Principles", *Hebraic Political Studies*, 2006, c.1, sy. 4, s. 425.

⁶⁸ Ehrlich'in bu yöndeki iddiaları için bkz. Ehrlich, "A Reassessment of Natural Law in Rabbi Joseph Albo's Book of Principles", s. 424, dipnot 29; Ehrlich, "Joseph Albo", *Encyclopedia Judaica*, ss. 593-94. Husik, Albo'nun üçlü ayrımının, Yahudi seleflerinin yazılarında yer almadığını, bu nedenle doğal yasa kavramını muhtemelen Thomas Aquinas'tan almış olabileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Aquinas'ın dörtlü yasa tasnifi varken, Albo'nun üçlü yasa tasnifinin olması nedeniyle bu durumun kesin olmadığını eklemektedir. Bkz. Isaac Husik, "The Law of Nature, Hugo Grotius, and the Bible", *Hebrew Union College Annual*, 1925, c. 2, ss. 392-393. Ayrıca doğal yasa Aquinas tarafından beşerî yasanın üstünde sınıflandırılırken, Albo tarafından beşerî yasanın altında sınıflandırılmıştır. Krş. Aquinas, *The Summa Theologica*, ss. 208-209; Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/5, s. 72; I/7, ss. 78-79. Ayrıca bkz. Abraham Melamed, *Wisdom's Little Sister: Studies in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, Academic Studies Press, Boston 2012, s. 249. Bu anlamda Albo'nun, Aquinas'tan kavramsal olarak etkilendiği fakat içeriğini ondan farklı yorumladığı söylenebilir. Albo'nun doğal yasa anlayışı hakkında bilgi için çalışmamızın 95 ila 97 numaralı sayfalarına bakınız.

⁶⁹ İbn Meymûn'un kendi beyanı için bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/III-IV. Mukaddime, ss. 44-49; Ayrıca Strauss'un *Delâletü'l-Hâirîn*'deki ezoterik yazı üslubu ile ilgili açıklamaları için bkz. Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago 1988, ss. 60-78. Albo, İbn Meymûn'un uyguladığı yönteme örnek vermiştir. Ona göre İbn Meymûn ilk olarak Tanrı'nın hakikatinin idrak edileceğini (bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/3, s. 56.), daha sonra eserinin başka bir yerinde ise idrak edilemeyeceğini (bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/37, s. 109.) yazdığını beyan etmiştir. Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/Observation, s. 2.

ifade etmiştir. Yani bazı görüşlerinin satır aralarına gizlendiğini belirtmiştir. Strauss, ezoterik yazı üslubu hakkındaki çalışmasında, bu üslupla yazılmış bir kitabın, iki tür içeriği aynı anda barındırdığını ifade etmiştir. Ona göre birinci içerik ön planda olan eğitici bir karaktere sahip genel kabul görmüş öğretilerdir. İkinci içerik ise satır aralarında belirtilmiş, yani gizlenmiş felsefi bir öğretilerdir. Bir yazarın bu üslubu seçmesinin nedeni yaşadığı toplumda bulunan siyasi veya sosyal baskılar olabilir.⁷⁰

Albo, ikinci cildin başında, “gözlem” olarak isimlendirdiği bölümde eserinin yazı üslubu hakkında çeşitli bilgiler aktarmaktadır. Bazı yerlerin alıntı yapılan kişinin görüşlerini belirttiğini, bazı yerlerin de kendi görüşünü ifade ettiğini dile getirir. Bir ifadenin farklı bağlamlarda farklı anlamlarda kullanılabileceğini söyler. Kitabın üslubuna ve metoduna aşina olunması gerektiğini ve kitabın farklı bölümlerinde belli bir konuyla ilgili söylenenlerin hepsinin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Bazen bir öncülü, belli bir yerde açıkça görünmesinden veya başka bir yerde açıklanmış olmasından dolayı ya da okuyucundan gizlemek amacıyla kasıtlı olarak yazmadığını açıkça zikreder. Yazarın derin teorik problemlerle uğraşması nedeniyle belli konuları uzun uzadıya ele almadığını ve bu durumun zaman zaman anlamayı zorlaştırdığını söyler. Bu konularda okuyucunun dikkatli olması gerektiğini açıklar.⁷¹

Ayrıca, üç cildi ekleme amacını açıkladığı bölümde, eserinin ilk cildini hem gelenekçilere hem de akılcılara okuttuğu ve onlardan bazı itirazların veya isteklerin hasıl olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu iki grup, eserinde böyle bir yöntem benimsemesinin sebebi gibi görünmektedir. Çünkü Albo, ileride yeri geldikince işaret edeceğimiz gibi, özellikle tartışmalı konularda iki farklı söyleme sahip yaklaşımlar

⁷⁰ Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, ss. 32-37.

⁷¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/Observation, ss. 1-4. Krş. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/III-IV. Mukaddime, ss. 44-49.

sergilemiştir. Bu da büyük ihtimalle iki farklı okuyucu kitlesine hitap etme niyetini göstermektedir.

4.3. Baskıları ve Şerhleri

Sefer ha-İkkarim, Yahudi düşüncesine ait eserler arasında matbaada basılan ilk kitaplardan biridir. İlk kez Soncino Matbaası tarafından 1485 yılında yayınlanmıştır.⁷² İbranice birçok baskısı⁷³ yapılmış olan *Sefer ha-İkkarim*'in bazı özet versiyonları da yayınlanmıştır.⁷⁴ Ayrıca eserin tamamının Latince, Almanca ve İngilizce, bazı kısımlarının da İtalyanca ve Fransızca çevirileri yapılmıştır.⁷⁵ Bunların yanında *Sefer ha-*

⁷² Soncino Matbaası'nın (1483) ilk bastığı eserlerin (*Sefer ha-İkkarim*'in de aralarında bulunduğu) listesi için bkz. David Werner Amram, *The Makers of Hebrew Books in Italy*, J. H. Greenstone, Philadelphia 1909, s. 38, 139.

⁷³ *Sefer ha-İkkarim*'in baskılarından bazıları şunlardır: Soncino 1485, Selanik 1520, Venedik 1521, Rimini (Soncino) 1522, Venedik 1544, Lublin 1597, Venedik 1618, Zhovkva 1772, Frankfurt Oder 1788, Sudzilkov 1835, Pressburg 1853, Lemberg 1861, Lemberg 1866, Varşova 1870, Varşova 1877, Vilna 1910, Berlin 1928, Filedelfiya 1929, Varşova 1930, Filedelfiya 1946, Tel Aviv 1951, Kudüs 1960 bkz. *The National Library of Israel: Bibliography of the Hebrew Book 1470-1960*, <http://uli.nli.org.il/F/>, (13.05.2021); krş. Weiss, *Joseph Albo on Free Choice*, s. 12.

⁷⁴ Bkz. Weiss, *Joseph Albo on Free Choice*, s. 13.

⁷⁵ İngilizce çevirileri hakkında bilgi için çalışmamızın 3. ve 4. sayfalarına bakınız. *Sefer ha-İkkarim*'in Latinceye ilk kez Matthias Vehe-Glirius (ö. 1590) tarafından *Liber primus Ikarim seu fundamentorum* (kısaca *Liber fundamentorum*) ismiyle tam olarak çevrildiği ifade edilmektedir. Erken modern dönemdeki birçok eserde bu çeviriye atıf yapılmıştır. Bu çevirinin Hamburg Kütüphanesi'nde bulunduğu kaydedilen nüshasının II. Dünya Savaşında yok olduğu ifade edilmekle birlikte, (bkz. Christopher J. Burchill, *The Heidelberg Antitrinitarians*, Editions Valentin Koerner, Baden-Baden 1989, s. 163, 169, 174, 177, 202; Robert Dán, *Matthias Vehe-Glirius: Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings*, çev. Imre Gombos, Brill, Leiden 1982, ss. 49-52.) 2000'li yıllarda Sina Rauschenbach tarafından bu nüshanın aynı kütüphanede yeniden keşfedildiği söylenmiştir. Bkz. Réka Tímea Újlaki-Nagy, *Christians or Jews?: Early Transylvanian Sabbatarianism (1580–1621)*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2022, s. 115, dipnot 8. Albo'nun Hristiyanlığa reddiye olarak yazdığı bölümün (*Sefer ha-İkkarim*, III/25-26) çevirisi de bir başka Latince çeviridir. Bu bölüm ve bu bölüme karşı Genebrard'ın reddiyesiyle birlikte yapılmış çeviri şudur: *R. Josephi*

İkkarim üzerine iki ayrı yorum çalışması yazılmıştır. Bunlardan ilki Jacob ben Samuel Bunim Koppelman (ö. 1594) tarafından *Ohel Ya 'akov* (Yakub'un Çadırı) ismiyle 1584'te yayınlanmıştır.⁷⁶ İkinci yorum çalışması ise Gedaliah ben Solomon Zalman Lipschuetz (17. yüzyıl) tarafından 1618'de *Ets Şatul* ismiyle yayınlanmıştır.⁷⁷

Albonis, R. *Davidis Kimhi: et alius cuiusdam Hebraei anonymi argumenta, quibus nonnullos fidei christianae articulos oppugnant*, Gilbert Genebrard, Apud Martinum Iuuenem, Paris 1566. Almanca çevirisi "Joseph Albo, *Buch Ikkarim: Grund- und Glaubenslehren der Mosaischen Religion*; Wolf Schlessinger & Ludwig Schlesinger, Frankfurt Frankfurt Am Main 1844" künyesiyle yayınlanmıştır. İtalyanca çevirisi sadece birinci cilt olmak üzere "*I dogmi: trattato dogmatico filosofico / di Giuseppe Albo versione di Moisè Sorani*, Moisè Sorani, Tipografia nell'Ospizio di S. Michele a Ripa, Roma 1878" künyesiyle yayınlanmıştır. Fransızca çeviri ise sadece üçüncü cildin 25. bölümü olmak üzere "*Sefer ha-'Iqqarim (Livre des Principes). III, 25: un chapitre de la controverse judéo-chrétienne en Sefarad, au XVe siècle*, Philippe Bobichon, Consejo Superior De Investigaciones Científicas, Madrid 2015" künyesiyle yayınlanmıştır. Dror Ehrlich bunların dışında Rusça çevirisinin de olduğunu aktarmıştır. Bkz. Ehrlich, "Joseph Albo", s. 593.

⁷⁶ *Sefer ha-İkkarim*'den seçilen bazı pasajların yorumlandığı *Ohel Ya 'akov* dört kısma ayrılarak yüz beş bölüm halinde yazılmıştır. Yazar "buraya kadar yorum yapmaya ihtiyaç duydum, geri kalanı yorum gerektirmiyor" diyerek eseri sonlandırmıştır. Yorumlar birkaç bölüm hariç genel olarak kısadır. Bkz. Marvin J. Heller, *The Sixteenth Century Hebrew Book: An Abridged Thesaurus*, Brill, Leiden 2004, c. 1, s. 725.

⁷⁷ Marvin J. Heller, *The Seventeenth Century Hebrew Book: An Abridged Thesaurus*, Brill, Leiden 2011, s. 369.

BİRİNCİ BÖLÜM: JOSEPH ALBO ÖNCESİ YAHUDİ DÜŞÜNÜRLERİNDE İNANÇ İLKELERİ

İnanç ilkeleri ifadesi bir dine ait inançları özetleyen veya içinde barındıran temel inançlar şeklinde tanımlanabilir. İnanç ilkeleri, bir dini diğer dinlerden farklılaştırma ve belli bir din içerisindeki mezhepleşmelerin sınırlarını belirleme gibi işlevlere sahiptir. Bunlara ek olarak, inanç ilkelerinin bir dinî topluluğa ihtida şartı, mevcut inanırlar için sadakat beyanı, ibadetlerde kullanılan dua türü, din eğitimi için bir araç olma gibi görevleri bulunabilir.⁷⁸

Yahudi kutsal metinlerinde, yukarıda verilen tanıma ve işlevlere uygun inanç ilkeleri listesi bulunmaz.⁷⁹ Yahudi dinine aidiyet, Tanrı'nın İsrail halkıyla yaptığı antlaşma bağlamında bir Yahudi olarak doğmaya bağlıdır.⁸⁰ Talmud rabbileri, bir kişinin ihtida yoluyla Yahudi olması konusunda belirli inanç ilkelerinin kabul edilmesini gerekli görmemişlerdir. Onlar, Yahudi olmayı ve kurtuluşa ulaşmayı Tevrat'ın emir ve yasaklarına uymakla mümkün görmüşlerdir.⁸¹ Dolayısıyla Yahudilik özünde inanç ilkelerine dayalı bir din olmayıp emir ve yasaklara dayalı eylemsel/ameli bir dindir.⁸² Bununla birlikte, tarih içerisinde birçok Yahudi bilgin inanç ilkeleri listesi hazırlama

⁷⁸ İnanç ilkeleri kavramı hakkında yapılmış çeşitli tanımlar ve açıklamalar için bkz. R. Marston Speight, "Creeds: An Overview", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, New York 2005, c. 3, ss. 2052-2054.

⁷⁹ Burada, Yahudi kutsal metinlerinde hiçbir teolojik inancın olmadığı değil, belirlenmiş bir inanç ilkeleri listesinin olmaması kastedilir, bkz. Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox Press, Kentucky 2014, ss. 53-55.

⁸⁰ Alexander Altmann, "Articles of Faith", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 2, s. 529; Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 2.

⁸¹ Bkz. Babil Talmudu, Yevamot 47b.

⁸² Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, State University of New York Press, New York 1991, s. 140.

girişiminde bulunmuştur. Bu girişimler, büyük oranda, Yahudilerin felsefî ve dinî anlamda gelişmiş kültürlerle (örneğin Yunan Düşüncesi, İslam Düşüncesi, Hristiyan Düşüncesi ve Modern Batı Düşüncesiyle⁸³) karşılaştığı dönemlere denk gelmiştir.⁸⁴ Yahudi felsefî düşüncesinin şekillendiği varsayılan⁸⁵ Helenistik Dönem (MÖ. 2. yüzyıl-MS. 1. yüzyıl), Orta Çağ Dönemi (10. yüzyıl-15. yüzyıl) ve Modern Dönem (18. yüzyıldan itibaren) Yahudilerin inanç ilkeleri listesi hazırlama girişimlerinin olduğu dönemlerdir. Yahudi felsefesinin gelişimi açısından şimdiye kadarki en üretken ve en kapsamlı dönem olarak kabul edilen⁸⁶ Orta Çağ Dönemi aynı zamanda en çok inanç ilkeleri listesinin de ortaya çıktığı dönem olmuştur.

Yahudi tarihinde, sistematik olmamakla birlikte, ilk inanç ilkeleri listesinin İskenderiyeli Philo (ö. MS. 50) tarafından hazırlandığı tahmin edilmektedir.⁸⁷ Philo'nun "Musa'nın öğrettiği en güzel beş ders" olarak isimlendirdiği ve inanç ilkeleri listesi olarak değerlendirilebilecek ilkeleri şunlardır: Tanrı vardır ve sonsuzdur, Tanrı birdir, evren yaratılmıştır, evren tektir, Tanrı'nın takdiri evreni düzenler (Bkz. Tablo-1).⁸⁸ Philo bu beş

⁸³ Bahsi geçen dönemlerde ortaya çıkan çeşitli inanç ilkeleri listeleri için bkz. Altmann, "Articles of Faith", ss. 529-532.

⁸⁴ Örneğin Philo'nun yaşadığı dönemde bazı Yahudilerin Yunan felsefesiyle ilişki kurduğu, bazılarının Yunan felsefesine karşı çıktığı aktarılmaktadır. Bunun yanında Yahudiler arasında irtidat olaylarının meydana geldiği ve bu dönemde Tevrat'ın olumsuz eleştirilere maruz kaldığı ifade edilmektedir. Bu nedenle de Philo'nun Yahudi olmayanların eleştirilerine cevap vermeye çalıştığı ve Yunan felsefesi ile Yahudilik arasında bir uyum oluşturmaya çalıştığı belirtilmektedir, bkz. Dursun Ali Aykıt, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, Kitabevi, İstanbul 2011, s. 64, 68, 95 vb.

⁸⁵ Arthur Hyman, "Jewish Philosophy in the Islamic World", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman, Routledge, New York 2007, s. 677.

⁸⁶ Hyman, "Jewish Philosophy in the Islamic World", s. 677.

⁸⁷ Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", ss. 260-262; Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 1.

⁸⁸ Philo, "On The Creation (De Opificio Mundi)", *Philo (Volume I)*, çev. F. H. Colson- G. H. Whitaker, Harvard University Press, Cambridge 1981, LXI/168-171, ss. 135-136; Ayrıca

ilkeyi, yaşadığı dönemde yaygın olan ve Yahudi inancının ruhuna aykırı olduğunu düşündüğü görüşlere yanıt olarak formüle etmiştir. Diğer bir deyişle; bir Yahudinin inanması gereken ilkeler, dönemin mücadele edilmesi gereken aykırı görüşlerine göre belirlenmiştir.⁸⁹ Fakat Philo'nun listesi Yahudi düşünce tarihinde kayda değer bir etki yaratmamış, hatta benimsenmemiştir.⁹⁰

Yahudi düşünürler Orta Çağ'da Yunan felsefesinin, İslam'ın ve Hristiyanlığın teolojik ve ilmi meydan okumasıyla karşı karşıya kalmıştır. Ayrıca bu dönemde Rabbani Yahudilik, başka bir Yahudi mezhebi olan Karailikle mücadelede inanç ilkelerine başvurmak zorunda kalmıştır.⁹¹ Orta Çağ'da bu arka plan tarafından teşvik edilen ve bazı inançları ön plana çıkaran ilk düşünür Saadya Gaon (ö. 942) olmuştur.⁹² Ancak onun bilinçli bir şekilde müstakil bir liste hazırladığı söylenemez. *Kitabu'l-Emânât vel-İ'tikâdât* isimli eserinin bölüm başlıkları bazı önemli inançlar üzerinden oluşturulmuştur. Başlıklar şunlardır: Yoktan yaratılış, Yaratıcı'nın birliği, emirler ve yasaklar, Tanrı'ya itaat ve isyan, erdem ve erdemsizlik, ruh, ölüm ve sonrası, ölümlerin dirilişi, İsrailoğullarının [Mesihî] kurtuluşu, ödül ve ceza (Bkz. Tablo-2).⁹³ Öte taraftan İbn

Philo'nun inanç ilkeleri listesinin ayrıntılı bir tartışması için bkz. Harry Austryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Harvard University Press, Cambridge 1962, c. 1, ss. 164-182.

⁸⁹ Louis Jacobs, *Principles of The Jewish Faith: An Analytical Study*, Basic Books, New York 1964, ss. 9-10.

⁹⁰ Martin Sicker, *Reflections on Issues in Judaic Law and Lore*, Epub: Xlibris 2023, ss. 6-7.

⁹¹ Jacobs, *Principles of The Jewish Faith*, s. 14; Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 3.

⁹² Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 3.

⁹³ Bkz. Saadya Gaon, *The Book of Doctrines and Beliefs*, çev. Alexander Altmann, Hacker Publishing Company, Cambridge 2002. Meral, bu başlıklardan hareketle şu inanç ilkelerini listelemiştir: “Mevcudatın sonradan yaratılmış olduğu, bütün mevcudatın bir yaratıcısının bulunduğu, Tanrı'nın emir ve nehiyeler tesis ettiği, Tanrı'ya itaat edilip ona isyandan uzak durulması gerektiği, Tanrı'nın iyiliği emrettiği kötülükten nehyettiği ve buna göre hayat

Meymûn, Orta Çağ Yahudi düşüncesinde inanç ilkeleri listesini Yahudi olmanın şartı olarak açıkça ortaya koyan ve bu meseleyi sistematik olarak ele alan ilk düşünürdür.⁹⁴

1. Musa bin Meymûn

Musa b. Meymûn (Maimonides veya kısaltma olarak Rambam) Orta Çağ Yahudiliğinin en büyük filozofu olarak kabul edilmektedir. 1138 yılında, Müslümanların hakimiyetindeki Endülüs'ün Kurtuba (Cordoba) şehrinde doğmuştur. Gençlik döneminde Fas'a, ardından Filistin'in kuzeyindeki Akka'ya, son olarak Mısır'a taşınmış ve burada 1204 yılında vefat etmiştir. İbn Meymûn, dinî-felsefî ve tıbbi konularda birçok eser kaleme almıştır. Onun ilk eserlerinden biri olan *Şerhu'l-Mişna*, Mişna üzerine yazılan ilk tam yorum olarak bilinmektedir. İbn Meymûn, bu eserini yirmi üç yaşında Endülüs'te yazmaya başlamış ve Mısır'da ikamet ederken 1168'de tamamlamıştır.⁹⁵ *Şerhu'l Mişna* adlı eserinde, Mişna'nın Sanhedrin risalesinin 10. bölümüne yazdığı şerhte Yahudiliğin inanç ilkelerini dile getirmiştir. On üç adet olan inanç ilkelerini Musa şariatının temelleri olarak tanımlamıştır. İnanç ilkelerinden genel bir şekilde bahsederken hem usûl (أصول) hem de kâide (قاعدة) kavramlarını⁹⁶, her bir inanç ilkesini tek tek açıklarken sadece kâide

yaşamının gerekliliği, Tanrı'nın gelecek dünyada bu dünyadaki yaşamın karşılığı olarak mükâfât veya ceza vereceği, Tanrı'nın ölüleri dirilteceği." Bkz. Meral, "Karaî İman Esasları Listeleri", s. 371.

⁹⁴ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 1, 200; Michael Creizenach, "Foundational Doctrines of Israelite Belief (1833)", *Modern Jewish Theology: The First One Hundred Years, 1835-1935*, çev. George Y. Kohler, ed. Samuel J. Kessler ve George Y. Kohler, University of Nebraska Press, Lincoln 2023, s. 26.

⁹⁵ İbn Meymûn'un hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, ss. 69-120; Joel L. Kraemer, *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, Doubleday, New York 2008.

⁹⁶ "هنا وهذا أحق موضع بذكره أن أصول شريعتنا وقواعدها" bkz. Maimonides, "Maimonides' Kitab al-Siradj; Chapter Heleq, Arabic-Hebrew", *Academia*, düzenleme, transkripsiyon ve dipnotlar: Sjimón R. den Hollander, s. 39,

kelimesini kullanmıştır.⁹⁷ İbn Meymûn'un ilkeleri, özet bir biçimde şu şekilde sıralanabilir:

- (1) Tanrı'nın varlığı
- (2) Tanrı'nın birliği
- (3) Tanrı'nın cismani olmayışı
- (4) Tanrı'nın kadîm (önce) oluşu
- (5) Sadece Tanrı'ya ibadet edilmesi
- (6) Peygamberlik
- (7) Musa'nın peygamberliğinin üstün oluşu
- (8) Tevrat'ın ilahi vahiy oluşu
- (9) Tevrat'ın neshedilmeyeceği ve yeni bir yasanın gelmeyeceği
- (10) Tanrı'nın insan fiillerini bilmesi
- (11) Tevrat'ın emirlerini yerine getirenleri Tanrı'nın ödüllendireceği, getirmeyenleri cezalandıracağı
- (12) Mesih günlerinin yaşanılacağı
- (13) Ölülerin diriltilmesi (Bkz. Tablo-3).⁹⁸

İbn Meymûn'un on üç ilkesinin, “gelecek dünyadan pay alacak ve alamayacak olanlarla” ilgili Mişna'nın Sanhedrin risalesinin 10. bölümüne yaptığı yorumda bulunması dikkat çekicidir. Bu bölüm Rabbani literatürde kurtuluşun belirli inançların

https://academia.edu/5668351/Maimonides_Kitab_al_Siradj_Chapter_%E1%B8%A4eleq_Arabic_Hebrew (et. 09/08/2023).

⁹⁷ Örneğin “القاعدة الرابعة”, “القاعدة الخامسة” vb. için bkz. Maimonides, “Maimonides’ Kitab al-Siradj”, ss. 39-56.

⁹⁸ Maimonides, *Maimonides’ Commentary on the Mishnah: Tractate Sanhedrin*, çev. Fred Rosner, Sepher-Hermon Press, New York 1981, ss. 151-157; Meral, “İbn Meymûn’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”, ss. 255-266; Joshua Abelson, “Maimonides on the Jewish Creed”, *The Jewish Quarterly Review*, 1906, c. 19, sy. 1, ss. 47-56.

kabulüne bağlandığı tek yer olarak bilinmektedir.⁹⁹ Muhtemelen bu nedenle, İbn Meymûn, on üç ilkenin bahsedilmesi gereken en uygun yerin burası olduğunu beyan etmiş¹⁰⁰ ve saydığı inanç ilkelerinin kabul edilmesi durumunda kişinin İsrail toplumuna dâhil olacağını, herhangi birinin reddedilmesi durumunda ise İsrail toplumundan çıkacağını ve kişinin kafir sayılacağını belirtmiştir.¹⁰¹ İbn Meymûn, on üç ilkesinden bazılarını tekrar dile getirdiği başka yazılarında da ilkelerin reddinin öbür dünyadan pay alamamaya ve Yahudilik vasfını kaybetmeye neden olduğunu ifade etmiştir.¹⁰² Bu durumda İbn Meymûn'un ilkeleri hem Yahudi olmanın hem de gelecek dünyadan pay almanın şartıdır. Gelecek dünyada pay alacakların iyiler veya entelektüel yetkinliğe ulaşanlar olduğunu on üç ilkeyi sıralamadan önce dile getirdiğini hatırlamak önemlidir. Dolayısıyla İbn Meymûn, gerçek inançlar olarak sunduğu ilkelerini entelektüel yetkinlik ile ilişkilendirmiş ve gelecek dünyada varoluşun da anahtarı konumuna getirmiştir.

İbn Meymûn, on üç ilkeyi hazırlama gerekçesini beyan etmemiştir. Tarih boyunca birçok düşünür İbn Meymûn'un listesini hazırlama gerekçesi hakkında tahminlerde bulunmuştur. Abravanel'e göre İbn Meymûn, Tevrat'ta yer alan tüm inançları ve bilimleri anlayamayan, yani yeterli eğitime sahip olmayan Yahudilerin kemale erişmelerini sağlayan ve "Tevrat'ın tüm inançlarının özeti" olan on üç ilkeyi öğretmeyi

⁹⁹ Tirosh-Rothschild, *Between Worlds*, s. 142.

¹⁰⁰ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, ss. 151; Abelson, "Maimonides on the Jewish Creed", s. 47.

¹⁰¹ Maimonides, "Maimonides' Kitab al-Siradj", s. 57. Abelson, "Maimonides on the Jewish Creed", s. 57. Ayrıca bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 16. Kellner, inanç ilkelerini Yahudi olmanın şartı olarak kullanan ilk ve son kişinin İbn Meymûn olduğunu ifade eder. Bkz. Menachem Kellner, *Must a Jew Believe Anything?*, The Littman Library of Jewish Civilization, New York 2006, s. 69.

¹⁰² İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada'*, 5/3, ss. 228-232; 4/2, s. 161.

amaçlamıştır.¹⁰³ Schechter ve Neumark, İbn Meymûn'un, kendi dinlerinin Yahudiliğin yerini aldığını iddia eden Hristiyanların ve Müslümanların iddialarına bir cevap verme ya da bu iddialara karşı Yahudiliği savunma ihtiyacıyla hazırladığını ifade etmişlerdir.¹⁰⁴

Bu açıklamaların doğruluğu ihtimal dâhilindedir. Öte taraftan, İbn Meymûn'un, on üç maddelik inanç ilkesi listesi hazırlama gerekçesinin felsefî gerekçeler olduğu da düşünülebilir.¹⁰⁵ Buna göre İbn Meymûn geleneksel Yahudiliğin doğru bir şekilde yorumlayamadığını düşündüğü belirli inançları, felsefî yaklaşımla, özellikle de Aristoteles ve Meşşai felsefe geleneği¹⁰⁶ çerçevesinde, yeniden inşa etmek istemiştir. Nitekim İbn Meymûn'un bu düşünce akımlarından oldukça etkilendiği iyi bilinmektedir. O, Samuel ibn Tibbon'a (ö. 1232) gönderdiği bir mektupta, Aristoteles'in insan aklının doruk noktasına ulaştığını, eserlerinin ise kendinden önceki eserlere gerek bırakmayacak kadar yeterli olduğunu ifade etmiştir. Aristoteles'in eserlerinin, İbni Rüşt'ün şerhleri

¹⁰³ Isaac Abravanel, *Rosh Amanah*, çev. Menachem Kellner, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2004, XXIII, ss. 197-198. Abravanel, bir başka yorumunda İbn Meymûn'un, Yahudi olmayanların bilimsel yönteminden etkilenecek on üç ilkeyi hazırladığını ifade etmektedir. Bu yöntemin, ilk ilkelerden ikincil ilkelerin çıkarılması şeklinde gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Fakat Abravanel'in bu ifadesi İbn Meymûn için hatalı görünmektedir. Çünkü on üç ilkede böyle bir yöntem bulunmamaktadır. Fakat bu ifadenin Albo'yla ilgili olduğu açıktır. Bkz. Abravanel, *Rosh Amanah*, XXIII, ss. 194-195. Ayrıca bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 35. Çalışmamızın 100-103, 115-121, 212-213 sayfalarına bakınız.

¹⁰⁴ Solomon Schechter, "The Dogmas of Judaism", *The Jewish Quarterly Review*, 1889, c. 1, sy. 2, s. 125; David Neumark, *Essays in Jewish Philosophy*, Philo Press, Amsterdam 1971, s. 140.

¹⁰⁵ Bu konuyla ilgili olarak Kellner, İbn Meymûn'un ilk beş ilkesini, halkın yanlış inançlarında (örneğin, Tanrı'ya cismani özellikler atfedilmesi gibi) ısrar etmelerini önlemek için sıraladığını belirtir. O, ilk beş ilkenin felsefî terminolojiye sahip olduğunu fakat -altıncı ilke hariç- sonrakilerin daha az felsefî içeriğe sahip olduğunu dile getirir. Yine de son yedi ilkenin de felsefî bir çekirdeğe sahip bir biçimde sunulduğunu söyler. Bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 36-45.

¹⁰⁶ İslâm düşünce tarihinde Aristoteles'in felsefî sistemini temel alan; Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşt gibi birçok filozofun yer aldığı düşünce okuludur. Bkz. Mahmut Kaya, "Meşşaiyye", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, c. 29, ss. 393-396.

olmaksızın tam olarak anlaşılamayacağını zikretmiştir. Ayrıca Fârâbî (ö. 950), İbn Sînâ ve İbn Bâcce'yi (ö. 1139) överek onların eserlerinden de yararlanmasını tavsiye etmiştir.¹⁰⁷ İbn Meymûn'un böylesine önem verdiği Aristoteles ve Meşşailerin bazı düşünceleri hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Aristoteles, Tanrı'nın evrenin yoktan yaratıcısı olmadığını, evrene hareketini veren, fakat kendisi hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici olduğunu dile getirmiştir. Ona göre Tanrı, evreni mekanik olarak hareket ettirmemiştir; evren, Tanrı'ya benzeme arzusundan dolayı hareket etmiştir. Dolayısıyla Tanrı, gaye nedendir. Ayrıca evren, Tanrı gibi sonsuzdur. Bu nedenle Tanrı'nın İlk Hareket Ettirici olması sadece ontolojik açıdan önceliktir. Tanrı evrenden ayırdır, mükemmel olduğu için evrenden etkilenmez, bu nedenle evrenin bilgisine sahip değildir, sadece kendisini bilir.¹⁰⁸ Meşşai filozofların, özellikle de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Aristoteles'in bu görüşlerinden etkilendiği veya onun yöntemini takip etmekle birlikte bu konularda farklı açıklamalarda bulunduğu şeklinde tartışmalar mevcuttur.¹⁰⁹ Ancak çalışmamızın kapsamı gereği bu konuyu tartışmaya açmayacağız. Burada sadece şu eklemeyi yapabiliriz. Örneğin Fârâbî peygamberliğin entelektüel yetkinlikle elde edildiği (kesb edildiği) şeklinde anlaşılabilecek bir yaklaşım sunmuştur.¹¹⁰ Ayrıca, Aristoteles'in

¹⁰⁷ İbn Meymûn'un İbn Tibbon'a gönderdiği mektubun ilgili kısmının Türkçe çevirisi için bkz. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, ss. 97-98.

¹⁰⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995, VII, 1069b-1076a, ss. 484-527; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, VIII, 250a-267b, ss. 337-419. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, ss. 207-231; W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011, ss. 280-292.

¹⁰⁹ Krş. Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981; İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986. Ayrıca bkz. Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

¹¹⁰ Fehrullah Terkan, "Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2018, s. 536; İzmirli İsmail Hakkı'nın, *Yeni İlmi*

Tanrı'nın evrenle ilgili hiçbir bilgisi olmadığı yaklaşımını değiştirerek Tanrı'nın tikelleri (cüz'ıyyat) bilmeyip, sadece tümelleri (külliyyat) bildiğini ileri sürmüştür.¹¹¹ Mead konusunda yetkinliğe ulaşmış nefsin bedenden ayrıldıktan sonra ebedi mutluluğa ve kalıcılığa ulaştığını; yetkinliğe ulaşamamış nefsin ise yok olacağını ve bunun ceza olduğunu ifade etmiştir.¹¹²

Aşağıda İbn Meymûn'un on üç ilkesinin doğası bu açıklamalar çerçevesinde araştırılacaktır. On üç ilkenin anlamını keşfetmek için İbn Meymûn'un Sanhedrin risalesinin 10. bölümü ile ilgili yorumları bir bütün olarak okunacaktır. İbn Meymûn'un ilkelerinin dua veya şiir tarzında halk tabanına inerken yaşadığı değişim ve dönüşüm incelenecektir. Yahudi hukuku ve felsefe konusunda eğitilmiş olan Yahudi bilginlerinden bazılarının on üç ilkeyi Yahudi düşüncesine uymadığı gerekçesiyle eleştirmelerinden ve bazılarının İbn Meymûn'un ilke sistemini Yahudiliğe uygun hale getirme çabalarından söz edilecektir. Son olarak İbn Meymûn'un on üç ilkesine alternatif olarak ileri sürülen inanç ilkeleri incelenecektir.

1.1. On Üç İlkenin Sanhedrin'in 10. Bölümü Bağlamında Okunması

İbn Meymûn'un on üç ilkesi bir liste olarak tek başına okunduğunda, Yahudi düşüncesiyle uyumlu olarak anlaşılabilir. Fakat Sanhedrin risalesinin 10. bölümü ile ilgili yorumları bir bütün olarak okunduğunda geleneksel Yahudi düşüncesine yabancı

Kelam isimli eserinde Meşşai filozofların peygamberliğin kesbî olarak elde edildiğine inandıklarını yazdığı ifade edilmektedir. Bkz. İbrahim Bayram, "İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. 3, sy. 1, s. 179.

¹¹¹ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, ss. 228-229.

¹¹² Hasan Özalp, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2014, ss. 119-121, 124-125; Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 9, sy. 18, ss. 125-141.

açıklamalar yaptığı görülmektedir. Tanrı ile ilgili ilkelere bakıldığında irade sahibi Tanrı anlayışından daha çok mekanik Tanrı anlayışının olduğu; peygamberlik ile ilgili ilkelere bakıldığında tabiat üstü bir kurumdan ziyade tabii bir kurum olduğu; ahiretle ilgili ilkelere bakıldığında ise tabii ve entelektüel bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir.

İbn Meymûn, on üç ilkesini açıklamaya başlamadan önce Tevrat'ın emir ve yasaklarına uyulması ile Tevrat'ın bilgeliği arasında ayrım yapar. O “gelecek dünyada ödül almak için Tevrat çalışacağım” gibi bir yaklaşımı açıkça reddeder. Emir ve yasakların amacının dünyevi ve uhrevi birtakım faydaların elde edilmesi olmadığını, hakikat ve bilgelik olduğunu ileri sürer. Öte taraftan felsefî eğitimi olmayan Yahudi halkı için bu amaca ulaşmanın zor olduğunu belirterek, emir ve yasakları kitlelerin -Tevrat öğrenmeye teşvik edilen çocuk şeklinde verdiği örnekte olduğu gibi- nihayetinde hakikate ve mükemmelliğe giden yolu kavrayacakları bir araç olarak tanımlar. Ona göre Tevrat'ın özü bilgeliktir, yani felsefedir. Bilgeliği öğrenmenin amacı da onu bilmekten başka bir şey olmamalıdır. İbn Meymûn açıklamalarının ardından şu kritik açıklamayı yapar: “Şayet bir kimse bu ilmi anlayabilse bile bunu ilk başta kabul etmez ve doğru bir inanç olarak görmez. Zira insan ancak fayda görmek ya da zararları bertaraf etmek için eylemde bulunur.” Böylece bilgeliğin, yani felsefî düşüncenin inanç ilkesi olduğunu ima eder. İbn Meymûn, mükemmelliğin veya mutluluğun sadece emir ve yasaklara uyarak elde edilemeyeceğini, onların entelektüel bilgiye ulaşmak için araç olmaktan başka bir

görevinin olmadığını dile getirir.¹¹³ İbn Meymûn'un entelektüel bilgi vurgusu, Aristotelesçi bir yaklaşımı göstermektedir.¹¹⁴

İbn Meymûn, Tevrat'ın entelektüel bilgi için araç olduğunu vurguladıktan sonra, kutsal metinlerin anlaşılması konusunda üç grup insandan söz eder. İlk iki grubun literal/zahiri anlamları kabul eden aptallar olduğunu ileri sürer. Daha sonra açıkça gerçek filozofları över ve felsefenin önemini vurgular. Üçüncü grubun ise kutsal metinlerin ve gerçek bilgelerin sözlerinin literal değil, derin ve alegorik anlamlarına vakıf olabilen kimseler olduğunu ifade eder.¹¹⁵ Ardından şu uyarıyı yapar:

Ey okuyucu, eğer sen ilk iki sınıftan birine mensupsan, bu konuda söylediklerimin hiçbirine kulak asma, çünkü bunların tek bir kelimesi bile sana uymayacaktır. Aksine, sana zarar verecek ve hoşuna gitmeyecektir.¹¹⁶

¹¹³ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, ss. 134-140; Abelson, "Maimonides on the Jewish Creed", ss. 28-34. İbn Meymûn ayrıca *Delâletü'l-Hâirîn*'de, Tevrat'ın emirleri ile meşgul olan halkı "Sultan'ın sarayını göremeyen" kimseler olarak nitelendirmektedir, bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/51, s. 618.

¹¹⁴ En yüce mutluluğun entelektüel bilgi olduğu konusunda Aristoteles şunları ifade etmiştir: "Ne ki usa uygun etkinlikte bulunan ona özen gösteren kişinin en iyi şeylere yatkın ve tanrılarca en çok sevilen kişi olduğu görünüyor. Çünkü düşünüldüğü gibi, tanrıların insanıl şeylere bir ilgisi varsa onların en iyiden kendilerine en yakın olandan (bu da us olsa gerek) hoşlanmaları, en çok usu sevenleri, ona değer verenleri, onlarca sevilenlere özen gösterdikleri için doğru, güzel davrandıkları için ödüllendirilmeleri usa uygun. Bütün bunların ise en çok bir bilgede bulunduğu açık: İmdi tanrılarca en çok sevilen kişi de o. Onun en mutlu kişi olması da doğal. Dolayısıyla bilge kişi bu açıdan da son derece mutlu olsa gerek." Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2017, X. Kitap, 1179a, s. 211; ayrıca bkz. Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s. 242.

¹¹⁵ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, ss. 140-142; Abelson, "Maimonides on the Jewish Creed", ss. 34-37.

¹¹⁶ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, ss. 142-143; Abelson, "Maimonides on the Jewish Creed", s. 37.

İbn Meymûn bahsi geçen açıklamasıyla genel kabul gören düşüncelere aykırı açıklamalara başlayacağını açıkça ifade etmiştir. Ardından ölüm ve ötesi ile ilgili düşüncelerini dile getirmiştir. Entelektüel bilgi düzeyini büyük bir saadet olarak ifade eden İbn Meymûn, bu aşamaya ulaşmış kişinin ölümden sonra maddi ve bedensel zevkleri tatmayacağını ifade etmiştir. O, ruhani dirilişe hak kazanacak entelektüellerin nefislerinin ebedi ve kalıcı bir varlığa kavuşacaklarını beyan etmiştir. İbn Meymûn için asıl ödül budur. Ona göre ceza ise nefsin yok olması ve kalıcılığa ulaşamamasıdır. Dolayısıyla dirilişin sadece doğruların ödülü olduğunu, kötülerin dünyevi olarak bile ölü olduğunu, gelecek dünyada dirilmelerinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁷ İbn Meymûn, ölüm ve ötesi ile ilgili olan başka inançları da geleneksel Yahudi düşüncesinden farklı bir şekilde yorumlamaya devam etmiştir.¹¹⁸ İbn Meymûn, cennetin yeryüzünde kurulacağını, bol sulu ve bereketli bir yer olacağını belirtmektedir. Allah'ın insanlara cennette nimetler sunacağını, cennette çok faydalı ve mevcut hayatta hiç görülmeyen bitkilerin de olabileceğini belirtmektedir. İbn Meymûn'a göre cehennem de kötü insanların ceza çecekleri acı verici bir ortamdır. Ona göre, cehennemle ilgili açıklamalar genellikle cehennemin yakıcılığı üzerinedir. Onun ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla cennet ve cehennem, ahiret hayatı denen aşamada değil, bu dünyada yaşanacak safhalardır.¹¹⁹

¹¹⁷ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, ss. 145-147, 156-157. Ayrıca bkz. İbn Meymûn, "Tövbe ile İlgili Hükümler", 8/1-2, ss. 248-249.

¹¹⁸ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, ss. 143-147; Abelson, "Maimonides on the Jewish Creed", ss. 38-42, 45.

¹¹⁹ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, ss. 146-147. Ayrıca bkz. Yasin Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşır İle İlgili Görüşleri ve Haşır Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2020, c. 61, sy. 2, s. 253. İbn Meymûn'un ölüm sonrası hayata dair konularda Fârâbî ve İbn Sînâ'yı takip etmesiyle ilgili bilgi için bkz. Yasin Meral, *Yahudilikte Cismani Haşır Tartışmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020, ss. 21-23.

İbn Meymûn'un bu açıklamaları, hadiselerin tabii seyrinde devam edeceği bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu anlayışı her bir ilkeyi açıklarken de görülmektedir. İbn Meymûn, Tanrı ile ilgili ilk dört ilkesini şu şekilde açıklamaktadır:

Birinci kaide: Şanı yüce olan el-Bârî'nin (Tanrı'nın) varlığıdır. Varlığın en mükemmel haliyle mevcut olan O, bütün mevcudatın varlık sebebidir, her şey O'nunla ayakta durur ve varlığını O'nun sayesinde devam ettirir. Eğer O'nun varlığını kaldırdığımızı varsaysak, mevcut olan bütün her şeyin varlığı biter ve hiçbir şey tek başına varlığını devam ettiremezdi. O'nun dışında bütün mevcudatı yok saysak, Şanı Yüce'nin varlığı yok olmaz ve eksilmez. Çünkü O, varlığını kendisi dışındakilere borçlu olmaktan müstağnidir. O'nun dışında akıllar yani melekler, göksel cisimler ve bunların dışındaki her şey varlığını O'na borçludur. Ve bu birinci kaideye “Ben Tanrı Rab'bim...”¹²⁰ ifadesiyle işaret edilmiştir.

İkinci kaide: el-Bârî'nin birliğidir. Bu, “her şeyin illeti ‘O tek olan (ilah)’ dır”, anlamına gelir. O'nun “Bir” olması ne cins ve türün, ne birçok birlere ayrılan mürekkebe bir şahsın ne de sayısal bakımdan sonsuz sayıda bölünmeyi ve parçalara ayrılmayı kabul eden basit bir cismin bir olması gibidir. Bilakis O, (herhangi bir yönden) Bir olması hiçbir şeye benzemeyen Bir'dir. Bu ikinci kaideye “Dinle, ey İsrail! Tanrımız Rab tek Rab'dir”¹²¹ ifadesiyle işaret edilmiştir.

Üçüncü kaide: el-Bârî'nin cismaniyetini reddetmektir. Yani Bir olan el-Bârî ne cisimdir ne de cisimde kuvvedir. Ne zat olarak ne de araz olarak hareket etme ve durma gibi cismanî özellikler O'na atfedilemez.... [Kutsal] Kitaplarda geçen yer değiştirme, ayağa kalkma, oturma, konuşma ve buna benzer cismanî vasıfların tamamı mecazdır....

Dördüncü kaide: Kıdem'dir. Herhangi bir yönden kayıt altına alınmaksızın “kadîm” olarak vasıflandırılan “Bir”dir. O'nun dışındaki her şey O'na itibarla kadîm değildir.

¹²⁰ Mısırdan Çıkış, 20:2; Yasanın Tekrarı, 5:6.

¹²¹ Yasanın Tekrarı, 6:4.

Kitaplarda bunun delilleri çoktur. Bu dördüncü kaideye “Sığınağın kadîm olan Tanrı’dır”¹²² [ifadesi delildir].¹²³

İbn Meymûn’un birinci ilkesi olan Tanrı (el-Bârî)’nın varlığı ile ilgili açıklamalarına bakıldığında bir neden anlamında Tanrı’nın varlığını açıkladığı görülmektedir. Her ne kadar İbn Meymûn Tanrı’yı el-Bârî olarak ifade etmiş olsa ve onun anlamı ilk bakışta yaratıcı olarak anlaşılabilir, ilkeyle ilgili devam eden açıklamalarında Tanrı’nın yoktan bir yaratıcı olduğu vurgusu yer almamaktadır.¹²⁴ İbn Meymûn’un el-Bârî ifadesini, İbn Sînâ’nın açıkladığı tarzda İlk Neden olarak açıklaması da bu kanıyı güçlendirmektedir.¹²⁵ Ek olarak *Delâletü’l-Hâirîn*’de el-Bârî kelimesinin Aristotelesçi

¹²² Yasanın Tekrarı, 33:27. Bu ifade Türkçe Kitab-ı Mukaddes çevirisinde “Sığınağın çağlar boyu var olan Tanrı’dır” şeklinde tercüme edilmiş olmasına rağmen çalışmamızda Meral’in tercümesi kullanılmıştır. Bkz. Meral, “İbn Meymûn’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”, s. 257, dipnot 48.

¹²³ İbn Meymûn’un on üç ilkesi ile ilgili bu alıntılar, Meral’in Arapça ve Türkçe karşılaştırmalı olarak sunduğu yayınına dayanmaktadır. Bazı ifadeler Arapça aslına uygun olarak tarafımızca değiştirilmiştir. Bkz. Meral, “İbn Meymûn’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”, ss. 255-257.

¹²⁴ Melamed, İbn Meymûn’un ilkeleri ile ilgili olarak “Birinci ilke Tanrı’yı, yoktan yaratan irade sahibi bir yaratıcı olarak değil, Aristotelesçi İlk Hareket Ettirici olarak tanımlar” ifadelerini kullanmaktadır. Bkz. Abraham Melamed, “Maimonides’ Thirteen Principles: From Elite to Popular Culture”, *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, ed. James T. Robinson, Leiden 2009, s. 174. Ayrıca Kellner ilk dört ilkeyle ilgili şunları ifade eder: “İlk dört ilkede ve bunlara paralel metinlerde İbn Meymûn’un Tanrı’dan ‘Yaratıcı’ olarak bahsetmemeye, her yerde dikkat ettiğini görürüz. Bunun yerine, Tanrı’nın ontolojik olarak evrenden önce olduğu ancak zamansal olarak evrenden önce olmadığı yorumuna elverişli felsefî ifadeler kullanır. Bunun tek istisnası, Tanrı’nın ‘Yaratıcı’ (el-Bârî) olarak adlandırıldığı ilk ilkedir. İbn Meymûn’un bu terimle ‘mutlak yokluktan sonra Yaratıcı’yı kastetmiş olması muhtemel değildir, zira bu terim ilkenin geri kalanında, yaratma [açısından] değil nedensellik açısından tanımlanmıştır.” Bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 55-56.

¹²⁵ İbn Sînâ’nın el-Bârî ismi ile nedensel bir varlığı kastetmesi ile ilgili olarak şu alıntı ve devamına bakınız: “el-Bârî eşyanın tamamını tümel biçimde bilir ve kendi zâtından ötürü de eşyanın ilk (prensip)lerini bilir. Çünkü, o (eşyanın ve ilkelerinin) varlığı, O’ndandır. O, zâtını bilir ve Kendisinden o varlıkların sudûr etmesi dolayısıyla, o eşyayı, neden(sel) ve ilk(esel) olarak bilir. O’nun bilgisi, zâtına lâzım olacak şekilde dışarıdan elde edilen bir şey değildir. O’nun zâtı

sonsuzluk teorisiyle uyumlu bağlamlarda yirmiden fazla geçtiği, fakat yoktan yaratma anlamına gelebilecek bir bağlamda hiç kullanılmadığı iddiası¹²⁶ da bunu desteklemektedir. İkinci ilke olan Tanrı'nın birliği ile üçüncü ilke olan Tanrı'nın cismani oluşunun reddi hakkındaki açıklamaları, Aristoteles felsefesi bağlamında İlk Nedenin varlığı için gerekli olan temel özelliklerin sunumu şeklindedir.¹²⁷ Bu anlamda ilk üç ilke Aristoteles'in İlk Hareket Ettiricisinin varlığı, birliği ve cisim olmayışına oldukça benzerdir.

Dördüncü ilke Tanrı'nın kadîm oluşudur. İbn Meymûn, bu ilkede Tanrı'nın evrenden zamansal değil, nedensel bir önceliğinden bahsetmektedir. Nitekim delil getirdiği Tanah ifadesi bile bunu destekler niteliktedir. Tevrat'ta Tanrı'nın zamansal önceliği anlamına gelebilecek “Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı”¹²⁸ ifadesini kullanmak yerine, İbn Meymûn “Sığınağın kadîm olan Tanrı'dır” şeklindeki muğlak bir ifadeyi kullanmıştır. İfadede Tanrı'nın zamansal bir önceliğini ima edebilecek herhangi bir anlam bulunmamakta, sadece Tanrı'nın varlıksal (ontolojik) olarak evrenden önce oluşu ifade edilmektedir. İbn Meymûn'un hayatının daha sonraki bir döneminde bu ilkeye ekleme yaptığı iddia edilmektedir. Buna göre İbn Meymûn'un yukarıda evrenin sonsuz olduğuna yönelik açık ifadelerinin karşıtı olan ifadeler eklediği ve evrenin mutlak bir

da değişime uğramaz.” Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât (Felsefi-Bilimsel Fragmanlar II)*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara 2021, s. 43. Ayrıca krş. İbn Sînâ, *Kitabu't-Ta'likat*, tahkik ve takdim: Hasan Mecîd el-Ubeydî, Dâru'l-Ferkad, Şam 2009, s. 236.

¹²⁶ Warren Zev Harvey, “A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle”, *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijis, Notre Dame University Press, Notre Dame 1988, s. 77.

¹²⁷ İbn Meymûn'un Tanrı'nın varlığı'nın birliği'nin ve cisim olmayışının, Aristotelesçi önermeler bağlamında kanıtlanabileceği yaklaşımı için bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/Mukaddime, ss. 243-257.

¹²⁸ Yaratılış, 1:1.

yokluktan sonra Tanrı tarafından yaratıldığını kabul ettiği ileri sürülmektedir. Ekleme yaptığı ileri sürülen ifade şudur:

Bilin ki, dünyanın yaratılmış olduğu, varlığının mutlak yokluktan sonra Tanrı tarafından verildiği ve yaratıldığı, Öğretmenimiz Musa'nın yüce Tevratı'nın ilkelerinden biridir. Filozofların görüşlerini ele alırken Tanrı'nın kıdemi konusu etrafında dolaştığımı görmeniz, *Delâletü'l-Hâirîn*'de [I/71] açıkladığım ve açıkça belirttiğim gibi, [sadece] O'nun varlığının kanıtını [hudûs delilinden] kurtarmak içindir.¹²⁹

Bu ekleme eğer İbn Meymûn tarafından yapıldıysa, şu iki anlam çıkar. Birincisi, İbn Meymûn, ilk sunduğu listesine yoktan yaratılışı bilinçli olarak eklememiştir. İkincisi, irade sahibi Tanrı vurgusu ilk listede eksiktir. Öte taraftan, daha sonraki bazı eserlerinde yoktan yaratılışı kabul ettiği şeklinde anlaşılabilir ifadeleri bulunabilir, fakat onlarda bile evrenin başlangıcı ile ilgili hangi görüşü benimsediği tartışmalıdır.¹³⁰ Ayrıca İbn Meymûn'un on üç ilkesine yaptığı iddia edilen ekleme, Orta Çağ'da inanç ilkeleri

¹²⁹ Hoter ben Şelomo'nun (ö. 1480) İbn Meymûn'un on üç ilkesi üzerine yaptığı yorumda geçen bu bilgi için bkz. David R. Blumenthal, *The Commentary of R. Hoter b. Shelomo to The Thirteen Principles of Maimonides*, Brill, Leiden 1974, s. 92, dipnot 2. Kadish, bu eklemenin modern dönemlere kadar bilinmediğini ifade etmektedir. Bkz. Kadish, "Jewish Dogma After Maimonides: Semantics or Substance?", s. 216.

¹³⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn* isimli eserinde yoktan (ex nihilo) yaratılış, ezeli şekilsiz bir maddeden (ex aliquo) yaratılış ve âlemin ezeliyeti görüşlerini tartışır. Modern çalışmalar İbn Meymûn'un hangi görüşü benimsediği konusunda birbirinden farklıdır. Davidson, İbn Meymûn'un ex nihilo veya ex aliquo yaratılışı savunduğunu ifade eder. Bkz. Herbert A. Davidson, "Maimonides' Secret Position on Creation," *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky, Harvard University Press, Cambridge, 1979, c. 1, ss. 16-40. Harvey'e göre ise İbn Meymûn, Aristotelesçi sonsuzluk teorisini benimsemiş ve bunu Tevrat'la çelişen bir durum olarak görmemiştir. Bkz. Harvey, "A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle", ss. 71-80. İbn Meymun'un sadece yoktan yaratılışı savunduğuna dair bir yaklaşım için bkz. Hatice Arslan, "İbn Meymûn'a Göre Yaratılış", *Dergiabant*, 2023, c. 11, sy. 2, ss. 238-250. Ayrıca bkz. Kenneth Seeskin, *Maimonides on the Origin of the World*, Cambridge University Press, New York 2005.

tartışmalarını konu edinen düşünürler tarafından bilinmemektedir. Aşağıda ele alacağımız gibi, İbn Meymûn'un on üç ilke içerisinde yoktan yaratılışı ifade ettiğini savunan Duran ve Abravanel gibi düşünürler bu eklemeyi bilmemektedir.¹³¹

İbn Meymûncu felsefe ve tefsir geleneğinin kurucusu olarak kabul edilen ve İbn Meymûn'un eserlerinin İbranice tercümanı olarak tanınan İbn Tibbon¹³², İbn Meymûn'un ilk yazılarında yoktan yaratılışı inanç ilkeleri arasına bilinçli olarak dâhil etmediğini açıkça yazan ilk kişidir. Ona göre İbn Meymûn, yoktan yaratılış inancını, “Tanrı’nın varlığı, birliği ve cismani olmayışı” ilkelerini kesin olarak kanıtlayamadığı için listesine almamıştır. Çünkü bu ilkelerin kesin olarak kanıtlanabilmesi ancak evrenin sonsuz olmasına bağlıdır.¹³³ Bu noktada *Delâletü’l-Hâirîn*’den alıntı yapmak İbn Meymûn’un bu tutumda olduğunu destekleyecektir:

[Kelamcıların¹³⁴ yaptığı gibi] Tanrı’nın varlığını nasıl olur da “Âlem hadistir (yani, yoktan yaratılmıştır)” önermesine dayandırabiliriz! Bu yöntemi temele aldığımızda, Tanrı’nın varlığı şüpheli bir durum olmuş olur. Yani bu durumda âlem hâdis ise Tanrı var, kadim ise Tanrı yok olmuş olacaktır! Ya bunu kabul edeceğiz ya da âlemin hâdis olduğuna dair kesin delilimiz olduğunu iddia edip bunu kılıç zoruyla başkalarına kabul ettirmeye çalışacak ve böylece Tanrı’yı kesin delil ile bildiğimizi iddia edeceğiz!

¹³¹ Bkz. Duran, “Ohev Mishpat: Chapters viii-x”, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, çev. Menachem Kellner, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2004, s. 87; Abravanel, *Rosh Amanah*, I, s. 54.

¹³² James T. Robinson, “Maimonides, Samuel Ibn Tibbon, and the Construction of a Jewish Tradition of Philosophy”, *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*, ed. Jay Michael Harris, Harvard University Press, Cambridge 2007, ss. 291-292.

¹³³ Kadish, “Jewish Dogma After Maimonides: Semantics or Substance?”, s. 227.

¹³⁴ “Kelamcılar” kavramıyla sadece Müslüman kelamcılar değil, tevhid konusunda Müslüman kelamcılardan etkilenen Yahudi kelamcılar da kastedilmektedir. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*, I/71, s. 191.

Bütün bunlar doğru olmaktan uzaktır. Kanaatimce içinde hiçbir şüphe olmayan ve kesin olarak doğru olan yöntem, Tanrı'nın varlığının, tekliğinin ve cisim olmadığının, felsefecilerin, âlemin kadim oluşuna dayanan yöntemine göre ispat edilmesidir. Ben aslında âlemin kadim olduğuna inanmıyor ve onların bu görüşlerini kabul etmiyorum. Ancak bu yöntem sayesinde -âlemin kadim veya hâdis olduğu noktasında kesin bir hüküm vermeksizin- Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisim olmadığı konusu burhânî ve yakîn bir şekilde kanıtlanabilir.¹³⁵

Bu alıntıda İbn Meymûn, evrenin kadîm oluşuna inanmadığını söylemektedir. Bununla birlikte Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve cisim olmayışının sadece “içinde hiçbir şüphe olmayan ve kesin olarak doğru yöntem” şeklinde nitelediği evrenin kıdemine dayanan Aristotelesçi yaklaşım ile kanıtlanabileceğini iddia etmektedir. O halde şu soru sorulabilir: İbn Meymûn'un yoktan yaratılışın Tanrı'nın varlığını, birliğini ve cisim olmayışını kanıtlamadığı iddiasından kastı nedir? Burada yine İbn Meymûn'un sözlerine başvurmak yerinde olacaktır. Aristoteles'in felsefesinden yararlanarak âlemin kadîm olduğunu ispatlamaya çalışan kişilerden bazılarının iddialarını şu şekilde paylaşmaktadır:

Eğer ismi yüce olan Tanrı, âlemi, yokluktan (adem) sonra var etmiş olsaydı, o zaman Tanrı, âlemi yaratmadan önce bilkuve fâil olur ve âlemi yarattıktan sonra bilfiil fâile dönüşmüş olurdu. Buna göre Tanrı, bilkuve halden bilfiil hale çıkmıştır ki bu da yüce Tanrı'da bir tür imkânın bulunduğu anlamına gelir. Bu halde de O'nu bilkuve halden bilfiil hale çıkaran bir şey (muhrîc) gerekecekti. Bu ise oldukça problemlidir. Bu konu, her akıl sahibi insanın, çözme ve sırlarını izhar etme konusunda üzerinde düşünmesi gereken bir konudur.

Onların diğer bir yöntemi ise şöyledir: ... Bir fail, kendisinde ve kendisi için ortaya çıkan sevk edici sebepler ya da engeller dolayısıyla bir zamanda fiilde bulunurken başka bir

¹³⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/71, s. 195.

zamanda fiilde bulunmamaktadır. Buna göre engeller, o fâilin irade ettiği fiilleri yapmasına mâni olurken; sevk edici sebepler, onun, daha önce irade etmediği bir şeyi irade etmesini gerektirmektedir. İsmi yüce olan Tanrı için, O'nun meşîetini değiştirmeyi gerektiren hiçbir sevk edici sebep veya sonradan ortaya çıkıp yok olan birtakım engel ve maniler olmadığına göre, O'nun, bir vakitte fiilde bulunup başka bir vakitte fiilde bulunmamasının hiçbir şekilde izahı olamaz. Aksine tıpkı varlığının devamlı olması gibi O'nun fiili de devamlıdır ve O, bilfiil mevcuttur...

Yine onlar [alemin hadis oluşunun] çirkinliğini şu şekilde ifade etmişlerdir: Yüce ve celil olan Tanrı, nasıl olur da sonsuz olan ezeli zamanda hiçbir şey yapmaksızın âtil kalmış, hiçbir şey ihdas etmemiş, nihayetsiz olan kadim varlığı hiçbir şey yapmaksızın devam edip gelmiştir?¹³⁶

Aristoteles, zamanın hareket ve değişimle mevcut olduğunu ifade etmiştir. Hareket ve değişim maddi olduğu için Tanrı “değişmeyen ve hareket etmeyen hareket ettirici” olarak ifade edilmiştir.¹³⁷ Bu nedenle, İbn Meymûn'un yukarıdaki açıklamalarına göre, Tanrı iradesiyle yoktan bir şey yaratabilirse bu durumda Tanrı'da, yaratmadan önce bir irade, yarattıktan sonra farklı bir irade ortaya çıkmış ve iradesinde, yani kendisinde değişim meydana gelmiş olur. Halbuki değişim ve hareket sadece maddi olanda bulunmaktadır. Bu durumda Tanrı cisimse bir olamaz. Çünkü cisim madde ve formdan oluşan bileşik bir yapıya sahiptir. Eğer Tanrı cisimse ve değişiyorsa, değişimine neden olan başka bir neden olur ki bu takdirde Tanrı'nın varlığı imkânsız olur. Dolayısıyla İbn Meymûn, Tanrı'nın varlığının yoktan yaratılış üzerinden değil, Aristoteles felsefesi üzerinden kanıtlanabileceğini ileri sürmüştür.

¹³⁶ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/14, ss. 288-289.

¹³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, VII, 1069b-1076a, ss. 484-527; Aristoteles, *Fizik*, VIII, 250a-267b, ss. 337-419.

İbn Meymûn'un peygamberlik ile ilgili ilkelerine bakıldığında felsefî anlayışın devam ettiği görülmektedir. Bu ilkeler şu şekilde açıklanmıştır:

Altıncı kaide: Nübüvvettir. Bilinmelidir ki insan türü içerisinde gerçekten çok yüksek fitrata ve kemâle sahip şahıslar mevcuttur. Nefisleri öyle gelişir ki, akıl suretini alır. Sonra (akıl suretini almış) insan akıllı, Faal Akıl ile birleşir ve ondan o şahıslara büyük feyizler akar. İşte onlar peygamberlerdir. İşte bu peygamberliktir, bu da onun manasıdır.

Yedinci kaide: Musa Efendimizin peygamberliği'dir. Onun kendisinden önceki ve sonraki bütün peygamberlerin babası (en büyüğü) olduğuna inanılmalıdır. Bütün peygamberler rütbe bakımından ondan düşüktürler. O [yani, Musa] bütün insan türü içinden Tanrı'nın seçkin/üstün kuludur.¹³⁸ O, gelmiş ve gelecek bütün insanlar arasında Tanrı'yı 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. Az ya da çok hiçbir eksiklik ona karışmamıştır. ...¹³⁹

Altıncı kaideye bakıldığında İbn Meymûn, peygamberliği entelektüel mükemmelliğe ulaşan bireyin Faal Akıl'la ittisal kurmasıyla ulaşılan bir makam olarak açıklar. Bu anlamda peygamberliği kazanılabilen bir makam gibi sunduğu söylenebilir. Yukarıdaki ifadelerde, bir kimsenin, Tanrı tarafından özel olarak peygamber seçildiğine dair bir anlam bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu ifadelerde vehbi (verilmiş) bir

¹³⁸ Bu ifade tarafımızca değiştirilmiştir. Birçok çeviride Musa'nın Tanrı tarafından seçildiği şeklinde bir tercüme bulunsa da on üç ilkenin Arapça orijinal “وهو صفوة الله من جميع النوع الإنساني” ifadesinde “Tanrı'nın seçkin/üstün” kulu gibi bir anlam da bulunmaktadır. Cümlemin öncesindeki ve sonrasındaki ifadelerle bakıldığında Arapça metnin “O [Musa] bütün insan türü içinden Allah'ın seçkin/üstün kuludur” şeklinde anlaşılmasının mümkün olduğu kanaatini taşımaktayız. İbn Meymûn'un ifadelerinin Arapça metni için bkz. Maimonides, “Maimonides' Kitab al-Siradj”, s. 44.

¹³⁹ İbn Meymûn'un on üç ilkesi ile ilgili bu alıntılar, Meral'in Arapça ve Türkçe karşılaştırmalı olarak sunduğu yayınına dayanmaktadır. Bazı ifadeler Arapça aslına uygun olarak tarafımızca değiştirilmiştir. Bkz. Meral, “İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları”, ss. 258-262.

peygamberlik anlayışı bulmak zor iken, kesbi (kazanılmış) bir peygamberlik anlayışı bulmak oldukça kolaydır. Yedinci kaideye ise bir önceki kaide ile uyumlu olarak, Musa'nın peygamberliği Tanrı'nın Musa'yı seçmesi olarak ifade edilmez. Musa'nın ulaştığı bir derece olarak açıklanır. Musa'nın üstünlüğünün nedeni Tanrı'yı en iyi idrak eden olması, melekût (göksel akıllar) âlemini kavraması ve bunları maddeden ve dünyevi arzudan soyutlanmış saf akıl olarak yapması şeklinde açıklanır. Dolayısıyla Musa'nın peygamberliği kesb ettiği gibi bir anlam ortaya çıkmıştır. Onu en üstün peygamber yapan şeyin Tanrı'nın onu en üstün olarak seçmesi olmadığı, entelektüel yetkinlik konusunda en yüksek kemale erişmesi olduğu ima edilmiştir.

Her ne kadar İbn Meymûn, bu eserinde peygamberliği kesbî bir şekilde kazanılan bir statü gibi sunsa da konuyla ilgili görüşlerini *Delâletü'l-Hâirîn*'de netleştirmektedir. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*'de peygamberliğin nasıl elde edildiği konusunda üç farklı görüş olduğunu belirtmektedir. Bu görüşlerden ilkinde göre, Tanrı âlim veya cahil fark etmeksizin istediği kişiyi seçip peygamber olarak görevlendirebilir. Bu düşünce sahipleri, peygamber olacak kişinin güzel bir ahlak sahibi olmasını gerekli görmektedirler. İbn Meymûn'a göre bu görüş, avam halkın kabul ettiği görüştür. İkinci görüşe göre, peygamber sadece nefsinin yetkinleştiği, fitrat olarak ve ahlaki meziyetler açısından yüksek bir seviyeye sahip erdemli insanlar arasından çıkar. Bu sebeple cahil ve düşük ahlaka sahip insanlar peygamber olamazlar. Bu görüşe göre, cahil bir kimsenin peygamber olması mümkün olmadığı gibi bir insanın, tesadüfen bir şey bulması gibi peygamberlik de akşam yatıp sabah kalkıldığında elde edilen bir şey değildir. Filozoflara göre peygamberlik, insanın tabiatında var olan bir kemeldir. Ahlak ve akıl bakımından kâmil ve faziletli bir kimse, bu kemali yakalayarak peygamber olabilir. İbn Meymûn, bu görüşü filozofların görüşü olarak aktarmaktadır. İbn Meymûn'a göre üçüncü görüş Yahudi şeriatının görüşüdür. Buna göre, Yahudi şeriatı peygamber adayının yüksek ahlaki ve aklî kabiliyetlere sahip olması noktasında aynı görüşü paylaşmaktadır. Fakat

Yahudi şeriatı, peygamberin ilahî bir meşiet ile belirlendiği noktasında onlardan ayrılmaktadır. Bir diğer ifadeyle, en yüksek ahlaki meziyetlere ve aklî kapasitelere sahip olsa bile kişi peygamber olamayabilir.¹⁴⁰

Onuncu ilke Tanrı'nın insanların fiillerini bilmesidir. Bu ilke ile ilgili açıklamalarında İbn Meymûn ayrıntılı bilgi vermeyip sadece “Tanrı insanların fiillerini bilir ve onları ihmal etmez” demiştir.¹⁴¹ Fakat buradan insanlığın tümel fiillerinin mi yoksa bireyin tikel fiilinin mi bilindiği açıkça anlaşılamaz. İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'de bu konuyu geniş bir şekilde ele almıştır. Bu eserinde çelişkili şekilde, bir taraftan Tanrı'nın tikelleri bildiğini söylemiş¹⁴², diğer taraftan ilahi takdirin sadece aklî yetkinliğe ulaşan kişilerle sınırlı olduğunu açıklamıştır.¹⁴³

Ben ilahi takdirin akla (ilme) tabi olduğuna ve onun zorunlu bir sonucu (lazım) olduğuna inanıyorum... Bir kimseye -kendisinin sahip olduğu akıl miktarınca- [kâmil bir] akıldan feyz gelir.¹⁴⁴

İlahi takdir, insan türünün tüm fertlerinde eşit seviyede değildir... Cahil ve isyankâr kimseler ... söz konusu feyzden yoksun olmaları hasebiyle, onların halleri, değersizdir ve

¹⁴⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/32, ss. 356-357.

¹⁴¹ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, s. 156; Maimonides, “Maimonides' Kitab al-Siradj”, ss. 53-54; Meral, “İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları”, s. 264.

¹⁴² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/20-21, ss. 476-481.

¹⁴³ İbn Meymûn'un Tanrı'nın takdiri konusundaki yaklaşımının Tanrı'nın ilmi konusundaki yaklaşımı ile çelişkili olduğu ile ilgili bilgi için bkz. Alfred L. Ivry, “Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides”, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky, Springer, Philadelphia 1985, ss. 149-152; Tamar M. Rudavsky, *Maimonides*, Wiley-Blackwell, 2010, ss. 149-150; Semra Tüfenkçi, “İbn Meymûn'da Tanrı'nın İlmi ve İnâyet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2021, c. 21, sy. 2, s. 1146.

¹⁴⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/17, s. 470.

[ilahi takdirin ferdi olarak ulaşmadığı] diğer hayvan türlerindeki fertlerin nizamı seviyesindedir.¹⁴⁵

Bu açıklamalarına bakıldığında İbn Meymûn, ilahi takdire mazhar olmayı entelektüel yetkinliğe bağlı kılmıştır. Bu durumda her bir insanın tikel fiillerinin Tanrı tarafından bilinmediği gibi bir anlam ortaya çıkmıştır. Bir kişinin entelektüel yetkinliğe ulaşması ölçüsünde, Tanrı'dan her an taşmakta olan ilahi takdirden nasipleneceğini belirtmiştir. Nitekim on üç ilkede peygamberliği açıklarken entelektüel yetkinliğe ulaşan kişinin Faal Akıl ile ittisal etmesi halinde büyük feyizlere mazhar olacağını ifade etmiştir. Bu manada İbn Meymûn'un Tanrı'ya yüklediği ilahi takdir bile geleneksel Yahudilikteki Tanrı'nın her şeyi bilmesi anlamında değil, aklî yetkinliğe ulaşmış kimsenin kesbi anlamındadır.

On birinci ilke, Tanrı'nın emirlerini yerine getirenlerin gelecek dünya ile ödüllendirileceği, yerine getirmeyenlerin yok olacağı inancıdır. İbn Meymûn, “Bu konuda daha önce yeterince şey söylemiştik” diyerek¹⁴⁶ buradaki niyetini yukarıda açıkladığımız gibi, emir ve yasakların entelektüel yetkinliğe ulaşmadaki araçsal değerine atıfta bulunmakta ve gelecek dünyada var oluşu, yani ödülü entelektüel yetkinliğe bağlamaktadır.

On ikinci ilke Mesih günlerinin yaşanılacağına inançtır. İbn Meymûn, on üç ilkeyi sıralamaya başlamadan önceki açıklamalarında ödül ve ceza hakkında farklı düşüncede olan Yahudi düşünürleri gruplandırmıştır. Bunlardan ikinci grupta olanların tüm

¹⁴⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/18, s. 471. Eserinin son bölümünde “bu fasıl bir sonuç mahiyetindedir” der ve Tanrı'nın takdirinden bazı kimselerin yararlanamadığını ifade eder. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/51, ss. 617-621.

¹⁴⁶ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, ss. 156-157; Maimonides, “Maimonides' Kitab al-Siradj”, s. 54; Meral, “İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları”, ss. 264-265.

insanların sonsuz bir şekilde kral olacağına, Mesih ve insanların sonsuza dek tüm yeryüzünde yaşayacağına ve Mesih'in birçok imkânsız şey gerçekleştireceğine inandıklarını ifade eder.¹⁴⁷ Bu yaklaşım bir bakıma apokaliptik mesihçilik olarak adlandırılabilir.¹⁴⁸ Fakat İbn Meymûn olağan dışı olmayan bir Mesih portresi çizmektedir. O, Mesih günlerini, İsrailoğullarının siyasi bağımsızlık ve üstünlük elde etmesi anlamına gelecek şekilde açıklar. İsrailoğullarının krallığa sahip olması dışında, diğer günler ile Mesih günleri arasında hiçbir fark olmayacağını savunur.¹⁴⁹ İsrailoğullarının kutsal topraklara geri dönerek krallık kuracaklarını, Mesih'in güçlü bir hükümdar olacağını, diğer milletlerin onunla barış yapacağını ve Mesih'in itaati altına gireceğini belirtir. Güçlü ve zayıf insanların mevcut olacağını, ekim ve hasat işlerinin devam edeceğini belirtir. Ayrıca Mesih'in öleceğini ve neslinden gelecek kimselerin krallık yapmaya devam edeceğini ifade eder. İbn Meymûn'a göre Mesih döneminde [siyasal refah nedeniyle] üzüntüler ve kaygılar ortadan kalkacağı için insanlar uzun yaşayacaktır. Mesih günleri, erdemlilerin bir araya gelmesini, iyilik ve bilginin seçkin eylemlerini ve Kral'ın adaletini, bilgeliğinin büyüklüğünü ve söylendiği gibi Tanrı'ya yakınlığını ima eder.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, s. 135; Maimonides, "Maimonides' Kitab al-Siradi", s. 4; Abelson, "Maimonides on the Jewish Creed", s. 29.

¹⁴⁸ Apokaliptik Mesihçilik ve Natüralist Mesihçilik arasındaki farklar için bkz. Dov Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, çev. Batya Stein, Academic Studies Press, Boston 2017, ss. 2-4; Dror Ehrlich, "Hidden Apocalyptic Messianism in Late Medieval Jewish Thought", *Review of Rabbinic Judaism*, 2009, c. 12, sy. 1, ss. 75-76. Ayrıca çalışmamızın 184 ila 186 numaralı sayfalarına bakınız.

¹⁴⁹ "Şmuel şöyle demiştir: Bu dünya ile Mesih'in günleri arasında sadece yabancı krallıklara boyun eğmek dışında bir fark yoktur, belirtildiği gibi Mesih döneminde bundan kurtulacağız." Bkz. Babil Talmudu, Şabbat, 151b.

¹⁵⁰ Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, ss. 147-149; Abelson, "Maimonides on the Jewish Creed", ss. 42-44; Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", s. 254.

İbn Meymûn'un Sanhedrin 10 üzerine yaptığı yorumlar diğer yazılarında da açıkça yer alır. Örneğin *Mişne Tora*'da, Mesih dönemiyle ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır:

Aptalların dediği gibi Kral Mesih'in mucizeler ve harikulade işler yapacağını, dünyadaki mevcut işleyişi değiştireceğini, ölüleri dirilteceğini zannetmeyesin sakın! Böyle bir şey olmayacak... Mesih döneminde dünyanın işleyişinin değişeceğini, yaratılıştaki değişiklik olacağını zannetmeyesin sakın! Bilakis dünya eski düzeni üzere devam edecek. "Onun döneminde kurt kuzuyla bir araya gelecek, leopar oğlakla yan yana yatacak; buzağı, yeleli genç aslan ve besili sığır bir arada olacak, başlarında küçük bir çocuk bulunacak"¹⁵¹ ifadelerine gelince bunlar mecaz ve meselden ibarettir. Bu cümlede kastedilen mana şudur: Kurt ve leopara benzetilen şerli milletlerle İsrailoğulları bir arada güven içerisinde yaşayacaklardır.¹⁵²

On üçüncü ilke ölülerin dirilişidir. İbn Meymûn "Bunu daha önce açıklamıştık" ifadesi dışında herhangi bir açıklama yapmaz. On üç ilkeyi saymadan önceki açıklamalarında İbn Meymûn, yalnızca entelektüel yetkinliğe ulaşmış nefsin ölümünden sonra kalıcı olduğunu ifade etmiştir.¹⁵³ Bu düşüncelerini daha sonra kaleme aldığı *Sefer ha-Mada* kitabında da devam ettirmiştir.¹⁵⁴ *Delâletü'l-Hâirîn* isimli eserinde ise diriliş inancını doğrudan konu edinmemiş, sadece erdemli kimselerin ruhlarının ebedi olarak var olacağını dile getirmiştir.¹⁵⁵ İbn Meymûn'un ruhani dirilişe yönelik açıklamaları daha o

¹⁵¹ İşaya, 11:6.

¹⁵² İbn Meymûn, *Mişne Tora*, Hilhot Melahim u-Milhamot, 11:3; 12:1. Türkçe çevirisi için bkz. Yasin Meral, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019, ss. 219-221.

¹⁵³ Benzer bir yaklaşım Fârâbî tarafından şu şekilde dile getirilmiştir: "... Bu durum yetkinlik kapsamında nefsin maddeden müstağni olmasına ve ondan beri olarak hasıl olmasına kadar devam eder; böylece o ne maddesinin yok olmasıyla yok olur; ne de bekasında bir maddeye ihtiyaç duyar." Bkz. Fârâbî, *Medînetü'l-Fâdile*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2021, s. 214.

¹⁵⁴ İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, 5/6-10, ss. 241-259.

¹⁵⁵ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/27, ss. 328-329.

hayattayken birçok tepki çekmiştir. Nitekim Samuel Halevi (ö. 1197), İbn Meymûn'un bu görüşüne karşı bir yazı kaleme almış ve İbn Meymûn da cevap olarak *Haşir Risalesi*'ni (*Makale fi Thiyat ha-Metim*) yazmıştır. *Haşir Risalesi*'nde cismani dirilişin Mesih döneminde dünyada gerçekleşeceğini ve ahirette ise sadece ruhani dirilişin olacağını ifade etmiştir. Fakat yine de *Haşir Risalesi*'nde bunu gönülsüz bir şekilde kabul ettiği görülmektedir.¹⁵⁶ İbn Meymûn'un genel anlamda cismani haşri reddettiğine dair Yahudi alimler arasındaki kanaat, onun konuyla ilgili müstakil bir risale kaleme almasıyla da sona ermemiştir. Ölümünden sonra da İbn Meymûn'un cismani haşri önemsemediği, ahiret hayatında zaten bedenlerin olmadığını çok açıkça söylediği dile getirilerek cismani haşri tartışması canlılığını korumuştur.

Yukarıdaki alıntı ve açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbn Meymûn'un on üç ilkesinin yazıldığı bölüm bir bütün olarak okunduğunda, geleneksel Yahudilik için oldukça yeni, farklı ve hatta aykırı anlamların bulunduğu aşıkardır. Çünkü on üç ilkenin bazı ilkeleri irade sahibi bir Tanrı'yı yeterince gösterememektedir. Yani, Tanrı evreni yoktan yaratma iradesine ve evrenle karşılıklı iletişime sahip değilse İsrailoğullarını kendisi için nasıl özel millet olarak seçmiş ve Tevrat'ı onlara göndermiş olabilir? Özellikle yoktan yaratılış inancının açıkça eksik oluşu Yahudi inancı için oldukça sorunludur. Çünkü eğer Tanrı irade sahibi değilse, mekanik olarak veya zorunluluk altında hareket ediyor ve evrenle ilgilenmiyorsa, Tanrı tarihin belli noktasında, belli bir

¹⁵⁶ *Haşir Risalesi*'nin Türkçe tercümesi için bkz. Meral, "İbn Meymûn'un Cismani Haşir ile İlgili Görüşleri ve Haşir Risalesi'nin Arap Harfleriyle Neşri", ss. 265-290. *Haşir Risalesi*'nde İbn Meymûn'un geleneksel Yahudi düşüncesindeki diriliş inancını kabul etmekte isteksiz olduğuna dair başka bir yorum için bkz. Melamed, "Maimonides' Thirteen Principles: From Elite to Popular Culture", s. 175. Ayrıca Jospe, İbn Meymûn'un literal anlamda bir dirilişi kabul etmediğini, ancak Yahudi hukuku ile ilgili bir çerçeve içinde bunu açıkça inkâr etmesinin bir yolunun bulunmadığını ifade etmiştir. Bkz. Raphael Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Academic Studies Press, Boston 2009, s. 361.

insana vahiy gönderemez. Vahiy yoksa kutsal kitap; kutsal kitap yoksa ibadet, dua ve tövbe gibi tüm dinî kavram ve kurumlar çökecektir. Nitekim ileride ele alacağımız Yahudi düşünürlerin “reddedildiği takdirde Tevrat’ın çökmesine neden olacak ilkeleri” belirlemeye çalışmaları bu anlamlardan kurtulmaktan başka bir şey değildir. Zaten birçok modern araştırmacı tarafından İbn Meymûn’un on üç ilkesi yenilikçi veya devrimci bir yazı olarak nitelenmiştir.¹⁵⁷ O halde karşımıza çıkan problem şudur: Madem İbn Meymûn’un on üç ilkesi, hem “Yahudiliğin inanç ilkelerine sahip olduğu” iddiası anlamında yeni hem de teolojik anlamı bakımından geleneksel Yahudiliğe aykırı veya farklı, neden Yahudi toplumunda en çok benimsenen inanç ilkeleri¹⁵⁸ listesi olmuştur?

1.2. On Üç İlkenin Yahudi Toplumu Tarafından Benimsenmesi

On üç ilkenin, İbn Meymûn tarafından Arapça olarak kaleme alındığından daha önce bahsetmiştik. Bu nedenle halkın ya da Arapça bilmeyen Yahudi bilginlerin bu metne doğrudan ulaşma imkânları yoktu. İbn Meymûn’un ilkeleri ilk olarak on üçüncü yüzyılda Arapçadan İbraniceye tercüme edilmeye başlanmıştır. Melamed, bu tercümelerde on üç ilke ile ilgili ifadelerin değiştirilerek aktarılmaya başlandığını ifade etmiştir.¹⁵⁹ İbn

¹⁵⁷ Kellner, İbn Meymûn ile başlayan inanç ilkeleri hazırlama faaliyetinin, Tanah’a ve Rabbani Yahudiliğe yabancı bir olgu olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 1. Kadish, İbn Meymûn’un on üç ilke şeklinde inanç ilkeleri listesi hazırlamasını devrim niteliğinde bir yenilik olarak açıklar. Ayrıca on üç ilkenin birçoğunun anlamsal yönden de geleneksel Yahudi inançları ile farklılık arz ettiğini ifade etmektedir. Bkz. Kadish, “Jewish Dogma After Maimonides: Semantics or Substance?”, s. 196 vd. Öte taraftan Shapiro, on üç ilkenin oldukça muhafazakâr bir belge olduğunu iddia etmektedir. Fakat Shapiro kitabının hemen başında, Kellner’in görüşüne katılarak, on üç ilkenin teolojik anlamları olmaksızın benimsendiğini, hatta basitleştirilmiş bir şekilde kabul edildiğini ifade etmiştir. Bkz. Marc B. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology: Maimonides’ Thirteen Principles Reappraised*, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2003, s. 3 ve 4’ü krş.

¹⁵⁸ Meral, “İbn Meymûn’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”, ss. 247-248.

¹⁵⁹ Melamed, “Maimonides’ Thirteen Principles: From Elite to Popular Culture”, s. 178, 184.

Meymûn'un inanç ilkelerindeki orijinal anlamlarının değiştirilerek aktarılması on dördüncü yüzyılın başlarından itibaren şiir ve düz yazı şeklinde yeniden inşa edilen birçok dua metniyle de devam etmiştir. Bunun ilk örneği Roma'da bir Yahudi kadısı olarak görev yapan Daniel ben Yehuda'ya atfedilen ve şiirsel bir üsluba sahip olan *Yigdal* duasıdır. Bunun bir başka örneği ise ilkelerin düzyazı biçiminde yeniden inşa edildiği *Ani Maamin* isimli duadır.¹⁶⁰

Yigdal ve *Ani Maamin*'de ilkelerle ilgili en net değiştirme yoktan yaratılış inancının eklenmesi suretiyle yapılmıştır. İbn Meymûn'un on üç ilkesinde yoktan yaratılış olmamasına rağmen, *Yigdal*'de özellikle dördüncü ve beşinci maddelerde, *Ani Maamin*'de ise birinci maddede yoktan yaratılış inancı vurgulanmıştır. *Yigdal*'in dördüncü maddesindeki “O, yaratılmış (נִבְרָא/nivra) olan her varlıktan önce gelmiştir” ifadesinde geçen “yaratılmış” kelimesi, önemli bir değişiklik meydana getirmiştir. Çünkü burada Tanrı'nın evrene ontolojik önceliği vurgulanmamış, aksine yaratılmış olan evrenden önce olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın, evrenden zamansal olarak önce olduğu ima edilmiştir. Ayrıca beşinci ilkede “O, her meydana getirilmiş (נוֹצָר/notsar) için evrenin efendisidir”¹⁶¹ şeklinde değiştirme yapılarak Tanrı dışındaki varlıkların “üretilmiş” veya “oluşturulmuş” olduğu ifade edilmiştir. *Ani Maamin*'deki birinci madde ise şu şekildedir: “Tam bir inançla inanıyorum ki, adı kutsanmış olan Yaratıcı, yaratılmış (הַבְּרוּיִם/ha-beruim) olan her şeyin yaratıcısı ve rehberidir ve her şeyi yalnızca O yapmıştır (עָשָׂה/asa), yapmaktadır (וְעוֹשֶׂה/ve-ose) ve yapacaktır (וְיַעֲשֶׂה/ve-yease).”¹⁶² Bu

¹⁶⁰ Melamed, “Maimonides' Thirteen Principles: From Elite to Popular Culture”, ss. 171-190.

¹⁶¹ Bu bölümde, *Yigdal*'e yapılan tüm atıflar için bkz. Avraham Davis, “Yigdal”, *Weekday Siddur Sefard Linear*, sefaria.org/Weekday_Siddur_Sefard_Linear, (et. 05/07/2023).

¹⁶² Bu bölümde, *Ani Maamin*'e yapılan tüm atıflar için bkz. Avraham Davis, “Thirteen Principles of Faith”, *Weekday Siddur Sefard Linear*, sefaria.org/Weekday_Siddur_Sefard_Linear, (et. 05/07/2023).

ifadede evrenin yaratılmış olduğu, Tanrı'nın yeryüzü ile sürekli ilgilendiği ve her an yaratan bir varlık olduğu vurgulanmıştır.

İbn Meymûn'un altıncı ilkesi *Yigdal*'de şu şekilde değiştirilmiştir: “O, peygamberlik ilhamının zenginliğini, değer verdiği ve yücelttiği kişilere verdi (נתנו/netano).” Bu ifadede açıkça vehbi bir peygamberlik kurumu sergilenmiştir. *Ani Maamin*'de ise “Tam bir inançla inanıyorum ki peygamberlerin tüm sözleri doğrudur” denilerek peygamberliğin nasıl gerçekleştiğine dair anlam tamamen değiştirilmiştir. Böylece, sadece peygamberlerin sözlerinin doğru olduğuna inanma şeklinde bir değişiklik yapılmıştır. İbn Meymûn'un onuncu ilkesi *Yigdal*'de “O, gizli her şeyimizi görür ve bilir” şeklinde; *Ani Maamin*'de ise “...Yaratıcı, insanların tüm eylemlerini ve tüm düşüncelerini bilir” şeklinde değiştirilmiştir. Bu değiştirmeye Tanrı'nın, gizli veya açık, insanların her türlü eylemlerini, yani tikelleri bildiği anlamı ortaya çıkmıştır. En tartışmalı ilkelerden biri olan on üçüncü ilke, *Yigdal*'de ve *Ani Maamin*'de sadece ölülerin dirilişinin gerçekleşeceği şeklinde ifade edilmiş ve İbn Meymûn'un inanç ilkeleri listesindeki anlam kaybolmuştur.

Bu örneklerde görüldüğü gibi, Yahudi halkının İbn Meymûn'un ilkeleri olarak kabul ettiği hususlar, geleneksel Yahudi inancına uygun şekilde yeniden inşa edilmiştir. On üç ilkenin popüleritesi orijinal metne dayanmamakta, değiştirilmiş veya dönüştürülmüş dualara dayanmaktadır. Melamed, bu tür değişiklikleri ele aldığı çalışmasında bunun tam anlamıyla bir sansür vakası olduğunu ifade etmektedir. Ona göre on üç ilkeyi dua şeklinde yeniden düzenleyenler, özellikle Aristotelesçi terminolojiyi ve anlamları ortadan kaldırmaya çalışmışlar ve bunu bir hata sonucu değil, kasıtlı ve bilinçli bir şekilde gerçekleştirmişlerdir.¹⁶³ Yani İbn Meymûn'un on üç ilkesinin Yahudiliğe aykırı görünen kısımları Orta Çağ'da bilge kişilerce fark edilmiş ve bu kişiler İbn

¹⁶³ Melamed, “Maimonides' Thirteen Principles: From Elite to Popular Culture”, ss. 186-189.

Meymûn'un adına ilkelerin anlamlarını değiştirme cüretine sahip olmuşlardır. Dolayısıyla bu durum, İbn Meymûn'un on üç ilkesinin Yahudi toplumu tarafından İbn Meymûn'un kastettiği anlamlarla kabul edilmediğini göstermektedir.¹⁶⁴ Bu durumda soru şudur: Felsefe ve Yahudilik hakkında geniş bilgiye sahip olan Orta Çağ düşünürleri on üç ilkeyi nasıl değerlendirmişlerdir?

1.3. İbn Meymûn Sonrası İnanç İlkeleri

İbn Meymûn'dan sonraki yaklaşık iki buçuk asır boyunca (12. yüzyılın ortaları-15. yüzyılın başı) inanç ilkeleri meselesi Yahudi düşünürlerin birincil ilgi alanı olarak varlık bulmamıştır. Bu düşünürler, inanç ilkeleri konusunu kendi başına bir alan olarak görmemiş¹⁶⁵ ve İbn Meymûn'un ilmi mirasının diğer yönlerine¹⁶⁶ daha fazla odaklanmıştır. Dolayısıyla inanç ilkeleri konusunda ciddi bir tartışma ortaya çıkmamıştır. Bununla birlikte aşağıda bilgi vereceğimiz beş düşünür inanç ilkeleri hakkında çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Bu düşünürlerden bazıları İbn Meymûn'un listesini açıklamaya çalışırken, bazıları İbn Meymûn'un listesinden bahsetmeden başka listeler önermiştir.¹⁶⁷ Fakat onların inanç ilkeleri meselesine önemli katkılarda bulunmadığı ve çağdaşları veya sonraki düşünürler üzerinde önemli bir etkilerinin olmadığı ifade

¹⁶⁴ Kellner, *Must a Jew Believe Anything?*, s. 69.

¹⁶⁵ Eli Gurfinkel, "Dogma, Judaism", *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, De Gruyter, Berlin 2013, c. 6, s. 1064.

¹⁶⁶ Kellner, İbn Meymûn'un edebi mirasının Yahudi düşünürler arasında "Hukukçu (Halaka) İbn Meymûncular" ve "Felsefeci İbn Meymûncular" şeklinde iki farklı gruba ayrıldığını ifade eder ve şunları ekler: "Onun Halaka'ya yönelen mirasçıları Yahudi hukukunun teknik meselelerine yoğunlaşmış ve bu nedenle inanç ilkeleri gibi [onlar için] daha geniş teolojik meseleleri büyük ölçüde göz ardı etmişlerdir. İbn Meymûn'un felsefeye yönelen mirasçıları ise dikkatlerini felsefe üzerinde yoğunlaştırmış ve dolayısıyla inanç ilkeleri gibi [onlar için] daha dar kapsamlı teolojik meseleleri büyük ölçüde göz ardı etmişlerdir." Bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 69.

¹⁶⁷ Gurfinkel, "Dogma, Judaism", s. 1064.

edilmiştir. Özetle bu dönemde yaşamış Yahudi düşünürler konuyu kapsamlı, sistemli ve bilinçli bir şekilde ele almamıştır.¹⁶⁸

Bu dönemde inanç ilkeleri konusunda açıklamalarda bulunan ilk düşünür Lunel’li Abba Mari Astruc (ö. 1306) olmuştur. *Minchat Kenaot* adlı eserinde temel ve türev ilke sistemi olarak anlaşılabilecek bir inanç ilkeleri sistemi sunmuştur. Abba Mari, temel ilkeler (avot/אבות) olarak isimlendirdiği Tanrı’nın varlığı, yoktan yaratılış ve ilahi takdir şeklindeki üç temel ilkesini dile getirmiştir. O, üç temel ilkeden de türev (niş’an/נישען) ilkeleri çıkarmıştır. Tanrı’nın varlığı ilkesinden Tanrı’nın kıdem ve beka açısından sonsuzluğu, Tanrı’nın cisimsizliği, Tanrı’nın basitliği ve Tanrı’nın birliği ilkelerini türetmiştir. Yoktan yaratılış ilkesinden Tevrat’ın Musa vasıtasıyla vahyedilmesi ilkesini türetmiştir. İlahi takdir ilkesinden Tanrı’nın, tikeller dâhil, her şeyi bilmesi ve insanın özgür iradesi ilkelerini türetmiştir (Bkz. Tablo-4)¹⁶⁹. Abba Mari’nin bu listesi İbn Meymûn’a bir alternatif olarak görülmemektedir. Onun, kendi ilkelerinin haklılığını kanıtlamaya çalışmadığı ve ilkelerini, sistemli bir şekilde sunmadığı da anlaşılmaktadır. Kellner bu sistemin sonraki inanç ilkeleri tartışmaları üzerinde kayda değer bir etkisi olmadığını ileri sürmektedir.¹⁷⁰

İnanç ilkeleri konusunda bu dönemde açıklamalarda bulunan bir başka düşünür Şem Tov ben Yosef Falaquera (ö. 1295)’dir. Dört farklı eserinde çeşitli inanç ilkeleri dile

¹⁶⁸ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 66-69.

¹⁶⁹ Abba Mari ben Moses HaYarchi, *Minchat Kenaot*, Treatise/1-18, https://www.sefaria.org/Minchat_Kenaot, (et. 04/01/2023). Abba Mari’nin inanç ilkeleri ile ilgili bölümlerinin İngilizce çevirileri için bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 70-73. Abba Mari’nin inanç ilkeleri hakkında ayrıca bkz. Michael Friedländer ve Kaufmann Kohler, “Abba Mari Ben Moses Ben Joseph Don Astruc (En Astruc) of Lunel”, *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk and Wagnalls Company, New York 1901, c. 1, s. 34.

¹⁷⁰ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 73-74; Steven T. Katz, *Jewish Ideas and Concepts*, Schocken Books, New York 1977, s. 146.

getirmiştir. *Sefer ha-Mevakeş* adlı eserinde Tevrat'ın ilkesi (*ikkar*) olarak şu yedi ilkedен söz eder: dünyanın bir yaratıcısı olduğu (Tanrı'nın varlığı), Tanrı'nın bir olduğu, her şeyi yoktan var ettiği, peygamber gönderdiği, mucizeler, ruhun ölümsüzlüğü, ödül ve ceza. *Iggeret ha-Halom* adlı eserinde ise Tevrat'ın ihtiva ettiği “gerçek inançların” (*de 'ot amitiyot*) örnekleri olarak şu altı ilkedен söz eder: Tanrı'nın varlığı, Tanrı'nın birliği, her şeyi yoktan var etmesi, var olan her şey üzerindeki ilahi takdiri, ödül ve ceza ve Tanrı'nın doğayı dilediği kimse vasıtasıyla değiştirmesi (mucize). Birinci listedeki “peygamberlik” ve “ruhun ölümsüzlüğü” ilkeleri ikinci listede, ikinci listedeki “ilahi takdir” ilkesi ise birinci listede eksiktir. Fakat peygamberlik ilkesinin ikinci listedeki son ilke içerisinde ima edildiği, ruhun ölümsüzlüğü ilkesinin ise ikinci listedeki dördüncü ve beşinci ilkelerle ilişkili olduğu iddia edilebilir. Falaquera, ayrıca *Sefer ha-Ma'alot* adlı eserinde inanç ilkesi (*ikkar*) olarak Tanrı'nın varlığı ve birliği ilkelerini; *De 'ot ha-Filosofim* eserinde ise Tevrat'ın temel ilkelerine örnekler olarak Tanrı'nın varlığı, meleklerin varlığı ve onların cisimsiz oluşu ilkelerini dile getirir. Falaquera'nın farklı eserlerinde farklı listeler vermesi ve bazen bunların örnek olduğunu dile getirmesi onun sistematik ve otoriter bir ilke listesi hazırlama niyetinde olmadığı şeklinde anlaşılabilir (Bkz. Tablo-5).¹⁷¹

İnanç ilkeleri konusunda bu dönemde açıklamalarda bulunan bir başka düşünür David ben Samuel Kohavi (14. yüzyıl)'dır. *Migdal David* (Davut Kulesi) isimli eserinde ilk olarak Tevrat'ın amacını ve hakikatini bilmenin şartı olan inançları ya da Davud kulesinin “Ana Kapısı”nın (*Şa 'ar ha-Yesod*) oluştuğu üç temel inancı dile getirir. Bunlar; Tevrat'ın emirlerine uyulması gerektiğine inanç, Tevrat'ın inançlarının kabul edilmesi

¹⁷¹ Raphael Jospe, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1988, ss. 97-100; Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 74-75; Sema Nur Uzun, “Yahudi Düşünür Şem Tov Falaquera (ö. 1295): Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *Dinler Tarihi Yazıları: Prof. Dr. Ömer Faruk Harman'a Armağan*, ed. Durmuş Arık & Yasin Meral, Berikan Yayınevi, Ankara 2022, ss. 508-509.

gerektiğine inanç ve Tevrat'ı daha iyi anlamak için felsefeyi kullanmak gerektiğine inançtır. Daha sonra Tevrat'ın ve emirlerin varlığını mümkün kılan yedi ilke belirtir. Bunlar; evrenin yaratılışı, irade özgürlüğü, ilahi takdir, Tevrat'ın ilahi kökeni, ödül ve ceza, Mesih'in gelişi (sonla ilgili kehanetlere inanmak) ve diriliş ilkeleridir (Bkz. Tablo-6). Kohavi'nin bu listesi bir inanç ilkeleri listesinden ziyade önemli Yahudi inançlarının bir listesi gibi durmaktadır. Bilindiği kadarıyla Kohavi'nin bu listesi kendisinden sonrakileri etkilememiştir. Kohavi, İbn Meymûn'a bir alternatif sunma niyetinde değildir. Kohavi'nin de kabul ettiği gibi, yedi sütun, İbn Meymûn'un on üç ilkesinin geniş bir özetidir.¹⁷²

İnanç ilkeleri konusunda bu dönemde açıklamalarda bulunan bir başka düşünür David ben Yom Tov ibn Bilial (14. yüzyıl)'dır. İbn Bilial, *Yesodot ha-Maskil* (Aydın Kişinin İlkeleri) isimli eserinde İbn Meymûn'un on üç ilkesinin tüm Yahudiler için bağlayıcı olduğunu ifade etmiştir. İbn Bilial, İbn Meymûn'un on üç ilkesine Yahudi aydınlar için gerekli olduğunu düşündüğü on üç ilke daha eklemiştir. İbn Bilial'nın aydınlar için sunduğu ek ilkeleri şunlardır:

- (14) Mufârik Akılların varlığına,
- (15) Dünyanın yaratılışına,
- (16) Gelecek dünyaya,
- (17) İnsan ruhunun Tanrı'dan geldiğine,
- (18) Ruhların birbirlerinden farklı olduklarına ve kendi başına bulunan cevherler olduklarına,
- (19) Bir insanın doğumu ile var olan ruhunun, [değişim ve gelişim yoluyla] o insanın ölümünde ondan ayrılan ruhundan farklı olduğuna,
- (20) Mükemmel ödülün sadece ruha ait olduğuna,

¹⁷² Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 75-76.

- (21) Günahkâr bilge kişinin günaha, bilgeliğiyle değil, şehvetiyle sürüklendiğine,
- (22) Tevrat'ın felsefî teorilerden üstün olduğuna,
- (23) Tevrat'ta bâtinî ve zâhirî anlamların olduğuna,
- (24) Tevrat'ın düzeltmeye ihtiyacı olmadığına,
- (25) Bir emrin [yerine getirilmesinin] ödülünün başka bir emri [yerine getirme fırsatı] olduğuna,
- (26) Ameli emirlerin insan mükemmelliğinin nihai amacı olmadığına inanç (Bkz. Tablo-7).

İbn Bilîa'nın eklediği ilke listesinin herhangi bir Yahudi düşünürü etkilemediği, muhtemelen çağdaşları ve halefleri tarafından bilinmediği ileri sürülmüştür.¹⁷³

İnanç ilkeleri konusunda bu dönemde açıklamalarda bulunan bir başka düşünür olan Giritli Şemarya ben Eliyahu (ö. 1355) *Sefer Amatsiya* adlı eserinde “Tevrat'ın temelleri” olarak şu beş ilkeyi saymıştır: Tanrı'nın varlığı, Tanrı'nın cismani olmayışı, Tanrı'nın birliği, Tanrı'nın yeri ve göğü yarattığı ve Tanrı'nın (dünyayı) 5106 yıl önce kendi iradesiyle yarattığı (Bkz. Tablo-8).¹⁷⁴

İbn Meymûn'dan sonraki iki yüz elli yıllık süreçte inanç ilkeleri listesi ileri süren bu düşünürlerin hepsinde iradeli bir Tanrı'nın vurgulandığı görülmektedir. Bu minvalde yoktan yaratılış listelerin hepsinde; mucize, peygamberliğin vehbiliği, Tanrı'nın mevcûdât üzerindeki takdiri, mevcûdâtı tikel olarak bilmesi, yaratılış konusunda zamansal bir noktada Tanrı'nın iradesini kullanması gibi maddeler ise bazılarında vurgulanmıştır. Ancak açıkça İbn Meymûn'un ilke sistemi incelenmemiş ve oluşturulan

¹⁷³ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 77-79, 202; Isaac Broyde, “Ibn Bilîa, David Ben Yom-Tob”, *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk and Wagnalls Company, New York 1904, c. 6, s. 520.

¹⁷⁴ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 79-80.

inanç ilkeleri ona alternatif olarak sunulmamıştır. Daha çok İbn Meymûn'un listesi geleneksel Yahudi düşüncesine uygunluk çerçevesinde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu konuya örnek olarak Falaquera'yı ele alabiliriz. O, *More ha-More* adlı eserinde, İbn Meymûn'un yoktan yaratılışı, inanç ilkesi olarak sunduğunu iddia etmiştir:

Rabbi Musa'nın [İbn Meymûn] yazdığı on üç ilkedен biri olan inancımızın bir ilkesi, dünyanın hadis oluşuna (*hiduş ha-olam*) inanmamız gerektiğidir. Bunun için [yani, dünyanın hadis oluşu için] bir kanıt bulunamasa bile, bunların doğru olmadığını söylememek gerekir.¹⁷⁵

İbn Meymûn'un on üç ilkesinde yoktan yaratılış inancını sunduğuna dair Falaquera'nın bu iddiasından hareketle İbn Meymûn'un dördüncü ilkesine yaptığı eklemenin Orta Çağ'da bilindiği ileri sürülmektedir. Fakat bunun aksini gösteren durumlar bulunmaktadır. Çünkü İbn Meymûn'un yaptığı iddia edilen eklemeye yokluktan sonra (*ba'de'l-adem*) yaratmadan açıkça bahsedilirken, Falaquera'nın sözlerinde bu vurgu bulunmamaktadır. Ayrıca aynı eserde, yani *More ha-More*'nin giriş bölümünde, Falaquera'nın Platoncu yaratılışı savunduğu görülmektedir:

Bana öyle geliyor ki, Platon'un dünyanın yaratılmış (*mehudaş*) ama ezeli ve ebedi olduğu görüşü bilgelerimizden alınmış ve bilimsel olarak keşfedilmemiştir. [Platon'un] ifadelerinde onlarınkiyle uyuşma eğiliminde olan bazı kavramlar vardır, örneğin Rab'bin Sözü'nden önce kaotik (*mebulbelet*) bir hareket vardı ve O'nun Sözü Yaratılış oldu; Arapça'da buna "îbdâ" denir... Bilgeler de benzer bir şey söylemişlerdir: tüm türler birbirine karışmıştı ve Tanrı kendi türünden meyve vermesini söylediğinde (Yaratılış, 1:11), her bir [tür] hemen meydana geldi. Dolayısıyla Platon'un bazı inançları,

¹⁷⁵ Falaquera'nın sözlerinin İngilizce çevirisi için bkz. Jospe, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, s. 158; Raphael Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 473.

[*Delâletü'l-Hâirîn*'in] ikinci bölümünün yirmi altıncı kısmında açıkladığım gibi, Tevrat bilginlerinin doktrinleriyle uyuşma eğilimindedir.¹⁷⁶

Dolayısıyla Falaquera'nın İbn Meymûn'la ilgili iddiası muhtemelen *Delâletü'l-Hâirîn*'deki alemin başlangıcı ile ilgili tartışmalara dayanmakta ve İbn Meymûn'un dördüncü ilkeye yaptığı iddia edilen ekleme Falaquera tarafından bilinmemektedir. İbn Meymûn'un dördüncü ilkesine eklemesinin Orta Çağ'da bilinmediğinin en önemli kanıtlarından biri, daha önce ifade edildiği gibi¹⁷⁷, yoktan yaratılış inancının on üç ilkede bulunduğunu ispatlamaya çalışan Duran ve Abravanel gibi düşünürlerin ilgili kısmı alıntılanamamalarıdır. Bu tartışmanın ötesinde burada vurgulanması gereken şudur: ilke listesi sunanların amacı İbn Meymûn'un da kendileri gibi evrenin sonsuz olduğu düşüncesine sahip olmadığını iddia etmektir.

15. yüzyılın başlarında İbn Meymûn'un ilkelerini derinlemesine ele alan, kaleme aldıkları eserlerinin yapısını belirli inanç ilkeleri çerçevesinde inşa eden ve on üç ilkeyi yeniden dizayn eden veya alternatif ilke sistemleri öne süren Yahudi düşünürler ortaya çıkmıştır. Bunlar Şimon ben Tsemah Duran, Hasday Crescas ve Joseph Albo'dur. Dikkat çekici bir şekilde bu düşünürlerin inanç ilkeleri ile ilgili eserleri on veya on beş yıl gibi kısa bir zaman aralığı içinde ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu düşünürlerin aynı eğitim ekolüne dâhil olmaları ise durumu daha da ilginç hale getirmektedir. Nitekim onların üçü de Gerondi ekolünün birinci ya da ikinci nesil öğrencileridir.¹⁷⁸ Dolayısıyla Nissim ben Reuben Gerondi'nin (ö. 1376) düşüncesine bakmak bu konuyu açıklayacaktır.

¹⁷⁶ İbn Falaquera, "İbn Falaquera's Moreh ha-moreh: the Text", *Rewriting Maimonides: Early Commentaries on the Guide of the Perplexed*, ed. ve çev. Igor H. De Souza, De Gruyter, Berlin 2018, ss. 163-164.

¹⁷⁷ Çalışmamızın 131 numaralı dipnotuna bakınız.

¹⁷⁸ Seth (Avi) Kadish, *Rabbi Shimon ben Zemah Duran and the School of Rabbenu Nissim Gerondi*, University of Haifa, Basılmamış Doktora Tezi, Haifa 2006, s. 99.

Gerondi ekolü veya okulu, Nissim Gerondi tarafından kurulmuş, on dördüncü yüzyılın ortalarından on beşinci yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. Bu ekolün belirgin özellikleri Aristoteles karşıtlığı ve metafizikle ilgili konularda gelenekçi yaklaşım olarak ifade edilmiştir.¹⁷⁹ Nissim Gerondi, müstakil olarak bir inanç ilkeleri sistemi ortaya koymamış, fakat on iki vaazdan oluşan felsefî içerikli *Deraşot ha-Ran* (“DR” olarak kısaltılacak) isimli eserinde çeşitli inanç ilkelerinden bahsetmiştir. Bu eserinde dağınık halde bulunan bazı ilkeler şu şekilde sunulabilir:¹⁸⁰

(1) [İradi] Tanrı’nın varlığı ve birliği: “Ben senin Tanrınım” ve “Başka Tanrı’n olmayacak” emirleri “Tevrat’ın direği ve kökü” olarak ifade edilmiştir (DR, 9/27). Bu emirlerin anlamının Tanrı’nın insanlarla aktif bir şekilde ilgilendiğine inanma olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürülmüştür (DR, 9/28). Tanrı’nın birliğine inanma da bir “ilke” olarak belirtilmiştir (DR, 7/4). Tanrı’nın irade sahibi oluşu “Tevrat’ın en başında da tüm ‘Tevrat’ın üzerine oturacağı temel’ atılmıştır; yani dünyada olup bitenler kaderci bir zorunluluğun değil, Tanrı’nın saf iradesinin sonucudur (DR, 1/48)” denilerek dile getirilmiştir.

(2) Mucize: Mısır’dan çıkış bir mucize ve “Tevrat’ın temeli” olarak zikredilmiştir. Ayrıca “Tanrı’nın içkin oluşunun” kanıtı olarak sunulmuştur (DR, 1/50). “Bu dinimizin ‘temel taşıdır’ ve bunu inkâr eden kişi genel olarak ‘inancını inkâr’ etmiş ve ödül ve ceza

¹⁷⁹ Shalom Sadik, “Gerondi, Nissim ben Reuben”, *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi, Springer, 2022, ss. 1369-1371.

¹⁸⁰ Her bir maddede parantez içinde verilen rakamlar Nissim Gerondi’nin *Deraşot ha-Ran* isimli eserinin Sefaria üzerinde bulunan İngilizce çevirisi için verilmiştir. Eğik çizgi öncesindeki rakam bölüm numarasını, eğik çizgi sonrası rakam(lar) ise paragraf numarasını göstermektedir. Bkz. Nissim Gerondi, *Derashot HaRan*, çev. Shraga Silverstein, sefaria.org/Derashot_HaRan, (et. 01/07/2023). Ayrıca bkz. Kadish, *Rabbi Shimon ben Zemah Duran and the School of Rabbenu Nissim Gerondi*, ss. 98-99.

kavramını tamamen reddetmiş olur” denilerek (DR, 3/8, 5/9), ödöl ve ceza ile mucizenin ilişkisi ortaya konulmuştur.

(3) İnsanın özgür iradeye sahip oluşu: Bu inancın reddedilmesi “Tevrat’ın tümünün inkârına” eşdeğer olarak görölmüş ve böyle bir durumun “Tevrat’ın temellerini” sarsacağı ifade edilmiştir (DR, 5/16).

(4) Emirlerin herhangi birini tek başına yerine getirmekle bile gelecek dünyanın elde edilebileceği inancı: “kabul edilmesi ve reddedilmemesi gereken son derece değerli bir ilke” olarak tanımlanmıştır (DR, 6/2-3).

Üç “köşe taşı” olarak şunlar peş peşe dile getirilmiştir:

(5) Tanrı sevgisi,

(6) Peygamberlerin peygamberliklerinin Tanrı’dan geldiğine şüphenin olmaması,

(7) Ölümünden sonraki hayata inanç (DR, 6/25).

Ayrıca;

(8) Tanrı korkusu da “Tevrat’ın temeli” olarak zikredilmiştir (DR, 7/30).

Nissim Gerondi ile ilgili olarak, tekrar vurgulamak gerekirse, yukarıda verilen inançlar bir inanç ilkeleri listesi değildir (Bkz. Tablo-9). Onun böyle bir liste vermek gibi bir amacı da yoktur. Ancak yukarıdaki ilkelerle ilgili üç hususa dikkat çekilmelidir. Birincisi, Nissim Gerondi’nin Tevrat’ın temelleri, ilkeleri, kökleri veya köşe taşları gibi terminolojik kullanımları inanç ilkeleri listesi ortaya koyan öğrencilerinde de bulunmaktadır. Dolayısıyla Tevrat’ın varlığını sağlayan ilke düşüncesi ilk olarak Nissim Gerondi’nin derslerinde tartışılmış olabilir. İkincisi, Nissim Gerondi eserinin genelinde

mekanik bir Tanrı anlayışını reddederek, irade sahibi bir Tanrı anlayışı sunmuştur.¹⁸¹ Bu durum öğrencilerinin inanç ilkeleri listelerinde de açıkça görülmektedir. Üçüncüsü, Nissim Gerondi eserinde dünyanın yoktan yaratılışı konusunu açıkça dile getirmesine¹⁸² rağmen onu Tevrat'ın temeli, ilkesi veya kökü gibi kavramlarla nitelememiştir. Bu oldukça dikkat çekicidir. Çünkü yoktan yaratılış irade sahibi bir Tanrı anlayışı sunabilmenin en kolay yollarından biridir. Nissim'in yoktan yaratılışa Tevrat'ın ilkesi veya temeli gibi bir atıfta bulunmamasının sebebini Yaratılış Kitabı üzerine yaptığı yorumunda bulmak mümkündür. Onun ifadeleri şu şekildedir:

Tevrat, yaratılış konusunu açıklamayı ve bir kişi -filozofların inandığı gibi- Tanrı'nın yaratmaya güç yetiremediği anlamında sonsuzluğu kabul etseydi- bu kişi için Tevrat'ın tamamen düşmesi gerektiğine ve [bu kişinin] emirlere hiçbir şekilde inanmayabileceğine şüphe yoktur. Ancak [bu tür] sonsuzluğa inanmasına rağmen emirlere inanan biri, bu şekilde inanamaz, çünkü her şey zorunluluktan meydana geliyorsa, Tanrı şu bölümü emretmemiştir: “Bu ay sizin için ayların başlangıcı olacak” (Mısırdan Çıkış 12:2), [ve Tanrı] [Fısıh Bayramı'nda] mayalı ekmek yiyeni, yazıldığı gibi “kesmekle” cezalandırmayacaktır (Mısırdan Çıkış, 12:15).

Bu nedenle, dünyanın sonsuzluğunu kabul etmesine rağmen bir emri yerine getiren ve Tevrat'ı kabul eden kişi, bunu dünyanın varlığının sona ermemesinin Tanrı'nın iradesi olduğunu düşünerek gerekçelendirir, O'nun bunun tersini yapmasının düşünülemeyeceğini değil ve bu nedenle inancı Tevrat'ındaki hiçbir şeye zarar vermez -

¹⁸¹ Örneğin mekanik Tanrı anlayışını şu sözlerle eleştirir: “Tanrı'nın yaratılış üzerinde hiçbir irade veya takdir kullanmadığını ve evrendeki her şeyin mekanik bir şekilde ilerlediğini düşünen filozofların ekolünden oldukları için, aklın kendisi onları bu sonuca götürmüştür.” Bkz. Nissim Gerondi, *Derashot HaRan*, 9/26.

¹⁸² “Çünkü Tanrı dünyayı yokluktan yaratıp varlığa getirmiştir ve hizmet etmesini istediği amaca uygun olarak faaliyetlerini sürekli olarak değiştirir ve yönlendirir.” Bkz. Nissim Gerondi, *Derashot HaRan*, 1/53.

bu nedenle Rabbi İshak Tevrat'ın [Yaratılış'la] değil, emirlerle başlaması gerektiğini açıklamıştır...¹⁸³

Yukarıdaki alıntının ilk paragrafında Nissim Gerondi, evrenin sonsuz olduğunu ve Tanrı'nın nedensel bir zorunluluk içerisinde kaldığını iddia etmenin Tevrat'a inanmayı engellediğini ifade eder. İkinci paragrafta ise Tanrı'nın iradesiyle sonsuz bir evreni sürdürebileceğini söylemenin Tevrat inancı ile çelişkili olmadığını, dolayısıyla Tevrat'a inanan bir kişinin böyle bir inanca sahip olmasının onun inancını sarsmadığını ifade eder. Bu anlamda Gerondi'ye göre yoktan yaratılış, Tevrat'ın varlığı için zorunlu olan bir ilke olmaktan çıkar. Kadish'in ifade ettiği gibi dünyanın yoktan yaratılışı Tevrat'ın temeli olarak değil, Tevrat'ın öğrettiği birçok hakikatten biri olarak kalır.¹⁸⁴ Burada şu soru sorulabilir, Nissim'i böyle bir yaklaşıma iten sebep nedir? Bu noktada Falaquera'nın durumunu hatırlamak önemlidir. O, bir yandan yoktan yaratılışı inanç ilkesi listesine dâhil etmiş, diğer yandan da Platoncu yaratılış düşüncesinin doğru olduğunu ifade etmişti. Bunun sebebi de İbn Meymûn'un yaratılış ile ilgili açıklamalarıydı. İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'de evrenin başlangıcı ile ilgili üç görüş dile getirmiştir. Bunları şu şekilde özetlemek mümkündür:

- i. Tevrat'a inananların görüşü: Tanrı dışındaki her şeyin yoktan yaratıldığına inanırlar.
- ii. Platon gibi düşünenlerin görüşü: Tanrı'nın yoktan yaratmasının (O'nun kudretsiz olduğu anlamına gelmeyen türden) imkânsız (mümteni) olduğunu kabul ederler.

¹⁸³ Nissim'in ifadelerinin İngilizce çevirisi için bkz. Kadish, *Rabbi Shimon ben Zemah Duran and the School of Rabbenu Nissim Gerondi*, s. 96; Kadish, "Jewish Dogma After Maimonides: Semantics or Substance?", ss. 222-223.

¹⁸⁴ Kadish, *Rabbi Shimon ben Zemah Duran and the School of Rabbenu Nissim Gerondi*, s. 96.

Tanrı'nın evreni kadîm bir maddeden yarattığına inanırlar. Bu görüşe göre sema; oluş ve bozuluşa tabidir ama yok olmayacaktır.¹⁸⁵

- iii. Aristoteles'in ve takipçilerinin görüşü: Evren, zatı itibariyle oluş ve bozuluşa tabi olmayan bir ilk maddeden yaratılmıştır. Bu görüşe göre sema oluş ve bozuluşa tabi değildir, sadece ay-altı âlem oluş ve bozuluşa tabidir. Her şey geçmişte ve gelecekte sürekli olarak olduğu hal üzere vardır.¹⁸⁶

İbn Meymûn, eserinin başka bir bölümünde evrenin sonsuz oluşundan kaçınılmasını gerekçelendirirken, yukarıda sıralanan görüşleri şu şekilde açıklamaktadır (paragraflar yukarıdaki maddelerin tersine göre sıralanmıştır):

...-Aristo'nun belirttiği şekilde- âlemin kadim olduğu inancı, yani âlemin lüzum ciheti üzere var olduğu, asla onun tabiatının değişmediği ve sahip olduğu mutad düzenin dışına çıkmadığı şeklindeki inanç ise şeriatın aslını yıkmakta ve zorunlu olarak tüm mucizeleri yalanlamaktadır. Ayrıca Aristo'nun bu görüşü şeriatın vaat ettiği ve korkuttuğu (vaat-vaîd) her şeyi âtıl kılmaktadır...

...Ancak eğer âlemin kadim oluşuna daha önce açıkladığımız ikinci görüşe göre inanırsa, -ki Eflatun'a ait olan bu görüş semanın da oluş-bozuluşa tabi olduğunu ifade etmektedir- bu görüş şeriatın kaidelerini yıkmamakta ve bu görüşe göre mucize tekzip edilmemektedir. Aksine mucize, bu görüş dolayısıyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla Tevrat'taki nassları bu ikinci görüş ekseninde tevil etmek de mümkündür. Bu konuyla

¹⁸⁵ Platon *Timaios* adlı eserinde evrenin kaotik bir durumdan yaratıldığını şöyle ifade eder: "Bu nedenle Tanrı, her şeyin iyi olmasını ve mümkün olduğunca hiçbir şeyin kusurlu olmamasını dileyerek ve görünür evreni sükûnet halinde değil, uyumsuz ve düzensiz bir hareket halinde bularak, düzenin her yönden daha iyi olduğuna karar verdiği için onu düzensizlikten düzene dönüştürdü." Bu ifadeler ve devam eden açıklamalar için bkz. Plato, *Timaeus And Critias*, çev. Desmond Lee, Penguin Books, London 1977, s. 42 vd.

¹⁸⁶ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/13, ss. 281-285.

alakalı hatta buna delalet eden şüpheli pek çok pasaj Tevrat'ta ve diğer metinlerde bulunabilir...

...Bilmiş ol ki âlemin hâdis oluşuna (yani Tevrat'a inananların görüşüne) inanmakla, tüm mucizeler mümkün olmakta, şeriat mümkün olmakta ve bu minvaldeki tüm sorular ortadan kalkmaktadır...¹⁸⁷

İbn Meymûn'un açıklamalarına bakıldığında Platoncu yaklaşımın Tevrat'ı (şeriatı) yıkmadığı, aksine mucizeyi mümkün kıldığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla evrenin başlangıcı hem yoktan yaratılış olabilir hem de kadîm bir maddeden yaratılış olabilir. Öte taraftan daha önce İbn Meymûn'un âlemin yoktan yaratılışı ile ilgili delillerin Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisim olmayışını sağlamadığı, kelamcıların delillerinin zayıf olduğunu söylediğini yukarıda zikretmiştik. İbn Meymûn'un açıklamalarının sonraki düşünürleri kararsızlığa yönelttiği görülmektedir. Bir taraftan birçok düşünür yaratılışı Yahudi inancının temel ilkeleri arasında zikretmiş, diğer taraftan bazı düşünürler yaratılışı merkezi inanç olmaktan çıkarmaya çalışmıştır. Buradan hareketle Nissim'in yaklaşımının Platoncu görüşü mümkün görmesi ve onu Tevrat'ın temeli olarak zikretmemesi, Crescas ve Albo'nun da takip edeceği yol olmuştur. Dolayısıyla 15. yüzyıldan itibaren alevlenen inanç ilkeleri tartışmalarında irade sahibi bir Tanrı'nın nasıl ortaya konulacağı temel motivasyon kaynağı olmuştur.

2. Şimon ben Tsemah Duran

Şimon ben Tsemah Duran¹⁸⁸ (ö. 1444) Mayorka adasında doğmuştur. Gençlik yıllarında Nissim Gerondi'nin öğrencisi Ephraim Vidal'den (ö. 1391) dersler almıştır. Bir dönem Aragon Krallığı'na gitmiş ve burada Hasday Crescas ile tanışmıştır. 1391 yılında

¹⁸⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/25, ss. 324-325.

¹⁸⁸ Kısaca Raşbaz veya Taşbaz olarak bilinir.

İspanya Yahudilerine yönelik katliamdan sonra Duran ailesiyle birlikte Mayorka'yı terk ederek Cezayir'e kaçmıştır. Cezayir Yahudilerinin lideri ve Gerondi'nin öğrencilerinden olan Yitshak bar Şešet Perfet (ö. 1407) ile birlikte Cezayir'deki Yahudi cemaati için yönetmelik hazırlanmasında görev almıştır. Duran daha sonra Perfet'in ölümü üzerine Cezayir Yahudilerinin dinî lideri olmuştur. Çoğunlukla Yahudi hukuku alimi olarak ön plana çıkmış olsa da Yahudi felsefesine dair çalışmalar da yapmıştır. Duran'ın *Ohev Mişpat* ve *Magen Avot* adlı felsefî eserleri Yahudiliğin inanç ilkeleri hakkında düşüncelerini dile getirdiği kitaplarıdır.¹⁸⁹

Ohev Mişpat adlı eserinin ilk bölümleri okunduğunda Duran'ın birden fazla inanç ilkeleri listesi ileri sürdüğü gibi bir anlam çıkabilmektedir. *Ohev Mişpat*'ın giriş bölümünde Tevrat'ın temelleri (*yesodot*), sütunları (*ammudeyha*) veya kaideleri (*adneha*) olarak yaratılış ve ilahi takdir ilkelerini dile getirir. Birkaç cümle sonra ilahi takdirin, yaratılış inancından türediğini söyleyerek ilkelerin sayısını bire indirir.¹⁹⁰

Duran, *Ohev Mişpat*'ın sekizinci bölümünde İbn Meymûn'un on üç ilkesini temel¹⁹¹ ve türev¹⁹² ilkeler olarak yeniden düzenler. Tanrı'ya inanma ilkesini birinci temel ilke yaparak türev ilkelerinin Tanrı'nın varlığı, Tanrı'nın birliği, Tanrı'nın ebediliği, Tanrı'nın cismânî olmayışı, sadece Tanrı'ya ibadet edilmesi olduğunu dile getirmiştir. Tevrat'a

¹⁸⁹ Duran'ın hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kadish, *Rabbi Shimon ben Zemah Duran and the School of Rabbenu Nissim Gerondi*, ss. 3-9; Hirsch Jacob Zimmels, "Duran, Simeon Ben Zemah", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 6, ss. 58-59. Ayrıca Duran, İslam'a yönelik en kapsamlı reddiye yazan Orta Çağ Yahudi düşünürü olarak bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yasin Meral, "Şim'on Ben Tsemah Duran'ın (ö.1444) Keşet u-Magen Adlı İslam'a Reddiyesinin Değerlendirmesi", *Dini Araştırmalar*, 2012, c. 15, sy. 41, ss. 59-79.

¹⁹⁰ Duran, "Ohev Mishpat: Introduction", *Dogma in Medieval Jewish Thought*, çev. Menachem Kellner, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2004, s. 84.

¹⁹¹ *Avot* (babalar) ve *ikkarim* (kökler) şeklinde ifade etmektedir.

¹⁹² *Toledot* (çocuklar) ve *se'ifim* (dallar) şeklinde ifade etmektedir.

inanma ilkesini ikinci temel ilke yaparak türev ilkelerinin peygamberlik, Musa'nın peygamberliği, Tevrat'ın ilahi vahiy oluşu ve Tevrat'ın asla değiştirilmeyeceği ya da tahrif edilmeyeceği olduğunu belirtmiştir. Ödül ve ceza ilkesini üçüncü temel ilke yaparak türev ilkelerinin Tanrı'nın bilgisi, ödül ve ceza, Mesih'in gelişi ve ölümlerin dirilişi olduğunu ifade etmiştir.¹⁹³

Ohev Mişpat'ın dokuzuncu bölümünde ise “Tevrat'ta yer alan her şeyin doğru olduğuna inanmayı” Tevrat'taki tek ve en büyük ilke olarak ifade etmiştir.¹⁹⁴

Yukarıdaki belirttiğimiz bölümlerde dile getirdiği ilkelere bakıldığında Duran'ın sanki birbiri ile alakası olmayan üç farklı ilke sistemi öne sürdüğü düşünülebilir. Fakat Duran'ın dile getirdiği üç ilke sistemi birbiri ile ilişkilidir. Duran'ın ilk olarak dile getirdiği yaratılış ve ilahi takdir ilkeleri sonraki açıklamalarından anlaşılacağı üzere Tevrat'ın ilahi oluşunu, yani Tanrı tarafından verildiğini gösteren temel ilkelere aittir. Eğer evren yaratılmamış olsaydı, yani sonsuz olsaydı, tabiatı gereği herhangi bir değişikliğe maruz kalmaz ve Tanrı'nın herhangi bir zaman diliminde vahiy göndermesi imkânsız olurdu. Dolayısıyla Tanrı evreni zamansal olarak bir noktada yaratma iradesine sahipse ancak zamansal bir noktada vahiy gönderebilir ve Tevrat mümkün olabilir.¹⁹⁵

Duran, İbn Meymûn'un ilkelerini ele aldığı sekizinci bölümü İbn Meymûn'un ilkelerinin yaratılış ilkesini içerdiğini açıklamaya ayırmıştır. Duran'ın niyeti İbn Meymûn'un on üç ilkesinde eksik bırakılmış olan irade sahibi Tanrı'nın yoktan yaratılışı gerçekleştirdiği ve her bir bireyi tek tek tanıdığı inançlarının on üç ilkede mantıken var olduğunu ileri sürmektir. On üç ilkeye bunu söyletmenin yolu ise İbn Meymûn'un neden on üç adet ilke tespit ettiğinin açıklanmasıdır. Duran, İbn Meymûn'un on üç adet ilke

¹⁹³ Duran, “Ohev Mishpat: Chapters viii-x”, ss. 86-87.

¹⁹⁴ Duran, “Ohev Mishpat: Chapters viii-x”, s. 88.

¹⁹⁵ Duran, “Ohev Mishpat: Introduction”, s. 84.

belirlemesini Tanrı'nın on üç sıfatı¹⁹⁶ bulunduğuna dair inançla ilişkilendiren ve bu nedenle eklenebilecek birçok ilkeyi saf dışı bıraktığını savunan bir iddiayı eleştirir. Diğer bir deyişle Duran'a göre İbn Meymûn, Tanrı'nın on üç sıfatı düşüncesi ile on üç adet ilke belirlememiştir.¹⁹⁷

Bu durumda şu soru ortaya çıkmaktadır: Eğer İbn Meymûn on üç sayısı tarafından zorlanmamış ise neden Tevrat'ın Tanrı tarafından iradeli bir biçimde verildiğini en iyi gösteren yaratılış inancını eklediği bir inanç ilkeleri listesi ortaya koymamıştır? Duran bu soruyu cevaplayabilmek için özgür irade meselesini de tartışmasına dâhil etmiştir. Duran, İbn Meymûn'un yoktan yaratılış ilkesini ve (bazı eserlerinde temel ilke olarak dile getirdiği¹⁹⁸) özgür irade ilkesini, on üç ilke arasına neden eklemediği ile ilgili sorulara temel ilke ve türev ilke kavramları ile cevap vermeye çalışmıştır. Diriliş inancının yaratılış inancından, ödül ve ceza inancının ise özgür irade inancından zorunlu olarak türediğini iddia ederek, türev ilkelere inanmakla temel ilkelere de inanılmış olacağını belirtmiştir. Fakat eğer türev ilkeler vasıtasıyla temel ilkeler ima edilmiş oluyorsa İbn Meymûn neden Tanrı ile ilgili ilk beş maddeyi listelemiştir. Çünkü temel ilkeler listelenecek ise Tanrı'nın varlığı ilkesi yeterlidir. Eğer türev ilkeler eklenecek ise Tanrı'nın varlığı ile ilgili türev ilkelerin sayısı beşten fazla olmalıdır. Duran'a göre İbn Meymûn'un on üç ilke belirlemesinin sebebi yalnızca Tevrat'ta açıkça öğretilen ilkeleri listesine dâhil etmesidir. Yani İbn Meymûn, temel ya da türev ilke olmalarına

¹⁹⁶ Mısırdan Çıkış, 34:6-7. Yahudi geleneğine göre bu kısımda Tanrı, merhametiyle ilgili on üç sıfat zikretmektedir.

¹⁹⁷ Duran, "Ohev Mishpat: Chapters viii-x", ss. 84-85.

¹⁹⁸ Özgür iradenin bir ilke, temel bir kavram ve Tevrat'ın dayandığı bir sütun olduğu yönündeki açıklama için bkz. İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada'*, 5/1-5, ss. 237-241. İbn Meymûn'un özgür iradeye yönelik diğer vurguları için bkz. Maimonides, "Eight Chapters", *Ethical Writings of Maimonides*, ed. Raymond L. Weiss ve Charles E. Butterworth, Dover Publications, New York 1983, ss. 84-85; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/32, ss. 521-528.

bakmaksızın Tevrat'ta açıkça zikredilen inançları on üç ilke olarak belirlemiştir.¹⁹⁹ Duran'ın İbn Meymûn'un listesine yaratılış ve özgür irade inancını dâhil etmemesine yönelik açıklaması birtakım tutarsızlıklara sahiptir. Nitekim İbn Meymûn, eğer Tevrat'ta açıkça zikredilen ilkeleri listesine aldıysa, hiç şüphesiz yaratılış inancı diriliş inancına tercih edilmeliydi. Çünkü Tevrat'ta yaratılışla ilgili ifadeler bulunabilirken, dirilişle ilgili ifade neredeyse yoktur.²⁰⁰

Ohev Mişpat'ın dokuzuncu bölümünde Duran, yaratılış inancının İbn Meymûn'un ilke sisteminde ima edildiği yönündeki iddiasına bir itirazın ortaya çıkabileceğini belirtir. Bu itirazın İbn Meymûn'un dördüncü ilkesi, yani Tanrı'nın evrenden [ontolojik] önceliği ilkesi üzerinden yapılabileceğinin farkındadır. Duran, İbn Meymûn'un dördüncü ilkesini “görenin kalbinin çarptığını, çünkü bu tür bir öncelik anlayışının dünyanın yaratılışını inkâr edenler tarafından kabul edildiğini” dile getirerek, İbn Meymûn'un niyetinin böyle bir inancı savunmak olmadığını iddia eder. İddiasını on üçüncü ilke olan diriliş inancının yaratılış inancını ve mucizeleri mümkün kıldığını söyleyerek ve *Delâletü'l-Hâirîn*'de İbn Meymûn'un yoktan yaratılış inancını kabul ettiğini ileri sürerek desteklemeye çalışır.²⁰¹ Dolayısıyla Duran'ın, İbn Meymûn'un on üç ilkesinin iradeli bir Tanrı'yı yeterince göstermediğini, hatta dördüncü ilkesinin buna engel olduğunu düşündüğü için yaratılış

¹⁹⁹ Duran, “Ohev Mishpat: Chapters viii-x”, ss. 86-87.

²⁰⁰ Crescas Tevrat'ta mead konusunun ele alınışı ile ilgili şunları söylemektedir: “Tevrat'ta, ruhun ölümsüzlüğü bir vaat şeklinde açıkça ifade edilmemiş”, “cismani vaat dışında açık bir vaat yoktur” ve “bu doktrin, gelecek dünya konusundan birçok yerde bahseden bilgilerimiz tarafından iyi bilinir.” Bkz. Hasday Crescas, *Light of the Lord (Or Hashem)*, çev. Roslyn Weiss, Oxford University Press, Oxford 2018, Book IIIA:II/II, s. 279. “Ruhani ödül ve ceza şekilleri, geleneğin birçok yerinde ima edilmelerine rağmen, Tevrat'ta açık değildir.” Bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:III/I, s. 286. “[Ruhani ödül ve cezanın] gerçek ödül ve cezanın özü olduğu ve gerçekleşmemesinin asla mümkün olmadığı düşünüldüğünde, bunun Tevrat'ta açıkça belirtilmemesi... oldukça şaşırtıcıdır.” Bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:III/III, s. 288.

²⁰¹ Duran, “Ohev Mishpat: Chapters viii-x”, ss. 87-88.

inancının diriliş ilkesinde ima edildiğini ispatlamaya çalıştığı görülmektedir. Ayrıca birinci ve ikinci ilke sistemi arasındaki ilişki şudur: Duran'ın ilk sistemi İbn Meymûn'un on üçüncü ilkesinden zorunlu olarak çıktığı için on üç ilkeyi bir savunudur. Diğer bir deyişle, on üç ilkede iradeli Tanrı'ya yönelik inancın bulunduğunu gösterme çabasıdır.

Duran'ın tek bir ilkeden oluşan üçüncü ilke sistemi “Tevrat'ta yer alan her şeyin doğru olduğuna inanma”nın ilk iki ilke sistemi ile bir ilişkisi var mıdır? Sorunun cevabını, üçüncü ilke sistemini dile getirdiği dokuzuncu bölümün yazılış amacı üzerinden çözmek mümkündür. Duran dokuzuncu bölümde on üç ilkedeki dördüncü maddenin, yukarıda dile getirdiğimiz gibi, evrenin sonsuzluğu olarak anlaşılabilirliğini ifade etmiş ve İbn Meymûn'un niyetinin bu olmadığını, çünkü yaratılışı kabul ettiğini ileri sürmüştür. Ardından sapkınlık oluşturan ve oluşturmayan durumlar arasında ayırım yapmaya başlamıştır. Ona göre Tevrat'taki her şeyin doğru olduğunu kabul eden, fakat akıl yürütmeler vasıtasıyla inancın dallarından biri hakkında, inanılması gerekenin aksine bir inanca ulaşan kişi sapkın değildir. Yahudi alimler arasında, yaratılış ve Mesih gibi birçok konuda geleneksel Yahudi inancının aksine görüşlere sahip olanların bulunduğunu²⁰² ifade ederek onların sapkın olmadığını iddia eder. Bölümün sonuna ulaştığında ise İbn Meymûn'un dördüncü ilkesiyle Tanrı dışındaki hiçbir şeyin kadim olmadığını ileri sürerek, bu konularda hata yapanların sapkın olmadığını söylemiştir.²⁰³ Duran burada, İbn Meymûn'un dördüncü ilkesinin yaratılış inancını reddetmediği ve İbn Meymûn'un yaratılışı kabul ettiği şeklindeki kendi iddialarına itiraz edilebileceğinin farkındadır. Bu nedenle yeni bir ilke ileri sürerek İbn Meymûn'un dördüncü ilkesi dolayısıyla sapkınlığa

²⁰² Yaratılış konusunda Büyük Eliezer'in dünyanın daha önceden var olan bir maddeden yaratıldığına dair görüşüne değinir. Gersonides'in ise *Milhamot ha-Şem* isimli eserinde evrenin yaratılışıyla ilgili Yahudiliğe yabancı bir görüşe (yani Platoncu görüşe) yöneldiğine işaret eder. Ayrıca Mesih inancı konusunda, isim zikretmeden, Rabbi Hillel'in Mesih'in gelmeyeceğini ifade ettiğini dile getirir. Bkz. Duran, “Ohev Mishpat: Chapters viii-x”, ss. 88-89.

²⁰³ Duran, “Ohev Mishpat: Chapters viii-x”, ss. 87-91.

düşmediğini ispat etmeye çalışır. Ona göre geleneksel Yahudi inançlarına aykırı düşünen birçok Yahudi bilgin gibi İbn Meymûn da Tevrat'ta yer alan her şeyin doğru olduğunu kabul ettiği için sapkın değildir.

Duran'ın üç ilke sistemi arasındaki ilişki şu şekilde özetlenebilir: Duran'ın birinci ilke sistemi, on üç ilkede yaratılış inancının var olduğunu ispatlama ve iradeli bir Tanrı'yı vurgulama için kurgulanmıştır. Duran'ın üçüncü ilke sistemi ise kendisinin on üç ilkeyi aklama çabası kabul edilmese ve İbn Meymûn'un evrenin sonsuzluğunu vurguladığı düşünülse bile bu hatadan dolayı, İbn Meymûn sapkın olmadığını gösterme çabasıdır. Böylece Duran, İbn Meymûn'un listesini yeni açıklamalar getirerek düzenlemeye çalışır. O, İbn Meymûn'un ilke sisteminin yerini alan bir sistem sunmaz. İrade sahibi bir Tanrı'yı vurgulayacak şekilde yeniden dizayn eder (Bkz. Tablo-10).

Duran'ın İbn Meymûn'un on üç ilkesi ile ilgili yaptığı düzenlemeler bazı yenilikleri açısından önemlidir. Duran, İbn Meymûn'un on üç ilkesini, bilindiği kadarıyla üç grup olarak ayıran ve bu grupların her birinin temel ilkesini bedihi (aksiyomatik) olarak sunan²⁰⁴ ilk düşünürdür. Ayrıca üç temel ilkenin Mişna'nın Sanhedrin risalesinin 10.

²⁰⁴ Duran Tevrat'ın aksiyomları olduğunu şu şekilde ifade eder: "Her bilimin, o bilimle uğraşmak için ön koşul olarak kabul edilmesi gereken öncülleri olduğu gibi, Tevrat'ın iddialarını da öncüller olarak kabul etmek uygundur. Onları sorgulamamalı veya onlar için kanıtlar talep etmemeliyiz, çünkü peygamberliğin filozofların akıl yürütmeleriyle ulaşamayacakları gerçeklere ulaştığını biliyoruz." Duran'ın *Ohev Mişpat* eserinin 17. bölümünde dile getirdiği ifadelerinin İngilizce çevirisi için bkz. Eliezer Schweid, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, çev. Leonard Levin, Brill, London 2006, ss. 372-373.

bölümünde sıralan üç grup insana karşılık gelebileceğini iddia eden²⁰⁵ ilk Yahudi alim olmuştur.²⁰⁶

3. Hasday Crescas

Hasday Crescas (ö. 1410/11) İspanya'nın Barselona şehrinde doğmuştur. Gençlik döneminde Nissim Gerondi'nin yeşivasında eğitim alarak onun öğrencisi olmuş, yetişkinlik döneminde ise Zaragoza'ya (Sarakusta) taşınmış ve burada Aragon Yahudilerinin siyasî ve dinî lideri olarak görev yapmıştır. Oğlu da dâhil birçok Yahudinin öldüğü ve Hristiyanlığa geçmeye zorlandığı 1391 yılında gerçekleşen Yahudi karşıtı ayaklanmalarda Yahudilerin hem din hem de can güvenliğinin korunması konusunda çabalamıştır.²⁰⁷ 1397-8'de Hristiyan inancına bir reddiye olan *Bitul İkkarey Dat ha-Notsrim* (Hristiyan Dinlerinin İlkelerinin Reddi) adlı eserini yazmıştır. Ona ait olduğu düşünülen bir başka eser *Deraşat ha-Pesah*'dır (Fısıh Üzerine Vaaz). Onun başyapıtı ise felsefî içerikli olan ve 1410 yılında tamamlanan²⁰⁸ *Or ha-Şem* (Rabbin Işığı) isimli

²⁰⁵ Duran üç temel ilkesini, Mişna'nın Sanhedrin 10 bölümünde dile getirilen gelecek dünyada payı olmayan üç grup insanla şu şekilde ilişkilendirir: "Mişna'nın sadece üç [inançtan, yani Tanrı'ya, Tevrat'a ve ödül ve cezaya inançtan] bahsetmesinin nedeni budur: Tevrat'ta öğretilen dirilişin olmadığını, gökten gelen Tevrat'ın olmadığını ve epikoros olduğunu söyleyen [yani, Tanrı'yı inkâr eden] kişi." Bkz. Duran, "Ohev Mishpat: Chapters viii-x", s. 93.

²⁰⁶ Daha geniş tartışma için bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 105.

²⁰⁷ İspanya'nın çeşitli şehirlerinde başlayan Yahudi karşıtı ayaklanmalarla ilgili olarak Hasday Crescas'ın Avignon cemaatine yazdığı bir mektup bulunmaktadır. Bu mektupta öldürülen ve din değiştiren Yahudilerin sayıları gibi bilgiler yer almaktadır. Bkz. Hasday Crescas, "Hasdai Crescas to The Community of Avignon", *Letters of Jews Through The Ages: From Biblical Times to The Middle of The Eighteenth Century*, ed. Franz Kobler, East and West Library, New York 1978, c. 1, ss. 272-275.

²⁰⁸ Crescas eserinde "...Mabet'in yıkılmasından sonraki 1337 yılı olan şu anda..." diye yazmaktadır. Dolayısıyla Crescas bu ifadeleri yazdığında 1406-1407 yılları olması gerekir. Bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:VIII/II, s. 317. Öte taraftan kitabın sonundaki "Rabbin Işığı olarak adlandırılan bu birinci cildin IV. kitabı tamamlanmıştır. Bu tamamlanma, yaratılıştan bu yana geçen altıncı bin yılın yüz yetmişinci yılında, Ziv (İyyar) ayında, Aragon Krallığı'ndaki

eseridir. Bu eser aslında Crescas'ın yazmayı planladığı *Ner Elohim* (Rabbin Kandili) isimli iki ciltlik eserin ilk cildidir. İkinci cilde ise *Ner Mitsva* ismi verilerek Yahudi hukukunu ele alması planlanmış,²⁰⁹ ancak bu cilt yazılamamıştır. Crescas'ın böyle bir eser yazma amacının, birinci cilt ile İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* isimli felsefi eserine, ikinci cilt ile de İbn Meymûn'un *Mişne Tora* isimli hukuki eserine karşı daha muhafazakâr alternatifler üretmek olduğu ifade edilmiştir.²¹⁰

1. Crescas'ın İlke Sistemi ve İlkelerinin Anlamı

Crescas'ın *Or ha-Şem* isimli eseri yapısı bakımından inanç ilkeleri listesi olarak dizayn edilmiştir. Crescas'ın bu girişimi, Duran'dan farklı olarak, İbn Meymûn'un on üç ilkesine alternatif bir inanç ilkeleri listesi sunmaktadır. *Or ha-Şem* dört bölümden oluşmaktadır. Her bir bölüm farklı kategorilerdeki inançların sunumuna ayrılmıştır. Buna göre *Or ha-Şem*'in birinci bölümü kök ilkeleri (*şoraşim*), ikinci bölümü Tevrat'ın köşe taşlarını (*pinnot*), üçüncü bölümü Tevrat'ın öğrettiği inançları, dördüncü bölüm ise aklın meylettiği geleneğin inançları ve görüşlerini ele alır.

1.1. Kök İlkeler

Crescas'ın ilke sisteminin birinci kategorisi olan kök ilkeler kategorisinde bulunan ilkelerin sayısı konusunda eserde tuhaf bir durum bulunmaktadır. İlk başta Crescas'ın bir adet mi, yoksa üç adet mi kök ilke saydığı kolayca anlaşılamamaktadır. Buna neden olan

Zaragoza'da gerçekleşti" ifadelerinden hareketle *Or ha-Şem*'in Yahudi takvimine göre 5170 yılında, miladi takvime göre ise 1410 yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book IV:XIII, s. 354.

²⁰⁹ Crescas, *Light of the Lord*, Introduction, ss. 24-25.

²¹⁰ Crescas'ın hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Roslyn Weiss, "Translator's Introduction", *Light of the Lord (Or Hashem)*, Oxford University Press, New York 2018, ss. 4-6; Warren Zev Harvey, "Crescas (or Cresques), Hasdai Ben Judah", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 5, ss. 284-285.

durum ise Crescas'ın kitabının birinci bölümünü ayırdığı kök ilke kategorisinde Tanrı'nın varlığını uzun uzadıya tartışması, fakat Tanrı'nın birliği ve Tanrı'nın cisim olmayışından ilke olarak ilk kez birinci bölümün üçüncü kısmında (yani, bölümün sonunda) bahsetmesidir.²¹¹ Ayrıca Crescas birinci bölümün giriş paragrafında hangi konuyu ele alacağını dile getirirken sadece Tanrı'nın varlığı ilkesinden bahsedeceğini belirtir, fakat Tanrı'nın birliği ve Tanrı'nın cisim olmayışı ilkelerinden bahsedeceğini dile getirmez.²¹² Bunlara ek olarak Tanrı'nın varlığı ilkesinin Tevrat'ın köşe taşları kategorisine eklenebileceğini söylerken diğer iki kök ilkedен bahsetmez ve Tanrı'nın varlığı ilkesinin Tevrat'ın köşe taşları kategorisine eklemesi durumunda sayının yedi olacağını ifade eder.²¹³ Yani Crescas için esasen tek bir kök ilke vardır, o da Tanrı'nın varlığı ilkesidir. Muhtemelen Tanrı'nın birliği ve Tanrı'nın cisim olmayışı ilkelerini Tanrı'nın varlığı ilkesi içerisinde düşünmek istemektedir. Nitekim eserinin önsözünde "ilk ilkelerin kökü, Tanrı'nın varlığı"²¹⁴ şeklindeki ifadelerine bakıldığında bu çıkarım doğrulanacaktır.

Kök ilkeler kategorisi Tevrat öncesi inancı ifade eder. Crescas'a göre Tanrı'nın varlığına inanmak emirden sonra olamaz. Çünkü emredilen bir şey varsa bu durum, emirden önce emreden varlığını zorunlu kılmaktadır. Yani Tevrat'taki bir emir geldikten sonra Tanrı'nın varlığı ortaya çıkmaz. Bu konuda Crescas açıkça İbn Meymûn'u hedef alarak "Tanrı'nın varlığına inanmayı pozitif emirler arasına dâhil eden herkes rezil bir hata yapmıştır, çünkü ... hiçbir emir belirli bir komutan olmadan düşünülemez"²¹⁵ ifadelerini kullanmıştır. Nitekim İbn Meymûn, on emirden ilki olan "Seni Mısır'dan, köle olduğun ülkeden çıkaran Tanrı'n Yahve benim"²¹⁶ emrini,

²¹¹ Crescas, *Light of the Lord*, Book I:III/III-IV, ss. 101-115; Book I:III/V-VI, ss. 115-119.

²¹² Crescas, *Light of the Lord*, Book I, s. 30.

²¹³ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:I, ss. 242-243.

²¹⁴ Crescas, *Light of the Lord*, Preface, s. 26.

²¹⁵ Crescas, *Light of the Lord*, Preface, s. 26.

²¹⁶ Mısırdan Çıkış, 20:2.

Tanrı'nın varlığına inanma ilkesi olarak kabul etmiştir.²¹⁷ Crescas, inanma duygusunun özgür irade ile olduğunu, fakat emirin zorunluluk olduğunu belirtmiştir.²¹⁸ Crescas için, Tanrı'nın varlığı ilkesi aksiyom veya ilk akledilirdir. Crescas, önce Tanrı'nın varlığının ispatı konusundaki Aristoteles geleneğine dayanan İbn Meymûncu görüşlere karşı çıkar.²¹⁹ Ardından Tanrı'nın varlığına inancı, Tevrat inancının “aklî ön koşulu” olarak sunar. Çünkü Tevrat'ın ilahi olması onun Tanrı tarafından verilmesinden kaynaklanır. Crescas bu açıklamalarıyla inanç ilkeleri listesinin merkezini -tabiri caizse- “aklî olarak Tanrı var olduğuna göre Tevrat ilahidir” yaklaşımından “ilahî olarak Tevrat gönderildiğine göre Tanrı vardır” yaklaşımına çevirmiştir. Dolayısıyla Tevrat inancın merkezidir, Tanrı'nın varlığı ise ön koşuldur. Tanrı'nın varlığı ile ilgili diğer kök ilkeler ise Tanrı'nın birliği²²⁰ ve Tanrı'nın cismanî olmayışıdır.²²¹ Crescas açıkça birinci kitabın amacının “Tevrat'ın doğruladığı ve geleneğin kabul ettiği gibi, bu kök ilkeleri peygamberlik dışında mükemmel bir şekilde kavramanın hiçbir yolu olmadığını

²¹⁷ Maimonides, “Positive Commandments, Mitzvah 1”, *Sefer HaMitzvot*, Sefaria Edition 2021, çev. Francis Nataf, sefaria.org/Sefer_HaMitzvot, (et. 15/07/2023); İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada'*, 1/1, ss. 41-43.

²¹⁸ Crescas, *Light of the Lord*, Preface, s. 27.

²¹⁹ Crescas eserinin giriş bölümünde Aristoteles felsefesine, İbn Meymûn'un aklı üstünleştiren yaklaşımlarına karşı çıktığını şu cümlelerle ifade eder: “Hatanın ve kafa karışıklığının kaynağı Yunanlı'nın [Aristoteles] sözlerine ve ürettiği kanıtlara güvenmek olduğu için, bu günde tüm uluslara inanç meselelerindeki kafa karışıklığını ortadan kaldıran ve tüm karanlıkları aydınlatan şeyin yalnızca Tevrat olduğunu göstermek amacıyla, onun kanıtlarının yanlışlığını ve argümanlarının safsatalarını - hatta Rabbi'nin [İbn Meymûn] kendi konumunu güçlendirmek için ondan ödünç aldıklarını - vurgulamak bana uygun geldi”. Bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Introduction, s. 24.

²²⁰ Crescas, *Light of the Lord*, Book I:III/III-IV, ss. 101-115.

²²¹ Crescas, *Light of the Lord*, Book I:III/V-VI, ss. 115-119.

göstermek” olduğunu söylemektedir. Aklın ise onu onayladığını belirtir. Yani, Tanrı’nın varlığı, birliği ve cisim olmayışı akla göre değil, vahye göre doğru olarak anlaşılabilir.²²²

1.2. Tevrat’ın Köşe Taşları

Crescas’ın ikinci fakat merkezi inanç kategorisi, “Tevrat’ın köşe taşlarına, yani Tanrı’nın evinin üzerine inşa edildiği temeller ve sütunlar”ın açıklanmasına ayrılmıştır. Bu temellerin yani ilkelerin sayesinde Tevrat’ın varlığının mümkün olduğunu, bu ilkelerden herhangi birinin yokluğunda ise tüm Tevrat’ın çökeceğini ifade eder. Bu ilkeler şu “altı köşe taşı”dır: Tanrı’nın varlıkları bilmesi, Tanrı’nın varlıklarla ilgili takdiri, Tanrı’nın kudreti, peygamberlik, özgür irade ve [Tevrat’ın nihai] amacı.²²³

Tanrı’nın varlıkları bilmesi ilkesinin anlamı, Tanrı’nın tikelleri idrak ettiği, her şeyi en ince ayrıntısına kadar bildiğidir. Tanrı şu anda var olmayan şeyleri, alternatif olasılıkları ve alternatiflerden hangisinin gerçekleşeceğini bilir.²²⁴ Bu durumda konuyla ilgili ileri sürülen problemlerin çözümü Tanrı’nın varlığının insan varlığından yüce

²²² Crescas, *Light of the Lord*, Book I:I, s. 31. Öte taraftan, Crescas’ın Tanrı’nın varlığı ile ilgili akli bir kanıt sunduğu görülmektedir. Bu argüman şu şekildedir: “[Evrendeki] illetler ve ma’lûller ister sonlu ister sonsuz olsunlar, bir bütün olarak onların [hepsinin] bir nedeni olduğu gerçeğinden kaçış yoktur. Çünkü hepsi ma’lûl olsaydı, sadece kendileri açısından mümkün bir varlığa sahip olurlardı ve varlıklarını yokluklarına tercih edecek bir belirleyiciye ihtiyaç duyarlardı. [Dolayısıyla] Tanrı, hepsinin nedeni, varlıklarını belirleyen nedendir. O’nun varlığı böylece her türlü şüphenin ötesinde kanıtlanmıştır.” Bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book I:III/II, ss. 100-101; Harvey, bunu metafizik kanıt olarak isimlendirir. Bkz. Warren Zev Harvey, “Crescas, Hasdai”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, New York 2005, s. 2069. Crescas’ın bu kanıtının birkaç açıdan eleştirisi için bkz. Weiss, “Translator’s Introduction”, s. 8, dipnot 5. Ayrıca Crescas’ın sonsuzluk düşüncesi dâhilinde bu kanıtın Spinoza üzerine etkisi için bkz. Yitzhak Y. Melamed, “Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God’s Attributes”, *Spinoza and Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler, Cambridge University Press, Cambridge 2014, ss. 204-215, özellikle s. 210.

²²³ Crescas, *Light of the Lord*, Book II, s. 120.

²²⁴ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:I/I, ss. 121-124.

olması durumunda olduğu gibi, Tanrı'nın bilgisinin de insanın bilgisinden yüce ve farklı olduğu gerçeğidir.²²⁵ Crescas Tanrı'nın bilgisi ile ilişkili bir şekilde irade sahibi Tanrı konusunda şunları dile getirir:

Bu köşe taşı [yani Tanrı'nın varlıkları bilmesini] aydınlatacak ve tamamlayacak olan şey, yaratılış inancı olan kök ilkenin kesin olarak tesis edilmesidir. Çünkü o zaman Tanrı'nın fail olduğu ve tüm varlıkları kendi basit iradesiyle varlığa getiren olduğu her türlü şüphenin ötesinde açıklık kazanacaktır. Ve O'nun mevcudatın faili olduğu halde onları bilmemesi düşünülemez.²²⁶

Tanrı'nın varlıklarla ilgili takdirini, Tanrı'nın hem (melekler, peygamberler ve bilgeler gibi) araçlar vasıtasıyla hem de aracının yokluğunda eylemde bulunan ilahi fail olduğu şeklinde açıklar. İlahi takdirin tümeli ve tikeli kapsadığını ve daha az veya daha fazla olmak suretiyle değiştiğini, öyle ki bazılarını kapsayıp bazılarını kapsamamasının mümkün olduğunu ileri sürer. İlahi takdirin üç tür olduğunu açıklar: Birincisi, doğal olan ve bireylerin mükemmelliğine bağlı olmayan genel ilahi takdirdir. Bireylerin varlıklarını korumak ve zarardan kaçınmalarını sağlamak için araçlar, nitelikler ve yetilerle donatılmış olmaları buna örnektir. İkincisi ise doğal olmayan ve bireylerin mükemmelliğine göre gerçekleşen kısmi ilahi takdirdir. Tanrı tarafından verilen Tevrat'ta tüm İsrail'e lütuf gösterilmesi buna örnektir. Üçüncüsü ise yine doğal olmayan ve bireyin

²²⁵ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:I/IV, s. 134; Tanrı'nın bilgisinin yüceliği ve ilahi takdirin sorgulanmaması gerektiği konusunda şunları dile getirir: "Tanrı'nın düşünceleri bizimkilerden daha derindir ve O'nun yolları bizimkilerden daha yücedir, ve bunları değerlendirmek ya da O'nunkileri bizimkilerle karşılaştırmak bize düşmez, çünkü amacını, niyetini ve iradesini bilen Tanrı'dır. Aynı şekilde, kötülerin refaha ulaşmasını ve doğruların acı çekmesi konusunda Tanrı'nın amacını ya da aralarındaki orantıyı bilmiyoruz... Tanrı'nın verdiği cezaları değerlendirmek ya da günahlarımıza karşı sürgün cezasını aklımızın terazisinde tartmak bizim sorumluluğumuz değildir." Bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:VIII/II, s. 317.

²²⁶ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:I/V, s. 141.

mükemmelliğine göre gerçekleşen bireysel ilahi takdirdir. Tanrı'ya kulluk edenlere verilen ödül ve günahkârlara verilen ceza buna örnektir.²²⁷

Crescas, Orta Çağ Yahudi felsefesinde klasik bir soru olan sâlih kişilerin acı çekmesi ve günahkâr kişilerin başarılı olmasının ilahi takdirle bağdaşmadığı ve bu nedenle Tanrı'nın tikelleri bilmediği iddialarını hatalı bulur.²²⁸ Çünkü eğer Tanrı takdirini genel (tümel) olarak ulaştırıyorsa, örneğin Tufan esnasında bir birey olan Nuh, Tanrı'nın cezalandırma takdirinden nasıl kurtulabilmiştir?²²⁹ Crescas Tanrı'nın takdiri ile ilişkili bir şekilde irade sahibi Tanrı konusunda şunları dile getirir:

Bu köşe taşına açıklık ve bütünlük katacak olan şey, yaratılışa olan inancın kök ilkesinin tam olarak açıklanmasıdır. Bu bağlamda, Tanrı'nın fail olduğu ve tüm varlıkları kendi basit iradesiyle ortaya çıkaran olduğu şüpheye yer bırakmayacak şekilde kanıtlanacaktır. Yaptığı şeyi sevmeksizin onları kendi iradesiyle yapması düşünülemez.²³⁰

Crescas, üçüncü ilke olan Tanrı'nın kudreti ile ilgili şunları belirtir: Tevrat, emredenden emredilene doğru ilerleyen bir eylem olduğu için, Tanrı'nın onu gerçekleştirme gücüne sahip olması gerekir. Tevrat'taki ifadelerin, mucizelerin ve vaatlerin imkânı bu ilkeye bağlı olduğu için Tanrı'nın sonsuz kudretinin gerekliliği açıktır. Fakat bu durum, mantıksal türde çelişik olana²³¹ güç yetirmesi anlamında değildir.

²²⁷ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:II/I, ss. 144-147.

²²⁸ Crescas burada Gersonides'i (ö. 1344) eleştirmektedir. Bkz. 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 ve Allan Arkush, Harwood Academic Publishers, Amsterdam 1998, s. 137. Gersonides'in Tanrı'nın tikelleri bilmesini reddetmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Sema Nur Uzun, *Yahudi Düşüncesinde Özgür İrade ve İnsan Hürriyeti: Gersonides (ö. 1344) Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2023.

²²⁹ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:II/III, ss. 152-153.

²³⁰ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:II/V, s. 159.

²³¹ Örneğin "Tanrı 'yuvarlak kare' yaratabilir mi?" sorusu çelişiktir.

Çünkü varlığı akıl tarafından tasavvur edilemeyen herhangi bir şeyle ilgili olarak “kudret” terimi geçerli değildir. O şeyle ilgili olarak kudretin yokluğu hiçbir şekilde zayıflık ifade etmez. Tanrı’nın kudretinden kasıt, temeli yalnızca irade olan sınırsız bir güçtür.²³²

Crescas, Tevrat’ın dördüncü köşe taşı olan peygamberlik konusunda İbn Meymûn’un aksine tabiat üstü açıklamalar yapar. Ona göre bir emir veya emirler bütünü olan Tevrat’ın varlığı emredenle emredilenler arasında bir ilişki ve bağlantı olmadan düşünülemez. Bu ilişki ve bağlantı da peygamberliktir. Peygamberliği şu şekilde tanımlar:

Peygamberlik, bir kişinin aklını aşan, manevi ve bilişsel olan, Tanrı’dan, bir aracı vasıtasıyla veya aracısız olarak gelen, ona bilmediği bir konuyu veya konuları -onları gerektiren öncüller olmaksızın bile- bildiren ve bunu kendisine veya başkalarına rehberlik etmek için tüm modalitelere/yöntemlere göre yapan bir vahiydir.²³³

Crescas, Tanrı’yı seven ve O’na ibadet etmek için kendini sürekli olarak inzivaya çeken kişinin peygamberlik almaya layık olduğunu ifade eder. Tanrı’yı sevme ve O’na bağlılığın ise sadece Tevrat vasıtasıyla elde edilebileceğini belirtir. Ona göre kişi Tanrı’ya bağlılığında ve sevgisinde ısrarcı olursa, bir sıkıntıya maruz kalmadığı sürece, ilahi feyiz kendisine akacaktır. Ardından açıkça filozofların akıl konusunda ve ahlaki erdemlerde mükemmelliğe ulaşmış kişinin peygamberliğe ulaşacağı fikrine itiraz eder. Çünkü ona göre peygamberliğin elde edildiği gerçek tapınma ve sevgi, esasen Tevrat ve emirler aracılığıyla mükemmelleştirilir.²³⁴

Crescas’a göre Tevrat’ın beşinci köşe taşı özgür iradedir. Ona göre her insana seçme özgürlüğü verilmiştir. “Çünkü “emir” terimi, belirli bir şeyi yapmaya zorlanan ve

²³² Crescas, *Light of the Lord*, Book II:III/I-II, ss. 166-168.

²³³ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:IV/ Introduction-I, s. 169.

²³⁴ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:IV/IV, ss. 187-188.

mecbur bırakılan kişi için geçerli değildir, ancak tüm alternatifler onun basit iradesine açık olmalıdır. Ancak o zaman bir emir uygun ve yerinde olacaktır.”²³⁵ Yani Crescas, Tevrat’ın emirlerinin ve yasaklarının ancak özgür irade durumunda anlamlı olacağını söyler. Fakat Crescas bu açıklamalarından sonra, Tanrı’nın her şeyi bildiği düşüncesinden hareketle deterministik bir yaklaşım ortaya koymaya başlamıştır.²³⁶ Crescas’a göre şeyler kendileri açısından mümkün ve sebepleri açısından zorunludur.²³⁷ Daha açık bir ifadeyle “kendisi açısından mümkün” olmakla “nedenleri açısından zorunlu” olma arasında ayrım yapar. Örneğin bir kişinin iki seçenek arasında seçim imkânı mevcuttur. Fakat kişinin eğitimi, büyüdüğü çevre gibi onu etkileyen süreçler nedeniyle seçtiği tercihi zorunluluktan kaynaklanır.²³⁸ Crescas bunu tunç örneği üzerinden açıklar. Buna göre, tunç kendisi açısından yuvarlak, düz, yamuk gibi tüm şekilleri art arda alma imkânına sahiptir. Ancak nedenleri açısından düşünüldüğünde zorunludur. Örneğin yağmur veya nem gibi nedenler tuncun paslanmasını zorunlu kılar. Öte taraftan tunç kendi açısından

²³⁵ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:V, ss. 188-189.

²³⁶ Manekin, Crescas’ı Orta Çağ Yahudiliğinin en ünlü deterministi olarak tanımlar, bkz. Charles H. Manekin, “Hebrew Philosophy in The Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview”, *History of Jewish Philosophy*, eds. Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Routledge, London 1997, s. 311. Crescas, determinist iddialarının halka duyurulmamasını, çünkü halk için zararlı olduğunu ve onları yanlış yönlendirebileceğini açıkça yazar. Bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book II:V/III, s. 195. Crescas’ın eserinin bazı bölümlerinde, iştahı, hayal gücünü ve aklı, astral determinizme tabi kılarak katı bir astral determinizm sergilediği, fakat eserinin sonuna doğru belirli insani seçimlerin bireyi yıldız etkisine tabi kılmadığı ifade edilmiştir. Bkz. Charles Manekin, *Medieval Jewish Philosophical Writings*, Cambridge University Press, New York 2008, s. xxviii. Crescas’ın astroloji ve irade özgürlüğü ilişkisine dair düşünceleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yasin Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2023, ss. 153-158.

²³⁷ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:V/III, s. 195. Bu konuda “Her şey öngörülür, ancak seçme özgürlüğü verilir” (bkz. Pirkei Avot 3:15) şeklindeki Rabbi Akiva’nın görüşünü kendisine destek olarak kullanır, bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book II:V/III, s.197.

²³⁸ Shalom Sadik, “Hasdai Crescas”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/crescas>, (et. 08/12/2023).

[paslanması ya da paslanmaması] imkânını kaybetmez, böylece paslanmak onun için kendi içinde yalnızca olası bir sonuç olarak kalır.²³⁹ Crescas, bir yandan sonsuz güce ve iradeye sahip Tanrı'yı ve onun her şeyi bildiğini/belirlediğini göstermeye çalışır, diğer yandan Tanrı'nın insanlara emirler göndermesi ve sonucunda ödül ve cezaya tabi tutabilmesi için gerekli olan beşerî seçme özgürlüğünü, “kendisi açısından mümkün” yaklaşımı üzerinden tesis etmeye uğraşır. Crescas'ın bu tutumu, öğrencisi Albo da dâhil olmak üzere halefleri tarafından determinizm olarak algılanmış ve eleştirilmiştir.²⁴⁰

Crescas'a göre Tevrat'ın altıncı köşe taşı, Tevrat'ın nihai amacı ilkesidir. O, İbn Meymûn'u varoluşun nihai amacını aramanın anlamsız olduğunu ileri sürdüğü gerekçesiyle eleştirir. Ardından beşerî bir akla sahip kişinin bir sanat ürününü bile amaç uğruna ürettiğini, dolayısıyla her şeyin yaratıcısı olan İlk Aklın eyleminin, önemli bir amaç uğruna olmaktan başka bir şey olamayacağını ifade eder. Bu nedenle Tanrı'nın bir eylemi olan Tevrat'ın nihai bir amacının olması zorunludur.²⁴¹ Tevrat'ın nihai amacı ise ruhun mutluluğudur ki bu gelecek dünya olarak tasavvur edilen ebedi ruhani mutluluktur. Bu, Şekina'nın ışıltısından beslenecek olan nefsin ölümsüzlüğüdür. Tevrat'a uyarak bedeni ve ahlaki yetkinlikleri geliştirmek, görüşlerin mükemmelliğine giden bir hazırlıktır.²⁴² Nefsin ölümsüzlüğü, entelektüel yetkinliğe dayanmaz. Nefsin ölümsüzlüğü, Tanrı'nın emirlerini büyük bir gayretle yerine getirmek ve yasaklarını çiğnememek suretiyle oluşan Tanrı sevgisi ve O'na karşı duyulan gerçek korku sayesinde

²³⁹ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:V/III, s. 195.

²⁴⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/1, ss. 5-7. Ayrıca Abravanel “nedenleri bakımından zorunlu olan bir şey için, sonuçta zorunlu ve kısıtlı olduğunda ne gibi bir imkân kalır?” diye itiraz etmiştir. Bkz. Weiss, “Translator's Introduction”, *Light of the Lord*, s. 11.

²⁴¹ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:VI, s. 205.

²⁴² Crescas, *Light of the Lord*, Book II:VI/I, ss. 209-210.

gerçekleşir.²⁴³ Şekina'nın ışıltısından beslenme ifadesi Talmud'da gelecek dünya hayatıyla ilgili geçmektedir: “Salihler başlarında taçla oturacaklar ve Şekina'nın ışıltısından besleneceklerdir.”²⁴⁴

1.3. Tevrat'ın Öğrettiği İnançlar

Crescas'ın üçüncü ilke kategorisi ise Tevrat'ın öğrettiği gerçek inançlardır. Bunları Tevrat'ın köşe taşları kategorisinden ayıran en önemli özellik Tevrat'ın varlığının bunlar olmadan da düşünülebilir olmasıdır. Bununla birlikte bunlardan herhangi birini inkâr eden kişi sapkın olarak adlandırılır. Bu ilkeler kendi içerisinde iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısım “belirli emirlere bağlı olmayan inançlar”dan, ikinci kısım ise “belirli emirlere bağlı inançlardan” oluşur. Sekiz adet olan “belirli emirlere bağlı olmayan inançlar” şunlardır: evrenin yoktan yaratılışı, ruhun ölümsüzlüğü, ödül ve ceza, ölümlerin dirilişi, Tevrat'ın ebediliği, Musa'nın peygamberliği ile diğer peygamberlerin peygamberliği arasındaki fark, başkohenin cevaplarını Urim ve Tummim aracılığıyla alması ve Mesih'in gelişi.²⁴⁵ Üç adet olan “belirli emirlere bağlı inançlar” ise şunlardır: Tanrı'nın Kendisine dua eden kişiye ve İsrail'i kutsayan kohenlere yanıt vereceği inancı, tövbe ve Kefaret Günü ve Rab için bayram olarak belirlenen yılın dört dönemi (Pesah, Şavuot, Roş ha-Şana, Sukot).²⁴⁶

²⁴³ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:VI/I, ss. 211-215. Crescas bu tutumunu, ruhun ölümsüzlüğü meselesini ele aldığı başka bir yerde tekrarlar. Aklî bir cevher olan ruhun [Tanrı'yla] bağında ve [O'na olan] sevgisinde mükemmelleştiğini, bu yetkinleşmenin ise Tevrat'tan ve Tanrı'nın mucizelerinden öğrenilenler sayesinde gerçekleştiğini söyler. Böylece ruh sürekli olarak var olmaya devam eder. Bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:II/II, s. 281.

²⁴⁴ Babil Talmudu, Berahot, 17a.

²⁴⁵ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA, s. 242.

²⁴⁶ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIB, s. 321.

Crescas evrenin yoktan yaratılışı ilkesiyle ilgili tartışmasına onu neden Tevrat'ın köşe taşları arasında saymadığına yönelik bir açıklamayla başlar. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Tanrı evreni zamansal olarak bir noktada yaratma iradesine sahipse ancak zamansal bir noktada da vahiy gönderebilir ve Tevrat mümkün olabilir. Dolayısıyla yaratılış inancı irade sahibi bir Tanrı'yı sunmanın en kolay yollarından biri gibi gözükmektedir. Fakat Crescas bu kolay yolu seçmemiştir. Sebebi açıkça Nissim Gerondi'nin yaklaşımını onaylamasında aranmalıdır. Burada Crescas'ın açıklamalarını doğrudan alıntılama konuyu daha iyi açıklayacaktır:

Eskilerin bir kısmı arasında kabul edilen ve yaygın olan şeye, yani yaratılış inancının Tevrat'ın üzerinde döndüğü bir eksen olduğuna dayanarak bize karşı şu itirazda bulunulabilir. Çünkü bu inanç Tanrı'nın kudret sahibi olduğunu ve bütün mevcudatın, O'nun için çömlekçinin elindeki çamur gibi olduğunu gerektirir. Bu inanç olmasaydı, Tevrat'ın özsel varlığı hiç düşünülemezdi ve daha spesifik olarak, onun temelleri ve sürdürücü direği olan içinde kaydedilen ifadeler ve mucizeler de düşünülemezdi. Oysa evrenin varlığını Tanrı'dan kaynaklanan bir zorunluluk olarak gören sonsuzluğa inananlar için Tevrat'ın varlığı her açıdan düşünülemez. Böyle olduğu için de yaratılış inancını, Kitap II'de sözü edilen diğer köşe taşlarının yanında büyük bir sütun ve köşe taşı olarak saymak yerinde olur.

Bununla birlikte, Tanrı'nın kudretinin sonsuzluğa inananlar için bile gerekliliği bir kez ortaya konduğunda, bu itirazı [yani, yoktan yaratılış inancının Tevrat'ı mümkün kıldığı itirazını] çözmek zor değildir.²⁴⁷

²⁴⁷ Son cümle şu şekilde de anlaşılabilir: “Ezeliyete inananlar Tanrı'nın kudretini kabul ettiklerinde, Tevrat'a inanmak onlar için bile düşünülebilir hale gelir. Dolayısıyla yoktan yaratılış, Tevrat'ın varlığının onsuz düşünülmemeyeceği bir inanç değildir.” Bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA, ss. 242-243, dipnot 7.

Crescas, Tevrat'ı mümkün kılan bir inanç olmasına rağmen, yoktan yaratılışı Tevrat'ın köşe taşları arasına almamasına yönelik bir itirazın çıkabileceğinin farkındadır. Çünkü zorunlu bir nedenselliğin sonucu olarak evrenin varlığını sonsuz kabul eden Aristotelesçi yaklaşım, Tevrat'ın varlığı için tehlikelidir. Öte taraftan ikinci paragrafta başlarken çok kritik ifadeler kullanır. Ona göre bir kimse, Tanrının kudreti vasıtasıyla evreni sonsuz kılabilceğine inanırsa bu durum Tevrat'ın varlığı için tehlike oluşturmaz. Bunun ardından Crescas, bir taraftan Tevrat ifadelerinin bir anda meydana gelen yoktan yaratılışı işaret ettiğini ve bunun doğru görüş olduğunu söylerken diğer taraftan sonsuz yaratılışı savunur. Yahudi geleneğine ait bazı pasajları alıntılararak net olmayan tavrını desteklemeye çalışır. Yahudi geleneğinde bulunan iki farklı yaklaşımın da doğru olabileceğini ifade eder. Bunlardan birincisinde şunları dile getirir: “Gelenekte bulunanlara göre mutlak gerçek, Tanrı'nın evreni belli bir anda [yoktan] yaratıp var ettiğidir, “Başlangıçta Tanrı ... yarattı”²⁴⁸ denildiği gibi.” İkincisinde ise şunları dile getirir: “[Bilgelere ait] sözlerin²⁴⁹ amacı, sürekli yaratılışın olduğunu, ancak dünyaların belirli bir anda var olduğunu ve belirli bir anda yok olduğunu, ister [sadece] tek tek dünyaların var olması ve yok olmasıyla, isterse her dünyanın mükemmellik düzeyinde bir öncekini aşmasıyla olsun, belirtmektir. İçinde bulunduğumuz dünyanın sonsuza kadar varlığını sürdürmesi mümkündür ve aynı zamanda bu dünyanın yok olması ve onu ... mükemmellikte aşan başka bir dünyanın izlemesi de mümkündür.”²⁵⁰ Crescas'ın yaklaşımı, daha önce hocası Nissim Gerondi'de gördüğümüz türde bir yaklaşımdır. Bu, iradeye ve kudrete sahip bir Tanrı tarafından evrenin sürekli yaratıldığı inancıdır. Crescas, hem yoktan yaratılışın hem de sürekli ve sonsuz yaratılışın düşünülebileceğini ve bunun

²⁴⁸ Yaratılış, 1:1.

²⁴⁹ “Buradan, bundan önce bir zaman sistemi olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Rabbi Abbahu dedi ki: Bu bize Tanrı'nın dünyaları yarattığını ve ‘Bu beni memnun ediyor, diğerleri beni memnun etmedi’ diyerek onları yok ettiğini öğretir.” Bkz. Bereşit Rabbah, 3/7.

²⁵⁰ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:I/IV-V, ss. 262-278, özellikle ss. 277-278.

gelenekte bulunabileceğini dolayısıyla yoktan yaratılış inancının Tevrat'ın üzerinde durduğu bir köşe taşı olamayacağını ifade eder.

Crescas'ın belirli emirlere bağlı olmayan inançları arasındaki ruhun ölümsüzlüğü, ödül-ceza, diriliş ve Mesih inançları birlikte değerlendirilebilir. Crescas ölümden sonra varlığını devam ettiren ruhun doğası gereği ebediyen var olacağını, kendi içinde baki olduğunu, türe ya da bireye göre değişmediğini iddia eder. Bazı Aristoteles yorumcularının iddiası olduğunu söylediği ruhların Faal Akıl'la birleşmesi ve hepsinin bir tek olması durumunu reddeder.²⁵¹ Her ruhun ayrı ayrı ödül ve cezaya ulaştığını belirtir.²⁵² Ödül ve ceza konusuna geçiş yaparak hem dünyevi hem de uhrevi ödül ve cezanın mevcut olduğunu ifade eder. Fakat tartışmasını özellikle ruhani ödül ve cezaya yöneltir. Ona göre sâlih bir kimsenin ruhuna verilen ödül, Şekina'nın ışıltısından zevk alması, yani Tanrı'yı idrak etmesi olarak açıklanır. Bu ödülün farklı dereceleri vardır ve insanların dünyadayken Tanrı'ya duydukları sevgiye ve ona bağlılıklarına göre değişir. Günahkâr bir kimsenin ruhuna ise ceza olarak Tanrı'nın ışıltısından uzakta karanlıkta acı çekmesi düşer. Çünkü ruh özü itibarıyla idrak etmeyi arzuladığı Tanrı'yı idrak etmekten uzaklaşmasıyla cezalandırılır. Rabbilerin buna cehennem dediğini ifade eder. İstirabın derecelerinin değiştiğini ve ruhun yok olmasını gerektirecek kadar yoğunlaşabileceğini dile getirir.²⁵³

²⁵¹ Crescas'ın buradaki itirazı muhtemelen İbn Rüşd'e yöneliktir. İbn Rüşd'ün akılların birliği düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ata Az, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021. Crescas bu ifadeleriyle İbn Meymûn'u da kastetmiş olabilir. Nitekim İbn Meymûn *Delâletü'l-Hâirîn*'de İbn Bâcce'ye atıfta bulunarak ölümden sonra nefslerin sayı bakımından tek olacağını dile getirmiştir. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/74, s. 231. Ayrıca bkz. Uzun, *Yahudi Düşüncesinde Özgür İrade ve İnsan Hürriyeti*, s. 321, dipnot 979.

²⁵² Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:II/I-II, ss. 278-282.

²⁵³ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:III/I-III, ss. 282-293.

Crescas, daha sonra diriliş inancını açıklamaya başlar. Dirilişin Mesih'in gelişinden sonra Mabet'in inşası sırasında gerçekleşeceğini iddia eder. Ona göre dirilişin gerçekleşmesi yoluyla inkârcılara gerçek imanın yolunun gösterilmesi ve onu kabul edenlerin kalbinde ise onun pekiştirilmesi amaçlanmıştır. Dirilişin Tevrat'ta bildirilen mucizelerin en büyüğü olduğunu ve sadece Yahudilere özgü bir mucize olarak gerçekleşeceğini açıklar. Bu nedenle sadece Yahudilerin tam olarak sâlih ve tam olarak günahkâr kişilerini kapsayacağını belirtir. Ona göre, insana gerçek özünü veren ruh olduğu için farklı beden içerisinde cismani diriliş gerçekleşmesi mümkündür. Çünkü bu durum tıpkı insanın büyürken yediği gıdaların onun bedenini değiştirmesine rağmen özünde aynı kişi olarak kalması gibidir.²⁵⁴ Mesih inancı hakkında Crescas, Davud'un soyundan İsrail ve Yahuda'ya hükmedecek ve dağılmış halde olan Yahudileri toplayacak bir kral ve peygamber çıkacağını ve meleklerden bile daha yüce olmasının muhtemel olduğunu ve Mesih'in henüz gelmediğini ifade eder. Mesih'in, Musa'nın sahip olmadığı sonsuzluğu deneyimleme ayrıcalığına sahip olacağını belirtir. Crescas, İbn Meymûn'un aksine, Mesih çağında mükemmel olayların meydana geleceğini, geleneksel vaatlerin gerçekleşeceğini kabul eder. Bu minvalde dünyanın bütünüyle onarılacağını, Tanrı'nın görkeminin ışıltısının etkisiyle tüm insanların tek bir dil konuşacağını dile getirir.²⁵⁵

Crescas vahiy konusu ile ilgili olarak Tevrat'ın ebediliği, Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğü ve başkohenin cevaplarını Urim ve Tummim aracılığıyla alması inançlarını peş peşe açıklar. Crescas, yazılı Tevrat'ı (Tanah) ve sözlü Tevrat'ı (Talmud) içeren ilahi Tevrat'ın ebedi olduğunu savunur. Ona göre Tevrat, mükemmel

²⁵⁴ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:IV/I-IV, ss. 293-305. Ayrıca bkz. Yoav Meyrav, "Medieval Jewish Philosophers and the Human Body", *Embodiment: A History*, ed. Justin E. H. Smith, Oxford University Press, New York 2017, ss. 140-142.

²⁵⁵ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA: VIII/I-II, ss. 315-320.

varlığın amacı olduğu için mükemmeldir. Crescas, Tevrat'ın mükemmelliği ile ilgili şunları ifade eder:

Tevrat'ın ona sınıksız sarılanları -ister kâmil ister yetersiz olsunlar- insan mutluluğuna ve özlenen sona götürmede mükemmelliğin zirvesinde olduğu ve ayrıca karakter ve akıl erdemlerinin kemaline ve Tanrı'ya kulluk ve bağlılığın en üst düzeyde teşvik edilmesine yönelik en mükemmel rehberliği sağladığı tespit edilmiştir.²⁵⁶

Crescas, Tevrat'ın mükemmel olduğu varsayımı üzerine şu önermeyi inşa eder. (1) Tevrat mükemmelliğin doruk noktasıdır. (2) Bu nedenle Tevrat'ın yerine geçecek Kutsal Kitap, ya Tevrat'la aynı mükemmellik seviyesine sahip olmalıdır ya da daha düşük bir seviyeye sahip olmalıdır. (3) Daha düşük bir seviyeye sahip olamaz, çünkü bu Tanrı'nın arzuladığı amaca uygun olmaz. (4) Tevrat'la aynı mükemmellik seviyesinde olması da saçmadır, çünkü o zaman Tanrı'nın değiştirme eylemi boşuna ve faydasız olur. (5) Bu nedenle, Tevrat'ın nesh olması (değişmesi) imkânsızdır.²⁵⁷

Crescas, Musa'nın peygamberliğinin diğer peygamberlerinkinden farkını mucize ve peygamberliğin mahiyeti açılarından ele alır. Ona göre Musa'nın mucizeleri üç noktada üstündür. Birincisi Musa'nın mucizeleri sayı bakımından fazladır. İkincisi büyük ölçüde bilgelikleriyle tanınan Tevrat'a karşı çıkanların önünde alenen icra edilmişlerdir. Üçüncüsü Musa'nın mucizeleri süre bakımından uzundur.²⁵⁸ Crescas, Musa'nın peygamberliğinin üstün oluşunu, İbn Meymûn'un yedinci ilkesinde yapmış olduğu açıklamalar²⁵⁹ çerçevesinde şekillendirir. Ona göre Musa, Tanrı'ya olan bağlılığı ve

²⁵⁶ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA: V/I, s. 305.

²⁵⁷ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA: V/I, s. 306.

²⁵⁸ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:VI/I, ss. 309-310.

²⁵⁹ İbn Meymûn'a göre Musa; (1) Tanrı ile aracısız [yani yüz yüze] bir şekilde, (2) gündüz vakti uyanık halde, (3) korkmadan ve (4) istediği zaman peygamberlik yapmaya mazhar olmuştur. Bkz. Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, ss. 153-155; Abelson, "Maimonides on

kulluğu nedeniyle aracısız bir şekilde peygamberliğe mazhar olmuştur. O, akıl yetisinin beşerî duyu ve yetilere hâkim olması nedeniyle uyanık bir halde ve korkmadan; Tanrı’ya bağlılık konusunda devamlılık sağlaması ve azim göstermesi nedeniyle istediği her zaman peygamberlik yapmıştır.²⁶⁰

Vahiy konusuyla ilgili olarak Crescas, Urim ve Tummim²⁶¹ konusunu ilk kez inanç ilkesine dönüştürmüştür. Urim ve Tummim başkohene özgü bir giysi içerisinde kullanılan taşlar olarak bilinir. Crescas, Tevrat’ta bu taşların bir tarifi olmadığını ve nasıl hazırlanacağı konusunda sadece Musa’ya talimat verildiğini ifade eder. Tanrı’ya kulluk vazifesini yerine getirme konusunda eşsiz olan başkohen, bu taşlar sayesinde İsrail’i ilgilendiren bir konuda kutsal ruhla iletişime geçip cevap alabilir. Başkohenin bu duruma ulaşması, Musa’nın istediği zaman vahiy alma durumu ile bir çelişki gibi görülebilir. Fakat Crescas, bunun bir çelişki olmadığını, bu durumun ilahi takdir çerçevesinde gerçekleştiğini belirtir. Ona göre başkohenin kutsal ruhla iletişimine Tanrı tarafından izin verilir. Bu nedenle başkohenin kutsal ruhtan bilgi alması durumu, bir peygamberin bulunmadığı süreçlerde İsrail’in ihtiyacını gidermek için Tanrı tarafından tasarlanmıştır.²⁶²

Belirli emirlere bağlı inançlardan ilki olan “Tanrı’nın Kendisine dua eden kişiye ve İsrail’i kutsayan kohenlere yanıt vereceği inancı” Crescas tarafından açıkça Tanrı’nın bilgisine ve bireysel ilahi takdire bağlanmıştır. Bu anlamda Tanrı’nın duaya karşılık vermesi Tanrı’nın irade ile hareket eden bir fail olduğunun göstergesi olarak sunulmuştur.

the Jewish Creed”, ss. 50-53; Meral, “İbn Meymûn’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”, ss. 260-262.

²⁶⁰ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:VI/II, ss. 310-313.

²⁶¹ Urim ve Tummim ile ilgili Tanah ifadelerinden bazıları için bkz. Mısırdan Çıkış, 28:30; Levililer, 8:8; Çölde Sayım, 27:21; Yasanın Tekrarı, 33:8; 1. Samuel, 28:6 vb.

²⁶² Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA:VII/I-II, ss. 313-315.

Fakat Tanrı'nın duayı kabul etmesi O'nda bir etki yarattığının düşünülmesi anlamında değildir. Çünkü Tanrı sonsuz iradesi ile duaya karşılık vermeyi diler.²⁶³ Crescas, Tanrı'nın kohenlere belirli bir ayrıcalık verdiğini söyler. Onlar, Tanrı'nın kutsamasının İsrail'e ulaştırılması için aracı olarak hizmet ederler.²⁶⁴ Belirli emirlere bağlı inançlardan ikincisi olan "Tövbe"yi Crescas şöyle açıklamaktadır: "Tevrat'ın söylediklerine ve gelenekte açıkça belirtilmiş olanlara göre, Tanrı'nın lütuflarından biri, O'na dönen günahkârı hoş karşılamasıdır." Crescas, Tanrı'nın mutlak iyi olması nedeniyle, ona kulluk etmekten uzaklaşmış olan bir kişinin tövbe ederek O'na yönelmesini Tevrat'ın nihai amacına uygun görmektedir. Bir kişi bu sayede Tevrat'ın nihai amacı olan Tanrı sevgisine mazhar olabilecektir.²⁶⁵ Belirli emirlere bağlı inançlardan üçüncüsü olan "Kefaret Günü ve Rab için bayram olarak belirlenen yılın dört [yargılama] dönemi"²⁶⁶ ilkesi ile Crescas, Tanrı'nın belli ibadet dönemleri sayesinde kullarını kendisine daha sıkı sarılacakları ve düzenli ibadet edebilecekleri lütufları kastetmiştir. Çünkü bir kişinin düzenli olarak ibadet etmesi, onun mükemmelliğe ulaşmasını sağlayacaktır.²⁶⁷ Crescas, yukarıda dile getirdiğimiz son üç ilkeyi insanın mükemmelliğe ulaşması için Tanrı'nın zekice tasarladığı araçlar olarak ifade eder.²⁶⁸

Belirli emirlere bağlı olarak sunulan bu üç inanç, Crescas'ın emirlerin inanç olamayacağı yaklaşımıyla tutarlı değildir. Çünkü bahsi geçen üç ilke ameldir, yani emre

²⁶³ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIB:I/I, ss. 322-323. Crescas, İsraililerin duasına Tanrı'nın karşılık vermesinin mümkün olduğunu Rabbani literatürdeki "Onlar peygamber olmasalar bile peygamberlerin evlatlarıdır" (bkz. Babil Talmudu, Pesahim 66b.) ifadesi ile destekler, bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIB:I/I, s. 323.

²⁶⁴ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIB:I/II, ss. 324-325.

²⁶⁵ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIB:II/I, ss. 325-326.

²⁶⁶ Dört yargılanma döneminden kasıt; (1) Fısıh, (2) Şavuot, (3) Roş Haşana ve (4) Sukot bayramlarıdır. Bkz. Babil Talmudu, Roş ha-Şana 16a.

²⁶⁷ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIB:III, s. 330.

²⁶⁸ Aynı yer.

bağlı ritüellerdir. Dolayısıyla Crescas'ın bunu neden yaptığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Bu üç ilkenin bulunduğu üçüncü bölümün “B. Kısmını” Crescas'ın eserinin son revizyonunda eklendiği tahmin edilmektedir.²⁶⁹ Bu ekleme iddiası, Crescas'ın kendi ifadeleri ile de doğrulanabilir. Nitekim İbn Meymûn'un on üç adet ilke saymasını eleştirirken “eğer ilkeler ile inkârı sapkınlık olarak nitelendirilen doğru inançları kastediyorsa, o zaman on beşten fazlası vardır”²⁷⁰ ifadesini kullanmaktadır. Buradaki on beşten fazlası rakamı önemlidir, çünkü eğer sayınının on üçten fazla olmasını kastediyorsa on beş kelimesini seçmesi tuhaf olurdu. Fakat bir adet kök ilke²⁷¹, altı adet Tevrat'ın köşe taşı ve sekiz adet Tevrat'ın öğrettiği inançlar olmak üzere sayı on beşi bulmaktadır. Burada on beşten fazlası ifadesi ile muhtemelen kök ilkeye eklediği Tanrı'nın birliği ve Tanrı'nın cisim olmayışı ilkelerinin ayrı olarak sayılabilmek ihtimalini göz önünde bulundurmıştır (Bkz. Tablo-11).

1.4. Aklın Meylettği Geleneğin İnançları ve Görüşleri

Crescas, eserinin dördüncü bölümünde, Tevrat'ta olumlu ya da olumsuz olarak açıkça ortaya konmayan şu on üç konuyu tartışır: Evrenin sonsuz olup olmadığı, başka bir evrenin ya da birçok başka evrenin var olup olamayacağı, kürelerin canlı ve akıl olup olmadığı, gök cisimlerinin hareketlerinin insani eylemlerin gidişatını etkileyip etkilemediği ve yönlendirip yönlendirmediği, muska ve büyülerin insanların eylemlerini etkileyip etkilemediği, cinler, insan ruhunun göç edip (*gilgul*) etmediği, henüz eğitime başlamamış bir çocuğun ruhunun ölümsüz olup olmadığı, cennet ve cehennem, yaratılış

²⁶⁹ Bu eklemeyi, Crescas'ın İspanyol Yahudilerini ibadete motive etmek için yaptığı ifade edilmektedir. Bkz. Kadish, “Jewish Dogma After Maimonides: Semantics or Substance?”, s. 242, dipnot 97.

²⁷⁰ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA, s. 242.

²⁷¹ Neden üç değil de bir adet kök ilke saydığımızla ilgili olarak çalışmamızın 73. ve 74. sayfalarına bakınız.

anlatısının (*maase bereşit*) fizik, binek anlatısının (*maase merkava*) ise metafizik anlamına gelip gelmediği, akıl, âkil ve mâkul'un tek bir şey olup olmadığı, muharrik-i evvel, Tanrı'nın zatının hakikatini kavramanın imkânsızlığı.²⁷² Crescas bu inançlarla ilgili olarak lehte veya aleyhte ileri sürülebilecek çeşitli dinî-felsefî argümanları dile getirmiştir. Bu inançlarla ilgili olarak genellikle Aristotelesçi görüşleri reddetmiş ve geleneğin kabul ettiği görüşleri benimsemiştir. Örneğin başka evrenlerin varlığını mümkün görmesi, yaratılış anlatısının fizik, binek anlatısının ise metafizik anlamına gelmediğini belirtmesi gibi hususlarda Aristotelesçi yaklaşımların aksi yönünde pozisyon almıştır.²⁷³ Crescas, bu inançlara inanmayı zorunlu görmediği için bunları, Crescas'ın inanç ilkeleri listesindeki bir kategori olarak değerlendirmeyeceğiz.

2. Crescas'ın İlke Sisteminin Yapısal İşlevi

Crescas'ın, ilke sistemi içerisindeki her bir inancı irade sahibi bir Tanrı'yı sunacak şekilde açıkladığı yukarıda gösterilmiştir. O, ilke sistemini kategorik olarak farklı ilke gruplarına ayırarak ilk sistemli kategorik listeyi oluşturmuştur. Bu noktada Crescas'ın neden tek bir kategoriden oluşan liste hazırlamayı seçmediği sorusu ortaya çıkabilir. Çünkü tek bir listenin pratik ve eğitsel olarak anlaşılması daha kolaydır. Ayrıca Crescas kitabının üçüncü bölümüne girişte İbn Meymûn'un ilkelerinin sayısına yönelik eleştirisi bağlamında Tanrı'nın varlığı ilkesinin Tevrat'ın köşe taşları kategorisi içerisinde değerlendirilebileceğini, birinci ve ikinci kategorinin tek bir kategori olarak düşünülebileceğini şu şekilde ifade etmektedir:

²⁷² Crescas, *Light of the Lord*, Book IV, s. 331 vd.

²⁷³ Crescas, *Light of the Lord*, Book IV:I, ss. 331-334; Book IV:X, ss. 349-351. Ayrıca bkz. Daniel J. Lasker, "Chasdai Crescas", *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank ve Oliver Leaman, Routledge, New York 1997, s. 345.

[İbn Meymûn] “ilkeler” ile Tevrat’ın onsuz düşünölemeyeceği “dinin köşe taşlarını ve temellerini” kastediyorsa, o zaman bu köşe taşlarına Tanrı’nın varlığını da dâhil edersek yediden fazla, Tevrat’ın gökten gelen ilahi bir Tevrat olduğunu da dâhil edersek sekizden fazla olamaz.²⁷⁴

Crescas’ın birinci ve ikinci kategorilerini, tek bir kategori şeklinde vermemesinin sebebi de yine irade sahibi bir Tanrı’yı sunma amacı olarak düşünölmektedir.²⁷⁵ Nitekim Crescas, Tanrı’nın varlığı ilkesini tartıştığı birinci bölümün büyük kısmını, İbn Meymûn’un sunduğu Tanrı’nın varlığını, birliğini ve cisim olmayışını ispat etmek için ihtiyaç duyulan Aristotelesçi yirmi beş önermeyi (İbn Meymûn bu önermelere bir tane daha eklemiştir)²⁷⁶ reddetmeye ayırmıştır. Daha doğrusu bu önermelerin sağlam önermeler olmadığını ve çeşitli sorunlar barındırdığını göstererek onları yıkmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Crescas, birinci ilke kategorisinde “mekanik Tanrı’nın” varlığını reddederek “irade sahibi bir Tanrı’nın” varlığını ileri sürmüştür. İkinci bölümde irade sahibi bir Tanrı’nın Tevrat’ı gönderebilmesinin koşullarını ortaya koymuştur. Üçüncü kategoride ise Tanrı’nın iradesiyle gönderdiği Tevrat’ın öğrettiği inançları sunmuştur. Dolayısıyla Crescas’ın ilke sisteminin irade sahibi bir Tanrı’nın insanlık (aslında İsrail) ile iletişiminin şartları ve sonuçları anlamında birbiriyle ilişkili olarak kurgulandığı söylenebilir. Crescas’ın ilke sisteminin bu işlevinin Aristotelesçi felsefeye yönelik bir reddiye olduğu açıktır. O, irade sahibi bir Tanrı anlayışını hem ilkelerinin anlamlarına hem de ilke sisteminin yapısına dâhil ederek, Aristotelesçi felsefeye dayanan mekanik Tanrı anlayışını reddetmiştir.

Crescas’ın ilkelerini kategorik olarak ayırmasının bir başka işlevi daha vardır. İbn Meymûn, on üç ilkesini gelecek dünyadan pay alıp alamamanın kriteri olarak belirlemiştir.

²⁷⁴ Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA, s. 242.

²⁷⁵ Kadish, “Jewish Dogma After Maimonides: Semantics or Substance?”, ss. 232-250.

²⁷⁶ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*, II/Mukaddime, ss. 243-248.

Fakat Crescas, Tevrat'ın onlar olmaksızın var olamayacağı dinin köşe taşlarını ve temellerini listelemek için ilk iki kategorisini belirlemiştir. Üç kategorinin tamamında ise inkârı sapkınlık oluşturacak inançları listelemektedir.²⁷⁷ Diğer bir deyişle İbn Meymûn Tevrat'ın varlığını sağlayacak ilkeleri belirlememişken, Crescas Tevrat'ın varlığını sağlayan ve sağlamayan ilkeleri birbirinden ayırmıştır.



²⁷⁷ İbn Meymûn'un on üç ilkesinin sayısını eleştirdiği yerde bu anlam açıktır. Bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book IIIA, ss. 242-243.

İKİNCİ BÖLÜM: JOSEPH ALBO'NUN İNANÇ İLKELERİ

Albo'nun inanç ilkeleri listesi Yahudi düşüncesinde oldukça farklı bir yapıya ve sisteme sahiptir. O sadece Yahudiliğin inanç ilkelerini değil, ilahi bir yasanın sahip olması gereken ilkeleri belirlemek istemiştir. Ondan önceki hiçbir Yahudi düşünür “ilahi yasaya özgü ilkeler” ve “Tevrat’a özgü ilkeler” şeklinde iki kategoriden oluşan bir inanç listesi hazırlamamıştır. Albo'nun inanç ilkeleri sistemi toplam on yedi ilkedен meydana gelmektedir. İlahi yasaya özgü ilkeler kategorisi on bir ilkedен, Tevrat’a özgü ilkeler kategorisi ise altı ilkedен oluşmaktadır. Albo'nun ilahi yasaya özgü ilkeler kategorisi bütün dinlerle ilgili bir kriter teklif etmektedir. Buna göre ilahi yasaya özgü ilkeler dünya üzerindeki bütün dinlerin ilahi olduklarına dair iddialarını ispatlamak için sahip olmak zorunda olduğu ilkeler kategorisidir.²⁷⁸ O, dünya üzerinde bulunan bir yasanın ilahi karakterinin sınırlarını çizen ilkeleri tespit etmeye çalışmıştır. Bu nedenle Albo, bakış açısını genişletmiş ve yasa kavramını inceleyerek ilahi yasa ile neyi kastettiğini açıklamaya çalışmıştır.

1. Yasa ve İlahi Yasa

Albo'ya göre dünyadaki bütün insanlar bir yasaya sahiptir. Bu nedenle tıpkı tıbbın ilkelerini bilmeyen bir kişiye hekim, geometrinin ilkelerini bilmeyen ya da en azından bu ilkeler hakkında bir fikri olmayan bir kişiye geometrici denilemeyeceği gibi bir kişinin ilkelerini bilmeden ya da bu ilkelere inanmasını sağlayacak kadar bir fikre sahip olmadan bir yasaya tabi olması ya da bir yasayla özdeşleşmesi düşünülemez. Albo, bu düşüncesiyle yasa konusunun tıpkı geometri ve tıp gibi bilimlere benzediğini ve bu bilimler gibi ilkelere sahip olduğunu ifade eder.²⁷⁹ Yani Albo yasa konusunu bir bilim

²⁷⁸ Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, s. 427.

²⁷⁹ Duran, diğer bilimler gibi, Tevrat'ın da aksiyomatik ilkelere sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda Tevrat'ı bir bilim olarak sunmuştur. Çalışmamızın 204 numaralı dipnotuna bakınız.

olarak sunmaya çalışır. Ayrıca bir kimsenin bir yasaya tabi olabilmesini, ilgili yasanın ilkelerini bilmesine bağlar.²⁸⁰ Çünkü, ona göre, bir insanın kemale ulaşabilmesi, yasalara tabi olmasına bağlıdır.²⁸¹

Albo, yasa kavramını ifade etmek için “dat” (דַּת) kelimesini kullanır. O, Farsça kökenli olan²⁸² ve Tanah metinlerinde geçen²⁸³ bu kelimeyi, köken anlamına uygun olarak “geniş bir insan grubu arasında geçerli olan her [türlü] kural veya gelenek”²⁸⁴ anlamında kullanmıştır. Ona göre yasalar doğal (*tiv’it*), beşerî (*nimusit*) ve ilahi (*elohit*) olmak üzere üç gruba ayrılır.²⁸⁵

²⁸⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/Introduction, s. 35.

²⁸¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/Introduction, s. 39.

²⁸² Abraham Melamed, “Dat: From Law to Religion: The Transformation of a Formative Term in Modern Times” *Law as Religion, Religion as Law*, ed. David C. Flatto ve Benjamin Porat, Cambridge University Press, Cambridge 2022, ss. 83-85.

²⁸³ “...bu ferman Persler’le Medler’in değişmeyen yasalarına (datey) eklensin...” (Ester, 1:19); “...Sus’ta bir yasa (dat) çıkarıldı...” (Ester, 9:14); “... [Yahudilerin] yasaları (dateyhem) diğer bütün milletlerinkinden farklı...” (Ester, 3:8); “...Medler’le Persler’in yasası (dat)...” (Daniel, 6:15) vb.

²⁸⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/7, s. 78.

²⁸⁵ Akademik literatürde Albo, Yahudi düşüncesinde doğal yasa kavramını kullanan ve yasa konusunda üçlü bir tasnif yapan ilk düşünür olarak görülmektedir. Fakat C. Sirat, yasa türlerinin doğal, beşerî ve ilahi olarak üçlü tasnifinin ilk olarak Moşe ibn Vakar tarafından yapıldığını belirtmiştir. Bkz. Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, New York 1990, ss. 380-381. Ancak bu iddia akademik camiada ilgi görmemiştir. Çünkü İbn Vakar’ın tam olarak ne zaman yaşadığı ya da entelektüel faaliyetlerini ne zaman gerçekleştirdiği belirsizdir. Yine Ackerman, doğal yasa kavramını ve üçlü yasa tasnifini Yahudi düşüncesinde ilk kullanan kişinin Albo’nun çağdaşı olan Zerahya ben Yitshak Halevi (14. yüzyılın sonları-15. yüzyılın başları) olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Ari Ackerman, “Zerahia Halevi Saladin and Joseph Albo on Natural, Conventional and Divine Law”, *Jewish Studies Quarterly*, 2013, c. 20, sy. 4, ss. 315-339. Yine de araştırmacıların büyük çoğunluğu doğal yasa kavramını ve üçlü yasa tasnifini yapan ilk Yahudi düşünürün Albo olduğu konusunda hemfikirdir. Bkz. Ehrlich, “A Reassessment of Natural Law in Rabbi Joseph Albo’s Book of Principles”, s. 415; Daniel J. Lasker, “The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy”, *In Iberia*

Albo'ya göre doğal yasa, tüm insanlar arasında akıl vasıtasıyla evrensel olarak bilinen yasalardır. Doğal yasanın amacı yanlışın bastırılması, doğruluğun ve adaletin teşvik edilmesidir. Doğal yasa, insanları hırsızlık ve cinayet gibi fiillerden uzaklaştırarak yaşamsal anlamda gerekli olan temel can ve mal güvenliğini sağlar.²⁸⁶ Öte taraftan doğal yasa “insanların bütün toplumsal ve ekonomik ilişkilerini kapsayan bir düzen ya da sözleşmeye [beşerî yasaya] dönüşmedikçe” yeterli olmaz. Bu nedenle doğal yasa, beşerî yasa için bir ön gerekliliktir.²⁸⁷ İnsanın mükemmelleşmesi kapsamında doğal yasa, beşerî yasanın altında yer alır.²⁸⁸

and Beyond: Hispanic Jews Between Cultures, ed. Bernard D. Cooperman, University of Delaware Press, Newark 1998, s. 182; Melamed, *Wisdom's Little Sister*, s. 46, 245; J. David Bleich, “Judaism and Natural Law”, *J. David Bleich: Where Halakhah and Philosophy Meet*, ed. Hava Tirosh-Samuelson ve Aaron W. Hughes, Brill, Leiden 2015, s. 93; Tamar Rudavsky, “Natural Law in Judaism”, *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, ed. Tom Angier, Cambridge University Press, New York 2019, ss. 119-120.

²⁸⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/5, s. 72; I/7, ss. 78-79.

²⁸⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/5, ss. 72-73.

²⁸⁸ Akademik literatürde Albo'nun doğal yasaya verdiği değer konusunda birbirinden farklı üç yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım: Doğal yasa, Albo'nun politik düşüncesinde oldukça önemsizdir. Ralph Lerner'in yaklaşımının esas alındığı bu anlayışa göre Albo için doğal yasa, insanların en temel maddi veya bedensel isteklerini karşılamaya yöneliktir. İnsanı daha yüksek bir amaca yönlendirmez. Bkz. Ralph Lerner, “Moses Maimonides”, *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss ve Joseph Cropsey, University Of Chicago Press, Chicago 1987, s. 246; Ralph Lerner, “Natural Law in Albo's Book of Roots”, *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, ed. Joseph Cropsey, Basic Books, New York 1964, ss. 132-147. İkinci yaklaşım: Doğal yasa, Albo'nun siyasi düşüncesinde orta derecede önemlidir. David Novak'ın yaklaşımının esas alındığı bu anlayışa göre Albo için doğal yasa, tarihsel toplumlar da kendisini ilan etmez. Doğal yasa tarihsel olarak sözleşmeyle oluşturulan veya vahiy ile oluşturulan toplumların anayasalarının sadece biçimsel ön koşuludur. Novak'ın yorumuna göre doğal yasa, bireylerin doğal haklarını koruyan bir ahlaki adalet sistemidir. Bkz. David Novak, *Image of the Non-Jew in Judaism: A Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, ed. Matthew LaGrone, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2011, ss. 176-180. Üçüncü yaklaşım: Doğal yasa, Albo'nun siyasi öğretisinin merkezinde yer alır. Moshe Halbertal ve Dror Ehrlich'in yaklaşımına göre ise Albo için doğal yasa, sadece temel

Albo'ya göre beşerî yasa bilge bir kişi ya da bilge kişiler tarafından oluşturulur. Bu yasa toplumun yaşadığı yere, zamana ve toplumun doğasına göre belirlenir.²⁸⁹ Bu nedenle doğal yasa gibi her yerde ve her zaman aynı karaktere sahip olarak ortaya çıkmaz. Beşerî yasanın amacı uygun olmayanı bastırmak ve insan düşüncesine göre insanların ahlaksızlıktan uzak durabilecekleri şeyi teşvik etmektir. Albo, beşerî yasayı, insan davranışlarını “zorlama” vasıtasıyla kontrol etmesinden ve toplumu geliştirmesinden dolayı doğal yasayı içine alan daha geniş bir yasa olarak görür.²⁹⁰ Albo'nun “zorlama” kavramı, Novak'ın işaret ettiği gibi²⁹¹, beşerî yasanın önemli bir özelliğidir. Çünkü buradaki zorlama kavramı, doğal yasanın “yanlışın bastırılması” ilkesinin pratiğe dönüştürülmesi anlamına gelir. Bu nedenle Albo, beşerî yasa için “toplumun refahını güvence altına almak için yanlışları bastırmaya ve insanları yasaya (yani sözleşmeye) uymaya zorlayan bir yargıç veya bir hükümdarın” varlığını zorunlu görmektedir.²⁹²

Albo, beşerî yasanın iki ilkesinin bulunduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki özgür iradedir. Özgür irade (veya seçme özgürlüğü) olmaksızın kişi davranışından sorumlu tutulamaz. Çünkü eğer bir kişinin yasaya uymak dışında bir seçeneği olmamış olsaydı, yasaya uyulması için cezalar konularak zorlamaya gerek olmazdı. Beşerî yasanın ikinci ilkesi ise amaçtır. Amaç, insan faaliyetlerinin belli bir hedefe yönlendirilmesi anlamındadır. Yasa koyucular, neyin güzel ve neyin çirkin, neyin yanlış ve neyin doğru

dünyevi ve maddi ihtiyaçlar için değildir. Albo'nun doğal yasası, ruhun mükemmelleşmesine de katkıda bulunur. Bkz. Ehrlich, “A Reassessment of Natural Law in Rabbi Joseph Albo's Book of Principles, ss. 418-419.

²⁸⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/7, s. 78, I/9, s. 93.

²⁹⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/7, s. 79.

²⁹¹ Novak, *Image of the Non-Jew in Judaism*, ss. 180-181.

²⁹² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/5, ss. 72-73, I/9, s. 93.

olduğunu kültürel amaçlar doğrultusunda belirler. Daha açık bir ifadeyle beşerî yasa - gerçek iyiyi değil- kültürel²⁹³ olarak arzu edilen iyiyi amaçlar.²⁹⁴

Albo'ya göre ilahi yasa, Tanrı tarafından emredilen ve Âdem ya da Nuh gibi bir peygamber aracılığıyla gönderilen yasadır. İlahi yasa insanların, manevi mutluluk ve ölümsüzlük olarak tanımlanan “hakiki saadeti” veya “gerçek iyiyi” elde etmeleri için rehberlik etmeyi amaçlar. İlahi yasa, insanlara iyiliğe sahip olmalarını öğretir, kötülükten uzak durmaları gerektiğini gösterir ve insanları geçici mutluluğu terk etmeleri konusunda eğitir. İlahi yasa aynı zamanda toplumsal birlikteliğin düzgün ve kusursuz bir şekilde geliştirilebilmesi için adalet yolları belirler. Böylece toplumsal hayatın kötü düzeni, insanı nihai amacı olan gerçek mutluluğa ulaşmaktan alıkoyamayacaktır.²⁹⁵

Albo, bu üç yasa türü içerisinde en üstün olanın ilahi yasa olduğunu ileri sürerek, ilahi yasanın beşerî yasadaki yedi açıdan üstün olduğunu ifade eder.²⁹⁶ İlahi yasanın yedi üstün özelliği şu şekilde sıralanabilir:

- i. Beşerî yasa sadece güzel ve çirkin davranışları belirleyerek iyi bir toplumsal birliktelik oluşturmayı amaçlarken, ilahi yasa beşerî yasanın pratiğe yönelik bu özelliğini kapsayarak ruha ölümsüzlük ve mükemmellik veren teorik yönü de içine alır.
- ii. Beşerî yasa, güzel ve çirkin davranışlara, erdem ve mükemmelliklere kusursuz bir şekilde sahip olamayan insan tarafından göreceli olarak belirlenir. Çünkü bir kanun koyucu doğru ve yanlış hakkında değişmez bir şekilde karar veremez. Albo

²⁹³ Albo'nun beşerî yasayı açıklarken kullandığı “toplumun yaşadığı yere, zamana ve toplumun doğasına göre” ve “insan düşüncesine göre” ifadeleri esasen kültür kavramını işaret etmektedir.

²⁹⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/9, s. 93.

²⁹⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/7, ss. 79-80.

²⁹⁶ Albo, beşerî ve ilahi yasaları karşılaştırırken esasen felsefî etik ile dinî etiği karşılaştırmaktadır. Bkz. Novak, *Image of the Non-Jew in Judaism*, s. 186.

bu konuda Platon'un belirli bir sınıftaki erkekler için kadınların ortak eş olması düşüncesini örnek verir.²⁹⁷ O, Platon'un çirkin olan bir tutumu güzelmiş gibi savunduğunu ve hata yaptığını ifade etmekte ve Tevrat'ın bunu yasakladığını belirtmektedir. Albo, dünyanın kökeni sorunu ve ahlak dâhil diğer önemli sorunlar hakkında sadece ilahi yasanın güvenilir bir açıklama sunabileceğini iddia eder.

- iii. Albo'ya göre, beşerî yasanın adil veya doğru olarak tanımladığı şeyin gerçekten adil mi yoksa sadece görünüşte mi öyle olduğu bilinemez, dolayısıyla insanı tatmin edemez.
- iv. Albo, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabından örnek vererek, beşerî yasanın belirli bir eylemin doğru eylem olmasını sadece tümel ifadelerle açıklayabildiğini ileri sürer.²⁹⁸ İlahi yasanın ise belirli yiyecekleri haram kıldığını ve bazı cinsel davranışları (örneğin regl dönemindeki cinsel ilişkiyi) yasakladığını, dolayısıyla tikel davranışların nasıl erdemli olacağını açıkladığını ifade eder.
- v. Beşerî yasanın belirli bir çağda doğru kabul edilen davranışı, başka bir çağda yanlış kabul edebileceğini ifade eder. İlahi yasanın emirlerinin ve yasaklarının ise hiçbir zaman değişmez, yani evrensel olduğunu dile getirir.

²⁹⁷ Albo, eşlerin ortak olmasını yönetici, tüccar ve diğer meslek çeşitleri için genişleterek aktarsa da Platon'un eserinde bu uygulama savaşı sınıf üzerinden anlatılmıştır. Platon'un savaşı erkekler arasında kadın ve çocukların ortak olması düşüncesi için bkz. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010, ss. 160-161, 168-169.

²⁹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2017, 1106b, ss. 36-37; 1109b, ss. 42-43. Albo'ya göre Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* kitabında erdemli davranış için uygun ölçünün korunması gerektiğini söylemiş, ölçülü olmayı ifrat ve tefrit arasında ortalama bir nitelik şeklinde tümel olarak tanımlamıştır. Yani gerçek anlamda tikel bir belirlemede bulunamamıştır. Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/8, ss. 84-85.

- vi. Beşerî yasanın, her insanı davranışına göre uygun tarzda ödül ya da cezaya tabi tutamayacağını ifade eder. Ancak ilahi yasanın, herkese yanlış ameline göre -ne fazla ne eksik- ödül ve ceza verdiğini belirtir.
- vii. Beşerî yasa yalnızca görünür bir eylemi cezalandırabilir, ama ilahi yasa gizli eylemler için de ceza verir.²⁹⁹

Albo insanı mutluluğa ulaştırdığı iddia edilen birçok ilahi yasanın olduğunu ifade eder. İnsanın bunlardan hangisinin gerçekten mutluluğu sağladığını ya da hangisinin gerçekten ilahi yasa olduğunu bilmesi gerektiğine yönelik bir görevinin olduğunu ileri sürer. Albo, insanın bu görevini gerçekleştirmesi için, yani gerçek ilahi yasayı bulabilmesi için yapması gerekenin “ilahi bir yasanın, onlar olmaksızın var olamayacağı ilkeleri” tespit etmesi olduğunu açıklar. Kitabının yazılış amacının ise bu ilkeleri ortaya koymak olduğunu ve bu nedenle kitabına “İlkeler Kitabı (*Sefer ha-İkkarim*)” ismini verdiğini yazmaktadır.³⁰⁰

2. İlahi Yasanın İlkeleri

Albo’ya göre ilahi yasaya özgü ilkeler kategorisi hiyerarşik olarak kendi içerisinde iki bölüme ayrılır. Bunlardan birincisi üç ilkedен oluşan temel ilkeler bölümüdür. İkincisi ise sekiz ilkedен oluşan türev ilkeler bölümüdür. Albo, temel ilkeleri ifade etmek için “kütük, kök, temel, esas ve ilke” gibi anlamlara gelen *ikkar* ve çoğulu *ikkarim* (עקר/ים) kelimesini kullanır.³⁰¹ Ayrıca onların evrenselliğini, yani bütün ilahi yasalar için ortak

²⁹⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/8, ss. 80-92.

³⁰⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/Forward, s. 1; I/Introduction, ss. 35-36; I/18, ss. 153-65.

³⁰¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, ss. 55-56. Örneğin Daniel 4:15’te “...Ağacı kesip yok edin, ama köklerin (*şorşohi/שרשיה*) bulunduğu kütüğü (*ikkar/עקר*) demirle, tunçla çevreleyip yerde, kır otlarının içinde bırakın...” ifadesi geçmektedir. Ayrıca *ikkar* kelimesinin çeşitli anlamları ve Tanah içerisindeki kullanımları için bkz. Francis I. Andersen ve A. Dean Forbes, *The Vocabulary of the Old Testament*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1992, s. 194.

olduğunu vurgulamak için *ikkarim kolelim* (evrensel ilkeler/עקרִים כוללים)³⁰² ifadesini de kullanır. Albo, temel ilkeleri, onlar olmadan ilahi yasanın var olamayacağı³⁰³ veya tasavvur edilemeyeceği³⁰⁴ ilkeler olarak tanımlar. Daha basit ifadeyle söyleyecek olursak, temel ilkeler ilahi yasanın var olması için zorunlu olan ilkelerdir. Bu ilkelerden birinin kaldırılmasının yasanın tamamen çökmesine neden olacağını ifade eder.³⁰⁵ Albo'nun temel ilkeleri şunlardır:

- (I) Tanrı'nın varlığı,
- (II) ilahi vahiy,
- (III) ödül ve ceza.³⁰⁶

İlahi yasanın ilkelerinin ikinci kısmı türev ilkelerdir. Albo, türev ilkeleri ifade etmek için, yine “kök” anlamına gelen *şoreş* ve çoğulu *şoraşim* (שרשים/שרש) ifadesini kullanır.³⁰⁷ Ayrıca türev ilkeler, *ikkarim pratiyim* (özel ilkeler veya kökler/עקרִים פרטיִים)³⁰⁸ veya *ikkarim meyuhadim* (belirli ilkeler veya kökler/עקרִים מיוחדים)³⁰⁹ şeklinde

³⁰² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/Forward, s. 5; I/Introduction, s. 36; I/3, s. 62; I/10, s. 98; I/13, s. 120.

³⁰³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/ Introduction, s. 36; I/Forward, s. 2.

³⁰⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/ 26, s. 199.

³⁰⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/10, s. 97. Ayrıca Crescas'ın “Tevrat'ın köşe taşları” ile ilgili verdiği tanımla krş. Crescas, *Light of the Lord*, Book II, s. 120.

³⁰⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/4, s. 64; I/10, s. 97.

³⁰⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/15, s. 129; I/4, s. 64; Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, s. 430; Ayrıca *şaraş* kelimesinin çeşitli anlamları ve Tanah içerisindeki kullanımları için bkz. Andersen ve Forbes, *The Vocabulary of the Old Testament*, s. 255.

³⁰⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/Introduction, s. 37. Bu ifade ile ilgili şuna dikkat çekilmelidir: Albo *ikkarim pratiyim* ifadesini bazen Tevrat'a özgü ilke anlamında kullanır, bkz. *a.g.e.*, I/3, s. 57. Dolayısıyla bu kullanım *anafim* kavramına da karşılık gelir. Bu nedenle bu kavramın kullanımında tutarlılık zayıftır. *Anafim* kavramı hakkında bilgi için çalışmamızın Tevrat'a özgü ilkeler başlığına bakınız.

³⁰⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/15, s. 135.

de isimlendirilmiştir. Toplamda sekiz adet olan türev ilkeler, üç temel ilkedен şu şekilde türetilmiştir:

Temel İlkeler (İkkarim)

Türev İlkeler (Şoraşim)

(I) “Tanrı’nın varlığı” ilkesinden

(1) Tanrı’nın birliği,

(2) Tanrı’nın cisim olmayışı,

(3) Tanrı’nın zamandan bağımsız oluşu,

(4) Tanrı’nın mükemmelliği;

(II) “İlahi vahiy” ilkesinden

(5) Tanrı’nın bilgisi,

(6) Peygamberlik,

(7) Peygamberin görevinin gerçekliği;

(III) “Ödül ve ceza” ilkesinden

(8) İlahi takdir.³¹⁰

Albo’nun inanç ilkeleriyle ilgili bu modeli Aristoteles’in bilim anlayışına dayanmaktadır. Aristoteles’e göre bilim, aksiyomlardan (ilk akledilirler/ilkeler) teorem (ikinci akledilirler/ilkeler) türetmek anlamına gelen tümdengelimsel bir yöntem içerisinde yapılır. Buna göre; önce bir konuyla ilgili ilk ilkeler belirlenir ve bu ilkelerden hareketle mantıksal çıkarımlar yapılır. Aristoteles’e göre ilk ilkeler kavranamazsa, doğru çıkarımlar yapılamaz ve bilim yapmak imkânsız olur. İlk ilkeler, doğası gereği konunun diğer

³¹⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/15, ss. 129-135.

şeylerinden daha önce gelen ve daha iyi bilinendir. Bu anlamda ilk ilkeler ilk neden/ler olarak anlaşılabilir. Bu bilimsel sisteme geometrik sistem denir.³¹¹

2.1. İlahi Yasa'nın İlkelerinin Tespiti

Albo'nun yasa konusunu diğer bilimlere benzettiğini ve bu konuya bir bilim olarak bakmak istediğini belirtmiştik. Yani yasa biliminin bir alt dalı olan ilahi yasa da bir bilimdir. Her bilimin, sahip olduğu tüm kanıtlarını, ilke veya önermeler üzerine inşa etmesi gibi, ilahi yasa da tüm kanıtlarını ilkeleri üzerine inşa eder.³¹² Albo, kendinden önce inanç ilkeleri listesi hazırlayanları ilahi yasanın ilkelerini belirleme konusunda herhangi bir bilimsel yönetime sahip olmadıkları gerekçesiyle şu şekilde eleştirir:

Yasaların ilkelerini ele alan çok sayıda bilge [adamin] eserinde yeterli bir araştırma bulamıyoruz. [Onlar] ne ilkelerin doğası ne de sayısı konusunda hemfikirdirler. Aksine, özellikle Tevrat'ın ilkeleriyle ilgili olarak çok büyük farklılıklar gösterirler. Çünkü hepsi onun ilahi olduğu konusunda hemfikir olsalar da temel ilkelerinin sayısı konusunda azımsanmayacak kadar farklıdır; bazıları bunların on üç³¹³, bazıları yirmi altı³¹⁴, bazıları ise sadece altı³¹⁵ olduğunu söyler. Ancak bu bilgili adamlardan hiçbiri, genel

³¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. S. Ertan Tağman, “Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles’in Dört Neden Kuramı”, *Dört Öge*, 2018, sy. 13, ss. 85-106.

³¹² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/17, ss. 145-146.

³¹³ İbn Meymun'u kastetmiştir.

³¹⁴ Yahudi tarihinde, bilindiği kadarıyla, Albo'dan önce yirmi altı maddelik inanç ilkeleri listesi oluşturan tek Yahudi düşünür, David ben Yom Tov ibn Bilialıdır. Ancak Albo'nun onun ilkelerine ait olarak verdiği örnekler, İbn Bilialı'nın *Yesodot ha-Maskil* eserindeki ilkeleri arasında yer almamaktadır. (Çalışmamızın 56. ve 57. sayfalarına bakınız.) Dolayısıyla bilinmeyen bir Yahudi düşünür olma ihtimali de mevcuttur. Albo bu yazarı Tanrı'nın sonsuzluğu, ilmi, diri olması, kudret sahibi olması ve irade sahibi olması gibi aklına gelen her şeyi dâhil ettiği ve *ikkar* (ilke) teriminin anlamına uygun hareket etmediği gerekçesiyle eleştirir. Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 61.

³¹⁵ Crescas'ın Tevrat'ın köşe taşları olarak isimlendirdiği ilkeleri kastetmiştir.

olarak ilahi bir yasayla ilgili olan ilkeleri, onsuz ilahi bir yasanın düşünölemeyeceği ilkeleri açıklamak için herhangi bir çaba göstermemiştir...

Bunun nedeni, tartışılan konunun tam olarak açıklığa kavuşturulmasını sağlayacak uygun bir yöntem kullanmak yerine, ilkeleri ilk bakışta akıllarına geldiği gibi yüzeysel olarak açıklamalarıdır. Bunun farkına vararak, ilahi yasanın genel ilkeleri hakkında yeterli bir araştırma yapmayı görev edindim. Bu nedenle bu kitabı yazdım ve ona *İlkeler Kitabı* (*Sefer ha-İkkarim*) adını verdim, çünkü [bu kitap] genel olarak yasaların ilkelerini ve özellikle de ilahi yasanın ilkelerini araştırıyor.³¹⁶

Albo'nun, ilkeleri tespitinde bilimsel yaklaşımı kitabının çeşitli yerlerindeki görüşlerinden hareketle aşamalı olarak şu şekilde analiz edilebilir:

Birinci Aşama: Yasa nedir? Albo için yasa, yukarıda açıkladığımız gibi, insanın mükemmelleşmesi için var olan kurallar bütünüdür. İnsanı gerçek ve en yüksek mutluluğa götüren yasa ise doğal ve beşerî yasadın üstün olan ilahi yasadır. Bir kimsenin ona tabi olabilmesi için onun ilkelerini bilmesi gerekir.

İkinci Aşama: İlahi yasaya tabi olduğunu söyleyen bir kimsenin bilmesi gereken ve ilahi yasanın onlar olmaksızın var olamayacağı ilkeleri nelerdir? Diğer bir deyişle ilahi yasanın temel ilkeleri nelerdir? Albo, sorusunu araştırmadan önce, yukarıda saydığımız, üç temel ilkenin hipotez olarak kabul edilmesi gerektiğini şu sözleriyle ifade eder: “Bana öyle geliyor ki, ilahi yasanın genel ve temel ilkeleri üç tanedir: Tanrı'nın varlığı, ödöl ve cezanın takdiri ve ilahi vahiy.”³¹⁷

Üçüncü Aşama: İlahi yasa bir bilim ve hipotez olarak yukarıda sunulan üç ilkeye sahipse, bu ilkelerin ilahi yasanın ilkeleri olduğu nasıl kanıtlanabilir? Albo, bu üç ilkenin

³¹⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/ Introduction, ss. 35-37.

³¹⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/4, s. 64.

ilahi yasanın temel ilkeleri olduğunun ispatı için teorik ve pratik olmak üzere iki yöntem kullanır.

Teorik (Aklî) yöntem: Albo, dünya üzerinde ilahi olduğunu iddia eden birçok yasanın/dinin bulunmasından hareket ederek, ilahi yasa denilen bir vakıanın mevcudiyetini ele alır. Ardından şu önermeyi kurar:

- (1) “Yasayı emreden Tanrı’nın varlığına inanmıyorsak [yani, Tanrı yoksa], ilahi yasa da yoktur.
- (2) Ve eğer Tanrı’nın varlığına inanıyor, fakat ilahi vahye inanmıyorsak, ilahi yasa da yoktur.
- (3) Ve eğer bu dünyada cismani ve öbür dünyada ruhani bir ödül ve ceza yoksa, ilahi bir yasaya ne gerek vardır?”³¹⁸

Özetle, ilahi bir yasanın mevcudiyeti kabul ediliyorsa, ilahi yasadan bahsedebilmek için yasayı emreden Tanrı’ya, yasa ile ilgili mesajlarını ilettiği ilahi vahye ve yasaya uygun yaşanıp yaşanmamasına göre ödül ve cezanın olduğuna inanmak gerekir.

Pratik (Tecrübi) Yöntem: Albo, ilahi yasanın sahip olması gereken temel ilkelerin tespiti için ilahi olduğunu iddia eden yasalar içinden örneklem olarak Yahudiliği seçer ve neden Yahudiliğin örneklem olarak seçilmesi gerektiğini şu sözlerle açıklar:

Musa’nın, İsrailoğullarına verdiği yasanın ilahi olduğu konusunda herkes hemfikir olduğuna göre, bu yasayı ilahi yasalar için bir test haline getirmemiz ve onları bu yasayla sınamamız uygun olacaktır. Nasıl ki bir türün üyelerinin varlığı ve devamı için gerekli olan şeyleri bilmek için, o türün bir bireyini örnek olarak kullanıyorsak, Tevrat’ı da örnek

³¹⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/10, s. 97.

olarak almamız ve Tevrat'ın varlığı ve devamlılığı için gerekli olan şeylerin aynı zamanda ilahi yasaya varlık ve devamlılık kazandıran şeyler olduğunu varsaymamız uygundur.³¹⁹

Albo, Yahudiliği örneklem olarak seçmesinin nedenini, Tevrat'ın ilahi olduğu konusunda herkesin hemfikir olduğunu söyleyerek açıklar. Hemfikir olduğunu iddia ettiği dinler muhtemelen Hristiyanlık ve İslam'dır. Burada şu soru ortaya çıkmaktadır: Hristiyanlık ve İslam, Tevrat'ın ilahi olduğunu onaylıyor mu? Albo, bu soruyu farklı bir bağlamda “buna tek itiraz, onlara göre, [Tevrat'ın] karakter olarak geçici olması ve zamanının geçmiş olmasıdır”³²⁰ şeklinde cevaplamaktadır. Yani Albo, Tevrat'ı, diğer dinler tarafından en azından bir zamanlar için ilahi olduğu onaylanmış olan tek yasa olarak sunmuş ve örneklem olarak Tevrat'ı seçmesini gerekçelendirmeye çalışmıştır.

Dördüncü Aşama: İlahi bir yasanın sahip olması gereken üç temel ilke varsayım olarak belirlendiğine ve Tevrat, ilahi yasanın ilkelerinin araştırılmasında örneklem olarak seçildiğine göre araştırılması gereken soru şudur: bilimler ilk ilkelere nasıl sahip olurlar? Albo, bunu şu şekilde ifade etmiştir:

Her bilim, kendiliğinden ortaya çıkmayan, ancak doğru olduğu varsayılan ve kanıtlandıkları başka bir bilimden ödünç alınan ilkeleri (*hathalot*) ve önermeleri kullanır. Bu ilkeler üzerine söz konusu bilimin tüm kanıtları inşa edilir. Böylece geometrici, çizgi ve nokta kavramlarını fizikçiden ödünç alır. Aritmetikçi birlik kavramını, fizikçi ise cevher ve araz kavramını ilk felsefeden (yani metafizikten) ödünç alır. İlk felsefe de fizikçiden İlk Hareket Ettirici kavramını ödünç alır. Dolayısıyla her teorik bilim, *İkinci Analitikler*'de açıklandığı gibi³²¹, başlangıçta zorunlu olarak başka bir bilimde kanıtlanan belirli ilkeleri ve önermeleri varsayar. Bu ilkeler ya da ilk ilkeler (aksiyomlar) üzerine o

³¹⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/11, s. 100.

³²⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/24, s. 191.

³²¹ Aristoteles, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951, Kitap I/1-13.

bilimde ortaya çıkan tüm kanıtlar inşa edilir. Hal böyleyken, ilahi yasanın ilkelerini nereden aldığını sorgulamak yerinde olacaktır.³²²

Albo'nun ilahi yasanın ilkelerini nereden aldığı ile ilgili birinci sorusu şudur: İlahi yasa, ilkelerini başka bir bilimden almış olabilir mi? Albo, ilahi yasa için, varsayım olarak ileri sürdüğü, üç temel ilkesinin hepsinin bir başka bilim tarafından sağlanamayacağını şu şekilde ifade eder:

Tanrı'nın varlığı, filozof (Aristoteles) tarafından nihai olarak ilk ilkelerden (aksiyomlardan) türetilen öncüller temelinde kanıtlansa da filozof aynı zamanda ilahi yasanın temel ilkeleri olan peygamberlik ve ilahi takdire (ödül ve cezaya) inanmaz. O halde, kendiliğinden apaçık olmadıklarına ya da aksiyomlardan türetilen öncüllerden kanıtlanmadıklarına göre, bunlar nerede kanıtlanır?³²³

Albo burada açıkça ilahi yasanın ilkelerinin tümünün Aristotelesçi metafizik önermeler üzerine inşa edilemeyeceğini ifade eder. Çünkü Orta Çağ'da İbn Meymûn ve onu takip eden birçok İbn Meymûncu düşünür³²⁴ ilahiyatı, Aristotelesçi Metafizik ile özdeş olarak veya parça-bütün ilişkisi kuran bir bilim olarak algılamıştır. Nitekim İbn Meymûn *el-Makâle fi Sinâ'ati'l-Mantık* eserinde bu konuya şu şekilde işaret etmiştir:

'Felsefe' terimi... bazen ispatı, bazen de bilimleri ifade eder. Bilimleri ifade etmesi anlamında 'Felsefe' [tabiri], biri 'teorik felsefe', diğeri ise 'pratik felsefe' veya insan

³²² Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, I/17, ss. 145-146.

³²³ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, I/17, s. 146.

³²⁴ Bunlardan bazıları Yosef ibn Kaspi (ö. 1345) ve Moşe Narboni (ö. 1362)'dir. Bu düşünürlerin ilahiyatı, metafizik bilimi olarak kabul etmeleri hakkındaki ayrıntılı bilgi için bkz. Menachem Kellner, "The Conception of the Torah as a Deductive Science in Medieval Jewish Thought", *Revue des Études Juives*, 1987, c. 146, sy. 3-4, ss. 265-279. Ayrıca Orta Çağ Yahudi düşünürlerinin bilime bakış açısı hakkında geniş bir çalışma için bkz. Harry Austryn Wolfson, "The Classification of Sciences in Mediaeval Jewish Philosophy," *Hebrew Union College Jubilee Volume 1875-1925*, Hebrew Union College, Cincinnati 1925, ss. 263-315.

felsefesi ya da siyaset felsefesi olarak adlandırılan iki bilim sınıfına ayrılır. Teorik felsefe [kendi içinde] üç bölüme ayrılır: [bunlar] matematik, fizik ve teolojidir... Teoloji [ise] ikiye ayrılır. Bunlardan birinci kısım, ... Tanrı'ya ait olan her şeyin ve ayrıca filozofların görüşüne göre meleklerin [ayrık akılların] incelenmesidir. Teolojinin diğer kısmı, diğer bilimlerin konusunun uzak nedenlerini inceler ve hem 'ilahi bilim' hem de 'metafizik' olarak adlandırılır.³²⁵

Albo, ilahi yasayı bir bilim olarak görmek istemekle beraber neden diğer Orta Çağ düşünürleri gibi metafiziğin ilahiyat/ilahi yasa için ilk ilkeleri sağladığını savunmadı? Bunun nedeni hocası Crescas'ın etkisi olmalıdır. Çünkü Crescas, İbn Meymûn ve takipçileri tarafından Tevrat'ın anlaşılmasında kullanılan Aristotelesçi fizik ve metafizik anlayışına karşı çıkarak Tevrat'ın, Aristotelesçi metafizik bilimi ile aynı olduğunu reddediyordu. Örneğin Crescas, eserinin birçok yerinde olduğu gibi “‘yaratılış anlatısı (*maase bereşit*)’ ve ‘binek anlatısı (*maase merkava*)’ ile kastedilen şeyin [ne olduğu] ve bunların ... fizik ve metafiziğe atıfta bulunup bulunmadığı” ile ilgili olarak yazdığı bölümde³²⁶ İbn Meymûn'un “yaratılış anlatısının fizik bilimi, binek anlatısının ise metafizik bilimi olduğu” iddiasına³²⁷ karşı çıkmıştır.³²⁸ Bu nedenle Crescas'ta olduğu gibi Albo'nun muhafazakâr eğilimi Tevrat'ın eşsiz oluşunun ve her şeyden öncelikli

³²⁵ İngilizce çevirisi için bkz. Israel Efros, *Maimonides' Treatise on Logic*, American Academy for Jewish Research, New York 1938, ss. 62-63; Türkçe çevirisi için bkz. Mubahat Türker, “Musa b. Maymun'un Makala Fi Sina'at al-Mantık'ı”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1959-1960, c. 3, sy. 1-2, ss. 84-85. Ayrıca Metafizik ve İlahiyat arasında ilişki kurduğu “sultan ve saray” benzetmesi için bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/51, s. 619.

³²⁶ Crescas, *Light of the Lord*, Book IV:X, ss. 349-351.

³²⁷ İbn Meymûn'un iddiası için bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, Mukaddime/I, s. 36; İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada'*, 1/4, ss. 60-62.

³²⁸ Crescas'ın İbn Meymûn bağlamında ele aldığı Aristotelesçi bilim eleştirisi için bkz. Crescas, *Light of the Lord*, Book I:I-II, ss. 30-97.

olduğunun vurgulanmasını gerektiriyordu.³²⁹ Albo bu amacını Tevrat'ı ilk ilkelere kendiliğinden sahip bir bilim olarak tanımlayarak gerçekleştirmek istemiştir.

Albo'nun ilahi yasanın ilkelerini nereden aldığı ile ilgili ikinci sorusu şudur: İlahi yasa ilkelerini bir başka bilimden almadıysa, nereden almıştır? Zira Albo'ya göre Tevrat'ın temel inançları ve ilkeleri metafizik aksiyomlar yoluyla kavranamaz.³³⁰ Albo, bu noktada ilahi yasanın ilkelerinin, yani Tevrat'ın ilkelerinin Tanrı tarafından gönderildiğini, yani Tanrı'nın gönderdiği Tevrat'ta bulunduğunu ileri sürer. Fakat burada yeni bir sorun ortaya çıkar: Tevrat'ın ve temel ilkelerin Tanrı'dan geldiğinin kanıtı nedir?

Albo, Fârâbî'yi hatırlatan bir şekilde³³¹, ispat gerektirmeden bilginin dört şekilde elde edildiğini ifade eder. (1) İlk ilkeler (*muskalot rişonot*): bütünün parçadan daha büyük olduğunun bilinmesi gibi. (2) Duyularla algılanan şeyler (*muhaşot*): ateşin ısıttığının ve karın soğuttuğunun nedenleri ile bilinmesi gibi. (3) Deneyimle bilinen şeyler (*nisyonot*): mıknaşın demiri çekmesinin nedeni bilinmese de çektiğinin bilinmesi gibi. (4) Tarihin

³²⁹ Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, s. 430.

³³⁰ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, I/17, s. 148.

³³¹ Fârâbî'ye göre düşünme ve istidlal olmaksızın bilinenler dört sınıftır: (1) Makbûlât (مقبولات): Bir kimseden alınıp benimsenerek kabul edilen veya onaylanan bilgilerdir. (2) Meşhûrât (مشهورات): Bütün insanlar ya da insanların çoğu arasında veya onların bilginleri arasında, hiç kimsenin karşı çıkmadığı yaygın olan bilgilerdir. (3) Mahsûsât (محسوسات): Beş duyuyla algılanan bilgilerdir. (4) Makûlât-ı Uvel (معقولات أول/İlk Akledilirler): “Bütün parçalarından daha büyüktür” gibi ilk başta nasıl ve nereden elde edildiği bilinmeyen bilgilerdir. Bkz. Fârâbî, *Mantiğa Başlangıç Risâleleri*, çev. Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2017, s. 56. Albo bu dörtlü sınıflamaya dolaylı kaynaklardan veya doğrudan ulaşmış olabilir. Fârâbî'nin birçok mantık eserinin erken dönemlerde İbranice tercümelerinin yapıldığı bilinmektedir. Fârâbî'nin yukarıdaki sınıflamasının doğrudan geçtiği *Fusûlü'l-Hamse*'nin de Albo'nun yaşadığı dönemden önce, on üçüncü yüzyılın ilk yarısında İbranice çevirilerinin yapıldığı ifade edilmektedir. Bkz. 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*, Springer, Dordrecht 1992, s. 4; Gad Freudenthal, *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, New York 2011, s. 25.

sürekliliği ile bilinen şeyler (*nimşehot*): Antik şehirlerden Roma, Kudüs ve Babil şehirlerinin duyularla algılanmasa bile büyük şehirler olduğunun bilinmesi gibi. Albo, dördüncü maddeyle ilgili olarak bir açıklama daha ekler. Bir kimse bu gibi şeylerin varlığını duyularıyla algılamamış olsa bile pek çok kişiden gelen ve kimsenin itiraz etmediği rivayetler nedeniyle onların varlığına inanır.³³²

Albo, Tevrat'ın Tanrı tarafından gönderildiğinin kanıtı olarak üçüncü maddeyi kullanır ve şu açıklamayı yapar:

Tanrı, bilgeliğiyle Tevrat'ın ilkelerinin doğruluğunu deneyimle göstermiş ve böylece onlarla ilgili tüm şüpheleri ortadan kaldırmıştır. Çünkü deneyimle doğruluğu kanıtlanan bir şey, örneğin mıknatısın demiri çekme özelliği, nedeni [yani, niye çektiği] bilinmese de şüpheye tabi değildir.³³³

Albo, deneyimle doğrulamanın tüm ilahi yasalar için geçerli olduğunu örneklerle açıklar. Ona göre, Âdem, vahiy vasıtasıyla kendisiyle konuşan Tanrı'nın varlığından, peygamberlikten, vahiyden, ödül ve cezadan haberdar olmuştur. Benzer şekilde Nuh ve İbrahim de üç temel ilkeyi deneyimle doğrulamışlardır. İsrailoğulları ise Sina'da Tevrat verildiğinde Tanrı'nın kendileriyle konuştuğunu ve kendilerine bir yasa verdiğini deneyimlediklerinde üç temel ilkeye ikna olmuştur. Ayrıca İsrailoğullarının Mısır'dan çıkışı, onlara ilahi takdirin, ödül ve cezanın var olduğunu kanıtlamıştır.³³⁴ Albo buraya kadar, Tevrat'ın temel ilkelerinin Tevrat'ın alınışına muhatap olan İsrailoğulları tarafından deneyimlendiği iddiasıyla doğru olduğunu ifade eder. Fakat şu soru ortaya çıkar: Bu olayın geçmişte yaşandığı ifade edildiği için Albo'nun yaşadığı çağdaki

³³² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/17, ss. 147-148.

³³³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/17, s. 149; Benzer yaklaşım ve örnek için bkz. Bkz. Nissim Gerondi, *Derashot HaRan*, 1/24.

³³⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/17, s. 150. Albo'nun açıklamalarının daha geniş tekrarı için bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/18, s. 163.

Tevrat’a ait bilginin güvenliği nasıl kanıtlanır? Albo yukarıda ifade ettiğimiz “Tarihin sürekliliği ile bilinen şeyler” maddesini burada devreye sokar. Nasıl ki Mısır ve Babil’in eski varlıkları ile bilgiler nesilden nesile aktarılarak geleceğe taşınmışsa, Tevrat da nesiller boyunca gelenek vasıtasıyla aktarılmıştır.³³⁵

Albo’nun ikinci sorusuna göre ilahi yasa için örneklem olarak seçilen Tevrat’ta temel ilkeler yer almaktadır. Albo, bunu şu şekilde ifade eder:

Nasıl ki her bilimde ilk olarak o bilimin dayandığı ve o bilimdeki diğer tüm önermelerin kanıtlandığı ilkeler ortaya konursa, [Tevrat’ın] Bereşit bölümünde de birbirinden farklı üç konu anlatılır, [üç konunun her birinde] ilkelerden her birinin ilahi yasanın tüm içeriğinin dayandığı temel ilkeler olduğu açıklanır.³³⁶

Albo’ya göre “Başlangıçta”³³⁷ ifadesinden “Tanrı, göğü ve yeri yarattığında”³³⁸ ifadesine kadar olan kısım her şeyi iradesiyle yaratan Tanrı’nın varlığını; “Tanrı, göğü ve yeri yarattığında” ifadesinden “Âdem, karısı Havva ile yattı”³³⁹ ifadesine kadar olan kısım ilahi vahyin varlığını; “Âdem, karısı Havva ile yattı” ifadesinden “Âdem soyunun öyküsü”³⁴⁰ ifadesine kadar olan kısım ise bireysel ödül ve cezayı ve ilahi takdiri öğretmektedir.³⁴¹ Albo, açıklamalarının ardından Tevrat’ın gerçek başlangıcının “Âdem soyunun öyküsü/kitabı” ifadesiyle başladığını belirtir. Bu ifadeden önce anlatılanların

³³⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/17, ss. 145-152.

³³⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/11, ss. 100-101.

³³⁷ Yaratılış, 1/1.

³³⁸ Yaratılış, 2/4.

³³⁹ Yaratılış, 4/1.

³⁴⁰ Yaratılış, 5/1.

³⁴¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/11, ss. 101-108.

kitabın dayandığı ilkeleri belirten giriş hükmünde olduğunu, fakat kitabın kendisinin bir parçasını oluşturmadığını ileri sürer.³⁴²

Albo, üç temel ilkenin Yahudi geleneğindeki çeşitli söylemlerde de ima edildiğini, eserinin çeşitli yerlerinde açıklar. Albo, Duran’a benzer şekilde³⁴³, üç temel ilkenin ilahi yasanın temel ilkeleri olması nedeniyle, Mişna’nın Sanhedrin risalesinin 10. bölümünde Yahudi din adamları tarafından dile getirildiğini ifade eder. Albo, bu bölümde “Ölülerin dirilişi Tevrat’ta yoktur” diyenlerin ödül ve ceza ilkesini, “Tevrat gökten gelmedi” diyenlerin ilahi vahiy ilkesini ve “Tanrı’nın adının kutsallığını küçümseyen” kimselerin Tanrı’nın varlığı ilkesini inkâr etmeleri, yani ilahi yasanın temel ilkelerini reddetmeleri nedeniyle gelecek dünyada payı olmayanlar olarak nitelendirildiğine dikkat çekmektedir.³⁴⁴ Albo, üç temel ilkesinin insanı hakiki saadete ulaştırdığının kanıtı olarak Büyük Meclis (*Knesset ha-Gadol*)³⁴⁵ üyelerinin belirlediği, Roş ha-Şana’nın üç ana kutsamasını gösterir. Buna göre Roş ha-Şana’nın *malkiyot* kutsamasının Tanrı’nın varlığı ilkesine, *zihronot* kutsamasının ödül ve ceza ilkesine ve *şofarot* kutsamasının ise ilahi vahiy ilkesine karşılık geldiğini açıklar.³⁴⁶ Yine, Yeşaya’nın “Çünkü yargıcımız Rab’dır (ödül ve ceza); Yasamızı koyan Rab’dır (ilahi vahiy), Kralımız Rab’dır (Tanrı’nın

³⁴² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/11, ss. 108-109.

³⁴³ Çalışmamızın 71. ve 72. sayfalarına bakınız.

³⁴⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/10, s. 98. Ayrıca bkz. Mişna, Sanhedrin 10.

³⁴⁵ Büyük Meclis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Osman Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2007, ss. 225-230.

³⁴⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/4, ss. 65-67. *Malkiyot* (krallar), *zihronot* (zikirler) ve *şofarot* ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Babil Talmudu, Roş ha-Şana 32a. Ayrıca bkz. Lewis N Dembitz, *Jewish Services in Synagogue and Home*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1898, ss. 155-164.

varlığı), bizi O kurtaracak”³⁴⁷ ifadesinde mutluluğun nedeni olan bu üç ilkeye değinildiğini ileri sürer.³⁴⁸

Albo, üç temel ilkesinin Yahudi kutsal metinlerinde ve geleneğinde zikredildiğini söylemesine rağmen kendisinden önce herhangi bir Yahudi düşünürün bu üç temel ilkedен bahsedip bahsetmediğini dile getirmez. Ancak Albo’dan önce üç temel ilke belirleyen bazı Yahudi düşünürler bulunmaktadır. Bunlardan biri, daha önce bahsettiğimiz Abba Mari’dir. Onun, temel ilkeler olarak isimlendirdiği Tanrı’nın varlığı, yoktan yaratılış (türevi vahiy) ve ilahi takdir şeklindeki ilkeleri Albo’ya kaynaklık etmiş olabilir. Modern araştırmacılarından Hirsch, Abba Mari’nin üç temel ilke anlayışının Albo tarafından örnek alındığını³⁴⁹ ifade etmesine rağmen Kellner, Albo’nun Abba Mari’den etkilendiğine dair kesin bir iddianın ileri sürülemeyeceğini belirtir.³⁵⁰ Albo’dan önce üç temel ilke anlayışını benimseyen bir başka Yahudi düşünür Duran’dır. Albo’nun Yahudiliğin temel ilkelerinin üçe indirilebileceği konusunda çağdaşı Duran’ı örnek aldığı görüşü akademik camiada yaygın bir kanaattir.³⁵¹ Öte taraftan bazı araştırmacılar hem Duran’ın hem de Albo’nun İbn Rüşd’den etkilendiğini belirtmektedir. Guttman “Duran’ın kendi sözlerinden, bu üç ilkenin ilk olarak onun tarafından ortaya konulmadığını, onun zamanından çok önce bilindiğini öğreniyoruz” diyerek Duran’ın

³⁴⁷ Yeşeya, 33:22.

³⁴⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/4, ss. 67-69.

³⁴⁹ Hirsch, “Joseph Albo”, s. 325.

³⁵⁰ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 74.

³⁵¹ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 155.

asında İbn Rüşd'den eklendiğini ifade etmiştir.³⁵² İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl* eserinde dinin üç temel ilkesini³⁵³ şu şekilde ifade etmiştir:

Hiçbir kimsenin mazur görülmeyeceği hataya gelince, bu hata dinin ilkeleri hakkında ise küfür, ilkelerin altında yer alan [tali] hususlar hakkında ise bid'attır. Bu, tam olarak delillendirme yöntemlerinin tümünü bilmeyi gerektiren hususlar hakkında gerçekleşen hatadır. Bu bakımdan o hususu bilmek herkes için mümkündür. Mesela şanı yüce Allah'ın varlığını, peygamberliği, âhiret hayatındaki mutluluk ve bahtsızlığı kabul etmek bu kapsama girmektedir.³⁵⁴

Yukarıda, üç temel ilke ve bunlardan kaynaklanan tali/türev hususlar şeklinde geçen ifadeler oldukça dikkat çekicidir. Bu ifadelerin Duran ve Albo, hatta Abba Mari'nin sistemine kaynaklık etmiş olması mümkündür. Çünkü bu düşünürlerin, *Faslu'l-Makâl*'a doğrudan ulaşma imkânları bulunmaktaydı. *Faslu'l-Makâl*'ın 13. yüzyılın sonları veya 14. yüzyılın başlarında yapılmış ilk İbranice tercümeleri günümüze ulaşmıştır.³⁵⁵

³⁵² Julius Guttman, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Anchor Books, New York 1966, ss. 279-280. Albo'nun İbn Rüşd'den etkilendiğini savunan diğer bazı araştırmacılar için bkz. Shlomo Pines, "Jewish Philosophy: Medieval Philosophy, Iberian-Dutch Philosophers", *Studies in The History of Jewish Thought (The Collected Works of Shlomo Pines Volume V)*, ed. Warren Zev Harvey-Moshe Idel, The Magnes Press, Jerusalem 1997, s. 75.

³⁵³ İbn Rüşd aslında İslam düşüncesinin erken dönemlerinden itibaren ortaya konulan ve "usûl-i selâse/üç ilke" olarak isimlendirilen ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât inancını dile getirmiştir. Örneğin Ebû Hanîfe (699-767), *el-Fıkhu'l-Ekber* isimli eserinde ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'îyyât başlıklarını kullanmadan eserini bu konular çerçevesinde oluşturmuştur. Cüveynî (1028-1085), *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*'sinde bu başlıkları açık bir şekilde kullanmıştır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Usûl-i Selâse", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, c. 42, s. 212.

³⁵⁴ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2020, s. 42.

³⁵⁵ Norman Golb, "The Hebrew Translation of Averroes' 'Faşl al-Maqâl'", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1956, c. 25, ss. 93-94; Süleyman Uludağ, *Felsefe-Din İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2021, s. 48.

Albo, üç temel ilkeyi hem akıl yürütme vasıtasıyla hem de Tevrat'ın kendisinin bu üç ilkeyi en başta sunduğu gerekçesiyle açıklar. Albo, temel ilkelerden türev ilkelerin nasıl çıktığının tespiti konusunda da bilimsel yaklaşım iddiasını sürdürmeye çalışır. Ona göre türev ilkeler, temel ilkelerden mantıksal sonuçlar olarak ortaya çıkarlar. Bu durum Albo'nun yaptığı benzetmeye göre, tıpkı bir ağacın gövdesinden toprağın altına doğru köklerin uzaması gibidir.³⁵⁶ Ayrıca temel ve türev ilkeler arasında, mantık ilmindeki cins ve tür kavramlarındaki³⁵⁷ ilişkiye benzer bir bağlantının olduğunu ifade eder. Buna göre o, temel ilkelerin her birini bir cins, temel ilkedен doğan türev ilkeleri ise onun türleri olarak değerlendirir. Türev ilkelerden birinin kaldırılması, onun temel ilkesini ortadan kaldırmaz. Ancak temel ilkenin kaldırılması altındaki bütün türev ilkelerin yok olması anlamına gelir.³⁵⁸ Bu anlamda türev ilkeler mantıksal olarak temel ilkelerden çıkar.³⁵⁹ Albo, bu açıklamalara rağmen, her bir temel ilkedен türev ilkelerin nasıl çıktığını açıklamaya başladığında biraz farklı bir yol izlemektedir. Tanrı'nın varlığı ilkesi ve türevleri arasında mantıksal sonuç yöntemini yaptığı açıklamalara göre işletirken, vahiy ve ödül-ceza ilkelerinde bu yöntem netliğini kaybetmektedir.

Albo, Tanrı'nın varlığı ilkesinin türev ilkelerinin mantıksal sonuçlar olarak ortaya çıkmalarını, “Zorunlu Varlık” ve “mümkün varlık” ayrımı üzerinden gösterir. (1) Tanrı'nın (zorunlu) varlığı ilkesi, Tanrı'nın “bir” olmasını gerektirir. Çünkü Tanrı herhangi bir birleşime sahip olmaksızın bir değilse³⁶⁰ ya da birden fazla ise Zorunlu

³⁵⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/Intoduction, s. 38; I/4, s. 64; I/4, s. 129; I/26, s. 199.

³⁵⁷ İşlem ve kapsam bakımından kapsayan kavram cins, onun kapsamına giren kavram ise türdür. Örneğin “canlı” kavramı cins olarak alınırsa “hayvan” ve “bitki” kavramları tür olur. Bkz. Hasan Katipoğlu, “Cins”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, c. 8, s. 19.

³⁵⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/26, s. 199.

³⁵⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/Forward, s. 8; I/26, s. 200.

³⁶⁰ Albo, kitabının ikinci cildinde, Zorunlu Varlığın bir olduğunu İbn Meymûn'a benzer bir yöntemle ispatlar. Ona göre Zorunlu Varlık eğer iki veya daha fazla olsaydı, bu varlıkların her birinin “Zorunlu Varlık olma” unsuru ve “onu diğerinden farklı kılan” başka bir unsuru olmak

Varlık olamaz.³⁶¹ (2) Tanrı'nın (zorunlu) varlığı ilkesi, Tanrı'nın cisimsiz olmasını gerektirir. Çünkü cisimler, madde ve formdan oluştuğu için birleşik yapıdadır. Birleşik olma ise -birlik meselesinde ifade edildiği gibi- mümkün varlıkların özelliğidir. (3) Tanrı'nın (zorunlu) varlığı ilkesi, Tanrı'nın zamandan bağımsız olmasını gerektirir. Çünkü Tanrı'nın zamana tabi olduğu düşünülürse, zamanın Tanrı'dan önce olması gerekirdi. O halde Tanrı, yokluk halinden sonra var olurdu (hadis) ve varlık olarak ortaya çıkmak için bir nedene (muhtis) ihtiyaç duyardı, dolayısıyla her şeyin nedeni olan Zorunlu Varlık olamazdı.³⁶² (4) Tanrı'nın (zorunlu) varlığı ilkesi, Tanrı'nın kusursuz olması, yani mükemmel olması ilkesini gerektirir. Çünkü kusurlu olma, beraberinde başka bir şeye ihtiyaç duymayı getirir. Bu nedenle eğer Tanrı kusurlu olsaydı, bir başkasına muhtaç olurdu ve kendisi aracılığıyla değil, başkası aracılığıyla zorunlu bir varlık olurdu. Bu ise imkânsızdır.³⁶³ Dolayısıyla Albo'ya göre Tanrı'nın varlığı ilkesi, mantıksal olarak birlik, cisimsizlik, zamandan bağımsız olma ve kusursuz olma ilkelerinin doğmasına neden olur.

Albo, ikinci temel ilke olan ilahi vahiy ilkesinin türev ilkelerinin de zorunlu olarak ilahi vahiyden kaynaklandıklarını, yani mantıksal sonuç olarak ortaya çıktıklarını ileri

üzere mutlaka iki unsuru olurdu. Dolayısıyla birleşik olurdu. Birleşik olma, onun varlığının nedeni olur ve kendi aracılığıyla zorunlu bir varlık olamazdı. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/6 s. 37; II/9, s. 52; krş. İbn Meymûn, *Delâletü 'l-Hâirîn*, II/Mukaddime, 21. Önerme, ss. 245-246; II/1, ss. 254-255.

³⁶¹ Gerçek anlamda “bir” olma, onun gibi hiçbir şeyin olmayacağı düşünülen şeye uygundur. Varlıklar arasında, başkalarıyla hiçbir ortak yanı olmayan tek varlık Tanrı'dır. Çünkü sadece Tanrı, “Zorunlu Varlık”tır, diğer her şey ise mümkün varlıktır ve bu sıfatı ortak olarak paylaşırlar, bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/10, ss. 54-58. Albo'nun burada kurduğu önerme şu şekilde anlaşılabilir: (1) Mümkün varlıklar, mümkün varlık olma yönünden benzerdir. (2) Bir kavramı, onun gibi başka bir şeyin düşünülemediği bir varlığa atfedilebilir. (3) Başkalarıyla hiçbir ortak yanı olmayan tek varlık ise “Zorunlu Varlık” olan Tanrı'dır.

³⁶² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/15, s. 130; II/6, s. 36.

³⁶³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/15, s. 130; II/6, s. 39.

sürer. Fakat sistemi açıklamaya başladığında Albo'nun Tanrı'nın varlığı ve türevleri arasında kurmuş olduğu mantıksal sonuç ilişkisini, ilahi vahiy ve türevleri arasında kuramadığı görülmektedir. Nitekim (I) “Eğer Tanrı dünyevi varlıkları bilmiyorsa, O'ndan ne peygamberlik ne de vahyedilmiş bir Tevrat gelebilir” sözleriyle peygamberlik ve vahiy ilkesinin Tanrı'nın bilgisi ilkesinden çıktığını beyan etmektedir. Bu durum aynı zamanda Tanrı'nın bilgisi ilkesinin diğer ilkelerin ön koşulu, hatta temel ilkesi olmasını gerektirir.³⁶⁴ Ardından (II) “Tanrı tarafından insanlara iletilen peygamberlik ve bilgi olmadıkça ilahi Tevrat olmayacaktır” cümlesiyle ilahi vahiy ilkesinin peygamberlik ilkesinden çıktığını ifade etmektedir. Son olarak (III) “peygamberin [görevinin] gerçek olduğuna ikna olursak, ... bir yasanın onun aracılığıyla Tanrı tarafından verilmesi mümkündür. İlahi vahyin anlamı budur” ifadesiyle peygamberin doğruluğunun kanıtlanması ilkesinin, ilahi vahyi gerekli kıldığını dile getirmektedir.³⁶⁵ Dolayısıyla Albo, Tanrı'nın bilgisi, peygamberlik, peygamberin görevinin gerçekliği olarak saydığı türev ilkeleri, ilahi vahiy ilkesinin mantıksal sonuçları olarak değil, ön koşulları olarak sunmuştur.

Albo'nun bu yaklaşımına çeşitli itirazlar gelmiştir.³⁶⁶ Kellner, “ikinci ilke olan gökten gelen Tevrat'la ilgili olarak, açıkça vahyin bir önkoşulu olan peygamberliğin (yani Tanrı ile insan arasındaki iletişim olasılığının) onun türevlerinden biri olarak sayıldığını görüyoruz”³⁶⁷ diyerek peygamberlik ilkesinin temel ilke olması gerektiğini ileri

³⁶⁴ Kitabının üçüncü cildine girişte Tanrı'nın dünyevi varlıklara ilişkin bilgisini zorunlu olarak diğer tüm inançlardan önce olduğunu kabul ederek, Tanrı'nın dünyevi varlıklara ilişkin bilgisi olmaksızın peygamberlik ve bir mesajın iletilmesini imkânsız görür. Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/Introduction, s. 1.

³⁶⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/15, s. 131.

³⁶⁶ Bu itirazlardan muhtemelen ilki Abravanel tarafından dile getirilmiştir. Abravanel'in itirazı için çalışmamızın 212. ve 213. sayfalarına bakınız.

³⁶⁷ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 141.

sürmektedir. Yine Schweid, “Tanrı’nın bireyleri bildiğini ve peygamberler gönderdiğini bilmiyorsak, Tevrat’ın O’nun tarafından verildiğine inanamazdık”³⁶⁸ diyerek Albo’nun yaklaşımının tutarlı olmadığını ifade etmektedir. Ancak Kellner’in parantez içerisinde verdiği “Tanrı ile insan arasındaki iletişim” ifadesi dikkate değerdir. Çünkü Tanrı’nın insanlıkla iletişim kurması ancak vahiyle ilgili diğer konuları ortaya çıkarabilir. Eğer Albo, ilahi vahiy ilkesi ile bu manayı ifade ediyorsa, o zaman Albo’nun ikinci ilkesi ve türevleri arasında mantıksal sonuç ilişkisi olduğu ileri sürülebilir. Bu soruların cevabını Albo’nun, hocası Crescas’ı eleştirdiği yerde bulabilmek mümkündür. Albo, Crescas’ın Tevrat’ın köşe taşları olarak saydığı altı ilkenin ilahi bir yasa için zorunlu olduğunu ve ilke olarak sayılmasının doğruluğunu onaylar. Fakat Albo, bunlara ilahi vahiy ilkesinin eklenmesi gerektiğini şu şekilde belirtir:

[Crescas’ın altı ilkesine] bir ilke daha eklemek çok önemlidir: İlahi vahiy (*Tora min ha-şamayim*). Bu, şöyle diyen birine benzer: İnsan beslenme ve duyu [yetilerinin] varlığıyla vardır, çünkü beslenme ve duyu [yetileri] insanın varlığıyla vardır. Bu [akıl yürütme] şüphesiz yanlıştır. İnsan onlarsız var olamasa ve onlar insanın varlığı için gerekli olsalar da onlara aklî [yeti] eklenmedikçe, [yalnızca] onların varlığıyla insanın var olduğu sonucu çıkmaz. Beslenme, duyu ve akla [sahip] bir beden varlığıyla insan var olur. Bu durumda, benzer şekilde ilahi vahiy ilkesi de diğer ilkelerle birlikte sayılmalıdır. İlahi vahiy ilkesinin varlığı; ilahi bilginin, ilahi takdirin, ilahi kudretin, peygamberliğin, insan özgürlüğünün ve [Tevrat’ın] amaçlılığının varlığından kaynaklanmaz, ancak o, bunlar olmadan var olamaz.³⁶⁹

³⁶⁸ Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, s. 431.

³⁶⁹ Burada Kreisel’in çevirisi kullanılmıştır, krş. Howard Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy (Amsterdam Studies in Jewish Philosophy, 8)*, Springer, Dordrecht 2001, ss. 495-496; Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, ss. 62-63.

Albo, ilahi yasanın varlığı için Crescas'ın Tevrat'ın varlığını sağlayan altı ilkesi yanında ilahi vahiy ilkesinin de sayılması gerektiğini ve ilahi vahiy ilkesinin onlardan kaynaklanmayacağını söyleyerek şunu ifade etmiştir: Peygamber vasıtasıyla ulaşılmış Tevrat'ın imkânı için şartlardan birisi Tanrı'nın insanlıkla iletişim kurmasıdır. Nitekim Albo'nun ilahi vahiy ile Tanrı'nın iletişim kurmasını kastettiğinin açık ifadesi eserinin üçüncü cildinde bulunmaktadır. Albo, zaten peygamberlik ilkesinin Tevrat'ın vahyi ilkesinden önce olması gerektiğine yönelik herhangi bir itirazın da farkındadır ve bunula ilgili şu cevabı vermektedir:

Peygamberliğin [ortaya çıkış] amacı, insan ırkının Tanrı tarafından yönlendirilmesi olduğuna göre -ki bu [yönlendirme] ilahi vahiy anlamına gelir- ilahi vahiy temel bir ilke olmalıdır, çünkü peygamberliği gerekli kılan budur. Bu nedenle peygamberliği ilahi vahye bağlı türev bir ilke olarak kabul ediyoruz.³⁷⁰

Bu nedenle Albo'nun, Tanrı'nın insanlıkla iletişim imkânından zorunlu olarak, Tanrı'nın iletişim kuracağı insanı/insanları bilmesinin, herhangi bir kişiyi peygamber olarak seçmesinin ve mesajı getiren elçinin doğru olduğuna inanılmasının türediğini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bunu -yukarıda dile getirdiğimiz- ilahi vahiy ilkesinden türevlerin nasıl çıktığını anlattığı kısımda yöntemine uygun olarak açık bir biçimde ifade edememiştir.

Üçüncü temel ilke olan ödül ve ceza ve türevi ilahi takdir arasındaki ilişkiye gelindiğinde mantıksal sonuç yaklaşımı tutarlılığını yitirir. Albo, birçok yerlerde ilahi takdir ilkesinden ödül ve ceza ilkesinin çıktığını ifade eder.³⁷¹ Yani ilahi yasanın temel

³⁷⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/12, ss. 109-110.

³⁷¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/4, s. 64; I/15, s. 133; III/12, s. 110; IV/Introduction, s. 2. Bu ilkedeki problemleri türetme mantığı için ayrıca bkz. Joseph L. Blau, *The Story of Jewish Philosophy*, Random House, New York 1962, s. 244.

ilkesi olarak listelediği ödül ve ceza ilkesini türev bir ilkeye dönüştürmüştür. Hatta eserinin dördüncü cildinde anlamsal olarak ilahi takdir açıkça temel ilke olarak sunulmuştur.

Albo'nun türev ilkeler ile ilgili bilimsel yöntemi olarak sunduğu mantıksal sonuç yaklaşımının ikinci temel ilkede zayıflaması ve üçüncü ilkede kaybolmasının nedeni muhtemelen inanç ilkeleri konusunda yasa merkezli bir yol izlemesinden kaynaklanmıştır. O, ilahi bir yasanın ilkelerini ortaya koymaya çalışırken aslında beşerî bir yasanın üç temel ögesi olan yasa koyucu, yasa ve yaptırım kavramını merkeze almıştır. Yasa koyucu olarak Tanrı, yasa için vahiy ve yaptırım için ödül ve ceza ilkelerini belirlemiş gibi görünmektedir. Zaten peygamberlik inancını türev yapmasının bir başka nedeni de bu olabilir. Çünkü Albo için peygamber yasayı entelektüel yetkinlikle elde eden ve oluşturan yasa koyucu değildir. Peygamber, yasa koyucu olan Tanrı tarafından bildirilen ve her bir kelimesini Tanrı'nın söylediği mesajı iletme için Tanrı'nın seçtiği elçidir. Bu anlamda ilahi vahiy ilkesinden sonra gelmelidir. Yine ilahi takdir ilkesini temel ilke olarak öne çekmemesinin nedeni beşerî yasanın yaptırım veya -daha önce kendisinin de ifade ettiği- zorlama kavramını örnek alması olarak değerlendirilebilir.³⁷²

Albo'nun ilahi yasanın ilkelerini belirlerken ortaya koymaya çalıştığı bilimsel yaklaşım, sahip olduğu birtakım tutarsızlıklara rağmen Yahudiliğin inanç ilkeleri konusunda özgün bir yaklaşımdır. Temel ilkeleri aksiyomatik olarak Tevrat'a dayandırması ve üç temel ilkedен türev ilkeleri çıkarması dolayısıyla Kellner, Albo'yu

³⁷² Kadish, Albo'nun inanç ilkeleri konusunda yasal bir bakış açısı sunduğunu beyan eder. Bkz. Kadish, "Jewish Dogma After Maimonides", ss. 244-245.

“Tevrat’ın aksiyomlarını açıkça tümdengelimli bir şekilde açıklamaya çalışan ilk Yahudi d      r” olarak isimlendirmi tir.³⁷³

2.2. İlahi Yasanın İlkelerinin Anlamı

Albo, ilahi yasa ile ilgili olarak belirlediği inanç ilkelerini anlamsal açıdan geniş bir biçimde açıklamıştır. O, ilahi yasanın ilkelerinin anlamsal içeriğini b      de Aristotelesçi felsefeye karşı muhafazak ar eğilimin bir sunumu olarak inşa etmiştir. Bu hususta Gerondi okulunun diğer üyelerine benzer bir tutum sergilediği s  ylenebilir.

2.2.1. Tanrı’nın Varlığı İlkesi ve Türevleri

Albo, eserinin ikinci cildinde Tanrı’nın varlığı ve türev ilkelerini geniş bir biçimde açıklar. Albo “varlık” kavramının Tanrı’ya arızı olarak eklenen bir sıfat olmadığını belirtir. Ardından  ıkı  Kitabı’nda Musa’nın Tanrı’dan y       g  stermesi y      deki talebine aldığı “Y       g  rmene izin veremem.        y       g  ren yaşayamaz”³⁷⁴ şeklindeki cevabı aktarır. Bu cevabı, Tanrı’nın mahiyetinin O’ndan başkası tarafından kavranılamayaca ı şeklinde yorumlar. Ancak Albo bu noktada  u önemli soruyu g  ndeme getirir: Madem Tanrı’nın mahiyeti kendisinden başkası tarafından kavranamaz, o halde “Tanrı’nın varlığı” ilkesi, ilahi yasanın bir ilkesi nasıl olabilir?³⁷⁵ Diğer bir deyişle Tanrı’nın varlığı nasıl bilinebilir?

Albo’ya g  re Tanrı’nın varlığı, Tanrı’nın mevcudatın nedeni ve yaratıcısı olduğu d      sinden kavranabilir. Buna g  re Tanrı’nın varlığı, O’ndan gelen g  r    r m  kemm l faaliyetlerden veya varlı klardan hareketle bilinebilir. Ayrıca bu faaliyetler ve

³⁷³ Kellner, “The Conception of the Torah as a Deductive Science in Medieval Jewish Thought”, s. 277.

³⁷⁴ Mısırdan  ıkı , 33:18-20.

³⁷⁵ Albo, *Sefer ha-  karim*, II/1, ss. 4-5.

varlıklar sadece Tanrı'nın varlığını değil, aynı zamanda Tanrı'nın mükemmelliğini de gösterir. Albo'ya göre bir zanaatkarın mükemmelliği eserinde iki şekilde görülebilir. Birincisi, zanaatkar, altın ve değerli taşlar gibi mükemmel malzemeler kullanarak mükemmel bir eser ortaya koyabilir. Bu eseri görenler, onun mükemmel ve başarılı bir zanaatkar tarafından yapıldığını anlayabilir. İkincisi zanaatkar, işlenmesi zor olan demir gibi kalitesiz malzemelerden ince işlemeli güzel eserler yapmış olabilir. Bu, kesinlikle ustanın büyük becerisini ve mükemmelliğini gösterir. Bu örnek anlatımdan sonra Albo, bu örneği Tanrı'ya ve onun eserlerine uygular. Kalitesiz malzemeden meydana gelen oluş ve bozuluş dünyasındaki düşük varlıklar, ilahi kudret ile meydana getirilmiştir. Bu varlıklar, kalitesiz malzemelere yaşam gücünü aşılayan zanaatkarın mükemmelliğini ve yüceliğini gösterir. Öte taraftan kaliteli bir varoluşa sahip olan ay-üstü âlemdeki varlıklar da zanaatkarın mükemmelliğini gösterir. Örneğin Albo, “mevsimleri göstereceğin diye ayı, batacağı zamanı bilen güneşi yarattın”³⁷⁶ ifadesini delil göstererek, ay-altı âlemindeki varlıkların var olmaya devam etmesinin sebebi olan gündüz ve gecenin düzeninden hareketle Yaratıcı'nın mükemmel olduğu sonucuna ulaşır.³⁷⁷ Albo'nun ifade etmiş olduğu argümanı önermeler halinde şöyle ifade edebiliriz:

(1) Kaliteli ya da kalitesiz malzemeden üretilen mükemmel eserler zanaatkarın mükemmelliğini gösterir.

(2) Tanrı, hem kalitesiz malzemeden üretilmiş ay-altı âlemini hem de kaliteli bir varoluşa sahip olan ay-üstü âlemini mükemmel bir varoluş ve düzen içinde yaratmıştır.

(3) Dolayısıyla Tanrı mükemmel varlıktır.

³⁷⁶ Mezmurlar, 104:19.

³⁷⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/1, ss. 5-12.

Albo'nun bu yaklaşımı mükemmel eserden, daha mükemmel bir müessire giden bir argüman olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda Albo'nun Tanrı'nın varlığına yönelik bu girişimi, Tanrı'nın etkin iradesini açıkça gösteren teleolojik temelli bir argümandır. Zaten ilerleyen iki bölüm boyunca Tanrı'nın iradesi ile ilgili ileri sürülebilecek itirazları ele aldıktan sonra, filozofların Tanrı'nın faaliyetinin iradi olamayacağı iddialarına şu şekilde karşı çıkar:

[Tanrı'nın faaliyetinin iradi olamayacağı iddiası] Tevrat'ın tüm ilkelerini tamamen altüst etmekle kalmaz (çünkü Tanrı iradeyle hareket etmiyorsa, bir zamanda başka bir zamandan daha fazla hareket edemez, bu varsayım mutlak anlamda [Aristotelesçi] sonsuzluk doktrinine ve Tevrat'taki tüm mucizelerin reddine yol açar. Sıkıntı anında duanın bir faydası kalmaz, doğru davranış ve tövbe faydasızdır, vb), aynı zamanda rasyonel akıl yürütme taleplerine de aykırıdır. Çünkü Tanrı'nın her mükemmelliğe sahip olması ve tüm kusurlardan arınmış olması gerektiği, bir aksiyomdur.³⁷⁸

Albo, irade sahibi bir Tanrı'nın varlığını vurgulama konusunda İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'de Aristotelesçi önermeler çerçevesinde sunduğu Tanrı'nın varlığı ile ilgili dört delili³⁷⁹ tartışır. O, İbn Meymûn'un birinci delili olan hareket delilini³⁸⁰, şu iki gerekçeyle reddeder: Bu delil (1) sürekli ve sonsuz hareketi savunduğu, yani evrenin sonsuzluğuna dayandığı için yaratılış inancına aykırıdır ve (2) duyular vasıtasıyla

³⁷⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/3, ss. 5-12.

³⁷⁹ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/1, ss. 248-254. Ayrıca bkz. Atilla Arkan, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007, ss. 196-208.

³⁸⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/1, ss. 248-251.

doğrulanamaz.³⁸¹ İbn Meymûn'un ikinci delilini ise çok zayıf olduğu gerekçesiyle reddeder.³⁸²

Albo, İbn Meymûn'un oluş ve bozuluş kavramına dayanan üçüncü delilini ise kabul eder. Fakat bu delil de temel olarak Aristotelesçi önermelere yani evrenin sonsuzluğu düşüncesine dayanmaktadır. O halde Albo, diğer iki delili yaratılış inancına aykırı olduğu ve zayıf olduğu gerekçesiyle reddederken, nasıl olurda bu delili kabul eder? Albo, esasen

³⁸¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/5, ss. 29-30. Ehrlich, Albo'nun Tanrı'nın varlığına yönelik kanıtlar sunduğu merkezi tartışmanın dışında, evrenin sonsuzluğuna dayanan hareket delilini savunduğunu iddia etmektedir. Ehrlich'in, iddiasına delil gösterdiği Albo'nun ifadesi şu şekildedir: "Göklerin sürekli hareket ettiğini gördüğümüz için, insan aklının kürelerin hareketlerinden çıkarımlarda bulunabileceği ifade edildi. Her hareket eden şey bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyduğundan, onları hareket ettiren Tanrı'nın varlığına ulaşırız." Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/3, ss. 27-28. Ehrlich, Albo'nun bu çelişkili gibi gözüken durumunu ezoterik yazı stiline bağlamış ve hareket delilini kabul ettiğini ileri sürmüştür. Bkz. Dror Ehrlich, "R. Joseph Albo's Discussion of the Proofs for the Existence of God", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 2007, c. 15, sy. 2, ss. 12-37. Fakat Ehrlich'in alıntıladığı pasaj, yer aldığı bölüm içerisinde bir bütün olarak okunduğunda Albo'nun hareket delilini savunduğu anlamı çıkmamaktadır. Albo'nun yukarıdaki ifadeleri, filozofların entelektüel yetkinliğin ruhun mükemmelliğe erişmedeki tek yol olduğu yönündeki iddialarına karşı çıktığı yerde geçmektedir. Albo, On dokuzuncu Mezmur'da ifade edildiği gibi insan spekülasyonunun kürelerin hareketlerinden çıkarımlar yapabileceğini, çünkü insanın göklerin sürekli hareket ettiğini gördüğünü ifade eder. Yani insan, akli olarak düşündüğünde göklerin sürekli hareket ettiğini ve bu nedenle bir hareket ettiriciye ihtiyaç olduğunu düşünebilir. Hatta muazzam cisimler olarak, hareket ettiricilerinin kudretine işaret ettiğini ifade eder. Albo bu son ifadesiyle hocası Crescas'ın Tanrı'nın kudreti ve iradesiyle evreni sonsuz kılabilceği iddiasına yaklaşır. Albo, ilerleyen ifadelerinde ise açıkça şunu dile getirir: "Tüm bunlardan, kürelerin hareketleri ve gök kubbede meydana gelen doğal olaylar hakkındaki bilginin ruha mükemmellik kazandırmadığı açıktır. Ama eğer ruh mükemmelliğe ulaşacaksa, bu ancak ilahi şeylerin bilgisinden gelebilir." Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/3, s. 30. Albo bu ifadesiyle insanın akıl yürütmeler vasıtasıyla evrenin sonsuz olabileceği kanaatine ulaşabileceğini, ancak bunun ruha mükemmellik vermediğini, yani tam olarak hakikati yansıtmadığını dile getirir. Kanaatimizce, Albo'nun buradaki tartışması onun hareket delilini kabul ettiğini göstermekten yoksundur, hatta bu ifadeler hareket delilinin yetersiz olduğunu göstermeye daha uygundur.

³⁸² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/1, ss. 251-252.

İbn Meymûn'un delilini olduğu gibi kabul etmez. Delilde ilk bakışta fark edilemeyecek bir değişiklik yapar. Değişikliği göstermeden önce oluş ve bozuluş kavramına dayalı delili özet olarak şu şekilde sunabiliriz: Varlıkların ya (1) hepsi oluş ve bozuluşa tâbi değildir; ya (2) hepsi tabidir; ya da (3) bazıları tabidir, bazıları değildir. Bu argüman, üç olasılıktan ikisinin geçersiz olduğu ispatlandığında üçüncünün doğru olması gerektiği üzerine kuruludur. Buna göre 1 numaralı madde geçersizdir, çünkü birçok şeyin meydana geldikleri ve yok oldukları aşikardır. 2 numaralı madde de geçersizdir, çünkü her şey oluş ve bozuluşa tâbi olsaydı, her şey mümkün varlık olurdu ve hepsi yok olurdu.³⁸³ Ancak var olan şeyler görülmektedir. O halde oluş ve bozuluşa tâbi olan şeyleri yokluklarına tercih ederek bu şeylerin varlığını zorunlu kılan oluş ve bozuluşa tâbi olmayan bir varlık vardır. (Yani 3 numaralı maddedeki “bazıları tâbidir, bazıları değildir” ifadesi doğru olmalıdır.) Albo, 2 numaralı madde ile ilgili açıklamalarında İbn Meymûn'un ifadelerini değiştirerek şu şekilde aktarır:

	İbn Meymûn'un Oluş ve Bozuluş Delili ³⁸⁴	Albo'nun Oluş ve Bozuluş Delili ³⁸⁵
1. Aşama	Eğer var olan her şeyden oluş ve bozuluş vaki olsaydı, o zaman mevcudatın her bir ferдинin fesadı imkân dâhilinde (<i>mümkinu'l-fesâd</i>) olan türden olması gerekirdi.	Her şey oluş ve bozuluşa tâbi olamaz, çünkü eğer tüm varlıklar oluş ve bozuluşa tâbi olsaydı, tüm varlıklar mümkün olurdu.
2. Aşama	Bildiğin gibi türde mümkün olan şeyin, zorunlu olarak gerçekleşmesi gerekir.	
3. Aşama	Aksi takdirde tüm mevcudatın fasit olması gerekirdi.	ve hepsi yok olmuş olurdu.
4. Aşama	Eğer her şey fesada uğrasaydı, o zaman da bir şeyin mevcut olması muhal olurdu. Çünkü bir şeyi var eden şey kalmamış olacaktı. Böylece mevcut hiçbir şeyin kesinlikle var olmaması gerekecekti.	ve var olmalarını yok olmalarına tercih etmeye zorlayacak hiçbir neden olmazdı. Dolayısıyla hiçbir şey var olmazdı, çünkü onları üretecek ya da sürdürecektir ya da yokluklarına tercihen varlıklarını zorlayacak bir neden yoktur.
5. Aşama	Oysa biz mevcut şeyleri müşahade etmekteyiz. Aynı zamanda bizler de varız.	Yine de var olduklarını görüyoruz.

³⁸³ Çünkü onları yokluklarına tercih eden ve meydana getiren bir sebep olmazdı.

³⁸⁴ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/1, s. 252.

³⁸⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/5, s. 32.

İbn Meymûn'un "mümkün olan şeyin, zorunlu olarak gerçekleşmesi gerekir" ifadesi zamanın sonsuzluğunu, yani evrenin sonsuzluğunu ifade etmektedir.³⁸⁶ Albo, yukarıda ikinci aşama olarak gösterdiğimiz, bu ifadeyi atlayarak delilin evrenin sonsuzluğunu ima etmesinden kaçınmıştır. Yani kasıtlı bir değişiklik yapmıştır.

Albo'nun Tanrı'nın varlığına yönelik olarak kabul ettiği en önemli delili İbn Meymûn'un dördüncü deliline "eş değer" olduğunu söylediği bilkuvve halden bilfiil hale geçiş delilidir. İbn Meymûn, bu delili Aristoteles'in evrenin sonsuzluğuna dayanan önermelerinden on sekizinci ve yirmi üçüncü önermelere bağlı olarak açıklamıştır.³⁸⁷ Fakat Albo, bu delili Tevrat ve felsefe ile uyumlu bir delil olarak görmüş ve esasen ilk sırada açıklamıştır. Ayrıca evrenin sonsuzluğu anlamından uzaklaştırarak, doğrudan yaratılışla şu şekilde ilişkilendirmiştir:

Birinci Kitap'ta Tevrat'ın Yaratıcı'nın varlığını kanıtlamak için yaratılış öyküsüyle başladığını daha önce açıklamıştık.³⁸⁸ Nesnelerin bilkuvve halden bilfiil hale nasıl geçtiklerinin anlatılması, onları gerçekliğe getiren bir failin varlığını kanıtlar. Ve onların farklı zamanlarda, yani yaratılışın altı gününde fiile geçmeleri gerçeği, failin niyet ve irade ile hareket eden biri olduğunu ve hepsinin aynı anda var olabilmesine rağmen, O'nun hikmetinin gerektirdiği şeyleri farklı zamanlarda yaptığını gösterir.³⁸⁹

³⁸⁶ İbn Meymûn'un delilinde evrenin sonsuzluğunun ima edildiği konusunda bkz. Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1987, s. 381; Ehrlich, "R. Joseph Albo's Discussion of the Proofs for the Existence of God", s. 9.

³⁸⁷ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/1, ss. 253-254.

³⁸⁸ Buradaki yönlendirmesi ilahi yasanın üç temel ilkesinin Tevrat'ın Yaratılış bölümünün 1 ila 5. Bölümlerinde açıklandığına dair açıklamalarının yer aldığı birinci cilt, on birinci bölümdür.

³⁸⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/4, s. 26.

Albo'nun argümanı şöyledir:

Bilkuvve olan ve sonra bilfiil hale gelen şeyleri görürüz. Şimdi bilkuvvelikten bilfiilliğe geçen her şeyin kendi dışında bir nedeni olmalıdır. Çünkü eğer neden içeride olsaydı ve hiçbir engel olmasaydı, o şey hiçbir zaman bilkuvve olmaz, her zaman bilfiil olurdu. Ve eğer neden içerideyse, onun gerçekleşmesini engelleyen bir engel vardı ve bu engel ortadan kaldırıldıysa, o zaman engeli ortadan kaldıran şey, şeyin bilkuvvelikten bilfiilliğe geçişinin nedenidir. Şimdi, bilfiil hale gelmeden önce kendisi bilkuvve olan bu neden, ya kendi içindeki bir engelden dolayı ya da fail ile üzerinde hareket edilen şey arasında belirli bir ilişkinin yokluğundan dolayı bu durumdaydı; ve ilişki ortaya çıkar çıkmaz neden bilfiil hale geldi. Bu alternatiflerden hangisini benimsersek benimseyelim, engeli ortadan kaldıran ya da gerekli ilişkiyi üreten bir şey olmalıdır. Ancak aynı şey engeli ortadan kaldıran ya da ilişkiyi meydana getiren bu şey için de geçerlidir ve bu sonsuza kadar devam edemez. Bu nedenle nihayetinde hiçbir potansiyele sahip olmayan potansiyeli gerçekleştiren bir nedene ulaşmalıyız. Çünkü eğer olsaydı, imkâna tabi olurdu. Bu, var olma ya da olmama olasılığına sahip olmak demektir. Ancak böyle olsaydı, alternatif olasılıklardan birini diğerine tercih edecek şekilde belirleyecek başka bir bilfiil hale getirici nedene ihtiyaç duyardı. Dolayısıyla bu başka bir neden, potansiyeli ya da engeli olmayan, ancak basit iradesiyle dilediğini yapan bir neden olacaktır ve zorunlu bir var olandır.³⁹⁰

Albo'nun savunduğu delilin iki özelliği bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, nesnelerin bilkuvve halden bilfiil hale gelişindeki nedensellik iddiasıdır; ikincisi ise nesnelerin bilkuvve halden bilfiil hale geçtiği, yani bir bütün olarak dünyanın varlığa geçmiş olduğu iddiasıdır. Yani Albo'nun bu delili yoktan yaratılışı değil, var olan bir şeyin değişim geçirmesini ifade etmektedir. Bu ise Platoncu düşüncenin Tanrı kanıtı³⁹¹

³⁹⁰ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, II/4, ss. 27-29.

³⁹¹ Platon şunları ifade eder: "...Meydana gelen ya da değişen her şey bunu bir nedene bağlı olarak yapmak zorundadır; çünkü hiçbir şey bir neden olmaksızın meydana gelemez... [Evren varlığa

olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki Albo, Aristotelesçi kanıtları reddederken neden Platoncu bir kanıtı kabul etmiştir? Cevap basittir: Albo için yoktan yaratan Tanrı'dan önce ispatlanması gereken Tanrı'nın irade sahibi olmasıdır. Çünkü Tanrı evreni, ister yoktan, ister ilkel bir maddeden yaratmış olsun her ikisinde de iradesini kullanmış olacaktır.

Albo'ya göre “bir” kavramı bir varlığa, onu diğer varlıklardan ayıran ve özel kılan niteliğe göre uygulanır. Fakat günlük dilde kullanılan “bir halk”, “bir çizgi” gibi ifadeler gerçek anlamda bir olmayı ifade etmez. Çünkü bir halk birçok insandan oluşur veya birçok insan grubu bu özelliğe sahiptir. Yine bir çizgi daha küçük parçalara ayrılabilen birçok kesitten oluşabilir. Gerçek anlamdaki “bir” olma ise onun gibi hiçbir şeyin olmadığı düşünülen şeye uygundur. Var olan şeyler arasında, başkalarıyla hiçbir ortak yanı olmayan tek varlık ise Tanrı'dır. Çünkü sadece Tanrı, “Zorunlu Varlık”tır, diğer her şey ise mümkün varlıklardır ve “mümkün varlık” sıfatını ortak olarak paylaşırlar.³⁹²

Albo, Tanrı'nın bir oluşunu İbn Meymûn'un Aristotelesçi önermelerden yirmi birinci önermeye dayalı ispatına benzer şekilde açıklar. Ona göre Zorunlu Varlık eğer iki

gelmiştir]; çünkü görünür, elle tutulur ve cisimseldir ve bu nedenle duyular tarafından algılanabilir ve gördüğümüz gibi, duyulur şeyler düşüncenin ve duyumun nesneleridir ve bu nedenle değişir ve varlığa gelir. Ve varlığa gelen ya da değişen şey, dedik ki, bunu bir nedene bağlı olarak yapmalıdır... [Tanrı] evreni sükûnet halinde değil, uyumsuz ve düzensiz bir hareket halinde bularak, düzenin her yönden daha iyi olduğuna karar verdiği için onu düzensizlikten (kaostan) düzene dönüştürdü.” Bkz. Plato, *Timaeus And Critias*, ss. 40-42. Wolfson Orta Çağ Yahudi düşünürlerinin Platon'un kanıtını kullandıkları, fakat bunun yoktan yaratılış anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Bkz. Harry Austryn Wolfson, “Notes on Proofs of The Existence of God in Jewish Philosophy”, *Hebrew Union College Annual*, c. 1, 1924, ss. 585-586.

³⁹² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/10, ss. 54-58. Albo'nun burada kurduğu önerme şu şekilde anlaşılabilir: (1) Mümkün varlıklar, mümkün varlık olma yönünden benzerdir. (2) Bir kavramı gerçek anlamda, yalnızca onun gibi başka bir şeyin düşünülmediği bir varlığa atfedilebilir. (3) Başkalarıyla hiçbir ortak yanı olmayan tek varlık ise “Zorunlu Varlık” olan Tanrı'dır.

veya daha fazla olsaydı, her birinin “Zorunlu Varlık olma” unsuru ve “onu diğerinden farklı kılan” başka bir unsuru şeklinde mutlaka iki unsuru olurdu. Dolayısıyla birleşik olurdu. Birleşik olma, onun varlığının nedeni olur ve kendi aracılığıyla zorunlu bir varlık olamazdı.³⁹³ İbn Meymûn da inanç ilkeleri listesinin ikinci maddesinde Tanrı’nın birliğini açıklarken “O’nun “bir”liği ne cins ve türün, ne birçok birlere ayrılan mürekkebe bir şahsın ne de sayısal bakımdan sonsuz sayıda bölünmeyi ve parçalara ayrılmayı kabul eden basit bir cismin birliği gibidir. Bilakis o, (herhangi bir yönden) birliği hiçbir şeye benzemeyen bir’dir” ifadelerine yer vermektedir.³⁹⁴

Albo, Tanrı’nın cisim olmayışını, Tanrı’nın bileşik olmayacağı önermesi vasıtasıyla kanıtlamaya çalışır. O, Aristotelesçi bir önerme olan cisimlerin madde ve formdan oluştuğunu ifade ederek, birleşik olmanın cisimlerin temel bir özelliği olduğunu ifade eder.³⁹⁵ Öte taraftan, Aristotelesçi görüşe göre göksel cisimlerde birleşik olmanın zorunlu olmadığı ile ilgili bir açıklamayı dile getirir.³⁹⁶ Dolayısıyla Tanrı gök cisimleri gibi birleşik olmayan bir cisim olabilir. Ancak Albo, Tanrı’nın yine de cisim olmaması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre Tanrı cisim olsaydı, zorunlu olarak sonlu olması, diğer cisimlere benzemesi ve gücünün sonlu olması gerekirdi. Albo, bu son düşüncesi ile hem madde ve formdan oluşan ay-altı cisimlerin, hem de göksel cisimlerin sonlu olduğunu

³⁹³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/6 s. 37; II/9, s. 52; krş. İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*, II/Mukaddime, 21. Önerme, ss. 245-246; II/1, 254-255; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev.: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, ss. 228-230.

³⁹⁴ Meral, “İbn Meymûn’a Göre Yahudilikte İman Esasları”, s. 256.

³⁹⁵ Bu önerme İbn Meymûn’un sunduğu Aristotelesçi yirmi ikinci önermeye dayanmaktadır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*, II/Mukaddime, s. 246; Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/13, s. 122.

³⁹⁶ Albo’nun açıklaması şöyledir: “İbn Rüşd Metafizik’in on birinci kitabında bunun Aristoteles’in görüşü olduğunu ve tüm cisimlerde zorunlu bir bileşim olmadığını, göksel cismin her açıdan bir olduğunu ve hiçbir bileşimi olmadığını yazar. Cisimlerde algıladığımız bileşimin yalnızca cisme yüklenen özel formdan kaynaklandığını söyler.” Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/6, s. 38.

vurgulayarak, Aristotelesçi sonsuz evren düşüncesini reddeder. Ayrıca Tanrı'nın cisim olmayışı ile ilgili şunları ekler: “Bir cisim diğerini hareket ettirirken kendisi de hareket halinde olmadan başka bir cismi hareket ettiremez. Ama eğer öyleyse, kendi dışında cisim olmayan başka bir hareket ettiriciye ihtiyacı vardır. O halde bu cisim değil, hareket ettirici [olan] Zorunlu Varlıktır.”³⁹⁷ Albo'nun bu açıklaması, İbn Meymûn'un Aristoteles'e atfettiği dokuzuncu önermeye dayanmaktadır.³⁹⁸ Albo, cisimsizlikle ilgili ikinci argümanında evrenin sonsuzluğunu ifade edecek söylemlerden kaçınmış, hatta ikinci argümanını cisimlerin sonlu olduğunu ifade ettiği birinci argümanının hemen ardından dile getirmiştir. Albo Tanrı'nın varlığı özellikle de Tanrı'nın birliği ve Tanrı'nın cisim olmayışı ilkelerini kanıtlarken, neden Aristotelesçi argümanlara yaklaşmış ve hocası Crescas gibi daha muhafazakâr söylemler üzerinden hareket etmeyi tercih etmemiştir? Bunun cevabı Hristiyanlığa yönelik eleştirel yaklaşımında aranabilir. Bu konu, ilahi yasanın ilkelerinin işlevi başlığı altında tartışılacaktır.

Albo ayrıca “Bir ve basit olan Tanrı'dan çokluk nasıl meydana gelmiştir?” sorusuna da cevap aramıştır. Albo çokluğa geçişle ilgili araştırmasını Müslüman filozoflar arasındaki tartışmaları zikrederek oluşturur. Önce, bazı Müslüman yazarlara ve İbn Meymûn'a atfettiği sudur teorisini³⁹⁹ açıklamıştır.⁴⁰⁰ Ardından, Gazâlî'nin bu teoriyi yıktığını beyan etmiştir.⁴⁰¹ Son olarak İbn Rüşd'ün çokluğa geçiş konusunda *Tehâfütü't-Tehâfüt* isimli eserinde antik filozofları izleyen farklı bir görüşü olduğunu söyleyerek bu

³⁹⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/6, s. 38.

³⁹⁸ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/Mukaddime, s. 244.

³⁹⁹ İbn Meymûn'un, Fârâbî ve İbn Sînâ ekseninde kabul ettiği Sudûr Teorisi hakkındaki düşünceleri için bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/11, ss. 275-278. Krş. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.

⁴⁰⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/11, ss. 59-62, 66; II/13, ss. 71-73.

⁴⁰¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/13, s. 73.

görüşü savunmuştur. Bu görüşe göre “Bir’den yalnızca bir çıkar”⁴⁰² önermesi Tanrı için geçerli değildir. Çünkü Tanrı mutlak anlamda bir olmasına rağmen, zatında çoğulluğu gerektirmeksizin çoğulluğun nedenidir. Tanrı, varlığın tüm parçalarını oluşturmak veya bir araya getirmek için -çok sayıda unsurun bulunduğu- evrensel düzeni emreder. Yani ilk ilke olan Tanrı göksel cisimlerde görülen hareketleri gerçekleştirmeleri için (ayrık) ilkelere emreder. Bu durum tıpkı bir sultanının bazı emirlerin gerçekleştirilmesi için görevli olan bazı kişilere emretmesi olayı gibidir.⁴⁰³ Albo, konuyu bitirirken neden Sudur teorisini reddettiğini ve İbn Rüşd’ün görüşünü kabul ettiğini şu sözlerle ifade eder:

Göklerin ve yerin varlığının zorunluluktan değil, emir (*mitsva*) ve uyarıdan (*azhara*) kaynaklandığını kabul etmemiz gerektiği görülecektir. Çünkü maddi bir şeyin mutlak olarak basit olan gayri maddi bir akıldan zorunluluk yoluyla gelmesi düşünülemez. Bu ancak zorunlu olarak zaman içinde yaratılışa işaret eden bir emirle olabilir; bu da ... dünyanın irade sahibi bir varlığın iradesiyle meydana geldiği ve varlığını sürdürdüğü anlamına gelir.⁴⁰⁴

Albo, bu sözleri ile sudur teorisindeki determinizme karşı çıkmış ve evrenin irade sahibi Tanrı tarafından yaratıldığını belirtmiştir.

Albo, Tanrı’nın zamandan bağımsız olması ilkesi konusunda, şu argümanı ileri sürer: Tanrı zamana tabi olamaz. Çünkü Tanrı’nın zamana tabi olduğu düşünülürse, zamanın Tanrı’dan önce olması gerekirdi. O halde Tanrı, yokluk halinden sonra var olurdu ve O’nu var etmek için bir nedene ihtiyaç duyardı. Dolayısıyla her şeyin nedeni

⁴⁰² Plotinus’a ait bu önerme ve Plotinus’un İslam filozoflarının geliştirdiği Sudur yaklaşımına etkisi için bkz. Atay, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, ss. 103-106.

⁴⁰³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/13, ss. 77-80; Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, III, ss. 101-106.

⁴⁰⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/13, s. 80.

olamazdı. Fakat daha önce Tanrı'nın ilk neden olduğu kanıtlanmıştı.⁴⁰⁵ Albo ayrıca “Tanrı zamandan önce var olmuştur ve zaman sona erdikten sonra da var olacaktır” ifadesindeki önce ve sonra kavramlarının mecazi olarak kullanıldığını ifade eder. Çünkü önce veya sonra kavramları zamana bağlı olarak söylenen ifadelerdir. Bir şeyin öncesinden veya sonrasında bahsetmek, o şeyden önceki veya sonraki bir zamansal süreci ifade eder. Bu durumda Tanrı zamansal sürecin içinde kalır ve zaman Tanrı'dan hem ontolojik hem de zamansal anlamda öncelik kazanır. Bu da Tanrı'nın bir zamanda var olması başka bir zamanda var olamaması anlamına gelir. Ancak Albo için böyle bir düşünce, Tanrı'nın Zorunlu Varlık olma ilkesine aykırıdır.⁴⁰⁶

Albo, Tanrı'yı zamandan bağımsız kılmak ve Aristotelesçi zaman anlayışından⁴⁰⁷ kurtarmak adına iki tür zaman arasında ayrım yaptığı -Yahudi düşüncesinde ilk kez

⁴⁰⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/6, s. 36.

⁴⁰⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/18, ss. 108-110.

⁴⁰⁷ Aristotelesçi zaman düşüncesine göre zaman; hareket ve değişimle ortaya çıkar. Zaman hareketin ölçüsüdür. Yani önce ve sonraya nispetle hareketin veya değişimin sayısıdır. (Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, ss. 183-191; Adrian Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, çev. Özgür Yalçın, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018, ss.14-15. İslam filozoflarının çoğu tarafından benimsenen görüş bu minvaldedir. Bkz. İlhan Kutluer, “Zaman”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, c. 44, s. 112.) Bununla beraber zaman, “hareket ve değişim” ile aynı şey değildir, ancak tamamen de bağımsız değildir. Zamanın hareketle ilişkisi sayının, sayılan şeye bağlı olmasına benzerdir. (Yani sayı, insanın saydığı şey olmadığı halde sayı, sayılan şeyle ilişkili olarak kullanılır. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfût et-Tehâfût (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üni. Basımevi, Samsun 1986, s. 43.) Aristoteles için zamanın başı ya da sonu olamaz. Çünkü zaman olmaksızın önce ve sonra kavranamaz. Aksi takdirde zamandan önce ya da sonra var olan bir zamandan bahsetmek gerekirdi. Bu nedenle Aristoteles zamanı, dolayısıyla evreni, ezeli-ebedi olarak kabul eder. (Bkz. Aristoteles, *Fizik*, VIII.1 251b, ss. 337-343; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995, ss. 497-498.; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, ss. 139-140.)

görülen- bir yaklaşım sunar.⁴⁰⁸ Bunlardan birincisi “zamanların düzeni (*seder zamanim*)” olarak isimlendirilen ve ölçülebilen zamandır. İkincisi ise “genel zaman (*zeman be-*

⁴⁰⁸ Harvey, Albo’nun zaman anlayışının ayırt edici noktası olan hayali süre anlayışının kaynağını Moşe Narboni’nin (ö. 1362) İbn Rüşd’ün zaman anlayışı üzerine yazdığı bazı yorumlarında bulmaktadır. (Narboni’nin ölüm yeri, Albo’nun yaklaşık yarım asır sonra görev yaptığı, Soria’dır.) Ayrıca, Harvey, Albo’nun “ölçülebilen zaman” anlayışının Aristotelesçi zaman anlayışıyla ilişkilendirilmesinin mümkün olabileceğini ifade eder. Fakat “ölçülemeyen hayali zamanının”, İslam filozoflarının sonsuzluk anlamında kullandığını iddia ettiği dehr kavramı ile ilişkilendirilmesinin pek mümkün olmadığını ifade etmektedir. Muhtemelen Harvey, hayali olarak algılanan zamanın, aklî olarak algılanan dehr ile ilişkilendirilmesini mümkün görmemektedir. (Bkz. Harvey, “Albo’s Discussion of Time”, ss. 220-223; Ayrıca İslam düşüncesinde dehr kavramının akıl ile ilişkilendirilmesi konusunda örnek olarak bkz. Gazzâlî, *Mi’yâru’l-İlm*, çev. Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, III/2/2, s. 450.) Öte taraftan Wolfson; Platinus ve İhvan-ı Safa’nın ikili zaman anlayışları ile Albo’nun zaman sınıflandırması ve bunların açıklamaları arasında çarpıcı bir benzerlik olduğunu ileri sürmüştür. (Bkz. Harry Austryn Wolfson, *Crescas’ Critique of Aristotle: Problems of Aristotle’s Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1929, s. 656; Plotinus’un “belirli zaman” ve “belirsiz zaman” tasnifi ve tanımları ile İhvan-ı Safa’nın zaman anlayışı için bkz. Wolfson, *Crescas’ Critique of Aristotle*, ss. 635, 656.) Ayrıca Pines, Albo’nun ölçülen zaman ve ölçülemeyen zaman ayrımının, Ebû Bekir er-Râzî (865-925)’in “mutlak zaman” ve “izafi zaman” anlayışına tekabül ettiğini dile getirmiştir. (Bkz. Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, çev. Michael Schwarz, ed. Tzvi Langermann, Magnes Press, Jerusalem 1997, s. 98.) Râzî, mutlak zamanı, başlangıcı veya sonu olmayan sürekliliği ifade eden zaman olarak tanımlar. İzafi zamanı ise kürelerin hareketine bağlı olarak sayılabilen zaman olarak açıklar. (Bkz. Ebû Bekir er-Râzî, “Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016, ss. 302-304. Ebû Bekir er-Râzî’nin zaman konusundaki düşüncelerini Ebû Hâtim er-Râzî üzerinden öğrenmekteyiz. Ebû Hâtim er-Râzî, *A’lâmu’n-Nübüvve* isimli eserinin birinci bâbını, Ebû Bekir er-Râzî ile yaptığı tartışmaya ayırmıştır. Daha fazla açıklama için aynı esere bkz. ss. 37-38. Ayrıca, aynı eserin çevirisini yapan Mahmut Kaya’nın Ebû Bekir er-Râzî’nin zaman anlayışı üzerine düşünceleri için bkz. ss. 19-21.) Albo’nun bu düşünürlerden doğrudan veya dolaylı etkilenmiş olması mümkündür, fakat bununla ilgili yazınsal bir kanıt bilinmemektedir. (Bkz. Harvey, “Albo’s Discussion of Time”, s. 227.) Wolfson, Spinoza’nın zaman anlayışı konusunda etkilenmiş olabileceği olası kaynaklardan biri olarak Albo’yu göstermektedir. O, Spinoza’nın sonsuzluk kavramını, Tanrı’nın Zorunlu Varlığı ile ilişkilendirmesini veya sonsuzluğu, Tanrı’nın zatının ve varlığının özdeşliği olarak

şeloah)” veya “yalın zaman (*zeman Stam*)” olarak isimlendirilen ve ölçülemeyen zamandır. Albo, ölçülemeyen zamanı, “dünyanın yaratılışından önce ve yok oluşundan sonra daima var olan, düşüncede hayal edilen⁴⁰⁹ ölçülemeyen süre” olarak tanımlar. Ölçülebilen zamana önce ve sonra, eşit ve eşit olmayan terimleri uygulanabilirken, ölçülemeyen zamana uygulanamaz. Bu nedenle ölçülemeyen zaman, evrenden önce ve sonra, daima var olan bir zamandır. Diğer bir deyişle, ölçülemeyen zamanın bir başlangıcı veya sonu yoktur. Albo, açık bir şekilde, ölçülemeyen zamanın sonsuz olabileceğini yazar. Ölçülebilen zaman ise kürenin hareketi ile ölçüldüğü için bir başlangıca sahiptir ve

yorumlanmasını Albo’nun olası bir etkisi olarak belirtir. Ayrıca, Spinoza’nın zaman konusundaki ikili ayrımının olası kaynaklarından birini Albo olarak belirtmektedir. Spinoza’nın “belirsiz zaman” (*tempus indefinitum*) ve “belirli süre” (*duratio determinata*) arasında ayrım yapması ve bu ayrımlardaki belirli ve belirsiz olma hem Wolfson’un hem de Harvey’in ifade ettiği gibi, başka olası birçok kaynak olma ihtimaline rağmen Albo’nun bir etkisi olarak değerlendirilebilir (Bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding The Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge 1962, ss. 331-358, 366-368). Harvey, “Albo’s Discussion of Time”, ss. 235-236.) Harvey, Spinoza’ya ek olarak, Albo’nun zaman anlayışı konusunda Pierre Gassendi (ö. 1655)’yi etkileme imkânının reddedilmesi için hiçbir gerekçe olmadığını beyan eder. (Bkz. Harvey, “Albo’s Discussion of Time”, ss. 236-238.)

⁴⁰⁹ Albo, “düşüncede hayal edilen (*ha-medume ba-mahşava*)” kavramını İbn Meymûn’un eserinde geçen “zamanın tahayyülü” ifadesine dayandırır, bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/18, s. 111, krş. İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*, II/13, s. 282. Wolfson, İbn Meymûn’un zamanın tahayyülü ifadesini Platinuscu gelenekteki ideal zaman düşüncesiyle ilişkilendirir ve Albo ile İbn Meymûn’un aynı düşüncüyü paylaştığını dile getirir, bkz. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, ss. 343-346, 355. Fakat Harvey, Albo’nun kendi “yalın zaman” kavramı ile İbn Meymûn’un “zamanın tahayyülü” kavramını özdeşleştirmesini kötü bir şaka olarak yorumlar. Çünkü Harvey, İbn Meymûn’un ifadelerinin kendi bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde farklı bir anlam verdiğini söyler. İbn Meymûn’un hayali zaman ifadesiyle yaratılmış varlıklar olmadan zaman olamayacağına göre, ilk zamanın (primordial time) var olduğunu düşünen birinin gerçek bir şey düşünemediğini, adeta olmayan hayali bir şey düşündüğünü kastettiğini belirtir. Ona göre, Albo’nun “hayali süre” kavramını İbn Meymûn’un zamanın tahayyülü kavramıyla ilişkilendirmesinin nedeni Narboni’nin yorumlarıdır, bkz. Harvey, “Albo’s Discussion of Time”, ss. 219-220.

ölçülmeyen zamanda ortaya çıkmıştır.⁴¹⁰ Ölçülebilen zaman, harekete tabidir ve nicelikseldir. Bu nedenle noktanın çizgiye tabi olması gibi, “an” kavramı da ölçülebilen zamana tabidir.⁴¹¹ Albo, zamanla ilgili olarak “an” kavramının “geçmiş ve geleceği” veya “önce ve sonra”yı birbirinden ayıran şey olduğuna dair genel Aristotelesçi tanımı dile getirir. Ancak bu noktada kendisini çözülmesi gereken bir problemle karşı karşıya bulur. Ölçülebilen zaman bir başlangıca sahipse, o halde “önce”si olmayan bir ilk “an”ın ispatlanması gerekir. Aksi takdirde, Aristotelesçi felsefede ifade edildiği gibi, her anın öncesi ve sonrası varsa, zamanın ve evrenin sonsuz olması gerekir. Albo “önce”si olmayan bir ilk “an”ın anlaşılamayacağını ileri sürer. O, ilk andan önce gelen bir önceyi anlamamanın zorluğunu, dünyanın dışında bir doluluğun (*plenum, melâ*) veya bir boşluğun (*vacuum, halâ*) olup olmadığını anlamadaki zorluğa benzetir. Albo bu konuyla ilgili olarak Rabbilerin “Dünyanın üstünde ve altında olanı, dünyanın yaratılışından önce ve dünyanın yok oluşundan sonra ne olacağını düşünenler, dünyaya hiç gelmemiş olsaydı, kendileri için daha hayırlı olurdu”⁴¹² ifadesini aktarır.⁴¹³ Dolayısıyla öncesiz bir ilk anın bilinemeyeceğini söyleyerek aslında konuyu felsefi anlamda bir agnostisizme yönlendirir.

Albo’nun bu tartışmasının temel amacı Tanrı’nın zamandan bağımsız olduğunu ispatlamaktır. Bu tartışma aslında Tanrı’nın ölçülebilen zamandan bağımsızlığını ortaya koymak için geliştirilmiştir. Albo bu yaklaşımı ile Tanrı’nın “ölçülebilen zamandan” bağımsız olduğunu göstermiş olmakla birlikte, Harvey’in ifadesiyle, “ölçülemeyen zamandan” bağımsız olduğunu hiçbir yerde kanıtlamamış gibi görünmektedir.⁴¹⁴

⁴¹⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/18, ss. 110-111.

⁴¹¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/27, s. 259.

⁴¹² Babil Talmudu, Hagiga, 11b.

⁴¹³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/18, ss. 111-115.

⁴¹⁴ Harvey, “Albo’s Discussion of Time”, ss. 225-226; Rudavsky, “Creation and Temporality in Medieval Jewish Philosophy”, s. 472.

Albo'nun Tanrı'nın zamandan bağımsız oluşu ile ilgili ortaya koymuş olduğu yaklaşımın bir amacı bulunur. Onun ölçülebilen zaman olarak tanımladığı zaman türü büyük oranda Aristotelesçi zaman anlayışını yansıtır. O, Tanrı'yı Aristotelesçi zaman anlayışından kurtarmak için O'nun ölçülebilen zamandan önce ve sonra olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü Aristotelesçi zaman anlayışı mekanik bir Tanrı'yı sunmakta ve bu nedenle Albo iradeli bir Tanrı için yer açmaya çalışmaktadır. Albo bunu yaparken sonsuz olduğu anlaşılan “ölçülemeyen zamandan” ise Tanrı'nın bağımsız olduğunu gösteremediği açıktır.

Albo, Tanrı'nın mükemmel olması ilkesi ile ilgili olarak O'nun herhangi bir kusura sahip olmaması gerektiğini belirtir. Çünkü kusurlu olma, beraberinde başka bir şeye ihtiyaç duymayı getirir. Bu nedenle eğer Tanrı kusurlu olsaydı, yani mükemmel olmasaydı, bir başkasına muhtaç olurdu ve kendisi aracılığıyla değil, başkası aracılığıyla zorunlu bir varlık olurdu.⁴¹⁵

2.2.2. İlâhi Vahiy ve Türevleri

Albo, eserinin üçüncü cildini ilâhi vahiy ve onun türev ilkelerini tartışmaya ayırmıştır. O, Tanrı'nın bilgisi, peygamberlik ve peygamberin görevinin gerçekliği ilkelerini türev ilkeler olarak ele alacağını ifade ettikten sonra Tanrı'nın bilgisi ilkesi ile ilgili şu ifadeleri kullanır:

Tanrı'nın süfli âlemin [yani dünyanın] var olan şeylerine ilişkin bilgisi zorunlu olarak diğer tüm inançlardan önce gelir, çünkü Tanrı süfli âlemin var olan şeylerini bilmiyorsa, O'ndan ne peygamberlik ne de mesaj gelebilir.⁴¹⁶

⁴¹⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, II/6, s. 39.

⁴¹⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/Introduction, s. 1.

Albo'ya göre Tanrı kusurlardan münezzehtir olduğu için cehalet anlamına gelebilecek herhangi bir sıfat yüklenemez. Bu nedenle Tanrı'nın dünyada olup biten her şeyi, yani tikelleri bilmesi gerekir.⁴¹⁷

Tanrı'nın peygamberler aracılığıyla tikel ve bireysel şeylerle ilgili bilgi ilettiğini; ayrıca Tanrı'nın tikel bireyleri özel olarak desteklediğini, bize kadar kesintisiz olarak devam eden geleneğe göre tüm ilişkilerinde atalara, Mısır'dan çıkışa ve peygamberlerin kitaplarında bahsedilen diğer özel bireylere tanıklık ettiğini biliyoruz.⁴¹⁸

Albo, Tanrı'nın tikele dair bilgisinin ilahi vahiy sisteminin varlığı için gerekliliğini ortaya koymuştur. Tanrı'nın bilgisi ilkesini tartışmayı ödül ve ceza ilkesini ele aldığı dördüncü cilde ertelemiş ve bu ilkeyi ödül ve ceza için de bir gereklilik olarak sunmuştur. Ardından ilahi vahiy ilkesinin anlamını açıklamak için insanın diğer varlıklardan farklı olan varoluş amacını tartışmaya başlamıştır. Albo, ay-altı âlemdeki varlıkları, madde, bitki, hayvan ve insan şeklinde gruplandırarak bu varlık formlarının oluşumunu tekâmül düşüncesi çerçevesinde dile getirir.⁴¹⁹ Bu varlık formlarından her biri, bir önceki varlık formundan daha mükemmel bir forma ulaşır. Dolayısıyla Albo için insan, ay-altı âlemdeki en mükemmel varoluşa sahiptir.⁴²⁰ Albo, her doğal varlığın, kendi formu içerisinde, onu diğer türlerden ayıran belirli bir özelliği olduğunu dile getirir. Eğer insanın sadece beslenme ve duyu özelliklerine sahip olduğu iddia edilirse, insanı hayvandan ayırt eden bir özellik ortaya çıkmaz. Fakat insan formu en yüksek ve en mükemmel form olduğuna göre onu hayvandan ayıran özellik olmalıdır. Albo'ya göre insanı hayvandan

⁴¹⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/1, s. 3.

⁴¹⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/3, s. 13.

⁴¹⁹ Judah Halevi, *The Kuzari (Kitab al Khazari)*, çev. Hartwig Hirschfeld, Schocken Books, New York 1964, II/44, ss. 109-110.

⁴²⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/1, ss. 3-5.

üstün yapan özelliği entelektüel güçtür.⁴²¹ İnsan bu güç sayesinde hem tikelleri hem de tikellerden hareketle tümel bir bilgiyi elde eder. Daha açık bir ifadeyle, insan doğadaki her bir olaydan ya da varlıktan çeşitli bilgiler öğrenerek onları birleştirebilir. Böylece bilimsel ve sanatsal faaliyetlerde bulunabilir.⁴²² Dolayısıyla insanda bulunan entelektüel gücün teorik ve pratik olmak üzere iki yönü vardır. Ancak pratik gücün insanı hayvanlardan farklı kıldığı düşünülürse bu doğru değildir. Albo'ya göre, İhvan-ı Safa'nın belirttiği gibi, bazı hayvanların pratik becerileri insanlardan daha gelişmiştir. Dolayısıyla insanı hayvandan ayıran özellik pratik değil, teorik güç olmalıdır.⁴²³

Albo, iki çeşit mükemmellik olduğunu belirtir. Birincisi, bir şeyin var olmakla kazandığı “varlığın mükemmelliği”dir. İkincisi ise bir şeyin var olduktan sonra imkânlarının bilfiil (aktüel) hale gelmesiyle ortaya çıkan “amacın mükemmelliği”dir. Örneğin bir sandalye üretildiği zaman “varlığın mükemmelliği”ne ulaşırken, oturmak için kullanılmaya başlandığında “amacın mükemmelliği”ne ulaşır.⁴²⁴ Dolayısıyla var olan her şey bilkuvve (potansiyel) halden bilfiil (aktüel) hale gelmek zorundadır. Aksi takdirde varlığın mükemmelliğine ulaşsa bile, amacın mükemmelliğine ulaşmadığı için var olması gereksiz olacaktır. O halde şu soru gündeme gelmelidir: İnsanın var oluşunu gerekli kılan “amacın mükemmelliği” nedir?⁴²⁵

Albo bu konuda “insanın nihai amacının aklî bilgiye (ilk akledilirlere) ulaşmak” olduğunu savunan, ruhun ölümsüzlüğünü aklî bilgiye bağlayan ve aklî bilgiye ulaşmayan

⁴²¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/2, ss. 14-16.

⁴²² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/1, ss. 6-13.

⁴²³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/2, ss. 15-17.

⁴²⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/2, ss. 18-19.

⁴²⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/3, s. 23.

insanların var oluşlarının boş yere olduğunu düşünen Aristotelesçi anlayışı eleştirir.⁴²⁶ Çünkü bu yaklaşımdaki aklî bilgiye Sokrates ve Platon gibi az sayıdaki kişi ulaşmıştır. İnsanlığın büyük bir kısmının felsefî bilgiye ulaşamadığı göz önüne alındığında insanlığın büyük bir kısmının var oluşu boş yere gerçekleşmiş ve amacın mükemmelliğine ulaşamamıştır. Hatta bu noktada insanlığın büyük bölümünün hayvanlardan üstünlüğü yoktur. Bu yaklaşım, aynı zamanda Tanrı'nın filozofların olmadığı bir nesildeki bütün var etme faaliyetlerinin boşuna olduğunu veya insanlığın büyük kısmı ile ilgili var etme faaliyetlerinin boşa gittiği anlamında Tanrı'ya bir hakarettir.⁴²⁷ Albo, insanın nihai amacını ve insan ruhunun mükemmelliğinin ilahî şeylerin bilgisi yani ilahî vahiy ile gerçekleşebileceğini söyler.⁴²⁸

Albo, mükemmelliğin sadece teorik bilgiyle elde edilemeyeceğini, aynı zamanda ameli faaliyetlerin de gerekli olduğunu belirtir. Ruh sahibi olan cismani kürelerin, mükemmelliklerini Tanrı'nın emrine göre hareket ederek elde etmeleri gibi, insan da cismani fiiller yapmadıkça, mükemmelliğe ulaşamaz. Fakat Albo, mükemmelliği sadece amele bağlamamaktadır. Mükemmellik insana hem amelin hem de aklî tefekkürün beraberliği sayesinde gelir.⁴²⁹

Albo, her türlü amelin yani fiilin mükemmellik getirmediğini açıkça belirtir. Albo'ya göre maddi olmayan ruh kesin olarak bilinemeyeceğine göre, insani araştırma yoluyla hangi fiillerin ruha faydalı ya da zararlı olduğunun bilinemeyeceğini ifade eder.⁴³⁰ Albo, iyi olan fiilin ifrat ve tefrit arasında bir orta yol olarak belirlenmesini mümkün

⁴²⁶ Albo'nun burada İbn Meymûn'u eleştirdiği açıktır. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/51, ss. 617-621.

⁴²⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/3, ss. 23-26.

⁴²⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/3, ss. 26-34.

⁴²⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/4, ss. 34-40.

⁴³⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/6, ss. 52-57.

görmez. Çünkü korkaklık ve gözü karalık arasında bir orta yol olarak cesaret ya da cimrilik ile savurganlık arasında bir orta yol olarak cömertlik, gerçek iyi fiilin ne olduğunu ifade etmez. Albo burada açıkça Aristotelesçi etik anlayışını eleştirir.⁴³¹ Ayrıca aklî olarak iyi fiillerin tespit edildiği varsayılsa bile, Tanrı'yı memnun eden fiillerin ne olduğu yine bilinemez. Albo artık ulaşmak istediği şu soruya gelmiştir: O halde mükemmellik veren fiiller nasıl bilinebilir? Albo, buna cevap olarak, Tanrı'nın irade etmiş olduğu bir faaliyet olarak peygamberlik ruhunu, yani ilahi vahiy vasıtasıyla iyi ve kötü fiillerin, ayrıca Tanrı'yı memnun edecek amellerin neler olduğunu bildirebileceğini ileri sürer.⁴³² Bu nedenle yaratılış gerçekleştiğinde Tanrı, ilk insan olan Âdem'e Nuh'un yedi emrini bildirmiştir.⁴³³ Ancak burada şu soru ortaya çıkar: Yedi emirden biri olmamasına rağmen Tanrı neden Kabil'in sunu kurbanını reddetti? Albo bunu cevaplarken, birinci kitapta ele aldığı doğal yasa kavramına geri döner. Buna göre insanda doğal olarak iki tür fiil vardır. Bunlardan birincisi insan ırkının varlığını devam ettirmesine yönelik eylemlerdir. Bu tür fiillerin amacı yanlışın bastırılması ve doğruluğun tesis edilmesine yönelik olan öldürmeme, çalmama gibi insan ruhuna mükemmellik vermeyen fiillerdir. İkinci tür fiiller ise doğal olmakla birlikte insan ruhuna mükemmellik veren fiillerdir. Bunlar Tanrı'ya boyun eğme ve genel olarak insan aklının Tanrı tarafından kabul edilebilir olduğunu ilan ettiği şeyleri yapma gibi fiillerdir. Yine Tanrı'nın dünyayı desteklediği, tüm canlıları merhametle beslediği ve sürekli olarak koruduğu ve her şeyin O'ndan geldiği için O'na şükredilmesi gerektiği gibi konular doğal olarak insan tarafından bilinir. Bunların tümü, insanın herhangi bir araştırma sonucunda elde ettiği bilgiler olmayıp, insan aklının emrettiği fiillerdir. Dolayısıyla Tanrı'nın Kabil'i

⁴³¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2017, 1106b, ss. 36-37; 1109b, ss. 42-43; Maimonides, "Eight Chapters", *Ethical Writings of Maimonides*, ed. Raymond L. Weiss ve Charles E. Butterworth, Dover Publications, New York 1983, s. 67 vd.

⁴³² Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/7, ss. 58-64.

⁴³³ Bkz. Babil Talmudu, Sanhedrin 56b.

ve onun sunu kurbanını kabul etmemesinin nedeni, sununun, aklın doğası gereği uygun niyetle yapılmamış olmasıydı.⁴³⁴ Albo burada Saadya ve Halevi’yi takip ederek⁴³⁵, insan aklının yukarıdaki gibi genel ilkeleri bilmesine rağmen, emirlerin ayrıntılarını ve Tanrı’nın emrettiği belirli iyi fiilleri bilmediğini ifade eder. Diğer bir deyişle insan aklı olarak iyiyi tümel olarak bilebilir, fakat tikel olarak bilemez. Bu nedenle Tanrı tarafından kabul edilecek belirli fiiller hakkında kişinin gerçek ve tam olan bilgi ve inancı elde edebileceği ilahi bir vahiy gereklidir.⁴³⁶

Albo’nun buraya kadar ki tartışmasının genel çerçevesi olan “ruha mükemmellik veren fiillerin Tanrı tarafından bildirilmesi” ve “mükemmelliğe Tanrı’nın emirlerine uygun fiiller ve aklî tasavvur ile ulaşılması” fikri, Halevi’nin⁴³⁷ ve Crescas’ın⁴³⁸ yaklaşımlarından hareketle işlenmiştir.⁴³⁹

Albo, peygamberlik konusuna, maddi olmayan Tanrı’dan maddi olan insana ilahi vahyin nasıl ulaştığı problemini ele alarak başlar. Bu problemin putperest uygulamaların ortaya çıkışına neden olduğunu söyler. Eski zamanlarda yaşamış insanlar gelecekle ilgili bilgileri, cisim olmayan Tanrı’dan alamayacaklarını düşünmüşler ve hem maddi hem de ruhani yapısı olan yıldızlardan gelecekle ilgili bilgileri almak için büyücülüğe dayanan çeşitli putperest faaliyetler ihdas etmişlerdir. Albo, Nahmanides’e (ö. 1270) atıfta bulunarak, putperestlerin icra ettikleri bazı uygulamaları ve bu uygulamaların

⁴³⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/7, ss. 62-63.

⁴³⁵ Saadya Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, III/3, s. 145; Halevi, *The Kuzari*, III/7, ss. 141-142.

⁴³⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/7, s. 64.

⁴³⁷ Halevi, *The Kuzari*, III/5-7, ss. 137-142.

⁴³⁸ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:VI/I-II, ss. 206-235.

⁴³⁹ Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, ss. 511-512.

Hristiyanlıkta devam ettirildiğini dile getirmiştir.⁴⁴⁰ Albo, bu uygulamaların insanı mükemmellikten uzaklaştırdığını ifade ederek Tevrat'ın putperestlikle ilgili yasaklar koyduğunu belirtir. İnsanı mükemmele ulaştırmanın ise peygamberlik kurumu ile bildirilenler olduğunu ileri sürer.

Albo, büyücülük uygulamaları ile gelecekte haber verme faaliyetinin kısmi gerçekliğini reddetmez. Bu uygulamalarla kişilerin, tahayyül güçlerini doğal (yani kesbi) bir şekilde geliştirerek gelecekte haber verebileceklerini belirtir. Ancak bu bilgiler iki nedenden dolayı her zaman doğru ve güvenilir değildir. Birincisi, tahayyül gücü aldatıcıdır. İkincisi Tanrı, yıldızların gücünü değiştirebilir. Bu nedenle yıldızlardan alınan bilgiler değişebilir. Albo'nun buradan geçmek istediği yeri tahmin etmek zor değildir. Albo tahayyül gücüne dayalı olan ve doğal (kesbi) bir şekilde gerçekleşebilen peygamberlik anlayışına sahip olan klasik Aristotelesçi anlayışı eleştirir. Albo, “filozof peygamber” anlayışını reddetmek için duyusal ve aklî olarak iki argüman ileri sürer. Birincisi, aklî yetkinlik gücüne ulaşmış diğer milletlerin filozofları arasında peygamberliğe erişmiş kimse bulunmamaktadır. Fakat Yahudiler arasında peygamberlik almış birçok kişi bulunmaktadır. Halevi'deki benzer bir temayı⁴⁴¹ dile getiren Albo esasen

⁴⁴⁰ Burada Hristiyan karşıtı polemik anlayışı ortaya çıkan Albo, ölümlerin kiliseye gömülmesi, defin esnasında çan çalınması, ibadetin kadın ve erkek birlikte icra edilmesi gibi uygulamaların paganlıktan Hristiyanlığa geçenlerin devam ettirdikleri uygulamalar olduğunu dile getirir, bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/8, ss. 64-67. Albo'nun putperest uygulamaları Hristiyanlıkla ilişkilendirmesi ile ilgili geniş tartışma için bkz. Abraham Ofir Shemesh, “Two Medieval Necromantic Practices: Maimonides versus Nachmanides and R. Joseph Albo concerning Ob and Yidoni”, *The Review of Rabbinic Judaism*, 2019, c. 22, sy. 1, ss. 93-119.

⁴⁴¹ Halevi, *The Kuzari*, II/14, ss. 91-92; Ayrıca Albo'nun, peygamberliğin sadece Yahudilere bir armağan olduğunu tekrar vurguladığı yer için bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/11, ss. 104-105. Albo'nun peygamberlik kurumunun ayrıcalığına diğer milletlerin sahip olmadığı sadece Yahudilerin sahip olduğunu dile getirdiği yer için bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/20, ss. 185-186.

bu yaklaşımı ile rasyonel seçkinlik yerine, Yahudi seçilmişliğini ima eder.⁴⁴² İkincisi ise hayal gücünün, yukarıda bahsettiğimiz, zayıflığıdır. O halde, Yahudiler arasında bulunduğu iddia edilen peygamberlik nedir? Albo'nun peygamberlik tanımı Crescas'a benzer şekilde⁴⁴³ şöyledir:

Tanrı'dan insandaki akıl gücüne -hayal gücü vasıtası olsun ya da olmasın- insanın kendi başına doğal [yani kesbi] bir şekilde bilemeyeceği konularda bir melek vasıtasıyla veya farklı bir şekilde bilgi gelmesini sağlayan [vehbi] bir ilhamdır. Amaç, onu veya başkalarını mutluluğa ulaştırmaktır, böylece insanlık, insani amacına ulaşabilir.⁴⁴⁴

Albo'nun tanımında “tahayyül gücü vasıtası olsun ya da olmasın” ayrıntısı dikkat çekmektedir. Bu ifade, peygamberliğin bütün seviyelerini kapsama adına özel olarak seçilmiştir. Çünkü bazı peygamberler görevinin başlangıç aşamasında ilahi ilhamı tahayyül gücü vasıtasıyla alırlar. Tanrı'yla yüz yüze iletişime ulaşan Musa gibi bazıları da ilahi ilhamı, tahayyül gücünün hiçbir etkinliği olmaksızın, aklî güç vasıtasıyla alır. Albo, Musa zamanındaki İsrail halkının da yüz yüze vahiy alma derecesine ulaştığını ifade eder.⁴⁴⁵

⁴⁴² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/8, s. 71; Albo'nun benzer bir ifadesi için bkz. *a.g.e.*, I/21, s. 174. Albo'nun peygamberlik konusunda Yahudi seçilmişliğine vurgusunun en bariz olduğu tartışma, Musa'nın Tanrı'dan kendisini en üstün kılmasını ve İsrail dışında hiçbir millete peygamberlik armağanının verilmemesini talep ettiği iddiasında ortaya çıkar. Albo, Tanrı'nın Musa'nın talebini kabul etmesinden şu iki sonucu çıkarır: “Birincisi, peygamberlik insana doğuştan değil, Tanrı'nın isteğiyle gelir. Bu nedenle Tanrı, Musa'nın peygamberlik armağanının dinsizlere verilmemesi isteğini kabul etti. Çünkü peygamberlik esini doğuştan gelseydi, Tanrı dinsizlere peygamberlik vermeyi reddederek insanları doğal iyiliklerinden yoksun bırakmazdı. İkincisi, peygamberlik armağanının, insan aklının gücünü aşan mucizevi bir şey olacağı sonucunu çıkarmıştır.” Bkz. *a.g.e.*, III/20, ss. 184-187.

⁴⁴³ Crescas, *Light of the Lord*, Book II:IV/I, s. 169.

⁴⁴⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/8, s. 74.

⁴⁴⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/8, ss. 74-76.

Albo'ya göre peygamberlik kurumunun amacı, büyücülerin veya astrologların yapmaya çalıştığı gibi gelecekte haber vermek değildir. Ayrıca, peygamberlik vasıtasıyla olağanüstü olaylar ve mucizeler sergilemek de değildir. Peygamberliğin amacı, Tanrı'nın kabul ettiği veya etmediği fiilleri bildirmek ve bir milletin veya bütün insan ırkının insani mükemmelliğe ulaşmasını sağlamaktır.⁴⁴⁶

Albo'nun üçüncü türev ilkesi peygamberin görevinin gerçekliğidir. Albo'ya göre yasa getiren bir elçinin sadece mucizeler göstermesi onun gerçek olduğunun bir kanıtı değildir.⁴⁴⁷ O, peygamberin görevinin gerçekliğinin ispatlanması için insanların elçinin peygamberlik aldığına tanık olmasını şart koşar:

... insanlar, Musa'nın gerçekleştirdiği sayısız ve doğa yasalarını değiştirmede dikkate değer bir karaktere sahip olan mucizelerine rağmen, peygamber olup olmadığından şüphe ettiler. Ancak Sina'daki vahiyden sonra insanlar Musa'ya "Bugün Tanrı'nın insanla konuştuğunu ve insanın ölmediğini gördük" (Yasanın Tekrarı, 5:24) dediler... Tanrı'nın Sina'daki vahiy [hadisesi] esnasında Musa'ya 'İşte, sana koyu bir bulut içinde geliyorum ki, seninle konuştuğumda insanlar işitsinler ve sonsuza dek sana inansınlar (Mısırdan Çıkış, 19:9)' demesinin nedeni budur.⁴⁴⁸

Bu nedenle Tanrı, Tevrat'ın Musa aracılığıyla ... ve altı yüz bin kişilik büyük bir kalabalığın huzurunda verilmesini istedi.⁴⁴⁹

Bu açıklamaya göre bir peygambere ilahi vahiy geldiğinin doğrulanabilmesinin ölçütü, sadece Musa peygamberin yaşadığı bir olaya bağlanmıştır. Musa'nın peygamberliğini altı yüz bin kişi huzurunda kanıtlama teması Halevi'yi

⁴⁴⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/11, ss. 107-108.

⁴⁴⁷ Orta Çağ Yahudi düşüncesinde mucizeler bazı düşünürler tarafından peygamberliğin kanıtı olarak değerlendirilmemiştir. Örnek olarak bkz. İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada'*, 1/8, ss. 77-80.

⁴⁴⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/18, ss. 157-158.

⁴⁴⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/20, s. 169.

anımsatmaktadır.⁴⁵⁰ Albo, peygamberliğin doğrulanmasını Musa'nın yaşadığı bir olayla sınırlandırarak ilahi yasanın ilkeleri konusundaki evrensellik iddiasından sapmıştır.⁴⁵¹

2.2.3. Ödül-Ceza İlkesi ve Türevi

Albo, ödül-ceza ilkesinin doğru bir biçimde anlaşılabilmesi için önce Tanrı'nın bilgisini, sonra insan özgürlüğünü, ilahi takdiri ve ödül ve cezayı ele almak gerektiğini ifade ederek eserinin dördüncü cildine giriş yapar. Bu şekilde bir süreç izlenmesi gerektiğini şu sözlerle ifade eder:

Eğer Tanrı'nın ay-altı dünyada var olan şeylere dair hiçbir bilgisi yoksa, davranışlar için ödül ve cezanın hiçbir anlamı yoktur. Tanrı'nın bu dünyadaki şeyleri bildiğini kabul etsek bile, eğer insan eylemlerini seçmekte özgür değilse, bunun için ne ceza ne de ödül almalıdır. Son olarak, Tanrı'nın bu dünyadaki şeyleri bildiğini ve insanın davranışlarını belirlemekte özgür olduğunu varsaysak bile, eğer Tanrı bu şeyleri yalnızca tümel bir şekilde biliyorsa, tıpkı aşağı hayvanları bildiği gibi, eğer onların davranışlarının ayrıntıları [yani tikeller] üzerinde hiçbir takdiri yoksa, itaatsizlikleri için onları cezalandırıyor ve iyi eylemleri için onları ödüllendiriyorsa ne ödül ne de ceza olabilir.⁴⁵²

Albo'nun Tanrı'nın bilgisi ve takdiri ilgili temel problemi şudur: “Eğer Tanrı'nın bilgisi [insanî] eylemi belirliyorsa, o zaman kişi davranışlarında zorlama altındadır ve yaptığı şeyler için ödül ya da ceza almamalıdır... Öte yandan, eğer Tanrı'nın bilgisi eylemi belirlemiyorsa, o zaman eylem Tanrı'nın bilgisine aykırı olarak gerçekleşebilir, O'nun bilgisi bu durumda gerçeklerle uyumsuzluk içinde olur ve bu bilgi değil, cehalet,

⁴⁵⁰ Halevi, *The Kuzari*, I/87, s. 60-62.

⁴⁵¹ Albo'nun evrensellik iddiasından sapmasının sebebi çalışmamızın “İlahi Yasanın İlkelerinin İşlevi” başlığı altında tartışılacaktır. Bkz. ss. 162-167.

⁴⁵² Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, IV/Introduction, ss. 1-2.

hata ve yanlışlık olur.”⁴⁵³ Albo Tanrı’nın bilgisi konusunda Saadya Gaon⁴⁵⁴ ve Halevi’nin⁴⁵⁵ görüşlerini Tanrı’nın mümkünleri bilmediği anlamına yakın olduğu gerekçesiyle eleştirir. Crescas’ın şeylerin kendileri açısından mümkün ve nedenleri açısından zorunlu olduğu şeklindeki yaklaşımının determinizmden başka bir şey olmadığını söyleyerek hocasını eleştirir.⁴⁵⁶

Albo kendi görüşünü mümkün olanın gerçekliğini ve aynı zamanda Tanrı’nın bilgisinin onu kapsadığını savunmak olarak açıklar. Albo bunun bir çelişki gibi durduğunu fakat açıklamasının şu olduğunu ifade eder:

Cevabımız, Tanrı’nın bilgisi O’nun özüne eklenmiş bir şey değil, O’nda özsel olduğu için, O’nun bilgisinin karakterinin araştırılmasının, O’nun özünün araştırılmasıyla eşdeğer olduğunu söyleyen İbn Meymûn’un cevabıyla aynıdır. Ancak O’nun özü kesinlikle bilinemez, dolayısıyla bilgisinin karakteri de kesinlikle bilinemez. O’nun varlığı ile diğer şeylerin varlığı arasında bir kıyaslama ya da benzerlik olmadığı gibi, O’nun bilgisi ile diğerlerinin bilgisi arasında da bir kıyaslama yoktur. Bu nedenle, O’nun bilgisini kendi bilgimize benzetirsek, ya mümkün olanın gerçekliğini inkâr etmemiz ya da O’nun bilgisinin bizim bilinebilir olarak tasavvur edemeyeceğimiz şeyleri kapsadığını varsaymamız gerektiği, çünkü O’nun sonsuzu bilmesi gerekeceği ya da bilgisinin nesnelerin değişmesiyle değişeceği ve bu türden diğer zorluklar gibi pek çok itiraz ortaya çıkar - bunlar yalnızca O’nun bilgisini kendi bilgimize benzetirsek ortaya çıkar, ancak O’nun bilgisi bizimkiyle aynı türden olmadığından, bu zorluklar ortaya çıkmaz. Tanrı’nın bilgisi sonsuzdur ve sonsuz bilgi bu zorluklara maruz kalmaz.⁴⁵⁷

⁴⁵³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/1, s. 3.

⁴⁵⁴ Saadya Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, IV/3, ss. 121-125.

⁴⁵⁵ Halevi, *The Kuzari*, V/20, ss. 279-290.

⁴⁵⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/1, ss. 5-7.

⁴⁵⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/3, ss. 18-19.

Albo, insanın özgürlüğü konusunda ileri sürülebilecek olasılıkları iki gruba ayırır. Birinci olasılık grubu şu şekildedir: İnsan eylemlerinin hepsi ya mutlak olarak zorunludur ya hepsi mutlak olarak özgürdür ya da hepsi zorunluluğun ve özgürlüğün birleşiminden oluşur. Albo bu olasılık grubunu reddeder. Kabul ettiği ikinci olasılık grubu ise şu şekildedir: İnsan eylemlerinin bazıları zorunludur, bazıları özgürdür ve bazıları da zorunluluğun ve özgürlüğün birleşiminden oluşur. Bu grup eylemlerde insanın gayret ve çaba göstermesi gerektiğini söyleyerek insanın özgürlüğünü oldukça genişletmeye çalışır. Albo'nun insan eylemlerinin bazılarının özgür olduğunu söylediği alan, imkân alanıdır. Bu alanda gayret ve çabanın mevcudiyetinin açık olduğunu ifade eder. İnsan eylemlerinin bazılarının zorunluluk ve özgürlükten oluştuğunu söylediği alan ise insanın eylemleri ile dış dünyanın doğal koşullarının alanıdır. Daha açık bir ifadeyle, bir olay veya durumun iki nedene bağlı olduğu alandır. Örneğin çiftçinin eylemi olan çalışma ve doğanın düzeni olan yağmurun yağması ile büyütülen buğday, iki nedenin ürünüdür. Albo'ya göre, buğdayın büyümesi için çiftçinin çalışması, yağmur kadar gerekli bir koşuldur. Bu nedenle insan eylemleri sonucu etkiler. Albo, insan eylemlerinin bazılarının zorunlu olduğunu ifade ettiği alanda bile insan özgürlüğünün olduğunu iddia eder. Bu alan Tanrı'nın takdiri ve yıldızların etkisinin olduğu alandır. Bu alanda bir kişi bir şeye ulaşmak için tüm çaba ve gayreti göstermiş olmasına rağmen ulaşmak istediği şey gerçekleşmeyebilir. Gerçekleşmemesinin sebebi ise ya Tanrı'nın kişinin günahlarının cezası olarak bu şekilde hükmetmesidir. Ya da kişinin yıldızların hükmünü geçersiz kılmak⁴⁵⁸ için yeterli liyakate sahip olmamasıdır. Yani Albo, insan eylemlerinin

⁴⁵⁸ “Albo astrologların astrolojik etkilerin gerçekliğine ilişkin temel pozisyonunu kabul etmekte, ancak bunların deterministik anlamda zorunlu nedenler olduğunu reddetmektedir. Albo, astrolojik göstergelerin özgür iradenin kullanılması, bazı erdemler ya da iyi eylemler ve en önemlisi Tanrı'nın iradesiyle geçersiz kılınabileceğini ya da bertaraf edilebileceğini savunur. Albo'nun görüşüne göre, ilahi emirler insana bahşedilmiştir, böylece bunların yerine getirilmesiyle insan yıldızların hükümlerinden kurtulabilir.” Bkz. J. David Bleich, “Providence in The Philosophy of

bazılarının belirlenmiş olduğunu söylediği alanda gerçekleşen durumlardaki sorumluluğu yine insana nispet etmektedir.⁴⁵⁹ Albo, buraya kadar Tanrı'nın her şeyi bildiğini ve insanın da özgür olduğunu ileri sürdükten sonra, ilahi takdir meselesini tartışmaya başlamıştır.

Albo'ya göre ilahi takdir; Tanrı'nın insan ırkının bireylerini koruduğunu, onların özel (tikel) eylemlerini dikkate aldığını, bireyleri ve insan topluluklarını ödüllendirdiğini ve cezalandırdığını ifade etmektedir.⁴⁶⁰ Albo, ilahi takdirin varlığını ispatlamak için birçok argüman ileri sürer. Bu argümanlardan birisi Aristoteles fiziğine dayalı olarak ileri sürdüğü toprak ve su argümanıdır. O, bu argümanı esasen hem ilahi takdiri hem de irade sahibi bir Tanrı'yı ispatlamak için kullanır. Aristoteles, dünyanın varlığını sağlayan dört elementi toprak, su, hava ve ateş olarak belirlemiştir. Ona göre toprak, en ağır elementtir; su elementi ise ağırlık bakımından ikinci sırada bulunur.⁴⁶¹ Albo, bu yaklaşımdan hareket ederek doğal şartlar içerisinde suyun toprağın üstüne çıkarak (veya toprağın suyun altına inerek) yeryüzünün sularla kaplı olması gerektiğini ifade eder. Bu durumda yeryüzünde insan, hayvan ve bitkinin varlığı imkânsız olurdu. Fakat irade sahibi bir fail olan Tanrı'nın sayesinde toprak, sudan yüksekte durmaktadır. Albo, bu argümanını Aristotelesçi sonsuz evren iddiasına karşı şu şekilde kullanmaktadır:

Hasdai Crescas and Joseph Albo", *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Yaakov Elman ve Jeffrey S. Gurock, Yeshiva University Press, New York 1997, ss. 343-344. Albo'nun astroloji ile ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Meral, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*, ss. 159-166.

⁴⁵⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/5-6, ss. 34-49.

⁴⁶⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/7, ss. 49-50.

⁴⁶¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997, 312b, ss. 247-249; Ayrıca bkz. Bleich, "Providence in The Philosophy of Hasdai Crescas and Joseph Albo", s. 346.

Dünya sonsuz olsaydı ve her zaman bugün gözlemlenebilen doğa yasalarına göre, irade sahibi bir failin müdahalesi olmaksızın devam etseydi, doğanın gerektirdiği şeyin bir zamanlar gerçekten var olmasını beklerdik. [Buna göre] şimdi doğa, dünyanın suyla kaplı olmasını gerektirmektedir.⁴⁶²

Albo, bu ifadeleriyle eğer evren sonsuz ise toprağın, yani kara parçalarının bir zamanlar zaten suyun altına inmiş olmasını zorunlu görür. Fakat durum tam tersidir ve toprağın suyun üzerinde olduğu görülmektedir. Albo, toprağın bir zamanlar tamamen suyun altında olduğu şeklindeki bir itiraza ise daha sonra toprağı ve suyu doğasına aykırı davranmaya iten şeyin ne olduğu sorusu ile karşılık verir. Dolayısıyla Albo'ya göre bu argüman “dünyanın irade sahibi bir failin eseri olduğunun ve bugün olduğu gibi her zaman doğal olarak devam etmediğinin, ancak irade sahibi bir fail aracılığıyla var olduğunun kesin kanıtıdır”⁴⁶³ ve buna göre “Tanrı dünyanın ihtiyaçlarını karşılar ve onu doğruluk ve adaletle yönetir.”⁴⁶⁴

Albo birçok kişinin, başka kişilere zarar verme amaçlarını gerçekleştirmek için uygun araçlarla çaba göstermelerine rağmen başarısız olmalarını bireysel ilahi takdire yönelik bir argüman olarak sunar. Örneğin Yusuf'un kardeşlerinin Yusuf'a zarar vermek için kullandıkları araçlar Yusuf'a başarı getirmiştir.⁴⁶⁵ Albo'nun, bireysel ilahi takdirle ilgili ileri sürdüğü bir başka argüman ise kötülerin işledikleri suçlara karşılık gelen özel

⁴⁶² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/8, ss. 57-58.

⁴⁶³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/8, s. 58.

⁴⁶⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/8, s. 62.

⁴⁶⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/9, s. 69; Yusuf ile ilgili Tanah bölümleri için bkz. Yaratılış, 37-41.

cezalardır. Örneğin Mısırlıların İsrailileri suya atma kötülüklerinin⁴⁶⁶ cezasını Kızıldeniz’de boğulmaları⁴⁶⁷ olarak gösterir.⁴⁶⁸

Albo, ilahi yasa için temel kabul ettiği ödül ve ceza ilkesini, dördüncü cildin yirmi dokuzuncu bölümünde ele alır. Ona göre ödül ve ceza tüm yasalarda ortak olan yasanın amacını ifade eder.⁴⁶⁹ Bu ifadesi daha önce ödül ve cezanın neden temel ilke olması gerektiğini tartıştığı birinci ciltteki ifadelerine uygundur. Albo orada “Eğer bu dünyada cismani ve öbür dünyada ruhani bir ödül ve ceza yoksa, ilahi bir yasaya ne gerek vardır?” diyerek hem dünyevi hem de uhrevi ödül ve cezanın bulunduğunu ileri sürmüştür. Albo, ilahi yasanın toplumsal düzeni sağlama amacıyla var olmadığını, çünkü toplumsal düzenin beşerî yasalar tarafından sağlanabileceğini, bu nedenle ilahi yasanın amacının insanı beşerî bir yasanın ulaşamayacağı bir mükemmelliğe, yani insani-ruhani mükemmelliğe götürmek olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷⁰

Albo, ödül ve ceza konusunda dört yaklaşımın var olduğunu dile getirmiştir. Bunlardan ilki ödül ve cezanın hiçbir şekilde olmadığı, ikincisi ödül ve cezanın sadece cismani olduğu, üçüncüsü ödül ve cezanın sadece ruhani olduğu ve dördüncüsü ise ödül ve cezanın hem cismani hem de ruhani olduğu yaklaşımıdır. Albo’ya göre ödül ve ceza konusundaki bu farklı yaklaşımlar ruhun doğasına ilişkin görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır. İlk yaklaşıma göre insan ruhu hayvan ruhundan üstün olmadığı için cismani ve ruhani hiçbir ödül ya da ceza yoktur. Albo bu yaklaşıma karşı çıkararak insanın aklî özellikleri sayesinde hayvan ruhundan farklı bir var oluş amacının olduğunu, bu nedenle amaca uygun olarak ödül ve cezanın olması gerektiğini ifade eder. Bazı filozoflar

⁴⁶⁶ “Doğan her İbrani oğlan, Nil’e atılacak...” Bkz. Mısırdan Çıkış, 1:22.

⁴⁶⁷ Mısırdan Çıkış, 14:28.

⁴⁶⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/9, ss. 71-72.

⁴⁶⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/29, s. 273.

⁴⁷⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/10, s. 97.

ile Sadukiler ve Baytosçuların⁴⁷¹ ikinci görüşü savunduğunu ifade eden Albo, onların insan ruhunun beslenme, büyüme ve akıl gibi çeşitli yetilerden oluştuğunu, ruh ve beden arasındaki bütünlüğün bozulmasıyla bu güçlerin yok olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Bu nedenle insan ruhunun da hayvan ruhu gibi varlığının sona ereceğini düşündüklerini iddia eder. Sadukiler ve Baytosçuların ayrıca Tevrat'ta ruhani ödülünden hiç bahsedilmediğini, sadece fiziksel ödülünden bahsedildiğini düşündüklerini belirtir. Fakat Albo, aklın varlığının diğer bedensel güçler gibi bedene bağlı olmadığını, büyüme gibi yetilerin durduğu yetişkinlik döneminde akıl yetisinin daha da güçlendiğini, bu nedenle beden, ruhun bazı faaliyetlerinin görünür hale geldiği bir araç olduğunu belirterek aklın veya ruhun yok olmadığını dile getirir. Ayrıca Tevrat'ta ruhsal ödülünden ima yoluyla bahsedildiğini ileri sürerek Sadukiler ve Baytosçuların görüşlerini reddeder. Üçüncü yaklaşıma göre insanın hayvanlardan üstünlüğü aklıdan kaynaklandığına göre, mükemmelliği yalnızca akla dayalı bir mükemmellik derecesi olmalıdır. Bu nedenle insan ruhunun ölümden sonra bedenden ayrıldığında bir mükemmelliğe sahip olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Albo bu görüşü ise yukarıda ele aldığımız üzere, insanlığın büyük bir kısmının aklî/felsefî bilgiye ulaşmadığı göz önüne alındığında insanlığın büyük bir kısmının var oluşunun boş yere gerçekleşmiş olacağı, bunun ise Tanrı'nın var etme faaliyetlerinin boşa gittiği anlamında Tanrı'ya bir hakaret olduğu gerekçesiyle reddeder. Albo, son olarak dördüncü yaklaşımın Tevrat'ın doğru ve yerinde görüşü olduğunu savunur. O, ruhun ayrı bir cevher olduğu konusunda üçüncü yaklaşımdakilerle hem fikirdir. Fakat Albo'ya göre ruhun mükemmelliği sadece aklî bilgiye değil, Tanrı'ya

⁴⁷¹ Baytosçular, Rabbani kaynaklarda genellikle Sadukilerle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Baytos, Sohlu Antigonus'un talebesi olup hocasının "Ödül almak için efendisine hizmet eden köleler gibi olmayın" sözünü yanlış anlamıştır. Geleneksel Yahudi anlayışına göre Baytos, hocasının bu sözünden bu dünyada yapılan iyiliklerin ölüm sonrasında ödüllendirilmesi gibi bir durumun olmadığını çıkararak ahiret inancını reddetmiştir. Bkz. Avot d'Rabbi Natan, 5. Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, Milet Nihal Yayınları, İstanbul 2021, s. 318.

kulluğu anlama kapasitesine bağlıdır. Yani bir kişi Tanrı'ya kulluk etmeyi anlama derecesine ulaştığında ister büyük ister küçük olsun, Tanrı'nın bir fikrine veya kavramına ulaşması nedeniyle ruhani mükemmelliği elde eder. Bu nedenle aklı yetkinliğe ulaşmamış bir çocuk, duaya âmin demekle bile gelecek dünyada ödüle ulaşabilir.⁴⁷²

2.3. İlahi Yasanın İlkelerinin İşlevi

Albo, ilahi yasanın ilkelerini iki işlev üzere kurgulamıştır. Bunlardan birincisi, teolojik anlamda Aristotelesçi metafiziğe karşı reddiye şeklindedir. Albo'nun insan ve evrenle ilişki halinde olan İradi bir Tanrı anlayışını, Aristotelesçi metafiziğin sunduğu doğal Tanrı, evren ve insan ilişkisi karşısında savunduğu yukarıda gösterilmiştir. İkincisi ise diğer dinlere karşı reddiyedir. Çalışmamızın başında belirttiğimiz gibi, Albo'nun yaşadığı dönem Yahudilerin kendi dinlerini sorgulamak zorunda bırakıldığı bir süreçtir. Albo, Yahudiliğin ilahi din olduğunu, rakip dinlerin ise ilahi olmadığını ortaya koymayı amaçlamıştır. Bu nedenle bir dinin ilahi olup olmadığının anlaşılabilmesinin şu iki kriterle test edilebileceğini ifade etmiştir:

- (1) Yasanın kendisinin test edilmesi yöntemi: Albo, bu yöntemde bir yasanın ilahi olup olmadığının anlaşılabilmesi için ilahi yasanın temel ve türev ilkelerine uygunluğunun kontrol edilmesi gerektiğini ifade eder. Yani Albo, ilahi yasanın temel ilkelerinin kabul edilmesini yeterli görmez. Türev ilkelerin de kabul

⁴⁷² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/29, ss. 273-288.

edilmesi gerektiğini belirtir.⁴⁷³ Herhangi bir yasa, temel veya türev ilkeleri kabul ediyorsa doğru, kabul etmiyorsa yanlıştır.⁴⁷⁴

(2) Yasa koyucudan hareketle test yöntemi: Yasa koyucunun peygamberlik mesajı aldığı ve insanlığa bir yasa vermek üzere Tanrı tarafından gönderildiğinin kanıtlanması amaçlanır.⁴⁷⁵ Fakat Albo'nun yasa koyucudan hareketle test yöntemi, esasen birinci test yöntemine dâhildir. Çünkü ilahi yasanın türev ilkelerinden birisi olan “peygamberin görevinin gerçekliği” ilkesi, “yasa koyucudan hareketle test yöntemi” ile aynı ölçme görevine sahiptir.⁴⁷⁶ Dolayısıyla, Albo için esasen tek bir doğrulama yöntemi vardır. O da yasanın kendisinin test edilmesi yöntemidir.

Albo'nun ilkeler vasıtasıyla doğrulama yöntemi diğer dinlere yönelik bir reddiyedir. Bu nedenle Yahudiliğin rakipleri olarak gördüğü Hristiyanlık ve İslam başlıca sorguya tutulacak dinlerdir. Tanrı'nın varlığı ve türev ilkelerinin tamamı İslam tarafından onaylanan ilkeler olduğu söylenebileceğine göre, bu ilkeler açıkça Hristiyanlığa yöneliktir. Hristiyanlıktaki teslis inancının Tanrı'nın birliği ilkesine, inkarnasyon inancının ise Tanrı'nın cisimsizliği ilkesine uymadığı belirtilmiş, bu nedenle

⁴⁷³ “[Türev ilkelerden] herhangi birini inkâr etmek [temel] ilkenin kendisini inkâr etmek demektir... Bir kişi ancak bunlara [türev ilkelere] kesinlikle inandığında, sözünü ettiğimiz üç ilkeye inandığı söylenebilir.” Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/13, s. 123.

⁴⁷⁴ “[İlahi olduğunu iddia eden bir] yasa temel ya da türev ilkelerden herhangi birine karşı değilse, ilahidir; karşı ise sahtedir ve iddiası bir gösterişten ibarettir.” Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/18, ss. 153.

⁴⁷⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/18, ss. 153-154; I/24, ss. 193-194.

⁴⁷⁶ O halde Albo neden iki ayrı test yöntemi sunmuştur? Muhtemelen eserin iki aşamalı yazılmasından kaynaklanmaktadır. Eserin birinci yazılış aşamasında peygamberin görevinin gerçekliği bir inanç ilkesi olarak zikredilmeyip, bir test yöntemi olarak sunulmuş olabilir. Eserin ikinci yazılışında ise Albo inanç ilkeleri listesine bu test yöntemini bir inanç ilkesi olarak dâhil etmiş gibi gözükmektedir.

ilahi yasa olma özelliğine sahip olmadığı ifade edilmiştir.⁴⁷⁷ Bu noktada daha önce işaret ettiğimiz bir konuya bakmamız uygun olacaktır. Yukarıda açıkladığımız gibi Albo, Tanrı'nın birliği ve cisimsizliği ilkelerini ele alırken Aristotelesçi önermeleri -sonsuzluk anlamı vermeksizin- açıkça kullanmıştır. Albo'nun Aristotelesçi önermelere bu kadar yaklaşmasının sebebinin Hristiyanlık karşıtı polemikte aranabileceğinden bahsetmiştik. Nitekim Hristiyanlığa reddiye olarak kaleme aldığı ve eserinin üçüncü cildinin yirmi beşinci bölümünü oluşturan kısımda Hristiyanlığın birlik ve cisimsizlik inancına aykırı oluşunu Aristotelesçi mantık önermeleri ile reddeder. Albo bu konuyu “mantıksal çelişki” çerçevesinde sunar. Ona göre, Hristiyanlığın özellikle teslis ve evharistiya ile ilgili inançları aklın kavrayamadığı mantıksal çelişkiler kategorisindedir. Çünkü bu inançlar, örneğin bir şeyin aynı anda hem olması hem de olmaması⁴⁷⁸, bir cismin aynı anda iki yerde olması⁴⁷⁹, bir ve aynı sayının hem tek hem de çift olması⁴⁸⁰ gibi meydana gelmesi imkânsız çelişkilerdir. Bu nedenle Tanrı'da her biri kendi başına var olan üç ayrı şey (*distintos en personas*) olması ve yine de bunların bir olması, yani “birin üç” ve “üçün bir” olması imkânsızdır.⁴⁸¹ Albo, benzer şekilde, evharistiya ayini esnasında İsa'nın bedeninin/cisminin aynı anda farklı sunaklarda bulunmasının imkânsız⁴⁸² oluşu gibi birçok mantıksal çelişki ileri sürer. Dolayısıyla Albo, Tanrı'nın birliği ve Tanrı'nın cisim olmayışı ilkelerine uygun olmayışı gerekçesiyle Hristiyanlığın ilahi olma iddiasını reddeder.

⁴⁷⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/26, s. 201; I/13, s. 122.

⁴⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik*, XI/5, 1062a, s. 456.

⁴⁷⁹ Aristoteles, *Fizik*, X/1, 209a, s. 139. Ayrıca bkz. Musa Duman, “Aristoteles’in Yer Analizi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2021, sy. 73, s. 91.

⁴⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, IV/7, 1012a, s. 230.

⁴⁸¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/25, ss. 220-225. Bir şeyin hem kendisi hem de kendisinden başka bir şey olmasının imkânsızlığı ile ilgili olarak bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV/4, 1006b, ss. 205-207.

⁴⁸² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/25, ss. 232.

Albo'nun ilahi vahiy ilkesinin türevlerinden olan peygamberin görevinin gerçekliği ilkesi de reddiye özelliği taşımaktadır. Yahudi düşüncesinde ilk defa bir inanç ilkeleri listesinde peygamberin görevinin gerçekliği maddesi bulunmaktadır. Albo bu ilkeyi bilinçli bir şekilde listesine dâhil ettiğini Crescas'ı eleştirdiği bir yerde ima etmektedir:

[Crescas'ın ilkelerine] getirilebilecek eleştiri, bunların ilahi yasanın genel ilkeleri olduğu doğru olsa da ... [Crescas] Tevrat'a özgü başka özel ilkeleri de dâhil etmeliydi; ya da gerçek ilahi yasanın, ilahi olduğu iddia edilen sahte yasadan ayırt edilebileceği genel bir ilkeyi dâhil etmeliydi.⁴⁸³

Albo, Crescas'ın ilkelerinin ilahi bir yasa için uygun olduğunu ancak gerçek ilahi yasa ile sahte ilahi yasayı birbirinden ayıran bir ilkenin eksik olduğunu belirtmektedir. Bu ilke peygamberin görevinin gerçekliği ilkesidir. Daha önce açıkladığımız gibi⁴⁸⁴ Albo'ya göre bir kimsenin peygamberlik iddiası Musa'nın Sina Dağı'nda altı yüz bin kişinin huzurunda vahiy alması gibi bir doğrulamaya sahip olmalıdır. Albo, açıkça söylemese de bu ifadeleriyle, İslam'ı ve Hristiyanlığı hedef almaktadır. Hz. Muhammed'in vahyini altı yüz bin kişi huzurunda almadığına gönderme niyeti bulunur. Ayrıca Hristiyanlığın da bu türden bir vahiy alma süreci yaşamadığı ima edilir.

Albo, Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed'in peygamberliklerinin, peygamberin görevinin gerçekliği ilkesine uymadığını ve ilahi olmadıklarını ileri sürmektedir. Fakat burada ilk olarak şu itiraz yöneltilebilir: Albo, Âdem, Nuh ve İbrahim'in getirdiği yasaların Tevrat gibi ilahi yasa olduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁵ Peki Âdem yasası, Nuh yasası ve İbrahim yasası peygamberin görevinin gerçekliği ilkesine uygun mudur? Bu yasalarda altı yüz bin kişilik bir şahit topluluğu huzurunda vahiy alma hadisesinin gerçekleştiği

⁴⁸³ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, I/3, ss. 61-62.

⁴⁸⁴ Çalışmamızın 144. ve 145. sayfalarına bakınız.

⁴⁸⁵ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, I/4, s. 64; I/17, s. 149-150.

bilinmemektedir. Zaten, Albo'nun kendisinin de ilk insan olarak tanımladığı Âdem'in yasası için bu şartın meydana gelmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Albo'nun "yasa koyucudan hareketle test yöntemi"ne uygun olmayan Âdem, Nuh ve İbrahim peygamberlerin yasalarını geçerli görürken, bu yasalarla benzer vahiy türüne sahip İslam'ı geçerli görmemesi bir çelişkidir. İkinci itiraz ise şu şekilde dile getirilebilir: Albo, Crescas'a yönelik yukarıdaki itirazında ifade ettiği üzere peygamberin görevinin gerçekliği ilkesinin "Tevrat'a özgü" olduğunu ifade etmiş gibi gözükmemektedir. Zaten peygamberliğin doğrulanması Tevrat'a özel tikel bir olayla test etmeyi içermektedir. O halde İslam, Hz. Musa'nın Tevrat'ı altı yüz bin kişi huzurunda aldığı şeklindeki tikel olayı onaylıyor mu? Kuşkusuz, İslam'da Hz. Musa'nın böyle bir olayından bahsedilmemektedir. Bu durumda, Albo'nun doğrulama yöntemi başarısız mı, yoksa başka bir amacı mı bulunmaktadır?

Albo'nun peygamberin görevinin gerçekliği ilkesi ile doğrulama yaklaşımı, döngüsel bir yaklaşım olduğu için, yani Tevrat'taki bir anlatı ile Tevrat'ın ilahi yasa olduğunun onaylanmasına dayandığı için evrensel karakterli bir doğrulama olamaz. Fakat yine de Albo'nun ulaşmak istediği amaç açısından başarılıdır. Çünkü Hristiyanlar, Tanah'ın ilahi oluşuna inandıkları için⁴⁸⁶, Musa ile ilgili anlatının yaşandığını inkâr edemezlerdi. Albo'nun zihninde bu anlayışın olduğunun açık delili onun şu sözlerinde bulunabilir:

İsa'nın yasasına gelince, İsa'nın bir yasa verdiğini görmüyoruz. O, taraftarlarına Tevrat'a uymalarını emretmiştir. İnciller bir yasa değil, İsa'nın yaşamının bir anlatımıdır.⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ Daniel J. Lasker, "Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages", *Speculum*, 1980, c. 55, sy. 2, s. 296.

⁴⁸⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/25, s. 222.

Albo, temel ve türev ilkeleri arasında zikretmese de hem beşerî hem de ilahi yasa düşüncesinin zorunlu ön koşulu olarak zikrettiği özgür irade ilkesini İslam'ı reddetmek için kullanır. Ona göre İslam'daki kaza ve kader inancı özgür irade ilkesine aykırıdır. Bu nedenle İslam'ın ilahi yasa olmadığını ileri sürer.⁴⁸⁸ Ancak Albo bu iddiasında da haklı olamaz. Çünkü İslam düşüncesinde kaza ve kader inancı insan özgürlüğünün olmaması anlamına gelmemektedir.

3. Tevrat'a Özgü İlkeler

Albo'ya göre herhangi bir ilahi din, yukarıda zikredilen temel ve türev ilkeler yanında kendine özgü ilkelere de sahiptir. Belli bir ilahi dinin kendine özgü ilkeleri, onu diğer ilahi yasalardan farklılaştıran karakterini ifade eder.⁴⁸⁹ Dolayısıyla farklı dinlerin kendilerine özgü ilkeleri bulunabilir. Herhangi bir dinin sahip olduğu kendine özgü ilkeler ilahi yasanın ilkesi değildir.⁴⁹⁰ Diğer bir deyişle ilahi olduğunu iddia eden her din, temel ve türev ilkelere sahip olmak zorundayken; herhangi bir dinin kendine özgü ilkeleri, ilahi yasanın ilkeleri olmak zorunda değildir.

Albo, zaten ilahi yasanın ilkelerinin araştırılması için Tevrat'ı örneklem olarak seçmişti. O, Tevrat'ın kendine özgü ilkelerini, “dal” anlamına gelen *anaf* ve çoğulu *anafim* (ענפים/ענף) kelimesi ile ifade eder.⁴⁹¹ Tevrat'a özgü ilkeler, Tevrat'ı kabul eden herkesin inanmak zorunda olduğu ilkelere dir.⁴⁹² Bunlar:

(1) Evrenin yoktan yaratılması

⁴⁸⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/13, s. 122; I/26, s. 201.

⁴⁸⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/1, s. 43.

⁴⁹⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/4, s. 65.

⁴⁹¹ Ayrıca *anaf* kelimesinin çeşitli anlamları ve Tanah içerisindeki kullanımları için bkz. Andersen ve Forbes, *The Vocabulary of the Old Testament*, s. 192.

⁴⁹² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/23, ss. 181.

- (2) Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğü
- (3) Tevrat'ın değişmez olduğu
- (4) Tevrat'taki tek bir emri yerine getirmekle bile mükemmelliğe ulaşılacağı
- (5) Ölülerin dirilişi
- (6) Mesih'e inanç (Bkz. Tablo-12).⁴⁹³

3.1.Tevrat'a Özgü İlkelerin Tespiti

Albo, Tevrat'a özgü daha fazla ilke belirlemek yerine, sadece bu altı ilkeyi seçmesini, onların temel ve türev ilkelerle ilişkili olmalarına ve Yahudi halkı arasında genel olarak kabul edilmelerine şu şekilde bağlamaktadır:

[Tevrat'a özgü ilkeler] Tevrat'ın temel ve türev ilkelerinin sürdürülmesi için gerekli olan halkımız arasında kabul edilmiş inançlardır. Tevrat'ın yerine getirilmesi bunlara bağlıdır, ancak bunlar temel ilkeler değildir, çünkü yukarıda açıkladığımız gibi yasa bunlar olmadan da var olabilir.⁴⁹⁴

Albo'ya göre evrenin yoktan yaratılması ilkesi Tanrı'nın varlığı ilkesi ile; Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğü ve Tevrat'ın değişmez olduğu ilkeleri ilahi vahiy ilkesi ile; Tevrat'a özgü diğer üç ilke ise ödül ve ceza ilkesi ile ilişkilidir.

Albo'nun ilke sisteminin polemiksel yönünün en çok öne çıktığı kısım ise bu bölümdür. Zaten bu bölümün kategorik olarak farklı bir konuma ayrılması, Yahudiliğe yönelik bazı ilkelerin muhalifler olarak dile getirilen Hristiyanlar ve Müslümanlar tarafından tartışılmasını önlemektir. Çünkü Tevrat'ın ilahi bir yasa oluşu bu ilkelerden kaynaklanmaz. Onun ilahi oluşunun kanıtı ilahi yasaya özgü ilkelere uyan bir yasa olmasıdır. Dolayısıyla bir muhalif din mensubunun Tevrat'a özgü ilkeler üzerinden

⁴⁹³ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, I/23, ss. 181-186.

⁴⁹⁴ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, I/23, ss. 186-187.

Yahudiliğin ilahi oluşuna yönelik bir saldırıda bulunmasını önlemek Albo'nun temel gayesi olarak yorumlanmalıdır.

3.2.Tevrat'a Özgü İlkelerin Anlamı

Albo, Tevrat'a özgü ilkelerin anlamlarını hem Hıristiyanlığa karşı hem de Aristotelesçi felsefeye karşı inşa etmeye çalışmıştır. Evrenin yoktan yaratılması ilkesi hariç diğer Tevrat'a özgü ilkelerde Hıristiyanlığa yönelik reddiye açık bir biçimde görülmektedir.

3.2.1. Evrenin Yoktan Yaratılması

Albo, yoktan (ex nihilo) yaratma ilkesini İbn Meymûn'un on üç ilke arasında saymadığını kabul eder.⁴⁹⁵ Albo, yoktan yaratma ilkesinin ilahi bir yasanın temel veya türev ilkesi olmadığını onaylamakla beraber, Tevrat'ı kabul eden herkesin inanması gereken bir inanç olarak belirler.⁴⁹⁶ Fakat bu inanç Tevrat'ın ilahi oluşunun karakterini göstermediği için Tevrat, varlığını yoktan yaratılış ilkesine borçlu değildir. Yani yoktan yaratılış olmaksızın “genel olarak ilahi yasa ve özel olarak Tevrat” tasavvur edilebilir. Albo, Tevrat'ın başlangıcındaki yaratılış öyküsünün, yoktan yaratmanın Tevrat'ın temel bir ilkesi olduğunu öğretmek için bulunduğunu savunanların görüşünü reddeder.⁴⁹⁷ O halde Tevrat'ın başlangıcında bulunan yaratılış öyküsü neyi öğretir? Albo'ya göre bu öykü, iradesiz bir Tanrı'nın varlığı düşüncesinden kaçınarak irade sahibi yaratıcı bir Tanrı'nın varlığını (yani Albo'nun birinci temel ilkesini) gösterir. Bunun için önce Tanrı'nın iradesiz olduğuna inanmanın neye neden olabileceğini şu şekilde açıklar:

⁴⁹⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/1, s. 48.

⁴⁹⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/1, ss. 47-48; I/12, s. 117.

⁴⁹⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/12, s. 117.

Aristoteles gibi dünyanın sonsuzluğuna inanan biri için, Tanrı'nın bir sineğin kanadını uzatamayacağı ya da sadece dört ayaklı bir karınca yaratamayacağı doğrudur. Dahası, böyle bir inanca sahip olan kişi Tevrat'ın tüm mucizelerini inkâr etmek zorundadır. Çünkü Tanrı'nın bir asayı bir anda yılan, suyu kana ya da tozu haşereye dönüştürme gücüne sahip olduğuna inanamaz. Bundan da öte, Musa'nın ve Mesih'in varlığını inkâr etmesi gerekir, çünkü varlığından önce sonsuz sayıda bireyin var olması gereken bir birey asla var olamaz, çünkü sonsuz olan asla tamamlanamaz. Böylece tüm Tevrat yere düşer.⁴⁹⁸

Ayrıca irade sahibi bir Tanrı ne türden bir yaratma faaliyetine, yani yoktan mı yoksa ilkel bir maddeden mi yaratma faaliyetine sahiptir? Esasen Albo'nun bu konuyla ilgili iki cevabı vardır: Bunlardan birincisi Platoncu yaratılış düşüncesine dayanır. Bunu şu şekilde açıklar:

Dünyanın, Tanrı'nın dilediği zaman ve dilediği şekilde yarattığı ilkel kadim bir madde (*homer rişon kadum*) olduğuna inanılabilir. Böyle bir görüş Tevrat'ın mucizeleri ve harikalarıyla çelişmez. Çünkü doğal yasa ve geleneklerin değişmesinden ibaret olan tüm bu mucizeler, bir şeyin yoktan değil, bir şeyin bir şeyden meydana gelmesinin örnekleridir; örneğin asanın yılan dönüşmesi ya da basit bir madde olan suyun bir anda kana dönüşmesi gibi.⁴⁹⁹

Albo yukarıdaki alıntının ardından Aristotelesçi sonsuz evren inancının Tevrat'ı ve mucizeleri geçersiz kıldığını, fakat evrenin kadîm bir maddeden yaratıldığına inanmanın Tevrat'ı ve mucizelerini geçersiz kılmadığını beyan eder. Bu anlamda Tevrat'a ve mucizelere inanmak yoktan yaratılışa inanmak anlamına gelmez.

⁴⁹⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/12, ss. 117-118.

⁴⁹⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/12, ss. 118-119.

İkincisi ise Tevrat'a tabi olanların inanmasını zorunlu gördüğü yoktan yaratılış inancıdır. Yoktan yaratılışa inanmanın gerekliliğini şu sözlerle ifade eder:

[Daha önce] Tanrı'nın kusurlardan münezzeh olduğunu [yani, Tanrı'nın mükemmel olduğunu] açıklamıştık. Şimdi eğer O, yoktan var edemiyorsa, bu [durum] O'nun doğasında bir kusur olacaktır. Yoktan yaratmanın ipso facto [yani, kendi içinde] bir imkânsızlık olduğunu, yaratmanın bir şeyden olması gerektiğini söyleyemeyiz. Çünkü akıl bunu [yani, yoktan yaratılışı] tasavvur edebildiğine göre, buna inanılabilir ve bu, her şeye gücü yeten varlığın kudreti dâhilindedir... Faillerin en iyisi olan Tanrı zorunlulukla değil, iradesiyle hareket etmesi gerektiğinden, dünyayı belirli bir zamanda yaratması gerektiği sonucu çıkar; çünkü bu, iradenin doğasından zorunlu olarak çıkar.⁵⁰⁰

Albo, bu açıklamasıyla Tanrı'nın mükemmelliği ilkesine göre Tanrı'nın yoktan yaratma gücüne sahip olması gerektiğini ifade ederek yaratmanın bir şeyden olması gerektiği düşüncesini reddeder. Albo'nun bu son açıklaması onun yoktan yaratılışa inanılmasını istediğini göstermektedir. Fakat burada bir sorun ortaya çıkmaktadır: Albo, birinci açıklamasında, bir şeyden yaratılışa inanmanın Tevrat'ı ve mucizelerini geçersiz kılmadığını neden beyan etmiştir? Albo bunun cevabını başka bir bağlamda şu şekilde vermiştir:

[İsrail'in bazı eski bilgeleri arasında] zamansal düzenin, yaratılıştan önce var olduğuna dair bir ifade buluruz.⁵⁰¹ Bu görüşün sahibinin söylemek istediği şey, Tevrat'ın bizi zamanın kendisinin yaratılmış olduğuna inanmak zorunda bırakmadığıdır. Benzer şekilde, Büyük Rabbi Eliezer, eserinin üçüncü bölümünde, göklerin ve yerin yaratıldığı

⁵⁰⁰ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, I/23, ss. 181

⁵⁰¹ Bkz. Bereşit Rabbah, 3.

malzemeyi adlandırmaya çalışır.⁵⁰² Şimdi onun sözlerini gerçek anlamıyla, yani dünyanın yoktan değil de bir şeyden, yani ilkel bir maddeden yaratıldığına işaret edecek şekilde anlasak bile, ona karşı bir suçlamada bulunmak için hiçbir nedenimiz olmamalıdır. Çünkü onun fikri, Tevrat'ın bizi yoktan yaratılışa inanmak zorunda bırakmadığıdır.⁵⁰³

Albo, bu sözleriyle yoktan yaratılış inancını neden temel ilke yapmadığını da açıklamıştır. Çünkü Tevrat'taki ifadeler hem yoktan yaratılış hem de bir şeyden yaratılış anlamında yorumlanabilir. Dolayısıyla Tevrat, bir kimseyi yoktan yaratılışa inanmaya mecbur bırakmaz. O halde Albo, neden bu ilkeyi Tevrat'a inanların kabul etmelerini istemektedir? Cevap, Albo'nun radikal Aristotelesçilik karşıtlığında aranabilir. Çünkü yoktan yaratılışın ve ezeli bir maddeden yaratılışın kabul edilebilir olmasının nedeni Tanrı'nın iradesiyle hareket edebilmesine imkân sağlamalarından kaynaklanmaktadır. Fakat âlemin Aristotelesçi anlamda ezeli olması Tanrı'ya irade atfetmez, hatta Tanrı'yı sınırlandırdığı için reddedilir.

3.2.2. Musa'nın Peygamberliğinin Üstünlüğü

Albo'ya göre Musa'nın üstünlüğünün birinci özelliği bir peygamber olarak ulaştığı peygamberlik aşamasıdır. Albo, peygamberliğin dört aşamasının olduğunu dile getirir ve dördüncü⁵⁰⁴ ve en yüksek aşamaya sadece Musa'nın ulaştığını söyler. Bir peygamber,

⁵⁰² Bkz. Rabbi Eliezer, *Pirke De Rabbi Eliezer*, çev. Gerald Friedlander, The Bloch Publishing Company, New York 1916, III, ss. 9-19. Rabbani literatürdeki, evrenin yaratılışından önce bazı şeylerin var olduğu şeklindeki yorumlar için bkz. Bereşit Rabbah, 1.

⁵⁰³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/2, s. 50.

⁵⁰⁴ Albo, peygamberliğin dördüncü aşamasını “sadece rasyonel gücün etkin olduğu peygamberlik” olarak tanımlar. Tahayyül gücünün olmadığı bu aşamada kişi hiçbir temsil veya melek görmez, sadece insan mükemmelliğini sağlayacak bilgileri ileten bir ses duyar. Ayrıca vizyon görsün ya da görmesin tamamıyla uyanık haldedir. Ona göre bu aşamaya yalnızca Musa ulaşmıştır. Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/10, ss. 90-95.

aşamalar içerisinde yavaş yavaş yükselebilir veya tek bir aşamada kalabilir. Fakat Musa dördüncü aşamaya birdenbire ulaşmıştır.⁵⁰⁵

Musa'nın üstünlüğünün bir başka özelliği ise peygamberlik seviyesine ulaşamamış kimselere peygamberlik ilhamını yaşatabilmesidir. Sina vahyi esnasında, ister cahil, isterse bilge olsun, bütün İsrail halkının peygamberliğin dördüncü seviyesine ulaştığını, yani Musa'nın eriştiği mertebeye ulaştığını ifade eder. Fakat insanlar bu dereceye Tanrı'nın lütfu ve Musa'nın vasıtası ile ulaşmışlardır. Albo burada güneş ışınlarını, karanlık bir odaya yansıtan bir ayna örneği verir. Musa, gerçekte peygamberlik almaya hazır olmayanlara vahyi, bir ayna gibi, yansıtmıştır.⁵⁰⁶ Albo'nun Sina'da vahye mazhar olanları Musa ile aynı seviyede görmesi, İbn Meymûn'dan oldukça farklı bir yaklaşımdır. Çünkü İbn Meymûn, hiç kimsenin Musa'nın seviyesine ulaşamadığını dile getirmiştir.⁵⁰⁷ Albo, Musa'nın üstünlüğünü bu aşamanın ulaşılamaz oluşundan değil, bu aşamanın dahi onun aracılığıyla elde edilebileceği gerekçesine dayandırır.

Musa'nın üstünlüğünün bir başka özelliği ise Albo'nun elçi (*şeliah*) ve nebi (*navi*) arasında yaptığı ayrımı⁵⁰⁸ dayanmaktadır. Albo'ya göre elçi, tebliğ etmesi için halk huzurunda kendisine yasa verilendir. Nebi ise bu kriteri sağlamayanlardır.⁵⁰⁹ Dolayısıyla Albo, Yahudi geleneğinde var olan Musa'nın peygamberliği ile diğer peygamberlikler

⁵⁰⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/12, ss. 108-109.

⁵⁰⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/11, ss. 100-107.

⁵⁰⁷ Çalışmamızın 43. sayfasına bakınız.

⁵⁰⁸ Saadya Gaon, bu ayrımı İslami etki altında yaparak iki tür peygamberlikten bahsetmiştir. Buna göre Musa bir *resul* yani elçidir, diğer Yahudi peygamberleri ise *nebidir*. Bkz. Erwin I. J. Rosenthal, "The Notion of Revelation in Medieval Judaism", *S. Bonaventura 1274-1974*, Collegio S. Bonaventura, Roma 1974, c. 4, s. 66; Saadya Gaon'un çeşitli İslami kavramları Musa ile ilgili kullanımı için bkz. Yasin Meral, "Yahudi Bilgin Saadya Gaon'un (ö. 942) Eserlerinde İslamî Unsurlar", *Belleten*, 2016, c. 80, sy. 287, s. 30.

⁵⁰⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/18, ss. 159-161.

arasındaki ayrımı tekrarlar, ama bu farklılık İbn Meymûn'un yaptığı farklılıktan yorum bakımından ayrılır. İbn Meymûn, Musa'nın diğer peygamberlerden farklı oluşunu davetinin özelliğine bağlar. Ona göre, Tanrı, diğer peygamberlerin sadece kendilerine hitap etmiş ve sadece onları eğiterek kemale erdirmiştir. Ayrıca bu peygamberler "Tanrı, beni size gönderdi" dememiştir. Onlar, insanları akli deliller ile hakikat konusunda eğitim ve öğretime tabi tutmuştur. Fakat Musa Tanrı'nın kendisini peygamber olarak gönderdiğini açıklamıştır. Ona göre; Musa'dan önceki insanların büyük kısmı Tanrı'nın varlığından habersizdi. O dönemdeki peygamberler, bu insanları nazari yöntemlerle eğiterek Tanrı'nın varlığına inandırmaya çalışırken, Musa, insanlara Tanrı'nın kendisinin gönderdiği ve Tanrı'nın varlığını insanlara öğreten bilgileri getirmiştir.⁵¹⁰ Dolayısıyla Albo, eğitim öğretim anlamında değil, toplum huzurunda alınmış olmasını diğer peygamberlerden farklılık ve üstünlük olarak yorumlar.

Albo'ya göre Musa'nın üstünlüğünün bir başka yönü de sergilediği mucizelerdir. Albo ilk olarak İbn Meymûn'un *Şerhu'l-Mişna* isimli eserinde dile getirdiği Musa'yı üstün kılan dört özelliğe⁵¹¹ atıfta bulunur. İlerleyen bölümlerde Crescas'ın Musa'nın mucizeleri ile ilgili ileri sürdüğü⁵¹² üç üstün özelliği dile getirir. Buna göre, Musa'nın mucizeleri (1) sayısının çok olması, (2) alenen -muhalifleri dâhil- büyük bir kitleye

⁵¹⁰ İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, I/63, s. 172; krş. II/39, ss. 375-376.

⁵¹¹ Bu dört üstünlük şunlardır: (1) Musa uyanık ve ayaktaiken vahiy alırken, diğer peygamberler rüya veya vizyon yoluyla almıştır. (2) Musa, bir melek olmaksızın Tanrı ile yüz yüze konuşarak vahiy alırken, diğer peygamberler bir melek vasıtasıyla vahiy almıştır. (3) Musa vahiy alırken korku ve ürperti yaşamazken, diğer peygamberler yaşamıştır. (4) Musa Tanrı'dan istediği zaman vahiy alabilirken, diğer peygamberler istedikleri zaman vahiy alamamıştır. Bkz. Maimonides, *Maimonides' Commentary on the Mishnah*, 154-155; Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları, ss. 260-262. Ayrıca İbn Meymûn'un bu dört üstün özelliği ele aldığı başka bir eseri için bkz. İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada'*, 1/7, ss. 75-76.

⁵¹² Crescas, *Light of the Lord*, Book II:IV/II, s. 179. Ayrıca çalışmamızın 87. ve 88. sayfalarına bakınız.

yönelik sergilenmiş olması ve (3) çok uzun sürmesi bakımından (yani, sayı, kitle ve süre bakımından) diğer peygamberlerin mucizelerinden üstündür.⁵¹³

Albo, Musa'dan sonra Musa gibi üstünlüğe sahip bir peygamberin gelişini reddeder. Albo “Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım...”⁵¹⁴ ifadesini yeni bir peygamberin veya yasanın geldiğine dair delil olarak kullanan muhaliflerine⁵¹⁵ cevap verir. Albo'ya göre “senin gibi bir peygamber çıkaracağım” ifadesi Musa'nın peygamberliğinin altı yüz bin kişinin huzurunda doğrulanması kriterini belirttiğini ifade eder.⁵¹⁶ Bu yaklaşım oldukça farklıdır. Çünkü İbn Meymûn, Yemen'e Mektubu'nda Yasanın Tekrarı 18:18'in siyak ve sibakına bakılarak anlaşılması

⁵¹³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/10, ss. 98-99; İbn Meymûn, mucize konusunda Musa'nın iki üstünlüğünden bahseder. Birincisi peygamberlerin mucizeleri insanların sadece bir kısmı tarafından haber verilmiştir. İkincisi, diğer peygamberler hem dost hem de muhalif kişilerin gözü önünde, her zaman mucize gerçekleştiremezler. Bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/35, ss. 364-366.

⁵¹⁴ “Onlara kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağzından işiteceksiniz. Kendisine buyurduklarımın tümünü onlara bildirecek.” Bkz. Yasanın Tekrarı, 18:18.

⁵¹⁵ İbn Kuteybe (ö. 889), Biruni (ö. 1061), İbn Hazm (ö. 1064) ve İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 1350) gibi İslam düşünürlerine göre İsrâiloğullarının kardeşleri olarak kastedilenler İsmâiloğullarıdır, bkz. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, ss. 148-153; İbn Hazm'ın konuyla ilgili yaklaşımı için ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2017, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, c. I, ss. 460-461. Müslüman bilginlerin bu ifadenin Hz. Muhammed'i müjdelediği ile ilgili olarak ayrıca bkz. Hidayet Işık, “Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sy. 1, ss. 14-15. Hristiyan geleneğinde de bu ifade İsa'nın gelişine delil olarak kullanılmıştır. Bkz. Elçilerin İşleri, 3:22; Luka, 7:16. Ayrıca, Eusebius (ö. 339); Musa'nın ve İsa'nın ayrıntılı bir karşılaştırmasını sunarak Yasanın Tekrarı, 18:18'i İsa'ya işaret olarak ele alır, bkz. Eusebius of Caesarea, *Demonstratio Evangelica (The Proof of the Gospel)*, çev. W.J. Ferrar, The Macmillan Company, New York 1920, ss. 20-21. Ayrıca bkz. Arie Kofsky, *Eusebius of Caesarea Against Paganism*, Brill, Leiden 2000, ss. 179-181.

⁵¹⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/19, s. 182.

gerektiğini ve bu nedenle de Hz. Muhammed’i işaret etmediğini iddia etmektedir. İbn Meymûn, Yasanın Tekrarı 18:15’teki “Tanrınız Rab size aranızdan, kendi kardeşlerinizden benim gibi bir peygamber çıkaracak”⁵¹⁷ ifadesini ele alarak, ifadenin başka milletlere atıfta bulunmadığını dile getirir. “Aranızdan” kelimesinin İsrailoğullarını, “benim gibi” ifadesinin ise Musa’nın soyu olan Yakup neslini ifade ettiğini savunmaktadır.⁵¹⁸ İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*’da Yasanın Tekrarı 18:18’in yeni bir din kurmak için değil, Tevrat’ın hükümlerini insanlara emretmek için gelecek bir peygamberi ifade ettiğini dile getirir. O muhtemelen bu kişiyi son Yahudi peygamberi olan Malaki ile özdeşleştirmiştir.⁵¹⁹ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*’de ise Yasanın Tekrarı 18:18’in kendi içlerinden çıkan nebiye işaret ettiğini dolaylı olarak ima etmektedir.⁵²⁰ Fakat Albo, bu cevapları Müslüman ve Hristiyanların iddialarına karşı muhtemelen yetersiz bulmakta ve ifadenin ileride bir peygamber gelebileceğine işaret olarak yorumlanabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle Tanrı isterse yeni bir kanun gönderebilir. Ancak gelecek peygamber Musa’nın peygamberliğinin doğrulanması kriterine sahip olmalı, on emire aykırı davranmamalı ve Musa’nın mucizelerinden daha üstün mucizeler sergilemelidir. Bu nedenle Albo, İbn Meymûn’un yaklaşımının tam tersini kabul etmiş ve Yasanın Tekrarı 18:15’teki “benim gibi” ifadesinin tekrarı olan Yasanın Tekrarı 18:18’deki “senin gibi” ifadesinin Musa’nın peygamberlik doğrulamasını ifade ettiğini (yani, senin gibi ifadesinin “senin ‘peygamberliğinin

⁵¹⁷ Yasanın Tekrarı, 18:15.

⁵¹⁸ Maimonides, *Epistle to Yemen*, ed. Abraham S. Halkin, çev. Boaz Cohen, American Academy for Jewish Research, New York 1952, ss. ix-x.; Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, ss. 153-155. Ayrıca Yemen Mektubu’nun Judeo-Arabik orjinal metninin Arap harflerine çevirisindeki ilgili tartışma için bkz. Yasin Meral, “İbn Meymûn’un Yemen Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, c. 54, sy. 2, ss. 24-30.

⁵¹⁹ İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, 1/9, s. 81; Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, s. 157.

⁵²⁰ İbn Meymûn, *Delâletü’l-Hâirîn*, II/34, s. 363.

doğrulanması' gibi" olduğunu) dile getirmiştir. Diğer bir deyişle, "senin gibi" ifadesinin Musa'nın altı yüz bin kişinin huzurunda vahiy alması olayını işaret ettiğini belirtmiştir.⁵²¹

Albo, "İsrail'de Musa gibi Rabbin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı"⁵²² ifadesinden ve buna benzer Tevrat ifadelerinden hareketle Musa'nın üstün oluşuna karşı çıkılabileceğini ifade eder. Ona göre bir muhalif, Hizkiya için söylenen "Kendisinden önceki ve sonraki Yahuda kralları arasında onun gibisi yoktu"⁵²³ veya Yoşiya için söylenen "Ne ondan önce ne de sonra onun gibi ... bir kral çıktı"⁵²⁴ gibi ifadelerden hareketle gelecekte onlar gibi bir kral çıkmayacağı anlamının düşünölemeyeceğini, çünkü Mesih döneminde kralın onlara eşit ya da onlardan daha büyük olması gerektiğini söyleyebilir. Bu nedenle bir muhalifin, bahsi geçen ifadeyi "İsrail'de çıkmadı, fakat başka milletlerde çıktı" şeklinde yorumlamasını mümkün görür. Albo bu konudaki endişesinde haklıdır. Çünkü İbnu'l-Leys, İbn Kuteybe ve İbn Hazm gibi Müslüman düşünürler tam da bu ifadeyi delil olarak kullanmıştır.⁵²⁵ Albo'ya göre bu sorunu Musa'nın "Öyle ki, ben ve senin halkın, yeryüzündeki bütün halklardan farklı olalım"⁵²⁶ talebi, yani ifadedeki seçilmişlik anlayışı çözebilir. O'na göre "Senin halkın" ifadesi hiçbir ulusun İsrail'e eşit olmamasını, yani putperestlere peygamberlik ilhamının vermemesini ifade eder. "Ben" ifadesi ise hiç kimsenin bir peygamber olarak Musa'ya eşit olmaması anlamına gelir. Bu bağlamda "İsrail'de Musa gibi ... bir peygamber çıkmadı" ifadesi onun benzersiz vahiy tecrübesine veya üstünlüğüne işaretle asla Musa gibi bir peygamberin çıkamayacağı

⁵²¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/19, ss. 169-182, özellikle bkz. ss. 181-182.

⁵²² Yasanın Tekrarı, 34:10.

⁵²³ 2. Krallar, 18:5.

⁵²⁴ 2. Krallar, 23:25.

⁵²⁵ Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı*, s. 155; Işık, "Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed", s. 15.

⁵²⁶ Mısırdan Çıkış, 33:16. Buradaki alıntı *Sefer ha-İkkarim*'in İngilizce çevirisine dayanmaktadır. Bkz. III/20, s. 185.

şeklinde anlaşılabilir. Ayrıca bahsi geçen ifade Sina vahyinin, Musa'nın peygamber olarak kendisinden sonra gelen tüm peygamberlere üstünlüğünü gösteren kalıcı bir mucize olarak anlaşılabilir. Bu nedenle Albo'ya göre hiçbir peygamber Musa'nın sözlerine karşı çıkma yetkisine sahip değildir.⁵²⁷

Albo, gelecekte Musa gibi birinin gelip gelmeyeceği, ya da Musa'nın Sina vahyi tecrübesinin tekrarlanıp tekrarlanmayacağı sorusunu tartışmaya başlar. O, “Beni dudaklarıyla öptükçe öpsün!”⁵²⁸ ifadesini yorumlayan rabbilerin gelecekte Sina vahyi tecrübesinin tekrarlanacağını söylediklerini⁵²⁹ ifade eder. Ardından kendi görüşünü şu şekilde dile getirir: “Benim kendi görüşüme göre, Kutsal Kitap'taki ifadelerin yorumlanmasından böyle [yani, rabbilerin görüşü gibi] bir sonuç çıkmayacağı için, bu konunun Tanrı'nın iradesine bağlı olduğunu söylemek daha doğrudur. Tevrat'a göre bu ne zorunlu ne de imkânsız kategorisine girer.”⁵³⁰

Albo'nun bu konuyla ilgili tartışması temel olarak kendi çağına kadar Musa'dan üstün birinin gelmediğini göstermeye dayanmaktadır. Bu nedenle onun sorunu gelecek zamanla ilgili değildir. Onun amacı, Yahudilerin içinde bulundukları sıkıntılı zamanda Yahudiliğe tutunmalarını sağlayacak açıklamalar yapmaktır. Albo kendi zamanına kadar Musa'dan daha üstün birinin çıkmadığını kabul etmesine ve ayrıca Musa'nın Sina vahyi tecrübesini ilahi yasanın türev ilkesi yapmış olmasına rağmen, neden Musa'nın üstün oluşunu ilahi yasanın ilkesi yapmamıştır?

⁵²⁷ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/20, ss. 184-188.

⁵²⁸ Ezgiler Ezgisi, 1:2.

⁵²⁹ Bkz. Sefaria. “Şir ha-Şirim Raba, 1:2” (Erişim 10 Eylül 2023).

⁵³⁰ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/19, ss. 180-181; benzer ifadesi için ayrıca bkz. III/20, ss. 189-190.

Albo'nun gerekçesi şudur: “Üstün olacak, el üstünde tutulup alabildiğine yüceltilecek”⁵³¹ ifadesini rabbilerin İbrahim'den daha yüce, Musa'dan daha yüksek olacak şeklinde yorumlamalarının⁵³² bir muhalif tarafından Musa'dan daha üstün birinin ortaya çıkacağı şeklinde savunulabileceğini işaret eder. Bu nedenle Albo, Musa'nın üstünlüğü inancını -ilahi yasanın temel veya türev ilkesi olarak değil- peygamberin görevinin gerçekliği türev ilkesiyle ilişkili Tevrat'a özgü ilke (*anaf*) olarak kabul ettiğini belirtmiştir.⁵³³

3.2.3. Tevrat'ın Değişmez Olduğu

Yahudi tarihinde Tevrat'ın değişmesi ile ilgili genel tutum Tevrat'ın değişmeyeceği yönünde olmuştur. Ancak Talmud ve Midraşlar gibi klasik kaynaklar dâhil, değişeceğine dair düşünceler bulunmaktadır. Örneğin “gelecekte emirler (*mitsvot*) kaldırılacak...”⁵³⁴, “Benden yeni bir Tevrat çıkacak”⁵³⁵ gibi ifadeler bulunmaktadır.⁵³⁶ Orta Çağ'da ise Saadya Gaon⁵³⁷ ve İbn Meymûn gibi önde gelen birçok düşünür Tevrat'ın değişmezliğini vurgulamışlardır. Özellikle İbn Meymûn, Tevrat'ın değişmezliğini, inkârı küfür olan bir inanç ilkesine dönüştürmüştür. İbn Meymûn, Tevrat'ın tamamının veya bir kısmının asla

⁵³¹ Yeşeya, 53:12.

⁵³² Sefaria, “Yalkut Şimoni, Nah 571”, (Erişim 15 Mart 2024).

⁵³³ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/20, ss. 189-191.

⁵³⁴ Babil Talmudu, Nida, 61b.

⁵³⁵ Sefaria, “Vayikra Raba 13” (Erişim 27 Temmuz 2023).

⁵³⁶ Tevrat'ta yapılacak değişikliklerden bahseden diğer ifadeler ve daha kapsamlı tartışma için bkz. William David Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, London 1977, ss. 156-191; Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, ss. 122-124.

⁵³⁷ Saadya Gaon, *The Book of Doctrines and Beliefs*, 3/6, ss. 111-114; Muhammed Ali Bağır, *Yahudi Düşünür Saadia -Gaon: Hayatı, Eserleri ve İnanç Tarihindeki Yeri*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul 2015, ss. 207-210.

değişmeyeceğini ısrarlı bir şekilde eserlerinin birçoğunda dile getirmiştir.⁵³⁸ Fakat Albo, bu konuda, seleflerinden ayrılarak Tevrat'ın değişebilirliğine teorik anlamda imkân sağlamıştır. Bunu Orta Çağ'da ilk defa yapan Albo değildir. David ben Samuel ha-Kohavi bazı emirlerin gelecekte yürürlükten kaldırılacağını, Bahya ben Aşer (ö. 1340) ise et ve süt yasağının neden kaldırılması gerektiğine dair açıklamalar dile getirmiştir.⁵³⁹ Ancak Albo bu konuyu etraflıca işlemiş ve muhtemelen Tevrat'ın değişebilirliğini teorik olarak imkân dahilinde gören ilk Orta Çağ Yahudi düşünürü olmuştur.

Albo, ilahi bir yasanın zaman içerisinde değişip değişmeyeceğini sorgular. O, ilahi yasanın değişmezliği ile ilgili olarak İbn Meymûn'un verdiği bir örneği⁵⁴⁰ tam tersine çevirerek ilahi yasanın değişebilirliği için örnek olarak sunar. Nasıl ki bir hekim, tedavi ettiği hastaya yönelik tedavi yöntemlerini hastanın iyileşme seyrine göre değiştirirse, ya da nasıl ki bir öğretmen öğrencisinin gelişim aşamalarına göre eğitim yöntemlerini değiştirirse, Tanrı da insanoğlunun zaman içerisindeki değişim süreçlerine göre yeni yasalar gönderebilir. Bu örneğe göre değişim Tanrı'da değil insandadır. Çünkü bir hekim bir hastalığın başlangıç evresinden iyileşme evresine giden süreci önceden bildiği için, aşamalar halinde reçete ve tedavi yöntemi uygular. Dolayısıyla Tanrı, insanoğluna, yaratılıştan itibaren, insanlığın gelişim aşamalarına göre yasalar göndermiştir. Tanrı tüm aşamaları zaten bildiği için bu O'nda bir değişim meydana getirmez.⁵⁴¹ Albo'ya göre tarihe bakıldığında ilahi yasalar zaman içerisinde değişmiştir. Başlangıçta izin verilenin yasaklandığı ya da yasaklananlara daha sonra izin verildiği görülmektedir. Örneğin, ilk

⁵³⁸ İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada'*, 1/9, ss. 80-83; 5/3, s. 229; İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, II/39, s. 375; III/34, s. 531.

⁵³⁹ Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, s. 124.

⁵⁴⁰ "... tıpkı her ferdin o anki mizacına göre farklı ilaçlar ile tedavi edilmesi gibi, şeriatın emirlerinin fertlerin hallerinin farklılığına göre değişkenlik göstermesi mümkün değildir." Bkz. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, III/34, s. 531.

⁵⁴¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/13, ss. 112-117.

insan Âdem'e et yemek yasaklanmışken, daha sonra bu yasak, Nuh zamanında canlı bir hayvandan et koparıp yememek olarak değiştirilmiştir. Yani Nuh zamanında hayvan öldükten sonra etin yenmesine izin verilmiştir. Ya da Nuh kavmine verilen evlilikle ilgili bazı izinler, İsrailoğullarına yasaklanmıştır. Ayrıca İbrahim'den önce sünnet emrinin bulunmaması gibi önceden emredilmemiş bazı konular zamanın belli bir bölümünden itibaren zorunlu hale gelmiştir.⁵⁴²

Albo, İbn Meymûn'un Tevrat'ın değişmezliğini bir inanç ilkesi yapmasına ciddi bir eleştiri yöneltir. O, Tevrat'ın değişmezliği ile ilgili İbn Meymûn'un delil gösterdiği⁵⁴³ “emirlere hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın”⁵⁴⁴ ifadesinin gerçekte İbn Meymûn'un düşündüğü anlama gelmediğini dile getirir. Albo'ya göre, ifadenin bağlamına bakıldığında bu yasak, emirlerin sayısına yönelik bir ekleme ya da çıkarma değil, emirlerin icra edilme şekillerinde ekleme ya da çıkarmanın yapılmamasına yöneliktir. Ona göre, eğer İbn Meymûn'un iddia ettiği gibi bahsi geçen ifade emirlerin sayısına ekleme ve çıkarma yönünde olsaydı, rabbilerin Tevrat'taki bir emrin askıya alınabileceğine yönelik ifadelerinden⁵⁴⁵ dolayı günahkâr olmaları gerekirdi. Benzer

⁵⁴² Albo'nun Âdem'e et yemenin yasak olduğuna dair görüşü Sanhedrin 59b'ye dayanmaktadır. Ayrıca nikah konusunda Nuh kavmi ile İsrailoğulları arasındaki farklar ve İbrahim'den önce sünnet emrinin olmaması ile ilgili olarak bkz. Babil Talmudu, Sanhedrin 59b.

⁵⁴³ Meral, “İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları”, s. 264.

⁵⁴⁴ Yasanın Tekrarı, 4:2; 12:32.

⁵⁴⁵ Bkz. Babil Talmudu, Yevamot 90a-90b.

şekilde *eruv*⁵⁴⁶ ve el yıkama uygulamasını⁵⁴⁷ başlatan Süleyman'ın da günahkâr olması gerekirdi.⁵⁴⁸

Albo, bazı emirlerle ilgili olan “sonsuz dek sürecek bir yasa”, “nesilleriniz boyunca”⁵⁴⁹ ve “sonsuz dek sürecek bir işaret”⁵⁵⁰ gibi ifadelerin de Tevrat'ın ebediliğine yönelik delil olarak kullanılmasını eleştirir.⁵⁵¹ Çünkü bu ifadeler nitelediği emrin sonsuzluğunu gösterirken, öte taraftan sonsuz olduğu nitelenmeyen emirlerin sonluluğuna bir kanıt olabilir. Ayrıca sonsuzluk (‘*olam*/עולם) ifadesi de etimolojik açıdan delil olarak kullanılamaz. Çünkü Tanah'ta ‘*olam* kelimesi “çok önce”⁵⁵² ya da “yıllar önce”⁵⁵³ gibi anlamlarda ve başka birçok yerde⁵⁵⁴ sınırlı bir zamanı ifade etmek için de kullanılmıştır. Ayrıca, Levililer'de menoranın yakılma emri⁵⁵⁵ ile ilgili de “sonsuz dek sürecek bir yasa” denilmiş, fakat buna rağmen İkinci Mabet'in yıkılışından itibaren bu emir terkedilmiştir. Benzer şekilde ona göre Fısıh ve Sukkot bayramları için “sonsuz kadar sürecek yasa” ifadesi kullanılmasına⁵⁵⁶ rağmen, rabbilerin Purim ve Yom Kipur

⁵⁴⁶ Yahudiler, bir misina, tel veya halat türü şeylerle şehirlerin, köylerin veya kasabaların çevresine bir hat çekmektedirler. Bu şekilde o bölgenin etrafını çevirmeye *eruv* adı verilmektedir. Böylece o hat içerisinde kalan bütün yerler tek bir mekân ve yerleşim birimi haline getirilerek Şabat günü o bölgede eşya taşınmasına cevaz verilmektedir. Bkz. Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, s. 235.

⁵⁴⁷ Bkz. Babil Talmudu, Eruvin, 21b.

⁵⁴⁸ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/14, ss. 120-128.

⁵⁴⁹ Levililer, 23:14, 21, 31, 41.

⁵⁵⁰ Mısırdan Çıkış, 31:17.

⁵⁵¹ Bu ifadeler ile Tevrat'ın değişmezliğini kanıtlamaya çalışanlardan birisi Saadya Gaon'dur. Bkz. Saadya Gaon, *The Book of Doctrines and Beliefs*, 3/6, s. 112.

⁵⁵² “...boyunduruğunu çok önce kırdın.” Bkz. Yeremya, 2:20.

⁵⁵³ “... bizden yıllar önce de vardı.” Bkz. Vaiz, 1:10.

⁵⁵⁴ Özdeyişler, 22:28; Malaki, 3:4 vb.

⁵⁵⁵ Levililer, 24:3.

⁵⁵⁶ Mısırdan Çıkış, 12:24; 27:21.

dışında tüm bayramların kaldırılacağını söylemeleri⁵⁵⁷ 'olam kelimesinin gerçek anlamda sonsuzu ifade etmediğini göstermektedir.⁵⁵⁸

Albo, Ezra'nın Tevrat'ın bazı emirlerini değiştirdiğini de dile getirir. Örneğin Tevrat'ta Nisan ayı, yılın ilk ayı olarak belirlenmişken⁵⁵⁹, Ezra zamanında aylar Tişri ayından itibaren başlatılmış ve ayların isimlendirilmesi Asur takvimine göre değiştirilmiştir. Esasen Nisan ayı Mısır esaretinden kurtuluşu ifade ederken, Ezra ikinci kurtuluş olan Babil Sürgününden kurtuluşun anısına Tevrat'ın açık emrini değiştirmiştir. Ayrıca Ezra, ikinci kurtuluşun anısına Tevrat'ın yazı karakterini İbrani alfabesinden Asur alfabesine değiştirmiştir.⁵⁶⁰ Dolayısıyla Albo, İbn Meymûn'un Tevrat'ın değişmezliğini bir ilke olarak kabul etmesine neden olabilecek herhangi bir gerekçenin bulunmadığı, aksine ilke olarak kabul edilmemesine yönelik gerekçelerin olduğunu beyan eder.⁵⁶¹ Çünkü Albo, Tevrat'ın hiçbir zaman değişmeyeceğini veya gelecekte değişeceğini söylemenin uygun olmadığını, Tevrat'ın değişmesinin Tanrı'nın iradesine ve bilgisine bağlı olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶² Bu anlamda Tevrat'ın değişmesi mümkündür. O halde,

⁵⁵⁷ Sefaria, "Yalkut Şimoni, Nah 944" (Erişim 15 Mart 2024).

⁵⁵⁸ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/16, ss. 138-142.

⁵⁵⁹ Mısırdan Çıkış, 12:1-2.

⁵⁶⁰ Albo'nun Tevrat'ın alfabesinin değişimi ile ilgili kaynağı Sanhedrin 21b'de aktarılan Amoraim'in ilk neslinden Mar Ukva'nın ifadeleridir. Albo bu tutumuyla, Sanhedrin 22a'daki Tannaim dönemi rabbilerin Tevrat'ın alfabesinin başlangıçtan bu yana aynı olduğu yönündeki iddialarına karşı çıkmıştır. Ayrıca bkz. Ari Ackerman, *Hasdai Crescas on Codification, Cosmology and Creation*, Brill, Leiden 2022, s. 85, dipnot 81; Ayrıca Ezra'nın Tevrat'ın yazı karakterini değiştirmesi meselesi üzerine geniş tartışma için bkz. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul 2015, ss. 122-123; Kurt, *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)*, ss. 201-202; Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011, ss. 50-53.

⁵⁶¹ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/16, ss. 142-148.

⁵⁶² Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/19, s. 181; III/20, ss. 189-190. Albo'nun Tevrat'ın değişebilirliğine yönelik sunduğu teorik imkân, daha sonraki bazı Yahudi düşünürler üzerinde etki bırakmıştır. Örneğin Abraham Hayyim Viterbo (17. yüzyıl) *Emunat Hahamim* adlı eserinde Albo'ya benzer

nasıl bir peygamber Tevrat'ı değiştirebilir? Albo'ya göre görevinin doğruluğu Musa'nın görevinin doğruluğu gibi ispatlanan bir peygamber Tevrat'ı değiştirebilir. Albo'nun görevin doğruluğunun ispatlanmasından kastı Tanrı'nın altı yüz bin kişinin huzurunda Musa'nın peygamberliğini doğrulaması gibi bir kanıttır. Ayrıca Musa'dan daha üstün bir peygamber olmalıdır. Üstünlükten kastı ise hem Tanrı'nın Musa ile yüz yüze görüşmesi gibi özellikler hem de Musa'nın mucizeleriyle ilgili yukarıda dile getirdiğimiz (sayı, kitle ve süre) özellikler bakımından üstün olmasıdır. Ayrıca Albo'ya göre, bir peygamberin görevi Musa'nın görevinin doğrulanması gibi doğrulansa da on emirden herhangi birini kaldırmayı emrederse de ona inanılmamalıdır.⁵⁶³ Çünkü Albo, on emirin ilk ikisinin doğrudan, diğer sekizinin ise Tanrı ve Musa arasında geçen konuşma sırasında dolaylı olarak insanlar tarafından Tanrı'nın ağzından işitildiğini beyan etmiştir.⁵⁶⁴

Albo'nun yeni bir yasanın gelebilmesi için koyduğu şartlar, reddiye amacı güttüğünü göstermektedir. Çünkü o bu şartları taşıyan bir peygamberin henüz gelmediğini düşünmektedir. Bu nedenle, mevcut Tevrat'ta hiçbir değişikliğin olmadığını, mevcut Tevrat'ın sağlam bir gelenekle babadan oğula aktarıldığını⁵⁶⁵ ve Sina'da verilen

şekilde Âdem'e verilen et yeme yasağının Nuh zamanında kalktığını belirtir. Ayrıca Albo gibi, zamanın ihtiyaçlarına göre yasanın değişebileceğini ve Musa'dan önce birçok yasanın değişmesi gibi Tevrat'ın değişmesinin mümkün olduğunu ve Musa kadar büyük bir peygamber aracılığıyla Sina vahyine benzer şekilde yeni bir yasa verilebileceğini ifade eder. Bkz. Abraham Hayyim Viterbo, *Emunat Hakhamim*, Verlag der hebräisch- antiquarischen Buchhandlung von I. Kauffman, Frankfurt am Main 1854, s. 27; Ayrıca bkz. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, ss. 88-89, 125-126. Yine Jacob Emden (ö. 1776), Tevrat'ın Tanrı tarafından değiştirilebileceğini ifade etmiştir. Moses Sofer (ö. 1839) ise *Torat Moşe* adlı eserinde Albo'nun görüşünü, herhangi bir itiraza tabi tutmadan aktarmıştır. Bkz. Shapiro, *The Limits of Orthodox Theology*, ss. 88-89, 125.

⁵⁶³ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/19, ss. 181-182.

⁵⁶⁴ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/18, ss. 167-169.

⁵⁶⁵ Albo'nun gelenek ile ilgili birinci ciltteki tartışması için bkz. Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, I/17, s. 152; I/19-20, ss. 167-172.

Tevrat ile aynı olduğunu ifade etmiştir. Bununla ilgili olarak Tevrat'ın Birinci Mabet döneminde, İsraililer tarafından iyi bilinmesi dolayısıyla değişime uğramadığını ifade eder. Bu dönemde putperest krallar olmasına rağmen, insanları Tevrat'a uymaya davet eden peygamberler de bulunmaktaydı. Ayrıca Albo'ya göre bu dönemde Başkohen Hilkiya'nın Mabet'te bir Tevrat nüshası bulunmasının⁵⁶⁶, İsrail'in hiçbir Tevrat nüshasına sahip olmadığı anlamına gelmediğini, çünkü o dönemde Yeremya peygamberin hayatta olduğunu ifade eder.⁵⁶⁷

Albo, Tevrat'ın Babil Sürgünü esnasında da değişime uğramadığını beyan eder. Babil Sürgünü'nün başlangıcında, -henüz Mabet yıkılmadan önce- İsraili birçok bilgenin sürgüne gönderildiği hatta Daniel ve peygamber Hezekiel'in de sürgüne gönderilenler arasında olduğunu belirtir. Albo'ya göre Asur diyarına dağılmış sürgündeki bütün Yahudilerin ellerinde, hatta Asur kralı tarafından Samiriye şehirlerine yerleştirilen Kutim (Samiriler) de bile Tevrat nüshalarının bulunduğunu belirtir. Ayrıca ona göre, Birinci Mabet yıkıldığında Babil'e gönderilen Yahudiler arasında da Tevrat nüshaları yaygındı.⁵⁶⁸

Babil Sürgünü'nden dönüşte ise birçok İsraili bilge ve önde gelen insanlar, Ezra ile geri dönmemiş ve Babil'de kalmaya devam etmişlerdir. Albo'ya göre bu durum Ezra'nın, Tevrat'ta hiçbir değişiklik yapmaya cesaret edemeyeceği anlamına gelmektedir. Aksi takdirde Ezra'nın yazdırdığı Tevrat ile Babil'de kalan, Samiriye şehirlerine yayılmış olan, Asur ve başka bölgelerde yaşayan Yahudilerin Tevrat nüshaları arasında farklılıklar olması gerekirdi. Albo'ya göre Tevrat'ın doğudan batıya dünyanın dört bir yanına yayılmış olan Yahudiler arasında hiçbir değişikliğine rastlanmamaktadır. Farklı milletler

⁵⁶⁶ 2. Krallar, 22:8.

⁵⁶⁷ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/22, ss. 195-197.

⁵⁶⁸ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/22, ss. 197-198.

arasında bulunan bazı Tevrat'lardaki farklılıklar ise vasıfsız çevirmenlerin hatalarından kaynaklanmıştır.⁵⁶⁹

Albo Ezra'nın Babil Sürgününden kurtuluşun anısına Tevrat'ın alfabesini değiştirdiğini ve Mısır'dan çıkışın anısına nispetle ilk ay olan Nisan ayı yerine Tişri ayını ilk ay olarak değiştirdiğini kabul etmektedir. Fakat Albo'ya göre alfabenin değişmesi içeriğin değişmesi değildir ve dolayısıyla gerçek bir değişikliği ifade etmemektedir. İlk ayın değişmesi de temel bir değişiklik değildir. Zaten Tevrat'ta Tişri ayı, Şabat yılı ve Jübile hesaplamaları için ilk aydır.⁵⁷⁰ Ayrıca ikinci kurtuluşun anısına Tişri ayının başlangıç yapılması, Mısır'dan çıkışın anısına kutlanan Fısıh bayramının yerinin korunması nedeniyle temel bir değişiklik değildir.⁵⁷¹

Albo, *Soferim* (Yazıcılar) tarafından Tevrat'ta yapılan bazı düzeltmelerin (*Tikkun Soferim*) gerçek bir değişiklik olmadığını ifade eder. Örneğin Çölde Sayım 11:15'in gerçek metni Tanrı'yla ilişkili olarak "Senin perişanlığını görmeyeyim" şeklindedir. Fakat *Soferim* Tanrı'ya olan saygısından dolayı bu ifadeyi Musa ile ilişkili olarak "kendi perişanlığımı görmeyeyim" şeklinde değiştirmiştir.⁵⁷² Albo'ya göre bir kişi eğer bir metni bozmak isterse değişiklik yaptığını beyan etmez, fakat rabbiler bu değişiklikleri bildirmişlerdir. Dolayısıyla Tevrat'taki düzeltmeler Tanrı'ya olan saygıdan kaynaklanır ve bilinmektedir. Bu durum Tevrat'taki bir değişikliği ifade etmez.⁵⁷³

⁵⁶⁹ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/22, ss. 198-199.

⁵⁷⁰ Levililer, 25:10; Babil Talmudu, Roş ha-Şana, 8b.

⁵⁷¹ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/22, s. 199.

⁵⁷² Tevrat'ta yapılmış olan düzeltmeler ile ilgili bkz. Sefaria, "Midraş Tanhuma, Beşela 16" (Erişim 15 Mart 2024); Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss. 127-129.

⁵⁷³ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/22, ss. 200-201. Yahudi geleneğine göre Musa'ya verilen Tevrat'ın kaybolması, Ezra'nın tespiti, bulunan Tevrat'a yapılan katkılar, *Soferim*'in düzenlemeleri, Samiri Tevratı ile karşılaştırılmasına dair detaylı bilgiler için bkz. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, ss. 113-164.

Albo'nun Tevrat'ın değişmezliği ile ilgili tartışması temel olarak kendi çağına kadar Tevrat'ın değişmediğini ve Tevrat'ın yerine yeni bir yasanın gelmediğini göstermeye dayanmaktadır. Bu nedenle Albo'nun sorunu, Musa'nın üstünlüğü tartışmasında da dile getirdiğimiz gibi, gelecek zamanla ilgili değildir.

3.2.4. Tevrat'taki Tek Bir Emri Yerine Getirmekle Bile Mükemmelliğe Ulaşılabileceği

Tevrat'taki tek bir emri yerine getirmekle bile mükemmelliğe ulaşılabilirliği düşüncesi İbn Meymûn'un Mişna üzerine yorumlarında bir kez ifade edilmiştir.⁵⁷⁴ Ancak diğer eserlerinin hiçbirinde bulunmaz.⁵⁷⁵ Nissim Gerondi de bir inanç olarak bu ilkeden bahsetmiştir.⁵⁷⁶ Fakat Albo'dan önce hazırlanmış hiçbir inanç ilkeleri listesinde böyle bir ilke bulunmaz. Albo hem teolojik hem de polemiksel gerekçelerle bu ilkeyi listesine dâhil etmiştir. Albo için teolojik gerekçe Yahudiliğin diğer dinlerdeki dindar kişilerin kurtulaşa ulaşmasını mümkün görmesine dayanır. Çünkü Albo aynı anda birden fazla ilahi yasanın/dinin varlığını kabul eder ve Tevrat varken Yahudilerin dışındakilerin de kurtuluşunu sağlayabilecek olan Nuh yasasının varlığını korumaya devam ettiğini belirtir. Bunu şöyle ifade eder:

⁵⁷⁴ İbn Meymûn'un ifadeleri şu şekildedir: “*min usuli 'l-itikad fi 'ş-şeriatı ennehü iza sebete el-insan mitsva mi şaloş esre ve şeş meot mitsvot ala ma yelzimu ve yenbeği ve-lem yüşrik maaha ġaradun min aġradi 'd-dünya bi-vechin bel fealeha leşema me-ahava ala ma beyyentu leke fehuve yestehikku biha hayey ha-olam ha-ba.*” Şeriatımızın itikadının usulündendir ki bir insan 613 emirden birisini usulüne uygun ve gereği gibi yerine getirirse ve bunu yaparken de Tanrı'ya muhabbet besler ve onun rızasını umarsa ve buna herhangi bir dünyevi hedef karıştırmazsa sana izah ettiğim üzere o kişi gelecek dünya hayatını hak eder.” İbn Meymûn, *Şerhu 'l-Mişna*, Makot, 3/16. Bkz. Sefaria, “Rambam on Mishnah Makkot 3:16” (Erişim 05 Aralık 2023).

⁵⁷⁵ Jacob Bernard Agus, *The Evolution of Jewish Thought from Biblical Times to the Opening of the Modern Era*, Abelard-Schuman, London 1959, ss. 228-229.

⁵⁷⁶ Nissim Gerondi, *Derashot HaRan*, Chapter 6.

İsrail’de Tevrat varken, diğer tüm uluslarda Nuh yasası vardı ve aradaki fark coğrafi çeşitlilikten, Filistin’in diğer topraklardan farklı olmasından ve soy farklılığından kaynaklanan ulusal çeşitlilikten kaynaklanıyordu. Ve diğer ulusların, ilahi olduğu için Nuh yasası aracılığıyla insani mutluluğa eriştiklerine şüphe yoktur; ancak İsrail’in Tevrat aracılığıyla eriştiği mutluluk derecesine erişemediler. Rabbiler şöyle der: Diğer ulusların dindar insanların gelecek dünyada bir payı vardır.⁵⁷⁷

Bu noktada şu soru çok makul olabilir: Bir kimse başka dinler içerisinde Nuh yasalarına uyarak kurtuluşa erişebiliyorsa, o halde neden Yahudiliğin emirlerle ilgili yükünü çeksin? Albo’nun bahsi geçen ilkeyi inanç ilkeleri listesine eklemesinin gerekçesi ise doğrudan Hristiyanlara cevap niteliğindedir. Pavlus, Yahudiliğin emir ve yasaklarına uyarak kurtulmanın mümkün olmadığını, onlara güvenenlerin lanetli olduğunu ifade etmiş ve Hristiyan düşüncesinde bu konu Yahudilere karşı yaygın olarak kullanılmıştır.⁵⁷⁸

Albo bahsi geçen motivasyonlarla Tevrat’ın emir ve yasakları ile ilgili bir inanç ilkesi oluşturmuştur. Bu konuyla ilgili Albo, şu soruyu sorar: “ilahi yasanın tamamına

⁵⁷⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/25, s. 198. Albo’nun diğer dinlere bakışı hakkında ayrıca bkz. Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002, ss. 31-32.

⁵⁷⁸ “Yasa’nın gereklerini yapmış olmaya güvenenlerin hepsi lanet altındadır. Çünkü şöyle yazılmıştır: ‘Yasa kitabında yazılı olan her şeyi sürekli yerine getirmeyen her insan lanetlidir.’ ... Mesih uğrumuza lanetlenerek bizi Yasa’nın lanetinden kurtardı. ... İman gelmeden önce, biz Yasa altında hapsedilmiştik... Ama iman gelmiş olduğundan, artık Yasa’nın eğiticiliği altında değiliz,” bkz. Galatyalılar, 2:1-29; “... biz, daha önce tutsağı olduğumuz Yasa karşısında ölümlük o Yasa’dan özgür kıldık,” bkz. Romalılar, 7:6; “...ne bizim ne de atalarımızın taşıyabildiği bir boyunduruğu ...” bkz. Elçilerin İşleri, 15:10. Ayrıca “Tevrat’ın Yüğü” olarak ifade edilen geleneksel Hristiyan yorumu hakkında bkz. Jesper Svartvik, “‘East is East and West is West:’ The Concept of Torah in Paul and Mark”, *Paul and Mark: Comparative Essays, Comparative Essays Part I, Two Authors at the Beginnings of Christianity*, ed. Oda Wischmeyer vd., De Gruyter, Berlin 2014, ss. 159-162.

uyulduğunda mı yoksa kısmen uyulduğunda mı mükemmellik elde edilir?” Bu konunun Talmud rabbilerinden Şimon ben Lakiş (ö. 275) ve Rabbi Yohanan (ö. 279) arasında tartışıldığını dile getirir.⁵⁷⁹ Albo, Şimon’un mükemmelliğe ancak Tevrat’taki bütün emirlerin yerine getirilmesi ile ulaşılabilceği görüşünü doğru bulmaz. Çünkü eğer bir insan tek bir emri bile yerine getirememiş olursa, mükemmelliğe ulaşamazdı. Böylece İsrail’in sonsuz yaşamı elde etmesi için bahşedilen Tevrat, onları bu ayrıcalığı elde etmekten alıkoyan şeyin kendisi olurdu. Albo bu yaklaşımı hem Tanrı’nın niyetine hem de Mişna’daki “Bütün İsrail’in gelecek dünyada bir payı vardır”⁵⁸⁰ ifadesine aykırı bulur. Fakat bu durumda şu soru ortaya çıkar: Eğer emirlerin bir kısmı ile mükemmellik elde edilebiliyorsa, Tanrı neden bir sürü emir vermiştir? Albo, bu konuyu çözmek için doğada zorunlu olmayan birçok şeyin var olması örneğini verir. Örneğin bir hayvanda bazı duyu organları (örneğin göz veya kulak gibi) birden fazla olmasa da hayvan yaşamını sürdürebilir. Ancak birden fazla olan duyu organları hayvanın durumunu daha iyi hale getirmek içindir. Albo’ya göre emirlerin sayısının çok olmasının amacı Tanrı’nın insanın mükemmelliğe ulaşabileceği araçları çoğaltmasıdır. Yani insanın mükemmelliği elde edebilmesi için Tanrı birçok farklı yol bahşetmiştir. Albo, Yohanan’ın görüşünü, yani “en az bir emri bile yerine getirmeyen için ölümler diyarının ağzını açtığını” savunur. Diğer bir deyişle insana mükemmelliği vermek için tek bir emrin bile yerine getirilmesi yeterlidir. Öte taraftan kişi ne kadar çok emir yerine getirirse, gelecekteki dünyada derecesi o kadar büyük olur.⁵⁸¹

⁵⁷⁹ Babil Talmudu, Sanhedrin, 111a.

⁵⁸⁰ Babil Talmudu, Sanhedrin, 90a.

⁵⁸¹ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/29, ss. 269-278. Albo’ya göre emirlerle kazanılan dereceler dört çeşittir: Birincisi her emrin ödül değeri aynı değildir dolayısıyla emirlerin farklı ödüllere neden olmasından dolayı farklı dereceler elde edilebilir. İkincisi, emirlerin yerine getirilmesindeki samimiyet farklılıklarına göre farklı dereceler elde edilebilir. Örneğin aynı emrin icrasındaki samimiyet farklılığına göre farklı derecelerde mükâfat elde edilir. Üçüncüsü belli bir mitsva ile

3.2.5. Ölülerin Dirilişi

Albo, Yahudi geleneğinde dirilişle ilgili görüş bildiren birbirinden farklı iki akımdan söz eder. Bunlar İbn Meymûncu ve Nahmanidesçi diriliş anlayışlarıdır. Albo, gelecek dünyada cismani dirilişi savunan Nahmanidesçi görüşe birçok itirazın getirilebileceğini ve argümanlarının zorlama olduğunu söyleyerek karşı çıkar.⁵⁸² İbn Meymûn'un "çifte ölüm" düşüncesini, yani kemale ermiş sâlihlerin bu dünyadaki ölümlerinden hemen sonra ruhani olarak var olacakları, daha sonra Mesih zamanında cismani bir dirilişin meydana geleceği ve en son tekrar ölüp ruhani yaşamın süreceği yönündeki görüşünü aktarır.⁵⁸³ Bu görüşün "doğru ve mantıksal olarak kaçınılmaz olduğunu ve Tevrat'la uyum içinde olduğunu" ifade eder.⁵⁸⁴

Albo'nun diriliş hakkında görüşünün ne olduğu hususunda akademik literatür hemfikir değildir. Bazıları Albo'nun açık ifadelerine dayanarak onun İbn Meymûncu yaklaşımı savunduğunu⁵⁸⁵, bazıları iki görüş arasında çekimser davrandığını⁵⁸⁶ veya iki görüşü uzlaştırmaya çalıştığını⁵⁸⁷, bazıları ise Nahmanidesçi görüşü reddetmediğini⁵⁸⁸

ilgili eylemin tekrarlanma sıklığından dolayı farklı dereceler elde edilebilir. Örneğin bir defada verilen bin zuzluk (para birimi) bir sadaka, bin defa tekrarlanarak verilen birer zuzluk sadakalardan fazilet bakımından daha düşüktür. Dördüncüsü icra edilen farklı emirlerin sayısına göre farklı dereceler elde edilebilir. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/30, ss. 279-282.

⁵⁸² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/30, s. 302, 305.

⁵⁸³ Albo'nun İbn Meymûn'a atfettiği bu yaklaşım daha önce ele aldığımız *Haşir Risalesi*'ne dayanmaktadır.

⁵⁸⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/30, ss. 289-290.

⁵⁸⁵ Isaac Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company, New York, 1916, s. 426; J. David Bleich, *With Perfect Faith: The Foundations of Jewish Belief*, KTAV Publishing House, New York 1983, s. 620.

⁵⁸⁶ Jacobs, *Principles of The Jewish Faith*, s. 410.

⁵⁸⁷ Bronner, *Journey to Heaven: Exploring Jewish Views of the Afterlife*, ss. 125-126.

⁵⁸⁸ Ehrlich, "Hidden Apocalyptic Messianism in Late Medieval Jewish Thought", s. 76, 79.

veya kabul ettiğini⁵⁸⁹ ifade eder. Bu tür farklılaşmaların sebebi, Albo'nun bir taraftan açık bir biçimde İbn Meymûncu diriliş anlayışını doğrulaması, diğer taraftan ise konuyla ilgili bilinemezci bazı açıklamalar sunmasıdır. Örneğin, İbn Meymûn'un ikinci ölüm sonrasında cismani fonksiyonların olmayacağını savunduğunu, Nahmanides ve takipçilerinin ise dirilişten sonra cismani özelliklerin var olacağını ve daha sonra bedenlerinin saflaşarak bu özelliklerin kullanımının olmayacağını iddia ettiğini dile getirir. Ardından şu ifadeyi kullanır: "Bu ve benzeri durumlarda en iyi çözüm R. Yeşu ben Hananya'nın İskenderiyelilere verdiği şu cevaptır: 'Tekrar hayata döndüklerinde konuyu istişare edeceğiz.'"⁵⁹⁰ Yani Albo, bu ikilemin cevabının ancak gelecek dünyada anlaşılabilceğini ifade eder. Fakat Albo defalarca İbn Meymûncu yaklaşımı doğru bulduğunu ve Nahmanidesçi yaklaşımı yanlış bulduğunu dile getirir.⁵⁹¹ Bu nedenle Albo'nun -tümüyle olmasa da- kısmen İbn Meymûncu yaklaşımı benimsediği kabul edilmelidir. Örneğin, Albo her ne kadar İbn Meymûn'un ruhani diriliş görüşünü kabul etmiş olsa da ruhun entelektüel yetkinliğe ulaşması için gerekli olan çabanın felsefî bilgi olduğunu reddeder. Albo, zaten daha önce, insanın amacı konusunda aklî yetkinliğin ameli faaliyetlerle birleştiğinde ruha mükemmellik kazandırdığını ifade etmişti. Aklî yetkinliğin ise felsefî kavramların anlaşılması değil, fiziksel eylemi gerçekleştirmenin amacı olarak Tanrı'ya kulluk etme niyeti olduğunu belirtmişti.⁵⁹² Bu yaklaşımına uygun olarak gelecek dünyada varlığını devam ettirecek ruhla ilgili olarak şunu ifade eder: "Bu, Tanrı'ya kulluğu anlamak yoluyla edinilen aklın, ölümden sonra ruhun yaşamı ve

⁵⁸⁹ Agus, *The Evolution of Jewish Thought from Biblical Times to the Opening of the Modern Era*, ss. 238-239.

⁵⁹⁰ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, IV/35, ss. 347-348. Ayrıca bkz. Babil Talmudu, Niddah 70b.

⁵⁹¹ Bunlardan bazıları için bkz. Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, IV/35, ss. 354-356; IV/40, ss. 395-396.

⁵⁹² Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, III/5, ss. 40-41

varlığının kendisi olduğunu belirtmek içindir.”⁵⁹³ Albo’nun bu yaklaşımı, Crescas’a yaklaştığı kısımdır.

Dirilişle ilgili bir başka soru ise dirilişin evrensel mi, yoksa sadece İsrail’e özgü mü olduğu ile ilgilidir. Albo, Tanah’ta buna dair hiçbir ima olmadığını bu nedenle dirilişin tüm dünyayı ya da tüm Yahudi halkını kapsamasının mümkün olduğunu, dolayısıyla kesin bir cevap verilemeyeceğini ifade eder. Fakat Albo, Talmud’daki bazı pasajlara dayanarak Mesih çağında gerçekleşeceğini düşündüğü dirilişin, sadece sâlih kimseleri kapsadığını belirtir. Bu ifadeleriyle, dirilişin sadece sâlih İsrailîlileri kapsadığını söyleyen Crescas’ı benimsemez⁵⁹⁴ ve yine İbn Meymûn’u takip eder.⁵⁹⁵ Öte taraftan İbn Meymûn cezayı aklı yetkinliğe ulaşamamış kimselerin yok olmaları şeklinde tanımlarken⁵⁹⁶, Albo, hiçbir iyi ameli olmayanların yok olacağını, günahkâr olmakla birlikte az da olsa iyi amele sahip olanların sınırlı bir şekilde cezalandırılacağını, yani on iki aylık arınma sürecinden geçeceğini iddia eder. Ayrıca bazı günahkârların ruhlarının ise yok olmayıp sonsuz bir şekilde cezaya tabi olacağını ifade eder.⁵⁹⁷ Yine İbn Meymûn, ruhun ödül ve cezaya ulaşmasını doğal bir beşerî kazanım (kesbî) olarak belirtirken, Albo ruhun ödül ve cezaya ilahi takdir (vehbî) sonucunda ulaştığını beyan eder.

Albo, dirilişin ilahi yasanın ilkesi olmaması gerektiğini şöyle açıklar: “Ölülerin dirilişine inanmak, halkımızın geleneğine göre zorunludur. Mantık bunu gerektirmez,

⁵⁹³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/40, ss. 393-394; ayrıca konuyla ilgili benzer ifadeleri için bkz. IV/29, ss. 273-274, 283-284. Ayrıca bkz. Schweid, *The Classic Jewish Philosophers*, s. 428; Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, s. 182, dipnot 4.

⁵⁹⁴ Çalışmamızın 86. sayfasına bakınız.

⁵⁹⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/35, ss. 351-356.

⁵⁹⁶ Çalışmamızın 35. sayfasına bakınız.

⁵⁹⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/34, ss. 335-339. Schwartz, Albo’nun bu tutumunu, Yeni Platoncu felsefenin ruhun kendi başına bir cevher olduğunu savunan tözcü ruh anlayışına dayandırmaktadır. Bkz. Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, s. 182, dipnot 4.

ancak varlığı aklen düşünölebilen bir şey olduğu için, ona inanmak zorundayız.”⁵⁹⁸ Dolayısıyla İbn Meymûn’un aksine Albo için diriliş ilkesi Tevrat’ın varlığını borçlu olduğu bir inanç değildir. Öte taraftan Albo, diriliş inancının halk arasında yaygın olduğunu ifade etmiştir. O halde neden halk arasında daha popüler olan Nahmanidesçi yaklaşımı savunmamıştır? Bu soru, yukarıda bahsettiğimiz gibi, Albo’nun Nahmanidesçi yaklaşımı en azından reddetmediği şeklinde yorumlanabilecek ifadeleri düşünüldüğünde daha ciddi olarak algılanabilir. Albo’nun buradaki temel amacının Hristiyan karşıtı polemik olduğunu düşünmek için önemli gerekçeler vardır. Bunlardan birincisi Nahmanides’in ruhun bu dünyada bağılı olduğu asıl bedene değil, saf, arınmış bir bedene sahip olacağı düşüncesinin Hristiyan diriliş kavramından etkilenmiş olduğudur. Orta Çağ’daki bazı Yahudi düşünürlerin Nahmanides’in saflaşmış beden ile ilgili diriliş yaklaşımını Hristiyan bir fikir olarak algıladıkları da ifade edilmektedir.⁵⁹⁹ İkincisi Albo, Nahmanidesçi yaklaşımı açıkça Hristiyanlığın asli günah anlayışı ile şu şekilde ilişkilendirmiştir:

[Nahmanidesçilerin] görüşü, sâlihlerin Âdem’in günahı yüzünden cezalandırıldığını, onların ruhlarının, dedikleri gibi ‘Mesih’ gelene ve günahın kefareti ödeyene kadar ancak küçük bir mükemmellik derecesine ulaştığını savunan Hristiyanların görüşüne yakındır. Daha sonra, atalar ve sâlihler, hak ettikleri mükemmellik derecesine ulaşmışlardır. Bu inançtan, kendi inançlarının temeli olarak ortaya koydukları diğer ikincil ilkeleri türetirler. Rab bizi onlardan kurtarsın!⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/35, s. 339.

⁵⁹⁹ Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, s. 156 ve 211, dipnot 91; Ehrlich, “Hidden Apocalyptic Messianism in Late Medieval Jewish Thought”, ss. 85-86.

⁶⁰⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/30, ss. 305-306.

Albo'nun, Yahudilikten Hristiyanlığa geçişin yoğun olduğu bir dönemde elbette bu görüşü desteklemesi beklenemezdi.⁶⁰¹

3.2.6. Mesih İnancı

Orta Çağ Yahudi düşüncesinde Mesih dönemi ile ilgili iki tür anlayışın ortaya çıktığı bilinmektedir. Bunlardan birincisi apokaliptik Mesih anlayışıdır. Bu anlayışa göre mevcut dünyanın çeşitli felaketlerle yok olması sonucunda; acı, ıstırap ve ölüm gibi durumların olmadığı yeni bir dünya ortaya çıkacaktır. Bu anlayış, insanın çeşitli zafiyetlerden arınmış, yani saflaşmış olarak sonsuza dek yaşayacağı bir anlayıştır. Bir düşünce olarak ortaya çıkışı Haşmoni Hanedanlığı (MÖ. 140-MÖ. 37) dönemine kadar geri götürülen apokaliptik Mesih anlayışı çeşitli midraşlara ve “yeni gökler ve yeni bir yeryüzü”⁶⁰² gibi çeşitli Tanah ifadelerinin literal/lafzi okunmasına dayanan bir yapıya sahiptir. İkincisi ise tabii/beşerî Mesih anlayışıdır. Bu anlayışa göre Mesih dönemi mevcut dünya içerisinde sosyo-politik, manevi ve entelektüel gelişimin yüksek bir seviyeye ulaşacağı dönemdir. Bu anlayışın kaynağı ise kutsal metinlerde Mesih dönemi ile ilişkili ifadelerin mecazi olarak anlaşılmasını savunan Orta Çağ Yahudi rasyonalizmidir.⁶⁰³ Bu yaklaşımlar yukarıda dile getirdiğimiz, Albo'nun diriliş tartışmasındaki iki akımla aynıdır. Bu nedenle Albo'nun ele aldığı şekliyle apokaliptik Mesih anlayışının başlıca temsilcisi Nahmanides, tabii/beşerî Mesih anlayışının başlıca temsilcisi ise İbn Meymûn'dur.⁶⁰⁴

Albo, diriliş konusundaki tavrıyla paralel olarak Mesih döneminin doğası konusunda, büyük ölçüde natüralist bir anlayış sunar. Albo, Tanah metinlerinde bulunan

⁶⁰¹ Ehrlich, “Hidden Apocalyptic Messianism in Late Medieval Jewish Thought”, s. 86.

⁶⁰² Yeşeya, 65:17; 66:22.

⁶⁰³ Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, ss. 2-4 vd.

⁶⁰⁴ Ehrlich, “Hidden Apocalyptic Messianism in Late Medieval Jewish Thought”, ss. 75-76.

ve apokaliptik Mesih anlayışını savunanlar tarafından gelecekte gerçekleşeceği düşünülen bazı kehanetlerin, bazı Talmud rabbileri tarafından daha önce gerçekleşmiş olaylar olarak yorumlandığına dikkat çeker ve rabbilerin yorumlarının uzunca bir listesini sunar. Albo'ya göre Tanah'ta İsrail'in saygınlığının artacağını belirten pasajların bir kısmı henüz gerçekleşmemiştir. Albo'nun konuyla ilgili tutumunu yansıtan örneklerden biri şudur:

“Şitoğullarının başlarını ezecek”⁶⁰⁵ [ifadesi], Mesih kralı belirtir. Ve [rabbilerin bu] yorumu doğru olmalıdır. Çünkü Davut, Şit'in tüm oğullarına hükmetmedi ve tüm İsrail'de Şitoğullarından tüm dünyaya hükmeden bir kral hiç olmadı. Yine, Yeşaya'da “... Nuh tufanının bir daha yeryüzünü kaplamayacağına nasıl ant içtimse, sana öfkelenmeyeceğime, seni azarlamayacağıma da ant içiyorum”⁶⁰⁶ ifadelerini okuruz. [Fakat] bugün hala sürgündeyiz, bu da [bahsi geçen] kehanetin henüz yerine gelmediğini gösterir.⁶⁰⁷

Albo'nun yukarıdaki ifadeleri ve henüz gerçekleşmediğini söylediği diğer Tanah kehanetlerini yorumlayışı apokaliptik özellik taşımaz. Aksine siyasi olarak üstünlük ve saygınlık kazanma anlamı içerir. Albo'nun tabii mesih anlayışını yansıtan belki de en önemli açıklaması ise apokaliptik yaklaşımın, mevcut dünyanın yok olup yerini yeni bir dünyanın alacağına delil olarak kullandığı “yeni gökler ve yeni bir yeryüzü”⁶⁰⁸ ifadesini ele aldığı yerde ortaya çıkar. Albo'ya göre bu ifade, yeni bir dünyayı değil, mevcut dünyayı ifade etmektedir.⁶⁰⁹

⁶⁰⁵ Çölde Sayım, 24:17.

⁶⁰⁶ Yeşeya, 54:9.

⁶⁰⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/42, s. 424.

⁶⁰⁸ Yeşeya, 65:17; 66:22.

⁶⁰⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/42, ss. 425-426; Ayrıca bkz. Ehrlich, “Hidden Apocalyptic Messianism in Late Medieval Jewish Thought”, s. 78.

Akademik literatürde, Albo'nun, diriliş inancı ile ilgili olarak sergilediği tavrı, Mesih inancı ile ilgili olarak da devam ettirdiği, yani Nahmanidesçi/apokaliptik mesih anlayışını ilkesel olarak kabul etmese de meşruiyetini sorgulamadığı ve Tanah'a ve diğer kaynaklara uyarlama olasılığını kabul ettiği iddia edilmektedir.⁶¹⁰ O halde, Albo'nun bu tavrının sebebi de diriliş inancında olduğu gibi felsefî gayeden daha çok Hristiyan karşıtlığında yattığı söylenebilir. Nitekim, Orta Çağ'da Nahmanidesçi/apokaliptik yaklaşım, bazı Yahudi düşünürler tarafından Hristiyan bir düşünce olarak algılanmıştır.⁶¹¹ Albo'nun Mesih inancı ile ilgili olan diriliş meselesindeki söylemleri göz önünde bulundurulduğunda İbn Meymûncu yaklaşımı benimsemesinin arka planında Hristiyanlıkla mücadele olduğu söylenebilir. Ayrıca Albo'nun yazdığı dönem Yahudiler için büyük baskıların yaşandığı bir dönemdi. Nitekim o, dönemindeki Yahudilerin durumunu şöyle betimlemektedir:

Sürgün o kadar uzun sürdü, sıkıntılar o kadar üstümüze geldi ki, neredeyse kurtuluş umudumuzu yitirdik (Tanrı korusun!) ve özgürlüğünü elde etmekten umudunu kesen köle konumuna düştük. Tek istediğimiz yoksulluğumuz ve alçakgönüllülüğümüzle sürgünde kalmaktır.⁶¹²

Albo'nun ifadelerine bakıldığında, dönemindeki Yahudilerin en temel yaşam koşullarına sahip olmakla bile tatmin olabilecekleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla böyle bir dönemde, Albo'nun Mesih'e efsanevi veya hayali bir anlam yüklemesi çok makul olmazdı.

⁶¹⁰ Schwartz, Albo'nun apokaliptik mesihçiliği ilkesel olarak reddetmesine rağmen, meşruiyetini sorgulamadığını ve Kutsal Kitap'a ve diğer kaynaklara uyarlama olasılığını kabul ettiğini ifade eder, bkz. Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, s. 188.

⁶¹¹ Örneğin Profiat Duran'ın (1350-1415), apokaliptik mesihçiliği, Hristiyan bir anlayış olarak görmesi ve eleştirmesi hakkında bkz. Schwartz, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, s. 175.

⁶¹² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/50, s. 475.

Albo her ne kadar Mesih inancının anlamsal içeriğinde İbn Meymûn'a yaklaşmış olsa da onun ilahi yasanın bir temeli olduğunu reddetmiştir. Albo, İbn Meymûn'dan farklı olarak Yahudiliğin ilahi karakterinin Mesih inancına bağlı olmadığını ifade etmiştir. Bu nedenle onu geleneksel bir inanç olarak tanımlamıştır. Albo'nun İbn Meymûn'un aksine Mesih inancını ilahi yasanın ilkeleri arasına koymayı reddetmesinin arka planında da Hristiyan karşıtı polemik bulunmaktadır. Nitekim Mesih konusunda Albo'nun bu kararı almasında muhtemelen en önemli etki, Yahudi inancını savunmak için katıldığı Tortosa Münazarası esnasında olmuştur. Tortosa Münazarası'nın 9 Şubat 1413'te yapılan üçüncü oturumunda yazılmış olan Latince kayıta Mesih'in geliş zamanı ile ilgili tartışmalar yer almaktadır. Hristiyan katılımcı Jerome, Talmud'da dünyanın ömrünün 85 jübileden az olmayacağı ve Mesih'in de son jübile döneminde geleceğinin söylendiğini aktarmıştır.⁶¹³ Talmud'daki bu ifadeden hareketle Jerome, Mesih'in çoktan gelmiş olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bunun üzerine Albo "Mesih'in çoktan geldiği bana kanıtlansa bile, kendimi daha kötü bir Yahudi olarak görmezdim" diyerek Mesih inancının Yahudi olmanın asli unsuru olmadığını iddia etmiştir.⁶¹⁴ Ayrıca aynı tartışma gününü ve konusunu ele alan İbranice kayıta da Albo'nun bu düşüncesinin daha gelişmiş hali görülmektedir. Buna göre Albo, dünyanın ömrünün 85 jübileden az olmayacağı ifadesini, dünyanın ömrünün 85 jübileden daha fazla olması gerektiği şeklinde açıklamıştır.⁶¹⁵ Yani

⁶¹³ "Peygamber İlyas, Rav Sala Hasida'nın kardeşi Rav Yehuda'ya şöyle dedi: Dünya, seksen beş Jübile döngüsünden veya 4.250 yıldan daha az olmayacak şekilde var olacak. Ve son Jübile esnasında Davut oğlu [Mesih] gelecek". Bkz. Babil Talmudu, Sanhedrin 97b. Ayrıca Yahudi düşüncesinde bir Jübile döngüsü 50 yıl olarak kabul edilmektedir. Bkz. Babil Talmudu, Roş ha-Şana, 9a vd.

⁶¹⁴ Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, s. 380; Husik, "Editor's Introduction", *Sefer ha-İkkarim*, I, ss. xvi-xvii; Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, s. 178; Antonio Pacios Lopez, *La disputa de Tortosa*, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Institute Arias Montano, Madrid 1957, c. 2, s. 35.

⁶¹⁵ Münazaradaki 85 jübile tartışması için bkz. Şengül, *Yahudi-Hristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları -Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-*, ss. 131-133.

dünyanın ömrü çok daha uzundur ve son jübilede Mesih gelecektir. Yani Albo'ya göre henüz Mesih gelmemiştir.⁶¹⁶ Buna göre Albo, Yahudilik için temel olmasa da henüz Mesih'in gelmediğine inanmaktadır.

Albo, *Sefer ha-İkkarim*'in birinci kitabının ilk bölümünde Tortosa Münazarası'ndaki tutumuna uygun bir yaklaşım benimsemiştir. Bu bölümde Albo, İbn Meymûn'un on üç ilke arasında Mesih'in gelişine inanmayı saymasını ve inkâr edeni de kâfir kabul etmesini⁶¹⁷ eleştirir. Albo, Rabbi Hillel'in⁶¹⁸ Yahudilerin Yahuda Kralı Hizkiya döneminde Mesih'in yararlarından faydalandıkları için Mesih beklemesine gerek olmadığı yönündeki görüşünü belirtir.⁶¹⁹ Albo, bu ifadelerinden dolayı Hillel'in, İbn Meymûn'a göre kâfir olması gerektiğini aktarır. Albo Mesih'in geleceğine inanmamasına rağmen neden Hillel'in Yahudi geleneğinde ve Gemera'da bir otorite olarak kabul edildiğini sorar. Albo, Hillel'in Mesih'in gelişine inanmamasına rağmen diğer bilginler tarafından kafirler arasında sayılmadığına dikkat çeker. Ardından Mesih'in gelişine inancın temel bir ilke olamayacağını belirtir.⁶²⁰ Nitekim bunu kitabının başka bölümlerinde Mesih inancının temel bir ilke olmadığını⁶²¹ ve Tevrat'ın Mesih inancı olmadan da var olabileceğini tekrarlayarak destekler.⁶²²

⁶¹⁶ Maccoby'nin Solomon ibn Verga'nın Shevet Yehuda'sından İngilizceye çevirdiği Tortosa Münazarası'nın İbranice kaydı için bkz. Maccoby, *Judaism on Trial*, s. 176, 178.

⁶¹⁷ Ayrıca bkz. İbn Meymûn, *Sefer ha-Mada*, 5/3, s. 228.

⁶¹⁸ Tam isminin Hillel ben Gamaliel III (3. yüzyıl) olduğu tahmin edilmektedir. İkinci amoraik nesilden kabul edilmektedir.

⁶¹⁹ “Rabbi Hillel diyor ki: Hizkiya'nın günlerinde Mesih ile ilgili tüm haberler zaten yerine geldiği, Yahudi halkı zaten ondan faydalandığı için Mesihin gelişi yoktur.” Bkz. Babil Talmudu, Sanhedrin, 99a.

⁶²⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/1, ss. 43-48.

⁶²¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/2, s. 55; I/23, s. 186.

⁶²² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/15, s. 136; I/23, s. 186.

Albo'nun Mesih inancı ile ilgili böyle bir konumu benimsemesine yaşadığı zamanın Hristiyan baskısının neden olduğu aşikardır. O, Mesih inancına Hristiyanlığın onsuz var olamayacağı bir ilkesi olarak bakarken, Yahudilik için temel ve mecburi bir inanç olmadığını ifade eder.⁶²³ Ayrıca Mesih inancının Yahudiliği yıkmak için Hristiyanlar tarafından kullanıldığını da açıkça belirtmektedir.⁶²⁴ İbn Meymûn'un, on üç ilke arasında Yahudiliğin temel ilkelerinden biri olarak Mesih inancını listelemesinden kısa bir süre sonra İber Yarımadası'nda gerçekleşen münazaralarda Yahudilik, Mesih inancı üzerinden geçersiz kılınmaya çalışılmıştır. Örneğin Barselona Münazarası'nın (1263) kayıtlarında başlıca tartışma konularından birinin Mesih'in gelip gelmediği üzerine yapıldığı görülmektedir.⁶²⁵ Hatta Mesih meselesini merkeze alan Barselona Münazarası'nın Latince kaydında münazaranın düzenlenme amacının, birçok Yahudinin inancını sarsmak olduğu ifade edilmektedir.⁶²⁶ Bu nedenle Albo, Hirsch'in ifadesiyle, Hristiyan tartışmacıları en sevdikleri silahtan yoksun bırakmak için Mesih inancının Yahudilikteki konumunu arka plana atmıştır.⁶²⁷ Aslında bu Barselona Münazarası'na katılan ve "Mesih, dinimizin temeli değildir"⁶²⁸ diyen Nahmanides'in yaklaşımının daha sistemli hale getirilmesidir. Nitekim İbn Meymûn sonrasında Yahudiliğin inanç ilkelerini belirlemeye

⁶²³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/1, s. 47; I/15, s. 135-136; I/26, s. 201.

⁶²⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/4, s. 65.

⁶²⁵ Tartışmanın Latince kaydında ele alınan tartışma konuları için bkz. Maccoby, *Judaism on Trial*, s. 147; Ayrıca Tartışmanın İbranice kaydında sıralanan tartışma konularıyla karşılaştırmak için bkz. Maccoby, *Judaism on Trial*, s. 103.

⁶²⁶ Maccoby, *Judaism on Trial*, s. 147. Ayrıca bkz. Robert Chazan, *Church, state, and Jew in the Middle Ages*, Behrman House, New Jersey 1980, s. 266 vd.

⁶²⁷ Hirsch, "Joseph Albo", s. 326.

⁶²⁸ Nahmanides'in Barselona Münazarası'ndaki bu tutumunu, *Sefer ha-Geula* adlı eserinde de sürdürdüğü ifade edilmektedir. Bkz. Maccoby, *Judaism on Trial*, s. 119.

alışan birçok Yahudi düşünür⁶²⁹ listesinde Mesih inancına yer vermemiştir. Mesih inancına yer veren Kohavi ve Crescas ise Mesih inancını temel bir inanç olmaktan çıkarmaya çalışmıştır.⁶³⁰

3.3. Tevrat’a Özgü İlkeler Kategorisinin İşlevi

Albo her ne kadar bu ilkeleri Tevrat’a özgü ilkeler olarak listelemesini, -daha önce belirttiğimiz gibi- onların ilahi yasanın temel ve türev ilkeleri ile ilişkili olmalarına ve Yahudi halkı arasında genel olarak kabul edilmelerine bağlasa da bu ilkelerin seçilmesinin nedeni kanaatimizce belli bir işleve sahip olmalarıdır. Bu ilkeler kategorisinin birincil ve başlıca işlevi Hristiyan karşıtı polemiktir. Bunun yanında Aristotelesçi felsefenin Tevrat’ı sarsıcı etkisini ortadan kaldırma da ikincil işlev olarak düşünülebilir.

Eğer gerçekten Albo, Tevrat’a özgü tüm ilkeleri listelemek isteseydi, Musa’nın varlığı gibi birçok ilkeyi de listelemesi gerektiği açıktır. Çünkü Musa diye birinin yaşadığına inanılmadan, Musa diye bir kişinin üstün oluşuna inanılamazdı. Rakip dinler Musa’nın varlığını, yani tarihte Musa diye bir kimsenin yaşadığını reddetmemektedirler. Fakat Musa’nın üstün oluşunu ve onunla ilişkili olarak Tevrat’ın değişmezliği inancını Yahudi düşüncesinden farklı bir şekilde açıkladıkları için Albo’nun bu ilkeleri koruma altına almak istediği açıktır. Rakip dinlerin, özellikle de Hristiyanlığın saldırdığı ilkeler bu kategoriye dâhil edilmiştir. Nitekim yoktan yaratılış ilkesi hariç diğer ilkelere bu durum açıkça görölmektedir. Hatta, Albo bu kategoriyi oluşturmalarının sebebini Musa’nın üstünlüğü ilkesini ele aldığı yerde şu şekilde ifade etmektedir:

⁶²⁹ İbn Bilia, Şemarya, Duran, Arama, Abravanel, David ben Yehuda Messer Leon bundan hiç bahsetmezken Bibago bundan İbn Meymûn’un toptan kabul ettiğı on üç ilkesinden biri olarak bahsetmiştir. Bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 214.

⁶³⁰ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 214.

Muhallifler, gelecekte diğer uluslar arasında Musa'ya eşit ya da ondan daha büyük bir peygamberin ortaya çıkabileceği konusunda inatla ısrar edebilecekleri için, Musa'nın üstünlüğünü türev ilke olarak değil, sadece peygamberin misyonunun gerçekliği türev ilkesine bağlı bir dal [*anaf*] olarak ortaya koyduk.⁶³¹

Albo, Musa'nın üstünlüğü ilkesi konusunda rakip din mensuplarının daha büyük bir peygamberin ortaya çıktığı veya çıkabileceği konusunda ısrar etme durumlarına karşı, bu ilkeyi Tevrat'a özgü ilkeler kategorisine koyduğunu beyan etmektedir. Bu nedenle Albo ilahi yasa kategorisi ile bir dinin ilahi karakterinin belirlendiğini ve buna sadece Yahudiliğin uygun olduğunu ileri sürmektedir. Fakat ona göre bir yasa ilahi yasanın ilkelerine uygun olmakla birlikte kendine has bazı ilkelere de sahip olabilir. Bu ilkeler o yasanın ilahi karakterini belirlemeyip, ona has karakterini belirlerler. Bu anlamda rakip dinler, Yahudiliğin kendine has karakterini sunan ilkeler üzerinden onun ilahi olup olmadığını tartışamazlar.

Yoktan yaratılış ilkesi ile ilgili bir hususu burada belirtmek yerinde olacaktır. Albo'nun yoktan yaratılış ilkesini bu kategoriye dâhil etmesi konusunda Hristiyanlığa yönelik polemiksel bir anlayışının olduğunu söylemek için eserinde açık ifadeler yoktur. Fakat Orta Çağ Yahudi düşünürlerinden Yosef Kaspi (ö. 1340) ve Abraham Bibago (ö. 1489?) gibi düşünürler yoktan yaratılış konusunda Hristiyanlardan bir itirazın geldiğini ifade etmektedirler. Örneğin Bibago, bir Hristiyan bilginin kendisine Yahudilerin, Aristoteles tarafından imkânsız olduğu kanıtlanan yaratılış inancını kabul etmelerine rağmen, aynı derecede imkânsız bir inanç olan enkarnasyonu neden reddettiklerini sorduğunu aktarmaktadır. Bibago, bu itirazı enkarnasyon inancının, parçanın bütünden büyük olması gibi mantıksal imkânsızlık olduğu, yaratılış inancının ise mantıksal

⁶³¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/20, s. 191.

imkânsızlık olmayıp akıl tarafından kabul edilebilir olduğu şeklinde cevaplamıştır.⁶³² Benzer bir yaklaşımın daha önce Albo tarafından ortaya konulması, Albo'nun zihninde de böyle bir sorunun bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Albo'ya göre aklın kabul edebildiği “doğal imkânsızlık” ve aklın kabul edemediği “mantıksal imkânsızlık” olmak üzere iki tür imkânsızlık vardır. Kızıldeniz'in yarılması, asanın yılanı dönüşmesi gibi mucizeler doğal imkânsızlık kategorisindedir. Evharistiya veya enkarnasyon inancı ise bir cismin aynı anda iki yerde olması veya parçanın bütünden büyük olması gibi mantıksal imkânsızlık kategorisindedir.⁶³³ Dolayısıyla Albo'ya göre mucizeler doğal imkânsızlık kategorisindedir ve akıl tarafından kabul edilebilir bir durumdur. Peki Albo için yoktan yaratılış bir mucize midir? Albo, eserinin birçok yerinde açıkça yoktan yaratılışın, Tevrat'ta zikredilen diğer mucizeler gibi bir inanç olduğunu şu şekilde ifade eder:

Yoktan yaratılışa gelince, bu gerçekten de Tevrat'a inanan herkesin inanmak zorunda olduğu bir inançtır, tıpkı Musa'nın kayayı yararak suyun akmasını sağladığına, bildiricilerin gelmesine ve kudret helvasının inmesine neden olduğuna inanmak zorunda olduğu gibi.⁶³⁴

Dolayısıyla Albo'ya göre Yahudiliğin inançları mucize kategorisindedir ve akıl tarafından kabul edilebilir durumdadır. Fakat Hristiyanlığın enkarnasyon benzeri inançları mantıksal imkânsızlık kategorisindedir. Buradaki amacımız Albo'nun bu reddiyesinin geçerli olup olmadığını ölçmek değildir. Fakat enkarnasyonun reddi bağlamında olmasa da bir mucize olarak eserinde açıkça belirttiği yoktan yaratılış

⁶³² Lasker, “Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages”, ss. 299-30.

⁶³³ Albo, *Sefer ha-İkharim*, I/22, ss. 178-181; III/25, ss. 220-221.

⁶³⁴ Albo, *Sefer ha-İkharim*, I/12, s. 119; ayrıca bkz. I/12, s. 117.

inancını Hristiyan tartışmasından çıkarmak için Tevrat'a özgü ilkeler kategorisine dâhil ettiğini varsayabiliriz.

Bu kategorinin ikincil derecede önemli olan işlevi ise Tevrat veya Yahudi geleneğinde ihtilaflı olan inançların Yahudiliğin ilahi yasa karakterini belirleyen ilkeler olmadıklarını göstermektir. Örneğin yaratılış inancı ile ilgili Tevrat veya gelenekte birden farklı yaratılış teorisine neden olabilecek ifadelerin bulunması, bu inancın yasanın ilahi olma özelliğini sağlayan bir ilke olmasını engellemiş olabilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: JOSEPH ALBO’NUN İNANÇ İLKELERİNİN ETKİLERİ

Bu bölümde Albo’nun inanç ilkeleri listesinin kendisinden sonraki dönemde yaşayan Yahudi düşünürlere etkisi tartışılacaktır.

1. Joseph Albo’nun İnanç İlkeleri Sistemine Yönelik İlk Değerlendirmeler

Albo’nun inanç ilkeleri, eseri *Sefer ha-İkkarim*’in yazılmasını takiben Yahudi dünyasında önemli bir yankı uyandırmıştır. Bu dönemde bazı düşünürler, inanç ilkeleri ile ilgili önceki listeleri reddederek tamamen yeni listeler sunarken, bazıları da Crescas’a ve Albo’ya karşı İbn Meymûn’un ilke sistemini savunmaya çalışmışlardır. Fakat bu düşünürler İbn Meymûn’un ilkelerini savunurken bile belli noktalarda özellikle Albo’nun ilke sisteminin bazı yönlerinin etkisinde kalmışlardır.

1.1. Yitshak Arama

Yitshak Arama (ö. 1494), inanç ilkelerini konusunu *Akedat Yitshak* adlı eserinin elli beşinci ve altmış yedinci bölümlerinde ele almıştır. Arama’ya göre Tevrat’ın varlığını tasavvur edebilmek için ileri sürülecek her ilke, Yahudiliğe özgü değildir. Örneğin, insanın rasyonel olduğu ya da insanın özgür iradeye sahip olduğu gibi inançlar filozoflar ve başka din mensupları tarafından da kabul edilebilir. Bu nedenle bu türden ilkeler Tevrat’ın ilkeleri olarak savunulmamalıdır. Albo da özgür iradeyi ilahi yasanın tasavvur edilebilmesi için gerekli görmekle birlikte beşerî yasaların da bir ilkesi olması nedeniyle listesine dâhil etmemiştir. Albo’nun beşerî yasalarla ortak olan ilkeleri reddetme anlayışı, Arama’nın düşüncesinde felsefeyle ve Yahudilik dışındaki dinî sistemlerle ortak olanların reddedilmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Arama Yahudiliğe özgü olma gerekçesinden hareketle şunları ifade eder:

Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve cisim olmayışının -Tevrat bunları ortaya koysa da- Tevrat'a özgü ilkeler olmadığı açıktır, çünkü filozofların tümü ilahi Tevrat'ın doğruluğunu kabul etmeseler de bunların [yani, Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve cisim olmayışının] doğruluğunun gerekliliğini kesin delillerle kanıtlamışlardır.⁶³⁵

Arama'nın Yahudiliğin ilkeleri ile ilgili olarak, yukarıda açıkça reddettiği Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisim olmayışı ilkeleri İbn Meymûn, Crescas ve Albo tarafından ilkeler olarak belirlenmişti. Dolayısıyla Arama kendisinden önceki ilke listelerini reddederek, alternatif bir ilke sistemi sunmuştur.⁶³⁶ Arama ilkelerini sadece Yahudiliğe özgü olan ritüellerle (yani, bayramlarla) şu şekilde ilişkilendirmiştir: Dünyanın yoktan yaratılışı (Şabat), Tanrı'nın kudreti (Fısıh), ilahi vahiy ve peygamberlik (Şavuot), ilahi takdir (Roş ha-Şana), tövbe (Yom Kipur), gelecek dünya (Sukkot).⁶³⁷

⁶³⁵ Arama'nın ifadelerinin İngilizce çevirisi için bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 159; Ayrıca *Akedat Yitshak*'ın Eliyahu Munk tarafından kısaltılarak yapılan çevirisi için bkz. Isaac Arama, *Akeydat Yitzchak*, çev. Eliyahu Munk, 67:3, https://sefaria.org/Akeidat_Yitzchak, (et. 10.10.2023).

⁶³⁶ Weiss, *Joseph Albo on Free Choice*, ss. 15-16, dipnot 41.

⁶³⁷ Arama, *Akeydat Yitzchak*, 67:1-8. Akademik literatürde Arama'nın üç ilkesinin olduğunu ifade eden çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin, Schechter ve Jacobs, Arama'nın üç ilkesinin yaratılışı, vahiy ve gelecek dünya olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. Solomon Schechter, "The Dogmas of Judaism," s. 121; Louis Jacobs, *Principles of The Jewish Faith*, s. 23. Onların üç ilke sunmalarının sebebi Arama'nın üç inançtan bahsettiği 55. Vaazına atıf yapmalarından kaynaklanmaktadır. Fakat birçok araştırmacının işaret edildiği gibi, Arama'nın altı inanç ilkesi sunduğu ve inanç ilkeleri konusu en kapsamlı ele aldığı kısım, 67. Vaazdır. Bkz. Altmann, "Articles of Faith", s. 658; Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 160; Meral, "İbn Meymûn'a Göre Yahudilik'te İman Esasları", s. 246. On altıncı yüzyıl Yahudi düşünürlerinden Judah Moscato (ö. 1593), Arama'nın inanç ilkelerini yedi adet olarak sunar. Birden beşe kadar olan ilkeler aynı şekilde verilirken, altıncı ilke olarak Sukotla ilişkilendirilen ödül ve ceza inancı, yedinci ilke olarak ise Şemini Atseret ile ilişkilendirilen gelecek dünya inancı verilmiştir. Bkz. Judah Moscato, *Judah Moscato Sermons*, ed. ve çev. Gianfranco Miletto ve Giuseppe Veltri, Brill, Leiden 2011, c. 2, ss. 213-214, ayrıca bkz. aynı eser, s. 12.

Arama, yaratılış inancından “diğer tüm inançların dayandığı inanç” olarak bahsetmekte ve yaratılışı *ikkar* (kök), diğer inançları ise *anafim* (dallar) olarak nitelemektedir. Benzer şekilde Şabat ile ilişkilendirdiği yaratılış inancına, -diğer inanç ilkeleriyle ilişkilendirdiği- bayramların dayandığını ifade etmektedir.⁶³⁸ Bu anlamda Arama’nın, Albo’yu anımsatan bir şekilde, temel ve türev inançlar oluşturduğu söylenebilir (Bkz. Tablo-13).

1.2. Eliyahu del Medigo

Eliyahu del Medigo (ö. 1493), *Behinat ha-Dat*⁶³⁹ adlı eserinde inanç ilkeleri konusunu -kısaca ve sistematik olmayan bir biçimde- ele almıştır. 1490 yılında yazdığını ifade ettiği⁶⁴⁰ bu eserde, İbn Meymûn’un ilkelerini onayladığını ifade eder. Onun ilke sistemine karşı muhalefet edenleri ise eleştirir. Sözde filozoflar (*ha-mitpalsefim*) olarak bahsettiği bu kişilerin Crescas ve Albo olması muhtemeldir.⁶⁴¹ Del Medigo’nun listelediği on bir inanç ilkesi şunlardır: Tanrı’nın varlığı, Tanrı’nın birliği, Tanrı’nın cisim olmayışı, peygamberlik (ilahi vahiy⁶⁴²), ödül ve ceza, Tanrı’nın bilgisi, Tanrı’nın takdiri,

⁶³⁸ Arama, *Akeydat Yitzchak*, 55:1.

⁶³⁹ Çalışmamızda, *Behinat ha-Dat*’ın Geffen tarafından yapılan İngilizce tercümesi kullanılmıştır. Bu tercüme Geffen’in doktora tezinde ek olarak sunulmuştur. Çalışmamızda, *Behinat ha-Dat* için verilen sayfa numaraları ek bölümünün sayfalarını ifade etmektedir. Bkz. David Geffen, *Faith and Reason in Elijah del Medigo’s ‘Behinat ha-dat’ and the Philosophic Backgrounds of the Work*, Basılmamış Doktora Tezi, Columbia University, 1970, ss. 385-462.

⁶⁴⁰ Del Medigo, eserinin sonunda *Behinat ha-Dat*’ı 18 Tevet 5251 tarihinde tamamladığını ifade eder. Geffen, bu tarihi miladi olarak 31 Aralık 1490 olarak belirlemiştir. Bkz. Del Medigo, *Behinat ha-Dat*, s. 462, dipnot 178. Bununla birlikte Altmann ve Kellner, eserin 1496 yılında yazmış olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 197; Altmann, “Articles of Faith”, s. 658.

⁶⁴¹ Del Medigo, *Behinat ha-Dat*, ss. 418-419; ayrıca Geffen’in yorumu için bkz. ss. 301-302.

⁶⁴² Geffen’e göre Del Medigo’nun peygamberlik ilkesi, İbn Rüşd’ün üç temel ilkesindeki peygamberlik inancına dayanmaktadır (İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, s. 42). Albo’nun temel ilkelerinden olan ilahi vahiy ilkesi ile Del Medigo’nun peygamberlik ilkesi aynı şeyi ifade

Tevrat'ın değişmezliği, Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğü, diriliş ve Mesih inancı.⁶⁴³

Bu listede, İbn Meymûn'un listesindeki Tanrı'nın kadîm oluşu ve sadece Tanrı'ya ibadet edilmesi ilkeleri eksiktir. Tanrı'nın kadîm oluşu ve sadece Tanrı'ya ibadet edilmesi Albo tarafından da ilke olarak listelenmemiştir. Ayrıca İbn Meymûn'un sadece Tanrı'ya ibadet edilmesi ilkesi Albo tarafından ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Del Medigo'nun bu ilkeleri listesine dâhil etmemesinin nedeni Albo'nun ilke sistemini takip etmesinden kaynaklanmış olabilir. Daha ilginç olan ise İbn Meymûn'un listesinde bulunmayan, fakat Albo'nun listesinde bulunan Tanrı'nın takdiri ilkesi Del Medigo tarafından da listelenmiştir. Del Medigo'nun listesinde bulunan ilkelerin tümü İbn Meymûn'un listesi ile tam olarak eşleşmezken Albo'nun listesindeki ilkelerle eşleşmektedir.

Del Medigo'nun Mesih inancı ile ilgili olarak "Tevrat'ın temel ilkelerinden temel bir ilke olmasa bile en azından dinin temel ilkeleri arasında temel bir ilke"⁶⁴⁴ şeklindeki sözlerinden hareketle onun Mesih inancını Tevrat'ın (Albo'nun terminolojisine göre ilahi yasanın) varlığı için gerekli olmayan fakat Yahudi dinine müntesip bir kimsenin inanması gereken bir ilke olarak düşündüğü açıktır. Bu durum Albo'nun ilahi yasanın ilkeleri ve Tevrat'a özgü ilkeler şeklindeki kategorik ayrımını hatırlatmaktadır. Geffen'in de işaret ettiği gibi Del Medigo'nun ilkeleri iki gruba ayrılabilir.⁶⁴⁵ Bu anlamda onun ilk yedi ilkesi, Albo'nun ilahi yasanın ilkeleri kategorisine, son dört ilkesi ise Albo'nun Tevrat'a özgü ilkeler kategorisine girmektedir.

etmektedir. Bkz. Geffen, *Faith and Reason in Elijah del Medigo's 'Behinat ha-dat' and the Philosophic Backgrounds of the Work*, s. 311.

⁶⁴³ Del Medigo, *Behinat ha-Dat*, ss. 410-418.

⁶⁴⁴ Del Medigo, *Behinat ha-Dat*, s. 417.

⁶⁴⁵ Geffen, *Faith and Reason in Elijah del Medigo's 'Behinat ha-dat' and the Philosophic Backgrounds of the Work*, ss. 310-313.

Del Medigo'nun "peygamberliğin, ödül ve cezanın varlığının bu dinin tüm taraftarları için gerekli olduğu açıktır. Bu ilkelerden, Tanrı'nın bilgisi ve Tanrı'nın takdiri türetilir"⁶⁴⁶ şeklindeki ifadeleri Albo'nun temel ve türev ilkeler ayrımını hatırlatmaktadır. Del Medigo'nun "bu ilkelerden Tanrı'nın bilgisi ve Tanrı'nın takdiri türetilir" demesi, Albo'nun ilahi vahiyden Tanrı'nın bilgisi ilkesini, ödül ve cezadan ise Tanrı'nın takdiri ilkesini türetmesini anımsatmaktadır. Del Medigo'nun, Albo gibi temel ilkedan türeyen her bir ilkeyi tek tek zikretmemesinin nedeni Albo'nun Tanrı'nın bilgisi ilkesini hem ilahi vahiy hem de ödül ve ceza ilkesi altında listelemesinden kaynaklanmış olabilir. Bu anlamda Del Medigo için peygamberlik ile ödül ve ceza ilkeleri temel ilkeler iken, Tanrı'nın bilgisi ve Tanrı'nın takdiri ilkeleri türev ilkeler konumundadır. Bu da tam olarak Albo'nun ayrımını yansıtır. Del Medigo için Tanrı'nın varlığı ilkesinin de Tanrı'nın birliği ve Tanrı'nın cisim olmayışı ilkelerinden öncelikli olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴⁷ Her ne kadar bu ilkelerin arasında temel veya türev ayrımını açıkça yapmasa da Tanrı'nın varlığını temel, birliğini ve cisim olmayışını ise türev olarak değerlendirdiğini düşünmek mümkündür. Dolayısıyla Del Medigo'nun temel ilkeleri Tanrı'nın varlığı, peygamberlik ve ödül ve ceza ilkeleri olarak anlaşılabilir.⁶⁴⁸ Del Medigo'nun bu üç inancı temel ilkeler olarak kabul ettiğine delil olarak şu ifadeleri gösterilebilir:

Biz dindarlar, temel ilkelerden hiçbir zaman şüphe etmemeli ve bunlarla ilgili kıyası [yani, felsefi] tartışmalara girmemeliyiz. Söz konusu temel ilkeler şunlardır:

⁶⁴⁶ Del Medigo, *Behinat ha-Dat*, ss. 415-416.

⁶⁴⁷ Del Medigo, *Behinat ha-Dat*, ss. 411-415.

⁶⁴⁸ Montada, Del Medigo'nun vahyedilmiş bir dinin var olabilmesi için bu üç temel ilkeyi gerekli gördüğünü, bu yaklaşımında Albo'nun etkisinin bulunduğunu ifade eder. Bkz. Josep Puig Montada, "Eliahu Del Medigo, the Last Averroist", *Exchange And Transmission Across Cultural Boundaries*, ed. Haggai Ben-Shammai vd., The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 2013, s. 157. Ayrıca bkz. Altmann, "Articles of Faith", s. 658.

peygamberliğin varlığı, tüm din adamlarının üzerinde hemfikir olduğu ödül ve cezanın varlığı ve Tanrı ile ilişkili olarak mucizelerin imkânı. Mucizelerin, Tevrat'ın temel ilkelerinden olduğu açık olmasa bile Tanrı, temel ilkelere dâhildir.⁶⁴⁹

Del Medigo yukarıda, “Tanrı ile ilişkili olarak mucizeler”, peygamberlik ve ödül ve ceza şeklindeki üç ilkenin felsefi kanıtlara göre değil, sadece Tevrat'a göre inanılması gereken ilkeler olduğunu ifade eder.⁶⁵⁰ Sonraki cümlesinde, mucizenin Tevrat'ın temel ilkelerinden biri olduğunun kesin olmasa bile, Tanrı inancının Tevrat'ın ilkelerinden biri olduğunu belirtmesi, onun Tanrı'ya irade sıfatını yüklemek istemesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Del Medigo her ne kadar İbn Meymûn'un ilkelerini onayladığını belirtse de onun ilke sisteminin gerçek kaynağı Albo gibi görünmektedir (Bkz. Tablo-14).⁶⁵¹

1.3. Abraham Bibago

Bibago ya da Bivaj (ö. 1489), en önemli eseri olarak kabul edilen ve yaklaşık olarak 1480 civarında yazdığı düşünülen *Dereh Emuna* (İman Yolu) isimli kitabında inanç ilkeleri konusunu -sistemik olmayan bir şekilde- ele almıştır. Bibago, ilk olarak, Albo gibi Yahudiliğin inanç ilkelerini değil, ilahi yasanın ilkelerini belirlemeye, yani evrensel

⁶⁴⁹ Del Medigo, *Behinat ha-Dat*, ss. 396-397.

⁶⁵⁰ Del Medigo'nun inanç ilkeleri ile Aristotelesçi felsefe arasındaki karşıtlığı kabul ettiğine dair Licata'nın ifadeleri için bkz. Giovanni Licata, “Delmedigo, Elijah”, *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi, s. 1000. Del Medigo'nun Yahudiliğin ilkelerinin rasyonel olarak yorumlamasına izin vermemesi hakkında bkz. David B. Ruderman, “The Italian Renaissance and Jewish Thought”, *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy (Volume 1)*, ed. Albert Rabil, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1988, s. 386.

⁶⁵¹ Del Medigo'nun ilke sisteminin Albo'ya dayandığı ile ilgili Geffen'in iddiaları için bkz. Geffen, *Faith and Reason in Elijah del Medigo's 'Behinat ha-dat' and the Philosophic Backgrounds of the Work*, s. 302.

bir model sunmaya çalışmıştır. Bibago Albo'ya benzer şekilde ilahi yasa kavramını şu şekilde tanımlamıştır:

İlahi yasa, ilahi olana ilişkin görüşleri öğretir, çünkü amacı budur ve bunun üzerinde çalışır. Bu, ilahi yasa olma bakımından tüm ilahi yasalarda ortak olan bir şeydir: kişiyi mutluluğa ulaştırmaya çalışırlar. İlahi yasa böyledir, [çünkü] kökleri ve sütunlarının tümü, taraftarlarını İlk Varlığa ilişkin doğru fikirlere inanmaya yönlendirmeye çalışır. Bu, hakiki ya da sahte olmalarına bakılmaksızın, istisnasız tüm ilahi yasalarda ortak olan bir şeydir.⁶⁵²

Bibago her ne kadar evrensel bir yaklaşım sunmuş gibi gözüксе de esasen tek hakiki ilahi yasa olarak düşündüğü Tevrat'ı savunmuştur.

İkincisi, Bibago, Albo gibi ilahi yasayı yani Tevrat'ı bir bilim olarak düşünmüştür.⁶⁵³ O, Tevrat'ın diğer insani bilimler gibi belli bir konusunun bulunduğunu, çeşitli soruları çözmeye çalıştığını ve ilk ilkelere sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre, her bilim ya apaçık bir şekilde ya da başka bir bilimden türetilen aksiyomlara/ilkelere (*hathalot*) ve teoremlere (*hakdamot*) sahiptir. Dolayısıyla Tevrat da ilkelere ve teoremlere sahip olmalıdır.

Bibago üçüncü olarak ilahi yasanın ilkelerini *ikkar* kavramı ile ifade eder ve tanımını Albo gibi, ilahi yasanın onlarsız var olmayacağı ilkeler olarak tanımlar. Ona göre bu ilkeler ortadan kaldırılırsa ilahi yasa yıkılır.⁶⁵⁴ O halde Bibago için soru şudur: İlahi yasanın veya Tevrat'ın varlığını sağlayan ilkeler nelerdir ve bu ilkeler başka bir bilimden

⁶⁵² Bibago'nun ifadelerinin İngilizce çevirisi için bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 166. Çevirideki vurgular tarafımıza aittir. Ayrıca Bibago'nun "ilahi yasa" kavramını Albo'nun kullandığı anlamda kullanması hakkında bkz. *a.g.e.*, s. 276, dipnot 12.

⁶⁵³ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 165; 276, dipnot 8.

⁶⁵⁴ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 169.

mi alınmaktadır? Bibago'ya göre Tevrat'ın ilk ilkeleri, mucizeler ve yaratılıştır. Mucizelere inanç, kişinin ilahi yasayı kabul etmesini sağlar, yaratılışa inanç ise Tevrat'ın dayandığı, yani Tevrat'ın var olmasını mümkün kılan ilkedir. Bibago her ne kadar iki adet ilk ilke saymış gibi gözükse de şunları ifade eder:

Bir önceki bölümde dinin aksiyomunu, kişiyi İman Yoluna [Dereh Emuna] götüren aksiyomu, yani deliller ve mucizeleri tartıştığım için... başka bir aksiyomu, [yani] dünyanın yaratılışını tartışmak uygun olacaktır. Bunun dinin bir aksiyomu ve ilk temeli olduğu yukarıda ortaya konmuştu, çünkü bu aksiyom aracılığıyla İlk Yaratıcı'nın varlığı ortaya konmuştur... ve bu aksiyom; mucizeleri, Tanrı'nın iradi olarak hareket etmesini, Tanrı'nın takdirini genişletmesini ve ilahi yasanın diğer tüm özel ilkelerini mümkün kılar.⁶⁵⁵

Bibago'nun bu ifadelerine bakıldığında esasen mucizeleri mümkün kılan ilke de yaratılış ilkesidir. Dolayısıyla Bibago için esasen ilk ilkeler bir adettir ve o da yaratılış ilkesidir. Yukarıdaki sorunun ikinci kısmına gelecek olursak, Bibago da Albo gibi, ilahi yasanın yani Tevrat'ın ilk ilkesinin Tevrat'ın başlangıcında bulunduğunu şu şekilde iddia eder:

Dünyanın [yoktan] yaratılışı aksiyomu Tevrat'ın üzerine inşa edildiği bir aksiyomdur. Bu, Tevrat'ta bulunan tüm özel inançların genel bir teoremidir, çünkü temelinde bize inanmamızı emreden kudret sahibi bir Yaratıcı'nın varlığını kabul ederiz... Bu, Tevrat'ın, ilkelerinin ve [diğer] inançlarının üzerine inşa edildiği bir aksiyomdur. İlahi Tevrat'ın, aksiyomlarını 'Başlangıçta...' ⁶⁵⁶ [ortaya] koyan tüm bilimler gibi onunla başlamasının nedeni budur.⁶⁵⁷

⁶⁵⁵ Bibago'nun ifadelerinin İngilizce çevirisi için bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 167-168.

⁶⁵⁶ Yaratılış, 1:1.

⁶⁵⁷ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 167.

Buna göre ilahi yasanın ilk ilkesi, Albo'da olduğu gibi, başka bir bilimden alınmamakta, Tevrat'ın kendi içerisinde bulunmaktadır. Yukarıdaki pasajda açıkça görülen bir başka unsur da Bibago'nun inanç ilkelerinde Aristotelesçi Tanrı anlayışından uzak durmasıdır. Bu durum Bibago'nun İbn Meymûn'un on üç ilkesini savunmaya başlamasıyla daha da anlamlı olmaya başlamaktadır. Bibago İbn Meymûn'un on üç ilkesini "kabul edilmesi gereken ilkeler" olarak sunmuş ve bu ilkelerin "yaratılış" ve "mucizeler" şeklindeki iki aksiyoma dayandığını ileri sürmüştür.⁶⁵⁸ Fakat Bibago'ya göre mucizelere inanç zaten yaratılış inancı tarafından mümkün kılınmaktadır ve bu nedenle İbn Meymûn'un ilkelerinden önce yaratılış inancı aksiyomatik olarak vardır. Bu anlamda Bibago'nun yorumu açıkça, on üç ilke de bulunmayan yaratılış ilkesini, İbn Meymûn'un ilkelerinden biri olarak sunma girişimidir. Bu anlamda, yukarıda alıntılanan bir önceki pasajda Bibago yaratılış inancının Tanrı'nın iradi olarak hareket etmesini sağlayan bir ilke olarak yaratılış inancını ilk ilke olarak belirlemiştir. Bibago'nun irade sahibi bir Tanrı'yı vurguladığı açıktır.

Bibago'ya göre İbn Meymûn'un on üç ilkesi iki kısma ayrılır. Bunlardan ilk dördü Tanrı'yla ilgili olanlardır. Diğerleri ise Tanrı'nın eylemleriyle ilgili olanlardır. Başka bir ifadeyle, ilk dördü Tanrı hakkında yalnızca selbi (olumsuz) sıfatlarla konuşulan ilkelerle, diğerleri ise Tanrı'nın fiili sıfatları ile ilgili olan ilkelere aittir. Ayrıca, Bibago Tevrat'ın tüm inançlarını kapsadığını savunduğu on üç ilkeyi yaratılış inancına dayandırmakta, diğer bir deyişle yaratılış inancı on üç ilkeyi mantıksal bir sonuç olarak sunmaktadır (Bkz. Tablo-15). Bu yaklaşım Albo'nun tümdengelimsel yöntemine benzerdir. Yine Bibago; Crescas ve Albo gibi kategorilere ayrılmış bir ilkeler sistemi sunmuştur.

⁶⁵⁸ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 205-206.

Bibago'nun inanç ilkeleri tartışması üzerindeki Albo'nun etkilerinden bir başkası da Albo'nun İbn Meymûn'a karşı ileri sürdüğü itirazlara cevap vermeye çalışmasıdır.⁶⁵⁹ Örneğin Talmud bilgelerinden Hillel'in Mesih'in gelişinin gerçekleşmiş olduğunu söylemesine ve diğer bilgelerin onu sapkın olarak değerlendirmemesine rağmen, İbn Meymûn'un inanç ilkesi yapması şeklindeki Albo'nun eleştirisini geçersiz bulur. Bibago, Hillel'in önemli bir Talmud bilgini olmadığı, diğer Talmud bilgeleri tarafından bu görüşü nedeniyle kınandığı ve diğer Talmud bilgelerinin onun Mesih inancını inkâr etmesi nedeniyle işlemiş olduğu günahın affı için dua ettikleri gibi gerekçeler sunar.⁶⁶⁰ Bibago, İbn Meymûn'un ilkelerine yöneltilebilecek çeşitli itirazları da çözmeye çalışmıştır. Ancak Bibago'nun İbn Meymûn'un ilkelerine yönelik itirazları cevaplama girişimi, Yitshak Abravanel tarafından daha sistematik bir biçimde yapılmıştır.

1.4. Yitshak Abravanel

Abravanel (ö. 1508), Orta Çağ inanç ilkeleri konusuna dair tartışmalarını, 1494 yılında yazdığı⁶⁶¹ *Roş Amana* isimli eserinde kapsamlı bir biçimde ele almıştır. Bu eser, Crescas ve Albo tarafından İbn Meymûn'un on üç ilkesine yöneltilen eleştirilere karşı başlı başına bir savunudur.⁶⁶²

Abravanel, yirmi dört bölümden oluşan kitabının ilk bölümünde İbn Meymûn'un inanç ilkelerini sunmuştur. İkinci bölümde Crescas ve Albo'nun ilke sistemlerini

⁶⁵⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/1, s. 44.

⁶⁶⁰ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 173-174.

⁶⁶¹ Abravanel, eserinin “sevinç ve kurtuluşun sesi (Mezmurlar, 118:15) yılının, Marheşvan (Heşvan) ayının sonunda Napoli’de tamamlandığını” ifade etmektedir, bkz. Isaac Abravanel, *Rosh Amanah*, çev. Menachem Kellner, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2004, XXIV, s. 209. Abravanel’in bu ifadesinden hareketle 1494 tarihinin hesaplanması hakkında Kellner’in açıklamaları için bkz. s. 256, dipnot 34.

⁶⁶² Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, s. 179.

özetlemiştir. Üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerde ise İbn Meymûn'un on üç ilkesine yönelik -sekizi kendisi tarafından ileri sürülen- yirmi sekiz itiraz listelemiştir. Bu itirazlardan on iki tanesi Albo'nun eserinde dile getirilen itirazlardan oluşmaktadır. Altıncı bölümden yirmi birinci bölüme kadar olan kısımda bu itirazlara cevap vermiş, yirmi ikinci bölümde ise Crescas ve Albo'nun ilke sistemlerini eleştirmiştir. Abravanel'in Albo'nun eserinden derlediği on iki itiraz şunlarıdır.⁶⁶³

1.4.1. Joseph Albo'nun On Üç İlkeye Yönelik İtirazlarına Karşı Savunusu

Birinci İtiraz: *İkkar* kavramı -varlığı köklerine bağlı olan bir ağaç gibi- başka bir şeyin varlığının ve devamlılığının bağlı olduğu ve onsuz var olamayacağı bir şeye uygulanan bir terim olduğuna göre İbn Meymûn'un Tevrat'ın varlığı için gerekli olmayan bazı ilkeleri listesine dâhil etmesi gereksizdir.⁶⁶⁴ Abravanel, bu itirazı, İbn Meymûn'un *ikkar* kelimesi ile kastettiği anlamın Albo tarafından yanlış anlaşıldığını ileri sürerek reddeder. Abravanel, Orta Çağ inanç ilkeleri tartışmalarında yaygın olarak kullanılan *ikkar* (ilke), *şoreş* (kök) ve *yesod* (temel) kavramlarının anlamları hakkında bir tartışma sunar. Ona göre ilke kavramı ile kök ve temel kavramları arasında anlamsal olarak fark vardır. Kök ve temel kavramları sadece “başka bir şeyin varlığının ve devamlılığının kendisine bağlı olduğu ve onsuz devam edemeyeceği şey” anlamına gelirken, ilke kavramı hem bahsedilen anlamı hem de “kendi sınıfındaki en önemli” ve “övgüye değer” şeyi ifade eder. Dolayısıyla Abravanel'e göre İbn Meymûn, sadece Tevrat'ın onsuz var olamayacağı ilkelerini değil, aynı zamanda Tevrat'ın övgüye değer, temel ve yüce dereceli inançlarını da listelemiştir.⁶⁶⁵

⁶⁶³ Abravanel, *Rosh Amanah*, III, ss. 66-71.

⁶⁶⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, ss. 55-63.

⁶⁶⁵ Abravanel, *Rosh Amanah*, VI, ss. 80-84; XII, s. 111.

İkinci İtiraz: İbn Meymûn'un "yalnızca Tanrı'ya ibadet/dua edilmesi gerektiği" şeklinde listelediği beşinci ilkesi, özel bir emir olduğu için bir ilke olarak kabul edilmemelidir.⁶⁶⁶ Abravanel, İbn Meymûn'un bu ilkeyle ifade etmek istediği şeyin Albo tarafından anlaşılamadığını ileri sürmüştür. Abravanel'e göre İbn Meymûn, bu ilkeyle yüceltilmesi ve övülmesi gereken tek varlığın Tanrı olduğunu ifade etmiş, ameli olarak ibadet etme anlamında kullanmamıştır.⁶⁶⁷

Üçüncü İtiraz: Ayrıca, bir kişinin Gabriel ve Rafael gibi aracı varlıklara dua etmesi, Tevrat'ın varlığını ortadan kaldırmaz. Bu nedenle aracılara dua edilmesinin yasaklanması niçin bir ilke ve temel olmalıdır?⁶⁶⁸ Abravanel bu itirazı, sonsuz güce ve iradeye sahip olanın yalnızca Tanrı olduğu; kürelerin, yıldızların, meleklerin ve maddeden oluşan varlıkların güçlerinin sınırlı olması ve iradelerinin bulunmaması gerekçesiyle reddeder.⁶⁶⁹ Abravanel'e göre İbn Meymûn, bir emir olduğu için bunu ilke olarak listelememiş, emrin ilkeden kaynaklandığını söylemiştir. Abravanel, kutsal metinlerdeki meleğe dua etme anlamına gelen ifadeleri⁶⁷⁰ ise meleğin Tanrı'nın faaliyetinin bir aracısı olması nedeniyle duanın gerçekte Tanrı'ya yapıldığı şeklinde yorumlamıştır.⁶⁷¹

Dördüncü İtiraz: Tevrat'ın ve emirlerinin, insanların ve zamanın ihtiyaçlarına göre değişmesi imkânsız olmamasına rağmen, İbn Meymûn Tevrat'ın değişmezliğini neden

⁶⁶⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 58.

⁶⁶⁷ Abravanel, *Rosh Amanah*, XII, ss. 118-119.

⁶⁶⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 58.

⁶⁶⁹ Abravanel, *Rosh Amanah*, VIII, ss. 92-93; XII, s. 114.

⁶⁷⁰ Örneğin, "Beni bütün kötülüklerden fidyeyle kurtaran melek bu gençleri kutsasın." Bkz. Yaratılış, 48:16; "... 'Ben Rabbin ordusunun komutanıyım. Şimdi geldim.' O zaman Yeşu yüzüstü yere kapanıp ona tapındı. 'Efendimin kuluna buyruğu nedir?' diye sordu." Bkz. Yeşu, 5:14.

⁶⁷¹ Abravanel, *Rosh Amanah*, XII, ss. 115-116.

bir ilke olarak listelemiştir?⁶⁷² Abravanel, bu itirazı cevaplamadan önce kendisinden önceki bazı düşünürlerin Tevrat'ın değişmezliği ile ilgili iddialarının bir değerlendirmesini sunar. Ardından, Tevrat'ın değişmezliğini, onu veren Fail'e dayalı olarak kanıtlamayı en iyi yol olarak açıklar. Ona göre Tanrı, bilgeliği vasıtasıyla tüm mevcudatın varlığını devam ettireceği düzenlemeler gerçekleştirmiştir. Örneğin insan bedeninin varlığının bağlı olduğu beslenme, Tanrı tarafından düzenlenmiş değişmez bir durumdur. Benzer şekilde, insan ruhu için Tanrı tarafından düzenlenmiş besin olan Tevrat da değişmeyecektir. Bununla birlikte Tevrat'taki bazı emirlerin değişmesi ile ilgili örnekler arızı, yani geçicidir. Arızı olarak değişen bir şey zorunlu olarak aslına geri dönecektir. Çünkü insan bedeninin varlığı için gerekli olan bazı besinler hastalık durumunda geçici olarak yenilmeyebilir. Yine başka şeylere bağlı olan emirlerin varlığı ve ebediliği, o şeyler ortadan kalksa bile devam eder. Bu durum, hasta insanların yokluğunda tıp sanatının yok olmayıp varlığını devam ettirmesine benzerdir. Abravanel, Tevrat'ın ruhun özel besini olduğu yönündeki kendi iddiasına karşı çıkılabileceğini ifade eder. Bu noktada o, Tevrat'ın değişmezliğinin, Musa'nın üstünlüğüne dayandırılması gerektiğini söyler. Musa'nın üstünlüğünün kanıtı olarak "İsrail'de Musa gibi Rabbin yüz yüze görüştüğü bir peygamber çıkmadı"⁶⁷³ ifadesini kullanır. Bu nedenle bir peygamberin Tevrat'a ekleme yapamayacağını ileri sürer. Ayrıca o, Tevrat'ın insan ruhu için neden gerekli besin olduğunun sorulamayacağını, çünkü Tanrı'nın hikmetinin insan tarafından anlaşılamayacağını söyler. Böylece konuyu bilinemezciliğe yönlendirir.⁶⁷⁴

⁶⁷² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/13-14, ss. 112-128; III/16, ss. 138-148; III/20, ss. 183-191. Ayrıca çalışmamızın 169 ila 177 numaralı sayfalarına bakınız.

⁶⁷³ Yasanın Tekrarı, 34:10.

⁶⁷⁴ Abravanel, *Rosh Amanah*, XIII, ss. 120-124.

Abravanel; Âdem ve Nuh yasasının değişmesi gibi durumlardan hareketle Tevrat'ın da değişmesinin mümkün olduğu⁶⁷⁵ görüşüne de itiraz eder. Ona göre bu yasalar insan ruhunu mükemmelleştirmeyen, sadece insan toplumunu korumak için ortaya konan beşerî yasa konumundadırlar. Dolayısıyla insan ruhunu mükemmelleştiren tek yasa Tevrat'tır.⁶⁷⁶

İbn Meymûn'un Tevrat'ın değişmezliği konusunda “Bunlara [emirlere] hiçbir şey eklemeyin, hiçbir şey çıkarmayın”⁶⁷⁷ ifadesini kullanmasını, bir emrin ilke olamayacağı gerekçesiyle eleştiren Albo'ya⁶⁷⁸ karşı Abravanel, bu emri bir ilke olduğu için değil, bir öğüt olduğu için kullandığını söyler. Yani İbn Meymûn, Tevrat'ın değişmezliği ilkesini Tevrat'a bir ekleme ya da onda eksilme olmayacağına inanılması için koymuştur. Bu nedenle Tevrat'a bir şey eklenmemesi ve ondan bir şey eksiltilmemesi emri, bu inancı öğretmek içindir, Tevrat'ın değişmez oluşuna inanmanın emredilmesi için değildir. Rabbilerin, Tevrat'taki bir şeyin yürürlükten kaldırabileceğine yönelik ifadelerini⁶⁷⁹ ve Süleyman'ın *eruv* ve el yıkama uygulamalarını emretmesini⁶⁸⁰ Albo'nun bir ekleme ve çıkarma örneği olarak sunmasına⁶⁸¹ da karşı çıkar. Abravanel'e göre İbn Meymûn, ekleme ve çıkarma yasağını putperestlik unsuru olan bir şeyin eklenmemesi için delil göstermiştir. Bu nedenle rabbilerin veya peygamberlerin, zamanın ihtiyaçları için yürürlüğe koydukları uygulamalar veya kurallar Tevrat'a bir ekleme veya çıkarma olmayıp Tevrat'ı güçlendirmek içindir. Ona göre Tevrat'ın güçlendirilmesi için kuralların

⁶⁷⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/13-14, ss. 112-128; III/16, ss. 138-148; III/20, ss. 183-191. Ayrıca çalışmamızın 169 ila 177 numaralı sayfalarına bakınız.

⁶⁷⁶ Abravanel, *Rosh Amanah*, XIII, s. 123.

⁶⁷⁷ Yasanın Tekrarı, 12:32; 4:2.

⁶⁷⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/14, ss. 123-127.

⁶⁷⁹ Bkz. Babil Talmudu, Yevamot, 90a-90b.

⁶⁸⁰ Bkz. Babil Talmudu, Eruvin, 21b.

⁶⁸¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/14, ss. 120-128.

konulmasına, Tevrat ve gelenek izin vermektedir. Hatta Mesih'in günlerinde gerçekleşeceği düşünülen bayramların kaldırılması ve domuz etinin yenmesine izin verilmesi gibi hususlar da bir ekleme veya çıkarma değildir. Çünkü bu gibi uygulamalar, Musa'ya Sina'da verilen sözlü gelenekten, yani yine Tevrat'tan kaynaklanır ve uygun zaman geldiğinde yürürlüğe konulmaları için Musa'ya emredilmiştir.⁶⁸²

Abravanel'e göre Albo⁶⁸³, rabbilerin Purim ve Kefaret Günü dışında tüm bayramların yürürlükten kalkması ile ilgili ifadelerini yanlış anlamıştır. Abravanel, Fısıh ve Sukot bayramlarının yürürlükten kalkmasından kastın bayramların kendilerinin değil, hatırlattıkları Mısır'dan çıkış anısının yürürlükten kalkmasını ifade ettiğini ileri sürer. Çünkü Mesih zamanında Tanrı'nın İsrailoğullarını tabi kılacağı imtihanlar, onlara Mısır'dan çıkış anısını unutturacaktır.⁶⁸⁴

Abravanel, "[İsrailoğulları] 'Ey Musa, keşke Tanrı bize ikinci kez vahyetseydi!' [dediler] ... O da onlara 'Bu şimdi olamaz, ama gelecek günlerde olacak' diye cevap verdi"⁶⁸⁵ ifadesinin, Albo tarafından Tevrat'ın değişeceğine dair argüman olarak kullanıldığını⁶⁸⁶ ileri sürer. Bu ifadenin Albo'nun kastettiği anlama gelmediğini belirterek, İsrail'in Musa aracılığıyla aldıkları Tevrat'ı unutmamak için onu Tanrı'nın ağzından ikinci kez duyma isteği olarak yorumlar.⁶⁸⁷

⁶⁸² Abravanel, *Rosh Amanah*, XIII, ss. 128-134.

⁶⁸³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/16, ss. 141-142.

⁶⁸⁴ Abravanel, *Rosh Amanah*, XIII, ss. 131-132.

⁶⁸⁵ Bkz. Sefaria. "Şir ha-Şirim Raba, 1:2" (Erişim 10 Eylül 2023).

⁶⁸⁶ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/19, ss. 180-181; benzer ifadesi için ayrıca bkz. III/20, ss. 189-190. Ayrıca çalışmamızın 169 ila 177 numaralı sayfalarına bakınız.

⁶⁸⁷ Abravanel, *Rosh Amanah*, XIII, s. 133.

Ezra döneminde ayların isimlerinin değişmesi ile ilgili Albo'nun argümanını⁶⁸⁸ da reddeder. Ona göre bu durum, aylara yeni bir isim verme uygulamasından başka bir şey değildir. Tevrat'ta ayların eski isimlerinin bilinmesi de bunun bir değişiklik olmadığını göstermektedir.⁶⁸⁹

Beşinci İtiraz: Mesih inancı doğru bir inanç olmasına rağmen, çürütüldüğünde Tevrat'ın varlığının ortadan kalkacağı bir temel değildir.⁶⁹⁰ Ayrıca, Hillel, "İsrail için bir Mesih olmayacaktır"⁶⁹¹ demesine rağmen İbn Meymûn neden bir ilke olarak listelemiştir?⁶⁹² Abravanel, İbn Meymûn'un Mesih'in gelişini bir ilke olarak saymasını üç argümana dayandırır. Bunlardan birincisine göre Mesih'in gelişi bir tür cezalandırma olduğundan ve ödül ve cezanın kendisi temel bir ilke olduğundan, Mesih'in gelişinin de bir ilke olması imkânsız değildir. İkincisine göre ise doğruların çektiği acılar ve kötülerin refahı meselesinin insanlarda ilahi takdiri inkâra yönlendiren bir algı oluşturmaktadır. Bu nedenle ilahi takdir ve adaletle ilgili olası şüphe ve tereddütleri ortadan kaldırmak için son iki ilkeyi, Mesih'in gelişi ve ölümlerin dirilişi ilkelerini ortaya koymuştur. Üçüncüsüne göre ise Mesih'in gelişinin Tanah metinlerinde açıkça belirtilmiş olmasıdır.⁶⁹³

Altıncı İtiraz: Ödül ve cezanın hem bu dünyada hem de gelecek dünyada gerçekleştiğine, ancak ölümden sonra bedensel bir dirilişin olmadığına inanmak Tevrat'ın varlığı ortadan kaldırmayacağına göre neden Tevrat'ın temel bir ilkesi olarak sayılmıştır?⁶⁹⁴ Abravanel, üç nedenden dolayı dirilişin ilke olması gerektiğini ileri sürer.

⁶⁸⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/16, ss. 142-148.

⁶⁸⁹ Abravanel, *Rosh Amanah*, XIII, s. 132.

⁶⁹⁰ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, IV/42, s. 413.

⁶⁹¹ Babil Talmudu, Sanhedrin 99a.

⁶⁹² Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/1, s. 44.

⁶⁹³ Abravanel, *Rosh Amanah*, XIV, ss. 135-139; IX, s. 96.

⁶⁹⁴ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 58.

Birinci neden ödül ve cezanın bir biçiminin olmasının gerekliliğidir. Cins olma bakımından ödül ve ceza temel bir ilke olduğuna göre onun altına giren bir tür olan dirilişin ilkeler arasında sayılmasını uygun görür. Diğer bir ifadeyle İbn Meymûn hem bir cinsi hem de onun bir türünü ilke olarak saymıştır. Diriliş her ne kadar Tevrat'ın var olmasını sağlayan bir ilke olmasa bile, övgüye değer bir ilkedir. Abravanel ikinci neden olarak, diriliş inancının Tanah metinlerinde bildirilen bir inanç olmasını ileri sürer. Üçüncü neden ise insan aklı tarafından tasavvur edilmesinin zorluğu nedeniyle Mişna'da dirilişi inkâr eden kişinin gelecek dünyada bir payının olmayacağı bildirilmiş olduğu iddiasına dayanmaktadır. Abravanel'e göre diriliş Mişna'da Tevrat'ın vahiy mahsulü olması ve Tanrı'nın varlığı ilkeleri ile birlikte gelecek dünyadaki payın kaybedilmesine neden olacak bir inanç olarak sayılması nedeniyle bir ilke olmalıdır.⁶⁹⁵

Yedinci İtiraz: İbn Meymûn, eğer *ikkar* kelimesinin anlamına göre değil de, sadece övgüye değer doğru inançları listelemek istemişse neden Şekina'nın Tevrat vasıtasıyla İsrail'de içkin olduğu inancını listesine eklememiştir? ⁶⁹⁶ Abravanel'e göre Tanrı'nın içkin olması Buluşma Çadırı'nın inşası emrine⁶⁹⁷, diğer bir deyişle Buluşma Çadırı'nın faaliyetlerinin icrasına bağlı olduğu için bir ilke olarak sayılmamıştır. Ayrıca Tanrı'nın içkin olması Musa peygamberliğinin üstünlüğü vasıtasıyla gerçekleşir. Bu nedenle İbn Meymûn'un yedinci ve sekizinci ilkelerinde Tanrı'nın içkin oluşu ima edilir. Çünkü Tanrı'nın içkinliği olmadan vahiy mümkün değildir.⁶⁹⁸

⁶⁹⁵ Abravanel, *Rosh Amanah*, XV, ss. 140-143.

⁶⁹⁶ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, I/3, s. 59.

⁶⁹⁷ “Buluşma Çadırı'nı ve sunağı kutsal kılacak, ... İsrailliler arasında yaşayacak, onların Tanrısı olacağım” Bkz. Mısırdan Çıkış, 29:44-45.

⁶⁹⁸ Abravanel, *Rosh Amanah*, XVI, s. 145.

Sekizinci İtiraz: İbn Meymûn, doğru bir inanç olmasına rağmen, dünyanın yaratılışına olan inancı neden ilkeler arasında saymamıştır? ⁶⁹⁹ Abravanel'e göre İbn Meymûn, yoktan yaratılış inancını dördüncü ilkesinde ortaya koymuştur. Tanrı'nın kadîm oluşu, O'nun başlangıcının olmadığı ve zaman içerisinde ortaya çıkmadığını ifade eder. Onun dışındaki varlıkların ona nispetle kadîm olmayışı ise onların yaratılmış olduğunu gösterir. Abravanel, zamanında yaratılmış olduğunu belirtir. Böylece Aristoteles düşüncesinin aksine öncesiz bir "an"ın varlığını onaylamış olur.⁷⁰⁰

Dokuzuncu İtiraz: İbn Meymûn, Tevrat'ın mucizelerine gerçek/literal anlamda inanmamız gerektiği inancını neden ilkelerine dâhil etmedi?⁷⁰¹ Abravanel'e göre Tevrat'ta geçen mucizelere inanç vahiyle ilgili olan sekizinci ilkeye dâhildir. Tevrat'ın vahyedilmiş olduğuna inanç, içindeki emirlere inanılmasını gerektiriyorsa anlattığı mucizelere de inanmayı gerektirir. Abravanel, mucizelere inancın beşinci ilke olan sadece Tanrı'ya ibadet edilmesi gerektiği ilkesine dâhil olarak yorumlanabileceğini de belirtir. Çünkü Tanrı'nın kudretiyle tabiatta dilediği gibi düzenlemeler yapması nedeniyle O'na ibadet etmek uygun olandır.⁷⁰²

Onuncu İtiraz: İbn Meymûn, kişinin atalarının geleneğini takip etmesi gerektiği ilkesini neden dâhil etmemiştir?⁷⁰³ Abravanel'e göre geleneğe inanç Tevrat'ın tamamının Musa'ya verilen Tevratla aynı olduğu ilkesine, yani sekizinci ilkeye dâhildir. Çünkü Tevrat'ın açıklaması olan Talmud da Tanrı'dan gelmiştir.⁷⁰⁴

⁶⁹⁹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 59.

⁷⁰⁰ Abravanel, *Rosh Amanah*, XVI, ss. 146-147.

⁷⁰¹ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 59.

⁷⁰² Abravanel, *Rosh Amanah*, XVI, ss. 147-148.

⁷⁰³ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 59.

⁷⁰⁴ Abravanel, *Rosh Amanah*, XVI, s. 148.

Onbirinci İtiraz: İbn Meymûn özgür iradeyi neden bir ilke olarak saymamıştır?⁷⁰⁵

Abravanel'e göre İbn Meymûn'un ilkeleri Tanrı hakkındaki inançlar olduğu için insani durumlarla ilgili konuları içermez. Nasıl ki insanın akıl sahibi olması eylemleri için bir gereklilikse ve Tevrat için bir ilke olması gerekmiyorsa özgür irade de sadece insani eylemler için bir gerekliliktir.⁷⁰⁶

Onikinci İtiraz: İbn Meymûn, Tanrı'nın hayat sahibi, ebedi, bilge ve güçlü olması gibi birçok ilahi sıfatı neden ilke olarak saymamıştır?⁷⁰⁷ Ayrıca, ilkelerin sayısı neden on üçtür?⁷⁰⁸ Abravanel'e göre bu tür sıfatların hepsi Tanrı'nın varlığının mükemmel olduğunu öğreten birinci ilkeye dâhildir. Ayrıca Tanrı'nın gücü ve iradesi beşinci ilkede, Tanrı'nın bilgisi ise onuncu ilkeye dâhildir.⁷⁰⁹ Abravanel İbn Meymûn'un on üç sayısı ile üç dersten (*hakhamot*) ve büyük spekülâtif öğretilerden birini veya hepsini öğretmeyi amaçladığını ileri sürer.⁷¹⁰

1.4.2. Joseph Albo'nun İlke Sistemine Yönelik Eleştirisi

Abravanel, İbn Meymûn'un on üç ilkesini Albo'nun itirazlarına karşı savunduktan sonra, Albo'nun ilke sisteminin geçersizliğini ortaya koymaya çalışır. Abravanel, Albo'nun vahiy ilkesini bir cins, peygamberliği ise vahiy ilkesinin altına giren bir tür olarak sunmasını eleştirir. Ona göre peygamberlik cins, vahiy ise peygamberliğin altındaki bir türdür. Albo'nun bu durumu hissettiğini ama düzgün bir biçimde yanıtlayamadığını belirtir. Abravanel aynı problemin Albo'nun ödül ve ceza ilkesi ve türevi olan ilahi takdir ilkesi arasındaki ilişkide de bulunduğunu dile getirir. Abravanel'e

⁷⁰⁵ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 59.

⁷⁰⁶ Abravanel, *Rosh Amanah*, XVI, s. 148.

⁷⁰⁷ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/4, s. 70.

⁷⁰⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, ss. 56-57.

⁷⁰⁹ Abravanel, *Rosh Amanah*, XVI, s. 150.

⁷¹⁰ Abravanel, *Rosh Amanah*, X, ss. 98-105.

göre ilahi takdirin bir cins, ödöl ve cezanın ise onun türü olması gerekir. Ayrıca Tanrı'nın bilgisi, Tanrı'nın takdiri gibi ödöl ve ceza ilkesinden daha genel olan ilkeleri, ödöl ve cezanın altında tür olarak sunmasının yanlış olduğunu ifade eder.⁷¹¹

Abravanel, eserinin son iki bölümünde Orta Çağ inanç ilkeleri tartışmalarında ortaya çıkan bilimsel modeli eleştirir. Tevrat'ın ilkelere sahip olduğuna dair düşüncenin Yahudi olmayan bilginlerin bilimsel yöntemlerinin Yahudi alimler tarafından öğrenilmesiyle ortaya çıktığını ileri sürer. Buna göre Yahudi alimler her bilimde inkâr edilmemesi ya da karşı çıkılmaması gereken kökler ve ilkelerin bulunduğunu ve o bilimde uzman olan kişinin, ilgili bilime ait kökleri ve ilkeleri açıklamakla görevli olduğunu görmüşlerdir. Abravanel, Yahudi olmayanların bilimlerinin araştırma ve aklî spekülasyona dayandığını, Tevrat'ın ise Tanrı tarafından verilmiş olması nedeniyle imana dayandığını ileri sürer. Bu nedenle Tevrat'ta bazı inançların diğerlerinden daha temel ya da bazılarının diğerlerinden daha kabul edilebilir olduğunu reddeder. Tevrat'ta yazılı olan her şeye inanmanın zorunlu olduğunu, bu nedenle Tevrat için ilkeler ya da temeller öne sürmenin uygun olmadığını savunur. Tevrat'taki hiçbir inanç ya da anlatının diğerine üstünlüğün bulunmadığını belirtir. Abravanel, İbn Meymûn'un Tevrat'ın ilkelerini belirlemek gibi bir niyetinin olmadığını söyleyerek yirmi iki bölüm boyunca ortaya koyduğu yaklaşımından açıkça sapar.

İbn Meymûn'un on üç ilkeye inanılması gerektiğini söylemesinin Tevrat'ın diğer inançlarına inanılmasına gerek olmadığı anlamına gelmediğini ileri sürer. Onun niyetinin yeterli Tevrat eğitimine sahip olmayan halka mükemmelliğe ulaşabilmelerine yardım edeceğini düşündüğü on üç inancı öğretme olduğunu iddia eder. Diğer bir deyişle halk ve Mişna çalışmasına yeni başlayanlar için eğitsel bir araç olarak ortaya koymuştur. İbn

⁷¹¹ Abravanel, *Rosh Amanah*, XXII, ss. 190-191.

Meymûn'un ortaya koyduğu on üç inanca ilkeler veya temeller demesini ise “kendi dilini öğrencinin düşüncesine uyarlama” olarak sunmuştur.⁷¹²

Abravanel, İbn Meymûn'un Crescas ve Albo'nun yaptığı gibi Tevrat'ın varlığını sağlayan ilkeleri ortaya koymayıp halkın eğitilmesi için bazı inançları ilke olarak listelediğini ifade eder. Fakat Abravanel, İbn Meymûn'un gelecek dünyada pay almanın anahtarı olarak sadece on üç ilkeyi sunmasına karşı çıkarak şunları dile getirir:

İbn Meymûn ve ondan sonra gelenlerin yazdığı gibi, gelecek dünyada yaşamı hak etmek için her İsrailinin inanması gereken Tanrı'nın Tevrat'ı için ilkeler koymaya gerek yoktur, çünkü Tevrat'ın tamamı ve içindeki her bir ayet, kelime ve harf inanılması gereken bir ilke ve köktür.⁷¹³

Abravanel'in bu yorumu, Albo'nun Tevrat'taki sayılan mucizeler ve vaatler gibi tüm şeylerin temel ilke olamayacağı fikrine⁷¹⁴ bir itiraz gibi görünmektedir.⁷¹⁵ Ayrıca Abravanel'in ifadelerden anlaşılacağı üzere, o gelecek dünyada pay almanın sadece on üç ilke ile değil, tüm Tevrat'a inanılması ile gerçekleşeceğini söyleyerek İbn Meymûn'dan da ayrılmıştır.

Abravanel, eserinin yirmi ikinci bölümünde kendisiyle çeliştiğinin düşünülmesine neden olabilecek bir pozisyon sunar. Kitabının tümünde reddettiği Tevrat'ın aksiyomatik olarak varlığını sağlayan ilke belirleme anlayışını kabul ettiği düşünülebilecek şu ifadeleri dile getirir:

⁷¹² Abravanel, *Rosh Amanah*, XXIII, ss. 194-200.

⁷¹³ Abravanel, *Rosh Amanah*, XXIV, s. 205.

⁷¹⁴ Albo, *Sefer ha-Ikkarim*, I/2, s. 55.

⁷¹⁵ Kellner'in *Rosh Amanah*'a için yadığı giriş bkz. *Rosh Amanah*, s. 29.

İlahi Tevrat için ilkeler seçecek olsaydım, sadece bir tanesini, dünyanın yaratılışını seçerdim. Bu, ilahi Tevrat'ın köşe taşlarının ve inançlarının etrafında döndüğü kök ve temeldir ve başlangıçtaki yaratılışı, Atalar hakkındaki anlatıları ve yaratılışa inanmadan inanılamayacak olan mucizeleri ve harikaları içerir. Aynı şekilde, Tanrı'nın bilgisine ve takdirine, emirlere uyulmasına göre ödül ve cezaya olan inanç da böyledir; tüm dünyanın iradeyle yaratıldığını inanmadan bunların hiçbirine mükemmel bir şekilde inanılmaz.⁷¹⁶

Abravanel, yaratılışa olan inancın diğer tüm inançları sağladığını söyleyerek onun Tevrat'ın varlığını sağlayan bir kök ve temel olduğunu ifade etmiştir. Fakat Abravanel'in "Tevrat için ilkeler seçecek olsaydım" ifadesi, böyle bir yaklaşımı kabul edip etmediğini anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu ifadeleri Crescas ve Albo'nun kök ve temele dayanan sistemlerini eleştirdiği yerde kullanmasından hareketle, Crescas ve Albo'nun Tevrat için kökler ve temeller belirleme noktasında da hata ettiklerini, eğer böyle bir kök belirlenecek olsaydı bu kökün yaratılış ilkesi olması gerektiğini savunduğu şeklinde okunabilir.

Fakat Tevrat için kök veya temel belirlenemeyeceği şeklindeki yaklaşımını, daha sonraki eserlerinde değiştirdiği ifade edilmektedir. *Şamayim Hadaşim* (1498) ve *Mifalot Elohim* (1501) adlı eserlerinde yaratılış inancının Tevrat'ın kökü veya temeli olan inanç olduğunu savunduğu belirtilmektedir. Örneğin *Mifalot Elohim* adı eserinde şunu belirtmiştir:

Tevrat tarafından anlatılan dünyanın yaratılışına olan inancın Tevrat'ın diğer anlatılarına göre göreceli önemini bilmemiz gerekir. Bu ilahi anlatıya olan inancın Tevrat'ın diğer anlatılarına ve emirlerine göre öneminin, bir temelin [*yesod*] ve kökün [*şoreş*] üzerine kurulan ve inşa edilen şeye göre önemi gibi olduğunu söylüyorum.⁷¹⁷

⁷¹⁶ Abravanel, *Rosh Amanah*, XXII, s. 192.

⁷¹⁷ Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 184-185; Ayrıca Kellner'in *Rosh Amanah* çevirisi için yazdığı giriş bölümündeki açıklamaları için bkz. *Rosh Amanah*, ss. 34-35.

Abravanel, İbn Meymûn bağlamında Tevrat için kök veya temel ilke belirleyen Crescas ve Albo'ya karşı çıkararak Tevrat'ın hiçbir kökü veya ilkesi olmadığı görüşünü değiştirmiştir. Onun sonraki tutumunda yaratılış inancının Tevrat'ın varlığını mümkün kılan inanç olduğunu söylemesi, Crescas ve Albo'nun Tevrat için aksiyomatik öneme sahip ilke belirlenmesi yaklaşımını yansıtır. Ayrıca yaratılışın Tanrı'nın iradesini gösterdiğine yönelik yukarıda alıntılanan Roş Amana'daki ifadeleri ise İbn Meymûn sonrası inanç ilkeleri tartışmasına hâkim olan irade sahibi bir Tanrı'yı vurgulama girişiminden başka bir şey değildir.

1.5. David ben Yehuda Messer Leon

İtalyan Yahudi düşünür David Leon (ö. 1535), hayatının son döneminde kaleme aldığı *Tehila le-David* adlı eserinde inanç ilkeleri konusunu ele almıştır. Bu eserini 1530'larda Selanik'te yazmış olduğu tahmin edilmektedir. Eser içerik olarak İspanya'dan İtalya'ya sürgün edilen Sefarad alimlerin Yahudi teolojisi ile ilgili yazdıkları eserlere benzemektedir.⁷¹⁸

David, Bibago'ya ve Abravanel'e benzer şekilde İbn Meymûn'un on üç ilkesini Crescas ve Albo'nun itirazlarına karşı savunmuştur. David'in listelediği itirazların birçoğu daha önce zaten Abravanel tarafından tartışılanlardan oluşmaktadır. David'in listelediği on beş itirazdan yedisi Albo'nun itirazlarına cevap niteliğindedir.⁷¹⁹

⁷¹⁸ Hava Tirosh-Rothschild, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, State University of New York Press, New York 1991, s. 139, 184.

⁷¹⁹ Tirosh-Rothschild, *Between Worlds*, ss. 150-160. David'in Albo'un eserinden alıp cevapladığı itirazları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- (1) İbn Meymûn'a göre "Tanrı kadîmdir" bir ilke olmasına rağmen neden "Tanrı diridir", "bilgedir", "kudret sahibidir" ya da "irade sahibidir" bir ilke değildir? Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/4, s. 70.

David, Crescas'a ve Albo'ya karşı İbn Meymûn'un ilkelerini savunma konusunda Abravanel'i takip etmekle birlikte, Tevrat'ın ilkelere sahip olduğunu savunarak Abravanel'den ayrılır. David, Albo'ya benzer şekilde Tevrat'ı tıp veya geometri gibi diğer bilimlere benzetir. Ona göre Tevrat bilimi, diğer bilimlerde olduğu gibi, aksiyomlara (*yesodot*) ve aksiyomlardan mantıksal olarak türetilen teoremlere (*ikkarim*) sahiptir.⁷²⁰ David, İbn Meymûn'un on üç ilkesini teoremler (*ikkarim*) olarak sunmuştur. Kendi ilkeleri olarak ortaya koyduğu yoktan yaratılış, peygamberlik ve mucizelere inancı ise aksiyom (*yesodot*) olarak ifade etmiştir.⁷²¹ Bununla birlikte, yaratılış inancını mucizeler ve peygamberlik için de öncelikli hale getirmiştir. Çünkü sadece dünyayı yoktan yaratan bir Tanrı, mucizeler gerçekleştirebilir ve seçtiği insanlara Kendisini açıklayabilir. İbn Meymûn'un ilkeleri bu anlamda bu aksiyomlardan mantıksal olarak

-
- (2) Yalnızca Tanrı'ya ibadet edilmesi gerektiği ilkesi emirden kaynaklandığı için gereksiz değil midir? Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 58.
 - (3) İbn Meymûn, *Delâletü 'l-Hâirîn*'de yoktan yaratılış inancını Tevrat'ın temeli olarak belirtmesine rağmen neden onu on üç ilke arasına zikretmemiştir? Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 59.
 - (4) İbn Meymûn, *Mişne Tora* isimli eserinde özgür iradeyi "büyük bir ilke ve Tevrat'ın bir direği" olarak adlandırmasına rağmen neden on üç ilkelik listesinde çıkarmıştır? Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 59.
 - (5) Geleneğe olan inancı neden ilke olarak listelememiştir? Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/3, s. 59.
 - (6) Tevrat'ın değişmez oluşu bir ilke midir? Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, III/13-14, ss. 112-128; III/16, ss. 138-148; III/20, ss. 183-191.
 - (7) Hillel, Mesih'in gelmiş olduğunu söylemesine rağmen Mesih inancı bir ilke olarak zikredilebilir mi? Bkz. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/1, s. 44; IV/42, s. 413. Bu itirazların tamamı, yukarıda gösterdiğimiz gibi, Abravanel tarafından daha önce ele alınmıştır.

⁷²⁰ Tirosch-Rothschild, *Between Worlds*, ss. 148-150.

⁷²¹ Tirosch-Rothschild, *Between Worlds*, s. 160.

türetilen inançlardır. David'in bu hamlesi, irade sahibi Tanrı anlayışını on üç ilkeye dâhil etme girişimi olarak yorumlanabilir (Bkz. Tablo-16).⁷²²

2. XVI. ve XVII. Yüzyıllar

On beşinci yüzyılda, özellikle Sefarad düşünürler arasında oldukça popüler bir konu olarak varlık bulan inanç ilkelerine dair tartışmalar, Sefarad Yahudiliğinin çöküşüyle ve felsefeye olan ilginin Aşkenaz Yahudiler arasında az olması nedeniyle on altıncı yüzyılın ilk çeyreğinden on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar popülerliğini yitirmiş, konuya genellikle yüzeysel olarak değinilmiştir. Bu dönemde Albo'nun inanç ilkelerini ele alan düşünürler, onun ilkelerinin teolojik ve yöntemsel bağlamını göz önünde bulundurmamıştır. Bu dönemde Albo'nun eserinin özellikle Aşkenaz yahudileri arasında oldukça popüler olduğu bilinmektedir.⁷²³

Polonya'lı Rabbi, Moses Isserles (ö. 1572), *Torat ha-Ola* (1570) isimli eserinde Albo'nun temel ve türev ilkelerinin tamamını kabul etmiştir. Ayrıca Albo'nun altı adet olan Tevrat'a özgü ilkelerine özgür irade, gelenek ve yalnızca Tanrı'ya ibadet edilmesi şeklinde üç inanç ilkesi daha eklemiştir (Bkz. Tablo-17). Isserles, listesini menoranın üzerindeki çeşitli objelerin sayısı ile özdeşleştirmiştir. Albo'nun üç temel ilkesinin menoranın üzerinde durduğu üç ayağa (*yareh*); toplam onbir adet olan ilahi yasanın ilkelerinin menoranın on bir topuzuna/elmasına (*kaftorim*); üç adet daha ekleyerek

⁷²² Tirosh-Rothschild, *Between Worlds*, s. 164, 173; ss. 182-183.

⁷²³ Örneğin 1650'lerden önce Doğu Avrupa Yahudileri arasında *Sefer ha-İkkarim*'in popülerliği ile ilgili olarak bkz. Simon Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland: From The Earliest Times Until The Present Day*, çev. I. Friedlaender, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1916, ss. 132-133; Edward Fram, "Rabbinic Literature: Rabbinic Literature before 1800", *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Rabbinic_Literature/Rabbinic_Literature_before_1800, (et. 01.11.2023)

dokuza çıkardığı ilkelerin ise menoranın dokuz çiçeğine (*perahim*) karşılık geldiğini belirtmiştir. Isserles, inanç ilkeleri konusunda Albo'yu takip etmekle kalmamış, aynı zamanda onu Abravanel'e karşı savunmuştur. Abravanel'in Tevrat için kökler ve ilkeler belirleyenlere karşı çıkmasını ve Tevrat'ın tek bir ilkesi olduğunu ileri sürmesini reddetmiştir.⁷²⁴

Albo'nun teolojik ve yöntemsel bağlamları olmaksızın üç temel ilkesini ele alan birçok düşünür, özellikle vaazi bir üsluba dayalı olarak bu ilkeleri sunmuşlardır. Örneğin Polonyalı Ephraim Luntshitz (ö. 1619), *Olelot Efrayim* (1590) isimli eserinde Albo'nun üç temel ilkesini vaazi bir üslupla yorumlamıştır. O, “anmanın” imanın temeli ve Tevrat'ın tüm emirlerinin etrafında döndüğü merkez olduğunu ifade etmiştir. Ardından Tevrat'taki üç anma emrinin inancın üç temel ilkesini hatırlattığını belirtmiştir. Şabat'ın anılması emrinin⁷²⁵ Tanrı'nın varlığını, Mısır'dan Çıkış'ın anılması emrinin⁷²⁶ ödül ve cezayı, püsküllerin (*tsitsit*) hatırlanması emrinin⁷²⁷ Tevrat'ın vahyini hatırlattığını beyan etmiştir.⁷²⁸ Yine Alman Judah Leib ben Enoch Zundel (ö. 1705) ve babasının vaazlarını içeren *Reşit Bikkurim*, Albo'nun üç inanç ilkesine dayanan vaazlardan oluşmuştur.⁷²⁹

⁷²⁴ Moses Isserles, *Torat HaOlah*, I/XVII, sefaria.org/Torat_HaOlah, (19/07/2022); Karl Erich Grözinger, *Jüdisches Denken: Theologie - Philosophie - Mystik: Band 3*, Campus Verlag, Frankfurt 2009, ss. 309-312; Max Seligsohn, “Isserles, Moses Ben Israel (ReMA)”, *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk And Wagnalls Company, New York 1904, c. 6, s. 680.

⁷²⁵ Mısırdan Çıkış, 20:8.

⁷²⁶ Yasanın Tekrarı, 16:3

⁷²⁷ Çölde Sayım, 15:39.

⁷²⁸ Ephraim Luntshitz'in konuyla ilgili vaazının İngilizce çevirisi için bkz. Leonard S. Levin, *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntshitz and the Polish-Jewish Renaissance*, Brill, Leiden 2008, s. 371; ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 114.

⁷²⁹ Yehoshua Horowitz, “Judah Leib Ben Enoch Zundel”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 11, s. 506.

Albo'nun eserinin Amsterdam Yahudi düşünürleri arasında yaygınlık kazanması birçok Yahudi düşünürü inanç ilkeleri konusunda etkilemiştir. Menasseh ben Israel (ö. 1657), *Niṣmat Hayim* adlı eserinde dinin temel ilkeleri olarak Tanrı'nın varlığı, Tevrat'ın ilahi kökeni, ödül ve ceza maddelerini dile getirir. Albo'ya atıfta bulunmasa da bu konuda Albo'dan etkilendiği açıktır. Nitekim o dile getirdiği inanç ilkelerini Albo'nun kanıtlama yöntemine uygun olarak şu şekilde savunmuştur:

[Ey] bilgili okur, ruhun ölümsüzlüğüne olan bu inanç, dinin ana temellerine ve ilkelerine, yani Tanrı'nın varlığına, Tevrat'ın ilahi kökenine ve ödül ve cezaya bağlıdır. Çünkü ruhun bedenle birlikte öldüğünü söylerseniz, bu ödül ve cezayı engeller. Ve eğer ödül ve ceza ve ilahi takdir yoksa, Tanrı'nın varlığı engellenir. Ve eğer Tanrı yoksa ve ödül ve ceza da yoksa, ilahi Tevrat'ın ve emirlere uyma zahmetinin amacı nedir? Bu nedenle, üçlü bağlantı kolayca parçalanamaz.⁷³⁰

Benzer şekilde *Sefer ha-İkkarim*'den oldukça faydalandığı bilinen⁷³¹ Saul Levi Morteira (ö. 1660), *Giv'at Şaul* kitabındaki bir vaazında “Musa, Tevrat'ımızın ilkelerini, yani Tanrı'nın varlığını, Tevrat'ın ilahi oluşunu, ödül ve cezayı öğreten bu özel şeyler için canını ortaya koydu” demektedir.⁷³²

⁷³⁰ Menasseh Ben Israel, *Nishmat Hayyim*, 4/4 için bkz. Asa Kasher ve Shlomo Biderman, “Why Was Baruch De Spinoza Excommunicated?”, *Sceptics, Millenarians, and Jews*, ed. David S. Katz ve Jonathan Irvine Israel, Brill, Leiden 1990, ss. 110-111; Ayrıca Menasseh'in ifadelerinin Albo'nun ifadelerine benzerliği için krş. Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/10, ss. 96-97.

⁷³¹ H. P. Salomon, “Did Saul Levi Mortera Plagiarize Joseph Albo?”, *Studia Rosenthaliana*, 1989, c. 23, sy. 1, ss. 28-37; Marc Saperstein, *Leadership and Conflict: Tensions in Medieval and Early Modern Jewish History and Culture*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2014, s. 152.

⁷³² Saul Levi Morteira, *Giv'at Sha'ul*, Mishpatim bölümü, bkz. Kasher ve Biderman, “Why Was Baruch De Spinoza Excommunicated?”, ss. 110-111.

Baruch Spinoza (ö. 1677), *Tractatus Theologico-Politicus* eserinin 14. bölümünde yedi adet evrensel inanç ilkesi sıralamaktadır. Bunlar: gerçek yaşamın örneği olan, mutlak surette adil ve merhametli olan Tanrı veya Yüce Varlık vardır; Tanrı, birdir; Tanrı, her yerde hazır ve nazırdır, hiçbir şey onun için gizli değildir; Tanrı, her şey üzerinde hak ve hâkimiyete sahiptir, her şey O'na itaat etmekle mükelleftir, O hiçbirine itaat etmek zorunda değildir; Tanrı'ya tapınmak yalnızca adil ve merhametli olmak ya da komşuya karşı sevgi beslemektir; yalnızca Tanrı'ya itaat edenler kurtulacaktır; Tanrı tövbe edenlerin günahlarını bağışlar (Bkz. Tablo-18). Albo'nun, Spinoza'nın listelediği devlet dinin inanç (veya evrensel inancın) ilkeleri üzerinde de etkisi olduğu dile getirilmiştir.⁷³³ Örneğin Pines, *Tractatus*'taki yedi maddelik inanç listesinin⁷³⁴, Spinoza'nın etkilendiği kesin olarak bilinmese de, Albo'nun birinci ve üçüncü ilkelerine karşılık geldiğini söylemektedir.⁷³⁵ Öte taraftan Guttman, Spinoza'nın inanç ilkelerini itaat kavramından türetmesini, Orta Çağ Yahudi düşünürlerin ilkelerini yasa/Tevrat kavramından türetmesine benzer olarak görmüştür. Ona göre Spinoza'nın türetme yöntemi, özellikle, üç temel ilkesi kolayca Spinoza'nınkilere genişletilebilecek olan Albo'nun yöntemini hatırlatmaktadır.⁷³⁶

⁷³³ Örneğin Louis Binstock, Spinoza'nın inanç ilkelerini dile getirdiği *Tractatus Theologico-Politicus* eserini Albo'nun etkisi altında yazdığını iddia etmiştir. Bkz. Louis Binstock, "Dogma and Judaism", *Central Conference Of American Rabbis*, ed. Isaac E. Marcuson, 1935, c. 35, s. 275.

⁷³⁴ Bkz. Benedict de Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, çev. R. H. M. Elwes, George Bell And Sons, London 1887, c. 1, ss. 186-187.

⁷³⁵ Shlomo Pines, "Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* and the Jewish Philosophical Tradition", *Studies in The History of Jewish Thought (The Collected Works of Shlomo Pines Volume V)*, ed. Warren Zev Harvey-Moshe Idel, The Magnes Press, Jerusalem 1997, ss. 728-730.

⁷³⁶ Julius Guttman, "Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch- Politischer Traktat", *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, ed. Alfred Jospe, Wayne State University Press, Detroit 1981, s. 373, 386, dipnot 45.

Albo'nun ve Spinoza'nın listeledikleri inanç ilkelerine inanmanın zorunlu oluşunu belirten ifadelerinin benzerliği dikkat çekicidir. Spinoza bu konuda şunları belirtir: “Hiç kimse şunu inkâr edemez: bütün bu inanç ilkelerine -istisnasız her insanın, yukarıda açıklanan Yasanın buyruğu uyarınca Tanrı'ya itaat edebilmesi için- her şeyden önce inanılması zorunludur. Çünkü bu hükümlerden biri reddedilirse, [Tanrı'ya] itaat çöker.”⁷³⁷ Albo'nun ifadeleri ise şöyledir: “Hiç şüphe yok ki bu üçü ilahi hukukun temel ilkeleridir. Çünkü bunlardan birinin ortadan kaldırıldığını varsayarsak, yasa tamamen düşecektir.”⁷³⁸ Belki de Albo'nun Spinoza üzerindeki bir başka olası etkisi evrensel bir din ilkeleri olarak düşünülmelidir. Çünkü Albo'nun her ne kadar amacı Yahudiliği savunmak olsa da, o ilahi yasanın ilkelerini belirleyerek çalışmasını evrensel bir temele oturtur. Spinoza da benzer bir şekilde evrensel dinin ilkelerini belirlemek istemiştir.

Albo'nun inanç ilkelerinin teslis karşıtı bazı Hristiyanlar tarafından benimsenmesi bu dönemdeki en ilginç etki olarak düşünülebilir. Alman reformcu Matthias Vehe-Glirius (ö. 1590) teslis karşıtı görüşlerini Albo'nun çeşitli argümanlarına dayanarak oluşturmuştur. O, Albo'nun eserini kendi teolojik anlayışını haklı çıkaran bir çalışma olarak görmüş, bu nedenle, “bilginin anahtarı” (clavis scientiae) olarak nitelediği *Sefer ha-İkkarim*'i, *Liber Fundamentorum* ismiyle Latinceye çevirmiştir.⁷³⁹ Vehe, *Sefer ha-İkkarim*'in hem genel unsurlarına hem de inanç ilkeleri sistemine önem vermiştir. Özellikle de Albo'nun ilke sisteminin ilahi yasa ile sahte yasa arasında ayırım yapması işlevi, Vehe'yi oldukça etkilemiştir.⁷⁴⁰ Bundan dolayı Vehe, Albo'nun eserini Latinceye

⁷³⁷ Spinoza, *A Theologico-Political Treatise*, s. 187. Ayrıca bkz. Pines, “Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus and the Jewish Philosophical Tradition”, ss. 728-730.

⁷³⁸ Albo, *Sefer ha-İkkarim*, I/10, ss. 96-97.

⁷³⁹ Vehe'nin Latince çevirisi hakkında bilgi için çalışmamızın 75 numaralı dipnotuna bakınız.

⁷⁴⁰ Robert Dán, *Matthias Vehe-Glirius: Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings*, çev. Imre Gombos, Brill, Leiden 1982, ss. 49-59. Ayrıca bkz. Alexander

çevirmekle yetinmemiş, aynı zamanda *Mattanjah* ismini verdiği eserine Albo'nun inanç ilkeleriyle ilgili çeşitli tartışmaları dâhil etmiştir. Hatta Theodosius Schimberg takma adıyla yazdığı bir mektupta Albo'nun inanç ilkelerinin tümünü kategoriler halinde (Albo'nun ismini zikretmeden) tek tek listelemiştir.⁷⁴¹ Vehe, bu mektubu teslis karşıtlarının sapkın olduğu ve eserlerinin okunmaması gerektiği yönündeki suçlamaları çürütmek için yazmıştır. Diğer bir ifadeyle bir yandan teslis taraftarlarının sapkın ve mürted olduğunu, diğer taraftan da teslis karşıtlarının suçlamalardan muaf olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda Albo'nun inanç ilkelerinden hiçbirinin teslis karşıtları tarafından ihlal edilmediğini, dolayısıyla onların mürted, sapkın, sahte peygamber ya da sahte öğretmen olarak isimlendirilemeyeceğini savunmuştur. Teslis taraftarlarının ise Albo'nun inanç ilkelerini göz ardı ettiklerini belirterek, mantıksal imkânsızlık olan Teslis ve Evharistiya gibi inançlara sahip olduklarını, böylece Tanrı'nın birliği ve Tanrı'nın cismani olmayışı ilkelerini reddettiklerini belirtmiştir. Bu nedenle mürted, sapkın, sahte peygamber ya da sahte öğretmen gibi suçlamaların teslis karşıtları için değil, teslis taraftarları için geçerli olduğunu ileri sürmüştür.⁷⁴² Vehe, İsa'nın tanrı olduğu iddiasını redderek, onun Yusuf ve Meryem'in oğlu olduğunu, Tevrat'ı uygulamak için geldiğini ve bu uğurda şehit olan bir insan olduğunu savunmuştur. Ona göre İsa gerçek Mesih olmakla birlikte onun görevi başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu nedenle Tanrı ile insan arasında yeni bir ahdin gerçekleşmediğini ve Tevrat'ın yürürlükte kalmaya

Sándors Unghváry, *The Hungarian Protestant Reformation in The Sixteenth Century Under The Ottoman Impact: Essays and Profiles*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1989, ss. 379-381.

⁷⁴¹ Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, ss. 123-124; Réka Tímea Újlaki-Nagy, *Christians or Jews?: Early Transylvanian Sabbatarianism (1580–1621)*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2022, ss. 112-113.

⁷⁴² Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, ss. 188-192, 249-250.

ve kurtuluşu sağlamaya devam ettiğini ileri sürmüştür.⁷⁴³ Vehe, dinî baskılardan dolayı Transilvanya (Erdel) bölgesine kaçmış ve Albo'nun eserini ve kendi yazılarını buradaki teslis karşıtları arasında yayma imkânı yakalamıştır. Bu girişim on altıncı yüzyılın sonlarına doğru András Eössy (ö. 1602) ve Simon Péchi'nin (ö. 1643) liderliğini yaptığı ve Yeni Ahit'in vahiy mahsülü olduğunu reddeden Transilvanya Şabatçılığının (veya Sekel⁷⁴⁴ Şabatçılığının) doğmasına neden olmuştur.⁷⁴⁵

Transilvanya Şabatçılığı teolojik argümanlarını Albo'nun inanç ilkeleri üzerine inşa etmiştir. Bu topluluğun dinî metinlerinde veya ilahilerinde sistemli bir inanç ilkeleri listesi bulmamakla birlikte ilahi “yasanın ilkelerine” (törvény fundamentumai) birçok kez atıfta bulunulmuştur. Onlar inanç ilkelerinden bahsederken açıkça Albo'nun ismini kullanmış ve *Sefer ha-İkkarim*'in Latince çevirisinin belirli pasajlarına atıflarda bulunmuştur. Şabatçılar üç şahsın özde bir olduğu şeklindeki Hıristiyan inancını reddederek, onun akılla çeliştiğini belirtmişlerdir. Diğer bir ifadeyle gerçek inancın sadece mantıksal çelişki içermeyenler olacağını savunmuşlardır. Teslis inancına karşı Tanrı'nın birliği ilkesinin yanı sıra ölümsüzlük, zamandan bağımsızlık ve cisimsizlik ilkeleri savunulmuştur. İsa'nın doğduğu ve öldüğü, acıkma, susama ve yorulma gibi çeşitli insani zaaflarının olduğu bu nedenle onun Tanrı olamayacağına inanılmıştır.

⁷⁴³ Dán, *Matthias Vehe-Glirius*, ss. 87-91, 124; Gábor Györffy, Zoltán Tibori-Szabó ve Júlia-Réka Vallasek, “Back to the Origins: The Tragic History of the Szekler Sabbatarians”, *East European Politics and Societies and Cultures*, c. 20, sy. 10, s. 4.

⁷⁴⁴ Şabatçı Sekeller, ilahilerinde, soylarının Yafes'e dayandığını belirtmişlerdir. Bkz. Stefan Schorch, “The Peculiarities of Hungarian Christian Hebraism (16th and 17th Centuries)”, *Hebrew between Jews and Christians*, ed. Daniel Stein Kokin, De Gruyter, Berlin 2023, s. 251. Ayrıca Sekellerin etnik kökenleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Hakkı Işık, *Sekeller: Doğu Avrupa'da Unutulmuş Bir Hun Kavmi*, Selenge Yayınları, İstanbul 2021.

⁷⁴⁵ Schorch, “The Peculiarities of Hungarian Christian Hebraism (16th and 17th Centuries)”, ss. 249-250; Györffy vd., “Back to the Origins: The Tragic History of the Szekler Sabbatarians”, s. 3; Újlaki-Nagy, *Christians or Jews?*, ss. 40-41.

İsa'nın insani bir Mesih olduğunu, fakat görevinin başarıya ulaşmadığını (bu nedenle ikinci kez geleceğini), sadece Tevrat'ın anlaşılmasına yardımcı olduğunu dile getirmişlerdir. Matta 5:17'yi işaret ederek⁷⁴⁶ İsa'nın Tevrat'ı yürürlükten kaldırmak için değil, uygulamak için geldiğini belirtmişlerdir. Bu anlamda Yeni Ahit metinlerini Tevrat'ın yorumu olarak kabul etmişlerdir. İsa'nın peygamberlik anlamında Musa'nın üstünlüğüne ulaşmadığını ve Tevrat'tan sonra yasa gelmediğini söyleyerek Albo'yu takip etmişlerdir. Ayrıca Albo'nun yaklaşımını takip ederek Talmud'un nesilden nesile aktarılan sözlü Tevrat olduğunu, onun da kurtuluş için gerekli olduğunu savunmuşlardır.⁷⁴⁷

3. Haskala ve Sonrası

On sekizinci yüzyılda Avrupa'da liberal ve evrensel düşüncenin yükselişi Yahudilere yönelik kısmi veya tam özgürleşme (emansipasyon) sağlamıştır. Özgürleşmeyle birlikte bazı Yahudiler arasında Avrupa toplumuna entegre olma isteği ortaya çıkmıştır. Böylece Avrupa'nın felsefe, bilim, kültür ve eğitim gibi birçok alandaki birikiminin bir parçası olmak hedeflenmiştir. Bu anlayış Haskala (Yahudi aydınlanması) dönemini ortaya çıkarmıştır.⁷⁴⁸ Haskala hareketinin babası kabul edilen Moses Mendelssohn (ö. 1786) inanç ve akıl arasında uyumun olduğu evrensel bir Yahudilik modeli çizmeye çalışmıştır. Bu anlamda o, Albo'nun üç temel ilkesini evrensel ve

⁷⁴⁶ “Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim.” Bkz. Matta, 5:17.

⁷⁴⁷ Albo'nun Transilvanya Şabatçılığı üzerine etkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Újlaki-Nagy, *Christians or Jews?*, ss. 113-176, 249-254.

⁷⁴⁸ Haskala ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Ali Osman Kurt, “Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala”, *Milel ve Nihal*, 2010, c. 7, sy. 1, ss. 33-59; Seda Özmen, *18. Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2014.

rasyonel inançlar olarak savunmuştur. Mendelssohn, Wolf Abraham Nathan'a yazdığı 1782 tarihli bir mektupta şunları dile getirmiştir:

Bize sadece birkaç ilke ve inanç emredilmiştir. İbn Meymûn on üç, Albo ise sadece üç ilke sayıyor ve bu konuda kimse onu [yani, Albo'yu] sapkınlıkla suçlamayacak... Yahudiliğin ruhu, tüm öğretmenlerimizin üzerinde mutabık olduğu ve onlar olmaksızın Yahudi dininin var olamayacağı birkaç temel ilke dışında, ameli kurallara uyma ve inanç bakımından özgürlük talep eder.⁷⁴⁹

Mendelssohn, *Jerusalem* (1783) isimli eserinde "...bütün dinlerin üzerinde uzlaştığı ve onlarsız mutluluğun bir rüya olduğu ve [yine onlarsız bir] erdemin kendisinin erdem olmaktan çıktığı temel ilkeleri" (1) Tanrı, (2) ilahi takdir ve (3) gelecek yaşam olarak ifade etmiştir.⁷⁵⁰ Kitabının ilerleyen bölümlerinde ise bahsi geçen mektuptaki görüşlerini onaylayıcı şu ifadeleri dile getirmiştir:

Ve İbn Meymûn'un on üç ilkesi ulusun büyük bir kısmı tarafından kabul edilmiş olsa da, bildiğim kadarıyla hiç kimse, Albo'yu, onların sayısını azaltmak ve onları aklın çok daha evrensel önermelerine geri götürmek istediği için bir sapkın olarak adlandırmadı.⁷⁵¹

Mendelssohn, *Gegenbetrachtungen über Bonnets Palingenesie* (1770) adlı yazısında, Yahudiliğin inanç ilkelerinin sırlar içermediğini, çünkü insan aklının kendi kavramlarından hareketle dinî inancın ilkelerine ulaşılabilceğini ileri sürmüştür. O, Yahudilikte din ve akıl arasında bir rekabetin olmadığını, Yahudi inancının akıl üzerinde bir baskısının bulunmadığını savunmuştur. Yahudiliğin inanç ilkelerinin (1) Tanrı, (2)

⁷⁴⁹ Alexander Altmann, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Liverpool University Press, Oxford 1984, ss. 543-544.

⁷⁵⁰ Moses Mendelssohn, *Jerusalem or On Religious Power and Judaism*, çev. Allan Arkush, Brandeis University Press, Waltham 1983, s. 63.

⁷⁵¹ Mendelssohn, *Jerusalem*, s. 101.

ilahi takdir (ödöl ve ceza) ve (3) yasa olduğunu söylemiştir.⁷⁵² Mendelssohn'un inanç ilkelerinin evrensel olduğuna yönelik vurgu yaptığı ve Albo'yu da evrensel ilkeler süren biri olarak sunduğu görölmektedir. Mendelssohn'un bu üç ilkeyi "onlar olmaksızın Yahudi dininin var olamayacağı" ya da "onlar olmaksızın mutluluğın mümkün olamayacağı" ilkeler olarak tanımlaması Albo'yu izlediğini açıkça göstermektedir. Ancak Mendelssohn, Albo'nun ilke sisteminin bütönlüğünü ve işlevini göz ardı etmiştir. Albo'nun Hristiyanlığın saldırılarından Yahudiliği kurtarmak için oluşturduğu modelin bir parçasını, Hristiyan modern Avrupa'ya yaklaşmak için kullanmıştır.

Haskala hareketinin bir sonucu olarak ortaya çıkan dinî reform eğilimleri⁷⁵³, Yahudiliğin teolojik konularını ele almayı gerekli görmüştür. Yahudiliğin eleştirel-bilimsel yöntemle incelenmesini amaçlayan Yahudi Bilimi (*Wissenschaft des Judentums*) akımı genel olarak Yahudiliğin inanç ilkeleri konusunda Mendelssohn'cu eğilimi takip etmiştir. Yahudi Bilimi akımının ilk temsilcilerinden olan Michael Creizenach (ö. 1842)⁷⁵⁴, Yahudiliğin temel inançları hakkında yazdığı bir çalışmasında, Albo'nun ilkelerinin, neden Yahudiliğin temel ilkeleri olması gerektiğini tartışmıştır. Ona göre İbn Meymûn on üç ilkeyi belirlerken kendi önem derecesine göre bir tercihte bulunmuştur.

⁷⁵² Moses Mendelssohn, *Moses Mendelssohn: Writings on Judaism, Christianity, and the Bible*, ed. Michah Gottlieb, çev. Curtis Bowman, Elias Sacks ve Allan Arkush, Brandeis University Press, Waltham 2011, s. 20. Ayrıca bkz. Altmann, *Moses Mendelssohn*, s. 544; Lawrence Kaplan, "Supplementary Notes on the Medieval Jewish Sources of Mendelssohn's 'Jerusalem'", *The Jewish Quarterly Review*, 1997, c. 87, sy. 3/4, s. 342; David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements*, Behrman House, New York 1979, s. 60; Michah Gottlieb, *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*, Oxford University Press, New York 2011, s. 48, 146, dipnot 119.

⁷⁵³ Kurt, "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala", s. 55.

⁷⁵⁴ Ben Zion Dinur (Dinaburg), "Wissenschaft des Judentums", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 21, s. 109; George Y. Kohler, "Theology as a Discipline of the Wissenschaft Des Judentums (1830-1910) - An Overview" *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 88, 2019, ss. 67-90.

Fakat Yahudi inanç ilkeleri konusu dinî otoritenin değil, bilimsel araştırmanın bir nesnesidir. Bu noktada “İbn Meymûn’a karşı direnişi en tavizsiz olan” ve “bilgeliği ve dindarlığı şüphe götürmeyen” kişi olarak nitelediği Albo’nun yönteminin doğruluğunu onaylamıştır. O, Albo’ya benzer şekilde Tanah’ın yorumlanmasıyla ortaya çıkacak her sonucun, aynı zamanda Yahudiliğin bir ilkesi olamayacağını, aksi takdirde kutsal metinlerdeki her şeyin inanç ilkesi olacağını ileri sürmüştür. Albo’nun inanç ilkeleri ile ilgili çeşitli yorumlarını onayladıktan sonra şunları ifade etmiştir:

Bu değerlendirmeler şimdi [bizi] doğru sonuca götürmektedir: Yalnızca dinin ve özellikle de Yahudiliğin varlığı için vazgeçilmez olan gerçekler temel inanç ilkeleri olarak adlandırılabilir... İsrail dini kavramı için hangi gerçeklerin gerekli olduğunu sorarsak, biraz düşündükten sonra Joseph Albo’nun da temel doktrinler olarak kabul ettiği aynı üç temel ilkeye ulaşırız... Bu üç temel ilkenin açığa çıkarılması ve bunlara bağlı soruların aydınlatılmasıyla İsrail’in inanç ilkeleri tam anlamıyla değerlendirilir ve sistematik olarak düzenlenmiş bir bilim haline getirilir.⁷⁵⁵

Creizenach’ın Albo’nun ilke sisteminin bilimsel çalışma modeline uygun olduğunu düşündüğü için benimsediği açıktır.

Haskala ve Yahudi Bilimi gibi eğilimler din eğitimi alanında da bazı reformcu eğilimlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yahudilik için yeni bir eğitim modeli olarak -Hristiyan modelin örnek alındığı- ilmihal (kateşizm) ve onay töreni (konfirmasyon) geleneği başlamıştır. Aileler ve öğrencilerin eğitimi için 1782’den 1884’e kadar en az 161 adet ilmihal ortaya çıkmıştır. Bu ilmihallerin inanç ilkeleri ile ilgili kısımlarında İbn Meymûn’un on üç ilkesinin mi yoksa Albo’nun üç temel ilkesinin mi esas alınacağı

⁷⁵⁵ Michael Creizenach, “Foundational Doctrines of Israelite Belief (1833)”, *Modern Jewish Theology: The First One Hundred Years, 1835-1935*, çev. George Y. Kohler, ed. Samuel J. Kessler ve George Y. Kohler, University of Nebraska Press, Lincoln 2023, ss. 22-28.

tartışma konusu olmuştur.⁷⁵⁶ Örneğin Eduard Kley (ö. 1867) *Catechismus der Mosatschen Religionslehre* (1814) isimli eserinde⁷⁵⁷, Salomon Herxheimer (ö. 1884) *Yesode ha-Torah* (1830) isimli eserinde⁷⁵⁸ ve Michael Creizenach, *Stunden der Weihe* (1841) isimli eserinde Albo'nun üç temel ilkesini esas almıştır.⁷⁵⁹ Kaufmann Kohler'in (ö. 1926) belirttiği gibi Albo'nun üç temel ilkesi hem muhafazakar hem de liberal modern teologlar tarafından, çocukların dinî eğitiminde ve din değiştirenler tarafından okunacak iman ikrarında Yahudiliğin temel ilkeleri olarak benimsenmiştir.⁷⁶⁰

On dokuzuncu yüzyılda, Haskala sürecinin bir sonucu olarak Yahudilikte ortaya çıkan mezheplere ayrılma sürecinde Albo'nun üç temel ilkesi, mezheplerin kendilerini tanımlamasında da rol oynamıştır. Örneğin Reformist Yahudilik kendisini diğer Yahudi

⁷⁵⁶ Jacob J. Petuchowski, "Manuals and Catechisms of The Jewish Religion in The Early Period of Emancipation", *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, ed. Alexander Altmann, Harvard University Press, Cambridge 1964, ss. 47-48; E. Schreiber, "Catechisms", *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk and Wagnalls Company, New York 1902, c. 3, s. 621; Kerstin von der Krone, "Old and New Orders of Knowledge in Modern Jewish History", *Bulletin of the German Historical Institute*, 2016, sy. 59, s. 78.

⁷⁵⁷ Kley hazırladığı ilmi hali, Albo'nun üç ilkesine göre dizayn etmiştir. Bkz. Eduard Kley, *Catechism of the Mosaic Doctrine*, çev. I. Lutomirski, Oxford 1842. Ayrıca bakınız Petuchowski, "Manuals and Catechisms of The Jewish Religion in The Early Period of Emancipation", s. 57; Laura Yares, *Jewish Sunday Schools: Teaching Religion in Nineteenth-Century America*, New York University Press, New York 2023, s. 191.

⁷⁵⁸ Herxheimer'in listelediği üç inanç ilkesi için bkz. Salomon Herxheimer, *Doctrines of Faith and Morals for Jewish Schools and Families*, çev. L. Kleeberg, Dietz & Company, Louisville 1874, ss. 15-66.

⁷⁵⁹ Petuchowski, "Manuals and Catechisms of The Jewish Religion in The Early Period of Emancipation", s. 51. Albo'nun üç temel ilkesini esas alan diğer bazı ilmi hallere örnek olarak bkz. J. Mendes DeSolla, *A Catechism of the Jewish Religion*, Bacon & Company, San Francisco 1871, ss. 9-11; Isaac Mayer, *Source of Salvation: A Catechism of the Jewish Religion, with an Appendix of the Confirmation-Service*, L. H. Frank & Co., New York 1874, ss. 99-103.

⁷⁶⁰ Kaufmann Kohler, "Articles of Faith", *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk And Wagnalls Company, New York 1902, c. 2, s. 152.

mezheplerinden farklılaştırırken Albo'nun üç temel ilkesini kullanmıştır. Reformist Yahudiliğin en etkili düşünürlerinden biri olan Kaufman Kohler, Reformist Yahudiliğin Albo'nun inanç ilkelerini benimsemesini şöyle ifade etmiştir:

İbn Meymûn'un on üç inanç ilkesi ve *Mişne Tora*'sı gelecek nesiller için Ortodoksluğun temel direği olurken, Joseph Albo'nun İbn Meymûn'a karşı protestosu modern Reformun toplanma noktasını teşkil etti. Albo'nun üç inanç ilkesi, biraz değiştirilmiş veya derinleştirilmiş olarak, İlerici Yahudiliğin inancı haline geldi. Böylece siz, her yerde liberal ruhun yenilenme için, muhafazakâr ruhun ise zamanın onurlu inancını korumak için çalıştığını görüyorsunuz. Biri ilerlemeyi, diğeri ise istikrarı ve dindarlığı temsil ediyor. Ve bu büyük, yaşamı heyecanlandıran çekişme neden devam etmesin?⁷⁶¹

Reformist Yahudilik kadar yaygın⁷⁶² olmamakla birlikte Muhafazakâr Yahudilik içerisinde de Albo'nun temel ilkelerinin Yahudiliğin inanç ilkeleri olması gerektiğini belirten düşünürler olmuştur. Örneğin, Alexander Kohut (ö. 1894), “Yahudi olmak

⁷⁶¹ Kaufmann Kohler, “Judaism and Reform: A Reply to Leo N. Levi”, *Menorah*, 1895, c. 18, sy. 1, s. 45.

⁷⁶² Albo'nun üç temel ilkesinin Reform Yahudiliği tarafından benimsenmesi ile ilgili olarak, örneğin; Isaac Schwab (ö. 1907), Albo'nun üç temel ilkesinin “reformist Yahudilik için çok tanıdık ve kabul edilebilir” olduğunu, (Isaac Schwab, *Contributions to the History and Reform of the Jewish Ritual: A Series of Essays*, Combe Printing Co, 1894, c. 1, s. 80.) Solomon Schindler (ö. 1915) ise “en radikal Yahudi rabbilerden oluşan Pittsburg Konvansiyonun bile Albo'nun ilkelerini çok küçük değişikliklerle kabul ettiğini” (Solomon Schindler, *Dissolving Views in the History of Judaism*, Lee and Shepard Publishers, Boston 1888, s. 145.) belirtmektedir. Yine Reform hahamlarının başlıca örgütü olan CCAR'ın bir raporunda “Reform Hareketi, İbn Meymûn'un on üç maddesine karşı Albo'nun üç temel ilkesinden yararlanmış. Böylece 18. yüzyıl boyunca Yahudi gençlerinin dinî eğitimi için birbiri ardına ilmi-haller sunulmuş ve bunlar Albo'nun temel ilkelerine az ya da çok bağlı kalınarak oluşturulmuştur” denilmektedir. Bkz. “Report of Committee on Prof. Margolis' Paper”, *Year Book of the Central Conference of American Rabbis*, ed. Adolph Guttman ve William Rosenau, Central Conference of American Rabbis, Ohio 1905, c. 15, s. 99.

nedir?” başlıklı bir sempozyumda, Albo’nun üç temel ilkesini savunmuştur.⁷⁶³ Yine Amerikan Ortodoks Yahudiliğinde önemli bir figür olan Isaac Lesser (ö. 1868), yukarıda bahsedilen Kley’in ilmihali örnek alarak oluşturduğu ilmihalde hem Albo’nun hem de İbn Meymûn’un ilkelerini sunmuştur.⁷⁶⁴ Bununla birlikte bir başka eserinde Albo’nun üç temel ilkesini Yahudiliğin temeli olarak ifade etmiş ve bu ilkelerin akılla tamamen uyumlu olduğunu belirtmiştir.⁷⁶⁵

Albo’nun üç temel ilkesi günümüzde de Yahudiliğin temel ilkeleri olarak sunulmaya devam etmektedir. Örneğin kendisini Ortodoks bir Yahudi Rabbi olarak tanıtan Hayfa Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyelerinden Samuel Lebens, Ortodoks Yahudiliğin sınırlarını tanımlama amacıyla *The Principles of Judaism* (2020) isimli bir eser yazmıştır. O, İbn Meymûn’un on üç ilkesinin Ortodoks Yahudi inancını tanımlamada temel olmadığını, Ortodoks Yahudiliğin çerçevesini çizemeyecek detaylara sahip olduğunu ileri sürmüştür. Örnek olarak İbn Meymûn’un Tevrat’ın değişmezliği ilkesinin Yahudi otoriteler tarafından hiçbir zaman evrensel olarak kabul edilmediğini, bu ilke için kesin bir kanıtın olmadığını, Talmud rabbileri tarafından Tanrı’nın gelecekte yeni bir Tevrat verileceğinin söylendiğini ifade etmiştir. Ortodoks Yahudiliğin temel ilkelerinin, birçok köke ve dala sahip olan Albo’nun sistemi ile ifade edilebileceğini beyan eder. Çalışmasında Albo’nun üç temel ilkesinin mantıksal sonuçları olarak yeni bir inşa yapacağını belirtmiştir.⁷⁶⁶

⁷⁶³ Moshe Davis, *The Emergence of Conservative Judaism: The Historical School in 19th Century America*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1965, s. 286.

⁷⁶⁴ Isaac Leeser, *Catechism for Jewish Children: Designed as a Religious Manual for House and School*, L. Johnson & Co., Philadelphia 1839, ss. 132-134.

⁷⁶⁵ Isaac Leeser, *Discourses, Argumentative and Devotional on the Subject of the Jewish Religion*, Haswell and Fleu, Philadelphia 1836, c. 2, ss. 84-91.

⁷⁶⁶ Samuel Lebens, *The Principles of Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2020, ss. 1-5 vd.

SONUÇ

Yahudilik tarihinde sistemli ve bilinçli olarak ilk inanç ilkeleri listesinin İbn Meymûn tarafından oluşturulduğu bilinmektedir. Diğer bir deyişle, Yahudiliğin inanç ilkelerine sahip olduğu fikrinin bir yenilik olarak İbn Meymûn tarafından sunulduğu tespit edilmiştir. Fakat on üç ilkenin anlamsal olarak geleneksel Yahudiliği yeterince yansıtmadığı açıktır. Bu nedenle on üç ilke, Yahudilerin pratik kullanımına sunulurken Yigdal ve Ani Maamin duaları vasıtasıyla yeniden inşa edilmiş ve muhafazakâr anlamlar kazandırılmıştır. Yahudi düşünürler arasındaki teorik tartışmalarda ise inanç ilkeleri konusunda iki tutumun ortaya çıktığı belirlenmiştir. Birinci tutumda olanlar, on üç ilkeye çoğunlukla bir aksiyom olarak yaratılış ilkesini eklemiş ve diğer ilkeleri daha muhafazakâr yorumlarla yeniden sunmuşlardır. İkinci tutumda olanlar ise alternatif ilke sistemleri üreterek konuyu daha muhafazakâr bir çerçevede ele almışlardır.

Yahudiliğin inanç ilkelerine dair tartışmaların, İbn Meymûn'un on üç ilkesini sunmasından yaklaşık iki buçuk asır sonra alevlendiği görülmüştür. On beşinci yüzyıldaki bu gelişmenin ciddi bir biçimde Nissim Gerondi'nin öğrencileri ile gerçekleştiği tespit edilmiştir. Duran'ın, özellikle de Crescas ve Albo'nun konuya önemli bir eğilim gösterdiği anlaşılmıştır. Bu düşünürlerin konuyu kapsamlı bir biçimde ele almalarının birinci sebebi, Yahudiliğin ilkelerinin anlamı üzerinedir. İbn Meymûn'un Yahudi düşüncesi içinde Aristoteles felsefesine alan açmasıyla ortaya çıkan rasyonalist/felsefi eğilim, on beşinci yüzyılda Yahudilerin yaşadığı sosyo-politik ve dinî sıkıntıların başlıca sebebi olarak algılanmıştır. Bu durum geleneksel eğilimin güçlenmesine neden olmuş ve rasyonalistlerin Yahudilik hakkındaki açıklamalarının daha muhafazakâr ya da ılımlı bir yorumunun yapılmasını gerekli kılmıştır. Dolayısıyla İbn Meymûn'un on üç ilkesinin anlamsal olarak geleneksel Yahudi düşüncesini yeterince yansıtmaması ve Aristoteles felsefesine ait çeşitli unsurlar barındırması, Yahudiliğin inanç ilkelerinin anlamsal olarak

yeniden inşa edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu inşa sürecinde açıkça irade sahibi Tanrı anlayışı vurgulanmaya çalışılmıştır. Şimon ben Tsemah Duran on üç ilke içerisinde yaratılış ve ilahi takdir inançlarının aksiyomatik olarak bulunduğunu savunarak bu vurguyu yapmıştır. Hasday Crescas ve Joseph Albo ise alternatif inanç ilkeleri listeleri ileri sürmüştür. Crescas, inanç ilkelerinin anlamlarını inşa ederken Aristoteles felsefesine adeta savaş açmış ve oldukça radikal bir gelenekçilik içerisinde irade sahibi bir Tanrı anlayışı sunmuştur. Albo ise ılımlı bir yol izlemiştir. Aristoteles felsefesinin Yahudilikle uyumlu olduğunu düşündüğü konularda rasyonel açıklamalardan yararlanmış, uyumsuz olduğunu düşündüğü konularda ise geleneksel yorumları kullanmıştır.

Bu düşünürlerin konuyu kapsamlı bir biçimde ele almalarının ikinci sebebinin yöntemsel olduğu görülmüştür. İbn Meymûn on üç ilkeyi nasıl belirlediğini ve neden on üç adet belirlediğini açıklamamıştır. Fakat bu ilkelerin kabul edilmesinin zorunlu olduğunu aksi takdirde kurtuluşun mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla nedeni bilinmeden ve sorgulanmadan inanılması gereken dogmatik bir liste sunmuştur. Crescas'ın ilke sistemini hazırlarken kullandığı temel kıstas, Tevrat'ın varlığı için gerekli olan ve olmayan ilkelerin birbirinden ayrılmasıdır. Yani Crescas için en önemli soru “hangi ilkeler olmazsa Tevrat'ın varlığı mümkün olmaz?” sorusudur. Ona göre ilk iki kategori Tevrat'ın varlığı için gerekli olan üçüncü kategori ise inanmak gerekli olsa bile Tevrat'ın varlığı için gerekli olmayan ilkelerden oluşmuştur. Dolayısıyla birinci ve ikinci kategori aksiyomatik inançların sunumuyken, üçüncü kategori dogmatik inançların sunumudur. Duran, Tevrat'ı bir bilime benzetmiş olsa da ilke sisteminde uygulamaya çalıştığı yöntem açık değildir. O, üç temel ilke belirlemiş ve İbn Meymûn'un ilkelerinin bunlardan türediğini belirtmiştir. Fakat her bir türev ilkenin ilgili olduğu temel ilkeden nasıl çıktığını açıkça irdelememiştir. Ayrıca yaratılış ilkesinin bu on üç ilke ile ilişkisini de açık bir biçimde ortaya koymamıştır. Albo ise sistemini tündengelimsel geometrik bir modelde oluşturmuştur. Albo kendisinden önce liste hazırlayanların bilimsel bir yöntemle

sahip olmadıklarını bu nedenle bilimsel bir yöntemin inşa edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. İnanç ilkelerini bilimsel yöntemle hazırlamayı amaç edinen ve bunu açıkça gösteren ilk düşünür olduğu görülmüştür. Albo ilahi yasa için aksiyom olarak üç temel ilke belirlemiş ve bunlardan türev ilkelerin nasıl türediğini -kısmen tutarlı- bir şekilde sunmuştur. Üç temel ilkesi ilahi yasa için aksiyomatiktir. Temel ilkelerin mantıksal sonuçları olan türev ilkeler ise teoremlerdir. Tevrat'a özgü ilkeler kategorisini ise dogmatik olarak belirlemiştir.

Bu düşünürlerin konuyu kapsamlı bir biçimde ele almalarının üçüncü sebebinin yapısal-işlevsel olduğu görülmüştür. Duran'ın sisteminin işlevi, İbn Meymûn'un ilkelerinin daha muhafazakâr olarak sunulmasıdır. Crescas'ın ilke listesinin başlıca işlevi ise Aristoteles felsefesine karşı muhalefettir. O, ilk kategoride Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisim olmayışının Aristotelesçi önermelerini (yani, mekanik Tanrı anlayışını) yıkmış, ikinci kategoride ise irade sahibi bir Tanrı'nın Tevrat'ı vermesini sağlayacak önermeleri ortaya koymuştur. Albo'nun ilke sisteminin başlıca işlevi ise Hristiyanlık karşıtı polemiktir. Onun ilahi yasa kategorisi hakiki ve sahte dinleri belirlemek üzere kurgulanmıştır. Ona göre Tanrı'nın varlığı, ilahi vahiy ve ödül ve ceza ilkeleri ilahi bir din olmanın temel ilkeleridir. Fakat bu ilkeler kabul edildiğinde mantıksal olarak onlardan çıkan türev ilkeler de kabul edilmek zorundadır. Albo'nun listesinden başka hiçbir listede bulunmayan "peygamberin görevinin gerçekliği" türev ilkesi, hakiki ve sahte dinleri tespit etmek için kurgulanmış başlıca ilkedir. Bu ilkede Musa ile ilgili Sina vahyi tecrübesinin kriter olarak kullanıldığı görülmüştür. Buna ek olarak Tanrı'nın birliği ve cisim olmayışı ilkeleri de Hristiyanlığın ilahi olmayışı için kriter olarak kullanılmıştır. Albo'nun ikinci kategorisi, ilahi olmanın kriteri olmayıp sadece Yahudiliğe ait olan inançlardan oluşmuştur. Hristiyanların Yahudiliğe saldırdığı inançlar burada listelenerek, Yahudiliğin ilahi olmasının bu ilkeler üzerinden test edilmesi engellenmiştir. İnanç ilkeleri hazırlayan düşünürler arasında Hristiyanların düzenlemiş olduğu toplu

tartışmalara katılan tek düşünürün Albo olmasının, onu böyle bir tutuma yönelttiği anlaşılmıştır.

Albo'nun en özgün yönlerinden birinin Tevrat'ın değişmezliği ile ilgili açıklamaları olduğu tespit edilmiştir. O, kutsal metinlerin ve geleneğin Tevrat'ın değişmezliği ile ilgili kesin bir kanıt sunmadığını ortaya koymuş ve bu konuda kendisinden sonraki birçok düşünürü etkilemiştir. Onu bu sonuca, yalnızca kutsal metinlerden ve gelenekten kesin bir kanıt getirilememesi götürmemiştir. Bu sonuca ulaşmasının sebeplerinden bir diğerinin Tortosa münazarasında bu türden ciddi itirazlara maruz kalma ihtimali olduğu düşünülmüştür. Bir başka sebebin ise eseri boyunca sıkça vurguladığı irade sahibi Tanrı anlayışına halel getirmek istememesi olduğu anlaşılmıştır. Çünkü Tevrat'ın değişmezliği şeklindeki bir inancın -geleneksel anlamda istediği her şeyi yapabilen- Tanrı'nın iradesini engelleme anlamına gelebileceği açıktır.

İnanç ilkeleri bağlamında İbn Meymûn'un ilkelerine karşı en güçlü muhalefetin Crescas ve Albo tarafından yapıldığı görülmüştür. Albo'nun eserinde on üç ilkeye yönelik sıraladığı itirazlar, Albo'dan sonraki İbn Meymûncu birçok düşünür tarafından cevaplanmaya çalışılmıştır. Bunların başlıca olanları Bibago, Abravanel ve David ben Yehuda'dır. Özellikle Abravanel, müstakil bir kitap yazarak ayrıntılı bir biçimde Crescas ve Albo'nun itirazlarını cevaplamıştır. Abravanel'in on üç ilke savunusunun odak noktasında *ikkar* kavramının anlaşılma biçimi yer almıştır. İbn Meymûn'un *ikkar* kavramı ile temel veya övgüye değer inançları listelendiğini, Crescas ve Albo'nun onu yanlış anladığını ileri sürmüştür. Bibago ve David ben Yehuda da eserlerinin belli kısımlarını Crescas ve Albo'nun itirazlarına karşı on üç ilkeyi savunmaya ayırmıştır. Bununla birlikte bu son iki düşünür, Albo'nun geometrik yöntemini benimseyerek on üç ilkeyi ele almıştır. Ayrıca Del Medigo'nun İbn Meymûn'un listesini savunduğunu belirtmesine rağmen Albo'nun sistemini takip ettiği anlaşılmıştır.

Orta Çağ'da inanç ilkeleri tartışmasında en dikkate değer olan ilkenin yaratılış ilkesi olduğu görülmüştür. İbn Meymûn'un listesi hariç, sonraki bütün listeler (on üç ilkeyi savunanlar dâhil) yaratılış inancını listelerine dâhil etmiştir. Bu durumun nedeni yine irade sahibi bir Tanrı anlayışının sunulması olmuştur. Bununla beraber Crescas ve Albo ilke sistemlerinin yapısı nedeniyle yaratılışı Tevrat'ın/ilahi yasanın varlığını sağlayan ilkeler olarak sunmamışlardır. Yahudi kutsal metinlerindeki yaratılışla ilgili anlatıların hem yoktan yaratılış hem de Platoncu yaratılış olarak yorumlanmaya müsait olması, bu ilkenin dogmatik olarak sunulmasına neden olmuştur. Ayrıca düşünürlerin sürekli olarak belli başlı ilkeleri tekrarlayarak listeler oluşturması bu ilkelerin dönemin mücadelesi edilmesi gereken düşünceleri çerçevesinde oluşturulduğu anlaşılmıştır. Örneğin, Musa'nın varlığı ilkesi diye bir ilke hiç ortaya çıkmamıştır. Çünkü Aristoteles felsefesi tarihte yaşamış herhangi bir şahsiyetin varlığını inkâr etmez. Yine Hristiyanlık ya da İslam Musa'nın varlığını reddetmez. Fakat listelere konu olan ilkeler ya Aristoteles felsefesinde farklı anlamlara sahip önermelere karşı ya da Hristiyanlık ve İslam'da farklı anlamlara sahip inançlara karşı oluşturulmuştur.

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda, Yahudi düşünürler arasında gelenekçiliğin yükselmesi ve felsefî eğilimin azalmasıyla inanç ilkeleri tartışmalarının neredeyse kaybolduğu görülmüştür. Bu dönemde Albo'nun inanç ilkelerini ele alan bazı düşünürler konuya yüzeysel olarak değinmiştir. On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Yahudiler arasında başlayan Haskala hareketi, felsefî ve bilimsel düşüncenin Yahudi düşünürler arasında tekrar yükselişe geçmesini sağlamıştır. Bu gelişmeler de inanç ilkeleriyle ilgili tartışmaların yeniden alevlenmesine neden olmuştur. Mendelssohn'un Yahudiliği rasyonel ve evrensel bir inanç olarak sunma girişimi, Albo'nun üç temel ilkesini benimsemesiyle sonuçlanmıştır. On dokuzuncu yüzyılda gittikçe artan reformist eğilimler de Albo'nun üç temel ilkesini kendilerini tanımlama amacıyla kullanmıştır. Bu çerçevede özellikle pratik hayatta kullanılmaya başlanan birçok ilmihalde ve icra edilen onay

törenlerinde Albo'nun üç temel ilkesi esas alınmıştır. Ancak bu girişimlerin hiçbiri Albo'nun ilke sistemini tam olarak yansıtmamış, dolayısıyla bağlamından koparılmıştır. Bu dönemde İbn Meymûn'un ilkeleri ortodoksluğu tanımlamak için kullanılırken, Albo'nun üç temel ilkesi reformculuğu tanımlamak için kullanılmıştır. Diğer bir deyişle, Yahudiliğin muhafazakâr ruhunu yeterince yansıtmadığını düşündüğü on üç ilkeye karşı hazırladığı listesi, bu dönemde Yahudiliği yenilemenin aracı haline getirilmiştir. Dolayısıyla Albo'nun üç temel ilkesinin, Yahudi tarihinde pratik hayatta kullanılmış iki ilke sisteminden biri olduğu görülmüştür.



TABLOLAR

Tablo-1	Tablo-2
İskenderiyeli Philo (ö. 50)	Saadya Gaon (ö. 942)
İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: <i>De Opificio Mundi</i>	İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: <i>Kitabu'l-Emânât vel-İ'tikâdât</i>
Philo'nun "Musa'nın öğrettiği en güzel beş ders" olarak isimlendirdiği ve inanç ilkeleri listesi olarak değerlendirilebilecek ilkeleri şunlardır: (1) Tanrı vardır ve sonsuzdur, (2) Tanrı birdir, (3) evren yaratılmıştır, (4) evren tektir, (5) Tanrı'nın takdiri evreni düzenler.	Eserinin başlıklarından hareketle oluşturulabilecek inanç ilkeleri şunlardır: (1) Yoktan yaratılış, (2) Yaratıcı'nın Birliği, (3) emirler ve yasaklar, (4) [Tanrı'ya] itaat ve isyan, (5) erdem ve erdemsizlik, (6) ruh, ölüm ve sonrası, (7) ölümlerin dirilişi, (8) İsrailoğullarının [Mesihî] kurtuluşu, (9) ödül ve ceza.

Tablo-3

Musa ibn Meymun (ö. 1204)

İnanç ilkelerini ele aldığı başlıca eseri: *Şerhu'l-Mişna*

Musa Şeriatî'nin Kaideleri	
(1) Tanrı'nın varlığı	(10) Tanrı'nın insan fiillerini bilmesi
(2) Tanrı'nın birliği	(11) Tevrat'ın emirlerini yerine getirenleri
(3) Tanrı'nın cismani olmayışı	Tanrı'nın ödüllendireceği, getirmeyenleri
(4) Tanrı'nın kadîm (önce) oluşu	cezalandıracağı
(5) Sadece Tanrı'ya ibadet edilmesi	(12) Mesih günlerinin yaşanılacağı
(6) Peygamberlik	(13) Ölümlerin diriltilmesi
(7) Musa'nın peygamberliğinin üstün oluşu	
(8) Tevrat'ın ilahi vahiy oluşu	
(9) Tevrat'ın neshedilmeyeceği ve yeni bir yasanın gelmeyeceği	

Tablo-4**Lunel’li Abba Mari Astruc (ö. 1306)**İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Minhat Kenaot*

Temel İlkeler (avot)	Türev İlkeler (niş’an)
(1) Tanrı’nın varlığı	(1) Tanrı’nın kıdem ve beka açısından sonsuzluğu, (2) Tanrı’nın cisimsizliği, (3) Tanrı’nın basitliği (4) Tanrı’nın birliği
(2) Yoktan yaratılış	(5) Tevrat’ın Musa vasıtasıyla vahyedilmesi
(3) İlahi takdir	(6) Tanrı’nın, tikeller dâhil, her şeyi bilmesi (7) İnsanın özgür iradesi

Tablo-5

Şem Tov ben Yosef Falaquera (ö. 1295)

<i>Sefer ha-Mevakeş</i> adlı eserinde Tevrat'ın temeli (<i>ikkar</i>) olarak şu yedi ilkeden söz eder:	(1) Dünyanın bir yaratıcısı olduğu (Tanrı'nın varlığı), (2) Tanrı'nın bir olduğu, (3) Tanrı'nın her şeyi yoktan var ettiği, (4) Tanrı'nın peygamber gönderdiği, (5) Mucizeler, (6) Ruhun ölümsüzlüğü, (7) Ödül ve ceza.
<i>Iggeret ha-Halom</i> adlı eserinde ise Tevrat'ın ihtiva ettiği “gerçek inançların” (<i>de'ot amitiyot</i>) örnekleri olarak şu altı ilkeden söz eder:	(1) Tanrı'nın varlığı, (2) Tanrı'nın birliği, (3) Tanrı'nın her şeyi yoktan var etmesi, (4) Tanrı'nın var olan her şey üzerindeki ilahi takdiri, (5) ödül ve ceza, (6) Tanrı'nın doğayı dilediği kimse vasıtasıyla değiştirmesi (mucize).
<i>Sefer ha-Ma'alot</i> eserinde inancın esası (<i>ikkar</i>) olarak şu iki ilkeyi dile getirir:	(1) Tanrı'nın varlığı, (2) Tanrı'nın birliği.
<i>De'ot ha-Filosofim</i> eserinde ise Tevrat'ın temel ilkelerine örnekler olarak şu üç ilkeden bahsetmiştir:	(1) Tanrı'nın varlığı, (2) meleklerin varlığı, (3) Tanrı'nın ve meleklerin cisimsiz oluşu.

Tablo-6**David ben Samuel Kohavi (14. yüzyıl)**İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Migdal David* (Davut Kulesi)

Temel ilkeler (<i>ikkarim</i>): Tevrat'ın amacını ve hakikatini bilmenin şartı olan inançlar ya da Davud Kalesinin ana kapısının (<i>şa'ar ha-yesod</i>) olduğu üç temel ilke:	(1) Tevrat'ın emirlerine uyulması gerektiğine, (2) Tevrat'ın inançlarının kabul edilmesi gerektiğine, (3) Tevrat'ı daha iyi anlamak için felsefeyi kullanmak gerektiğine inanç.
Sütunlar (<i>ammudim</i>): Tevrat'ın ve emirlerin varlığını mümkün kılan yedi ilke:	(1) Evrenin yaratılışı, (2) İrade özgürlüğü, (3) İlahi takdir, (4) Tevrat'ın ilahi kökeni, (5) Ödül ve ceza, (6) Mesih'in gelişi (sonla ilgili kehanetlere inanmak), (7) Diriliş.

Tablo-7**David ben Yom Tov ibn Bilia (14. yüzyıl)**İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Yesodot ha-Maskil* (Aydın Kişinin İlkeleri)

İbn Meymûn'un on üç ilkesine eklediği on üç ilke şunlardır: (14) Mufârik Akılların varlığına, (15) Dünyanın yaratılışına, (16) Gelecek dünyaya, (17) İnsan ruhunun Tanrı'dan geldiğine, (18) Ruhların birbirlerinden farklı olduklarına ve kendi başına bulunan cevherler olduklarına, (19) Bir insanın doğumu ile var olan ruhunun, değişim ve gelişim yoluyla o insanın ölümünde ondan ayrılan ruhundan farklı olduğuna, (20) Mükemmel ödülün sadece ruha ait olduğuna, (21) Günahkâr bilge kişinin günaha, bilgeliğiyle değil, şehvetiyle sürüklendiğine, (22) Tevrat'ın felsefî teorilerden üstün olduğuna, (23) Tevrat'ta bâtinî ve zâhirî anlamların olduğuna, (24) Tevrat'ın düzeltmeye ihtiyacı olmadığına, (25) Bir emrin yerine getirilmesinin ödülünün başka bir emri yerine getirme fırsatı olduğuna, (26) Ameli emirlerin insan mükemmelliğinin nihai amacı olmadığına inanç.
--

Tablo-8**Giritli Şemarya ben Eliyahu (ö. 1355)**

İnanç ilkelerini ele aldığı eseri:
Sefer Amatsiya

- (1) Tanrı'nın varlığı
- (2) Tanrı'nın cismani olmayışı
- (3) Tanrı'nın birliği
- (4) Tanrı'nın yeri ve göğü yarattığı
- (5) Tanrı'nın (dünyayı) 5106 yıl önce kendi iradesiyle yarattığı

Tablo-9**Nissim ben Reuben Gerondi (ö. 1376)**

İnanç ilkelerini ele aldığı eseri:
Deraşot ha-Ran

- Nissim Gerondi'nin eserinde dağınık halde bulunan bazı inanç ilkeleri:
- (1) Tanrı'nın varlığı ve birliği
 - (2) Mucize
 - (3) İnsanın özgür iradeye sahip oluşu
 - (4) Emirlerin birini bile yerine getirmekle gelecek dünyanın elde edilebileceği
 - (5) Tanrı sevgisi
 - (6) Peygamberlerin peygamberliklerinin Tanrı'dan geldiğine şüphenin olmaması
 - (7) Ölümden sonraki hayata inanç
 - (8) Tanrı korkusu

Tablo-10

Şimon ben Tsemah Duran (ö. 1444)

İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Ohev Mişpat* ve *Magen Avot*

İradeli Tanrı'yı Vurgulama	İbn Meymûn'un Listesini Temel ve Türev Olarak Ayırma						
Duran, diriliş inancının yaratılış inancından zorunlu olarak türediğini iddia ederek, türev ilkelere inanmakla temel ilkelere de inanılmış olacağını belirtmiştir. Yani ölümlerin dirilişine inanıldığında zorunlu olarak yaratılış ilkesi de kabul edilmiş olur. Yaratılış İlahi (Ferdî) Takdir Duran'a göre yaratılış ilkesinden ilahi takdir çıkar. İlahi takdir ise Tevrat'ın varlığını mümkün kılar.	<table> <tr> <td data-bbox="619 506 887 763">(1) Tanrı'nın varlığı</td><td data-bbox="887 506 1385 763"> (1) Tanrı'nın varlığı (2) Tanrı'nın birliği (3) Tanrı'nın ebediliği (4) Tanrı'nın cismâni olmayışı (5) sadece Tanrı'ya ibadet edilmesi </td></tr> <tr> <td data-bbox="619 797 887 1055">(2) İlahi Vahiy</td><td data-bbox="887 797 1385 1055"> (6) peygamberlik (7) Musa'nın peygamberliği (8) Tevrat'ın ilahi vahiy oluşu (9) Tevrat'ın asla değiştirilmeyeceği ya da tahrif edilmeyeceği </td></tr> <tr> <td data-bbox="619 1088 887 1285">(3) Ödül ve Ceza</td><td data-bbox="887 1088 1385 1285"> (10) Tanrı'nın bilgisi (11) ödül ve ceza (12) Mesih'in gelişi (13) ölümlerin dirilişi </td></tr> </table>	(1) Tanrı'nın varlığı	(1) Tanrı'nın varlığı (2) Tanrı'nın birliği (3) Tanrı'nın ebediliği (4) Tanrı'nın cismâni olmayışı (5) sadece Tanrı'ya ibadet edilmesi	(2) İlahi Vahiy	(6) peygamberlik (7) Musa'nın peygamberliği (8) Tevrat'ın ilahi vahiy oluşu (9) Tevrat'ın asla değiştirilmeyeceği ya da tahrif edilmeyeceği	(3) Ödül ve Ceza	(10) Tanrı'nın bilgisi (11) ödül ve ceza (12) Mesih'in gelişi (13) ölümlerin dirilişi
(1) Tanrı'nın varlığı	(1) Tanrı'nın varlığı (2) Tanrı'nın birliği (3) Tanrı'nın ebediliği (4) Tanrı'nın cismâni olmayışı (5) sadece Tanrı'ya ibadet edilmesi						
(2) İlahi Vahiy	(6) peygamberlik (7) Musa'nın peygamberliği (8) Tevrat'ın ilahi vahiy oluşu (9) Tevrat'ın asla değiştirilmeyeceği ya da tahrif edilmeyeceği						
(3) Ödül ve Ceza	(10) Tanrı'nın bilgisi (11) ödül ve ceza (12) Mesih'in gelişi (13) ölümlerin dirilişi						
İnkarcılığın Kriteri:	Tevrat'ta yer alan her şeyin doğru olduğuna inanma/ma						

Tablo-11

Hasday Crescas (ö. 1410/11)

İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Or ha-Şem*

Tevrat'ın Varlığını Mümkün Kılan İlkeler	
Kök İlkeler	Tevrat'ın Köşe Taşları
(1) Tanrı'nın varlığı	(1) Tanrı'nın varlıkları bilmesi
(2) Tanrı'nın birliği	(2) Tanrı'nın varlıklarla ilgili takdiri
(3) Tanrı'nın cisimsizliği	(3) Tanrı'nın kudreti
	(4) peygamberlik
	(5) özgür irade
	(6) Tevrat'ın nihai amacı

Tevrat'ın Varlığı İçin Gerekli Olmayan İlkeler	
Tevrat'ın Öğrettiği İnançlar	
Belirli Emirlerle Bağlı Olmayan İnançlar (1) Evrenin yaratılışı (2) ruhun ölümsüzlüğü (3) ödül ve ceza (4) ölümlerin dirilişi (5) Tevrat'ın ebediliği (6) Musa'nın peygamberliği ile diğer peygamberlerin peygamberliği arasındaki fark (7) başkohenin cevaplarını Urim ve Tummim aracılığıyla alması (8) Mesih'in gelişi	Belirli Emirlerle Bağlı Olan İnançlar (1) Tanrı'nın Kendisine dua edene ve İsrail'i kutsayan kohenlere yanıt vereceği (2) tövbe (3) Kefaret Günü ve Rab için bayram olarak belirlenen yılın dört dönemi (Pesah, Şavuot, Roş ha-Şana, Sukot)

Akılın Meylettiği Geleneğin İnançları ve Görüşleri	
(1) Evrenin sonsuz olup olmadığı (2) başka bir evrenin ya da birçok başka evrenin var olup olamayacağı (3) kürelerin canlı ve akıl olup olmadığı (4) gök cisimlerinin hareketlerinin insani eylemlerin gidişatını etkileyip etkilemediği ve yönlendirip yönlendirmediği (5) muska ve büyülerin insanların eylemlerini etkileyip etkilemediği (6) cinler (7) insan ruhunun göç edip (<i>gilgul</i>) etmediği	(8) henüz eğitimine başlamamış bir çocuğun ruhunun ölümsüz olup olmadığı (9) cennet ve cehennem (10) yaratılış anlatısının (<i>maase bereşit</i>) fizik, binek anlatısının (<i>maase merkava</i>) ise metafizik anlamına gelip gelmediği (11) akıl, âkil ve mâkul'un tek bir şey olup olmadığı (12) muharrik-i evvel (13) Tanrı'nın zatının hakikatini kavramanın imkânsızlığı

Tablo-12**Joseph Albo (ö. 1444)**İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Sefer ha-İkkarim*

İlahi Yasanın İlkeleri		Tevrat'a Özgü İlkeler
Temel İlkeler (ikkarim)	Türev İlkeler (şoraşim)	Dal İlkeler (anafim)
(1) Tanrı'nın varlığı	(1) Tanrı'nın birliği (2) Tanrı'nın cisim olmayışı (3) Tanrı'nın zamandan bağımsız oluşu (4) Tanrı'nın mükemmelliği	(1) Evrenin yoktan yaratılması
(2) ilahi vahiy	(5) Tanrı'nın bilgisi (6) Peygamberlik (7) Peygamberin görevinin gerçekliği	(2) Musa'nın peygamberliğinin üstünlüğü (3) Tevrat'ın değişmez olduğu (4) Tevrat'taki tek bir emri yerine getirmekle bile mükemmelliğe ulaşılabilceği
(3) ödül ve ceza	(8) İlahi takdir	(5) Ölümlerin dirilişi (6) Mesih'e inanç

Tablo-13**Yitshak Arama (ö. 1494)**İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Akedat Yitshak*

Yahudiliğe özgü ritüellerle ilişkili “Yahudiliğe Özel İlkeler”	
(1) Dünyanın yoktan yaratılışı (Şabat) (diğer ilkelerin dayandığı temel ilke)	(2) Tanrı’nın kudreti (Fısıh), (3) ilahi vahiy ve peygamberlik (Şavuot), (4) ilahi takdir (Roş ha-Şana), (5) tövbe (Yom Kipur), (6) gelecek dünya (Sukkot).

Tablo-14**Eliyahu del Medigo (ö. 1493)**İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Behinat ha-Dat*

Tevrat’ın İlkeleri		Dinin İlkeleri
Temel İlkeler	Türev İlkeler	
(1) Tanrı’nın varlığı, (2) peygamberlik (ilahi vahiy), (3) ödül ve ceza,	(4) Tanrı’nın birliği, (5) Tanrı’nın cisim olmayışı, (6) Tanrı’nın bilgisi, (7) Tanrı’nın takdiri,	(8) Tevrat’ın değişmezliği (9) Musa’nın peygamberliğinin üstünlüğü, (10) diriliş, (11) Mesih inancı.

Tablo-15**Abraham Bibago (ö. 1489)**İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Dereh Emuna*

Tevrat'ın Tüm İnançlarının Dayandığı İlk İlke	Tevrat'ın Tüm İnançlarını Kapsayan İbn Meymûn'un On Üç İlkesi
Yaratılış (ve mucizeler)	(Olumsuzlamalar Kategorisi) (1. İlke) Yokluğun olumsuzlanması (2. İlke) Çokluğun olumsuzlanması (3. İlke) Mürekkebi oluşun olumsuzlanması (4. İlke) Varlığa gelişin olumsuzlanması
	(Eylemler Kategorisi) - İnsanın (doğru) eylemi (İnsanı var eden Tanrı olduğu için dolaylı olarak yine Tanrı'nın eylemi-5. İlke) - Tanrı'nın Eylemleri (a) Tamamlanmış Eylemler (i) Dünyanın bir kısmını etkileyen (6. ve 7. İlke) (ii) Tüm dünyayı etkileyen (8. ve 9. İlke) (b) Devam Eden Eylemler (10. ve 11. İlke) (c) Gerçekleşecek Eylemler (12. ve 13. İlke) ⁷⁶⁷

⁷⁶⁷ Bu tablonun bir kısmı Kellner'in oluşturduğu tablodan uyarlanmıştır, bkz. Kellner, *Dogma in Medieval Jewish Thought*, ss. 170-173.

Tablo-16**David ben Yehuda Messer Leon (ö. 1535)**İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Tehila le-David*

Temeller (<i>yesodot</i>)	İlkeler (<i>ikkarim</i>)
(1) Yoktan Yaratılış ▼ (2) peygamberlik ▲ (3) mucizeler	İbn Meymûn'un on üç ilkesi

Tablo-17**Moses Isserles (ö. 1572)**İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Torat ha-Ola*

Albo'nun ilkelerinin tümünü kabul eder. Bununla birlikte Albo'nun dal ilkelerine (*anafim*) şu üç ilkeyi ekler:

(7) özgür irade,
(8) gelenek,
(9) yalnızca Tanrı'ya ibadet edilmesi

Tablo-18**Baruch Spinoza (ö. 1677)**İnanç ilkelerini ele aldığı eseri: *Tractatus Theologico-Politicus*

Evrensel İnanç İlkeleri
(1) Gerçek yaşamın örneği olan, mutlak surette adil ve merhametli olan Tanrı veya Yüce Varlık vardır. (2) Tanrı, birdir. (3) Tanrı, her yerde hazır ve nazırdır, hiçbir şey onun için gizli değildir. (4) Tanrı, her şey üzerinde hak ve hâkimiyete sahiptir. Her şey O'na itaat etmekle mükelleftir, O hiçbirine itaat etmek zorunda değildir. (5) Tanrı'ya tapınmak yalnızca adil ve merhametli olmak ya da komşuya karşı sevgi beslemektir. (6) Yalnızca Tanrı'ya itaat edenler kurtulacaktır. (7) Tanrı tövbe edenlerin günahlarını bağışlar.

KAYNAKÇA

ABELSON, Joshua, “Maimonides on the Jewish Creed”, *The Jewish Quarterly Review*, 1906, c. 19, sy. 1, ss. 24-58.

ABRAVANEL, Isaac, *Rosh Amanah*, çev. Menachem Kellner, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2004.

ACKERMAN, Ari, “Jewish Philosophy and The Jewish-Christian Philosophical Dialogue in Fifteenth-Century Spain”, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, eds. Daniel H. Frank & Oliver Leaman, Cambridge University Press, New York 2003, ss. 371-390.

_____, “Zerahia Halevi Saladin and Joseph Albo on Natural, Conventional and Divine Law”, *Jewish Studies Quarterly*, 2013, c. 20, sy. 4, ss. 315-339.

_____, *Hasdai Crescas on Codification, Cosmology and Creation*, Brill, Leiden 2022.

ADAM, Baki, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul 2015.

_____, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*, Pınar Yayınları, İstanbul 2011.

_____, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, Pınar Yayınları, İstanbul 2002.

AGUS, Jacob Bernard, *The Evolution of Jewish Thought from Biblical Times to the Opening of the Modern Era*, Abelard-Schuman, London 1959.

AKYOL, Aygün, “Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Mead Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, c. 9, sy. 18, ss. 125-141.

ALBO, Joseph, *Sefer ha-Ikkarim*, çev. Isaac Husik, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1946, 5 cilt.

ALTMANN, Alexander, “Articles of Faith”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 2, ss. 529-532.

_____, “Joseph Albo”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Cecil Roth, Keter Publishing House, Jerusalem 1971, c. 2, ss. 535-537

_____, *Moses Mendelssohn: A Biographical Study*, Liverpool University Press, Oxford 1984.

AMRAM, David Werner, *The Makers of Hebrew Books in Italy*, J. H. Greenstone, Philadelphia 1909.

ANDERSEN, Francis I., Forbes, A. Dean, *The Vocabulary of the Old Testament*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1992.

ARAMA, Isaac, *Akeydat Yitzchak*, çev. Eliyahu Munk, 67:3, https://sefaria.org/Akeidat_Yitzchak, (et. 10.10.2023).

ARİSTOTELES, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.

_____, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.

_____, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1995.

_____, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2017.

_____, *Organon IV: İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1951.

ARKAN, Atilla, *İbn Meymûn Felsefesinde Tanrı*, Değişim Yayınları, İstanbul 2007.

ARSLAN, Hatice, “İbn Meymûn’a Göre Yaratılış”, *Dergiabant*, 2023, c. 11, sy. 2, ss. 238-250.

ATAY, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.

AYKIT, Dursun Ali, *Hristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*, Kitabevi, İstanbul 2011.

AZ, Mehmet Ata, *İbn Rüşd ve Thomas Aquinas'ta Akılların Birliği*, Klasik Yayınları, İstanbul 2021.

BAER, Yitzhak, *A History of the Jews in Christian Spain*, çev. Louis Schoffman, Varda Books, Skokie 2001.

BAĞIR, Muhammed Ali, *Yahudi Düşünür Saadia -Gaon: Hayatı, Eserleri ve İnanç Tarihindeki Yeri*, Gözlem Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul 2015.

BARDON, Adrian, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, çev. Özgür Yalçın, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018.

BAYRAM, İbrahim, “İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, c. 3, sy. 1, ss. 169-198.

BEINART, Haim, “Lorki, Joshua” *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 13, ss. 192-193.

BEINART, Haim, Assis, Yom Tov, “Daroca”, *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 5, s. 437.

BEN-SASSON, Haim Hillel vd., "Maimonidean Controversy", *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 13, ss. 371-381.

BEN-SASSON, Haim Hillel, "Disputations and Polemics", *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 5, ss. 686-699.

BIANCHI, Francesco, "The Hebrew Sources of Tortosa's Disputation", *Perichoresis*, 2020, c. 18, sy. 4, ss. 97-119.

BINSTOCK, Louis, "Dogma and Judaism", *Central Conference of American Rabbis*, ed. Isaac E. Marcuson, 1935, c. 35, ss. 246-279.

BLAU, Joseph L., *The Story of Jewish Philosophy*, Random House, New York 1962.

BLEICH, J. David, "Judaism and Natural Law", *J. David Bleich: Where Halakhah and Philosophy Meet*, ed. Hava Tirosh-Samuelson ve Aaron W. Hughes, Brill, Leiden 2015, ss. 85-118.

_____, "Providence in The Philosophy of Hasdai Crescas and Joseph Albo", *Hazon Nahum: Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Yaakov Elman ve Jeffrey S. Gurock, Yeshiva University Press, New York 1997, ss. 311-358.

_____, *With Perfect Faith: The Foundations of Jewish Belief*, KTAV Publishing House, New York 1983.

BLUMENTHAL, David R., *The Commentary of R. Hoter b. Shelomo to The Thirteen Principles of Maimonides*, Brill, Leiden 1974.

BRESSLAU, M. H. Bresslau, "Biographical Sketch of Rabbi Joseph Albo", *The Hebrew Review and Magazine for Jewish Literature*, London 1860, c. 1, ss. 442-445

BRONNER, Leila Leah, *Journey to Heaven: Exploring Jewish Views of the Afterlife*,
Urim Publications, Jerusalem 2015.

BROYDE, Isaac, “Ibn Bilia, David Ben Yom-Tob”, *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore
Singer, Funk and Wagnalls Company, New York 1904, c. 6, s. 520.

BURCHILL, Christopher J., *The Heidelberg Antitrinitarians*, Editions Valentin Koerner,
Baden-Baden 1989.

CHAZAN, Robert, *Church, state, and Jew in the Middle Ages*, Behrman House, New
Jersey 1980.

COHEN, Shaye J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*, Westminster John Knox
Press, Kentucky 2014.

CREIZENACH, Michael, “Foundational Doctrines of Israelite Belief (1833)”, *Modern
Jewish Theology: The First One Hundred Years, 1835-1935*, çev. George Y.
Kohler, ed. Samuel J. Kessler ve George Y. Kohler, University of Nebraska
Press, Lincoln 2023, ss. 20-28.

CRESCAS, Hasday, *Light of the Lord (Or Hashem)*, çev. Roslyn Weiss, Oxford
University Press, Oxford 2018.

_____, “Hasdai Crescas to The Community of Avignon”, *Letters of Jews Through The
Ages: From Biblical Times to The Middle of The Eighteenth Century*, ed. Franz
Kobler, East and West Library, New York 1978, c. 1, ss. 272-275.

DÁN, Robert, *Matthias Vehe-Glirius: Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his
Collected Writings*, çev. Imre Gombos, Brill, Leiden 1982.

DAVIDSON, Herbert A., *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1987.

_____, “Maimonides’ Secret Position on Creation,” *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. Isadore Twersky, Harvard University Press, Cambridge, 1979, c. 1, ss. 16-40.

DAVIES, William David Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, London 1977.

DAVIS, Avraham, “Thirteen Principles of Faith”, *Weekday Siddur Sefard Linear*, sefaria.org/Weekday_Siddur_Sefard_Linear, (et. 05/07/2023).

_____, “Yigdal”, *Weekday Siddur Sefard Linear*, sefaria.org/Weekday_Siddur_Sefard_Linear, (et. 05/07/2023).

DAVIS, Moshe, *The Emergence of Conservative Judaism: The Historical School in 19th Century America*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1965.

DEMBITZ, Lewis N, *Jewish Services in Synagogue and Home*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1898.

DESOLLA, J. Mendes, *A Catechism of the Jewish Religion*, Bacon & Company, San Francisco 1871.

DINUR (DINABURG), Benzion, “Wissenschaft des Judentums”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 21, ss. 105-114.

DOLADER, Miguel Angel Motis, “The Disappearance of the Jewish Community of Daroca in the Beginning of the 15th Century”, *Proceedings of the Tenth World Congress for Jewish Studies*, 1989, c. 2, ss. 143-150.

DUBNOW, Simon, *History of the Jews in Russia and Poland: From The Earliest Times Until The Present Day*, çev. I. Friedlaender, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1916.

DUMAN, Musa, “Aristoteles’in Yer Analizi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2021, sy. 73, ss. 88-104.

EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ, “Ebû Hâtim er-Râzî ile Ebû Bekir er-Râzî Arasında Geçen Tartışma”, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016, ss. 268-324.

EFROS, Israel, *Maimonides’ Treatise on Logic*, American Academy for Jewish Research, New York 1938.

EHRLICH, Dror Ehrlich, “A Reassessment of Natural Law in Rabbi Joseph Albo’s Book of Principles”, *Hebraic Political Studies*, 2006, c.1, sy. 4, ss. 413-439.

_____, “Albo, Joseph”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 1, ss. 593-595.

_____, “Hidden Apocalyptic Messianism in Late Medieval Jewish Thought”, *Review of Rabbinic Judaism*, c. 12, sy. 1, 2009, ss. 75-88.

_____, “Joseph Albo”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/albo-joseph>, (et. 01.12.2021).

_____, “R. Joseph Albo’s Discussion of the Proofs for the Existence of God”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 2007, c. 15, sy. 2, ss. 1-37.

EUSEBIUS OF CAESAREA, *Demonstratio Evangelica (The Proof of the Gospel)*, çev. W.J. Ferrar, The Macmillan Company, New York 1920.

FÂRÂBÎ, *Mantığa Başlangıç Risâleleri*, çev. Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara 2017.

_____, *Medînetü’l-Fâdile*, çev. Yaşar Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul 2021.

FIRESTONE, Reuven, *Yahudiliği Anlamak- İbrahim’in / Avraam’ın Çocukları*, çev. Çağlayan Erendag ve Levent Kartal, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, İstanbul 2004.

FOX, Marvin, “Freedom”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 7, ss. 225-227.

FRAM, Edward, “Rabbinic Literature: Rabbinic Literature before 1800”, *YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Rabbinic_Literature/Rabbinic_Literature_before_1800, (et. 01.11.2023).

FREUDENTHAL, Gad, *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, New York 2011.

FRIEDLANDER, Michael, Kohler, Kaufmann, “Abba Mari Ben Moses Ben Joseph Don Astruc (En Astruc) of Lunel”, *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk and Wagnalls Company, New York 1901, c. 1, ss. 33-34.

GAZÂLÎ, *Tehâfütü’l-Felâsife*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

_____, *Mi'yâru'l-İlm*, çev. Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

GEFFEN, David, *Faith and Reason in Elijah del Medigo's 'Behinat ha-dat' and the Philosophic Backgrounds of the Work*, Basılmamış Doktora Tezi, Columbia University, 1970.

GERONDI, Nissim, *Derashot HaRan*, çev. Shraga Silverstein, sefaria.org/Derashot_HaRan, (et. 01/07/2023).

GOLB, Norman, "The Hebrew Translation of Averroes' 'Faṣl al-Maqāl'", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1956, c. 25, ss. 91-113.

GOTTLIEB, Michah, *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*, Oxford University Press, New York 2011.

GRAETZ, Heinrich, *History of the Jews*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1897, c. 3-4.

GROZINGER, Karl Erich, *Jüdisches Denken: Theologie - Philosophie - Mystik: Band 3*, Campus Verlag, Frankfurt 2009.

GURFINKEL, Eli, "Dogma, Judaism", *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, De Gruyter, Berlin 2013, c. 6, ss. 1063-1064.

GUTTMAN, Julius, "Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch- Politischer Traktat", *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, ed. Alfred Jospe, Wayne State University Press, Detroit 1981, ss. 361-386.

_____, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, Anchor Books, New York 1966.

GYÖRFFY, Gábor vd., “Back to the Origins: The Tragic History of the Szekler Sabbatarians”, *East European Politics and Societies and Cultures*, c. 20, sy. 10, ss. 1-20.

HALEVI, Judah Halevi, *The Kuzari (Kitab al Khazari)*, çev. Hartwig Hirschfeld, Schocken Books, New York 1964.

HARRIS, C. Poulett, “Joseph Albo”, *Biographical Dictionary of The Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, Longman, London 1842, c. 1, ss. 718-720.

HARVEY, Warren Zev, “A Third Approach to Maimonides’ Cosmogony-Prophetology Puzzle”, *Maimonides: A Collection of Critical Essays*, ed. Joseph A. Buijis, Notre Dame University Press, Notre Dame 1988, ss. 287-301.

_____, “Albo’s Discussion of Time”, *The Jewish Quarterly Review*, 1980, c. 70, sy. 4, ss. 210-238.

_____, “Crescas (or Cresques), Hasdai Ben Judah”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 5, ss. 284-288.

_____, “Crescas, Hasdai”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, New York 2005, ss. 2069-2070.

_____, “Hasdai Crescas, Joseph Albo, and Isaac Abrabanel”, *The Columbia History of Western Philosophy*, ed. Richard H. Popkin, Columbia University Press, New York 1999, ss. 204-210.

HELLER, Marvin J., *The Seventeenth Century Hebrew Book: An Abridged Thesaurus*, Brill, Leiden 2011.

_____, *The Sixteenth Century Hebrew Book: An Abridged Thesaurus*, Brill, Leiden 2004.

HERXHEIMER, Salomon, *Doctrines of Faith and Morals for Jewish Schools and Families*, çev. L. Kleeberg, Dietz & Company, Louisville 1874.

HIRSCH, Emil G., "Joseph Albo", *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk and Wagnalls Company, New York 1901, c. 1, ss. 324-327.

HOROWITZ, Yehoshua, "Judah Leib Ben Enoch Zundel", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 11, s. 506.

HUIE, James A., *The History of the Jews*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1841.

HUSIK, Isaac, "Joseph Albo the Last of the Mediaeval Jewish Philosophers", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 1928-1930, c. 1, ss. 61-72.

_____, "The Law of Nature, Hugo Grotius, and the Bible", *Hebrew Union College Annual*, 1925, c. 2, ss. 381-417.

_____, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, The Macmillan Company, New York, 1916.

HYMAN, Arthur, "Jewish Philosophy in the Islamic World", *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr-Oliver Leaman, Routledge, New York 2007, ss. 677-695.

IBN FALAQUERA, “Ibn Falaquera’s Moreh ha-moreh: the Text”, *Rewriting Maimonides: Early Commentaries on the Guide of the Perplexed*, ed. ve çev. Igor H. De Souza, De Gruyter, Berlin 2018, ss. 152-171.

ISSERLES, Moses, *Torat HaOlah*, sefaria.org/Torat_HaOlah, (19/07/2022);

IŞIK, Hidayet, “Müslüman Bilginlere Göre Tevrat ve İncil’de Hz. Muhammed”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sy. 1, ss. 11-25.

IŞIK, İsmail Hakkı, *Sekeller: Doğu Avrupa’da Unutulmuş Bir Hun Kavmi*, Selenge Yayınları, İstanbul 2021.

IVRY, Alfred L., “Providence, Divine Omniscience and Possibility: The Case of Maimonides”, *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky, Springer, Philadelphia 1985, ss. 143-159.

İBN HAZM, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihal*, çev. Halil İbrahim Bulut, İstanbul 2017, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.

İBN MEYMÛN, Musa, *Delâletü’l-Hâirîn (Şaşkınlar İçin Rehber)*, çev. Osman Bayder ve Özcan Akdağ, Kimlik Yayınları, İstanbul 2019.

_____, *Sefer ha-Mada’*, çev. Yasin Meral vd., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2022.

_____, “Eight Chapters”, *Ethical Writings of Maimonides*, ed. Raymond L. Weiss ve Charles E. Butterworth, Dover Publications, New York 1983, ss. 59-104.

_____, “Maimonides’ Kitab al-Siradj; Chapter Heleq, Arabic-Hebrew”, *Academia*, düzenleme, transkripsiyon ve dipnotlar: Sjimón R. den Hollander, ss. 1-59,

https://academia.edu/5668351/Maimonides_Kitab_al_Siradj_Chapter_%E1%B8%A4eleq_Arabic_Hebrew (et. 09/08/2023).

_____, *Sefer HaMitzvot*, Sefaria Edition 2021, çev. Francis Nataf, sefaria.org/Sefer_HaMitzvot, (et. 15/07/2023).

_____, *Epistle to Yemen*, ed. Abraham S. Halkin, çev. Boaz Cohen, American Academy for Jewish Research, New York 1952.

_____, *Maimonides' Commentary on the Mishnah: Tractate Sanhedrin*, çev. Fred Rosner, Sepher-Hermon Press, New York 1981.

İBN RÜŞD, *Faşlû'l-Makâl*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2020.

_____, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, Samsun 1986.

İBN SÎNÂ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev.: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

_____, *et-Ta'likât (Felsefi-Bilimsel Fragmanlar II)*, çev. İsmail Hanoğlu, Elis Yayınları, Ankara 2021.

_____, *Kitabu't-Ta'likat*, tahkik ve takdim: Hasan Mecîd el-Ubeydî, Dâru'l-Ferkad, Şam 2009.

JACOBS, Louis, *Principles of The Jewish Faith: An Analytical Study*, Basic Books, New York 1964.

JOSPE, Raphael, *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Academic Studies Press, Boston 2009.

_____, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1988.

KADISH, Seth (Avi), “Hasdai Crescas and Simeon ben Zemah Duran on Tradition versus Rational Inquiry”, *Journal of Textual Reasoning*, 2022, c. 13, sy. 1, ss. 102-126.

_____, “Jewish Dogma After Maimonides: Semantics or Substance?”, *Hebrew Union College Annual*, 2015, c. 86, ss. 195-263

_____, *Rabbi Shimon ben Zemah Duran and the School of Rabbenu Nissim Gerondi*, University of Haifa, Basılmamış Doktora Tezi, Haifa 2006.

KAPLAN, Lawrence, “Supplementary Notes on the Medieval Jewish Sources of Mendelssohn’s ‘Jerusalem’”, *The Jewish Quarterly Review*, 1997, c. 87, sy. 3/4, ss. 339-342.

KASHER, Asa, Biderman, Shlomo, “Why Was Baruch De Spinoza Excommunicated?”, *Sceptics, Millenarians, and Jews*, ed. David S. Katz ve Jonathan Irvine Israel, Brill, Leiden 1990, ss. 98-141.

KATIPOĞLU, Hasan, “Cins”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, c. 8, ss. 18-20.

KATZ, Steven T., *Jewish Ideas and Concepts*, Schocken Books, New York 1977.

KAYA, Mahmut, “Meşşâiyye”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, c. 29, ss. 393-396.

_____, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.

KAYSERLING, Meyer, Broyde, Isaac, "Benveniste", *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk And Wagnalls Company, New York 1902, c. 3, ss. 38-41.

KAYSERLING, Moritz, "Aragon", *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk And Wagnalls Company, New York 1901, c. 2, ss. 61-63.

KELLNER, Menachem, "The Conception of the Torah as a Deductive Science in Medieval Jewish Thought", *Revue des Études Juives*, 1987, c. 146, sy. 3-4, ss. 265-279.

_____, *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2004.

_____, *Must a Jew Believe Anything?*, The Littman Library of Jewish Civilization, New York 2006.

KIRSCH, Johann Peter, "Pedro de Luna", *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Company, New York 1910, c. 9, ss. 431-433.

KLEY, Eduard, *Catechism of the Mosaic Doctrine*, çev. I. Lutomirski, Oxford 1842.

KOFSKY, Arie, *Eusebius of Caesarea Against Paganism*, Brill, Leiden 2000.

KOHLER, George Y., "Theology as a Discipline of the Wissenschaft Des Judentums (1830-1910) - An Overview" *Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah*, sy. 88, 2019, ss. 67-90.

KOHLER, Kaufmann, "Articles of Faith", *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk And Wagnalls Company, New York 1902, c. 2, ss. 148-152.

_____, "Judaism and Reform. A Reply to Leo N. Levi", *Menorah*, 1895, c. 18, sy. 1, ss. 36-48.

KOZODOY, Maud Kozodoy, “No Perpetual Enemies: Maimonideanism at The Beginning of The Fifteenth Century”, *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, ed. James T. Robinson, Brill, Leiden 2009, ss. 149-170.

KRAEMER, Joel L., *Maimonides: The Life and World of One of Civilization's Greatest Minds*, Doubleday, New York 2008.

KREISEL, Howard, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy* (Amsterdam Studies in Jewish Philosophy, 8), Springer, Dordrecht 2001.

KRONE, Kerstin von der, “Old and New Orders of Knowledge in Modern Jewish History”, *Bulletin of the German Historical Institute*, 2016, sy. 59, ss. 59-82.

KURT, Ali Osman, “Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala”, *Milel ve Nihal*, 2010, c. 7, sy. 1, ss. 33-59.

_____, *Erken Dönem Yahudi Tarihi (Yahudiliğin Mimarı Ezra)*, IQ Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2007.

KUTLUER, İlhan, “Zaman”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2013, c. 44, ss. 111-114.

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil, Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2009.

LASKER, Daniel J., “Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages”, *Speculum*, 1980, c. 55, sy. 2, ss. 294-304.

_____, “Chasdai Crescas”, *History of Jewish Philosophy*, ed. Daniel H. Frank ve Oliver Leaman, Routledge, New York 1997, ss. 336-351.

_____, “The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy”, *In Iberia and Beyond: Hispanic Jews Between Cultures*, ed. Bernard D. Cooperman, University of Delaware Press, Newark 1998, ss. 175-190.

LAWEE, Eric, “Sephardic Intellectuals: Challenges and Creativity (1391-1492)”, *The Jew in Medieval Iberia, 1100-1500*, ed. Jonathan Ray, Academic Studies Press, Boston 2012, ss. 352-394.

LEA, Henry Charles, *İspanya Müslümanları / Hristiyanlaştırılmaları ve Sürülmeleri*, çev. Abdullah Davudoğlu, İnkılab Yayınları, İstanbul 2011.

LEBENS, Samuel, *The Principles of Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2020.

LEESER, Isaac, *Catechism for Jewish Children: Designed as a Religious Manual for House and School*, L. Johnson & Co., Philadelphia 1839.

_____, *Discourses, Argumentative and Devotional on the Subject of the Jewish Religion*, Haswell and Fleu, Philadelphia 1836.

LERNER, Ralph, “Moses Maimonides”, *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss ve Joseph Cropsey, University Of Chicago Press, Chicago 1987, ss. 228-247.

_____, “Natural Law in Albo’s Book of Roots”, *Ancients and Moderns: Essays on the Tradition of Political Philosophy in Honor of Leo Strauss*, ed. Joseph Cropsey, Basic Books, New York 1964, ss. 132-147.

LEVIN, Leonard S., *Seeing with Both Eyes: Ephraim Luntshitz and the Polish-Jewish Renaissance*, Brill, Leiden 2008.

LICATA, Giovanni, “Delmedigo, Elijah”, *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi, ss. 994-1004.

LOPEZ, Antonio Pacios, *La disputa de Tortosa*, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Institute Arias Montano, Madrid 1957.

MACCOBY, Hyam, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 1984.

MANEKIN, Charles H., "Hebrew Philosophy in The Fourteenth and Fifteenth Centuries: An Overview", *History of Jewish Philosophy*, eds. Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Routledge, London 1997, ss. 292-318.

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

_____, *The Logic of Gersonides: A Translation of Sefer ha-Heqqesh ha-Yashar (The Book of the Correct Syllogism) of Rabbi Levi ben Gershon*, Springer, Dordrecht 1992.

_____, *Medieval Jewish Philosophical Writings*, Cambridge University Press, New York 2008.

MAYER, Isaac, *Source of Salvation: A Catechism of the Jewish Religion, with an Appendix of the Confirmation-Service*, L. H. Frank&Co., New York 1874.

MELAMED, Abraham, "Dat: From Law to Religion: The Transformation of a Formative Term in Modern Times" *Law as Religion, Religion as Law*, ed. David c. Flatto ve Benjamin Porat, Cambridge University Press, Cambridge 2022, ss. 83-112.

_____, “Maimonides’ Thirteen Principles: From Elite to Popular Culture”, *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, ed. James T. Robinson, Leiden 2009, ss. 171-190.

_____, *Wisdom’s Little Sister: Studies in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, Academic Studies Press, Boston 2012.

MELAMED, Yitzhak Y., “Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God’s Attributes”, *Spinoza and Jewish Philosophy*, ed. Steven Nadler, Cambridge University Press, Cambridge 2014, ss. 204-215.

MENDELSSOHN, Moses, *Jerusalem or On Religious Power and Judaism*, çev. Allan Arkush, Brandeis University Press, Waltham 1983.

_____, *Moses Mendelssohn: Writings on Judaism, Christianity, and the Bible*, ed. Michah Gottlieb, çev. Curtis Bowman, Elias Sacks ve Allan Arkush, Brandeis University Press, Waltham 2011.

MERAL, Yasin, “İbn Meymûn’a Göre Yahudilik’te İman Esasları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 52, sy. 2, ss. 243-266.

_____, “İbn Meymûn’un Cismani Haşır İle İlgili Görüşleri ve Haşır Risalesi’nin Arap Harfleriyle Neşri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2020, c. 61, sy. 2, s. 245-314.

_____, “İbn Meymûn’un Yemen Mektubu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, c. 54, sy. 2, ss. 1-48.

_____, “Karaî İman Esasları Listeleri”, *Dinler Tarihi Yazıları: Prof. Dr. Ömer Faruk Harman’a Armağan*, ed. Durmuş Arık ve Yasin Meral, Berikan Yayınları, Ankara 2022, ss.371-407.

_____, “Şim’on Ben Tsemah Duran’ın (ö.1444) Keşet u-Magen Adlı İslam’a Reddiyesinin Değerlendirmesi”, *Dini Araştırmalar*, 2012, c. 15, sy. 41, ss. 59-79.

_____, “Yahudi Bilgin Saadya Gaon’un (ö. 942) Eserlerinde İslamî Unsurlar”, *Belleken*, 2016, c. 80, sy. 287, ss. 23-40.

_____, *Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.

_____, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı: İbn Meymûn (Maimonides) Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.

_____, *Yahudi Düşünürlerin Astroloji Algısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2023.

_____, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, Milel Nihal Yayınları, İstanbul 2021.

_____, *Yahudilikte Cismani Haşir Tartışmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2020.

MEYRAV, Yoav, “Medieval Jewish Philosophers and the Human Body”, *Embodiment: A History*, ed. Justin E. H. Smith, Oxford University Press, New York 2017, ss. 109-142.

MIHALY, Eugene, “Isaac Abravanel on The Principles of Faith”, *Hebrew Union College Annual*, 1955, c. 26, ss. 481-502.

MONTADA, Josep Puig, “Eliahu Del Medigo, the Last Averroist”, *Exchange And Transmission Across Cultural Boundaries*, ed. Haggai Ben-Shammai vd., The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 2013, ss. 155-186.

MOSCATO, Judah, *Judah Moscato Sermons*, ed. ve çev. Gianfranco Miletto ve Giuseppe Veltri, Brill, Leiden 2011.

- NEUMARK, David, *Essays in Jewish Philosophy*, Philo Press, Amsterdam 1971.
- NOVAK, David, *Image of the Non-Jew in Judaism: A Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, ed. Matthew LaGrone, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2011.
- ÖZALP, Hasan, *Farabi ve İbn Sina Düşüncesinde Ruh ve Ölüm Ötesi*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2014.
- ÖZMEN, Seda, *18.Yüzyıl Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala ve Moses Mendelssohn*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2014.
- PETUCHOWSKI, Jacob J., “Manuals and Catechisms of The Jewish Religion in The Early Period of Emancipation”, *Studies in Nineteenth-Century Jewish Intellectual History*, ed. Alexander Altmann, Harvard University Press, Cambridge 1964, ss. 47-64.
- PHILO, *Philo (Volume I)*, çev. F. H. Colson- G. H. Whitaker, Harvard University Press, Cambridge 1981.
- PINES, Shlomo, “Jewish Philosophy: Medieval Philosophy, Iberian-Dutch Philosophers”, *Studies in The History of Jewish Thought (The Collected Works of Shlomo Pines Volume V)*, ed. Warren Zev Harvey-Moshe Idel, The Magnes Press, Jerusalem 1997, ss. 52-82.
- _____, “Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus and the Jewish Philosophical Tradition”, *Studies in The History of Jewish Thought (The Collected Works of Shlomo Pines Volume V)*, ed. Warren Zev Harvey-Moshe Idel, The Magnes Press, Jerusalem 1997, ss. 712-734.

_____, *Studies in Islamic Atomism*, çev. Michael Schwarz, ed. Tzvi Langermann, Magnes Press, Jerusalem 1997.

PLATON, *Timaeus And Critias*, çev. Desmond Lee, Penguin Books, London 1977.

_____, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2010.

RABBI ELIEZER, *Pirke De Rabbi Eliezer*, çev. Gerald Friedlander, The Bloch Publishing Company, New York 1916.

RAPHALL, Morris J., “Metaphysics and Philosophy of the Rabbies: Sepher Ikkarim”, *Hebrew Review and Magazine of Rabbinical Literature*, London 1834-1936.

“Report of Committee on Prof. Margolis’ Paper”, *Year Book of the Central Conference of American Rabbis*, ed. Adolph Guttmacher ve William Rosenau, Central Conference of American Rabbis, Ohio 1905, C. 15, ss. 83-109.

ROBINSON, James T., “Maimonides, Samuel Ibn Tibbon, and the Construction of a Jewish Tradition of Philosophy”, *Maimonides After 800 Years: Essays on Maimonides and His Influence*, ed. Jay Michael Harris, Harvard University Press, Cambridge 2007, ss. 291-306.

ROSENTHAL, Erwin I. J., “The Notion of Revelation in Medieval Judaism”, *S. Bonaventura 1274-1974*, Collegio S. Bonaventura, Roma 1974, c. 4, ss. 57-69.

ROSS, W. D., *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.

RUDAVSKY, David, *Modern Jewish Religious Movements*, Behrman House, New York 1979.

RUDAVSKY, Tamar M., *Maimonides*, Wiley-Blackwell, 2010.

- _____, “Creation and Temporality in Medieval Jewish Philosophy”, *Faith and Philosophy*, 1997, c. 14, sy. 4, ss. 458-477.
- _____, “Natural Law in Judaism”, *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, ed. Tom Angier, Cambridge University Press, New York 2019, ss. 113-134.
- RUDERMAN, David B., “The Italian Renaissance and Jewish Thought”, *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy (Volume 1)*, ed. Albert Rabil, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1988, ss. 382-433.
- SAADYA GAON, *The Book of Doctrines and Beliefs*, çev. Alexander Altmann, Hacker Publishing Company, Cambridge 2002.
- SADIK, Shalom, “Gerondi, Nissim ben Reuben”, *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. Marco Sgarbi, Springer, 2022, ss. 1369-1371.
- _____, “Hasdai Crescas”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/crescas>, (et. 08/12/2023).
- SALOMON, H. P., “Did Saul Levi Mortera Plagiarize Joseph Albo?”, *Studia Rosenthaliana*, 1989, c. 23, sy. 1, ss. 28-37.
- SAPERSTEIN, Marc, *Leadership and Conflict: Tensions in Medieval and Early Modern Jewish History and Culture*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2014.
- SARACHEK, Joseph, *The Doctrine of the Messiah in Medieval Jewish Literature*, Hermon Press, New York 1968.
- SCHECHTER, Solomon, “The Dogmas of Judaism”, *The Jewish Quarterly Review*, 1889, c. 1, sy. 2, ss. 115-127.

SCHINDLER, Solomon, *Dissolving Views in the History of Judaism*, Lee and Shepard Publishers, Boston 1888.

SCHORCH, Stefan, “The Peculiarities of Hungarian Christian Hebraism (16th and 17th Centuries)”, *Hebrew between Jews and Christians*, ed. Daniel Stein Kokin, De Gruyter, Berlin 2023, ss. 243-273.

SCHREIBER, E., “Catechisms”, *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk and Wagnalls Company, New York 1902, c. 3, ss. 621-624.

SCHWAB, Isaac, *Contributions to the History and Reform of the Jewish Ritual: A Series of Essays*, Combe Printing Co, 1894.

SCHWARTZ, Dov, *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*, Brill, Boston 2005.

_____, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, çev. Batya Stein, Academic Studies Press, Boston 2017.

SCHWEID, Eliezer, *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia through the Renaissance*, çev. Leonard Levin, Brill, London 2006.

SEESKIN, Kenneth, *Maimonides on the Origin of the World*, Cambridge University Press, New York 2005.

SELIGSOHN, Max, “Isserles, Moses Ben Israel (ReMA)”, *Jewish Encyclopedia*, ed. Isidore Singer, Funk And Wagnalls Company, New York 1904, c. 6, ss. 678-680.

SHAPIRO, Marc B., *Limits of Orthodox Theology: Maimonides' Thirteen Principles Reappraised*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford 2003.

SHEMESH, Abraham Ofir, “Two Medieval Necromantic Practices: Maimonides versus Nachmanides and R. Joseph Albo concerning Ob and Yidoni”, *The Review of Rabbinic Judaism*, 2019, c. 22, sy. 1, ss. 93-119.

SICKER, Martin, *Reflections on Issues in Judaic Law and Lore*, Epub: Xlibris 2023,.

SILVER, Daniel Jeremy, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Brill, Leiden 1965.

SIMON, Richard, Modena, Leone, *Ceremonies et Coûtumes Qui S’observent Aujourd’huy Parmy Les Juifs*, Chez Loüis Billaine, Paris 1681.

SIRAT, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge University Press, New York 1990.

SPEIGHT, R. Marston, “Creeds: An Overview”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, New York 2005, c. 3, ss. 2052-2054.

SPINOZA, *A Theologico-Political Treatise*, çev. R. H. M. Elwes, George Bell And Sons, London 1887.

STRAUSS, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, Chicago 1988.

SVARTVIK, Jesper, “‘East is East and West is West:’ The Concept of Torah in Paul and Mark”, *Paul and Mark: Comparative Essays, Comparative Essays Part I, Two Authors at the Beginnings of Christianity*, ed. Oda Wischmeyer vd., De Gruyter, Berlin 2014, ss. 157-188.

SEFARIA, “Midraş Tanhuma, Beşela 16”. Erişim 05 Mayıs 2022, https://sefaria.org/Midrash_Tanchuma

_____, “Şir ha-Şirim Raba, 1:2”, Erişim 10 Eylül 2023,
https://sefaria.org/Shir_HaShirim_Rabbah.1.2

_____, “Talmud”, Erişim 13 Haziran 2021, <https://sefaria.org/texts/Talmud>

_____, “Vayikra Raba 13”, Erişim 27 Temmuz 2023,
https://sefaria.org/Vayikra_Rabbah

_____, “Yalkut Şimoni, Nah”, Erişim 25 Temmuz 2023,
https://sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Nach

_____, “Rambam on Mishnah Makkot 3:16”, Erişim 05 Aralık 2023,
https://sefaria.org/Rambam_on_Mishnah_Makkot

ŞENGÜL, Fatma Seda, *Yahudi-Hiristiyan Münazaralarında İsa ve Mesih Tartışmaları-Paris, Barselona, Tortosa Örnekleri-*, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2022.

TAĞMAN, S. Ertan, “Bilimsel Açıklamanın Felsefi Temelleri Bağlamında Aristoteles’in Dört Neden Kuramı”, *Dört Öge*, 2018, sy. 13, ss. 85-106.

TA-SHMA, Israel Moses, “Abulafia, Meir”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 1, s. 341-342.

TERKAN, Fehrullah, “Klasik Dönem İslam Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik”, *Vahiy ve Peygamberlik*, Kuramer Yayınları, İstanbul 2018, ss. 521-570.

The National Library of Israel: Bibliography of the Hebrew Book 1470-1960,
<http://uli.nli.org.il/F/>, (et. 13.05.2021).

THOMAS AQUINAS, *The Summa Theologica*, çev. Fathers of the English Dominican Province, Revised by Daniel J. Sullivan, William Benton, Chicago 1952.

- TIROSH-ROTHSCHILD, Hava, *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, State University of New York Press, New York 1991.
- TÜFENKÇİ, Semra, “İbn Meymûn’da Tanrı’nın İlmi ve İnâyet İlişkisi Problemine Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2021, c. 21, sy. 2, ss. 1129-1154.
- TÜRKER, Mubahat, “Musa b. Maymun’un Makala Fi Sına’at al-Mantık’ı”, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 1959-1960, c. 3, sy. 1-2, ss. 49-110.
- ÚJLAKI-NAGY, Réka Tímea, *Christians or Jews?: Early Transylvanian Sabbatarianism (1580–1621)*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2022.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Felsefe-Din İlişkileri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2021.
- UNGHVÁRY, Alexander Sándors, *The Hungarian Protestant Reformation in The Sixteenth Century Under The Ottoman Impact: Essays and Profiles*, The Edwin Mellen Press, Lewiston 1989.
- UZUN, Sema Nur, “Yahudi Düşünür Şem Tov Falakuera (ö. 1295): Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *Dinler Tarihi Yazıları: Prof. Dr. Ömer Faruk Harman’a Armağan*, ed. Durmuş Arık & Yasin Meral, Berikan Yayınevi, Ankara 2022, ss. 495-514.
- _____, *Yahudi Düşüncesinde Özgür İrade ve İnsan Hürriyeti: Gersonides (ö. 1344) Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2023.
- VITERBO, Abraham Hayyim, *Emunat Hakhamim*, Verlag der hebräisch- antiquarischen Buchhandlung von I. Kauffman, Frankfurt am Main 1854.

- WEISS, Shira, "Sefer HaIkkarim: Rabbi Joseph Albo's Exposition of Jewish Dogma", *Books of the People: Revisiting Classic Works of Jewish Thought*, ed. Stuart W. Halpern, Maggid Books, Jerusalem 2017, ss. 63-88.
- _____, "Theological Summas in Late Medieval Jewish Philosophy", ed. Aaron Hughes, James T. Robinson, *Medieval Jewish Philosophy and Its Literary Forms*, Indiana University Press, Indiana 2019, ss. 337-357.
- _____, *Joseph Albo on Free Choice: Exegetical Innovation in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford University Press, New York 2017.
- WOLFSON, Harry Austryn, "Notes on Proofs of The Existence of God in Jewish Philosophy", *Hebrew Union College Annual*, c. 1, 1924, ss. 575-596.
- _____, "The Classification of Sciences in Mediaeval Jewish Philosophy," *Hebrew Union College Jubilee Volume 1875-1925*, Hebrew Union College, Cincinnati 1925, ss. 263-315.
- _____, *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge 1929.
- _____, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Harvard University Press, Cambridge 1962.
- _____, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding The Latent Processes of His Reasoning*, Harvard University Press, Cambridge 1962.
- YARES, Laura, *Jewish Sunday Schools: Teaching Religion in Nineteenth-Century America*, New York University Press, New York 2023.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Usûl-i Selâse”, *DÎA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, C. 42, s. 212.

ZIMMELS, Hirsch Jacob, “Duran, Simeon Ben Zemah”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Keter Publishing House, Jerusalem 2007, c. 6, ss. 58-60.



Zuhur, Muhammet, *Joseph Albo ve Yahudi Düşüncesine Katkısı*, Doktora Tezi,
Danışman: Prof. Dr. Baki Adam, vi+279s.

ÖZET

Yahudi düşünür Joseph Albo'nun (ö. 1444) Yahudilik için oluşturduğu inanç ilkelerini incelediğimiz bu tez çalışması, giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, metodu ve başlıca kaynakları belirtilmiştir. Ayrıca Albo'nun hayatı, *Sefer ha-İkkarim* adlı eseri, yaşadığı dönemin sosyo-politik durumu ve teolojik tartışmaları hakkında bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde Albo öncesinde Yahudilikle ilgili olarak ortaya konulmuş inanç ilkeleri listeleri incelenmiş, özellikle İbn Meymûn'un on üç ilkesinin Yahudi toplumu ve Yahudi düşünürler tarafından alımlanışı değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Şimon ben Tsemah Duran ile Hasday Crescas'ın Yahudiliğin inanç ilkelerine yaklaşımları irdelenmiştir. İkinci bölümde Albo'nun Yahudilik için alternatif inanç ilkeleri sunma gerekçeleri ve inanç ilkelerini belirleme yöntemi ele alınmıştır. İnanç ilkelerini kategorilere ayırmasının işlevi ve her bir inanç ilkesine yüklediği anlamlar tartışılmıştır. Ayrıca Albo'nun inanç ilkeleri sisteminde takip ettiği felsefi ve teolojik eğilim ortaya konuşmuştur. Üçüncü bölümde ise Albo'nun inanç ilkeleri sisteminin ve İbn Meymûn'un on üç ilkesine yönelttiği itirazların etkileri tartışılmıştır. Bu kapsamda özellikle Abravanel'in on üç ilkeyi savunusu ve Albo'nun inanç ilkelerine yönelik eleştirisi değerlendirilmiştir. Ayrıca Haskala süreci ve sonrasında Albo'nun inanç ilkelerinin modern Yahudi mezhepleri tarafından alımlanışı araştırılmıştır.

Sonuç bölümünde genel olarak Yahudi düşüncesindeki inanç ilkeleri tartışmaları, özel olarak ise Albo'nun inanç ilkeleri sistemi hakkında ulaşılan bulgular sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yahudi felsefesi, inanç ilkeleri, Joseph Albo, *Sefer ha-İkkarim*

Zuhur, Muhammet, *Joseph Albo and His Contribution to Jewish Thought*, PhD Dissertation, Advisor: Prof. Dr. Baki Adam, vi+279p.

ABSTRACT

This dissertation, in which we examine principle of faith formulated for Judaism by the Jewish thinker Joseph Albo (d. 1444), is composed of an introduction, three main sections and a conclusion. The introductory chapter gives information about the subject, objective, methodology and primary sources of the study. In addition to these, life of Albo, his work *Sefer ha-Ikkarim*, the socio-political situation and theological debates of the time in which he lived are explained.

In the first chapter, the lists of principles of faith in Judaism before the time of Albo were analyzed, especially Maimonides' thirteen principles of faith and its perception by Jewish community and thinkers was evaluated. In this context, the approach of Simeon ben Zemah Duran and Hasdai Crescas to the principles of Jewish faith was examined. Chapter two addresses the reasons of Albo's creating of alternative principles of faith and his method of determining of these principles. This chapter also discusses the function of his categorizing the principles of faith and the meaning he attributed each principle. Philosophical and theological tendency that Albo followed in his system of principles of faith is also explicated in this section. Chapter three reports the influences of Albo's system of principles of faith and his objection against Maimonides' Thirteen Principles. To that end, Abravanel's defense of thirteen principles and his criticism against Albo's principles of faith was evaluated. Moreover, the perception of Albo's principles of faith by the modern Jewish sects during the Haskala period and afterwards was researched.

The concluding chapter presents debates about principles of faith in Judaism in general, and our findings concerning Albo's system of principles of faith in particular.

Keywords: Jewish philosophy, principles of faith, Joseph Albo, *Sefer ha-Ikkarim*