

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

DANIEL H. FRANK-OLIVER LEAMAN

Yahudi Felsefesi Tarihi

TÜRKÇESİ: ABDULLAH ŞEVKİ

HECE
felsefe

Daniel H. Frank: ABD Kentucky Üniversitesi Felsefe Profesörü, Commandment and Communityl*Emir ve Cemaat* (1995) kitabının da yayıncısıdır. Oliver Leaman ve Charles H. Manekin ile birlikte, bu felsefe tarihi kitabını tamamlayıcı mahiyetteki ön metinlere kaynak kitap olan *Yahudi Felsefesi Okuma Kılavuzu/The Jewish Philosophy Reader* (Routledge, 2000)'ın da editörlerindendir.

Oliver Leaman: Kentucky Üniversitesinde, İslam Felsefesi Yahudilik, Estetik, Sanat-Din ilişkisi gibi konularda dersler vermektedir. Felsefe, İslam ve Yahudi Felsefesi, Doğu Felsefesi üzerinde yayımlanmış birçok çalışması vardır. Bunlar arasında *İslâm Felsefesi Giriş* kitabı Türkçeye terçüme edilmiş ve Hece Yayınları tarafından 2014 yılında yayımlanmıştır. İbrani Çalışmaları Zantker Profesörü ve History of Islamic Philosophy/*İslam Felsefesi Tarihi* (1996) kitabının da ortak editörüdür.

Abdullah Şevki: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi mezunu. Yazar ve çevirmen olarak çalışıyor. Joseph Sheridan Le Fanu'nün Carmilla novellası ve bazı öykülerini (KKM yay.), John Orr'un *Trajik Gerçekçilik ve Modern Toplum* (Hece Yayınları, 2005), Hans Meyerhoff'un *Zamanımızda Tarih Felsefesi* (Hece Yayınları, 2006) kitaplarını çevirmiştir.

Hece Yayınları: 483

Felsefe

Orijinal adı

History of Jewish Philosophy

Bu kitabın telif hakları Taylor & Francis Group'un bir üyesi olan Routledge'dan alınmıştır.

Copyright© Daniel H. Frank & Oliver Leaman

©Hece Yayınları

İngilizceden Çeviren

Abdullah Şevki

Birinci Basım

Şubat 2018

Kapak Tasarımı

www.sarakusta.com.tr

Teknik Hazırlık

www.hece.com.tr

ISBN: 978-605-9556-85-9

Baskı

www.ozyurtmatbaacilik.com

HECE Basın Yayın Reklamcılık San. Tic. Ltd. Şti.

Konur Sokak No: 3911-2 Kızılay-Çankaya/Ankara Yazışma: P.K. 79 Yenışehir/Ankara T: (0

312) 419 69 13 F: (0 312) 419 69 14

e-posta: hece@hece.com.tr

Sertifika No: 17672

YAHUDİ FELSEFESİ TARİHİ

Daniel H. Frank - Oliver Leaman

İngilizceden Çeviren
Abdullah Şevki

İÇİNDEKİLER

KATKIDA BULUNANLAR / 7

ÖN SÖZ / 9

ÇEVİRENİN ÖN SÖZÜ / 11

1 Yahudi Felsefesi Nedir? | Daniel H. Frank / 15

I TEMELLER ve BİRİNCİ İLKELER

2 Felsefi Düşünme için Bir Kaynak Olarak

Kitab-ı Mukaddes | Shalom Carmy Ve David Shatz / 27

3 Helenistik Yahudi Felsefesi | Dawid Winston / 53

4 Felsefi Düşünce İçin Bir Kaynak Olarak Talmud | David Novak / 77

II ORTAÇAĞ YAHUDİ FELSEFESİ

5 Ortaçağ Yahudi Felsefesinin Doğası | Alexander Broadie / 97

6 İslami Sosyal ve Kültürel Bağlam | Steven M. Wasserstrom / 107

7 Ortaçağ Yahudi Felsefesinde Kelam | Haggai Ben-Shammai / 131

8 Ortaçağ Yahudi Yeni Platonculuğu | T. M. Rudavsky / 165

9 Judah Halevi | Lenn E. Goodman / 205

10 Ortaçağ Yahudi Aristotelesçiliği: Bir Giriş | Norbert M. Samuelson / 245

11 Moses Maimonides | Howard Kreisel / 261

12 Maimonides ve Aquinas | Alexander Broadie / 295

13 Onüçüncü Yüzyıldan Ondördüncü Yüzyıla

Toplumsal ve Kültürel Bağlam | Marc Saperstein / 307

14 Maimonidesçi Tartışma | Idit Dobbs-Weinstein / 345

15 Ondördüncü ve Onbeşinci Yüzyıllarda Yahudi Felsefesi:

Genel Bir Bakış | Charles H. Manekin / 365

16 Levi Ben Gershom (Gersonides) | Seymour Feldman / 393

17 Chasdai Crescas | Daniel J. Lasker / 413

18 Ortaçağ ve Rönesans Yahudi Siyaset Felsefesi | Abraham Melamed / 429

19 Yahudi Mistisizmi: Felsefi Bir Genel Bakış | Elliot R. Wolfson / 465

20 Modernite (1)'nin Başlangıcında Yahudi Felsefesi | Hava Tirosh-Rothschild / 513

III MODERN YAHUDİ FELSEFESİ

21 Modern Yahudi Felsefesinin Doğası | Ze'ev Levy / 589

22 Toplumsal ve Kültürel Bağlam:

On Yedinci Yüzyıl Avrupası | Elisheva Carlebach / 601

23 Amsterdam Yahudi Topluluğu | Richard H. Popkin / 611

24 Spinoza | Seymour Feldman / 623

25 Toplumsal ve Kültürel Bağlam:	
On Sekizinci Yüzyıl Aydınlanması	Lois C. Dubin / 647
26 Mendelssohn	Michael L. Morgan / 671
27 On Dokuzuncu Yüzyıl Alman Reform Felsefesi	Mordecai Finley / 693
28 Yahudi Biliminin İdeolojisi	David N. Myers / 717
29 Samson Raphael Hirsch	Harry Lesser / 731
30 Modern Yahudi Reformuna Geleneksel Tepkiler:	
Alman Ortodoksluğu Örneği	David Ellenson / 741

IV ÇAĞDAŞ YAHUDİ FELSEFESİ

31 Yahudi Milliyetçiliği	Ze'ev Levy / 769
32 Siyonizm	Ze'ev Levy / 783
33 Yahudi Yeni-Kantçılığı: Hermann Cohen	Kenneth Seeskin / 793
34 Yahudi Varoluşçuluğu: Rosenzweig, Buber ve Soloveitchik	Oliver Leaman / 805
35 Leo Strauss	Kenneth Hart Green / 825
36 Soykırım	Steven T. Katz / 859
37 Postmodern Yahudi Felsefesi	Richard A. Cohen / 879
38 Yahudi Feminist Düşüncesi	Judith Plaskow / 889
39 Yahudi Felsefesinin Geleceği	Oliver Leaman / 899

YAHUDİLİKLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR / 911

AD DİZİNİ / 921

KAVRAM DİZİNİ / 937

KATKIDA BULUNANLAR

Haggai Ben-Shammai, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kudüs Yahudi Üniversitesi.

Alexander Broadie, Glasgow Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Elisheva Carlebach, New York City Üniversitesi, Queens College, Tarih Bölümü.

Shalom Carmy, Yeshiva Üniversitesi, Yahudi Çalışmaları Bölümü

Richard A. Cohen, North Carolina Üniversitesi(Charlotte-ABD) Dini Araştırmalar Bölümü.

Idit Dobbs-Weinstein, Vanderbilt Üniversitesi Felsefe Bölümü

Lois C. Dubin, Smith College Din ve Kitab-ı Mukaddes Edebiyatı Bölümü

David Ellenson, Hebrew Union College-Yahudi Din Enstitüsü Institute of Religion, Los Angeles, California

Seymour Feldman, Rutgers Üniversitesi Felsefe Bölümü

Mordecai Finley, Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Los Angeles, California

Daniel H. Frank, Kentucky Üniversitesi Felsefe Bölümü

Lenn E. Goodman, Vanderbilt Üniversitesi Felsefe Bölümü

Kenneth Hart Green, Toronto Üniversitesi Din Araştırması Bölümü

Steven T. Katz, Boston Üniversitesi Yahudi Çalışmaları Merkezi

Howard Kreisel, Negev Ben-Gurion Üniversitesi Yahudi Düşüncesi Bölümü

Daniel J. Lasker, Negev Ben-Gurion Üniversitesi Yahudi Düşüncesi Bölümü

Oliver Leaman, Kentucky Üniversitesi Felsefe Bölümü

Harry Lesser, Manchester Victoria Üniversitesi Felsefe Bölümü

Ze'ev Levy, Haifa Üniversitesi Yahudi Tarihi ve Düşüncesi Bölümü

Charles H. Manekin, Maryland Üniversitesi(College Park)Felsefe Bölümü.

Abraham Melamed, Haifa Üniversitesi Yahudi Tarihi ve Düşüncesi Bölümü.

Michael L. Morgan, Indiana Üniversitesi Felsefe Bölümü

David N. Myers, California Üniversitesi (Los Angeles) Tarih Bölümü.

David Novak, Toronto Üniversitesi Din Araştırması Bölümü.

Judith Plaskow, Manhattan College Dini Araştırmalar Bölümü.

Richard H. Popkin, Washington Üniversitesi Felsefe Bölümü; Los Angeles California Üniversitesi Tarih ve Felsefe Bölümü.

T.M. Rudavsky, Ohio State Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Norbert M. Samuelson, Arizona State Üniversitesi Dinsel Araştırmalar Bölümü.

Marc Saperstein, George Washington Üniversitesi Tarih Bölümü.

Kenneth Seeskin, Northwestern Üniversitesi Felsefe Bölümü.

David Shatz, Yeshiva Üniversitesi Felsefe Bölümü.

Daniel H. Frank-Oliver Leaman

Hava Tirosh-Rothschild, Arizona State Üniversitesi Tarih Bölümü.

Steven M. Wasserstrom, Reed College İlahiyat Bölümü.

David Winston, California, Berkeley Yahudi Araştırmaları Merkezi, Graduate Theological Union.

Elliot R. Wolfson, New York Üniversitesi Skirball İbrani ve Yahudi Araştırmaları bölümü.

ÖN SÖZ

Bu cilt, *Routledge İslam Felsefesi Tarihi* için yardımcı kitap olarak planlanmış ve her ikisi de *Routledge Dünya Felsefeleri Tarihi* içinde yer almış olan *Routledge Felsefe Tarihi*'ne ek ve genişletici olarak tasarlanmış serinin bir cildir. İslam ve Yahudi felsefesi tarihlerini Batı felsefesi tarihlerine çok yakın biçimde yerleştirme fikri bizim açımızdan zamanında yapılmış bir iş olarak önemlidir. Yahudi ve İslâm felsefeleri genel olarak Batı felsefesi tarihlerinde sık sık temel dipnotlar olarak yer almaktadır. Bunun nedenini anlamak zor değildir. “Batı” kavramı tarihsel olarak dışlayıcı bir kavram olarak mütalaa edilir; bu nedenle Yahudilik ya da İslâm’a hiçbir göndermede bulunulmazken, tam tersine, Grek-Romen, Hristiyan ve Aydınlanma kültürüne sık sık göndermeler yapılmıştır. Tüm bu saptamalar Yahudilik ve İslâm geleneklerinin yanından geçildiği anlamına geliyor. Elbette ki istisnai olgular vardır ve belki de Spinoza bunun ilk örneğidir. Ama bu örnek, söz konusu kuralı onaylama anlamına gelmemektedir: Çünkü Spinoza Yahudi cemaatinden aforoz edilmiş bir filozoftur.

Öte yandan bilimin hızlı gelişimi sonucunda, “Batı” dışlayıcı anlayışına destek olan böylesi bir kültürel emperyalizm uzun süre ayakta kalamadı. Yahudi Helenizmi, Hristiyanlığın Yahudi kökenleri ve Yahudi Aydınlanması hakkında giderek daha fazla şey öğrendik ve öğrendiğimiz bir şey de şuydu: Yahudiler aldıkları kadarını verdiler. Böylesi bir diyalektik mübadele Yahudi felsefesinin bir tarihini tam zamanında ortaya çıkardı ve bu felsefeyi Batı felsefesinin genel tarihinin bir bölümü olarak sunma gayretini gösterdi. Bu bakımdan yazarlarımız basitçe Maimonides’in Aquinas üzerindeki etkisi gibi Yahudi düşünürlerinin Yahudi olmayan düşünürler üzerindeki doğrudan tarihsel etkileri ile ilgilenmemişler, bunun yerine Yunan, Latin ve Alman düşünürlerinin ilgilendikleri felsefi konuların Yahudi düşüncesini nasıl paralel olarak etkilediğini göstermeye çalışmışlardır. Felsefi etkiler iki yönde gelişmiştir, bu etkiler Hristiyan olmayan felsefi geleneği içeren Batı felsefi geleneğinin bir görüşü olup olmaması ile ilgilidir. Yahudi felsefesi, ekstra Yahudi kaynaklarını nasıl etkilediği ve bu kaynaklardan nasıl etkilendiğinin anlaşılması konusu ile bütünleşik değildir. Çünkü, basitçe, genel felsefeden ayrı bir Yahudi felsefesi yoktur. Bu nedenle, bu cildin uzun bir sürede oluşturulmuş engelleri ortadan kaldıracağını umuyoruz.

Bu proje 1991 yılı sonbahar aylarında başlamış, 1995 yılı yaz aylarında tamamlanmıştır. Böylesi büyük bir girişim çok süratle ilerlemiş ve içeriğinin tümü ile ilgili ciddi ve yoğun çalışma nedeniyle hiçbir biçimde küçük ölçüde bir çalışma olmamıştır. Yardımları için katkıda bulunanlara ve Routledge (Londra) personeline teşekkür ediyoruz. Dizin çalışmasını yapan Nina Edwards’a da müteşekkirimiz.

Projenin tüm aşamalarında birlikte çok yakın çalışma yapan editörler,

düzeltilme ve daha gurur verici bir talep olan ortak bir bibliyografik biçim için katkıda bulunmaya davet edilen katılımcı yazarlar memnuniyet verici görevler yapmışlardır. Bölüm I ve II'nin Frank tarafından, bölüm III ve IV'ün Leaman tarafından düzenlenmesinin yanı sıra her ikisi de bu cildin tüm metni üzerinde çalışmışlardır.

Çaba gösteren ve katkıda bulunan tüm bireylerden ayrı olarak düşünülduğünde, cildin önemli ilerlemeler kaydetmesi için, Liverpool'da 1994 yazında bizimle birlikte çalışmaya olanak vermek üzere burs sağlayan British Academy'nin mali yardımını özellikle zikretmek istiyoruz.

Lexington, Kentucky
Liverpool, İngiltere

Daniel H. Frank
Oliver Leaman

Ağustos 1995
Elul 5755

Kitabın karton kapaklı yeniden basımı için bazı küçük düzeltmeler yaptık ama bu metin özünde aynı kalmıştır.

Lexington, Kentucky

Ocak 2003
Tevet 5763

ÇEVİRENİN ÖN SÖZÜ

Yahudi felsefesi konusunda Türk dilinde kapsamlı kaynak eserlerin bulunmadığı öncelikle felsefe ile uzmanlık düzeyinde ilgilenenlerin bilebileceği bir konudur. Ülkemizdeki Yahudi felsefesine ilişkin bilgi ve değerlendirmelerin büyük bir bölümü, felsefe tarihleri, felsefe sözlükleri, makaleler ve bir ölçüde de tezlerin içinde referanslar olarak yer alıyor ve bunlara ulaşmak, internetin sağladığı zaman kazandırıcı kolaylıklara karşın, yine de (yabancı dil bilgisinin yanı sıra) oldukça titiz ve ayrıntılı arşiv çalışması yapılmasını gerektiren bir olgudur. Bu bakımdan, Daniel H. Frank ve Oliver Leaman'ın editörlüğünü yaptıkları *Routledge History of World Philosophies (Dünya Felsefeleri Tarihi)* serisinin ikinci cildi olarak ilk baskısı 1997 yılında yayınlanan İngilizce'den çevirdiğim *Yahudi Felsefesi Tarihi (History of Jewish Philosophy)* adlı bu kapsamlı kitabın hem genel felsefe tarihi hem de Yahudi felsefesinin neliği açılarından Türkçe felsefe kültürümüzdeki Yahudiliğe özel bilgi boşluğunu kısmen de olsa dolduracağını düşünüyorum. Yeri gelmişken, bu kapsamlı çeviriyi severek ve isteyerek yaptığımı burada özellikle belirtmeliyim. Otuz beş (35) seçkin bilim adamı ve akademisyenin katkılarıyla otuz dokuz (39) bölümden oluşan bu kitap; uzmanca, aydınlatıcı, zengin düşünce ve yorum yazılarını içermektedir. Bu özelliğiyle meslekten felsefeci ve ilahiyatçılara olduğu kadar genel okura da hitap eder nitelikte yazılmıştır. Ancak, felsefe ve ilahiyat, Musevilik konularında yeterince donanıma ve kavram bilgisine sahip olunmaksızın okunması, bıkkınlığa, sıkıcılık ve kuru anlatım yakınmasına neden olabilecektir. Bu arada kitabın Yahudi felsefesine ilişkin çeşitli konulardaki makalelerden oluşması onun ansiklopedik kullanımına da olanak vermektedir. Yani, Yahudi felsefesiyle ilgili münferit kavram ve konular merak edildiğinde dizin yardımıyla o kavramın içerikteki bilgisine ulaşmak da elbette alternatif bir kullanım yolu olarak düşünülebilecektir.

Öte yandan, elinizdeki kitaptaki konuların ve yazıların tümünün felsefe ile doğrudan ilgili, "saf (pure) felsefi" metinler olduğunu söylemek de güçtür. Çünkü Yahudi felsefesi başlığı altında ele alınan bu konular ister istemez Yahudi tarihi, İslam ve Hristiyan dini ve felsefesi, kutsal kitaplar, Siyonizm, Soykırım (Holocaust) vb. konuları da içermektedir. Ayrıca, kitapta Yahudi kökenli düşünürler olan Marx, Freud, Hannah Arendt, Edit Stein, Walter Kaufmann'dan da en azından birer makalede söz edilebilirdi. Belki bu düşünürler "filozof" olarak kabul edilmediklerinden kitaba alınmamış olabilirler diye akla geliyor. Spinoza, laik Avrupa Aydınlanma düşüncesinden önemli ölçüde etkilenmiş bir düşünür olsa da onun düşüncelerine de -Yahudilikten aforoz edilmesi ve bu olgunun yansımaları dışında- kitapta doyurucu biçimde yer verildiği söylenemez. Oysa Spinoza böyle kapsamlı bir incelemeye değerdi.

Yahudi topluluğunun özgün bir felsefesinin olup olmadığı sürekli olarak tartışılmalıdır. Yahudi felsefesi terimi, felsefi sorunlar ışığında ve felsefi kategoriler aracılığıyla Yahudilik hakkında sistematik düşünceler içeren entelektüel bir disiplini belirtmektedir. Tevrat ve geleneksel hahamlık müessesesi tarih boyunca Yahudiliğin özgün bir felsefe

üretmesini engelleyen başlıca unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Ortaçağ Yahudi felsefesinin en seçkin Yahudi bilim adamlarından Isaac Husik bu bağlamda şöyle bir saptamada bulunuyor: “*Yahudiler var, felsefeciler var, ancak, hiçbir Yahudi filozofu ve hiçbir Yahudi felsefesi yok.*” Bu görüşün tartışmalı olmakla birlikte yadsınamayacak bir olguyu yansıttığını söyleyebiliriz. Modern Yahudi filozofların başlıca ilgisi, özgün bir Yahudi felsefesi oluşturma girişimi için, bilim ile Yahudi dini arasındaki boşluğa nasıl köprü kurabiliriz sorusunun yanıtını bulmaya yöneliktir. Ayrıca, Yahudi hümanistler, dini metinlerin felsefi açıdan sergilendiği söylemin zenginliği ve inceliği çerçevesinde felsefe tarihine katkıda bulunmuşlardır.

Burada tıpkı Hristiyan düşünürlerin onuncu yüzyıldan itibaren kendi dinlerini Antik Yunan ve Helenistik felsefe ile geliştirme ve zenginleştirmeleri gibi bir sonucu Yahudi düşünürlerin de elde etme çabasını görüyoruz. Ancak, Yahudi düşünürlerin Musevi dini bağlamında özgün bir Yahudi felsefesi üretme çabaları her defasında yukarıda belirttiğim gibi geleneksel hahamlık müessesesi ve dinsel ortodoksulukla çatışmış; Yahudi filozoflar cemaat içinde sert idari ve cezai önlemlerle engellenmeye ve yok sayılmaya çalışılmıştır. Bu kitapta bu olgunun örnekleri bulunmaktadır. Toplam 914 sayfalık elinizdeki kitabın ortalama 400 sayfasını oluşturan Ortaçağ felsefesine ilişkin bölümlerde teoloji ile felsefe arasındaki ilişkileri inceleyen makalelere yer verilmiştir. Felsefe ve ilahiyat arasındaki ilişki Hristiyan filozofu Thomas d’Aquinas’a göre imana dayanan “vahyolunmuş teoloji” ile akla dayanan “doğal teoloji” arasındadır.

Bu ikisinin doğru kullanımı Tanrı’nın entelektüel bilgisine götürecektir. Birçok Ortaçağ filozofu felsefenin amacının Tanrı bilgisine ulaşmak olduğuna karşı çıkar. Çünkü, akıl, ilahi vahy bilgisine ve Tanrı’nın varlığı bilgisinin doğruluğuna eskiden beri meydan okumaktadır.

Yahudi felsefesinin gelişiminde başlangıçta Helenistik felsefe sonra da Ortaçağ’da İslam felsefesinin etkisi çok ağırlıklıdır. Hatta Yahudi felsefesinin Helenistik ve İslam felsefesinin bir kopyası olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Romalılar tarafından Filistin’den sürgün edilen Yahudiler, İspanyal Endülüs’te büyük bir İslam felsefe ve kültür ortamıyla karşılaşmış; bundan toplumsal gelişimleri açısından çok yararlanmışlardır. Şunu da vurgulamak gerekir ki, bu etkiler hesaba katılmaksızın Yahudi felsefesinin gelişimi açıklanamaz, açıklansa da eksik kalır. Helenistik dönemde Yahudi düşüncesinde İskenderiye’li Philon ile parlak bir dönem yaşanmış olsa da asıl İslam düşüncesinin hakim durumda olduğu dönemde Yahudi düşüncesinin “altın çağını” yaşadığı bilinmelidir. İslam düşüncesinin etkisindeki Yahudi düşünürler eserlerini Arapça olarak yazmışlar, daha sonra bu eserler İbranice’ye çevrilmiştir. Yahudi felsefesi, genel anlamda, doğal us ile dinsel vahyin gerçekleri arasındaki ilişkiyi, insanın tek Tanrı düşüncesine nasıl ulaştığını, Tanrı’nın öznitelikleri (attributs) ve dünyanın kökeninin ne olduğu, hiçlikten (ex-nihilio) yaratılıp yaratılmadığı, insanın özgürlüğü ile Tanrı’nın ona çizdiği kader arasındaki ilişkileri araştırmaktadır. Ancak, burada şöyle bir soru akla gelebilir: Genel felsefe konuları ve sorunları ortadayken Yahudi felsefesildüşüncesini özel yapan ne olabilir? Belki bu konuda Yahu-

dilerin en özel ve benzersiz yaklaşımı Tanrı ile Sina dağında sözleşme yapmış olmaları ve bu sözleşmenin dinin yanı sıra felsefeyi de belirlemesi, Yahudiliğe özgü kılmasıdır.

Erken Yahudi düşüncesinde Saaca ben Yusuf (882-942) ve İshak İsraili (850-950) doğa bilimleri ve tanrıbilim geleneğinden gelen iki önemli Yahudi düşünürdür. İsraili, El-Kindi'den etkilenerek Yahudi düşüncesine Yeniplatonculuğu tanıtmıştır. Ona göre insanın görevi bilginin rehberliğinde en üstün ilke olan Tanrı'ya ulaşmak için ruhunu yüceltmektir. Tanrı'nın dünyayı yaratması Yeniplatoncu düşüncede olduğu gibi en yüce ilkenin "yayılması, taşması, fışkırması" suretiyle gerçekleşmemiştir. Yahudiler dünyanın tek olan Tanrı'nın iradesi ve gücü sonucunda yaratıldığını kabul etmektedir. Saaca ben Yusuf da Tevrat ve din alanında çok önemli bir otoriteydi. Müslümanlar, Hristiyanlar ve Talmud'u inkâr eden bir Yahudi mezhebi olan "Karait" (Karaylar) lere karşı saldırgan, polemikçi tutumuyla tanınmıştır. Felsefe ve din ilişkisi konusunda şu görüşü önemlidir: *Din, felsefe ve bilimler aynı tanrısal kaynaktan doğduğuna göre birbirleriyle çelişmezler. Bir çelişkinin ortaya çıkması durumunda Tevrat'ta yazılı olanların sözcük anlamlarına bakmak değil; Farabi'nin dediği gibi aklın rehberliğine başvurarak metaforların altında yatan gerçeği anlamak gereklidir.* Torah'nın bazı bölümlerinin metaforik çözümlemesi sonucunda akıl ile bağlantı kurulması mümkündür. Hatta akıl dışı mistik deneyimlerden, harfler ve sayılardan da yararlanılabilir. Kitab-ı Mukaddes metinlerinin yorumları bu tür aşkınlıkları da içermektedir.

Yeniplatonculuk'tan sonra Yahudi düşüncesi özellikle İbni Sina (Avicenna) ve İbni Rüşt (Averroes) 'ün yorumlarıyla Aristoteles öğretisi tarafından biçimlendirilmiştir. Bu dönemin Yahudi filozofu Abraham İbni Davud (1110-1181), din ve felsefenin bağdaşmasının mümkün olduğunu düşünür. Saaca gibi gerçek felsefe olarak kabul ettiği İbni Sina Aristoculuğunun gerçek din olan Musevilikle bağdaştığını savunur. Ona göre felsefi düşünmenin temel motifi insanın irade özgürlüğünün savunulmasıdır. Yahudi felsefesinin Ortaçağ'daki Aristotelesçi en önemli düşünürü olan Moses Maimonides, felsefe ile Yahudi hukukunu eşdeğer göstermek yerine her ikisinin de hakkını teslim eder. Ancak, Tevrat hukukuna felsefeye kıyasla biraz daha fazla imtiyaz tanır. Maimonides İslam felsefesinden etkilendiğini yadsımaz ama bir süre sonra geç dönemlerinde Thomas d'Aquinas ile etkileşime yönelir. Yahudi kökenli olmayan Aydınlanma düşüncesinin Yahudi düşünür Moses Mendelssohn üzerinde, Kant'ın Samuel Rafael Hirsch ve Herman Cohen, Herder üzerinde ve milliyetçiliğin Siyonizm üzerinde önemli etkileri olmuştur. Keza Martin Heidegger ve Edmund Husserl de Emmanuel Levinas'ı etkilemiştir. Bu bakımdan kitapta yer alan Richard Cohen'in "*Postmodern Yahudi Felsefesi*" başlıklı 37. Bölümü dikkate alınmalıdır.

Öte yandan, on ikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişme gösteren Kabala'nın temsil ettiği Yahudi tasavvufunun da Yahudi felsefesinin gelişiminde önemli etkileri vardır (Bkz: Bölüm 19). Kabala, Musa'nın Beş Kitabı (Pentateuch) olan Torah'nın sırlarını Pythagorasçı on temel sayının ve İbrani alfabesinin yirmi iki harfinin yardımıyla çözme ve Tanrı'nın sayısız ismi üzerinde meditasyon yaparak Tanrı'ya ve İbranice sözcüklerin sihirli gücüne yaklaşmayı amaç edinir.

Yahudi mistisizminin sözlü olarak aktarılan öğretileri de denilen Kabala'nın batılı anlamda felsefe olup olmadığı tartışmalıdır. Kabala (Yahudi tasavvufu), birinci ve ikinci yüzyıllarda edinilmiş olmayan (gnosis) ve sadece iç vahye dayanan hahamlara özgü bilinircilik olarak ortaya çıkmıştır. Kabala'nın kutsal kabul edilen yazınsal metni Zohar, İbranice "Parıltı" demektir ve büyük olasılıkla on üçüncü yüzyılda Moşe de Leon tarafından kaleme alınmıştır. Zohar'ın gizbilimciliğe (okültizm) merak duyan Rönesans filozofları üzerindeki etkisi çok büyük olmuştur. Bu yüzden bu düşünürlerin çoğu İbranice öğrenmiştir.

Yahudilik, Tanrı tarafından vahyedilmiş dini buyruklara, kutsal metinlere ve yorumlara kayıtsız şartsız inanılması ve tartışılmaksızın itaat edilmesi ilkesine dayalı bir dindir. Bu nedenle Yahudilikte dinsel bağınazlık içinde kalınarak aynı zamanda özgün ve laik bir felsefe oluşturulması, hele ki bu felsefenin Tevrat'taki buyruklara ve yorumlara aykırı olması mümkün değildir. Nitekim, Spinoza'nın başına gelenler, aforoz edilmesi, felsefe ve filozofa yönelik söz konusu yahudi ortodoksluğu'na açık bir örnektir. Hahamların Yahudi cemaat üzerinde büyük bir etkisi vardır. Ayrıca, Yahudi din kurullarının dini hukuka dayalı kararları da Yahudi birey üzerinde çok etkilidir. Kadınların ise erkek karşısında- biraz aşırı bir yargı gibi gelebilir ama- hemen hiçbir hayat hakkı mevcut değildir. Bu bakımdan kitabın "III. Modern Yahudi Felsefesi" ve "IV. Çağdaş Yahudi Felsefesi" bölümleri ilgi çekicidir. Yahudi feminist düşüncesinin anlatıldığı ve yorumlandığı 38. Bölümün içeriğinin okunması özellikle yararlı olacaktır. Ayrıca, Sefarad Yahudilerinin ortaçağ ve erken modernite döneminde felsefe tarihine egemen olmaları ve İberya, İtalya ve Osmanlı İmparatorluğu coğrafyasında toplu sürgün ve iradi göçler bağlamında 20. Bölümün incelenmesini önermek istiyorum. Yahudiliğe ilişkin İbrani dilindeki kavram ve deyimlerin anlamları, olabildiğince, kesintisiz okuma sağlanması amacıyla, metin içlerinde sunulmuştur. İslam dini ve Hristiyan dininin doğru bir biçimde anlaşılması, kutsal metinlerinin yine doğru biçimde yorumlanması için çok eski bir din, kültür ve düşünce birikimine sahip olan Museviliğin, özelde Yahudi felsefesinin ayrıntılı olarak incelenmesi ve bilinmesi gerektiği düşüncesindeyim. Çevirinin ilgilenenlere yararlı olması dileğiyle.

Abdullah Şevki

1

YAHUDİ FELSEFESİ NEDİR?

Daniel H. Frank

Zwi Werblowsky, Julius Guttmann'ın anıtsal yapıtı *Yahudiliğin Felsefesi* (*Die Philosophie des Judentums*) (ilk baskısı 1933) 'nin İngilizce çevirisinin önsözünde, şöyle yazar:

Filozoflar ve tarihçilerin, doğa, varlık, sabit faktörler ve yapılar sorunu üzerine farklı görüşleri olabilir, bunlar Yahudiliğin “özünü” oluşturur. Sadece felsefeler değil-Yahudilik felsefeleri de dahil olmak üzere- tarihçilerin erken felsefi anlatımların tarihsel işlevi ve doğası üzerine görüşleri de değişebilir. Belki de Yahudilik felsefesinin yakın ya da uzak bir gelecekte yeni bir tarihi yazılmış olacaktır (1).

Sadece tarih bilimindeki ilerlemeler nedeniyle değil ama artık zamanın geldiğine inanıyoruz. Guttmann'ın yazdıkları gibi yazılan tarihlerin özcü temellerinin doğası üzerinde yeniden düşünülmektedir. Werblowsky'nin de 1960'da belirttiği gibi, Yahudiliğin özünün gerçek “varoluşu” hakkında filozoflar ve tarihçiler arasında bir tartışma vardır. Bu temel tartışma halen devam etmektedir ve şimdilerde felsefenin özü ve kendi doğasını da kapsamaktadır (2). Halihazırda hiçbir sorun çözümlenmiş görünmüyor. Biraz merak etmek gerekiyor, sonra, bizden önceki - Yahudi felsefesi nedir? - sorusunun özellikle iki anlamda zamanı, tam zamanı görünüyor. Birinci anlama göre güncel tartışmalar sorunun açık anlamı ile ilgilidir; diğeri de, bir noktadan sonra vurgulayacağım, belki de Werblowsky'nin önsözünün sonunda vurguladığı en iyi anıştırmadır:

Guttmann'ın çalışması, sadece gerçek bilim adamlığına dayanan ve yoğunluklu nitelikli bir çalışma olarak değil, Yahudi eğitim tarihinin yegâne araştırması olarak sağlam biçimde duruyor. Yahudi bilim adamları tarihinde önemli bir

dönemin meyvesini ve özetini temsil ediyor. Böylelikle Yahudi felsefesi tarihinde anlamlı bir dönemin ebedi bir anıtı olarak kalacak ve sadece Yahudilik için değil kendisi için de aydınlatıcı bir girişim olacaktır. (3)

Guttmann'dan yaklaşık otuz yıl sonra yazan Werblowsky, burada bir ölüm ilanı verir ve bu ölüm ilanı temel alınan bu varsayımların olduğu kadar Guttmann'ın temsil ettiği tarihsel bilimsel anlayışın da ölüm ilanıdır. Soru nihai anlamda, bizden önceki dönemin sorusu olmakla birlikte yerinde bir sorudur ve sanki bir giysinin tersinden giyilmiş olması gibidir. Atalarımızdan kalan sorular, güncel ilgilerle ilişkili ve bilim yıllıklarında kalmış bir çağı hatırlatmaktadır.

Yahudi felsefesinin neliği sorusu, sık sık tartışılmış olmasına karşın, uzun ömürlü bir soru değildir ama bu şekilde ortaya konabilir. Sorunun genellikle Yahudi felsefesinin özü içinde bir sorgulama olduğu varsayılmakta, Yahudi felsefesinin daima sahibi olduğu bir özellik ya da özellikler kümesi ya da felsefenin tüm diğer dallarından intikal etmiş bir soru olduğu öngörülmektedir. Konunun tartışılması, Philo, Saadia, Maimonides, Crescas, (belki) Spinoza, Mendelssohn, Cohen, Buber, Rosenzweig, Levinas ve diğerlerinin düşüncesindeki ortak işleyen noktaların yalıtılmasını gerektiriyor. Bunun yapılması mümkün olabilir ya da olmayabilir ama sorunun bir defada Yahudi felsefesinin niteliğine yansımalarının gerçekleştirilmesinin nispeten yeni bir bağbozumu olduğunu fark etmek önemlidir. Yahudi felsefesinin neliği sorusunu düşünmekten aklımızı yitirdik; bu konusu itibarıyla uzun yılların sorusudur ve Yahudi felsefesi, birleşik ve bağlantılı bir yoldan geçmişe uzanır. Fakat çok karakterize olmuş konu sorulan sorudur ve listelediğimiz tüm filozofların Yahudi filozoflar olduğunun varsayılmasıdır. Kimi önemsiz olmayan anlamda ve "Yahudi felsefesi" diye adlandırılan bir şeye bağlananlar sorduğumuz sorunun özelliği tarafından geçmiş üzerine empoze edilen bir kurgudur. Böylesi bir kurgu yasal ya da kaçınılmaz olabilir ya da olmayabilir; ancak, Yahudi felsefesinin doğası üzerine soru sorduğumuzda en sonunda ne yaptığımızın bilincinde olmalıyız.

Yahudi felsefesinin doğasına ilişkin olarak başlangıçta yaptığımız sorgulamaya verdiğimiz cevabın en önemli kısmının çoğu Yahudi felsefesinin bir akademik disiplin olmasıyla ilgilidir. Bu, derin düşündürülen önemli sebeplerle, bazı düşünürleri dahil etmeye niyetlenen, eş zamanlı olarak bazılarını da dışarıda bırakan on dokuzuncu yüzyıl tarihçilerinin önemli bir keşfidir. Yahudi felsefesinin akademik bir disiplin olarak keşfinden önce basitçe herhangi bir konusunun olmaması nedeniyle hiç kimse bu felsefenin doğasını merak etmemiş ve sorgulamamıştır. Başka bir anlatımla: Bazı Platonculuklar bizi köle haline getirmiştir. Bizden önceki özel durumlarda, tarihçilerin çözümlemeleri ve araştırmalarını beklerken "dışarda" Yahudi felsefesi adı altında bazı özlerin var olduğunu düşünürüz, fakat bu bir konu ile onun arkasındaki ilişkiyi anlama tarzı değil-

dir. Disiplinin kendisi onun araştırmasını olduğu kadar konusunu da “yapar”. Neyin asıl ve neyin ilişkili olduğunun anlaşılması şeffaf değildir. Burada eşikte algılanan olgular önemlidir ve açıklamaya çalıştığım konuyu kurarlar. Yahudi felsefesinde Spinoza, kolaylıkla konunun özünü ya da bir tanımını çıkartmaya yönelik herhangi bir girişimi batıran bir figürün paradigması olarak düşünülmeğe hazırdır. Wolfson diğerlerinin yaptığından daha fazla bunu denemiştir, Spinoza kendisini tüm dönemler için muhalif kişi olarak ortaya koyar, düzenli kategorileştiren herhangi bir girişime meydan okur. Ve bu gösteriler Yahudi felsefesi ve araştırmalarının basit düşünceli Platonculuğun sahip olduğundan daha çok birbiri ile çok fazla ilişkili olduğunu gösterir. Ve böylesi bir Platonculuğun ölümü ile Yahudi felsefesi araştırmasına angaje olanın motivasyonu hakkında soru sormakta kendimizi serbest bırakırız. Bu konunun hızı bilimsel disiplinin gelişmesine götürür. Yahudi felsefesi bir felsefeleştirme tarzı olarak modern öncesi dönemde hiçbir felsefenin bir alt disiplini olarak anlaşılmamış; modern zamanların büyük bir bölümünde ise genel felsefenin bir alt disiplini olarak kabul edilmiştir.

Hiç kimse Yahudi felsefesinin özünü değerlendirme ihtiyacı hissetmemiştir- “Yahudiler arasındaki felsefe” değişmez (ve indirgenemez) olarak açıklanmış-diğer her türden felsefe ya da teolojik yorum biçiminden ayrılmıştır. Erken zamanlarda Yahudi felsefesinin bir kategorisinde göreceli ilgi eksikliğinin bulunduğu iddiası modern öncesi zamanlarda felsefenin statüsü ile ilgili bir iddia değildi, her ne kadar felsefe, bilim ve ilahiyat arasında böyle saptamalar yapmak önemli olmakla birlikte aslında durum böyle değildi. İslâm dünyasında bulunanlar-onuncu yüzyılda geçerli olan Ortaçağ Yahudi felsefesinin özü *felsefe* denilen hikmetin bir dalını oluştuyordu ve öyle ki bu işle uğraşanlar kendilerine filozof (*falasifa*) imajı veriyorlardı. Bir kere daha söyleyelim, iddia filozofların kendilerinin böyle bir imaja sahip olmadıklarından değil ama daha çok ne onların ne de başka birinin onların *Yahudi (veya Müslüman)* filozoflar olduklarının farkında olmamasıydı. Modern dönemde ne Maimonides ne de Gersonides, hatta Mendelssohn bile kendisini Yahudi filozof olarak düşünmemiştir. Bu düşünürler kendilerini bir dereceye kadar filozof olarak nitelendiriyor ama evrensel kategorilere göre Kutsal Kitap (Tevrat/Kitap-ı Mukaddes) ve haham geleneğinin bir yorumunu sağlayan kişiler imajı veriyorlardı (4). Kutsal Kitap onlar için bir felsefe kitabıydı ve bu Kitabı usulüne uygun biçimde yorumluyorlardı. Ancak, geleneğin böyle bir yorumunu “Yahudi felsefesi” olarak adlandırmamız zordu; daha sonra bir araştırmaya gönderme yaparken kastettiğimiz münhasıran “Yahudiler tarafından ve Yahudiler için” (5) biçimindeydi ve evrensel herhangi bir şeyi kapsamıyordu. Klasik Yahudi filozofları için yapılanları ve yaptıklarını felsefeleştirebilme görevi vardı. Yahudiciliği felsefeleştiriyorlar, geleneği felsefi kavramları kullanarak yorumluyor, yaratma, Tanrı ve peygamberlik gibi kutsal

dildeki (genel) konuları tartışıyorlardı. Fakat geleneğin böyle bir felsefi yorumu özünde Yahudicilik'e has bir girişim değildir. Erken Kilise Babaları üzerindeki etkisi ve Kutsal Kitap üzerine yorumları ile Philo'yu ilk Yahudi filozof olarak düşünebiliriz. Wolfson, Philo ve onun dini-felsefi yorum yönteminin üç tek tanrılı geleneğin din felsefesinin temeli olduğunu düşünür (6). Yine, Maimonides de hem Yahudi hem de bir filozoftu, buna rağmen "Yahudi felsefesi" olarak adlandırılan bir şeye bağlanmamıştı ve *Rehber* çok önemsiz anlamı hariç "bir Yahudi kitabı" değildir.

Maimonides Yahudiliği felsefeleştirmede, daha çok, geleneksel metinlerde içkin olan dışardan intikal etmiş konular üzerine ve felsefi kavramlarla gelenek hakkında spekülasyon yaptı. Özünde İbni Rüşd de aynı şeyi yapmıştı ve Maimonidesçi proje İbni Rüşd'cü projeden biraz daha fazla ün kazanmıştı.

Tüm bunlardan yükselmeye başlayan sadece, Yahudi Felsefesini herhangi bir doğal tür olarak düşünme konusunda yanılğıya düşmemiz değil, aynı zamanda cümlelerin zahir grameriyle yanlış yönlendirilmiş oluyoruz. Yahudi Felsefesi uzantısında klasik düşünürler ile ilişkiye sahiptir ve burada "Yahudiliğin felsefesi" bağlamında çözümlenmesi gereken Hermann Cohen gibi bazı modern düşünürleri de konuya dahil ediyorum. Yahudi felsefesi felsefenin bir dalı değil; bir alt disiplindir. Daha önce de kaydedildiği gibi diğerleri arasında geleneğin bir yorum tarzı, felsefi bir yoldur. *Rehber*'i çekiştirenler Maimonides'in gelenekle uyumsuzluk içinde olduğunu düşünmekte hatalıydılar. Maimonides tam tersine, geleneğin bir parçasıydı-felsefi bir tarzı (8). Çok açıktır ki, özel bir dini geleneğin anlaşılması, genel felsefi konuların çokluğu hakkında spekülasyon için araç olur. Proje halihazırdaki amaçlar için geçmişteki herhangi bir yaratıcı düşünürün kullanımına benzer. MacIntyre'ın Aristoteles'i, Murdoch'un Platon'u ve Gauthier'nin de Hobbes'u kullanması gibi. Felsefe tarihi felsefe olur. Benzer biçimde metinsel yorumlar kuramsal (ve pratik) ilgilere hizmet eder (10).

Eğer Yahudi felsefesi, bünyesel bir Yahudi kurumu olarak kendisinin bilincini gerektiren bir felsefe olarak anlaşılmışsa modern öncesi zamanlara dayatılamaz; bu bakımdan ilk sorumuzun kökenlerini tesbit eden modern zamanlara dönmek şaşırtıcı olmayan bir biçimde zorunlu gibi görünüyor. Sonuçta sadece onsekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki özgürlükle asimilasyon korkusu ve bir kimliğin sahte olmasının gerekliliği durumu kaybolur, şimdiki bağlamda konu kimliktir. Ve Yahudi felsefesinin bu nedenle ondokuzuncu yüzyılda Almanya'da ortaya çıktığı, bu kitabın varsayılan konusunun tarihinin yazımının Fransa'da çok az etkili olduğu görülür. Sonra, Yahudi felsefesinin doğası hakkında sormak belli bir tarihsel çerçevede kendi duruşudur, mademki meşruiyetin kesinlik kazanması isteniyor, bir işaret koymak, bir sınır oluşturmak ihtiyacı hissedilir.

Yahudi felsefesinin doğası tekrar sorulacak olursa bu, düşünürler, fikirler ve metinlerin kimi karakterizasyonunu kabul etmektir. Ve bu tabii yanlış karakteri-

zasyon olabilir yanlışlık özgün biçimde iç içe olan gruplandırılmış düşünürler ve fikirlerinin tarihsel bağlamına yetersizce dikkat etmektir. Yani, eğer haklıysam, ondokuzuncu yüzyıldan önce, bu konuyu keşfeden Yahudi felsefesi tarihçilerinden önce Yahudi felsefesi ve filozofları yoktu. Husik'in ünlü ve sık sık alıntı yapılan etkileyici kitabı *Ortaçağ Yahudi Felsefesi'nin Bir Tarihi* (*A History of Mediaeval Jewish Philosophy*) (1916) 'nin sonunda "Şimdilerde Yahudiler ve filozoflar vardır ama, Yahudi felsefesi ve Yahudi filozofları yoktur," (11) ifadesi bana eskimiş bir ifade olarak görünüyor. Halihazırda Yahudi filozoflar vardır ve en sonunda "Yahudi felsefesi" diye adlandırılan bir şeye bağlanmayı hayal eden bireyler vardır, oysa, modern dönemden, ondokuzuncu yüzyıldan önce böyle bir düşünceye sahip olan hiç kimse yoktu. Tekrar belirtmek gerekirse, bu, Yahudiler üzerinde hiçbir felsefi etki olmadığını telkin etmek anlamına gelmiyor- doğaldır ki Platon ve Aristoteles Halevi'yi, Maimonides, Gersonides ve del Medigo'yu etkilemiştir; Kant da Mendelssohn'u (karşılıklı olarak) etkilemiştir. Bu da bizim felsefi geleneğin bir parçası olarak Ortaçağ Yahudi düşünürler ve onların haleflerini anlama ve yorumlamada hatalı olabileceğimizi telkin etmektedir. Daha doğrusu konu şöyledir: Güncel felsefi trendlerden etkilenmiş olmaları ve geleneğin içinden yazmalarının Yahudi olmalarının açık bir kanıtı olmasının, onların "Yahudi felsefesi" olarak adlandırılan bir şeye bağlı olmadıkları ya da kimi önemsiz olmayan anlamda kendilerinin Yahudi filozoflar oldukları anlamına gelmiyor.

Belirtildiği gibi, Yahudi felsefesi, özel bir tarihsel duruma Yahudi bilim adamlarının disiplinli bir cevabı ve Yahudi kültürünün varlığı ve kimliğini tehdit eden bir olgu olarak varlık kazandı. Yahudi felsefesi bir betimleme girişimi, standart akademik çizgiler doğrultusunda, belirli bir literatürün vücut bulmasıyla meydana geldi. Bu felsefe mecburen akademik modelin hükümlerine uymayan unsurları süratle dışarda bırakarak geldi.

Mistisizm, onun *felsefi* (YeniPlatoncu) öncüllerini öğrenmiş olsak bile akıl dışılığı nedeniyle disiplinden dışlanmıştı. Yahudi felsefesi yine de bilimsel saygınlık kazanmak için hızlıca güncel felsefe gelişmelerini paralel biçimde taklit etti. Bunu hâlâ yapıyor.

Fakat Yahudi felsefesinin neden Yahudi olmayan felsefeye koşturması gerektiği konusunda önsel (a priori) bir neden yoktur. Bu ikisi arasında neden bir paralellik olmalıdır? Bu Scholem'in herhangi birinden daha fazla dikkatimizi çektiği özümlemeci (asimilasyonist) ideolojinin bir parçası mıdır (12) ? Bu Scholem'in, Yahudiciliğin liberal, özümsemecilasimilasyonist ve en nihai derecede anti-Siyonist gündemine hizmette geçmiş aklanmış tarihçileri ve *Yahudiliğin Bilimi* (*Wissenschaft des Judentums*) 'nin yandaşlarına yaptığı bir suçlamaydı. Yahudi felsefesinin büyük tarihçilerinin aynı suçla suçlandırılmış olmaları mı gerekiyor? Gerçekten neden Tasavvuf tarihi Yahudi felsefesi tarihinde yoktur? Buna olumlu bir yanıt vermek için, Tasavvufun yokluğu felsefe dışı doğasının

olması nedeniyledir, birincisi tarihsel olarak yanlış bilgilendirilmiş olmak; ikinci ve en önemlisi de güncel ve yeni trendler tarafından yöneltilmiş, türev olan felsefe tarihinin yapılması tarzını göstermektir.

Biz ilk soruya dönelim. Bu yaklaşım bize öncelikle konunun doğasında özgül bir araştırma yapılmasını sağlayacaktır. Şimdi umarım böyle bir araştırmanın başlamamış ve gerçekte kötü sorulmuş bir soru ya da en nihayet özgün biçimde telkin edilmiş radikal farklı bir cevap kabul ettiğini görürüz. Yahudi felsefesinin ne olduğunun basit bir cevabı: Yahudi felsefesi bilimsel saygınlığa bir dayanak oluşturmaya niyetli bilim adamları tarafından on dokuzuncu yüzyılda keşfedilmiş bir bilimsel disiplindir. Burada ne olursa olsun değerli bir yargıda bulunmuyorum. Sadece bir parça soykütüğü sağlamayı umuyorum. Bu bakımdan Nietzsche ile birlikte sık sık geçici olmayan anlamda alınan “tarihleştirme” girişiminde bulunacağım.

Modern öncesi ve modern zamanlar arasında büyük bir bölünme olduğu konusunda samimiyim. Ama daha da önemlisi tarih ve gelenek arasındaki geçiciliği anıştıran özdeş olmayan bir farktır. Bir ayrım vardır ama abartılıdır. Tarih, tarihi olayları geleneği doğrulamak için temyiz edebilir. Ayrıca, gelenek yekpare ve değişmeyen bir olgu değildir. Geleneksel Yahudiler ve Yahudilik kendini anlayanın çeşitleri olarak çok biçimlidir. Maimonides *Rehber*’i yeni (ve daha iyi) bir yol olarak geleneğin dinle birlikte anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla yazmıştır. Böyle bir anlama biçimi muhtemelen gelenekte değişim veya dönüşüm meydana getirir ve böylelikle de geleneksel bir Yahudinin hayatında bir değişim gerçekleşir.

Ama tarih ve gelenek arasındaki farklılığın üzerinde ayrılmalara karşı kendimizi korumamız gerekirken, yakın geçmişte cemaati bir arada tutan bazı geleneksel bağların yıpranmaya başladığına kuşku yoktur. Bunun öncesinde, gelenek (metinler ve kurallar) tüm düşünce sahibi Yahudiler için açıklayıcıydı; hatta Spinoza bile geleneğin en iyi biçimde okunması bakımından temel metinlerin kastettikleri ile uyumlu olarak haham geleneğinin bir eleştirisini sundu. Ancak modernitenin gelişmesiyle birlikte, on dokuzuncu yüzyıl içine daha iyi yerleştirebileceğim geleneğin ilerlemeye ve ilerici düşünceye karşı-tez olarak ortaya çıktığı görüldü. Geleneğin böylesi yeniden değerlendirilmesinde, bağnazlık reforma bir cevap teşkil etti. Bu nedenle de Yahudi felsefesi geleneksel Kutsal Kitaba değin tefsire cevap oluşturdu. Özerklik ve cemaat konusunda yeni sorunlar ve sorular silsilesi ortaya çıkmaya başladı; akıl ve vahyin orantılılığı ve belki de en anlamlısı geleneğin tarihselleştirilmesiydi.

Bunlar modern filozofun sorunlarıdır. Geleneğin sonunda ortaya çıkan bu sorunlar gelenekten uzaklaşıldığı bir zamanda oluşmuştur. Sözüünü ettiğimiz akıl ve vahy arasındaki belirgin ayrılma devlet ve kilisenin modern ayrımından önce ortaya çıkmamıştı. İbni Rüşd, Maimonides ve Aquinas vahy ile aklın oran-

tılığ1 konusunda bir sorun olabileceğini asla düşünmemişlerdi. Onların saygın projeleri nas1lını bildikleri en iyi yoldan vahyi (geleneği) anlama ve yorumlama üzerineydi. Nitekim bunu yapmada kutsal bir önlem vardı. Bize felsefe ve vah-yolunmuş gerçeğin bölünmüş bağlılığı gibi görünen çıkışı olmayan klasik düşünürlerdir. Yine onlar için konu onun sorgulanması değil, geleneğin anlaşılmaması, yorumun kuşkucu olanıdır.

Bundan başka, geleneğin tarihselleştirilmesi kaydedildiği gibi bizi erken dönemlerden sonra daha farklı anlamlara götürür. Bizim için tarih, yaradılış ve geçiciliğin ikincisini ilham eden, geleneğin yetkesini alttan budayan geleneği yalanlamaya götürür. Ama alternatif olarak tarih gelenekte zeminini bulur. Nitekim ortaçağ düşünürleri bazıları diğerlerinden fazla, geleneksel zeminde geliş-me şemalarının çeşitliliğine ve tarihi silsilelere başvurmuştur. Ataerkil dönemde Nuhun yasalarından Musa'nın yasalarına ve insanın yararına Musanın vahyinin gerekliliği ve kutsal yararını göstermek üzere başvurulmuştur. Tarih, yasaya muhalefet etmekten uzak olmak bir yana, onu gerekli kılar. Ancak biz modernler için tarih hukuku zayıflatır.

Bunları belirtmemin nedeni, Yahudi felsefesinin standart sorunlarının bir çoğunun çok yıllık olmayan doğasını açıklığa kavuşturma isteğimdir. Ve Yahudi felsefesinin tarihini aydınlatmak isterim çünkü "orada bir yerde" "Yahudi felsefesi" adı altında (sürekli) tarihini yazabileceğimiz bir şey olduğu bilgisini vurgulamak istiyorum. Eğer, telkin edildiği gibi Yahudi felsefesi sadece Yahudi felsefesi tarihini yazmakla ve kaydedildiği gibi kendinden menkul nedenlerle ortaya çıkmışsa, sonra geçmiş sorunlarımız üzerine empoze edilen kendimizin-kilerini kurtarmaya başlayabiliriz. Bu bağlamda klasik ve modern düşünürleri, onların çok farklı zamanlarını ve mekanlarını okumaya başlayabiliriz ve bunu yapmakla yapay, yani yeni, disiplinler ve kavramsal engelleri yıkabiliriz (13). Bu Skinnerci girişim türü (14) anormal kazanımları biçer, elimizden gelenin en iyisine ve gelişmemize izin verdiği gibi, geçmişte bugünü okumamızı cesaretlendirir, imgesel empatinin bir derecesi sık sık "emperyalist" pozitivismimizi yok eder. Böyle bir yaklaşım tarihi ve filolojik adalelerimizi doğruluk ve (tarihsel) gerçeğin hizmetinde esnetmemize izin verir. Son bir şey sorduğumuz soruların "sonsuz"luğunun yeniden düşünülmesini teşvik ettiğimin hatırlanmasından memnun olurum ve sorduğumuz sorulara uygun kategoriler kendi tarihsel çağımızda bizi bağlayan bir Gadamerci görecililiktir (15). Elbette bir bakış açısından, belli bir tarihsel bağlamda yazarız ama bu basitçe hareket noktamızı duyurmaktır, atalarımızın sorularını anlamayı denemek için düzenimizde nereden gelirse gelsin her akademik aracı kullanırız. Yahudi felsefesi toplamda yapay bir inşa, belli soruları bazı düşünürler üzerine empoze eden bir kategoridir; biz de birbirine benzemeyen bu sorunları ortaya koyma yapmacık davranışını göstermeye eğilimliyiz, Yahudi felsefesi bu nedenle erken kuşakların uyguladıkları konular

ve sorunları tam olarak anlamayı denemek (tarihsel) görevini yerine getirmemiz için bizi heveslendirmelidir.

Böyle bir maceraya atılmak imkânsıza teşebbüs etmek değildir; yani, bir geleneği yeniden canlandırmak şimdi son kez geri döndürülemez bir şey olacaktır. Artık iş isten geçmiştir. Bu ölçüdeki böylesi tarihi bir macera sorunsal olarak modernidir. Yahudi felsefesi tarihini yazmak eski yaraları iyileştirmeyecek ya da düşünür kuşaklarını bir araya getirmeyecek, getiremeyecektir. Fakat olabilir, hassas biçimde yapılırsa, Yahudi düşünürlerin çağlar boyunca gösterdikleri çabalarının kaydı alışmadıkları gelenekleri anlamlı yapacaktır. Yardımcı editör ve ben bu projeye başladığımızda gerçekleştirmek için pek çok seçeneğimiz vardı. Bu bakımdan belki de en önemlisi konunun bölümlere ayrılmasıyla ilgiliydi. Buna göre bir hayli muhafazakâr olan, kabul edilmiş zamansal tefriklerden birini Kutsal Kitap ve Hahamlık, Ortaçağ, modern ve çağdaş bölümlenmelerden birini tercih ettik.

Bu kabulün tek somut konusu Yahudi Felsefesidir, bu zamansal sınıflamalarla bölünebilir. Ama tarihini yazmadan önce “Yahudi felsefesi” denilen bir şeyin varlığını inkâr etmiştim. Bu göz önüne alındığında, okuru, iç içe oldukları bağlamlarda ve ortaya çıkan sorunlara duyarlı olarak bu cildin bölümlerini eleştirel (modern) bir bakış açısından okumaya teşvik ediyorum. Kendinize ortaya konulan sorunlar ve sorularda varsayılan, verilen ve alınan ne olduğunu sorun. Kendinizi tarihsel bir çerçeve içinde bırakın-bunun nedeni sosyal ve kültürel bağlamda, önemli kavşaklarda, şimdilerdeki denemeleri sipariş etmemizdir. Fikirlerin tarihleri vardır.

Umudumuz modern eğilimi kucaklayarak eski kategorileri yeniden düşünmek suretiyle konuyu tarihselleştirmektir; böylece baştan felsefi ve ideolojik spekülasyonun ana akımı içine onu eklemlmeye başlayan ve bu ana akımdan hareket eden çileden çıkaran Yahudi felsefesi çalışmaları ile cemaatçiliğin üstesinden gelmeye başlayabiliriz. Yahudi felsefesinin büyük bir bölümünün af dileyen doğasının farkında olarak onu yeniden inşa etme görevine başlayabiliriz.

NOTLAR

1. Guttman'da 1973 [1933], p. x.
2. Seeskin 1990, giriş (s. 1-29).
3. Guttman'de 1973'da [1933], p. x.
4. Feldman (1990) Maimonides'ten ve Kutsal Kitaptan söz eder; onun “felsefi baş yapıtı (opus magnum) çok uygun bir biçimde sınıflandırılmış ve Kutsal Kitap bu yapıtta daha felsefi olarak tefsir edilmiştir” (s:4). Bknz. Yine Feldman 1987 (s.213ff). Twersky 1967 ve 1980 (s.359-64) ve yeni olarak Eisen 1995 (s.178-83) felsefe dışı metinlerin (görünüştaki) felsefi doğası, yani Kutsal Kitap yorumları ve kodları hakkında bağdaşık bir görüş için

5. Strauss 1963, s. xiv.
6. Wolfson 1948, önsöz.
7. Strauss 1963, s. xiv.
8. Bkz. not 4.
9. Bkz. Kutsal Kitap tefsirlerinin pratik boyutu için Yovel 1973 ve Frank 1995a ve Kitab-ı Mukaddes yorumlarının pratik boyutu için 1995b.
10. Klasik yorumcular: Goodman 1991, Halbertal ve Margalit 1992 geleneğinde kayda değer iki yeni örnek kitap. Bu iki kitaptan biri "Yahudiler üzerine" olup diğeri sadece "Yahudiler için" değildir ne de Yahudi kaynaklarından yararlanılmış olsa bile "Yahudi kitapları" dır. Bkz: Burrell 1986 ve 1993 Yahudi felsefi temaları üzerine ciddi çalışmanın bir Yahudi tarafından yazılmış olması gerektiği fikri dikkati çeker.
11. Husik 1976 [1916], s. 432
12. Özellikle Scholem'e bakınız 1975 [1944-5]. Scholem'in entelektüel pozisyonu üzerine standart araştırma Biale 1979 ve gözden geç.yayını (1982).
13. Din ve felsefe arasındaki engeller, felsefe ve kutsal kitap yorumu. (bknz not 4), felsefe ve hukuk ve felsefe ve mistisizm; daha sonraları için bknz: Idel 1991 ve 1992.
14. Skinner 1969.
15. Gadamer 1979.

KAYNAKÇA

- Biale, D. (1979) *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History* (Cambridge, MA: Harvard University Press (rev. ed. 1982)).
- Burrell, D. (1986) *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- (1993) *Freedom and Creation in Three Traditions* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- Eisen, R. (1995) *Gersonides on Providence, Covenant, and the Chosen People* (Albany: State University of New York Press).
- Feldman, S. (tr.) (1987) Levi ben Gershom (Gersonides), *The Wars of the Lord*, vol. 2 (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- (1990) " 'in the Beginning God Created': A Philosophical Midrash," in *God and Creation: An Ecumenical Symposium*, edited by D. Burrell and B. McGinn (Notre Dame: University of Notre Dame Press), pp. 3-26.
- Frank, D. (1995a) "Reason in Action: The 'Practicality' of Maimonides's *Guide*," in *Commandment and Community: New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, edited by D. Frank (Albany: State University of New York Press), pp. 69-84.
- (1995b) New Introduction, in Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, edited by J. Guttmann and translated by C. Rabin (Indianapolis: Hackett (originally published in London, 1952)).
- Gadamer, H.-G. (1979) "The Problem of Historical Consciousness," in *Interpretive Social*

- Science*, edited by P. Rabinow and W. M. Sullivan (Berkeley: University of California Press), pp. 103-60.
- Goodman, L. E. (1991) *On Justice: An Essay in Jewish Philosophy* (New Haven: Yale University Press).
- Guttmann, J. (1973) [1933] *Philosophies of Judaism* (New York: Schocken Books (first edition published as *Die Philosophie des Judentums*)).
- Halbertal, M. and A. Margalit (1992) *Idolatry* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Husik, I. (1976) [1916] *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (New York: Atheneum).
- Idel, M. (1991) "Maimonides and Kabbalah," In *Studies in Maimonides*, edited by I. Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 31-81.
- (1992) "Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 319-51.
- Scholem, G. (1975) [1944-5] "Reflections on the Science of Judaism" [Hebrew], in G. Scholem, *Devarim be-Go: Pirke Morashah u-Techiyah* (Tel Aviv: Am Oved), pp. 385-403.
- Seeslcin, K. (1990) *Jewish Philosophy in a Secular Age* (Albany: State University of New York Press).
- Skinner, Q. (1969) "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory* 8: 3-53.
- Strauss, L. (1963) "How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*," In Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines (Chicago: University of Chicago Press), pp. xi-lvi.
- Twersky, I. (1967) "Some Non-Halakic Aspects of the *Mishneh Tarah*," in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, edited by A. Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 95-118.
- (1980) *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Tarah)* (New Haven: Yale University Press).
- Wolfson, H. (1948) *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Cbristianity, and Islam*, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Yavel, Y. (1973) "Kitab-ı Mukaddes Interpretation as Philosophical Praxis: A Study of Spinoza and Kant," *Journal of the History of Philosophy* II: 189-212.

I

TEMELLER VE BİRİNCİ İLKELER

2

FELSEFİ DÜŞÜNME İÇİN BİR KAYNAK OLARAK KİTAB-I MUKADDES

Shalom Carmy ve David Shatz

GİRİŞ: YÖNTEM KONULARI

Kitab-ı Mukaddes Yahudi felsefi düşüncesi için bir kaynak mıdır? Doğal bir tepki bu şekildedir. Kitab-ı Mukaddes, Tanrı'nın karakterini tasvir eder ve yaratmanın bir anlatısını sunar, ilahi takdir ve ilahi müdahalelerin metafiziğini ortaya koyar, ahlâk için bir zemin önerir, insan doğasının birçok özelliğini tartışır ve sık sık Tanrı'nın kötülüğe nasıl izin verebildiğine dair kötü şöhretli bilmeceyi sorar. Elbette, o zaman gerçekten Yahudi felsefesinin tam ortasında yer alan ve genellikle din felsefesinin sorularına angaje olur.

Kitab-ı Mukaddes'in felsefe ile bu kategorileştirilmesi nitelikli olmalıdır. Felsefecilerin (özellikle

analitik gelenekte eğitim görmüş olanların) konulara salt felsefe olarak bakmaları nedeniyle Kitab-ı Mukaddes'in pek çok özelliklerinde açık sapmalar meydana gelir.

İlk olarak, Kitab-ı Mukaddes, tam ortasında, özünde, zorunlu olarak felsefi, hukuki, şiir ve anlatı olmayan maddi büyük bir anlaşma içerir.

İkinci olarak, Bildirim cümleleriyle formüle edilmiş olan felsefi gerçeği umuyoruz. Kitab-ı Mukaddes, bu türden çok az önermesel işlenmemiş küçük parçalar verir (1).

Üçüncü olarak, felsefi çalışmalar mantıki akıl yürütmeye sonuçlara ulaşır. Kitab-ı Mukaddes, tümünden gelen, tüme varan ya da pratik doğanın küçük sürekli bir kanıtını içerir ve fazla yararı olmayan Kitab-ı Mukaddes metni üzerine akılcı kanıtın yapısını empoze etmeye girişir.

Dördüncüsü, felsefeciler kendileriyle zıtlığa düşmekten kaçınırlar. Zıtlasma-

lar ortaya çıktığında onların her biri birer sıkıntı kaynağıdır ya da bu zıtlıklar tezler arası gerilime uygun yüksek bir diyalektik düzen geliştirmeyi kışkırtır. Kitab-ı Mukaddes, tam tersine, sık sık, açıklama yapmaksızın, savunmaya da tenezzül etmeden karşıt fikirleri yan yana koyar: Rahipler çalışmalarını bütünüyle bu ilke üzerine inşa ederler. Felsefi olarak Kitab-ı Mukaddes metnindeki en gelişmiş karşıtlıkları giderme çalışması tefsir edebiyatına ilişkin metinlerde görülür (2).

Beşincisi, Kitab-ı Mukaddes'in felsefi önem taşıyan konuların çoğu ile daha sonra felsefi duyarlılıklar hakkında söyledikleri ilkel görünüyor. Örneğin, Kitab-ı Mukaddes'in Tanrısı insan biçimine ve insan duygularına sahiptir; eylemleri ve fikir değişikliklerinden pişmanlık duyar (Örn: Genesis 6:6; Mucizeleri sıradandır ve deprem, rüzgâr gibi doğal olaylar genellikle doğrudan ilahi eylemler olarak tanımlanır. Eğer Yahudi felsefesi Kitab-ı Mukaddes ile başlarsa, kinikler önerilebilir ve Yahudi felsefesi sadece ardındaki birikimle ilerleyebilir.

Bu son sorun Yahudi filozofların Kitab-ı Mukaddes malzemesi hakkında sık sık hissettikleri kaygıların odak noktasında bulunuyor. Nitekim, Yahudi düşüncesi ile Kitab-ı Mukaddes öğretisinin merkezi arasındaki boşluğun tam olarak farkında olmak ve Yahudi felsefesinin sonraki tarihinin çoğu felsefi yetersizliği artırmış görünüyor. Birçok kişi bu tarihten Kitab-ı Mukaddes'de felsefe bulma konusunda kötümserlik türetecek. Özellikle felsefe ile Kitab-ı Mukaddes'i evlendirme çok yorucu girişimi – Ortaçağ düşünürlerinininki- Kitab-ı Mukaddes'e değin ilahiyatın karışık değeri idi ve birçok durumda Kitab-ı Mukaddes metinleri muhtemelen yapay bir model için zorlanmıştır.

Philo ile başlayan ve Saadia Gaon ve Maimonides gibi ortaçağ düşünürleri ile devam eden Kitab-ı Mukaddes yorumbilimi sık sık Kitab-ı Mukaddes'in büyük felsefi ve bilimsel gerçekleri aktardığı ilkesinden hareket eder. Kitab-ı Mukaddes'in söylemi ortaçağ rasyonalistlerinin ısrarına karşın her zaman edebi olarak kabul edilemez. Ancak, Kitab-ı Mukaddes'deki Tanrının ve olayların betimlenmesi kitleleri basit gerçeklerle tanıştırır-onları eğitir ve yükseltir-bu metinlerin doğru bir biçimde anlaşılması sadece bilimin ve felsefenin alanında mümkündür. Kitab-ı Mukaddes metninin aklın prizmasından geçirilerek yorumlanması etkileyici ve zorlayıcı bir felsefi çekirdek ortaya çıkartır. Peygamberlerin kitapları böylelikle yazarlarının felsefi dirayetini yansıtır, bu bireyler (yazarlar) sadece entelektüel gerçekleri algılamakla kalmayıp imgeleme yetenekleriyle bu gerçekleri mecazi ve somut imgelerle sunar (*Şaşırmışların Rehberi*, 1.36-7) özel türde filozoflardır Maimonides'in Aristotelesçi metafiziğin bir deposu olarak işlediği (*Şaşırmışların Rehberi*, 3.1-3.8), filozof peygamber Ezeki'el'in gösteri örneği at arabasının ayrıntılı vizyonudur (Ezekiel 1; 10). Diğer örnekler çoktur. İş kitabının analizlerinde, Ortaçağ filozofları bazen her karakteri ilahi takdirin kapsamı ve temelleri üzerinde farklı bir felsefi konumun savunulması olarak alır (3). Cennet (Eden/Aden) öyküsünün bahçesinde insan biçimi (form) temsil eder, bu

akıldır; yani insanın özü; kadın maddeyi temsil eder. Erkek kadının tahriklerinin bir sonucu olarak günaha girmiştir. Dolayısıyla cennetin öyküsü insanın çıkmasını yakalar- madde insanın amacının (telos) (4) gerçekleşmesi ve aklın uygun işleyişiyle nüfuz eder.

Ortaçağ zamanlarında Kitab-ı Mukaddes ile Felsefe arasındaki yakın ilişkiyi anlatan bir gösterge Maimonides'in Yahudi felsefe çalışmalarının en büyüğü ve Kitab-ı Mukaddes'in anlamlı ölçüde bir tefsiri olan *Şaşırılmışların Rehberi* (*Guide of the Perplexed*) adlı yapıtıdır. Gersonides, Sandia Gaon ve Abraham ibn-i Ezra'nın yaptığı gibi yazılmış bir Kitab-ı Mukaddes yorumu, felsefi ve bilimsel başarılarıyla ünlenmiştir. Tüm tefsir geleneği, İspanya'daki Yahudi yaşamının (Isaac Abravanel) sonunda aşağıya doğru inerken ve onun ötesindeki dönemde ortaçağ felsefesine müracaat etmiş-ya da bu felsefeye karşı çıkmıştır.

Rasyonalist Kitab-ı Mukaddes yorumuna muhalefet iki yönden geldi (5). Bazı ortaçağ Yahudileri Kitab-ı Mukaddes'in kesinlikle edebi amaçla okunmasını ve sonra ona inanılması gerektiğini düşündüler. Eğer doktrinleri, çok anlaşılmış, felsefenin doktrinleriyle çatışmış, felsefe için son derece kötüyse: Felsefe o zaman sapkınlık ve batıllık olarak incelenmiş olacaktı. Erken modern zamanlarda, farklı eleştirel bir cevap ortaya çıktı, bu cevaplardan birisi Maimonides'in suçlanmasında etkili oldu, diğeri de devasa bir anakronizmin ortaçağlarını yarattı. Spinoza, özellikle karmaşıklığın herhangi hür ya da tüm özelliklerini ifşa etmekle ağır biçimde suçlandı ve peygamberlerin ve Kitab-ı Mukaddes'in doğruları kurguydu (Spinoza 1951) ; Maimonides'in öğretilerinin (doctrines) yıkıcılığı, abartılmış ortaçağ girişiminin tutulmasına işaret etti. Kitab-ı Mukaddes'in Kantçı ya da romantik felsefenin prizmasından okunmasına değgin sonraki çabalar haham kökenli veya bilimsel kaynak olsun olmasın (Haham Samson Raphael Hirsch'in yorumları ya da Yechezkel Kaufmann'ın İsrail tek tanrıcılığı'na ilişkin kuramları gibi) kuşkunun hermenötiği konusu olabilirdi ve konusuydu (6).

Taslak çalışmasını yaptığımız felsefe çalışmaları ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki açık farklılıklar ışığında -biçem, yöntem ve amaç- ve Kitab-ı Mukaddes'de iyi felsefe okuma girişimlerinin değişikliklere uğrayan tarihi ışığında, herhangi biri Kitab-ı Mukaddes'in tanımlamasını çok dikkatle yürünmesi gereken felsefi düşüncenin bir kaynağı olarak önerebilir. Ve şimdiye değin din ve Kitab-ı Mukaddes'in ahlaki bilgeliğinin felsefi olarak cahilce ve fena halde yanlış olduğu iddia edilmiştir-bu sadece kutsal vahye iman edenler açısından değil herkes açısından böyledir. Eski felsefe ile yapılacak bir karşılaştırma (analogy) yardımcı olacaktır. Eski felsefeye ilişkin yeni bir çalışma Socrates öncesi (Presocratic) felsefe dahil, çağdaş sorunlara değin çözüm için apaçık sokaklar boyunca dikkate değer bir uyarıda bulunur (Bknz:Örneğin Barnes 1982) ; kavramsal farklar içerdeki seleflerimizin felsefi karakteri konusunda bizi körleştirmemeli. Felsefe genel olarak geçmiş yüzyılların büyük takdirine yönelik geç kökleri yeniden keş-

fetmiştir. Ancak, Kitab-ı Mukaddes öncelikle dinsel deneyimin ilk ve en önemli kaydı olarak hizmet ederi Kitab-ı Mukaddes'in yorumlarının içindein takıp edilmesi ve özgün bağlamı içinde Kitab-ı Mukaddes'in incelenmesi, teolojik düşünce- nin verimli çizgilerini uyandırır günümüzde felsefi açıdan dikkate getirir.

Bu bölümün geri kalan kısmında Kitab-ı Mukaddes ve felsefe arasında anlamlı bir karşılaştırma yapmanın olanaklarını göstermeyi umuyoruz, sonraki filozoflar tarafından yararlanılmış formülasyonlar ve yaklaşımlar ile bazı sorunların formülasyonu arasındaki bağlantıları bulanıklaştırmaksızın ve bu bağlantıların analitik karakterini abartmaksızın bunlardan birinin Yahudi felsefesinin önemli kaynakları arasındaki yeri Kitab-ı Mukaddes ile uyuşacaktır. Söylemeye gerek yok ki, felsefi cevheri elde etmek için madencilik yapan birinin Kitab-ı Mukaddes metinlerini başka alanlarda çalışan bilim adamları ile aynı tarzda sağaltması olası değildir. Sonuçta, telkinlerimizin her birini baltalayan ya da tamamlayan dinsel, tarihi ve edebi konuların bir çeşidini paranteze almalı ve üstünü cilalamalıyız. "Tevrat'ın yedi yüzü vardır, fakat hiç kimse bir defada bu yedi yüzün hepsini birden görememiştir. (7)

Bu cildin amaçları ve kapsamı bilinen Kitab-ı Mukaddes kaynakları üzerine odaklanmaya zorlar, teolojik konuların iyileştirilmesi için yerleştirilen metinler, Eyüp'ün öyküsü, Isaac'ın tutuculuğu, Cennet Bahçesi ve diğerleri zamanla koflaştırılmıştır. Yahudi felsefesinin dolambaçlı ya da beklenmeyen etkileri ile Kitab-ı Mukaddes kanonunun ihmal edilen köşelerini ortaya çıkarmak istemiyoruz. (8) Kendimizi bazı anlamlı konuları sık sık yapıldığı ve yapılabildiği gibi göz ardı etmeye zorladık, Kitab-ı Mukaddes'de çok merkezi olan yasal malzeme- yi içeren felsefi konulara az yer ayırdık.

Tüm bunlar söylenmiştir ama, seçimimiz söylemsel yazıdan az olmamak üzere, anlatı, şiir ve hukuku göstermeyi içermeli, felsefi düşünmeyi ifade ve cesaretlendirebilmelidir, bu nokta elbette sırasıyla Yahudi hukuku ve edebiyat öğrencilerinde çok belirgindir.

İLAHİ EMİRLER VE İNSANIN AHLAKİ STANDARTLARI

"Bir eylem Tanrı onu buyurduğu için mi doğrudur ya da doğru olduğu için mi Tanrı onu buyurmuştur? Bir eylem Tanrı onu yasakladığı için mi yanlıştır ya da yanlış olduğu için mi Tanrı onu yasaklamıştır?"

Bu sorular, Platon'un *Euthyphro*'sunda sorulduktan sonra model alınmış; uzun süre ahlakla ilgili dinsel düşüncelerin merkezinde kalmıştır. Hristiyan ve Müslüman karşıtlar, Yahudi filozoflar, Tanrı'nın hukukundan bağımsız geçerli bir ahlakın olabilip olamayacağına göre keskin bir ayırım yapmışlardır. (9)

Kitab-ı Mukaddes öğretisi bizi bu konuda çelişmeler karşısında bırakıyor.

Peygamberler ve piskoposlar Tanrı kötülüğü nasıl izin verebildi diye sorduklarında Tanrı'nın yönetimini insanın ahlaki standartlarına göre yargılıyorlar. Kitab-ı Mukaddes'in Genesis/Yaratılış bölümü 18'de İbrahim Sodom'un masumlarını suçlular ile birlikte yok etmemesi için karşı çıktığında "Doğru olanları kötüler ile birlikte mi helak edeceksin... Senden uzak olsun? Tüm dünyayı adaleti uygulamadan mı yargılayacaksın?" (Genesis 18:25). Eğer Tanrı'nın iradesi sadece doğru ve yanlış tespit edecek olursa, İbrahim'in savunması ve Tanrı'nın ona olumlu yanıtı anlamsız olurdu. Tanrı'nın insani standartlara göre ahlaki davranması beklenmiştir. Ama bölüm 22'de aynı İbrahim Tanrı'nın emrini uygulamak sevgili oğlu İshak'ı kurban etmek için sabah erken kalkmıştır. Yerine getirilen görünüşteki emir ya da Tanrı'nın İbrahim'e vaad ettiği sözü tutmasının her biri hakkında hiçbir ahlaki vicdan ortaya çıkmamış, "İshak aracılığıyla tohumun olacak" (Genesis 21:12). Tanrı Kral Saul'a sonra, tüm Amelekitleri öldürme emrini verir; "erkekler ve kadınlar, bebek ve emzirilenler, öküz ve koyunlar, deve ve eşekler" (I Samuel 15:3) ve Saul'dan gelen krallık anahtarları uymadığında (10). Bu bölümün - İbrani Kitab-ı Mukaddes'indeki metinlerdeki sorunları yorumlayarak çözmek anlamına gelen tefsir (Midraşik) - ve Talmut'la ilgili yorumları Saul'un Tanrı'yı "yaratıcısından daha dürüstçe" denemesi ve ahlaki konularda sorgulaması gibi (Ecclesiastes Rabbah 7:16; B. Yoma 22b). Kutsal Kitapla ilgili kanıt, Tanrı'nın irade ve emirlerinin dışında ahlakın standartının olup olmadığı şeklinde karmaşık ve çelişiktir. (11)

Bir bölüm (aqedahlakidelimanlinanç) hiç de az olmadığı kadar, İshak'ı bağlayan bu konunun keşiflerinde ön planda kabul edilmiştir. İbrahim, Genesis 22'de, Tanrı tarafından, "oğlunu al, biricik oğlunu, sevdiğini- İshak'ı- ve Moriya ülkesine git ve onu yakılacak sunu (kurban) olarak takdim et." On dokuzuncu yüzyılın Danimarkalı filozofu Søren Kierkegaard, parlak "diyalektik şiiri" *Korku ve Titreme*'de o zamandan beri bölümün; yani boş sözlerin hakim olduğu akidenin okumasında ilerlemiştir. İbrahim, büyüklüğü Tanrı'ya itaat etmek olan, tüm Kantçı gücü ve ihtişamı bakımından ahlaki emrin bilincinde kalan bir "iman şövalyesi" dir. İbrahim, dinsel betimlemesi "kurban" olan ama ahlaki betimlemesi "cinayet" olan bir eyleme girişmeye hazırlanmıştı. Genel inanca aykırı düşen "etik olanın erekbilimsel (teleological) sonraya bırakılması" dinsel devreyi karakterize eder." Kierkegaard'ın saf anlamda ahlak kuramı "ilahi buyruk" olmadığına dikkat edilmelidir; zira Kierkegaard'a göre ilahi buyruklar ahlaki reçetelere indirgenemez (Seeskin 1990, bölüm 5). Bununla birlikte Kierkegaard ahlak ve ilahi buyruklar arasındaki çatışma olasılığını kabul eder ve tüm durumlarda dinsel imanının üstünlüğünü iddia eder. (12)

İbrahim'in Kierkegaardçu imgesi (image) sadece dinsel ahlakın betimlenmesini değil bilişsel inancın betimlemesini de etkilemiştir. (13) Yorumları çok etkileyici olmuştur bazı modern okurların roman okuma zamanı olduğunu

öğrenmeleri şaşırtıcı olabilir, akide (the aqedah) Kierkegaard'a kadar onun önerdiği biçimde açıklanmıyordu (Green 1988, bölüm 4,5). İbrahim'in potansiyel çatışmasının Tanrıya itaat ile ahlaka bağlılıktan biri olarak anlaşılmış olması gerekmiyor. Ahlak ile arasındaki potansiyel bir çatışma olarak kolayca çözümlenmiş; Tanrı'ya itaat ve doğal baba sevgisi ile kolayca saptanmış-idi- olabilir. Roş Aşana ibadet kitabı (musaf) Tanrı'ya, öfkesini kaplayan merhametine izin vermesini sorar, tıpkı "[İbrahim'in] kendi iradesiyle yaptığı merhametinin öfkesini kaplamasına izin vermesi gibi." Oğluna olan doğal sevgisi, akla dayanan ahlak değil, imanın (akidenin/Aqedah) güçlülükle yaptığıdır. Diğer okurlar, Tanrı'nın "İshak aracılığıyla tohum vereceksin" buyruğuna rağmen inancını koruyan İbrahim'e meydan okumayı seçmiştir.

Bazıları Tanrı'ya itaatte geleneksel ahlaki geçersiz kılan gerçek öncülü reddetti, Tanrı nihayet akideyi ileriye sürerek İbrahim'e kurbandan sakınmasını buyurdu (Steinberg 1960, s. 147; cf Jacobs 1978, s.53-4). Rabbi Joseph B. Soloveitchik aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'deki akrabalık durumlarına, kurban boğazlama bıçağının kalkmış biçimde kaldığı sırada hiçbir meleğin görünmediğine işaret etti (Soloveitchik 1994). *Korku ve Titreme*'nin kısa tartışmasında ortaya çıkan sorunlar antik çağdan eski ve açıklanmamış bir felsefi metinden modern bir felsefi doktrine hesaplanmış tuzakları gösterdi.

Modern felsefi kuramın Kitab-ı Mukaddes'de söylenenlerin sadece modern formülasyonlarda kullanılanlarla uyuşup uyuşmadığı sorusudur: Diğer bir deyişle, İbrahim, ya da anlatıcı, seçenekler üzerine "ahlaki olanın erekbilimsel olarak askıda bırakılması" terminolojisini seçmiş midir? İkincisi, felsefi kuramın metnin ruhuna uygun olduğu varsayıldığında bu metin halihazırda anlatı sözcükleri ile yol göstermekte midir? Felsefi kuramın, gerçek anlatı sözcüklerini anıştırmış mıdır? Bazı çağdaş yaklaşımlar bu sorunun sürekliliğini daha başlangıçta inkar ediyor ama biz etmiyoruz. (14)

Diğer çok iyi bilinen, ama belki gölgede kalmış, ahlak ve din sorununu aydınlatan metin cennet bahçesi (Garden of Eden) öyküsüdür. İnsanlara ilahi bir emrin ilk örneği "Ve iyi ve kötü bilgisinin ağacından yeme" dir. (Genesis 1/Yaratılış 2:17) Niçin Tanrı Adem ve Havva'ya bu ağacın yemişinden yiyip keyfini çıkarın dedi?

Yılan açıklar: "Tanrı [ağaçtan] yiyeceğiniz günü bilir, gözleriniz açık olacak ve iyi ve kötü arasındaki farkı bilen tanrılar gibi olacaksınız" (3:5). Tanrı yavaşça ve kurnazca yılanı işin içine sokar, amacı kendisinin iyi ve kötü arasındaki farkı bilmek ayrıcalığını kıskançlıkla korumaktır. Burada yılanı geçersiz bir bilgi kaynağı olarak bakabiliriz ve bu nedenle gerekçesini yapmacık ve ikiyüzlü bulabiliriz. Fakat yılanın iddiası öyküde sonradan kısmen teyid edilmiştir: "ve ulu Tanrı dedi ki, şimdi insan iyi ve kötü arasındaki farkı bilmekle bizden biri gibi olmuştur, belki şimdi elini uzatacak, hayat ağacından da yiyecek ve ebediyen yaşayacaktır" (3:22).

Böylece yılanın sözleri geniş ölçüde gerçeği içerir. Tanrı, insanlar iyi ve kötüyü bilmesinler diye meyveyi yasakladı. Bu ne anlama geliyor? Eğer, “iyi ve kötünün bilgisi” ahlaki ayrımlar yapma kapasitesi ise neden Tanrı bunu insanlardan kıskansın? Ve herhangi bir durumda insanlar iyi ve kötüyü bilen olacaklarsa, sadece yasaklanmış meyveyi yedikten sonra olacaklardır o zaman nasıl verilmiş bir emirle başlayabilirler? Eğer mecburiyet (ought), yapabilirliği (can) içeriyorsa sonra emirle insanlar yemekten kaçınacaklardır; İnsanlara iyi ve kötüyü (doğru ve yanlış) anlamaları için rehberlik eden Tanrı değil miydi?

“İyi ve kötüyü bilenlerin” en klasik durumları –cinsel tutkuları bilenler, duygusal tahriki bilenler, geleneksel ahlaki yargıları bilenler kuramsal gerçekleri bilenlerden ayrılırlar-Yaratılış (Genesis) 3:22’den bir meydan okumayla karşı karşıya olmalarıdır. (15) Çağdaş filozof Michael Wyschogrod Yaratılış 3:22 için bir anlatı önerisi sunmuş ve tanrısal buyruk ahlaki konusu üzerine de ışık tutmuştur. Wyschogrod’a göre “iyi ve kötüyü bilenler” demek: Kendi doğru ve yanlış ölçütlerinde zemin bulmuş kötü ve iyi bağımsız yargılarını yapan varlıklar anlamına gelir. (Wyschogrod 1986). (16)

İnsan tarihindeki dönüş noktası “ve kadın ağacı gördü yemek için iyiydi ve gözler için çekiciydi ve bilgelik kaynağı olarak arzulanabilirdi. Meyvasını aldı ve yedi ve bir parçasını da yanındaki adamına verdi ve o da yedi” (YaratılışGenesis:3:6). Sözcükler “ve kadın (onun) iyi olduğunu gördü” (cümlesinde) ilk kez Tanrı’dan başka birini işaret ediyor “ (onun) iyi olduğunu gördü” (cümlesi ise) değer yargısına varmaktır. Tanrı’nın meyveyi yasaklamış olmasının kadın üzerinde cesaretlendirici bir etkisi yoktur; (kadının) yeme yememe kararı kendi özel ölçütü ve standartlarına dayanıyordu. Düşüncesine duygusallığın girişi de dizenin can alıcı kısmıdır ve klasik tefsirlerde usulüne uygun olarak vurgulanmıştır; amaçlarımız bakımından ana nokta, kadının bağımsız bir yargılayıcı oluşudur. Havva’nın (meyvayı) yemekten kaçınmaya karar verdiğini varsayalım meyveyi çekici bulmaması nedeniyle bunu yapmış olacaktır. Bu da yanıltı, (çünkü) yemeğe karar verdiği zamanki durumunda olduğu gibi Tanrı’nın buyruğuna cevap vermemiş olacaktır.Tanrı’nın özgün buyruğundaki tüm rasyonelleştirme eksikliği buyruğun heterenom (birbirinden farklı yapılarıdaki) karakteri konusunda bizi uyarır. Tanrı bir buyruk verir ama gerekçe göstermez. İnsanlar soru sormamalı ve fakat nedenini anlamaksızın itaat etmelidir.

Adem ve Havva daha sonra ne zaman örtündüler buna şaşırmmalı, çünkü çıplaklıkları şimdi onları utandırıyor, ve Adem çıplak olduğundan saklandığını Tanrı’ya söyledi, Tanrı Adem’i azarladı: “Sana çıplak olduğunu kim söyledi? Yemeyeceksin buyruğunu verdiğim ağaçtan yedin mi?” (GenesisYaratılış 3.11. Ağaçtan yemek özerk bir yargılayıcı olmak anlamına gelir. Eğer Adem çıplaklığın ayıp bir şey olduğu yargısına varmışsa yasak meyveyi de mutlaka yemiş olmalıdır. (17)

Bu anlayış ile bir buyruğun nasıl yanlıştan doğruyu ayırt edemediği varsayılan insanlar için verildiğini anlayabiliriz. Adem ve Havva'da her zaman Tanrı'nın buyruklarına itaat etmek ya da etmemek yeteneği vardı. Neyin doğru (itaat) ve neyin yanlış (itaatsizlik) olduğunun bilinmesi ile birlikte özgür seçim onlarındı. Ve onların günahlarını oluşturan özgürlüğün yanlış uygulamasıydı. Diğer bir anlamıyla, henüz, Tanrı'nın buyruklarının özerk içeriğini değerlendirmek için "iyi ve kötüyü" bilmiyorlardı. Ağaçtan yemek onların bilenler olmalarının nedeni değildi; daha ziyade onların iyi ve kötüyü yargılayıcılar olarak bilenler olmalarını temsil ediyordu.

Wyschogrod'un günah açıklaması Kutsal Kitabın Yaratılış/Genesis bölümünün sınırları çizmek ve korumak biçimindeki düzenlenişi ile bağdaştırıyor (Sykes 1985) : Birinci bölümün art arda gelen düzeninde Tanrı altıncı güne kadar dünya da yalnızdır; yarattığı şeyler arasındaki sınırlar olması gerektiği gibi açık ve nettir.

Bölüm 2'de, doğal evren değil insan dünyası odak noktasıdır; günler ve yaratılış parçaları arasındaki satırlar anlatım anında silinmiştir, (bunların) bir sonraki bölümdeki satırlarda yer alacağı tahmin ediliyor. Günahtan önce, sadece Tanrı yarattığı evreni sınıflandırır ve yine sadece Tanrı heteronom (*kendisinin dışında başkasının koyduğu yasaya bağlı olmayan-Ç.n.*) bir doğanın değer yargılarının kökenidir. İnsanların günahları kendi yargılarını ürettiğinde Tanrı bu defa insanların ölümsüz olmak için çaba göstereceğinden korkar ve ilahi olanın diğer ayrıcalığını gaspeder. İnsan bu nedenle cennetten sürgün edilmiştir.

Burada duracak olursak, Genesis'in insanların özerk yargılarda bulunmasını istemediği izlenimi edindiğimiz ortaya çıkıyor. Ama Adem'in anlatısının devamı cevabımızı karmaşıktırıyor ve Wyschogrod'un çözümlemelerine bir ek yapmamızı telkin ediyor. Bölüm 4'de Kabil Habil'i öldürür. Adem ve Havva örneğinde olduğu gibi Tanrı bir günahkâr arar. Bu defa da günahkârı sorumlu tutar. (Genesis 4:10 ff.) Ama günahkâr bu kez bir buyruğa itaatsizlikle suçlanmıştır-metin cinayetin açıkça yasaklanmasından söz etmez. (18) Bunun yerine, yargısını uygulamak sorumluluğundan kaçmak için daha ziyade "bilmemek" ile sorumlu tutar. Kabil sorumluluklardan feragat etmeye çalışır: "Bilmiyorum! Ben kardeşimin bekçisi miyim?" diye sorar. Tanrı buna sert yanıt verir, "Sen ne yaptın? Kardeşinin kanı bana topraktan haykırıyor!" (Genesis 4:10). Sınırdışı sonrası dünyada, Tanrı insanların kendi ahlaki yargılarını vermelerini umar; insanlar buna bağlı olarak, vardıkları yargılar için sorumluluktan kaçınamazlar. Çeşitli kuşakların dönemlerinde dünya insan zulmü nedeniyle yıkıma maruz kaldı: Nahmanides'in gözlemlediği gibi, toplumsal yolsuzluk günahkârlığı açıklanmış ilahi tedbirden bağımsızca kavranabilir. (19) Tufandan sonra insan oğluna güç aktarımı artan biçimde devam eder. Dünya selden sonra Nuh ailesi tarafından yeniden yaratılmıştır (20), insanlara her zamankinden daha fazla ayrıcalıklar verilmiştir. Şimdi hayvanları yiyebilir ve cinayet işleme günahı için ölüm cezası

tesis edebilirler (GenesisYaratılış 9:6). Ahlaki ayrıcalıkları düzenli bir biçimde artar (sonraki gelişme için, bkznz Steinmetz 1994).

Gerçekten bu genişleyen özerklik ve sorumluluk, Genesis'teki kendinin ya da başkalarının eylemlerini değerlendiren karakterler, onların bağımsız ahlaki düşüncesini uygular. Yakup'un oğulları kızkardeşleri Dinah'ya fahişeymiş gibi davranmaları nedeniyle Shechemit'leri öldürdüler (Genesis 34:31) ; aynı biraderler bir çukura attıklarında Yusuf'un acısını duygusuzca göz ardı ettikleri için kendilerini suçladılar (42:41) ; bağlayıcı olan yargı yansıtan antlaşmalar yaptılar ve tuttular.

Genesis'deki toplumlar ahlaki düşünce üzerine ama ahlaki düşünce olmaksızın dayatılan reçeteler üzerine kurulmamıştır. Sadece Sina'da Tanrı geniş bir emirler dizisi yayınlar (ExodusMısır'dan çıkış 19), nasıl davranılacağı konusunda artık sorulara verilen tipik cevaplar olmayacak insanlar yargılamada özerk olacaklardır. Henüz Tanrı, Sina'dan sonra bile ahlaki ver-ve-al yanıtı verir. Örneğin, Tzelofechad'ın kızları basitçe babalarının taşınmaz mülkünün aileden alınmaması gerektiğini, çünkü, Tzelofechad'ın gayrimenkulünü oğullarına bırakmadığını ileriye sürmüşlerdir. Tanrı bunun üzerine onların talebini onaylamış kızların böyle durumlarda mirasçı olmalarına izin vermiştir (Sayılar 27:1-11).

Ahlak temelinde Kitab-ı Mukaddes'e değin nihai bir pozisyon var mıdır? Her bölümde tek bir pozisyon yansıtılmamıştır. İnsanoğlu günahattan önce Tanrı'nın buyruğunu duymayı bekler ve hemen özerk ahlaki düşünmeye girmez. Bu beklenti günahattan sonra ve günahın bir sonucu olarak değişir. Sina, yönetimin heteronom dayatmasını temsil eder. Fakat Sina'dan sonra bile Tanrı ahlaki diyalektiğe yanıt verendir.

TANRI'NIN ADALETİ (TEODİSE)

"Tanrı kötülüğü engellemekte istekli olsa da engelleme gücünden yoksun mudur? Gücsüz değildir. Kötülüğü engelleyebilir ama buna isteksiz mi? Kötü niyetlidir. İstekli ve güçlüdür de kötünün varlığını bilmezlikten mi geliyor? O herşeyi bilendir." Kitab-ı Mukaddes, Hume'un okurlarının aşına olduğu (*Doğal Dinle İlgili Diyaloglar**Dialogues Concerning Natural Religion* 10) çözümsel duyarlılıkla kötülük sorununu telaffuz etmiyor ama adaletsiz görünüm karşısında anlamayı araştırmaktan kaçınmıyor ve hatta Tanrı'nın uygulamalarına meydan okuyor. Kötü üzerinde dehşet, ilahilerin (13:2; 37; 73), Yeremya'nın (12:1-2), İşaya (Isaiah) 'nın (62-3) ve Habakkuk'un peygamberlik kitaplarının, ağıtların, kilise vaızlarının ve elbette Eyüp'ün kitabının bilinen temasıdır.

Peygamberler sık sık önemli dalları olan kötülük sorununu öne çıkartırlar. Birincisi, muhtemelen, Tanrı'nın yöntemlerinin adaletine meydan okumak kut-

sal olana saygısızlık değildi-öyle olsaydı, peygamberler ona bağlanma konusunda kendilerine izin vermeyeceklerdi. Hatta İbrahim Tanrı ile Sodom'un kötülükleri ile birlikte masumlarının da yok edilmesini tartıştığında Tanrı'nın olumlu cevabı ortaya çıkar, Tanrı yapmaya hazır görünüyordu, adaletsiz olacaktı ("tüm dünyanın yargıcı adaleti uygulamayacak mıydı?") (Genesis 18).

İkincisi İşaya'nın ünlü "Düşüncelerim senin düşüncelerin değil, ne de benim yollarım senin yolların" (Isaiah 55:8) ünlü vecizesine rağmen (öznitelikleri Maimonides doktrininde önemli bir rol oynayan, *Rehber* 3.20) kötülük sorunu, Tanrı'ya uygulanan "iyi", insanlara uygulanan "iyi" ile aynı anlamda değildir basit iddiası ile gözardı edilmemiştir. Eğer böyle bir sonuç geçerli ise, Kitab-ı Mukaddes'deki buyurucu figürler kötülük sorununu ön plana çıkartmayı sürdürmeyecek ve onu yanıtsız bırakacaktı (Bknz. Gellman 1977). Nihayet, sorunun Kitab-ı Mukaddes boyunca yinelenen tartışmaları başka bir anlayışı davet ediyor, yani, Kutsal Kitabın yazarları kötülük sorununu daha çok duyarlı teolojik bilinçte gizemli sürekli bir çekişme olarak bir defada ve tümünden çözülecek analitik bir bilmece olarak düşünmediler. (21)

Çünkü Kitab-ı Mukaddes'deki "kötülük sorunu" bir deneyim birikimi ve teolojik bir önvarsayımlar dizisi içinde yerleşik olduğundan, filozoflar tarafından yayılan sorunun söylenme biçimlerinden sapar. Kötülük sorunu felsefede genellikle "niçin kötülük vardır?" biçiminde sorulur ve Kutsal Kitabın formülasyonu bu nedenle bazı geri plan inançlar ile başlar: bu acı çekiş genellikle günah için cezalandırmadır; Tanrı İsrail'i sever. Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes'de, sorunun formülasyonu genellikle daha da daraltılmıştır: Kötü refah varken niçin doğru acı çekilir? Ya da: Tanrı İsrail'e Tapınağın yıkılması ve acı çekmesi için nasıl izin verebilir? Özetle, niçin böylesi kötülükler bu kişilerin ve grupların başına gelir? Kutsal Kitap ve felsefi formülasyonlar arasındaki diğer bir fark, Kitab-ı Mukaddes bu pozisyonu düşünmek üzere uzaktan yakına gelmezken, felsefi literatürde kötü sık sık Tanrı'nın varlığını teyid etmeyen düşüncedir, Kutsal kitabın yazarları onun yerine kötülüğün Tanrı'nın iyiliği ya da dayanıklılığına inanca yönelik tehdidi ile ilgilenmişlerdir.

Kötülüğün en özenle hazırlanmış Kitab-ı Mukaddes iyileştirmesi, elbette ki, Eyüp'ün kitabıdır. Kutsal kitaba değin Tanrı'nın adaletine ortak bir yaklaşım bütün olarak bu kitaptan bir sonuç çıkarmak girişiminde bulunur. İnatçı engelleri biraz kenara bırakarak- bunların en kayda değeri Tanrı'nın şeytan ile bahse girmesinin anlatı girişinde (Bölüm 1-2) daha önce gizliyen dolaylı olarak açıklamamıştır ve Elihu'nun birden görünüp kaybolmasıdır- gelin şimdi bazı kilit noktalar üzerine odaklanalım.

Birincisi olumsuzdur. İşin sonunda Tanrı, "çünkü benimle hizmetlimin işini yaptığı gibi uygun biçimde konuşmadınız" (42:7) diyerek dostları azarlar. Başka bir anlatımla, Tanrı, onların pozisyonlarını, kısmen ya da tamamen reddeder.

Üç arkadaş arasındaki farklar ne olursa olsun, diyalog esnasında onların saygın pozisyonlarında ne tür bir gelişme meydana gelirse gelsin sonunda kötü talihlerinin hak ettiği bu işteki mahkûmiyette birleşmişlerdir.

Tartışma ve mizacın güzel noktaları ne olursa olsun, doğrulanmış cezanın geleneksel Tanrı adaletini tüm maliyetiyle onaylamaya karar vermişlerdi. İş, tersine, keskin ve tutarlı biçimde yakınmıştı o iyi bir adamdı ve eylemleri kaderinin kefaleti değildi. Küfüre yaklaşmıştı. Onların affedilebilmesinden önce arkadaşları adına dua etmesi zorunlu olan henüz Eyüp'dür. Cezalandırıcı Tanrı adaletinin sağlam bir iddianamesi çok güçlkle hayal edilebilir.

Haham edebiyatı, basit formülün yadsınmasının ötesine gitmişti kötünün alternatif sarıh açıklamalarının bir silsilesini sunmakla tüm acı günah için cezalandırmadır. (22) Fakat Eyüp'ün kitabı bize böyle herhangi bir seçenek sağlıyor mu? Ya da olumsuz olan özetlediğimiz onun yegâne sonucu mudur?

Eğer Eyüp olumlu bir Tanrı adaletine sahipse, Eyüp'ü tevazu ve uzlaşmaya götüren tahminen Tanrı'nın iki konuşmasında (38:41) bulunacaktır. Ancak, Tanrı'nın bu konuşmalarının kesin felsefi ana fikrini anlamak güçtür. Gersonides'in bu bölümlerdeki yorumlarında önerdiği gibi bu konuşmalar evrenin mükemmel tasarımından bir kanıt ihtiva ediyorlar mı? Ya da Rudolf Otto tarafından etkileyici biçimde iddia edildiği gibi (Otto 1950, s.77-81), kutsal ötekinin esrarlılığını algılamak, yaratmanın erekbilimsel olmayan özellikleri bizim yeteneğimizde midir? Gidimli (discursive) bir çözümü tespit etmek üzerinde yoğunlaşabilir miyiz veya Tanrı'nın tecellisinin (theophany) kendi kararı mıdır? ("Seni kulaklarımla duymuştum, şimdi gözlerim seni gördü") (42:5), Tanrı Eyüp'ün varoluşsal nedenini işkencecisi için kabul ettiği zaman suretini saklamaz ama yarattığının acısına cevap verir mi (Bknz, örneğin, Glatzer 1969) ?

Eyüp'ün Tanrı deneyimi onun uzlaşma anahtarıdır; Eyüp'te insan dramasının önceliğini esinler ve bu anlayış bizi kitabın farklı bir felsefi uygunluğuna götürür; Eyüp'ün çilesinde "ruhu eğiten bir Tanrısal adaleti" keşfederiz. Tanrı'nın şeytan ile bahse tutuşması sorununu al. En sonunda söylenecek olan Tanrı'nın gerekçesi teolojik açıdan sorunludur. Tanrı bir noktayı kanıtlamak için haklı olarak Eyüp'ü bir piyon olarak kullanabilir mi? Eğer Eyüp alttaki acı çekenlerin keşfiyse Tanrı ile Şeytan arasındaki anlaşmazlık daha az kaprisli olur. Şeytan amansızca bozulmuş bu acı çekişi tutar; inanç sadece refah içinde olanların gerçekleştirebileceği bir lükstür. Tanrı acı çekmenin yüceltilecek bir şey olmadığını söyler; inanç acının potasında uydurulmuş bir şey olabilir.

Kim haklı? En nihai olarak Tanrı'nın öngörüsü - ve Eyüp'ün kendisi -acı çekme süreciyle haklılık kazanacaktır. Tanrı'nın sesi ve sonrası iki şeyin göstergeleridirler: Eyüp'ün manevi algısı ve kişiler arası sorumluluk duygusunun artması: Kasırganın dışında Tanrı'nın algılanması iklime dair bir başarıdır: "ve gözüm şimdi seni gördü" (Bknz, 5: 17).

Eyüp'ün acısının sonuçlanmasının nedeni önceden algılayamadığını algılama yeteneğine sahip olmasıdır. Ve mademki Eyüp başlangıçta yalnızca ailesi için kurbanlar getirdi, şimdi ilgisini başkalarını da kapsayacak şekilde genişletmiş oldu- kurbanları arkadaşları için de getirdi (Soloveitchik 1965, s.37-8). Eyüp bunalımlar süresince büyüdü. Bundan dolayı Tanrı haklıydı, Şeytan yanılmıştı (23).

Eyüp'ün felsefi olarak düşünceli öğrencisi, başka kutsal kitap metinlerinin okuru gibi, edebiyat bilginleri ve dil bilimcilerinin metinlerinin zengin ayrıntılarını terketmeyi ihmal edecekti. Felsefi ve edebi ya da psikolojik okumalar arasında yanlış ikilemler (dichotomy) yaratmamalıyız. Ancak, daha önce belirttiğimiz üzere Maimonides ve Gersonides'in yorumları gibi diyaloga katılanların özgül felsefi pozisyonları ayrıdır. Eyüp ve diğer karakterlerin psikolojik duruşunu vurgulamak elbette tartışmanın atmosferine uygundur. Eyüp'ün kitabı bir meydan okuma durumunda gerçek bir iman fenomenolojisidir. Kuşku (23:5), kendine acıma (19:21), kendine güven (13-18) ve meydan okuma (9:22-3) yüklenme anlarına yayılır (13:15), (Seeskin 1990, s.173). Arkadaşların söylemi evrilebilir-ve öfkeleri yozlaşabilir- ama inançları, Eyüp'ünün tersine, basit ve basitçedir.

Kitaptan tek bir bölümü seçmekle felsefi ve psikolojik konular arasındaki canlı etkileşimi vurgulayabiliriz ve tefsir geleneğinin önermeciliği ile yorumcuların özgün entelektüel kuruluşu yabancı kategorilerde metne cevap verir.

Eyüp, Bildad'a ilk yanıtında, Tanrı'ya başvurur ve ağlar: “zulmetmen senin için iyi midir, kendi ellerinin işini hor görüyorsun ve kötü düşüncelerin üzerinde parlıyor? Gözlerin etin gözleri midir? İnsan gibi görüyor musun?” (10:3-4). Nachmanides için, Eyüp, insanın içsel düşünceleri ile ilgili bir saplantı için Tanrı'yı suçlar: Tanrı sürekli yaratığın zihnindeki gizli soruşturma ve isyanı kışkırtmak için uğraşan kışkırtıcı bir sevgili gibi midir? Beklenmedik durumların ilahi önbilgisini reddeden Gersonides, kendi doktrinini Job'a atfeder: Tanrı insanın yaptığını bilmez, bu şu demektir, o özel olanları bilmiyor, bu nedenle Tanrı Eyüp'ün sorunlarından sorumlu tutulamaz. Gersonidesçi Eyüp, kızgınlığını açığa vurmadan, masumluğunu ilan eder: Öfkeli ses Eyüp'ün değildir ama hatalı biçimde ona atfı yapan, Gersonides'i anlamamış olan arkadaşlarının kızgınlık halini betimler. On dokuzuncu yüzyıl tefsircisi Haham Meir Leibush Malbim, önbilgi üzerine daha geleneksel bir öğreti benimser. Eyüp üzerine okuması burada özgürlük ve önbilginin klasik ortaçağ sorununa doğru ilerler: Çünkü Tanrı her şeyi bilendir ve bilgisi insanın bilgisi gibi sınırlı değildir; onun bilgisi insanın eylemlerini tayin eder, ve Eyüp işleyebileceği günahlar için sorumlu tutulamaz.

Gersonides ve Malbim'in felsefi yorumları sadece çağdaşimsal (anachronistic) kuramları temel almaları nedeniyle değil ama Eyüp'ün gübre yığını üzerindeki varoluşsal durumu ile ilgili tuhaf metafizik kanıtların peşine düşmeleri nedeniyle de beklentilerimizi ihlal eder. Mamaafih Eyüp'ün psikolojik durumunu tam bir ciddiyetle ele aldığımızda ne olur? Bağlamı hatırlayalım: Eyüp'ün düşünme

eylemine (meditation) katıldığımız noktada, onun duruma ilişkin görüşü çeşitli değişimler geçirmişti. Öndeyişin “sabırlı Eyüp” ünden üçüncü bölümün başlangıçta bulunan lanetine (curse) hareket etmişti, bu lanet şanssız doğum gününe odaklanmak yerine Tanrı’ya baş vurmaktan kaçınmaktır. Eliphaz’a cevabında (6-7) Eyüp kendisini zulmeden bir figür olarak görür, arkadaşları tarafından yanlış anlaşılmıştı ve Tanrı peşindeydi. Bölüm 9’daki söylevin mantığı Eyüp’ü kendine karşı kendisini bölünmüş biri olarak görmeye yöneltti. Kendini suçlamama girişimi onu bütünüyle suçlu gösteren bir asilik davranışı olur: “Eğer kar suyu ile yıkansaydım ve ellerimi arıtsaydım, beni sonra çamur kuyusuna daldıracak mıydın ve güzel giysilerim benden nefret edecek miydi?” (9:30-1). Kısaca, yardımsızdır; sadece hasımlarının güçlü olması nedeniyle değil ama hasımlarının onu içinden mahkûm etmesi nedeniyle de yardım edeni yoktur.

Bu arka plana karşı, 10. Bölümün başlangıcındaki kanıt Eyüp’ün ruhsal durumunu tam olarak yansıtır. O yalnızca Eyüp’ün ona ait olmayan masumiyetinde ısrar etmesi değildir, onun yerine masumiyet talebini zayıflatan çelişkilerinin ateşini körüklemesidir. Şimdi, gerçek varlığının o olmadığının farkına varır: Gayret gösterene karşı aynı Tanrı’nın el yapısıdır. Ve Eyüp, yaratılmış olmanın gayet güzel ve anlamlı portresine devam eder. Tüm bunlar Malbim’in yorumlarının anımsatılması olmakla birlikte resmi felsefi kuramlaştırmanın soyunmuş halidir. On dokuzuncu yüzyılın ortaçağa değgin bilmeceyi eski bir metin olarak okuma girişimi, paradoksal olarak, özgün olanın varoluşsal içeri girişini yakalamak, resmi çağdışılık (anachronism) tarafından yakalanmaktan kaçınmayı öğrendiğimiz an olarak bize yardım eder.

Eyüp’ün’un dini büyümesini kötülüğün etkileyici bir anlatımının çekirdeği olarak alıp, Tanrı konuştuktan sonra diğer tarafta ortaya çıkan şiirsel kısmının çeşitli devreleri boyunca yaşayan bir bakış açısı öneriyor. Ancak, Felsefi bir sorunun bir çözümü olarak başka herhangi bir kavrayış (insight) ya da vaaz ile meşgul görünmeyen bir metin olabilir. Tanrı, her şeyin ötesinde, sıkıntılarının gerçek yaratılışını Eyüp’e asla anlatmaz. (24) Fenomenoloji Teodiseden daha fazla merkezi sahneyi işgal eder.

ÖZGÜR İRADE VE İLAHİ TAKDİR

Filozoflar ilahi önbilgi ve insanın özgür seçimi arasında zıtlaşma gibi görüneni çözümlemeye anormal enerji tahsis ettiler. Eğer Tanrı kişilerin bazı zamanlarda daha sonra özel eylemler yapacağını bilirse, bu kişiler nasıl özgürce hareket ettiklerini söyleyebilirler? Ve özgürce davranamazlarsa nasıl eylemlerinden dolayı ahlaken sorumlu olabilirler.

Önceki bölümde kaydettiğimiz gibi bu güçlüğe Kitab-ı Mukaddes’de açıkça

rastlanmamıştır; nitekim ön bilgi nosyonu bazan dikkati çeken bir şekilde kayıptır. Böylece Kitab-ı Mukaddes’de Tanrı insanı yarattığı için üzüntülerini belirtir, tufan konusunda getirdiği yolsuzluğu öngörmemiş gibi (Genesis 6:6) (25), İbrahim’i ve “şimdi biliyorum ki Tanrı’dan korkuyorsun” diye ilan eden meleği sınar (Genesis 22:12; vurgu eklenmiştir), yüreği aksi halde yaratıcısından gizlenmiş olacaktı. (26) İnsanın özgür seçimi ile ilahi takdir arasındaki açık çatışmadan söz edilmeden bırakılmıştı. Tanrı firavunun ve Amorite kralı Sihon’un yüreğini katılaştırır (Exodus 9:12; 10:20; 11:10; 14: 4, 8, 17; Tesniye 2:30) bu kişilerin bu ilahi müdahaleye ilgisizce başkaldırı eylemlerinden sorumlu tutulmamaları gerekir. Tanrı tekrar, “Mısır toprağında kuşku ve meraka düşülsün ve işaretleri çoğalsın diye” (Exodus 10:1; 12:9; bkz 7:3’te de) Firavunun yüreğini katılaştıracağını bildirir. Bir değer olarak özgür iradeye sahip olan herhangi biri, özgür seçimde bulunan birini mahrum bırakması için bir sebep olarak Tanrı’nın büyük zaferinin duasıyla çarpılabilecektir. Ve yasal metinlerin ima ettiklerini (anıttırdıklarını) bilmemeliyiz. Böylelikle Tanrı kasıtlı olmayan insan öldürme olaylarında (Exodus 21:13) (27) sebebe yönelik bir aracı görevlendirmiştir: Emir, birinin çatısının etrafında “birisi düşer diye” (Tesniye 22:8) koruma trabzanı inşa etmektir, bu şunu ima etmektedir, Tanrısal öngörüye rağmen düşmesi muhtemel olan kişi uygun önlem alınmışsa düşmeyecektir. (28) Tefsirler bu metinlerin anıttırdıkları ile pençeleşmektedir ve önerileri akla yakın ya da zorlayıcı olarak yargılanabilir. Ancak, bizim için önemli olan Kitab-ı Mukaddes’in kendisinin bu konularla ilgilenmemesidir.

Aynı zamanda, ilahi takdir ile insan seçimi arasında özel türde bir gerilim vardır, tarihin teolojisi için geniş anıştırmalar taşır, bunlar klasiklerden varoluşsal bakımdan çok daha önemli olan konuşulan ikilemler ve Kitab-ı Mukaddes metinleri üzerine ortak düşünceler tarafından sık sık uyandırılır (29). Tanrı tarihin akışını belirler. Bazı sonuçları seçer. Dolayısıyla bu sonuçlar üzerine getirdikleri nedeniyle tarihin sahne yöneticisidir. Sonuç kaçınılmazsa insanlar eylemlerinden nasıl sorumlu olacaklardır?

İlahi plandaki aletler olup olmadıklarına göre hangi özgürlük eylemlerine uygulanacaktır. Ve Tanrı’nın başarmak için insanlar tarafından seçilmiş araçları doğrulama sonucunu istediği gerçek midir?

Bu sorular Yusuf öykülerinde (Genesis 37-50) yüzeye çıkar. Yusuf’un kardeşleri babası Yakup’tan aldığı özel tedavinin kıskançlığıyla onu bir kuyuya atma komplosunu gerçekleştirirler. Sonra bir tacir tarafından kuyudan çıkartılan Yusuf Mısırlılara köle olarak satılır. Bir süre sonra Mısır zindanına atılır ve uydurma bir suç isnadıyla iki yıl yok yere hapis cezasına çarptırılır. Olayların dikkate değer sırasıyla, Yusuf sonunda Mısır kralının naibi olur. Kardeşleri açlık dönemi için gıda sağlamak amacıyla Mısır’a gelirler. Yusuf onları tanır ama kardeşleri onu tanımazlar; Yusuf onlar üzerinde sürekli bir aldatmacayı sürdürür. En sonunda kimliğini açıklar.

İlginçtir, öyküdeki tüm karakterlerden sadece birisi kardeşlerinin suçunu bağışlamayı arar- bu Yusuf'un bizzat kendisidir. Bu nedenle üç defa yapar. "Ve şimdi, kızgın ve üzgün olmayın beni burada sattınız[ya da: satılmama sebep oldunuz]. Tanrı rızık için sizden önce beni gönderdi" (Genesis 45:5), "Beni buraya siz göndermediniz daha ziyade Tanrı gönderdi" (Genesis 45:8). Benim hakkımda kötü düşündünüz; fakat Tanrı iyi şeyler düşündü (Genesis 50:20). Yusuf'un yönelimi cömertliği kadar düzgün müdür? Anlatmak çok zor; metin zihinlerimize soru fidanları ekiyor ama kendi sonuçlarımızı bize bırakıyor. Emin olmak bakımından anlatı içinde Yusuf'un ılımlı bir eleştirisi vardır. Yusuf Mısır'a getirilmesinin amacının kardeşlerini açlıktan kurtarmak olduğunu iddia ettiğinde kısa görüşlü ve biraz bencil oldu. Oraya gönderilmişti çünkü Yusuf'un akrabalarının "kendilerinin olmayan bir toprakta" (Genesis 15:13) kölelik yapmaları alınlarına yazılmıştı. Yusuf, büyük kâhin, geleceği görür, fakat gözü çok uzağa erişemez. Kendi yerini şimdi ve burada özümsemiştir, ailesini bekleyen zulmü açıkça görüyordu. Babası Yakup acı gerçeği farketmişti ve Tanrı Yakup ile Kenaan iline dönmesini sağlayana kadar Mısır'da Yusuf'a katılmak istemedi, bunlar onun akrabalarıydı (Genesis 46:3-4). (30) Bu nedenle metin en sonunda yumuşak bir üslupla kardeşinin eylemleri ile ilgili olarak Yusuf'un akıl yürütmesinin yetersizliğini (tarihteki yerini yanlış algıladığını) telkin eder.

Yusuf'un akıl yürütmesi doğruysa açlığa yardım üzerinde mi yoksa yaklaşmakta olan köleliğe mi daha çok odaklanmıştır? Gönderme yaptığımız metinlerde bu tartışma çözülmemiştir, özgün sorumuza tekrar dönersek: Yusuf öyküsünde olayların sırası eğer Tanrı'nın planını ve Yahudileri Mısır'dan çıkarma arzusunu gerçekleştirmek için zorunluysa bu tam olarak deneyimlemelerine ve acıyla dolu olarak ifade etmiş olmalarına rağmen kardeşlerinin suçluluğunu azaltacak mıdır? (42:21;50:15).Yusuf'un kardeşlerini temize çıkarması mantıklı olarak zorlayıcıdır (31).

İlk olarak, amaçları açık biçimde hainliktir. İkincisi, tefsir edenin notu olarak, amaçları tarih için ilahi planı gerçekleştirmek olsa bile, "Tanrı'nın birçok ajanı vardır". İlahi bir plan çeşitli farklı yollardan gerçekleştirilebilir (32). Dolayısıyla amaçlar araçları doğrular sadece eğer araçlar da Tanrı'nın doğrudan eylemi ise. Bu düşünceler Yusuf'un değerlendirmesini soruya açık hale getirir.

Yine de, Nachmanides, henüz atıf yapılmış durumun tersine, eğer Tanrı kesin bir amacı emretmişse, bu ilahi amacı gerçekleştiren insanoğlunun doğru olarak hareket ettiğini doğrular. Bu nedenle, örneğin, Nachmanides, Yusuf'un babasının uzun süren kederini, neden onunla yirmi yıldan fazla bir süre iletişime geçmekte başarısız olduğunu açıklar:Rüyalarının gerçekleşmesini ister tüm kardeşleri onun önünde eğilmelidir ve Benjamin Yusuf'un kötü oyunu vasıtasıyla Mısır'a getirilinceye kadar başarılı olamayacaktır (42:6 yorumu).Aynı şekilde Nachmanides, Kitab-ı Mukaddes'de İsrail gibi zulme maruz kalmış ama suçlu-

luk duymayan-hatta takdir edilen- (Mısır, Suriye, Babylonya gibi) uluslar, kehanetlerin talep ettiğinden daha fazla Yahudilere eziyet etmemiş olanlar ve böylece ilahi kehanetleri uygulamayı aramış olanları savunur. (33) Nachmanides'in görüşü elbette ki kardeşlerini suçlamak için Yusuf'u haklı çıkarmayacaktı- Nachmanides bu bilgi ile motive olmuş ve ilahi planın bilincinde olan bir ajan ister. Ne var ki, bu tez Kitab-ı Mukaddes'in malzemesi tarafından doğrulanmamış olsa bile düzenbazcadır.

Olayların hayret vericiliği ilahi planda eksiksizdir ama insan girişimine bağlıdır-ve bazen eylemler konusunda ahlaki sorgulama için alan bırakır-sık sık Kitab-ı Mukaddes'de görünür. Rebeka ve Yakup Ishak'ı aldatır, Yakup abisi Esav gibi giyinerek ve Esav Yakub'a dua ediyor görünümünü vererek İshak'ı aldatır. Belki Aldatmacayı oluşturma konusunda Rebeka'yı ne doğrular? Belki ikiz oğulları doğmadan önce bir kehanet duymuştu: "Ve en büyüğü [Esav]Jen genç olan Yakup'a hizmet edecek" (Genesis 29:29). (34) Eylemleri gerçekleştirme öngörüsünü getirmeyi arıyor. Haydi bu yorumu alalım ve onun ve Yakup'un anlatıda izlenen davranışlarının nasıl olduğunu sorgulayalım.

Kitab-ı Mukaddes sık sık davranışı açıkça ne gizler ne de onaylar. İnce edebi telkinlerle kendi sonuçlarını çıkarması için okura bırakır. Metnin Yakup'un kısmi bir sansürünü nasıl verdiğini zaten gördük. Kitab-ı Mukaddes, Yakup'un yaşamının geç döneminde önlem üzerine önleme katlandığını da belirtir. Amcası Laban Yakup'un evlenmeyi planladığı genç kız kardeşi (Rachel) yerine yaşlı kız kardeşini (Leah) yedek bırakır, bu davranışını da kesme sözlerle savunur "yerimizde, böylesi yapılmaz, büyükten önce küçüğü verilmez" (Genesis 29:26). Ve oğulları başta olmak üzere, Yakup'un biraderleri ve Yakup'un kendisi onu aldatma çabasını sürdürdüler, onu kalan yıllarının "az ve kötü" olduğuna inandırmaya çalıştılar (Genesis 47:9).

Rebeka'ya gelince o Yakup'u "birkaç gün" kardeşi Laban ile yaşaması için uzağa gönderir, Esav'ın hırsızlık üzerine öfkesi yatışır (Genesis 27:44), fakat Yakup Laban ile yirmi yıldan fazla yaşamaya zorlanmıştır ve Rebeka bir daha oğlunu asla göremez (35). İlahi plan veya değil, aldatma ruhsal olarak pahalıya patlamıştır (36).

Bu bölümlerde, Yakup ve Yusuf'un öykülerinde, Tanrı ender olarak olayların nedeni hakkında bilgi sahibidir. O zamanda Yusuf Potiphar tarafından hapsedilmiş, doğrudan ilahi müdahaleye işaret eden Tetragrammaton (TanrıYehova) da yoktur; sadece *Elohim*, Tanrı'nın genel takdirini işaret eder ve görünür. Ayrıca, *Elohim*, Kutsal Kitabın kendi anlatısı tarafından değil, sadece karakterler tarafından olayların başlatıcısı olarak tasvir edilmiştir. Esther kitabında, sürgünde meydana gelen ve kehanetin ışığının karardığı bir dönem boyunca, Tanrı anlatının kayıtlarından bütünüyle çıkar (37). Olayların yazarının ışığı henüz doğal nedensel ağın çatlakları ve kırılmış yerleri boyunca parlar (38).

Geleneksel felsefi kuramlar birleşik bir teolojik doktrini Kitab-ı Mukaddes'e empoze etmeyi aramışlardır; bu tüm kitaplar ve durumlar için gerçektir. Yaklaşımımız Kutsal Kitaba değgin metafiziğin karmaşıklığı kadar bilmecemsi olduğunu kabul eder. Tanrısal takdir, tarih ve sorumluluk gibi kavramlar bağlamaların çeşitliliğinde insanlar tarafından anlaşılmıştır. Tanrı bazen olayların tüm denetimini betimlemiştir; bazen de insiyatif almaktan feragat etmiş görünür.

EVRENİN KÖKENLERİ

Kitab-ı Mukaddes'in felsefi düşüncenin bir kaynağı olarak hangi yöntemlerle yararlı çalışabilip çalışamayacağını sormakla başlayabiliriz. Yaratma öyküsünün iyileştirilmesi bizi özellikle olması niyet edilmemiş bir kitabı almanın yönetsel tuzağı ile keskin biçimde karşı karşıya getirebilir; aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'in *felsefi* yürüncesinin neden özel önemi olabileceğini görmemize olanak verirler.

Geleneksel olarak Yahudi okul çocukları Haham Shlomo Yitzhaki (Rashi)'nin en başlangıçtaki yorumlarından Kitab-ı Mukaddes'in (ya da daha özgül olarak Tevrat'ın) amacına değgin ilk kavrayışlarını kazanmışlardır:

R.Yitzak dedi ki: Tevrat "ayların ilki olan bu ay sizin içindir" den [Exodus 12:2]başlamalı, bunun için (39) ilk kural İsrail'e emredilmiştir. Ve neden "başlangıçta" ile başlatılmıştır. Çünkü "halkına taahhütlerinin gücü ile ilişkilidir, onlara ulusların mirasını verir" [Mezmurlar 111:5]. Dünyanın ulusları için eğer İsrail'e "Yedi ülkeyi istila eden hırsızlarsınız [Kenaan ulusları]derse, İsrail de şöyle diyecek: Tüm dünya Tanrı'nındır – onu Tanrı yarattı ve her kimi uygun gördüyse ona verdi.

Rabb Yitzhak'ın kutsal metinler tefsirinden (Midraş) alıntı yaptığı sorunun altında çarpıcı bir varsayım yatar, yani, bu evrenbilimsel ve tarihsel anlatılar Tevrat'ın amaçları bakımından tümüyle geçersizdir; sadece yasalar uygundur (40).

Ancak, Rabbi Yitzhak'a dayandırılan cevap onun bu şaşırtıcı varsayımı sonradan değiştirdiğini gösterir. (41) – Tevrat telkin yasalarından daha fazla İsrail'in toprağında İsrail'in iddiasının geçerli olduğunu gösterir-Rashi'nin yaklaşımı onun yasalarında merkezileşmemiş Kitab-ı Mukaddes'in herhangi hermenötik (yorumsal) bir değerini küçültmek eğiliminde olmaktır. Böylece o mümkünlüğü tartışmaya açar ama Kitab-ı Mukaddes kendi hesabına korkunç biçimde doğru evrendoğumu (kozmogoni) sağlamakla ilgilenmemiştir (42)

İkinci olarak Nachmanides'in yorumunu düşünün:

Sorulabilir[Rabbi Yitzhak' ın Rashi tarafından atfı yapılan görüşü]. Tevrat'ın "başlangıçta Tanrı yarattı" cümlesi ile başlaması büyük bir zarunluluktur. İnancın köküdür ve ona[hiçlikten yaradılışa] inanmayan ve dünya sonsuz değildir şeklinde düşünen bir insan[Yahudiciliğin]temel ilkesini inkâr eder ve Tevrat'ı yoktur (kitapsızdır) ! Yanıt şudur; yaratılış öyküsü derin bir gizemdir ayetlerden anlaşılamaz.... Bu nedenle Rabbi Yitzhak, Torah'ın "başlangıçta Tanrı yarattı" bölümü ile başlaması gerekli değildir demiştir-öyleyse, ilk günde ne yaratılmıştı, ikinci günde ne yapıldı ve diğer günlerde ne yaratılmıştı, Adem ve Havva'nın yaratılışının genişletilmiş anlatısında olduğu gibi, onların günahları ve cezalandırılmaları ve Cennet Bahçesi'nin öyküsü ve Adem'in Cennet'ten kovuluşu- tüm bunlar ayeterden tam anlamıyla anlaşılamaz. Bunların daha fazlası, sel kuşaklarının öyküsü ve yazılmış olanın dağılımının öyküsü, bu anlatılara büyük bir ihtiyaç yoktu ve Tevrat, ona inanan insanlar için bu ayetler olmadan da yeterli idi (43).

Nachmanides için, Rashi'nin aksine, Kitab-ı Mukaddes'in inancın temellerini*'iqqarei emunah (imanın altı ilkesini)* iletme amacı gibi kozmogoninin içermesi kendi başına bilmecemsi değildir – her gün ne yaratılmıştı – bu görünüşte tiksindiricidir ve Tevrat'ın anlatısı herhangi bir durumda gerçek anlamayı sağlamak bakımından çok yetersizdir (44). Buna ne de müteakip din adamlarının ayrıntılı tarihi için ihtiyaç vardır. Nachmanides İsrail'e uygun ahlaki derslere işaret etmek suretiyle tiksindirici anlatı bölümlerinin görünümü için zorunlu açıklamalar yapar. Cennet'in öyküleri, sel ve dağılma öğretisi "bir kişinin günah işlemeye devam ettiğinde toprağını kaybetmesi, başka birisinin de gelerek onun toprağını miras sonucu mülk edinmesi uygundur." (Nachmanides 1971, s. 19). Rashi gibi, Nachmanides Tevrat'ın amaçlarının kısıtlı bir görüşünü kabul eder.

Söylemeye gerek yok ki, ne Rashi ne de Nachmanides Kitab-ı Mukaddes'in anlatısının tarihselliğini sorgular. Tam tersine, Kitab-ı Mukaddes'in anlatısının içeriğinden her arta kalmış olanların her birinden dolayı olarak anlaşılan bir ders çıkarır-Yahudilerin İsrail toprağındaki mutlak hakkı (Rashi), Yahudilerin tapuları nedeniyle toprağa bağlılığı (Nachmanides) -anlatılar *gerçek* olmalıdır.

Rashi'nin öğrenilmiş olan dersine göre, Tanrı dünyayı yaratmalı ve İsrail'e özel bir toprak vermelidir; Nachmanides'in, zımni olarak anlaşıldığı üzere, çıkarma ve günahın önceki gerçek bir örneği olmalıdır. Yine de, Rashi ve Nachmanides' inkiler gibi tarihsel ve bilimsel doğruluk üzerine vurguların türünü vazgeçirmek eğilimi Tevrat'ın geniş amaçlarını belirsizleştircektir.

Bu konu özellikle modern kozmoloji, antropoloji, biyoloji ve tarihin ortaya çıkışı ile sivri ve duyarlı olmuştur. Yirminci yüzyılda, aziz şef Filistin'in Hahamı ve yüzyılın büyük ilahiyatçısı ilk Ashken Rabbi Abraham Isaac Kook, altı bin yıldan daha az bir sürede evreni kuran Kitab-ı Mukaddes'in kronolojisi ve dün-

yanın yaşını bilimsel değerlendirmesi arasındaki çelişkilerle birlikte yaratma ve evrim arasındaki çatışmaya dair söylevler vermiştir. Şöyle yazar:

Bizim için farketmez, aslında dünyada gerçek bir cennet bahçesi olsaydı, insan bu sırada manevi iyi ve fiziksel bir bolluktan memnun olsaydı ya da gerçek varoluş aşağıdan yukarıya doğru, oluşun en alt düzeyinden en yüksek düzeyine doğru başlasaydı.... Sadece şunu bilmeliyiz ki insan en üst düzeye yükselse, tüm şeref ve zevkleri hak etmiş olsa, yollarını (ahlaksızca) bozarsa, sahip olduklarının tümünü kaybedebilir, kendine ve torunlarına zarar verebilir. (45)

Elbetteki bu Kitab-ı Mukaddes'in dinini ima etme ya da ona yönelik ilahiyat duyarlılığı anlamına gelmiyor; bilimsel ve tarihsel olguların usul konuları umursanmıyor. Yaratmanın merkeziliği aynı yere bir çizgi çekecektir: Böylece, örneğin, Sabbath'ın (*Yahudilikte çalışılmaması gereken Cumartesi günü*) gözlemine vakıf olanlar vardır, bu sadece harfi harfine altı günlük bir yaratma temeli üzerinde anlam ifade eder. Ancak, incelenmiş yaşamın temel sorularına dair Kitab-ı Mukaddes'in bakış açısının anlamı üzerinde uzlaşmak zor olmamalı. Kendi kişisel girişimimiz, bu sayfalarda, ahlakın, kötünün ve olanakların bazısına işaret eden insan sorumluluğunun kimi noktalarının Kitab-ı Mukaddes ile tutarlı haritasını çizmektir.

SONUÇ

Yahudicilik (Judaism) elbette Kitab-ı Mukaddes ile özdeş değildir. Yahudi felsefesi, Tevrat ve Midrash (Tefsirler), Kabala, ve tüm çağlardan Yahudi felsefeleri ile bir söyleşi olarak devam etmelidir. Bütünleşme için bu araştırma sık sık Yahudiciliğin temel bir sürekliliğinin olduğu varsayımı üzerine temellenmiştir; Kitab-ı Mukaddes'e aracı erişimi onaylar, ayrıca tefsir tarihi ve kurallı biçiminden soyutlanmıştır, erişilemez bir olmayacak düşür (Bknz. Carmy 1996). Kitab-ı Mukaddes'deki fikirlerin incelenmesi, kopukluklarla ilgili ihtiyatla not alınırken bile, Tevrat'ın konağındaki diğer odaları ve Kitab-ı Mukaddes ile ilgili çeşitli açıklamalar arasında sürekliliği algılayan düşünür ister.

Kitab-ı Mukaddes Yahudi felsefi düşüncesi için bir Kitab-ı Mukaddes kaynaktır. Nitekim tefsirler ve felsefi çözümlemeler için zengin kaynaklar sunduğu gibi, felsefi dikkati de garanti eder. Ancak, Kitab-ı Mukaddes, felsefeci tarafından, paradoksal olarak uygun biçimde değerlendirilebilir; yalnız, bu felsefecinin Kitab-ı Mukaddes'i bazı müteakip felsefe okulunun uğraşları ve sözcüklerden kurtarması gerekir-elde etmek üzere aranan yerleşmiş bilgiyle belirli bir teorinin anakronik aynileştirilmesinden kaçınma ve insafsız bir açıklıktan kurtarma şeklinde. Gördüğümüz gibi, metnin "edebi" ve "felsefi" boyutları hermetik olarak, (birbirine hava geçirmez biçimde) kapalı değildir. Tüm girişimler, kendi özel terimleriyle kavranan ve işi kendi bağlamında yerleştirme çabasında hata ve deneme sürecinin sonsuzluğuna mahkûm edilmiştir. Sadece Kitab-ı Mukaddes

ile kendi zemininde bir araya gelme ile gerçek muhtevasına göre-ilahi yasanın bir özeti olarak,Tanrı'nın insanoğlu veya tekil bir halk ile buluşmasının bir anlatımı olarak ve Tanrı'nın insanlığa vahyi ve yaratıcı için insanlığın özleminin draması olarak-sonraki kuşakların entelektüel çerçevesi ve varoluşsal ilgilerinin ışığında metni yorumlama gücüne sahip olabilir miyiz (46) ?

NOTLAR

1. Tek bir örnek, geleneksel olarak formüle edilmiş cümleler felsefenin sınırlayıcılığının olanaksızlığını sergiler. Yunus'un kitabı uzun söyleysel bir soru ile sonuçlanır: "Bir emek vermediğin halde kabak ile ilgilenmiştin... Ben Nineveh ile ilgilenmeyecek miyim?" Emir kipindeki bu sorgulamadan dönüş yoktur; bu ayet henüz felsefe değilse, Kitab-ı Mukaddes'teki hiçbir şey felsefe değildir!
2. Farklı gelenekler ve kaynakların çatışan materyallerini ayırmakla zıtlıkları anlatacak olan bilim adamları kör değildirler; gerçek şu ki Kitab-ı Mukaddes Yahudi geleneğinde genellikle birleşik bir belge olarak anlaşılmıştır.
3. Bak Maimonides (1963, 3.22-3) ve Gersonides' in kitap yorumu.
4. Bak *Rehber* 1.1-1.2; Berman 1980; Klein-Braslavy 1986.
5. Biz kabalistlerin üçüncü bir olumsuz tepkisini de zikretmeliyiz. Felsefeciler gibi ve betimleyeceğimiz iki görüşün her birinin aksine, kabalistler Kitab-ı Mukaddes metninin anlamının batını düzeyini derin bir biçimde ortaya koymuşlardır. Ancak, rasyonalistlerin bu batını katmanlarda bulunduğunu iddia ettikleri ve onların anlamlandırmanın farklı bir dizisi ile yerini değiştirdikleri özel muhtevalarını reddetmişlerdir.
6. Bak Hirsch 1982; Kaufmann 1960; cf. Halbertal and Margalit 1992, s. 68-73-
7. Başarısızlığımız, teoloji için önemlerinin yadsınmaması ve hafife alınmaması gereken Kitab-ı Mukaddes'deki artsüremlili (diachronic) sorulara girişmek ve Kitab-ı Mukaddes edebiyatındaki birçok kavramın entelektüel tarihini aydınlatamamaktır.
8. Örneğin, David'in Saul'un niyetleri ve Keilah'ın adamının müteakip davranışı hakkında ardışık araştırmaları, Saul oraya gittiğinde (I Saul 23:10-12) daha sonraki filozoflara Tanrı tarafından ilham edilen bilginin mümkün olup olmadığı problemini sorar (Bu şudur, özgür bir yaratık bilgisiyle mümkün olan tüm durumlarda, tamamen varsayımlı olanlar dahil, nasıl hareket edecektir?). (Bak Adams 1987.) Ancak, böyle sorular Kitab-ı Mukaddes'in gündeminden uzaktır.
9. Hristiyan cevaplar için, bak Idziak 1979.
10. Kitab-ı Mukaddes yorumcuları bazan bölümü farklı biçimde yorumlarlar, peygamberin ilahi niyetin tek hakemi olup olmadığına göre kral ile peygamber arasında çatışma olacağını anlarlar.
11. Kaynakların gelecekteki analizi için bak Jacobs 1978, Lehman 1978 ve Liechtenstein 1978.
12. Kierkegaard, genellikle, etik sahnenin Kantçı bir tarzda belirlenmesini esas alır. (çok yeni olarak bak Green 1992). Gellman 1994, etiğin Hegelci bir kaynağı için opsiyon-

- lar. Daha radikal, kendine güvenen otantik bireyin bir etiketi olarak Tanrı'ya itaati tesis eder. Öykünün İbrahim'in bağımsızca yaptığı ahlaki yargılamalar lehine yaratıcı bir okuması için, bak Bodoff 1993.
13. Bak örneğin. Leibowitz 1987, s. 16. Bu Leibowitz'in Kierkegaard'ın "Hristiyan boş boş konuşması"ndan hoşnutsuzluğuna rağmen (Leibowitz 1987).
 14. Phyllis Tribble' in Genesis 22 Camry (1996) çözümlemesini karşılaştır; bak Jacobs 1981.
 15. Cf. Maimonides 1963, 1.2; Nachmanides, Genesis'e yorum 2:9; diğer kaynakların Leibowitz 1981, s. 17-37'den alıntılanmıştır..
 16. Bu bölümün Hristiyan ve Yahudi tartışmaların çeşitliliğine ayrılması için; Karl Barth'ın benzer bir iyi ve kötü çözümlemesi için, bak Morris ve Sawyer 1992.
 17. Wyschogrod Adem ile Havva'nın neden çıplaklıklarından utandıklarını doğrudan açıklamaz; Yaklaşımı bu noktada tam olarak, cinsel uyarılma "iyi ve kötünün bilgisi" ile ilişkili geleneksel tefsirler ile uyumlu olmalıdır. Ancak, burada böylesi bir sentezi geliştirmeyi aramayacağız.
 18. Hahamlar (*Sanhedrin 56b*) Genesis 2:16-17'den Cinayetin Ademci yasaklamasını türetmişlerdir.
 19. Bak Genesis 6:2. Yorumu.
 20. Yeniden yaratma teması üzerine, bak Fishbane 1979.
 21. Bak Albo 1929-30, 4.14, 1 5.
 22. Bak Urbach 1987, pp. 420-61; Elman 1990 and 1990-1; Goldenberg 1982.
 23. Bazıları Elihu'nun (33:16-20) açıklamalarında ruhyapıcı Tanrı adaletine baktı.
 24. Bak Saadia Gaon 1988, bölüm 38.
 25. Midrash'da (tefsirlerde) hahamları izleyen Rashi, ilahi hastalıkları tutar, insanın yaptığı gibi, kabul eder, adeta duygular şimdiki zaman fiil çekimi ile uyur: Bir çocuk doğduğunda, biri sevinir ve çok iyi bilir ki doğumdan başlayan yol ölüme gider. Bak R. Chayyim ibn Atar's *Or ha-Chayyim*.
 26. Aslında bu ayete Gersonides tarafından ilahi önbilginin sınırını desteklemek için atıf yapılmıştır. bak Genesis'e yorumu 22. Ayrıca bak Albo 1929-30,5.13; Leibowitz 1981, s. 188-93; Feldman 1985; Cohen 1985.
 27. Bak Rashi, önceki saldırılar için her ikisini kurban ve sürdürücüyü cezalandırma kazası "düzenler"bunu Tanrı'yı ima etmek için kullanır.
 28. Bak ibn Ezra, ad loc.
 29. Bak Alter 1981, s. 33-5.
 30. Yusuf'un İsrailiiler için sonraki talebi; en nihayet Mısır'ı terk ettiklerinde eşyalarını birlikte götürmeleri (Genesis 50:24) Yakup'un Yusuf üzerindeki muhtemel etkisini yansıtır (Yakup'un talebi 47:29'da.).
 31. Amos 2:6'nın bazı okumalarına göre, peygamber orada kardeşlerinin eylemlerini kınamıştır.
 32. Örneğin bak Isaac Abravanel's Genesis 37:1'e yorumu; bak Maimonides, *Mishneh*

Torah, Tövbe Yasaları, 6.5; Rabinovitch 1977.

33. Bak Genesis I 5:14'e yorum ve *Or ha-Chayyim* ad loc. Nachmanides'in Genesis'deki (bak 110:7 başka şeylerin yanı sıra) tefsirleri ve bir araç olarak tipolojinin istismarı.
34. Farklı bir yorum İbraninin (the Hebrew) belirsizliğini vurgulayacaktı: "büyük" ya da "en küçük" ün her biri özne olarak alınabilir ve diğer cümle de nesne; bak Cassuto 1961, s. 86-7.
35. Kenneth Waxman buna dikkatimizi çekiyor.
36. Bak Leibowitz 1981, s. 264-79, Yakup'un aldatılması üzerine. R. Isaac Arama (*Aqedat Yitzhak* 1.28) gibi geç ortaçağ düşünürleri Nachmanides'in Yakup öyküsüne yaklaşımını reddetti çünkü insanın kastettiğinin kabul edilmezliğini doğrulayan ilahi amaç imasını reddettiler. Wurzbarger (1969), Yusuf'un Nachmanides'in tezlerine kapıldığı görüşünü geliştirdi ama bunu yapması yanlış.
37. Bilim adamları Yusuf ve Esther öyküleri arasında çok sayıda edebi paralellik bulunduğunu kaydettiler. Bu öykülerde niçin kutsal bir adın yer almadığının başka açıklamaları olabilir ama ortak bir neden bulmak öyküler arasındaki diğer paralellikler ışığında bize yönetsel olarak tercih edilebilir görünüyor.
38. Bu bölümlerde öne çıkan diğer bir konu Yahudi tarihinin beklenmedik durumudur. Yahudi tarihinin Yahudi tarihi olmadığını düşünmeye alıştık, söylenen kutluluk hırsızlığı veya Yusuf'un Mısır'da geçici ikameti asla olmamıştır. Ancak, Nachmanides'in hızı, kutsal planı gerçekleştirmeye çalışan kişileri suçlayabiliriz, bu sadece belli nihai sonuçların Tanrısal olarak uygun görüldüğünü ima eder, araçları değil; ajanlar kusurludur çünkü, onlar Tanrısal olarak uygun görülen sonucu getirmesi gereken birileri olmamalıdır. Dolayısıyla Yahudi tarihi beklenmedik durumun bir unsurunu taşır. Rabbi Joseph Soloveitchik'in Kitab-ı Mukaddes üzerine konferansları sık sık alternatif sonuçlar sorusunu dramatize eder: Buna göre ya bazı ustaca hareketler gerçekleştirilmemiş ya da bazı tahrikler direnmişti? (bak özellikle Soloveitchik 1992). O bireysel seçimin yükü üzerine varoluşçu bir vurgu ile Kitab-ı Mukaddes'de kaydedilmiş bir hareketin geniş ölçekli yansımalarını Nachmanides'in bilinciyle birleştirir.
39. Talmud'un hahamları Exodus 11:2 ile ilgili olarak emir gereği her yeni ayı takdis ederler.
40. Levenson 1985 Eski Ahit ilahiyatı üzerine klasik Hristiyan çalışmalarını vurgulamıştır, Eichrodt ve von Rad'inki gibiler, Kitab-ı Mukaddes'de yasanın merkeziliğinden sanal olarak habersizdirler.
41. Rashi'nin süper yorumları, örneğin, R. Eliyahu Mizrahi ve Mahara'ınkiler, sonuç ve sorunun pozisyonunun iması arasındaki farkın ayrıntılı analizini sunar.
42. Rashi'nin büyükoğlu, Rashbam, daha da uzağa gider. Yaratma öyküsüne ilişkin görüşünde yedi günlük haftanın doruğunda Sabbath'ın kurulması (bu öyküye) dahildir (bak Kamin 1986). Dikkate değer, Jübilelerin yalancı epigrafik İ.Ö. 2. Yüzyıl tarihli mezhep kitabı, Sina'daki Musa ile başlar ve yaratılışı yasanın vahyinin zeminini olarak gözden geçirir, böylece adeta R. Yitzhak'ın sorusunun ardındaki anlayışa

yakın gelen Torah'ın alternatif bir versiyonunu sağlar.

43. Genesis 1:1'e yorum. C. B. Chavel'in Nachmanides 1971'deki çevirisini yakından takip ettik.
44. Nachmanides'in tezine açılan bir yol şudur: Kitab-ı Mukaddes Metafizik gerçeği iletir; ama metafizik *aydınlanmaya* sadık değildir. Aydınlanma, yeterli inancın temelleri ve Kitab-ı Mukaddes'in sıradan okuyucusu için batıdır, sadece kabalistler için ulaşılabilir bir şeydir.
45. Kook, Letters,1,no. 134 (Feldman 1986, s. 12) ; Rabbi Kook'un kehanet metnlerindeki "tarih karışıklıkları" üzerine Talmudçu açıklamalara ek göndermesi (Carmy 1996'ya atf). Bu konunun hoş bir formülasyonu Hertz 1941'de bulunmaktadır : 195: "Ve bu sözlerin sonsuz güzelliği ve sonsuz gücünü tam olarak kavramak - 'Ve Tanrı insanı kendi suretinde yarattı'- Onları çağın tanınmış biyolojistlerinden birinin (Haeckel) sayfalarından özetlenmiş insanın soykütüğü ile karşılaştırmalıyız ve buna ihtiyacımız var: 'Monera begat Amoeba, Amoeba begat Synamoebae, Synamoebae begat Ciliated Larva...' En son bilimsel doktrini içermeyen kitabın gerçeğiyle rahatsız olan biri böylesi bir bilgiyi Kitab-ı Mukaddes'in bir bölümünde kanıtlamaya çalışmayı hayal eder." Çağdaş bir filozof Peter van Inwagen (1993), inanmış bir Hristiyan - yaratma öykülerinin ruhani ve ahlaki değerini ve bilimsel yansımalarının görece önemsizliğini aynı şekilde renkli bir yol olarak vurgulamıştır.
46. David Berger, Devorah Steinmetz ve Kenneth Waxman'a önerileri ve yorumları için teşekkür ederiz.

KAYNAKÇA

Metinler

- Albo, J. (1929-30) *The Book of Roots (Sefer ha-Ikkarim)*, translated by I. Husik, 5 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Hertz, J. H. (1941) *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation, and Commentary*, 2 vols. (New York: Metzudah).
- Hirsch, S. R. (1982) *The Pentateuch: Translated and Explained by Samson Raphael Hirsch*, 2nd ed., translated by I. Levy (Gateshead: Judaica Press).
- Maimonides (1963) *Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press).
- Nachmanides (1971) *Commentary on the Torah*, translated and annotated by C. D. Chavel (New York: Shilo).
- Saadia Gaon (1988) *The Book of Theodicy (Commentary on the Book of Job)*, translated and annotated by L. E. Goodman (New Haven: Yale University Press).
- Spinoza (1951) *Theological-Political Treatise*, translated by R. H. M. Elwes (New York: Dover).
- Spinoza (1951) *Theological Political Treatise*, Translated by R. H. M. Elwes (New York:Dover).

Araştırmalar

- Adams, R. M. (1987) "Middle Knowledge and the Problem of Evil," in *The Virtue of Faith* (New York: Oxford University Press), pp. 77-93.
- Alter, R. (1981) *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books).
- Barnes, J. (1982) *The Pre-Socratic Philosophers* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Berman, L. (1980) "Maimonides on the Fall of Man," *AJS Review* 5: 1-15.
- Bodoff, L. (1993) "The Real Test of the Akedah: Blind Obedience vs. Moral Choice," *Judaism* 42: 7r-92.
- Carmy, S. (1996) "A Room with a View, But a Room of Our Own," in *Modern Scholarship in the Study of Torah: Contributions and Limitations*, edited by S. Carmy (Northvale: Jason Aronson).
- Cassuto, U. (1961) *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch: Eight Lectures*, translated by I. Abrahams (Jerusalem: Magnes).
- Cohen, J. (1985) "Philosophical Exegesis in Historical Perspective: The Case of the Binding of Isaac," in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, edited by T. Rudavsky (Dordrecht: Reidel), pp. 135-42.
- Elman, Y. (1990) "The Suffering of the Righteous in Palestinian and Babylonian Sources," *Jewish Quarterly Review* 80: 315-39.
- (1990-1) "Righteousness as Its Own Reward: An Inquiry Into the Theologies of the Stam," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 57: 35-68.
- Feldman, S. (1985) "The Binding of Isaac: A Test Case of Divine Foreknowledge," in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, edited by T. Rudavsky (Dordrecht: Reidel), pp. 105-33.
- Feldman, T. (1986) *Rav A. Y. Kook: Selected Letters*, translated and annotated by T. Feldman (Ma'aleh Adumim, Israel: Ma'aliot Publications).
- Fishbane, M. (1979) *Text and Texture* (New York: Schocken).
- Gellman, J. (1977) "The Meta-philosophy of Religious Language," *Nous* II: 151-61.
- (1994) *The Fear, the Trembling and the Fire* (Washington, DC: University Press of America).
- Glatzer, N. (ed.) (1969) *The Dimensions of Job* (New York: Schocken).
- Goldenberg, R. (1982) "Early Rabbinic Explanations of the Destruction of Jerusalem," *Journal of Jewish Studies* 33: 517-25.
- Green, R. (1988) *Religion and Moral Reason* (New York: Oxford University Press).
- (1992) *Kierkegaard and Kant* (Albany: State University of New York Press).
- Halbertal, M. and A. Margalit (1992) *Idolatry*, translated by N. Goldblum (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Idziak, J. M. (ed.) (1979) *Divine Command Morality* (Toronto: Edwin Mellen).
- Jacobs, L. (1978) "The Relationship Between Religion and Ethics in Jewish Thought," in *Contemporary Jewish Ethics*, edited by M. Kellner (New York: Hebrew Publishing), pp. 4r-57.

- (1981) "The Problem of the Akedah in Jewish Thought," In *Kierkegaard's Fear and Trembling: Critical Appraisals*, edited by R. L. Perkins (University: University of Alabama Press), pp. 1-9.
- Kamin, S. (1986) "Rashbam's Conception of the Creation in Light of the Intellectual Currents of his Time," *Scripta Hierosolymitana 31: Studies in Kitab-ı Mukaddes*, edited by S. Japhet, pp. 91-132.
- Kaufmann, Y. (1960) *The Religion of Israel: From its Beginnings to the Babylonian Exile*, translated by M. Greenberg (Chicago: University of Chicago Press).
- Klein-Braslavy, S. (1986) *Perush ha-Rambam la-Sippurim al Adam be-Parashat Bereshit* (Jerusalem: Reuben Mass).
- Leibowitz, I. (1987) *Al Olam u-Meloo* (Jerusalem: Keter).
- Leibowitz, N. (1981) *Studies in Bereshit (Genesis) in the Context of Ancient and Modern Jewish Kitab-ı Mukaddes Commentary*, 4th ed., translated by A. Newman (Jerusalem: World Zionist Organization).
- Leiman, S. (1978) "Critique of Louis Jacobs," in *Contemporary Jewish Ethics*, edited by M. Kellner (New York: Hebrew Publishing), pp. 58-60.
- Levenson, J. D. (1985) *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Kitab-ı Mukaddes* (New York: Harper & Row).
- Lichienstein, A. (1978) "Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halakha?," in *Contemporary Jewish Ethics*, edited by M. Kellner (New York: Hebrew Publishing), pp. 102-23.
- Morris, P. and D. Sawyer (eds.) (1992) *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical, and Literary Images of Eden* (Ithaca: Cornell University Press).
- Otto, R. (1950) *The Idea of the Holy*, translated by J. W. Harvey (Oxford and New York: Oxford University Press).
- Rabinovitch, N. (1977) "The One and The Many: Early Stochastic Reasoning in Philosophy," *Annals of Science* 34-4' 331-44.
- Seeskin, K. (1990) *Jewish Philosophy in a Secular Age* (Albany: State University of New York Press).
- Soloveitchik, J. B. (1965) "Lonely Man of Faith," *Tradition* 7.2: 5-67.
- (1992) *Divrei Hashkafah*, translated by M. Krone (Jerusalem: World Zionist Organization).
- (1994) "Ha-yehudi Mashul Le-Sefer Torah" [Hebrew], translated from Yiddish by S. Carmy, in *Beit Yosef Shaul* 4, edited by E. A. Adler, pp. 68-100.
- Steinberg, M. (1960) *Anatomy of Faith* (New York: Harcourt Brace Jovanovich).
- Steinmetz, D. (1994) "The Vineyard, Farm, and Garden: The Drunkenness of Noah in the Context of the Primeval History," *Journal of Biblical Literature* 113.2: 193-207.
- Sykes, D. (1985) *Patterns in Genesis*. Ph.D. dissertation, Yeshiva University.
- Urbach, E. (1987) *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, translated by I. Abrahams (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- van Inwagen, P. (1993) "Genesis and Evolution,"

- in *Reasoned Faith*, edited by E. Stump (Ithaca: Cornell University Press), pp. 93-127.
- Wurzbarger, W. (1969) "Yavneh Studies in Vayechi," in *Yavneh Studies in Parashat ha-Shavna: Bereshit*, edited by J. B. Wolowelsky (Yavneh: The Religious Jewish Students Association), pp. 40-42.
- Wyschogrod, M. (1986) "Sin and Atonement in Judaism," in *The Human Condition in the Jewish and Christian Traditions*, edited by F. Greenspahn (New York: Ktav), pp. 103-26.

3

HELENİSTİK YAHUDİ FELSEFESİ

Dawid Winston

GİRİŞ

Yahudilere yönelik erken Yunan göndermeleri, onların bir felsefeciler ırkı ya da Hindistan felsefecilerinin akrabaları oldukları bilgisi dahil, Musa'nın astrofiziksel spekülasyon yoluyla insan benzeri olmayan Tanrı tasarımı ile geldiğini tartışmıştır (1). Buna ilâveten, Doğu bilgeliğini yücelten Yunan eğilimi, Pythagoras'ın, Yahudilerin ve Trakyalıların doktrinlerine bağımlı olduğunu iddia etti ve Küçük Asya'da iken Aristoteles'i arayan ve daha sonra ondan öğrenen Pythagoras; Aristoteles'in de çoğunu Suriye'deki Coele'li bir kısım Yahudi'den öğrendiği fıkayı örnek vermiştir (2). Bu Yunan hayranlığının bir yansıması çeşitli Helenistik Yahudi yazılarında bulunur ve pagan yasa koyucularının Musa'dan ödünç aldıkları Philo'nun anlatılarında en yüksek noktaya ulaşır; Heraclitus ve Zeno da öğretilerinden bazısını büyük Yahudi peygamberden (Musa) türetmiştir (3). Gerçek elbette ki bunun tam tersiydi. Yunan felsefi geleneği geniş ölçüde diasporada meydana gelen karşılaşma sonucu olarak Yahudi aklını döllemişti, İsrail toprağındaki bilgelerin özellikle felsefi spekülasyona kayıtsız kalmalarından beri, bunlar yine de genel bir çizgi olarak Yunan felsefi geleneği tarafından bütünüyle dokunulmadan bırakılmış değildiler.

Yunan felsefi düşüncesinin ilk girişı Yahudi bilgelik geleneğinin yazılarında ortaya çıkmış gibi görünüyor, Yahudi bilgelik okullarının uluslararası bağlantıları olduğu kadar üyeleri sık sık yabancı hizmetler için göreve alınıyordu, hatta bazıları yabancı kralların mahkemelerinde hizmet veriyordu (İşaya 22:15). Bu konu örneğin şu atasözlerinde gösterilmiştir: 22:17-23:12 bunlar *Amenemope'nin Buyrukları* (*Instruction of Amenemope*) eseri ile bağlantılıdır. "Agur'un Sözleri"

(atasözleri 30:14) ve “Lemuel’in Sözleri” (atasözleri 31:1-9), bunlar da Ürdün nehrinin ötesinden, muhtemelen İbranice (Aramaic) bilgelik koleksiyonlarından ödünç alınmış görünüyor (4). Buna göre Helenik Yahudi felsefesi anlatımıza aşağıda sırasıyla, Qohelet’in Kitab-ı Mukaddes metinleri, Süleyman’ın Bilgeliği ve Ben Sıra’nın Bilgeliği metinleri ile devam edeceğiz.

QOHELET

Yunan aklının felsefe dâhileri ile Yahudi temasının ilk parıltısı, spesifik düşünce ve teknik öğretiler okullarından çok, Yunan kavramlaştırma ve ruh halinin geniş bir düzeyini yansıtıyor ve geniş ölçüde de karşılıklı etkileşimi içeriyor. Qohelet hepsinin üstünde bireysel olanla ilgilenmiştir ve onun temel yaklaşımı kişisel deneyim ve gözlemi temel alır; kendiliğinden sık sık gereksiz birinci şahıs zamirini ve Kitab-ı Mukaddes’de 1:12-2:26’nın ortasındaki on iki katlı göndermeyi betimlemiş ve vurgulamıştır (5). Fox, bilgelik öğretmenlerinin deneyimlerini yeni bilginin bir kaynağı olarak sunmamaları ve deneysel kanıtları çok nadir olarak yardıma çağırımlarından beri, Qohelet’in düşüncesinin geçerliliğine verdiği önemi, Yahudi bilgelik edebiyatında benzersiz oluşunu vurgulamıştır. O, yaptıklarını, söyleysel bir stratejinin birçok bölümüne öğrencinin dikkatini sürekli olarak çekmek için yapmıştır (6). Ayrıca, Qohelet’in empati ile ikna çabasında görünen çeşitli durumlara kişisel tepkilerine sabit biçimde dikkat çeken (2:2, 17; 7:26) yüksek derecede içe bakan anlatışı, diğer bilgelik edebiyatıyla koştur değildir ve açık biçimde Sokratçı diyalogları anımsatır. Yani Sokrates’in, Platon’un erken diyaloglarında, acımasız sondajlama, değişmez biçimde en üst derecede karmaşıklık ve bilmecemsi oluşla sonuçlanan diyalogları, Qohelet’in bir türlü bitmek bilmeyen sorgulamaları ile yakından benzeşir ve onun katı biçimde mahkûm etmesi ile insanlık için ilahi planın gerçek doğasını içine giremez bir gizem olarak kurar (3:11; 7:23-4; 8:17) (7).

Qohelet’in İbranice *kol*, yani “tüm” sözcüğü için sağlam bir tercihinin olduğu müşahade edilmiştir, çeşitli fiziki ve psikolojik tezahürleri değerlendirme ve karakterize etmedeki sık girişimlerinde sergilediği bu ifade biçimi, yazı metninin başka bir yerinde bulunmuyor, ancak, bu Yunan felsefe literatüründe çokça rastlanan bir olgudur (8). Nitekim Qohelet şöyle bir değerlendirme yapar, “tümü” sözcüğünün *hevel* olduğunu beyan eder ve bu sözcüğün “geçicilik” (vanity), “boşunalık” (futility), ya da “saçmalık” (absurdity) olarak çeşitli anlamlarda çevrildiğini bildirir. Levy ve Amir, Qohelet’in tekrarlayan yargısı ile tüm insanların yanılsama (*typhos*, edebi anlamda “duman”) olduğu varsayımını beyan eden Syracusa’lı Kinik filozof Monimus (İ.Ö.dördüncü yüzyıl) ’a atfedilen bu aforizma arasındaki benzerliği belirtir.

Hengel, Qohelet ile yakın paralellikler sağlayan ve popüler Yunan felsefesini yansıtan Yunan metnlerinin bir serisini alıntılar. Qohelet'nin işlemekte olan eleştirisi hakkında bilgi veren, ilahi intikam doktrini tarafından öne çıkarılmış olan bu sorunlar (10), benzer biçimde Yunan çağdaşı Kiniklerce etkilenmiş bir politikacı ve şair olan Megapolisli Cercidas (İ.Ö.290-220) tarafından alınmıştır. Babrius'un masalı 127'de, "adaletin gözü müdür," "bir köstebek kadar kör müdür?.. Themis'in gözü bir sis gibi bulanık mı yoksa parlak mıdır?" diye yazar. Eski bir görüşe göre, Zeus insan eylemlerini kaydedip açıklama ile hicveder; Hermes'e onların çeşitli kötülüklerini, kırıklarını ve yığıldıkları paraları yazmasını ve kendisine yakın bir çekmeceye koymasını, fakat kırıklar biri diğerinin üzerinde tepeleme biriktiğinde onları inceleyebileceği zamanı bekler, bazıları ellerine düşmekte geç kalmıştır (Qohelet 8:10-14).

Biraz benzeşimli olarak, Rabba'ya göre, Babillilerin ünlü üçüncü kuşağı Amora, Eyüp "Belki bir fırtına senin önüne geçmiş, karmaşaya sebep olmuştur *lyyov* [*Eyüp*] ve *Oyav* [*düşman*]" sözleriyle Tanrı'ya küfür etmiştir (B. *Bava Batra* 16a).

Qohelet'nin ölümün hesaplanamazlığı saplantısı, bizi bir tuzağa düşmüş hayvanlar benzetmesine götürür (9:12), bu benzetme İ.Ö.üçüncü yüzyıla ait bir Yunan mezar taşı kitabesine paraleldir: "Geçekten tanrılar ölümlüleri hesaba katmazlar; hayır, hayvanlar gibi, hayatta da ölümden de rastlantısal biçimde oraya buraya savruluruz[*auomato*; cf. 3:19'da Qohelet'i'n *miqreh* kullanımı]." Nihayet, Qohelet'nin tavsiyesi "günü kurtarmak" (9:7-10), Gılgamış'ın Babil destanına paralel olarak ve Harper'ın Mısırlı şarkısı da Yunan geleneğinde popüler bir temadır: "Şunu hatırlayın, hep aynı son tüm ölümlüleri bekler, yaşadığınız süreç hayatın tadını çıkarın. Bunu iyi bilmek için: Bir kere Lethe içkisine indiniz, yukarıdaki şeylerin hiçbirini görmeyeceksiniz." Benzer tavsiye, Kudüs'teki, Alexander Jannaeus (İ.Ö. Birinci yüzyıl) zamanına tarihli Jason'ın mezarındaki bir Yunan duvar yazısında verilmiştir. Hengel, İ.Ö. üçüncü yüzyıl civarında doruk noktasına ulaşan dindeki bunalımların yukarıdaki alıntılara yansıdığı sonucuna varmıştır; "tahminen Qohelet'nin düşüncesine bir işaret koymakta başarılı olmadı ve hatta Kudüs'te eksik olmayan Ptolemeci memurlar, tacirler ve askerler onunla görünüşte irtibat halindeydiler" (11)

Fox (1989, s. 47) doğru bir açıklama yapmıştır: "Qohelet'nin *hevel* kararlarının temeli sistemin rasyonel olmasını gerektiren bir varsayımdır; örneğin, bu eylemler değişmez biçimde uygun sonuçlar üretmelidir." Tanrı'nın yarattığına zarar vermesine izin verdiği adaletsizlikler, Qohelet'yi çelişkili ve saçma bir duruma sokar, bu rahatsız dokunulmaz ölçüt onun tüm entelektüel varoluşunun tamamına demir atar, hayatının eseri üzerine tabut örtüsü örter. Rasyonalite için bu talep Yunan felsefesinde ana geleneğin merkezini kurar. Nietzsche gibi bir filozof için "tüm Yunan düşüncesinin aşırılığı kendisini umutsuz bir durumdan beslenen

akılcılığın üzerine atar,” ve “patolojik biçimde bağlanmışır” (12). Herhangi bir durumda, rasyonaliteye bu temel yönelim, Qohelet’yi tüm olarak insan kurumunu karakterize eden seçilemez saçmalığı bilmeme konusunda engeller ve böylece onun yaklaşımını Yahudi hikmet geleneğinden keskin bir biçimde ayırır.

BEN SİRA’NIN BİLGELİĞİ

Çok küçük bir kuşku olabilir ama Ben Sira’nın eseri (opus) (İ.Ö. 180) fikirlerin yeni bir sentezini etkileme çabasının tutarlılığına işaret etmiştir. Sivil dünyada Helenistik bilgeliğin hakim olduğu çağda, evrensel bilgeliğin kapsayacağı Mozaik yasanın sınırlarını genişletmek için elinden geleni yaptı. Collins’in işaret ettiği gibi, Ben Sira’nın sözde bilgeliğin millileştirilmesi yaklaşımı gerçekte Tevrat’ın evrenselleştirilmesini kurar (13). ‘Tevrat, Ben Sira’yı bilgelik merceği vasıtasıyla uzağa yansıtır ve davanın meşruiyeti bilgeliğin kavramlarıyla sağlanır: “Bilgeliğin tümü Tanrı korkusudur; tam bilgelik ise yasanın gereğinin yerine getirilmesidir.” (14)

Bununla birlikte, Ben Sira, kötülük sorunu ile uğraşında özellikle erken bilgelik geleneğinin ötesine gider ve etken biçimde bu bilmecemsi paradoksun ana çözümünün Stoacı kanıtlarını benimsemeye yönelir; yani, doğa, karşıt olanların bir uyumu olarak görülmelidir.

Ancak, Platonculuk İskenderiye’ye İ.Ö. birinci yüzyılda henüz gelmemiştir, Ancak, Stoacı felsefenin bazı bilgileri İ.Ö. üçüncü yüzyılda İskenderiye’nin entelektüel sahnesinin içine yavaş yavaş girmektedir. Bu yazılanlarla şunu kastediyoruz, İ.Ö. 263’den 232’ye kadar Stoacı okulun öğretmeni olan Cleantes, Ptolemy Philadelphus’un davetini reddetmiş yerine öğrencisi Sphaerus’u göndermiştir (15). Yalıtılmış Stoacı bir filozofun ziyareti büyük bir varlık oluşturmaz; bu nedenle, İskenderiye’de, Rodos ve Tarsus’ta bulunanlar gibi gelişmiş bir Stoacı merkezin bulunmaması olasıdır; Ben Sira Stoacı felsefenin ayrıntılı ve teknik bir bilgisini edinmiştir. Fakat, Stoacılığın ana hatları muhtemelen geniş biçimde onun tarafından biliniyordu. Ancak, evrensel düzenin uyumu konusunda açık konuşmuyordu, sözcükleri doğrudan bunu ima etmektedir. Kitab-ı Mukaddes, 33:7-14’te, iyi ve kötü, hayat ve ölüm, günahkâr ve tanrısal gibi karşıt çiftler arasındaki sürekli farklılıkları bir ilahi plan çerçevesinde yaratılışın birliği ile uyumlaştırmayı arıyor. Yalancı (pseudo) -Aristeas, diyet yasalarını açıklama çabalarında bu paradoksu aynı şekilde not etmişti, gerçekliğe rağmen yaratma tekti, bazı şeylere Torah tarafından gıda olması bakımından temiz olmayan şeyler olarak bakılmamaktadır ve bu şaşırtıcı olgunun açıklamasının devamında ancak tüm şeyler benzer biçimde kurulmuş doğal sebeptirler, tüm varlıklar tek bir güç tarafından yönetilir, her durumda diğerlerini kullanımı ve bazılarının-

dan çekinmemizde derin bir mantık vardır diye kaydetmiştir (129,143). Ancak Ben Sira benzer biçimde her günün ışıklarını güneşten aldığını, bazı günlerin Tanrı'nın kararıyla seçkinleştirilip, kutsal yapıldıklarını ama tüm insanların dünyanın dışında yaratılmış olduklarını, bazısının, diğerleri yerlerinden çıkarılmış ve lanetlenmişlerken Tanrı'nın büyük bilgeliğiyle kutsallaştırılıp onun (Tanrı'nın) yanına getirildiğini: "Şimdi hepsine bak, Ulu'nun işleri: Çiftler olarak gelirler, biri diğerinin karşıtıdır" (33:15). Tüm bunları muhtemelen ima etmektedir, evren gizemli bir ilahi tasarım uyarınca karşıtların uyumunu oluşturur.

Stoacılar benzer bir doktrini öğrettiler. İlk olarak, Ben Sira gibi, ilahi takdirin "başlıca üç nesne üzerinde doğrudan ve yoğunlaşmış olduğunu beyan ettiler: Güvenli dünya hayatta kalmaya uygun en iyi yapı, mutlak eksiksizlik ve hepsinin üstünde yetkin güzellik ve her türden süsleme" (17) Sonra da Ben Sira gibi, bunun, üretilebilen en iyi mümkün dünya olduğunu düşündüler ve bu dünya orada buradaki mükemmel olmayan görünümüne rağmen, doğa her parçasıyla çok örgütlüdür ve bütününde uyum mevcuttur. (18) Doğal felâketlerin kötülüğüne gelince, "tuhaf bir gerekçesi vardır...ve bütünüle ilişkisinde kullanışsız değildir, onsuz iyi olamaz." (19) Ben Sira'nın davranışı benzerdir: "Sonra hiçbir neden söylenmez: Bunun amacı nedir? Her şey bir ihtiyacı tatmin etmek için seçilmiştir." (39:21). Nitekim, bir çok unsur Tanrı korkusu için iyi, günahkârlar için kötüye dönüştür (39:28-31; cf. Bilgelik 16:24).

Tanrı'nın adaleti konusunun Ben Sira'nın bakış açısından diğer bir görünümü onun gerekircilik ve özgürlük paradoksunun formülasyonunda Stoacı yönelimi takip ettiğini gösteriyor. Çok eski bilgelik edebiyatı bu zıtlaşmayı çok sert biçimde hissetmedi ve tümünün önceden tanrılar tarafından belirlenmiş olduğunu iddia etmekten memnundu; ama aynı zamanda bu başarı ve başarısızlık, cezalandırma ve ödülde ısrar etmek insan davranışına bağlıydı. Mısır'da Eski Krallık döneminde Ptahhotep'in Buyruğu (*bir vezirin oğluna yazdığı özlü sözlerin yer aldığı edebi eser sadece papirüs kopyası mevcut-ç.n.*) 'nda okuduk: "Suçu ana rahminde yazılmıştı; o rehberlik edenler yanlış yapamaz, sandalsız bırakılanlar geçemez." (20)

İşaret edilmiştir ki demotik bilgelik (*sıradan halkın bilgeliği-ç.n.*) buyruğu, yani *Papyrus Insinger* olarak bilinen ilk Mısır yazısı özgürlükdeterminizm ikilemi sorunu ile bilinçli ve açıkça uğraşmıştır. Burada bulduğumuz paradoksal Stoacı formülasyona çok benzer *heimarmene* (fatelyazgı) ile uyum içindedir, ama eylemlerimiz gücümüzdedir. *Papyrus Insinger* içinde bulunan çok sayıdaki Helenistik öğenin ışığında Lichtheim, çok muhtemeldir ki, bu konuda da böyle bir etkiyle uğraşıyoruz sonucuna varmıştır. *Papyrus Insinger* ve Ben Sira arasındaki çarpıcı benzerlikler bakımından akılcı bir değerlendirme; özgürlük-belirlenimcilik paradoksuna ilişkin benzer formülasyonların Stoacı kaynakların ortak kullanımının bir sonucu olması değerlendirmesidir (Lichtheim 1983, s.107-96).

Ancak, aşikâr belirlenimci bir gerginlik, Atasözleri kitabı boyunca hissedilir; ayrıca, tartışılan paradoksun bilinçli bir ifadesi ve açıklaması eksiktir. Böylece Atasözlerinin yazarı; budalanın bilgeliği küçümseyerek ona değersiz bir şeymiş muamelesi yaparken, bilgenin bilgeliği edineceğini öğretir ve böylelikle her ikisinin hayat akışının önceden tesbit edildiğini ima eder. (Proverbs 14:6; 9:7; 13:19; 20:12).

Hatta, Tanrı'nın budalalar dahil herkesi özel bir amaçla yarattığını iddia eden bir ayet vardır (16:4). Ancak, Atasözleri kitabı, hiçbir yerde, Ben Sira'nın yaptığı gibi, Tanrı'nın insanın karakterini doğmadan önce belirlediğini (Sirach 1:14-15) ya da bu insanların bütünüyle, çömlekçinin kol gücü ile kili biçimlendirdiği gibi, Tanrı tarafından biçimlendirildiklerini beyan etmemiştir; yani, sonsuz bir kozmik plan uyarınca, inanmış ya da mübarek biri, günahkâr ya da lanetlenmiş birine karşı durur (Sirach 33:10-15). Ayrıca, Ben Sira kader öncesi bölümleri ile insanın günaha girmesine sebep olduğu için Tanrı'nın suçlanmasına karşı açık bir uyarıya eşlik etmiş birinin yaşam yolunu seçmesi ve diğer birinin özgürlüğü ile ilgili (karşı taraftakinin açısından da bakabilen) empatik açıklamaları kapsar (bak Winston 1989a; 1979, s. 46-58).

SÜLEYMAN'IN BİLGELİĞİ

Süleyman'ın bilgeliğinde, Helenistik Yahudi bilgeliği geleneğinin felsefi olana açıkça yaklaştığını, Yunan felsefe terminolojisinin önemli ölçüde kullanıldığını ve bu kitabın Orta Platoncu benzeşimlerini, kolayca tespit edebiliriz (Winston 1979, s. 13 ve 16n. 14). Bilgeliğin, methiye ve yüksek coşkulu dua, öğüt verici söylev özelliği, ileri derecede Yunanlılaşmış İskenderiye'li bir Yahudi tarafından yazılmıştı; İskenderiye'nin İ.Ö.30 yılında Roma tarafından istila edilmesinden sonra, İskenderiye'li Yahudi cemaatinin Yunanlılara yaklaşma konusundaki erken iyimserliği ve onlar tarafından toplumsal ve kültürel kabulü sonradan yanılısma ve hayal kırıklığı duygularının yükselmesiyle yer değiştirmiştir.

Ruhun ölümsüzlüğüne dair Platoncu öğretinin merkeziliği Yahudi geleneğinde yeni bir vurguyu temsil eder; önceden var olan ruh kavramı (8:19) ise, ancak, Yahudi edebiyatında bu bilginin erken onayı olabileceği konusunda ipucu verir. Hatta daha anlamlısı, her ne kadar, Platon'un doktrini, beden ruhun üzerinde karşıt etkisiyse (*Phaedo* 66b; *Republic* 6nc; *Timaeus* 43b-c yapıtları), ruh hamileliğinin beden biçimi üzerindeki en üst durumu (*Symposium* 208e) aynen bilgelikte (4:1) sonuç verir, bu çocuksuz olmak iyi demektir, bir tane öngörmek sanaldır ve (9:15) 'te bir ayet Platoncu anlatım ile doludur, yazar "dayanıksız bir beden ruhunu aşağı doğru ağırlaştıracağını, kilden bir çadırın ise akli kaygı dolu olarak ipotek altında tutacağından söz eder" (*Phaedo* 81c; *Phaedrus* 247b).

Kendi ruhsal seyahatinin krokisinde, yazar, Kadın Bilgeliği'ne olan tutkusunu itiraf eder, bu tutku onu erken gençlik döneminden itibaren yakalamıştı ve onun ile ebediyen çok oyunculuk yapmanın yolunu ona açmıştı. Bilgeliğe olan bu dizginlenemez sevgi onun beş formalık muhteşem betimlemesini canlılıkla yansıtmıştır, Tanrı'nın gücünü ve yüceliğini sonsuz bir fışkıрма olarak tasarlamıştır (7:25-6, 29-30), Yeni pisagorcu görüş, hatta daha felsefi tutkulu Philo bunu ifade etmekte çekimserdi, açıkça bir deyim kullanmak yerine yalnızca onu ima etmeyi tercih etmiştir (Winston 1979, s. 38, 185-6). Bilgeliği Tanrının yarattığını iddia eden Ben Sira (1:4; 24:9) 'nın aksine, Yaratıcısı hakkında tek kelime etmez, onu şimdiki zaman yerine ilahi bir parlaklık olarak tasvir eder. Daha tam ya da kusursuz olarak söylenecekse o " daima üretilmiştir ve üretilmiş olmak durumundadır," İ.Ö. beşinci yüzyılda Neoplatoncu Proclus tarafından daha sonra yararlanılmış bir formülasyon kullanır (1967: 2:141). Dünyanın yaratılışına gelince, onun "biçimsiz maddenin dışında" (11:"7) yaratılmış olduğuna ilişkin Platoncu görüşü kabul eder, Hahamlarınki ile bağdaşmayan bir görüştür bu (Winston 1979, s. 38; 1971; 1986).

Yazar 7:22-4'te bilgeliği, geniş ölçüde Yunan felsefesinden, özellikle de Stoa'dan ödünç alınmış (zeki, ince, çevik, lekesiz, engelsiz, sadık gibi) yirmi bir başlıklı bir dizi bağlamında betimler. Posidonius, örneğin, Tanrı'yı "zeki soluk cevherin tümüne yayılan" olarak betimlemiştir (F100, Edelstein ve Kidd 1972), ve Stoacılar, ruhu, "ince, belirsiz, kendi hareket eden beden" olarak betimlemişlerdir (von Arnim 1903-24: 2:780). Ayrıca, Chrysippus'a göre, "evrensel doğa her şeye yayıldığından beri, tüm evrende her şey ne olursa olsun bir biçimde gelir... zorunlu olarak doğa ile uyumlu biçimde gelecek, nedeniyle birlikte ve engelsiz art arda gelme" (von Arnim 1903-24: 2:137). Hepsinin üstünde Stoacı soluğu ne karakterize eder? O tüm şeylere yayılır ve nüfuz eder (von Arnim 1903-24: 2:416, 1021, 1033). Stoacı kozmolojiye göre, aktif bir ilke, ilahi akıl (logos), tümüyle pasif bir ilke ve nitelsiz madde biçiminde, beden aracılığıyla bedenın geçidi olarak yayılır. Soluğun madde aracılığıyla yayılması gerilimsel hareket olarak betimlenmiştir, salınımın bir biçimi gibi karakterize edilmiştir, zıt yönlerde eş zamanlı bir harekettir (Todd 1976, pp. 34-7). Bu bilimsel kurama Philo ve Bilgeliğin yazarı tarafından birlikte çok güçlü biçimde itiraz edilmiştir.

Her ikisi de bu bedensel bütünü alma konusunda isteklilerdi ve onu kendi Platoncu düşünme yollarına uyarladılar, materyalist Stoacı terminolojiyi edebi metafor içinde aktarmalarının mümkün olduğuna kuşku yok.

Bilgelik, tarihte güzel bir ağıtta gücünü korur (10:1-21), yazar, Eski Ahit'e dayalı kurtuluşu, insan olaylarının içkin ilahi düzenine mucizevi ve âni bir ilahi üşüşme aracı, bilgeliğin sürüp giden etkinliğince aracı olarak özümser. Onun kuşaktan kuşağa kutsal kölelerinin seçimi (7:27) İsrail'in hayatının yapısıdır. İlahi zihin olarak evrende içkindir; onun dinamik işlemlerini yönlendirir ve

denetler, Bilgelik doğal bilimlerin tüm silsilesini temsil eder (7:17-21), tüm insan sanatları ve zanaatlarının öğretmenidir, varlıkbilim, mantık ve söylev ile tüm ahlak bilgisinin kaynağı olarak yeteneklidir (8:7, Platon, Aristoteles ve Stoacılar tarafından vurgulanmış dört temel erdemleri numaralar). Yazarın, Ben Sira'nın aksine, Torah ile Bilgeliği hiçbir yerde açıkça tespit etmemesi kuşkusuz oldukça anlamlıdır. "Bilgelik sevgisi, yasalarını korumak anlamına gelir" açıklaması (6:18) belirsizdir ve muhtemelen doğal yasanın hükümlerine gönderme yapmaktadır. Bu bakımdan bilgeliğe değgin tüm sahip olduklarımız dünyaya yasanın yok olmaz ışığını getiren İsrail'in misyonu ile ilgili bir imadır (18:4). Onun Philo'ya inanmış olması çok yüksek bir olasılıktır; Torah'ın öğretileri ilahi bilgeliğin simgeleridir ve onlar evrenin yasası ile uyum içindedir, tüm gerçeklikler de insan ruhuna yerleştirilmiş gibidir (Winston 1979, s. 42-3).

MAKKABİLER'İN DÖRDÜNCÜ KİTABI

Makkabiler'in dördüncü kitabında (muhtemelen İ.Ö. birinci yüzyıl), heyecanlar üzerine dinsel nedenin uzmanlık teması üzerine açık bir felsefi söyleme sahibiz, metnin büyük kısmı, din şehitlerine (Eleazar, yedi kardeşler ve anneleri) bir methiye ile resimlenerek oluşturulmuştur, yazar, yetenekli bir söylevcidir, kitabın ana tezine yinelenen göndermeler ile (ilk üç bölüm) söyleve bağlanmaktadır (21). Kitabın konusunun özel parçası Torah'dır; ilahi yasalar (*nomos*) dünya düzeni ile tutarlıdır. Antiochus ile Eleazar arasındaki karşılaşmada, kral, domuz yeme konusundaki Yahudi yasağının Yahudiliğin doğa ile uyumlu olmadığını gösterdiğini iddia eder (5 :8-9).

Cevabında, Eleazar, ikisini de filozof ve hukuk uzmanı olarak tesbit ettiğini belirtir (5:4) ve tartışır, kralın Yahudi felsefesiyle alay etmesine karşın, nedenin karşısında olarak iddiası, gerçekte takipçilerine, geçicilik, cesaret, adalet ve dindarlığı öğretmektir (5:22-5). Akıl yürütmesi Yunan doğal hukuk teorisinin dilinde ifade edilmiştir: " İnanmak açısından hukuk Tanrı tarafından kurulmalıdır; biliyoruz ki bizim için dünyanın yaratıcısı, hukuk üzerinde uzanmıştır, bizim için doğaya uygun olarak hisseder ve ruhumuza en uygun olan her ne ise onu yememizi emreder" (5:25-6, yazarın İngilizce'ye çevirisi olarak).

Eleazar'ın açıklamasının öne sürdüğü yasalar ve doğa'dır, bunlar oldukları gibi tek yaratıcıdan türemiştir, karşılıklı olarak çelişkisel olamazlar. Hukuk mükemmel bir biçimde rasyoneldir ve *logismos* terimi, akıl yürütme, Redditt'in belirttiği olduğu gibi, karakteristik biçimde yetmiş üç kez gerçekleşir, yazarın yinelenen temasının bağlamında çoğu kısım için insan akli heyecanlar üzerinde hükümrandır (22).

Gutman (1949) ve Badas (1953, s. II5-18), Eleazar'ın duruşu ile ilgili olarak Platon'un *Gorgias*'ındaki Sokrates'i model aldığını düşünürler; Callicles'in itira-

zina cevapta zorba kurbanına işkence yapabilir, Socrates ısrar eder “bana karşı yapılan herhangi bir adaletsizlik ile benim katlandığımin her ikisi de adaletsizlik yapan insan için adaletsizliğe katlanan benim için olduğundan daha ayıp ve kötüdür.” (508e, Irwin tercümesi.). Ayrıca, son kararda, Sokrates, gerçek sözcüğü gibi eski bir masala ilişkin olarak: Ruh, bedenini soyar, adaletin nihai incelemesini konu edinecektir der. Dört (4) Makkabi’nin yazarı benzer biçimde ruhun ölümsüzlüğünü ve onun gelecekteki intikamını vurgulamakla din şehitlerinin yazgısını doğrular. Yarışmalarında zafer, “uzun süren yaşamda doğruluk,” idi ve “şimdi onlar ilahi tahtın yanında ayakta duruyorlar ve kutluluk çağının hayatını yaşıyorlardı (Tesniye 33:31Ahd-i Atik’in Beşinci kitabıMusa’nın yasaları.ç.n.), Musa’nın sözünü ettiği, “tüm kutsal olanlar ellerinin altındadır” (17: 12-19, cf. 18:23, ve Wisdom 3:1).

Ancak, Kutsal Kitap'ta Stoacı öğretinin açık yankıları vardır, bu sadece, yazarın felsefi yöneliminin, çağın yüksek derecede stoacılaşmış Orta Platonculuğu olduğuna işaret edebilir. Bilgelik'in iyi bilinen Stoacı tanımı "ilahi şeylerin bilgisi, insan ve nedenleri"dir (von Arnim 1903-24: 2:35) ve Kitab-ı Mukaddes 1:15-17'de yeniden üretilmiştir. Bilgelik hukuk tarafından verilmiş eğitim ile tesbit edilmiştir; Stoacılığın bilge sadece özgür değildir aynı zamanda bir kraldır (Cicero, *Academica* 2.136) biçimindeki ünlü paradoksu, Kitab-ı Mukaddes 2:23, 7:23 ve 14:21'de anlamını bulur; din şehitlerinin Stoacı gerçek bir ilgisizlikle davrandıkları söylenmiştir (9:17; II:25; 15:II, 14). Wolfson (1948, 2:270--1), "Philo'nun zamanında, Yunanlı Yahudiler arasında tartışılmakta olan bir konu gibi görünen heyecanların sadece kontrol edilmeleri ya da yok edilmesinin erdem anlamına gelip gelmediği sorusunu tartışmıştır. Yahudi geleneğine göre hareket eden, Dört Makkabi'nin yazarı, Stoacılar karşı çıkar. " Renehan doğru biçimde şunu işaret eder: Orta Stoacı Posidonius'un Platoncullaştırılması tutkuların yok edilemeyeceğini göstermiştir (23). Orta Platoncular bu konuda genellikle Orta Stoa'yı izlerler, bu nedenle, yazarın felsefi yönelimi bir kez daha Orta Platonculuğun yönüne dikkat çeker. (24)

SAHTEKAR-ARISTEAS

Yunan Kitab-ı Mukaddes'i, Yunan felsefesine, Helenci Yahudi düşüncesi içine geniş Boyutlu giriş fırsatını nihai derecede sağlamıştır. Ancak, Aristea'sın Mektubu (İ.Ö. ikinci yüzyıl), Pentateuch'un Yunanca çevirisi ile bağlantılı olayların Ptolemy II'nin (İ.Ö. 283-247) bir saray görevlisi tarafından görgü tanığı anlatısını ifade eder ve bilim adamları kitabın edebi bir kurgu olduğu konusunda görüş birliği içindedirler; kitabın yazarı, gerçekte, Yahudiler ve Yunanlılar arasında barış içinde birlikte var olma ve karşılıklı saygı için Yahudi inancı ve

olanağının üstünlüğünü göstermeyi amaçlayan bir İskenderiye’li Yahudidir. Baş rahip Eleazar’a bir mektupta, Ptolemy çözümünü duyurur: Yahudi Kitab-ı Mukaddes’i, İskenderiye’nin büyük kütüphanesindeki doğru yerini bulabilmesi için Yunan diline çevrilecektir (34-40). Aristes Yüksek Rahip *Kalas Kagathos*’a “gerçek centilmen,” nitelendirmesi ile gönderme yapar ve çeviriyi yapmak üzere seçilen yetmiş iki yaşındaki rahibi betimlerken de aynı ifadeyi kullanır (46). Sadece Yahudi edebiyatının ayrıntılı bilgisine daha sonra sahip olduğundan değil ama Yunan edebiyatında da aynı şekilde eşdeğer ustalığa sahip olduğu, “herhangi bir görgüsüzlükten ve geliştirilmemiş zihin tutumundan sakınarak anlamın niteliğini gayretlice geliştirdiği” için bunu yapar (121-2, Charlesworth 1985, 2:21).

Çevirmenin Kudüs’ten hareketi ile anlatımın kesilmesi baş rahibin hukuk gerekçesinin (128-72) tutarlılığı bakımından önemli bir konudan sapmadır. Gerçekte yaratı tektir; Yunan heyetine sorar, niçin bazı şeylere temiz olmayan kitap diye bakılmaktadır? Buna Yüksek Rahip şöyle cevap verir, yasa koyucu halkını kırılamaz bir çit ile çevirmiştir; bu çit onların diğer uluslar ile karışmalarını engeller, ruh ve beden olarak onları saf tutar. Aristobulus gibi yalancı-Aristes da şöyle değerlendirir, “kitapta hiçbir şey mit ruhunda veya dikkatsizce indirilmemiştir ama sadece tüm insanlara adaleti uygulamak ve Tanrı’nın hükümlerine dikkatli olmak niyetiyle (168) yapılmıştır. Perhiz kuralları, kutsal tefekkürü teşvik etmek, karakteri mükemmelleştirmek anlamındadır, izin verilmiş hayvanlar için nazik ve temizdir, oysa ki yasaklanmış olanlar vahşi ve et yiyen hayvanlardır. Alegori vasıtasıyla, “toynağı ayrı” ve “çatal ayaklı” nitelendirmeleri izin verilmiş hayvanları karakterize eder, doğru olanın neliği görüşü ile hareketlerimizdeki farklılığı simgeler. “ Geviş getirerek çiğneme”, “diğer taraftan hafızayı simgeler, hatırlama konusunda bizi uyarır, “ onlardan büyük ve harika olan şeyleri effendi senin, Tanrı sende yaptı” (Tesniye 10:21), bu, insan vücudunun harikulade inşası, keskinliği ve sonsuz akıl kapsamıdır. Ayrıca, “gelincik ve farenin, yasaklı hayvanların diğerlerinin karakteri tektir ve kötülüğe yatkındır. Gelincik örneğin, kulakları vasıtasıyla hamile kalır ve ağzıyla doğurur; bu dedikoduları duyan ve ağızdan çıkan sözcüklerle onları bedene ileten habercilerin zararlı eylemlerini simgelemek için söylenmiştir. Söz konusu azıcık fizyolojik folklor eski dünyaya yayılmıştı ve Plutarch’da bulunabilen benzetimli simgesel yorumdu, konuşmanın yaratılışının tasvirinin söylenmiş olduğu yerd (25). Pseudo-Aristes tarafından yapılan bu tür alegorileştirme, gereksiz perhiz kurallarına da sahip olan, bu kuralları sonradan felsefi olarak doğrulamayı arştıran Pisagorcuların etkisiyle elde edilebilecek bir şeydir (26). Ancak, burada, bu perhiz kuralları ile Philo’nun perhiz düzenlemelerini alegorileştirmesi arasında hatırı sayılır benzerlik olmakla birlikte, kuralların Philoncu “ruhun alegorisi” ile henüz uzaktan benzerlik arzeden hiçbir şeyi yoktur. Diğer taraftan, bu tuhaf gıda yasaları önerisi “gerçek bir görüş ile doğru nedenin bir simgesi olarak”

üzerinde ısrar edilmek suretiyle yasalaştırılmıştır (161) ; onun tahminine göre Philo'nun sağlam iknası bağlamında Mozaik yasa keyfi bir kararnameler serisi değil yukarıdan aşağıya indirilen ama daha ziyade aklın gerçek bir yansımasıdır.

Kitabın en geniş tek bölümü olan yedi ziyafet bölümünde (187-294), kralın yetmiş iki sorusunun her biri Yahudi elçiler tarafından cevaplandırılmaktadır; bunun özel anlamı, her ziyafetin sonunda dinmeyen alkışlar ve her cevap için kralın göz kamaştırıcı yönetimi üzerine yazarın vurgusuna işaret etmektir. Gerçekten okura Yahudilerin kutsal hukuk kitaplarının "felsefi saflığı" ve mükemmelliğini doğrulayan Yahudi olmayan seçkin tanıkların bir listesini sağlamak yazarın stratejisinin bir parçasıdır.

Yahudileri "Tanrı'nın insanları" (Mısırlı ifadesi olarak yeniden üretilmiştir *rmt ntr*) biçiminde adlandıran Mısırlı rahiplere ilave olarak "yiyecek, içecek, giysi adamları (140) "ndan ayırt edilmişlerdir, tanıkların listesine Phalerum'lu Demetrius, Absera'lı Hecataeus ve filozof Eretria'lı Menedemus dahildir (10, 31, 200-1). Belki kralın bizzat kendisi en sağlam tanıktır, Kudüs tapınağını muhteşem hediyelerle doldurur (51:82), çevirmenler ona "Tanrı'dan korkan" (179) olarak seslenir, ulu Tanrı (bu İsrail'in Tanrısıdır) krallığını barış ve şeref (37) içinde koruduğunu kabul eder, Torah'ın parşömen tomarı önünde yedi kez eğilir, gözleri sevinç göz yaşları ile dolar (177-8) ve ziyafetin sonunda "krallıkta ona bir ders verilmiş" (294) olduğunu itiraf eder. Boccaccini'nin algısal olarak söylediği, SahteAristeas Yunan "eğitimi"ni (*PaideialAntik Yunan'da sitede üst düzey nitelikli insan yetiştirme-ç.n.*) Yahudi büyük eski dönemi "*paideia*"sı ile bağlantılamakla ilgilenmemiştir, *Paideia*, yiğit Philo dahil, birçok doğulu ve Helenistik Yahudi yazarın çiğnediği, çok geçtiği bir yoldur. Kurtuluşa giden yol Yahudi olmayanlara (*gentiles*) da tam olarak açıktır; "öğrenme aşkı"nda kök salmış, "üst düzey insan kalitesi zihnin saf eğilimi sayesinde soylu olanı ele geçirmekle edinilmiştir" (2) (27).

Tcherikover'ın (1958) Yahudi bilgelerin yetmiş iki cevabı hakkında gözlemlemiş olduğu dikkat çekici şey, Yahudi tikelciliğinin herhangi bir izinin onlarda bulunmamasıdır. Tevrat, Musa, Sina, Yahudi ulusu, Filistin - Bunların hiçbirini görünmez. Bir çarpıcı Yahudi özelliğinin karakterize ettiği her cevap, tüm şeylerin Tanrı'ya göndermesidir ve bu gönderme etikette yozlaştığı zaman bu vurgunun Tanrı üzerindeki etkisi, nihai kaynak ve indirgenmeden doğru kalanların standartı olarak eksilmemiştir ve o sadece "Tanrı'yı akıl yürütmelerinin başlangıç noktası yapar" bu da kralın onayını alır ve ikinci olarak diyalektikteki yeteneği ve "iyi, bir birliktir"; iddiası bilinen ve Megara okulunun bir üyesi olan Eretria'lı filozof Menedemus, pek çok adla çağrılmasına karşın, bu Tanrı da iyiliğin başka bir adıdır ve aynı zamanda bilgi demektir (Diogenes Laertius 2.106).

Tanrı merkezliliğin yanısıra yetmiş iki cevap tasarımının çoğu özellikle Yunan'dır. (28) Tipik biçimde Yunan, örneğin, ikna açıklamaları söylevin amacıdır (266), temiz bir vicdan korkudan özgürleşmeyi sağlar (243), İtkilerle uzağa

taşınmamalı ama ılımlıların heyecanı (Peripatetik (Dolaşanların) *metriopatheia* ideali (256; cf. 223) ve ulaşılabilir olana imrenilmemelidir (*anepihikton*; cf. Philo, *Allegorical Interpretation* 1.75; *Confusion of Tongues* 7; *Special Laws* 1.44). *epeikes* (192, 207, 211) Merhamet etmek özellikle kayda değerdir ve kilit ilahi sıfattır; Pseudo-Aristeas tarafından yinelenerek kullanılan kavram *eleemon* değildir (sadece 208'de ortaya çıkar, LXX Exodus 34:6) ama "adil" (*equitable*) ya da "dürüst," (*fair*) anlamına gelen *epieikes* (192, 207, 211), bu suretle (sonuçta Orta ve Geç Stoa'nın değiştirilmiş pozisyonunun avantaj noktasından) akıldışı karakteri nedeniyle Stoacı felsefi çekincenin bilgisine sahip olan biri için eski terimin neden olduğu arızı mahcubiyetten kaçınmıştır. Bu özellikle Tanrı'nın *Eleos*'u ile sık sık konuşan Süleyman'ın Bilgeliğinin ve Philo'nun yazarından beri çarpıcıdır. Eşdeğer biçimde çarpıcı olan diğer bir şey de Pseudo-Aristeas'ın ilahi merhamete gereksiz sert vurgu yapması, tüm etkin ahlak eylemini kapsayan bilgi dahil bunların tümüyle Tanrı'ya bağımlı olmasıdır (231, 236-8). Aynı anlayış Bilgelikte 8:21-9:6 (cf. Atasözleri. 2:6), Platon'un *Yasalar* 715e ve yalancı Platoncu *Epinomis* 989d'de bulunur.

Özellikle Philo, ısrar etmekten asla bıkmaz, bir insan Tanrı'nın cömert yardımı olmaksızın hiçbir şey başaramaz ve kendi güçlerine herhangi bir şeyi atfedenler Tanrısız kötü adamlardır (*Posterity of Cain* 136; *The Worse Attack s the Better* 60; *Cherubim* 127-8; cf. *M. Avot* 3.7).

Sahte-Aristeas tarafından açılan kapı Yahudi felsefe okulunun Kitab-ı Mukaddes (Scripture) yorumlarına ve tümünün biçimlenmesine muhtemelen büyük bir katkı yapmıştır ama ürünlerinin büyük bir bölümü hemen hemen kaybolmuştur, tek olağanüstü ve parlak temsilcisi geniş ölçüde toptancı batık bir geminin enkazından kurtulmuştur. O şimdi yöneleceğimiz öncülerinden biri ve yegâne hayatta kalandır.

PHILO'NUN ÖNCÜLERİNDEN ARİSTOBULUS

Philo'nun karmaşık Kitab-ı Mukaddes şerhleri, kuşkusuz, erken ve çağdaş meslekdaş tefsirlerine sık sık yaptığı imalarından kolayca sonuca ulaşılabilirdiği gibi Kitab-ı Mukaddes yorumunda gelişen Yahudi İskenderiye skolastik geleneğinin bir parçasıydı (Hay 1979-80). Maalesef, yalnızca böyle tek bir öncelinin adı bizim tarafımızdan bilinmektedir. Aristobulus (İ.Ö. ikinci yüzyıl), yüksek rahiplerden inen bir soydan gelmiştir, Kitab-ı Mukaddes'e yorumlayıcı felsefi yaklaşımı başlatmıştır Philo'nun karanlıkta kalmış öncülerindendir (29). Daha sonrakilerde olduğu gibi amacı Torah'ın öğretisinin felsefi gerçeğe bir anlaşma içinde olmasını sağlamaktır. Bu amaçla Tanrı'nın antropomorfik (insan benzeri) betimlemelerini alegorik olarak yorumlamak için büyük acılar çeker. Buna

göre Kitab-ı Mukaddes'deki "Tanrı'nın eli" ifadesi ilahi gücü belirtir, "Tanrı'nın duruşu" (Genesis 28:13; Exodus 17:6) Tanrı'nın yaratmasının değişmezliği ile "Tanrı'nın sesi" de şeylerin kuruluşu ile ilgilidir, Musa'nın yaradılışın betimlemesi konusunda sürekli söylediği gibi "Ve Tanrı konuşur ve bildirmeye gelir." "Tanrı'nın yedinci gün dinlenmesine gelince, bu işini bitirdi anlamına gelmez ama sadece "tüm şeyleri düzenlemeyi bitirdikten sonra onları tüm zamanlar için düzenlediğini gösterir" (Philo, *Allegorical Interpretation* 1.6) ve "altı günün işi" sadece zamanın kurulması ve evrenin hiyerarşik yapısıdır.³⁰

Ancak, Aristobulus okurun Torah'ı felsefi olarak anlamasını ister; "mitolojik ruh durumuna kaymaz," ve hoşnutsuzluğunu belirtir, içe bakış boşluğu için mektuba sarılır ve Musa'nın ilan ettiği büyük şeylerin görünmelerinin başarısızlığının ışığında (31), Kitab-ı Mukaddes metninin onun için Philoncu tarzda tümünden bir alegori olmasının kanıtı yoktur. Aristobulus ilerde şunu iddia eder, eğer Kitab-ı Mukaddes metninde herhangi akıldışı bir şey kalırsa, nedeni Musa'nın suçlanması değil ama bizzat kendisidir. Bu durum yeni tefsir yönteminin göreceli bir kullanımına vakıf olmayı işaret ediyor ve bu iyi kurulmuş bir geleneğe bağlanamaz (Walter 1964, s. 124-9).

İSKENDERİYE'Lİ PHILO

Helenistik Yahudi felsefesi, Philo'nun (C.20 İ.Ö. CE c.50 arası) Kitab-ı Mukaddes üzerine ayrıntılı felsefi yorumları ile onun tarafından üretilen ince sentezler bağlamında doruk noktasına ulaşır. Varlıklı bir Yahudi ailesinin en küçük çocuğu ve muhtemelen onun öncüsü Aristobulus gibi papaz kökenli bir kuşaktan gelmiş, İ.S. 39-40'da Gaius Caligula'ya Yahudi Elçiliği'nin yöneticisi (Büyükelçi-ç.n.) olarak önemli bir kamusal görevde bulunmuştur.

Onun Yunan kültüründe yetişmiş olması söylevsel figürler ve biçemlerinin geniş bir çeşitliliğini gösterirken, hicve yönelik özel bir sevgi, Greko-Romen çağının çok karakteristik popüler ahlaki tahkir ve tezyifi buna dahildir. Ancak, ilk elden Yunan felsefi metinleri ile tanışmış olmasına rağmen, Philo'ya ne özgün bir filozof olarak bakılmış, ne de o kendisi için herhangi bir özgünlük iddiasında bulunmuştur. O Yunan ve Yahudi iki farklı geleneği de yüreğine yakın bularak ikisi arasında köprü olmuş; görevini alçakgönüllü bir biçimde büyük uzlaştırmacı olarak nitelendirmiştir. Bununla birlikte bu konuda henüz genel bir uzlaşma yoktur, düşüncesindeki belirgin eklektizm gerçekte onun muhtemelen, yüksek dozdaki sayı sembolizmi dahil, Stoacılık ve Pisagorcucu eğilimleri işaret eden bir felsefi gelenek biçiminde değerlendirilen Orta Platonculuğun temsilcisi olduğunu gösterir,

Philoncu geniş eserler topluluğu (corpus) : tefsirsel-tarihsellözür dileme

(apologetic), ve felsefi bölümler olarak üç bölüme ayrılabilir. Philo çalışmalarının ana gövdesini oluşturan tefsir yazıları, Eski Kitab-ı Mukaddes'in (*Ahd-i Atik*) beş kitabının yorumları (Pentateuchal commentanes) denilen üç alt bölüme ayrılabilir: Birincisi, sözde *Hukukun Alegorisi* denilen, Genesis 2: 1-41:24'den alınan Kitab-ı Mukaddes metinleri üzerinde ayet temelinde yorum sağlayan bilimsel bir dizi ama sürekli olarak sırayla uzun uzadıya incelenmiş ilişkili metinler dahildir, ikincisi, sözde *Hukukun Yorumu* genellikle Pentateuch'un kronolojisini izleyen, Kitab-ı Mukaddes temaları veya rakamlar etrafında organize bilimsel bir dizi tarafından oluşturulmuştur; üçüncüsü, Genesis ve Exodus üzerine Sorular ve Cevaplar (Ermenice hayatta kalan bazı tek tük Yunan fragmanları).

Büyük Kitab-ı Mukaddes yorumunun temel amacı alegorik yorumu kullanarak Mozaik metnin gizli anlamını açığa çıkarmaktı; "gözleri açılmış sevgili insanlara yöntem" (*Nuh çiftçiliyetleştirici olarak* 36). Yunan alegoriciliği eleştirmen Rhegium'lu Theagenes'in yazılarında İ.Ö. altıncı yüzyılın sonuna doğru başlamıştı. Homer'i küçük düşürenlere karşı savunmak bağlamındaki görünen bir çabada, karşıtların kurulsak, sıcaksoğuk, hafiflağır biçimindeki üç çiftinin çelişkisi çerçevesinde tanrıların kanlı iç savaşının betimlemesini yorumlamıştır. Philo, özellikle, İ.Ö. son iki yüzyılın, Agamemnon'un kalkanında Homer'in bir kozmoz imgesinin betimlemesini bulan Crates of Mallos (*Perganum Kütüphanesi yöneticisi, Stoacı filozof, gramerci-ç.n.*) gibi (*Iliad* 11:32-7) Stoacı alegorileştirmesini ödünç almıştır. Stoacı açık ve seçik anlatım tekniğinin karakteristik bir özelliği, Philo'nun özellikle çok düşkün olduğu adların kökenini araştırmaktı, okulun lengüstik kuramının doğrudan ürünü, doğada hangi adların var olduğuna göre, "ilk ifade edilen sesler şeylerin taklitleriydiler." (32) Philo, coşkulu alegorileştirme geleneğinin mirasçısıydı, bu gelenek atalarının mirasını kahramanca savunmada ona iyi hizmet etti. Bununla birlikte Stoacı ve Orta Platoncu alegoriler yorumun farklı düzeylerinin tanınmasına dahil değildir, Philo, edebi ve alegorik düzeylerin her ikisinin geçerliliğini de korumaya çalışan en erken ortaya çıkmış ve yok edilememiş bir yazar örneğidir.

Akılsal ve ruhsal yükseliş

Philo'nun mistik teolojisinin Tanrı'nın özüne doğrudan bir yaklaşıma engel olmasından beri, Tanrı'nın özünü, ilahi zihin veya akı, onun ussal görünümü ile açıklanan imalı izleri aracılığıyla dışarıda aramamız gerekir. Böylece Philo'nun hiyerarşik gerçeklik inşası, Tanrı'nın özü, onun bir Kitab-ı Mukaddes varlığını bütünüyle gizler, bu varlık yine de iki ikKitab-ı Mukaddes düzeyde gösterilir: Anlaşılabilir evren Tanrı'nın imgesi olan akı kurar, duyumsanabilen evren de bu imgenin bir imgesidir (33).

Philo, aklın etkinliğinin dinamiklerini, onun iki kurucu kutup ilkesi olan, iyilik ya da yaratıcı güç, hükümrancılık veya yönetici güç ile tanımlamakla daha

net bir şekilde açıklar; Platon'un *Philebus*'taki (23c-31A) sınırsız ve sınırlı ilkelelerini açık biçimde anımsatan ve Plotinos'da yeniden görünen, anlama yetisinin ortaya çıkışındaki iki mantıksal anları, "Bir"den sınırsız anlaşılabilir madde işlemini ve sonra da tanım için kaynağına geri döneni buluruz (EnneadesI Dokuzlar 2.4.5; 5-4-2). (34).

İnsan ruhunun, aklın bir parçası olarak, ölümsüzlük üzerine doğal bir iddiaya sahip olduğu düşünülebilir, ikincisi ruh ilahi kaynağına uygun biçimde intibak ettirilip ettirilmediğine göre cezalandırılabilir. Philo'nun Platoncu bakış açısından, beden ruhun mezarı olan bir birliktir ve ruh beden öldükten sonra kendi özgün yaşamına dönecektir (*Allegorical Interpretation* 1.107-8) (35). Alternatif olarak, ruhun bedende geçirdiği süre sürgün dönemi olarak görülebilir (*Yaratılış üzerine sorular* 3.10) ; bu tema kuşkusuz Philo'nun, Homer'in *Odysseia*'sının (*Odyssey*) Orta Platoncu yorumlarından aşına olduğu bir temadır, Odysseus'un eve doğru zorluklarla dolu seyahati ruhun özgün evine dönme girişimi yolundaki çabasını sembolize eder (*Plutarkhos, Ahlaki Denemeler* 745-6). Ruhun duyumsanabilir alandan aşama aşama Tanrı'daki mükemmel yaşama çekilmesi Philo'ya göre Kitab-ı Mukaddes'deki kahramanlardan iki grup tarafından temsil edilir: Birincisi (Enosh, Enoch, Nuh) bu grup mükemmelleşme için mücadelenin başlangıç devrelerini simgeler, ikincisi (İbrahim, İshak, Yakup) en yüksek düzeye erişme, ödüller ve cezaları simgeler (*Abraham* 7-59; *Rewards and Punishments* 10-66). Philo'nun İbrahim'i mistik bir filozoftur; (Hacer tarafından simgelenen) genel araştırmalar konusunda ustalaştıktan sonra hangi aşamada üretebileceğinin tümü İsmail ya da safsatacılıktı, duyu alanını terk etti (Lut ile ayrılmaları bunu simgelenmiştir) akılla kavranabilir dünya için ve başlangıçta (Stoacı) Keldani tümtanrıcılığı ile flört etmesine karşın, doğal hukukun mükemmel bir cisimleşmesi olarak dönüşümünün sonucunda yaratıcı tanrıcılık (deity) vizyonunun en üst düzeyine erişmiştir (36).

Tanrı ve yaratılış

Philo Tanrı'nın varlığının bilgisine giden iki yol tanımlar: İlk yol henüz çok yüksek gizemlere vakıf olmayanların Tanrı'yı onun işleri vasıtasıyla kavramasını içerir; (ikinci yol-ç.n.) ise bir tür ilahi merdivende yukarıya doğru ilerlemek için kendini zorlayanlar ve makul çıkarsama ile onun varlığını (yetersiz delillere dayanarak da olsa-ç.n.) varsayanların yoludur. Ancak, gerçek inananlar ve Tanrı'nın gerçek arkadaşları, akılcı sonuç çıkarmaya yönelmeksizin "ışığın ışıkla görülmesi gibi" (Praem. 41) bizzat kendisi vasıtasıyla onu öğrenenler de vardır. Bu formül daha sonra kesinlikle Plotinos tarafından kullanılmıştır, "o ışığa dokunma ve başka bir ışıkla değil kendisiyle onu görme, başka bir ışıkla değil, kendisi tarafından görme, ama görmenin aracı olan ışıkla" *I DokuzlarI Enneads* 5,3,17: 34 -7: s. 135 (Armstrong) (37) 'dan söz eder. Ancak, Philo'nun Tanrı'ya

ikinci ve en üst yolunun kesin anlamıyla ilgili herhangi bir uzlaşma yoktur; bazıları (bunun) Tanrı'nın özel bir lütfunun sonucu olduğunu tartışır, ışıktanma onsuz insan ruhunda parlar, benim görüşüme göre,

Tanrı'nın insan zihninin içine sürekli ve doğrudan girişi bilgisi üzerine temellenmesi kuvvetle muhtemeldir; Stoacılar tarafından önceden formüle edilmiş olduğu gibi, belki ontolojik argümanın erken bir biçimi olarak da görülebilir (Winston 1985, pp. 43-7).

Philo'nun Tanrı'nın varlığı konusundaki- çok güçlü inandırıcılığı olsun ya da olmasın- bu ikna gücü Stoacı ontolojik kanıt gibi bir şeye sahiptir ya da belki de Stoacılığın Orta Platoncu bir türüdür; onun yaratılış öğretisi açıkça bu konunun formülasyonunun Stoacı tarzında yankılanır. Felsefenin doruğuna erişmek, Musa, Philo'ya göre iki tane temel varlık ilkesi olduğunu bilmektir, bu ilkelerden birisi etken diğeri de edilgendir (von Arnim 1903-24: 2:300, 312), eski olan kesinlikle gerçek ve bilginin ötesinde saf evrensel bir akıl, yeni olan sonraki de hayatsız ve hareketsizdir (*Creation* 7-9). Tanrı böylece evreni niteliksiz bir ilkel maddenin dışında, kendisinde sevimli hiçbir şey ihtiva etmeyen ve nihai derecede edilgen, gerçekte hiç var olmamış gibi olan, "tümünden yarılmış akıl" vasıtasıyla yaratmıştır. Her şey eşzamanlı olarak yaratılmıştır ve Genesis'deki sıralı yaratma anlatısı yalnızca Tanrı'nın tasarımının mantıki düzenine işaret etmek anlamındadır. Yaratma eylemi Philo tarafından anlaşıldığı gibi geçici bir başlangıca sahip olmak veya sonsuz süreç biçiminde anlaşılmış olsun ya da olmasın yüksek derecede tartışmalı bir konu olarak sürüp gider, ancak, sanıyorum, sonraki görüşler için çok önemli bir tartışma yapılabilir (Winston 1992a, pp. 222-7; 1986).

Mistisizm

Dodds, Philo tarafından belirlenen kehanetin kendinden geçme biçimini doğru olarak anlamıştır (1965, s. 70-2) ; bu mistik birliğin bir betimlemesi olmayıp geçici bir sahip olma durumudur. Bununla birlikte Philo, kehanetin diğer bir biçiminden de söz eder, bu, "yorumsal" ya da "akli faaliyetle ilgili" olarak belirlenmiş kehanet biçimi olabilir ve vecd haline ulaşma vasıtasıyla değil ama ilahi ses vasıtasıyla kehanetin gerçekleştiği durumdur. Oysa, sahip olma durumunda peygamber aklını tamamiyle kendine alıkoymuştur, bu bakımdan Philo'nun On Emir (Decalogue) çözümlemesinden daha açıktır; ilahi ses kehaneti sorunsalı sonradan olağanüstü çabuklukla etkilenmiş akıldır. Vecd haline sahip olunmasının Philo tarafından salt tahmin yapan kehanetin açıklanması için kullanılmasından beri, Mozaik kehanetin çekirdeği, özel yasalar, yorumsal ve akli faaliyetle ilgili peygamber rolündeki onun tarafından sağlanmaktadır; bu kehanet biçiminde Philo'nun mistik birlik anlayışında kalmalıyız. İlahi sesin özel "açık ve seçik olan akılcı bir ruhun" izdüşümü anlamındaki alegorik yorumu, esinlenmiş zihin ile aracısız temasta bulunması; onun "ilk ilerlemeyi yapması"

demektir; burada insan aklının harekete geçirilmesine bir gönderme yapıldığı kolayca fark edilir (*Decalogue* 33-5). Philo'nun, akli faaliyetle ilgili kehanetinde insan bilincinin ilahi bilinç ile birliğini ya da Dodd'un kavramlarıyla doğaüstü inışten ziyade ruhsal yükselişı tespit edebiliriz (Winston 1989b).

Philoncu parçalar dizisi mistik deneyimin karakteristik işaretlerinin çoğunu içerir: Kötülerin en büyüğü olarak ondan ayrılma ve en yüksek mutluluk olarak Tanrı'nın bilgisi; ruhun ilahi olana yoğun özlemi; kendisinin dışına çıkmak ihtiyacı ve hiçliğinin tanınması; Tanrı'ya bağlanma; eylemde bulunanın sadece Tanrı olduğuna farkındalık; sözsüz huşu içinde dua etme tercihi; her şeyle zamanla bağlantılı olmayan bir birlik ve böylelikle elde edilen dinginlik; mistik görmenin birden bire ortaya çıkması; ölçülü aşkınlık deneyimi ve nihayet, mistik deneyimin çekilmesi ve akışı. Bu pasajlar ruhani dinseliliğin çok ötesine gider, mistisizmin akli ve kuramsal biçimini kurmak yerine en azından ifşa eder; Philo'nun ruhunu saran ve Tanrı'ya yakınlık ile dolduran gerçek bir iç deneyimi çok iyi temsil edebilir (Winston 1981, s. 164-74). İleriye gidip gidemeyeceğimiz ve tanrısallığa atıf yapıp yapamayacağımıza dair mistik oluşlar tanrısallıkla birliği içeriyor; psikolojik durumların muğlak tasvirlerinden daha çok herhangi bir şeyin yokluğunda belirsiz kalmasının gerekliliği akla göre salt tanrısallığın mistik deneyimini daha fazla temsil ediyor (38).

NOTLAR

1. Theophrastus, Megasthenes, Soli'li Clearchus, Abdera'lı Hecataeus (Stern 1976: 1:10, 46, 50, 28). Cf. Herodotus, *History* 1.131; Strabo, *Geography* 16.35.
2. İzmir'li (Simirnalı) Hermippus, Soli'li Clearchus (Stern 1976: 1:50, 95) ; Origen, *Against Celsus* I.15. Doğu bilgeliği için bu yönetim en yüksek noktasına erişmiştir. Yenipisagorcu Apamea'lı Numenius (İ.Ö. İkinci yüzyıl) ünlü açıklamasında: "Platon kim, ama Musa Atina Yunancası konuşur?" demiştir. (Stern 1976: 2:209).
3. Özel Yasalar (*Special Laws*) 4.61; Yaratılışı Üzerine Sorular (*Questions on Genesis*) 3.5; 4.152, 167; Alegorik Yorum (*Allegorical Interpretation*) 1.108; Her İyi Adam Özgürdür (*Every Good Man is Free*) 57; Tanrı Üzerine (*On God*) 6-7: Musa "tasarlanmış ateş" (*pyr technikon*) ile konuşur Stoacıların yaptığından çok önce ve çok daha açık ve net biçimde dünyayı bilgilendirir (Siegert 1988, pp. 27-8). Anlamli olarak Philo, Sokrates bakımından açık bağımlılık sorusunu terkeder (*Questions on Genesis* 2.6: "Musa tarafından düşünölüp düşünölmediği ya da şeylerin kendileri tarafından hareket ettirilip ettirilmediği" ve asla onun "çok kutsal" ve "büyük" olarak nitelendirdiği saygıdeğer Platon'u tarafından zikredilmedi (Her İyi Adam Özgürdür *Every Good Man is Free* 13; Dünyanın Ebediliği *Eternity of the World* 52 Tanrısallık Üzerine *On Providence*) 1.22'de Musa'nın, Platon'un, dünya var olmadan önce su, karanlık ve kaosun olduğunu söylediğini tahmin ettiğini; *Eternity of the World* 17'de de benzer biçimde Musa'nın Hesiodos'un dünya yaratılmıştır ve ebedidir sözünü tahmin etti-

ğini tespit etmiştir. (Philo'nun çalışmalarından alıntılar oldukça kısaltılmış biçimde Colson ve Whittaker'ın İngilizce başlıklarını izler). Cf. Aristobulus, Platon, Pythagoras, Socrates, hatta Orpheus, Linus, Hesiod, Homer ve Aratus'un bile, Musa'dan ödünç aldıklarını, kitaplarının Yunancaya Septuagint (*Tanah'ın Mısırlı Yahudiler için çok eski antik Yunan diline çevirisi-ç.n.*) 'ten çok önce çevrilmiş olduğunu belirtir (frs. 2 ve 4, Charlesworth 1985, 1:839-41). Eupolemus (İ.Ö. Birinci yüzyıl), Musa'nın ilk bilge adam olduğunu ve Yahudiler arasında bilgelik kökenli olduğunu iddia etmiş ve böylelikle Yunan felsefesinin Musa'ya son derece bağımlı olduğunu ima etmiştir.

4. Lemaire 1990, s. 173. Bak Lichtheim 1983'de de.
5. Platon düşünmeyi "ruhun kendisiyle sessiz iç konuşması" olarak tanımlamıştır (*Sophist* 263e).
6. Bak Fox 1989, s. 86-100. Fox, diğer bilgelik öğretmenlerinin aksine, Qohelet'nin önde gelen algılama fiili "görmektir," "duymak" (s. 98f) değildir diye kaydeder. Bu ikisi, karakteristik biçimde Yunan'dır ve Philo'nun yazılarında yüksek düzeyde önemi olan bir bilgidir (*Abraham* 57; *Unchangeableness of God* 45; *Special Laws* 4.60-1; cf. Heraclitus, Diels ve Kranz 1956, 1:173, fr. 101a).
Fox, ayrıca, Qohelet insan bilgisinin Tanrı tarafından ciddi biçimde sınırlandırılmış olduğunun önemli ölçüde farkındadır görüşüne de işaret eder ve onun görüşüne rağmen bilgelik sayesinde yardımsızlığın üzerine yükselebiliriz, belli bir uzaklıktan Tanrı'ya ve dünyaya bakabiliriz ve her ikisini de yargılayabiliriz (s.119). R. Joseph B. Soloveitchik (1983, s. 73-4), "Babam benimle ilişkilidir," yazar, "bu, ölüm korkusu R. Chayyim Joseph'in, Talmud ile ilgili yasanın kavramsal çözümleme yöntemi olan Brisker yönteminin kurucusu büyükbabasını hakimiyeti altına aldığı zaman, kendisini bütün yüreği ve aklıyla kendisini kirli ceset ve tenteler yasası araştırmasının içine atacaktır... Yahudi hukukuna tabi adam ölümden korkarsa, bu korkunç dehşetle mücadele etmek için tek yöntemi Halakhah'ın ebedi yasasıdır... Biliş sayesinde ondaki böylesi bir uyarma durumuna saldırma amacını 'edinir.'
7. Bak von Loewenclau 1986. Spinoza'nın, Qohelet'yi, Tractatus 6 'sındaki filozof olarak belirlediğini kaydeder (1925, s. 95, satır 19). Qohelet'yi (12:11) karşılaştırır, "Bilge söylemler kışkırtma gibidir, dürtme çubuklarına tesbit edilen tırnaklar gibi," Platon ile, *Apology* 30e, Sokrates, kendisini, tıpkı bir ata musallat olmuş at sineği gibi, kendi tarafında miskin, ihtiyaç duyulduğunda rahatsız ederek uyandıran" kente musallat olmuş bir at sineği olarak betimler. "Qohelet ve çevresinin yeni bir amacı vardır: Bilgenin görevi sadece tavsiyede bulunmak değildir ama halkı kesinliklerden kurtarmak ve uyandırmaktır. Böyle bir vurgulama entelektüel ve siyasi çok yüzü ile Helelistik döneme uyar. "Anlamlı olarak, Qohelet faaliyetini sadece öğretmek olarak değil ama "araştırma ve sondajlama" olarak da nitelendirir (1:13; 7:25). Qohelet'nin 227 dizesinde uyarıcı ve öğütleyici olarak sadece yirmi yedi dize buluruz. Sokrates benzerini söyler, "Asla birinin öğretmeni olmadım" (*Apology* 33a), ve "Bilmediğimi bilirim" (*Apology* 21d; cf. *Charmides* 165b). Nihayet, Sokrates'in "sürekli aynı şeyleri

tekrar etmesi" (*Gorgias* 490e) şikayeti ile arasına bir çizgi çeker ve Qohelet'nin akli da benzer biçimde bir temel konuya saplanmış; *hevel* sözcüğü 32 defadan az olmamak üzere tekrar eder, diğer önemli sözcüklerin tekrarına ilave olarak Qohelet, *miqreh*, *amal*, *pitron* ve *at* gibi sözcüklerin de bağlıdır.

8. Bak Amir 1964-5, s. 36-8. Ben Sira "tüm" (*hakkal*) 'ün soyut kavramı için benzer bir eğilime sahip
Diogenes Laertius 6.83; Sextus Empiricus, Mantıkçılara Karşı (*Against the Logicians*) 1961: 1:88 (Bury) :
"Anaxarchus ve Monimus [ilga edilmiş ölçüt] Boyalı bir sahnede var olan şeylere benzetmeleri nedeniyle [*skenographia*; cf. Wisdom 15: 4 ve yorumum ad loc (Winston 1979) Jılgınlık ya da uykuda deneyimlenmiş izlenimlere benzediği varsayılmıştır...; M. Aurelius, Meditasyonlar (*Meditations*) 2.15. Bak Levy 1912, s. 12; Amir 1964-5, s. 38-9; Braun 1973, s. 45-6.
10. Hengel (1974: 1:121) intikam doktrini ile ara vermesinde söz eder, ama Fox (1989, s. 121 21) k ikna olmuş bir biçimde tartışmıştır "Qohelet her ikisini de ilahi adaleti ve Tanrı'nın izin verdiği adaletsizlikten şikâyetini doğrular. Zıtlasma 8:10-14'te daha barizdir, Qohelet der ki, doğru hayat uzun ve günahkâr genç ölür ve bazan tam karşısı ortaya çıkar. Qohelet onu tanır, ondan şikayet eder, amma sorunu gideremez." (1989, s, 121). "Kitab-ı Mukaddes, ilahi yargının kesinliğinin doğrulanması ile sonuçlanır (12:14). yayıncı ya da yazar tarafı ndan yazılsın ya da yazılmasın, kitabın bütününde herhangi bir şeyle çatışma yoktur. Giriş bölümü ve kitabın kalanı arasındaki fark; giriş bölümünün yargılamayı erteleme sorununu öne çıkarmaksızın Tanrı'nın yargısını vurgulamasıdır." (p. 128).
11. Hengel 1974: 1:11 5-28. Metinler ve yukarıdaki alıntıların çevrilmesi için, bak Cerci-das 1953, s. 197 (alıntı çeviri Hengel'de bulunmaktadır) ; Babrius 1965, s. 165; Peek 1960: nos. 308 ve 371; Benoit 1967; Lifshitz 1966.
12. Putların Alacakaranlığı (*The Twilight of the Idols*). The Problem of Socrates 10: 478 (Kaufmann 1954).
13. Collins 1977, s. 53. Bak Winston 1979, s. 36'da da.
14. Sirach 19:20; cf. 1:27. Bak von Rad 1972, s. 245-7. Tüm çeviriler Sirach Skehan ve di Lella 1987'den dir.
15. Diogenes Laertius 7.185. Bak Fraser 1972, 1:481; 2:695 n. 17; Pautrel 1963.
16. cf. Qohelet 7:14; *Test. Naftali* 2.7; *Test. Asher* 1.4-5; Philo, Yaradılış (*Creation* 33).
17. Cicero, Tanrıların Doğası (*Nature of the Gods* 2.58) (Rackham). Cf. Sirach 41:17, 22-4; 43:1, 9; Philo, Özel Yasalar (*Special Laws* 3.189) ; von Arnim 1903-24: 2:1009; Xenophon, *Education of Cyrus* 8.7.22; Cicero, Tanrıların Doğası (*Nature of the Gods* 2.93).
18. Cicero, *Nature of the Gods* 2.87; Epictetus, *Söylevler* 1.12.16; Seneca, *Natural Q Questions* 7.27.4. Bak Hengel 1974: 1:147-9, ve Gutman 1958: 1:171-85.
19. Chrysippus, Plutarch'da, *On Common Conceptions* 1065b (Cherniss) ; cf. M. Aurelius, *Meditations* 10.6.

20. See Lichtheim 1973, 1:67; Morenz 1973, s. 66-8.
21. Lebram 1974, cenaze merasimi konuşması ya da mezartaşı yazısı (*epitaphios logos*) ile şehitler üzerine anlatı türünü tesbit eder.
22. Redditt 1983. Ayrıca, “nedenreason” altı kez *eusebes* sıfatı ile değiştirilmiştir, “dinl-religious,” ve Redditt doğru biçimde işaret etmiştir, “bir kavramlararası ilişkiler çemberinden üç terim: *nomos*, *logismos*, ve *eusebeia*.”
23. Edelstein ve Kidd 1972, s. 143, F161 ve F187; Long ve Sedley 1987: 1: 41 3-17. Bak Renehan 1972. Panaetius, da, aynı pozisyonu almış görünüyor (Cicero, *On Görevler ÜzerinelDuties* 1.102).
24. Bu konuda Philo ilginç biçimde Orta Platoncu görüşü izlemez a ma *apatheia*’yı yüce ideal olarak düşünür (*Allegorical Interpretation* 3.129, 134) ancak, bir fırsatta *metriopatheia* için bilge İbrahim’e göndermede bulunur (*Abraham* 257; cf., bununla birlikte *Questions on Genesis* 4.73, Yunan fragmanı, Marcus, İbrahim karısı Sara’nın ölümünden deneyim edindi bu bir *pathoslhastalık* değil bir *propatheia*’ydı. Bak Winston 1992b, s.41n.51 ve Lilla 1971, s.99-103.
25. Plutarch, *İsis ve Osiris* 38 1a; cf. Aristotle, Hayvanlar Kuşağı *Generation of Animals* 756b30; Antoninus Liberalis, *Dönüşümlerin Koleksiyonu* *Collection of Metamorphoses* 29.
26. Diogenes Laertius 8.18, 24, 34; Porphyry, Pithagoras’ın Yaşamı (Life of Pythagoras) 42; Aristotele 1984, 2.2442, F195 ve F197. Bak Heinemann 1932, s.498-500. İlginçtir, Philo’da ahlaka dair yorumlar edebi olanla yan yana durur. Heinemann’a göre, Pithagorasçılar, pseudo-Aristeas’ın sağladıkları için aynı doğrulamayı verir ve aynı kurnazca yasaklamaya sahiptir. Cf. Philo, *Her İyi İnsan Özgürdür* 2: “Şimdi Pithagorasçıların kutsal topluluğunun diğer olağanüstü öğretiler arasında bunu da öğrettiklerinden söz ettik, ‘ana yollarda yürümüyorlar’[Diogenes Laertius 8.17]. Bu sarp tepelere tırmanmalıyız anlamına gelmiyor-okul ayakkabıyı reçete etmemişti-bu rakamla işaret ettiği sözler ve eylemler olarak popüler ve dövülmüş parçaları izlememeliyiz.” Tuzun Pitagorasçı sembolizmi için, bak Philo, *Özel Yasalar*, 1.175 ve Diogenes Laertius 8.35.
27. Mükemmel bir tartışma için bak Boccaccini 1991, s.161-85, özellikle 177-179.
28. Bazı çok az yanıtlar, bununla birlikte Zuntz (1959, s.23) ’un dikkat çektiği gibi, “bütünüyle Yahudi geleneğinden kökenlenir. Ptolemy’nin beşinci sorusu (193), ‘savaşta nasıl görünmez olunabilir’, yanıt ortaya çıkarır, ‘sınırsız güç olarak güven verememişse ancak Tanrı’ya dua ederek kuruluşlarına başarı sağlar.’ Bir Yunan danışman tarafından bir Yunan kralına asla böyle bir cevap verilmemiştir. Bu cevap Ps.20:8’in ruhunda vardır.”
29. Bak Maccabees 1:10 ve Goldstein 1983, s. 168 ve Gutman 1958: 1:187.
30. Fragmanlar 2, 4 ve 5, Charlesworth 1985’de, 2:837-42.
31. Cf. B. *Qiddushin* 49a: “R. Judah şöyle dedi, “Eğer biri bir ayeti edebi olarak çevirirse, o bir yalancıdır.”

32. Von Arnim 1903-24: 1:146. Crates'in Stoacı etimolojileştirme biçiminde sözcüklerin oyuncu manipülasyonuna iyi bir örnek (Haham *al tikrei benzeri*) onun *Odyssey* yorumu 12.62-3, Zeus'a ambrosia (ölümsüzlük içkisi) taşıdığı söylenen güvercinler (*peleiai*), Zeus tarafından takım yıldızlara (*Pleiades*) dönüştürülmüştür, Zeus'un şeref-lenmesinden beri kuşların ona ambrosia getirdiği hayal edilir (Athenaeus, Sofist Akşam Yemeğinde *The Sophists at Dinner* 11.490b-e).
33. *Rüyalar* Dreams 1.239; Dilin Karmaşaları *Confusion of Tongues* 147-8; Yaratılış *Creation* 25.
34. Philo, *Cherubim* 27-8; Habil ve Kabil'in Adakları *Sacrifices of Abel and Cain* 59; Mirasçı kimdir 166; İbrahim *Abraham* 124-5.
35. Cf. M. Aurelius, Meditasyonlar *Meditations* 4.41; Plato, Devlet *Republic* 585b; *Timaeus* 96b; *Sophist* 228-9; *Gorgias* 493a.
36. İbrahim 68-71, 119-32; İbrahim'in Göçül *Migration of Abraham* 1-12, 176- 95; *Rüyalar* Dreams 1.41-60; Devler *Giants* 62-4. Bak Sandmel 1956, s. 96- 211.
37. Alegorik Yorum'da *Allegorical Interpretation* 1.38, Philo yazar: "Ruh Tanrı tarafından nasıl tasarlanmıştır, (Tanrı) onu doldurmamış mıdır ve mümkün olduğunca uzakta mı tutmuştur?" Cf. Nicholson 1963, s. 50: "Bu nedir[Halife] 'Ali sorduğunda şunu kastetmiştir, 'Tanrı'yı gördün mü?' ve 'Görmediğimiz birine nasıl ibadet etmeliyiz?' Sezgisel kesinliğin ışığında (*yakin olmak* *yaqin*) kalp Tanrı'yı Tanrı'nın bizzat kendisinin yaydığı ışığı ile görür; başka türlü görüş mümkün olmaz. 'Bu güneşin kendisini görülebilir kılmasıdır. Bak Spinoza'da da, *Short Treatise* 1.1.10: s. 65 (Curley) : "Fakat Tanrı, her şeyin ilk nedenidir ve kendisinin de nedeni, kendisini kendisiyle bilinir kılar."
38. Bak İbrahim'in göçül *Migration of Abraham* 34-5; Baş Melek *Cherubin* 27; *Allegorical Interpretation* Alegorik Yorumlar 2.32, 8 5 ; *Rüyalar* Dreams 2.252.

KAYNAKÇA

Metinler

- Aulus Gellius (1968) *The Attic Nights*, vol. 2, translated by J. C. Rolfe (Cambridge, MA: Harvard University Press) (Loeb Classical Library).
- Aristotle (1984) *The Complete Works of Aristotle*, edited by J. Barnes, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press).
- Babrius (1965) *Aesopic Fables in Iambic Verse*, edited and translated by B. E. Perry (Cambridge, MA: Harvard University Press) (Loeb Classical Library).
- Cercidas (1953) *Melambs, Fragments, and Cercidea*, edited and translated by A. D. Knox (Cambridge, MA: Harvard University Press) (Loeb Classical Library).
- Charlesworth, J. H. (1985) *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols. (Garden City: Doubleday).
- Cicero (1951) *De Natura Deorum*; translated by H. Rackham (Cambridge, MA: Harvard University Press) (Loeb Classical Library).
- Curley, E. (trans.) (1985) *The Collected Works of Spinoza*, vol. I (Princeton: Princeton University Press).

- Diels, H. and W. Kranz (eds.) (1956) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8th ed., 3 vols. (Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung).
- Diogenes Laertius (1931-50) *Lives of the Eminent Philosophers*, translated by R. D. Hicks (Cambridge, MA: Harvard University Press) (Loeb Classical Library).
- Edelstein, L. and I. G. Kidd (ed. and tr.) (1972) *Posidonius. Volume 1: The Fragments* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Goldstein, J. A. (1983) *11 Maccabees* (Garden City: Doubleday (Anchor Kitab-ı Mukaddes 4Ia)).
- Hadas, M. (1953) *The Third and Fourth Books of Maccabees* (New York: Harper & Brothers).
- Kaufmann, W. (1954) *The Portable Nietzsche* (New York: Viking).
- Lichtheim, M. (1973) *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols. (Berkeley: University of California Press).
- Long, A. A. and D. N. Sedley (eds and trans.) (1987) *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Philo of Alexandria (1956-62) *Philo*, translated by F. H. Colson and G. H. Whittaker, 10 vols.; and 2 supplementary vols. translated by R. Marcus (Cambridge, MA: Harvard University Press) (Loeb Classical Library).
- Plato (1979) *Gorgias*, translated by T. Irwin (Oxford: Clarendon Press).
- Plotinos (1966-88) *Enneads*, translated by A. H. Armstrong, 7 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press) (Loeb Classical Library).
- Plutarch (1976) *Moralia*, vol. 13.2, translated by H. Cherniss (Cambridge, MA: Harvard University Press) (Loeb Classical Library).
- Proclus (1967) *Commentaire sur le Timée*, vol. 2, translated by A. J. Festugiere (Paris: Vrin).
- Sextus Empiricus (1961) *Against the Logicians*, translated by R. G. Bury (Cambridge, MA: Harvard University Press) (Loeb Classical Library).
- Siebert, F. (1988) *Philon von Alexandrien: Über die Gottesbezeichnung "wohlthätig verzehrendes Feuer" (De Deo). Text, Translation and Commentary* (Tübingen: Mohr).
- Skehan, P. W. and A. di Lella (trans.) (1987) *The Wisdom of Ben Sira* (New York: Doubleday).
- Spinoza (1925) *Tractatus Theologico-Politicus*, In *Opera*, edited by C. Gebhardt, vol. 3 (Heidelberg: Winter).
- Stern, M. (1976) *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities). von Arnim, H. F. A. (1903-24) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols. (Leipzig: Teubner).
- Winston, D. (1979) *The Wisdom of Solomon* (Garden City: Doubleday (Anchor Bible 33)).
- (1981) *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, the Giants, and Selections* (New York: Paulist Press).

Araştırmalar

- Amir, Y. (1964-5) "On the Question of the Relationship Between Qohelet and Greek Wisdom" [Hebrew], *Beit Miqra* 22.1: 36-42.
- Benoit, P. (1967) "L'Inscription grecque du tombeau de Jason," *Israel Exploration Journal* 17.2: 112-13.
- Boccaccini, G. (1991) *Middle Judaism: Jewish Thought 300 BCE to 200 CE* (Minneapolis: Fortress).
- Braun, R. (1973) *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie* (Berlin: De Gruyter).
- Collins, J. J. (1977) "The Biblical Precedent for Natural Theology," *Journal of the American Academy of Religion* 45,1 Supplement, B: 35-67.
- Dodds, E. R. (1965) *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Fox, M. V. (1989) *Qohelet and His Contradictions* (Decatur: Almond).
- Fraser, P.M. (1972) *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press). Gutman, Y. (1958) *The Beginnings of Jewish Hellenistic Literature*, 2 vols. [Hebrew] Jerusalem: Mosad Bialik.
- (1949) "The Mother and her Sons in the Aggadah and In II and IV Maccabees" [Hebrew], in *Commentationes Iudaico-Hellenisticae in Memoriam Iohannis Lewy*, edited by M. Schwabe and J. Gutman Jerusalem: Magnes), pp. 25-37.
- Hay, D. M. (1979-80) "Philo's References to Other Allegorists," *Studia Philonica* 6: 41-75.
- Heinemann, I. (1932) *Philons griechische und jüdische Bildung* (Breslau: M. & H. Marcus).
- Hengel, M. (1974) *Judaism and Hellenism*, translated by J. Bowden, 2 vols. (Philadelphia: Fortress).
- Lebram, J. C. H. (1974) "Die literarische Form des Vierten Makkabäerbuchs," *Vigiliae Christianae* 28: 81-96.
- Lemaire, A. (1990) "The Sage in School and Temple," in *The Sage in Israel and the Ancient East*, edited by J. G. Gammie and L. G. Perdue (Winona Lake: Eisenbrauns), pp. 165-81.
- Levy, L. (1912) *Das Buch Qohelet* (Leipzig: Hinrichs).
- Lichtheim, M. (1983) *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context* (Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).
- Lifshitz, B. (1966) "Notes d'Epigraphie Palestinienne," *Revue Biblique* 73: 248-55. Lilla, S. R. C. (1971) *Clement of Alexandria* (Oxford: Oxford University Press).
- Morenz, S. (1973) *Egyptian Religion*, translated by A. E. Keep (London: Methuen). Nicholson, R. A. (1963) *The Mystics of Islam* (London: Routledge & Kegan Paul). Pautrel, R. (1963) "Ben Sira et le Stoicisme," *Recherches de Science Religieuse* 51: 535-49.
- Peek, W. (1960) *Griechische Grabgedichte* (Berlin: Akademie).
- Redditt, P. L. (1983) "The Conception of Nomos in Fourth Maccabees," *Catholic Biblical Quarterly* 45: 249-70.
- Rehder, R. (1972) "The Greek Philosophical Background of Fourth Maccabees," *Rheinisches Museum für Philologie* 115: 223-38.

- Sandmel, S. (1956) *Philo's Place in Judaism* (Cincinnati: Hebrew Union College Press).
- Soloveitchik, J. B. (1983) *Halakhic Man* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Tcherikover, V. (1958) "The Ideology of the Letter of Aristeas," *Harvard Theological Review* 5': 5 9-85.
- Todd, R. B. (1976) *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics* (Leiden: Brill).
- von Loewenclau, I. (1986) "Kohelet und Sokrates," *Zeitschrift für die Altestamentliche Wissenschaft* 98: 327-38.
- von Rad, G. (1972) *Wisdom in Israel*, translated by J. D. Martin (Nashville: Abingdon).
- Walter, N. (1964) *Der Thoraausleger Aristobulos* (Berlin: Akademie).
- Winston, D. (1971) "The Book of Wisdom's Theory of Cosmogony," *History of Religions* 11.2: 185-202.
- (1985) *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria* (Cincinnati: Hebrew Union College Press).
- (1986) "Creation Ex Nihilo Revisited: A Reply to Jonathan Goldstein," *Journal of Jewish Studies* 37.1: 88-91.
- (1989a) "Theodicy in Ben Sira and Stoic Philosophy," in *Of Scholars, Savants and their Texts*, edited by R. Link-Salinger (New York: Lang), pp. 239-49.
- (1989b) "Two Types of Musa'ya gelen Prophecy According to Philo of Alexandria," *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 4: 49-67.
- (1991) "Philo's Linguistic Theory," *Studia Philonica Annual* 3: 109-25.
- (1992a) "Review of D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*," *Ancient Philosophy* 12: 222-7.
- (1992b) "Philo's Conception of the Divine Nature," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 21-42.
- Wolfson, H. A. (1948) *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Zuntz, G. (1959) "Aristeas Studies I: The Seven Banquets," *Journal of Semitic Studies* 4: 21-36.

FELSEFİ DÜŞÜNCE İÇİN BİR KAYNAK OLARAK TALMUD

David Novak

TALMUD FELSEFESİ

Herhangi bir felsefi düşüncenin başa çıkması gereken ilk yöntemsel soru: Ne düşünmeliyim? İkincisi de: Niçin onun üzerinde düşünmeliyim? Üçüncüsü ise: Onun üzerinde nasıl düşünebilirim? Sorularıdır.

Tarihte entelektüel disiplinlerini “felsefe”, kendilerini de onun uygulamacıları - filozoflar - olarak ilk belirleyenler Eski Yunanlılardır; filozofun düşüncesi-nin uygun nesnesi doğadır (*physis*), değişmeyen ve sürekli düzen durumundaki insan deneyiminin değişen ve kısa ömürlü şeyleri. Bu düzen felsefi düşüncenin amacıdır; çünkü herhangi birinin değişim, denetim ya da keşfinin (*techne*) erişimi ötesinde olanı sadece o anlayabilir. Gerçekten böylesi bir genel amaç tek başına insan saygısını hakeder. Bu her şeyin ve herkesin nihai olarak baş vurduğu en son ölçüt olarak görülmektedir. En yüksek norm doğa gibi (*kata physin*doğa ile uyum içinde yaşamak) olmaktır. O zaman felsefi düşünce doğanın araştırılmasıdır, görüntüleri düzeyinde değil (*phainomena*), değişebilirlik özelliği olarak saygı uyandırmaz ama daha çok en temel parçaları olarak, onun “ilk şeyleri” (*archai*) düzeyinde. Hiç kimse onların değişimi, kontrolü ve keşfini tasarlamadığından sadece onlar yeterli düzeyde aşkındırlar. Onların kendileri değiştirilemez, denetlenemez ve yaratılmamışlardır. Sonsuz varlıklardır. Onların altındaki herhangi bir şeyin bizzat kendisi salt katılım ile gerçektir. Netice itibarıyla doğa üzerine felsefi düşüncenin tek uygun ortamı akıldır (*nous*). Sadece akıl insanların en seçkin kapasitesi olarak mütalaa edilmektedir; yani, bu kapasite doğruyu yanlıştan ayırma kapasitesidir. Ve akıl onu sürekli olarak kullanan insanları hayvanlardan

ayırır. Gerçekten insan akli salt kendisi olarak (*per se*) doğaya çekici gelmiş; doğa da böylelikle sürekli olarak onunla ilgilenmiştir.

Ancak, düşünmenin bir Kitab-ı Mukaddes olay olduğu bir gelenek içinde felsefeyi uygulama girişimleri olduğunda ne olur; bu başlı başına doğa değil ama Tanrı'nın sözü müdür? Felsefeyi bu türden bir bağlamda uygulamak mümkün müdür? Vahy, özgün Yunan ortamında doğanın ilk şeyleri üzerine bir derin düşünme olarak felsefeyi karakterize eden ussal araştırmanın aynı türüne bir amaç (*noema*) olarak kendisini ödünç verir mi? Doğanın bilimi olduğu gibi bir vahy bilimi de olabilir mi?

Felsefe ya da dinden birinin veya her ikisinin birden öğrencileri olan kimileri *din* felsefesi gibi tam anlamıyla herhangi bir şey olma olanağını yadsımıştır; çünkü, vahy bilgisi boyun eğmeye çağrı gibi görünürken, doğanın bilgisi akılcı düşünme ve merak etmeye çağrı olarak görünür. Yahudicilik konusunda, vahyin özgün dini olarak özellikle Kitab-ı Mukaddes'in, kesinlikle felsefe dışı ve hatta felsefe karşıtı - bir yapıt olduğunu iddia etmişlerdir.

Öte yandan diğer din ve felsefe öğrencileri de Kitab-ı Mukaddes'in bizatihi bir felsefe kitabı olmadığını, onun iletisinin ve ilgilerinin felsefi düşüncenin konusu olamayacak kadar derin ve tutarlı olduğunu iddia etmişlerdir. Başka bir anlatımla, doğa gibi her ikisi de (vahy ile birlikte doğa) felsefi düşüncüyü, ilgilenilen bir konuya aşkın bir nesne olarak aşarlar ve sonunda bu konuyu bir şeye (her şeye değil) sahip olanla ortak olarak çekici hale getirirler. Buradaki "ortak olan bir şey", Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı (Mezmurlar 104:24) ve insanlar, özellikle Tanrı ile (Tesniye 4:6) uygun ilişki içindeki insanlar için öngördüğü "bilgelik" (*chokhmah*) 'dir. Kitab-ı Mukaddes, bu varsayım olmaksızın, tümünden gizemli olan Tanrı iradesinin biricik anlatımıdır; bu irade muhatabı olan insanlar tarafından benzeri gizemli bir yanıt için çağrı yapar.

Vahyde ilahi bilgeliliğin önceliğini vurgulayan bu görünüm, yine, Torah'da yazılmış (Atasözleri 8:22) olan dünyayı yaratan bilgelikle aynı öğreti tarafından daha fazla desteklenmiştir. Böylelikle felsefe, bilgeliliğin doğal (*SevgilSophia*) ya da ilham olunmuş (*chokhmah*) olup olmadığına göre bilgelik sevgisi olabilir. Bu bilgelik, kesin bir ölçüde, insan konuşmasının konusu olabilir; bu bağlamda İbranice *davar* Yunanca'ya kolaylıkla *logos* (bknz. LXX İsaiah'da 1:3) olarak tercüme edilebilir. Nitekim, doğa ve vahy onlarda içkin bilgelikle karakterize edilmiştir; bilgelik akıllı olan tarafından keşfedilebilir olandır. Dolayısıyla doğa Torah'ın anlaşılmasıyla ilişkiliyken Torah da doğanın anlaşılmasıyla ilişkilidir. Her ne kadar, onların asla yapmadıkları, yine de kendisinin bazısını hâlâ onlara verdiği, eski Yunan'lı ve eski Yahudi filozofların her ikisi için de bilgelik sevilen ve aranılandır (bak B. *Berakhot* 58a). Buna göre, Yunanlı felsefeciler oldukları kadar Yahudi filozoflar da olabilirler, aralarındaki büyük farka rağmen felsefi dikkat öncelikle yönlendirilmiş ve anlaşılır olmalıdır.

Helenistik Yahudi geleneğinde, kesinlikle Kitab-ı Mukaddes filozoflarıydılar; bu bakımdan sadece Philo'nun adının akla gelmesi yeterlidir. Ancak, Yahudi geleneği Yunan felsefesi ile doğrudan temas kuran tek gelenektir; Philo, Platon ve Stoacıların bazılarını okudu ve onlarla hesaplaştı; o ve diğer bazıları onun gibi Kudüs ve Atina'nın her ikisinin birden entelektüel mirasından yararlanmışlardır. Ancak, Kitab-ı Mukaddes'i temel alan, hahamların diğer Yahudi geleneğinin durumu nedir? Onların Yunan felsefesi ile herhangi bir gerçek entelektüel temas kurduklarına dair herhangi bir kanıt yoktur; ondan güncel olarak az ya da çok etkilenmişlerdi. Kitab-ı Mukaddes'in filozoflarını Philo ile aynı yolda yürüyenerler olarak düşünebilmişler midir? En büyük ve en kapsamlı eserleri olan Talmud'da herhangi bir felsefe farkedilebilmiş midir? ("Talmud sözcüğü ile en geniş ve en iyi bilineni olan Babil Talmud'unu kastediyorum - *Bavli* (bundan sonra metinde "B" olarak belirtilecek) - ve çok küçük olan ve çok az bilineni Filistin Talmud'unu - İbranice adı *Yerushalmi* (bundan böyle metinde "Y" büyük harfiyle belirtilecek

İlk bakışta, bu sorunun cevabı "hayır" gibi görünüyor. Hahamlar, Kitab-ı Mukaddes'e (Yahudi geleneğin kalan bölümüne) ; onu evrensel gerçeğinin bir yolu olarak görerek bilinebilir felsefi bir yoldan yaklaşan Philo'nun aksine, kesinlikle tikelcibir eğilimin hukukçuları ve vaaz vericileri olarak yaklaşıyor gibi görünüyor. Hahamların yasal (*halakhah*) tartışmalarının ana eksenini, Kitab-ı Mukaddes'in ve geleneksel kuralların Yahudi tarihindeki çeşitli noktalarda Yahudi halkın yaşamına nasıl uygulandığı ile ilgilenmektedir. Hahamların spekülasyon tartışmalarının ana eksenini (*aggadah*), Kitab-ı Mukaddes'e ait olan anlatılar ile geleneksel anlatıları imgesel olarak yaygınlaştırmak ve bu anlatılardan çeşitli ahlaki uyarıları çekip çıkartmaktır. Ancak, geç dönemlerin Yahudi filozofları, kendi öz kayda değer felsefe tartışmalarında Talmud'a ait malzemeleri kullandılar; bu kullanım bir hayli seçici idi. Böylece, Kitab-ı Mukaddes'in tersine gelenek tutarlı, tümünden ilahi akla uygun bir kişinin eseri oldu, Talmud, kendisini açıkça, mutabık olmalarından çok (bak B. *Sanhedrin* 88b) sık sık birbirleri ile anlaşamayan insan aklının çeşitleri arasındaki tartışmaların yayınlanmış kaydı olarak sundu. Sadece Talmud değil, Kitab-ı Mukaddes gibi, felsefi bir eser de değil ama Kitab-ı Mukaddes'in aksine, hiç felsefi meditasyonun konusu olmayana bile kendisi ödünç vermiş gibi görünmüyor. Bu durumda nasıl herhangi biri onunla sonradan felsefi bağlantı kurabilir?

BUYRUKLAR VE NEDENLERİ

Şimdi bu gerekli soruyu izlemek amacıyla, ileriye dönük bir başka felsefi ayırım yapmalı; kuramsal akıl ile kılğısal (pratik) aklı ayırt etmelidir. Buraya kadar felsefe tartışmamızda hep kuramsal nedenleri gördük. Onun ilgisi kendi

iyiliği için gerçek ve bilgidir. Talmud'da felsefenin bu türünün, sistematik rasyonel araştırma olarak, çok az olduğu görülmektedir. Ancak, eylemin iyiliği için iyi ve bilgi ile ilgilenen pratik felsefe ne hakkındadır? Talmud'da sistematik tartışma var mıdır? Eğer varsa, nereye yerleştirilmiş olabilir; hahamları otorite olarak gören ve onlardan sonra gelen yahudi düşünürlerin felsefi düşüncesinin içine girebilmek için daha fazla tanınması nasıl sağlanabilir?

Bu araştırma, yöntemsel anlamda, yahudiler tarafından ileriye dönük felsefi düşünce için bir kaynak olarak ve Talmud'da pratik felsefe içinde konumlandırılmış; *ta'am* teriminin gelişimi ve kullanımının ihtiyatlıca çözümlenmesi ile sonraki haham ibranicesi olan "*ta'amei ha-mitzvot*" olarak "akıl" anlamına gelen –"emirlerin nedenleri" dir. Burada felsefenin, Yunanlıların felsefi geleneği ile gerçek entelektüel temasa geçmeden önce Yahudi geleneğinin kendisi içinde nasıl büyüdüğünü göreceğiz. Buna göre, Yahudi felsefesine başka geleneklerin görünümüleri ile bir bireşimin sonucu olarak bakılamaz, ancak, bu gelenekler (Yahudi ve Yunan) arasında sonradan gerçekleşen çok sayıda benzerlikler ve çapraz etkiler olur. *Ta'am* sözcüğü sonraki İbrani Kitab-ı Mukaddesi'nde ve Arami Kitab-ı Mukaddes'inde bulunmuştur. Örnekteki gibi "buyruk," anlamındadır, "Herşey göklerdeki Tanrı'nın buyruğu[*min ta'am*]ile özenle yapılır." (Ezra 7:23). Bununla birlikte Talmud, gelişmiş anlamındadır. Halihazırda bir emrin nedeni anlamına gelir. Böylece Talmud'da çok sık sorulan sorulardan biri bu buyruğun nedeni ("*m'ai ta'ama*") nedir sorusudur? Henüz bu sorunun kendisi felsefi bir soru değildir. Çok sıklıkla, halihazırda biri tarafından karşılaştığı bir buyruk için yetke temelinde bir araştırmadır. Bu halihazırdaki normatif bir kuralın geçmiş bir nedeni için yapılan bir araştırmadır. O halde o çoğunlukla kuralın kaynağının bir sorusudur ve çok eski, çok yetkili metinlerde konumlandırılmıştır ve gerçekten halihazırdaki kural nasıl belirlenmiş bir kaynaktan türetilmiştir (bak, örneğin, B. *Qiddushin* 68b Tesniye Üzerine 21:13) ? Böylece, çok iyi bilinen Talmud'a ilişkin efsanede (*Menachot* 29b), Musa, Rabbi (Haham) Aqibah'nın karmaşık yasal yorumlarını anlayamadığından, meşgul ediliyor gibi resmedilmiş; akademi İ.Ö. ikinci yüzyılda mucizevi bir biçimde bilinmeyene taşınmıştı. Ancak, efsanenin devam ettiği gibi Rabbi Aquibah, öğrencinin- Rabbi, kaynak nedir?- sorusunu cevapladıktan sonra kendisini daha iyi hissetti ve "O Sina'da Musa'dan alınan geleneksel yasadır[*halakhah*]" dedi. Buna rağmen, söz konusu metnin işaret ettiği gibi, öğrencinin sorusu gerçekte "bu yasanın yetkilisi nerededir? şeklindeydi." Niçin -ne sebeple ya da ne amaçla- bu nedenle mi buyrulmuştu?" değil. Sadece, burada sorulmamış olan bu son soru felsefi olarak alınabilir.

HAHAM AQIBAN VE ISHMAELÇİ OKULLAR

Rabbi Aqibah'nın cevabı hayli sıra dışılığı nedeniyle tam olarak aydınlatıcı oluyor. Cevap için otorite olan bir kaynağa doğrudan bir göndermedir; gerçi yazılmış bir şey değildir ama sözel gelenekten gelen bir şeydir ("torah she-b'al peh"). Bu olguda, öğrencinin kendisi, sonradan, yazılmış bir esere gönderme yaparak kanıtlamayacağı bir geleneğin doğru bir ileticisi olarak Rabbi Aquibah'nın güvenilirliğine itimat etmişti. Ancak, Rabbi Aqibah'nın böyle bir soruya cevabı, çok daha sıklıkla, Kitab-ı Mukaddes'in bir parçasının yeterince karmaşık yorumunun bir sonucu olacaktı. Bu süreçte, otorite kaynak (genellikle beş kitaptan oluşan Kitab-ı Mukaddes metni) ile güncel hukuki yönetim arasındaki bağlantı hayli dolaylı olacaktır. Gerçekte, tefsirleri zamanında çok karmaşıktı sık sık meslektaşların çoğunda yapay biçimde ortaya çıkıyordu (bknz, örneğin, B. *Pesachim* 66a), gerçek dayanak olduğu iddia edilen Kitab-ı Mukaddes metni ile onun tüm sonuçları arasında kayda değer hiçbir bağlantı görülüyordu.

Bu noktada Rabbi Aquibah'nın tefsir yöntemi felsefe karşıtı gibi görünüyordu. Eğer felsefe, karmaşık kaosun altında yatan basit düzenin farkına varma girişimi olarak görülürse Rabbi Aquibah'nın yöntemi hesaplaştığı Kitab-ı Mukaddes metninden çok daha karmaşık görünüyor, felsefe ile taban tabana zıt bir durum arz ediyordu. Buna karşın, Rabbi Aquibah'nın tefsirlerinin altında yatan değerlendirmelerinin dikkatli bir incelemesi, haham geleneğinin kendisi içindeki yerel felsefi düşünceyi alt yapıda uzanan teolojik araçlar ile nasıl gösterecektir ve çok önceleri haham düşünürler Yunan felsefecilerinin kitaplarını araştırmış ve bu kitaplar üzerinde çalışmışlardır. Ayrıca, Rabbi Aquibah'nın, biçimlendirici döneminde haham geleneğinin tek başına en önemli ve etkili düşünürü olduğu kuşkusuzdu (bknz B. *Qiddushin* 66b; B. *Eruvin* 46b).

Haham geleneğinin öz ve biçim olarak çok yüksek düzeyde diyalektik olmasından beri, Rabbi Aquibah'nın yorumsal (tefsire dayanan) ilahiyatı onun çok istikrarlı entelektüel muhalifi Rabbi Ishmael ile karşıtlığı ortaya çıktığında daha iyi anlaşılmıştır. Rabbi Ishmael'in yorumsal teolojiye ilişkin en önemli değerlendirmesi vecizelerinin ikisinde özetlenmiştir: Bunlardan birincisi, "Torah insanların dili[ke-lashon]aracılığıyla konuşur" (B. *Sanhedrin* 64b; cf. Y. *Sotah* 8.1122b); ikincisi, "Torah'ın genel ilkeleri[kelalot]Sina'da konuşulmuştur ama özel konular [peratot]toplantı çadırında konuşulmuştur." (Zevachim 11 5b; cf. B. *Eruvin* 54b). Bu değerlendirmelerin her ikisi, Rabbi Aquibah'nın görüşlerinin tersine olarak, Talmud'un editörleri tarafından görülmüştür. Bu temel teolojik farkların dikkatlice incelenmesi sonucunda, Torah'a felsefi bir yaklaşımın temelinde, Rabbi Ishmael'in teolojisinden ziyade, Rabbi Aquibah'nın teolojisinin yattığı anlaşılabacaktır.

Rabbi Ishmael “insanların dili” demekle, birinin Torah’ın alışlagelmiş biçimsel özelliklerini, özellikle, kolaylıkla anlaşılması için oraya konulan, genel bağlamda işaret edilen noktaya vurguyu eklemek bakımından sözcüklerin tekrarını bilmezden gelip, herhangi bir anlam için onun ayetlerini basamayacağını kastetmiştir.

Ancak, Torah’ın alışlagelmiş anlamda felsefi düşünce ile ortaklaşa bir kuram ve eylemin soyut konuları ile hesaplaştığı görülüyor ama öte yandan anlaşılan o ki, bu konular, bu nedenle, Torah’ın herhangi özgün teolojik yorumunu engellemiştir. Rabbi Ishmael’in Rabbi Aqibah ile tartışmalarında, Rabbi Ismael sık sık, Rabbi Aquibah’ nın Kitab-ı Mukaddes metninin dışından çok; içinden okunuyormuş gibi görünen Kitab-ı Mukaddes yorumlarına itiraz eder (örneğin, B. *Sanhedrin* 5Ib).

Rabbi Aqibah için Torah bir insan metni ile karşılaştırılabilir değildir. Böylece, sözcüklerinin her biri- harflerinin bile her biri- kendine özgü biricik işleve sahip gibi görülmelidir. Süsleme amaçları için veya ilave etki için sözcükler yoktur. Doğa gibi, Torah’ta da filozofik düşüncenin konusu hiçbir şey yüzeysel ya da rastlantısal anlamda görülmez. Torah tamamı itibarıyla ve sürekli olarak anlaşılabilir (*ratio per se*) olsa bile, bu anlaşılabilirlik sonlu insan anlıksal gücü (*ratio quoad nas*) tarafından sadece kısmen kavranabilir. Bu nedenle, metnin altında uzanan anlam spekülâtif olarak çözülebilir. Metnin apaçık anlamı sadece görünümündedir; metnin derinlemesine gerçekliği, onun görünen sınırlarının (ve zıtlıklarının) tümü ile metnin yüzeyi tarafından sınırlanmayı reddetmekle kazanılmış olandır.

Bu nokta, Rabbi Aqibah ile Rabbi Ishmael arasındaki ikinci büyük teolojik tartışma olarak felsefi açıdan daha anlamlıdır. Rabbi Ishmael için, Torah’ın genel ilkeleri, özel ilkelerinden açıkça daha büyük önemdedir. Bu nedenle Sina’nın temel vahyi olarak verilmişlerdir; oysa spesifik ilkeler toplantı çadırında üretilmişlerdir. Rabbi Ishmael’in tefsirlerinde, spesifik açıklamalar, genel açıklamaların alt açıklamalarıdır, oysa Rabbi Aquibah’ın tefsirlerinde böyle bir ayırım yapılmamıştır. Onun için, alt açıklama yoktur ama eşit değerdeki sözcükler arası etkileşim vardır (bknz B. *Shevuot* 26a). Bu nedenle, Rabbi Ishmael’in teolojisinde Torah’a, Torah’ın kendisinin verdiği apaçık metinden daha fazla genellik yoktur. Ancak, Rabbi Aqibah’nın teolojisinde, genellik soruları, gerçekte, üst-sorulardır; bunlar, metnin kendisinin sözcükleri içinde yerleşik güncel veriden daha çok, metni yeniden bağlam içersine alan, gelişmiş modellerdir. Netice itibarıyla, felsefi düşünceyi karakterize eden artan soyut kavramlaştırmanın türü için çok fazla serbestlik vardır. Nitekim, düşüncenin bu çizgisini takiben Mişnah (Mishnah) ’ın yapısının tüm sürecinin nedeni bellidir, Yahudi hukukunun, kavramsal kategorilere göre, Kitab-ı Mukaddes ayetlerinin (midrash) görünüşteki rastlantısal düzenini izlemekten çok, yeniden bağlamsallaştırılması, Rabbi Aquibah’nın bir

Kitab-ı Mukaddes başarısı olarak değerlendirilmiştir (bknz. *Avot de-Rabbi Nathan*, bölüm 18; *Y.Sheqalim* 5.1148c; cf. *B.Pesachim* 105b).

HAHAMCI ANTİ-TELEOLOJİ

Felsefi düşüncenin başlangıcında, hahamlar tarafından, pratik akıl alanında, teorik akla kıyasla daha fazlası görülmüşse, o zaman, sadece Rabbi Aquibah tarafından başlatılmış olan artan soyut kavramlaştırma modeline değil ama özellikle rabbiler tarafından başlatılan teleolojik bir kavramlaştırma geliştirme çabalarına mutlaka bakılmalıdır. Pratik sebeple insan eyleminin amaçları (*tele*) veya sonuçları ile öncelikle ilgilenmiştir. İnsan eylemi üzerine felsefi düşünce, Platon ve Aristo'nun her ikisinin de sürekli olarak vurguladığı gibi, insanların eylemleriyle aradıkları, neyi niçin yaptıklarını tam olarak bildiklerinde öncelikle iyiler nelerdire yönelik bir ilgidir.

Ishmaelci düşünce okulu ve onun benzerleri için, buyrukların bir teleolojisini geliştirmek için küçük bir tahminde bulunulmalı çünkü Torah metninin kendisi buyrukların herhangi birinin gözlemi için ender olarak spesifik sebepler sunar. Torah, buyrukların herhangi birinin gözlemi için genellikle sadece iki genel sebep sunuyor: Tanrı'nın otoritesi ve Tanrı'nın yardımseverliği. Böylece Tanrı İsrail'e Sina'da Torah'ı sunar, topluluk sadece Tanrı'nın otoritesi üzerine onu kabul eder: "Tanrı'nın sözünü ettiği (buyurduğu) her şeyi, yapacağız" (Exodus 19:8). Ve Musa Torah'ı Moab vadilerinde İsrail halkına yinelediğinde kırk yıl sonra "bu iyiliğimiz içindir" diye vurgular (Tesniye 6:24; bak B. *Berakhoi* 5a Atasözleri üzerinelon Proverbs 4:2). Ancak, metin, genel olarak Torah'ın buyruklarını gözlemlemenin iyi sonucu anlamında gibi görünüyor bir ödül olarak Tanrı tarafından getirilmiş bir yardımseverlik olacak. "İyi" kavramının kullanımı, saygıdeğer buyrukların kendilerinin içkin iyi için bir gerekçe olmamış gibi görünüyor. Böylelikle, bu görünümde, Torah'ın buyruklarını birbiriyle ilişkili olarak değerlendiremez, çünkü, nihai ödüllerin ne olacağını gerçekten bilmiyor (Mishnah (bundan sonra "M.") : *Avot* 1.1; bknz *Chullin* 142a). Nitekim, Talmud'da bir paragraf aşağıdaki buyruklar için neden bulma çabasına karşı konuyu tartışır.

Rabbi Isaac Torah'ın (*ta'amei torah*) sebeplerinin[genellikle] neden açıklanmadığını sormuştur. [Şunu söyleyerek cevap verdi] çünkü sebepleri açıklanmış olan iki buyruk vardır ve dünyadaki büyük adam onlar tarafından yanlış yönlendirilmiştir. [Bu büyük adamların birincisi], şu açıklamayı yapar [krala göre], "kendisi için çok sayıda kadın almayacaktır [vesvesesiyle kalplerinden geçeni kabul etmediler]" [Tesniye 17:17]. Süleyman şöyle dedi, "Ama bir çoğunu alacağım ve geri çevirmeyeceğim[*ve-lo asur*] [Tanrı'dan]." Ayrıca, Kitab-ı Mukaddes yazar, "Ve

Süleyman'ın yaşlı çağında kadınları ondan yüz çevirdi[*hitu*]" (1 Krallar (Kings) 11:4).

B. *Sanhedrin* 21b.

Bu hahamcı görüş Krallar I'in kendi metninin üzerine kurulmuştur, Deuteronomi yasağının Süleyman tarafından kibirli bir biçimde ihlal edilmesi (1 Kings 11:2) alıntılanmıştır. Bu nedenle, başka bir anlatımla, buyrukların nedenleri için yapılan araştırma, onların amaçlarının ne olduğunu keşfetmek ve sonradan kişisel olarak daha çekici olanları gerçekleştirmenin diğer araçlarını oluşturmakla buyrukları gözlemlemekten kaçınmak arzusu tarafından motive edilmiş gibi görünüyor.

Bu görüşe göre, aklın çok iyi derecede kullanımı, otoriteden ve Tanrı'nın yardımseverliğinden (bilinçli ya da bilinçsizce) kaçmak ve birinin kendi insani kavramları üzerine Tanrı ile ilişki kurmak arzusunu temel almış gibi görünüyor. Yine bu görüşe göre, Tanrı'nın buyruklarının, çok muhtemelen insan iradesini, Tanrı'nın muazzam iradesiyle test etmesinden başka bir nedeni yoktur (bknz, örneğin, M. *Avot* 2.4; *Bereshit Rabbah* 4.1 ; *Bemidbar Rabbah* 19.1).

HAHAMCI TELEOLOJİNİN BAŞLANGIÇLARI

Çok sayıda kadınla evlenmek konusunda krala getirilen yasağa Torah alışılmışın dışında bir gerekçe sunar, buyrukların hepsi için verilen sebeplerin dinsel tehlikesi hakkında her zaman olduğu gibi felsefe karşıtı görüş kullanılmıştır. Ancak, bu Kitab-ı Mukaddes metninin başka bir hahamcı tartışması vardır; bu tartışma; önemli bir felsefe yanlısı tartışmaya - veya belki ön felsefi tartışmaya- işaret eden bir tartışma olarak görülebilir. Bu metnin dikkatli çözümlemesi, Aquiban düşünce okulunun teolojisinin bir Yahudi felsefesi için nasıl zemin oluşturduğunu gösterebilir. Böyle bir felsefe, önceden gördüğümüz gibi öncelikle Kitab-ı Mukaddes tarafından yetki verilmiş uygulamalar üzerine felsefi meditasyon olmalı.

MişnalMishnah (*sözel yasanın ilk derlemesi* Talmud'un *medeni ve ceza yasaları olan birinci bölümü-ç.n.*) devletler:

[Kitab-ı Mukaddes buyurduğu zaman] "O kendisi için birçok kadın almayacak"[*Tesniye* 17: 17], bu on sekizden fazla almayacak anlamındadır. Rabbi Judah, [arzu ettiği kadar] çok alabileceğini söyler, şu şartla ki (*bilvad*) kalplerini[Tanrı'dan] çevirmezler. Haham Simeon isteğini reddeden tek bir kadın kalsa bile onunla evlenmemeli demiştir. [Fakat Rabbi Simeon sorgulamıştır] eğer öyleyse, niçin Kitab-ı Mukaddes sonradan "Kendisi için çok sayıda kadın alma-

yacak mı? diye sormuştur. [Cevapladı] birçok karısı Abigail gibi olsa bile.

M. Sanhedrin 2.4

Fakat Rabbi Simeon bu nedeni benimsemekle Kitab-ı Mukaddes metninde onun herhangi bir açıklamasını zikretmeksizin anlam çıkarabilmiştir. Bu nedenle, metinde verilen “neden” zaten kendimizin hiç de neden olarak anlayabileceği bir neden değildir (bkz, örneğin, B. *Pesachim* I 8b benzeri bir öncül ve istisnası için). Görünürde gerçekten ek bir kural yerine neden olarak ortaya çıkan nedir? Bu ek kural fazladan bir kadındır, kralın kalbini etkileyecek, açmasını sağlayacak Abigail kadar erdemli biri. İma edilen sorun kadınların karakteri değildir ama onların sayısıdır; çok sayıda kadın, kralı, halkın ahlaki lideri olarak (bkz Tesniye 17:18-20) çok rahatsız edecektir. İlk on sekiz kadın ahlaki açıdan uygundur bu sadece krallar için hayli zor bir taleptir (cf. B. *Qiddushin* 70a). Rabbi Simeon’un görüşüne göre, Kitab-ı Mukaddes, buyruklar için sebep vermekle sözcüklerine atık işlemi yapmaz; bu görevi daha ziyade yorumcularının insani anlayışına bırakır. Önceden verilmiş bir nedenle engellenmemiş, yorumcunun insani zekası ve anlayışı spekülasyonda bulunma düzeyini genişletmiştir. Spekülasyon için bu genişletilmiş düzey felsefi derin düşünme için kesinlikle bir önkoşul olarak görülebilir; pratik akıl alanında olan teolojiktir.

Kitab-ı Mukaddes’in kendi metni içinde özgül buyrukların kendileri için verilmiş çok az teleoloji vardır. Bununla birlikte, Kitab-ı Mukaddes metninin dışında, çok fazla teleoloji önerilmiş olabilir. Ve Kitab-ı Mukaddes’in yorumu boyunca bu süreci uygulanabilir yapmak, hatta Kitab-ı Mukaddes metni içinde küçük teleoloji, ahlak bilimi açısından tam olarak yeniden yorumlanmıştır; bu nedenle bu teleolojik yorum sadece bu istisnai sorunlarla sınırlandırılmayacaktır (cf. B. *Qiddushin* 24a). Tüm bunlar kavramsal olarak Aquiban okulunun düşüncesinin benzeridir. Ayrıca, Rabbi Simeon’un [ben Yochai]Rabbi Aqibah’nın en yakın öğrencisidir (see B. *Pesachim* II 2a).

AQUIBAN ONTOLOJİSİ

Bir buyruk için nedenin muhakemesi onun elenmesinin aracı olanaz. Sadece bir sorun olabilir muhakeme ettiğimiz nedenden mutlaka emin olup olmadığımızı göre ilahi yasa koyucunun özgün niyetinin gerçekliğindedir. Ancak, Talmud, buyrukların tüm yorumlarının, bu buyrukların kendilerinin hukuki statüsüne göre ikKitab-ı Mukaddes olduğuna işaret eder (bkz B. *Berakhot* 19b Atasözleri üzerine 21:30). İnsan bilgeliği ilahi bilgelik tarafından gasp edilemez.

Yüzeysel olarak bu, felsefe karşıtı ve insan aklına yerleştirilmiş dogmatik bir sınırlama olmuş gibi görülebilir. Neticede, Aquiban düşünce okulunun teo-

lojik öncüllerinin ışığında gördüğümüz onun dikkate değer felsefi değeridir. Aqıban'ın bakış açısından Torah'ın sözcükleri bir dikte olmaktan ziyade veri olarak alınmalıdır. Başka bir anlatımla, Torah açık biçimde insan dilinin araçları ile konuşmadığından, sözcükleri birinin doğa varlıklarını gördüğü gibi görül-melidir. Tasarlanmış olmaktan çok verilmiş olan, doğanın varlıkları sadece insan tarafından tasarlanmış kuramlar tarafından açıklanabilir; ve bu kuramlar daima ve sadece onlar *hakkındadır*, asla onların *üstünde* değildir. Bu nedenle, bu kuram-lar tarafından ortadan kaldırılamaz başka bir şeyin yerine konulamaz. Böylesi sadece insan tarafından tasarlanmış amaçlara bağlı olan araçlar ve bu nedenle salt varoluşları için onlara ilişkin olanak anlamındaki projelerde sorun olacaktı. Başka bir ifade ile, Aqıban'ın Torah'ın doğasını anlama biçiminde Torah'ın söz-cükleri- zamanla harfleri bile- Ishmaelci anlama biçiminde sahip olmadıkları bir ontolojik statüye sahipler.

Ishmaelci görüş, Wittgenstein'in son eserinden beri Anglo-Amerikan ana-litik felsefesinde çok yaygın olan alışlagelmiş dil çözümlemeleri türünün ben-zeri gibi olana saldırır. Tersine olarak, Aqıban'ın Torah ontolojisi ve onun insan eylemine bağlantısı, Platon'un, kuramsal akıl ile pratik akıl arasında karşılıklı ilişki kurulması (düşüncesi) ile bazı ilginç benzerliklere sahiptir; bu pratik akıl kuramsal niyete, kuramsal akıl da pratik uygulamaya sahiptir. Öte yandan bu düşünceler Aristoteles'in etiğin en nihai derecede aşkınlığının metafizik tarafın-dan kuruluşu ile benzeşmez; ondaki hiçbir şey yüzeysel ve eksik değildir.

Aquibah'ın görüşüne göre, Torah; ondaki hiçbir şeyin eksiksiz ve yüzeysel olmamasıyla mükemmel bir uyumdur. Bu görüşün aynısı Rabbi Aqıbah'nın genç bir çağdaşının -Rabbi Eleazar ben Azariah'nın - müteakip yorumunda da ortaya çıkar. Rabbi Eleazar ben Azariah'nın bir dizesinde: "Bilgenin söyledik-leri civiler gibidir, çelikler gibi[u-khe-masmerot]dürtme çubuklarına ekilmiş. Bir çoban tarafından verilmişler" (Ecclesiastes 12:11) : "Ekilmiş çelikler gibidirler, ne çok küçük ne de çok fazla olan" (Tosefta on *Sotah* 7.II). Bu hahamcı yorum Kitab-ı Mukaddes metninde "ekilmiş" (*netu'im*) sözcüğünü vurgular: "Ekilmiş olan nedir verimli ve çoğalan, bu nedenle Torah'ın sözcükleri de verimlidir ve çoğalır" (cf. B. *Chagigah* 3b). "Çoğalır" demekle Torah'ın özgün metnini kastet-miyor, çünkü Torah'ın metni sürekli olarak artmıştır; onun kastettiği daha çok Torah'ın sözcüklerinin anlaşılabilirliğidir ve böylelikle insanları sürekli olarak onların yeni ve tatmin edici yorum ve uygulamaları için uyarırlar. Genişleyen yorum üzerine yapılan bu vurgu Rabbi Aquibah ve öğrencilerinin damgasıydı. Entelektüel spekülasyona bu teolojik uyarı ile kendiliğinden hazırlanmış olan felsefenin ortaya çıkışı için tarihsel önşartlar sürpriz olmamıştır.

NORMATİF TELEOLOJİ

Talmud boyunca hahamların bir Tanrı buyruğunun nedeninin ne olduğu üzerine çok sayıda spekülasyon örneği bulunur (bknz,, örneğin, *Niddah* 32b). Ancak, bu yorumlar genellikle yasanın geriye dönüşlü olarak işleminin (ex post facto) işlevselliği olarak görülebilir; yani, onlar, sonraki, imgesel, buyrukların değeri üzerine yapılmış, spekülasyonlardır. Ama böylelikle buyrukların kendilerinin normatif yorumunda herhangi gerçek yapıcı bir rol oynamıyorlar. Başka bir ifadeyle, eldeki spesifik buyrukların uygulaması ve yapısını belirleyen özler olarak işlevsel değildirlir. “Tat” anlamına gelen *ta’am* sözcüğünün diğer etimolojisinin anlamına değgin “nedenler” vardır (bknz, Yakup 34:3) ; tat olarak gıdanın sadece özel besinsel işlevinin bir parçası değildir ama bizi cezbeden tarafı onu yemektir, bu nedenle, bu verilmiş “nedenler” sadece, bizi buyruklara çekmek için verilmiştir. Başka anlatımla, onlar dinsel öğütler (*aggadah*) gibidirler, kitleleri cezbederler (bknz, B. *Shabbat* 87a), ama kendileri normatif olarak işlev görmezler (bknz, Y. *Pe’ah* 2.4lr 7a). Bu nedenle, bu yorumları yahudi uygulamasının bir felsefesi için ithal etmek olarak anlamak zordur.

Ancak, rastlantısal olarak, buyrukların nedenlerinin yorumlarını bulan biri; bu buyrukların kendilerinin yasal gerçekliğinde belirleyici bir işleve sahip olur. Böylece, hukuk konusunda sadece tahminler olarak değil hukuk felsefesinin örnekleri olarak alınabilirler. Bu durum aşağıdaki haham metninde ortaya çıkar:

Rav Mari bar Isur’un oğulları Mar Zutra ve Rav Adda Sabba onun taşınmazını kendi aralarında paylaşacaklardı. Önce Rav Ashi’ye geldiler ve ona, Torah’ın “iki şahidin tanıklığında” diye emrettiğini söylediler[*yaqum davar* - “ yasal bir dava açılmış olacak”] [Tesniye 19:15].

Bu başvuru sadece bir kişinin diğer bir kişi ile yaptığı ya da yapamayabildiği yasal bir anlaşmadan caymak istediği durumlarda mı yapılır [çünkü şahitler özgün anlaşma üzerinden tanıklık yapacaklardır]? [eğer bu bir nedense], bunu böyle yapmayacağız. Ya da, belki, şahitler hazır olmadan hiçbir hukuki dava her ne olursa olsun geçerli değildir. Rav Ashi, onlara, sadece [bir anlaşmayı]inkâr eden taraflar hakkında kuşku duyulduğu zaman şahitler seçilmektedir diye cevap verdi.

B. *Qiddushin* 65b

Rav Mari bar Isur’un oğulları, bir sözleşme sürecinde şahitler talep eden yasanın amacı hakkında temel bir soru sordular. Şahitler sadece bir anlaşmanın iki tarafınca itiraz edilecek olan taleplerin olabilirliğinin olup olmadığına göre mi talep edilecektir ya da şahitler, itiraz konusu taleplerin olabilirliği veya olmay-

bilirliğine saygısızlıkla yasal olarak geçerli herhangi bir anlaşma (*at alt*) olduğu için mi talep edilecektir? Rav Ashi'nin cevabı, en sonunda ticari süreçlere ilişkin şahit talep eden Kitab-ı Mukaddes'in buyruğunun amacı hakkındaki kararıdır. Bu buyruğun niçini yargısı nasılı başvurulduğunu belirtir ve nasıl başvurulmadığını. Ve burada Rav Ashi'nin sonucunu takip ederek (Rav Ashi'nin Talmud'a ilişkin içtihatındaki büyük hukuki otoritesi için, bkzn. B. *Bava M etzia* 86a), On ikinci yüzyılın önemli Fransız-Alman otoritesi Rabbenu Tam bu ticari süreçlere ilişkin şu genel sonuçlara ulaştı, ticari süreçlerin iki şahitin hazır bulunması için doğal bir talebi yoktur ancak, böyle bir hazır bulunma geleneklere göre alışıldığı üzere sorundur (Tosafot B. *Qiddushin* 65b, s.v.'de "*la ibru sahaday*").

Talmud ile ilgili durumda ortaya çıkan soru; onun nihai derecede bireyin toplumla ilişkilerinin en geniş soruyu içermesinden beri felsefi önemidir (Bu soru kesinlikle on altıncı yüzyıldan beri Batı'da siyasi felsefenin merkezi sorusu olmuştur.). Bu özel bağlamda soru; şahitlerin rolünün neliği hakkındadır, toplumun kendisinin ajanları olmak, bireyler arası özel anlaşmalar içinde olmaktır. Eğer, bir taraftan, özellikle bireysel kişiler toplumun kurucuları olarak belirlenmişlerse, o zaman bu toplum iki taraf arasında yapılmış herhangi bir anlaşmada hazır bulunan şahitlerin şahsında gibi görünecektir- görünmelidir. Her şeyin ötesinde, anlaşma yapmış kişilerin statüsü ve malların gerçek değerinin her ikisi de anlaşma konusudur ve kendileri toplumsal olarak belirlenmiştir. Ancak, diğer taraftan, eğer kişiler özellikle bireyler olarak belirlenmişlerse, toplum ile herhangi bir ilişki kurmadan önceki (Hobbes, Locke, ve Rousseau'nun "doğa durumu" olarak adlandırdığı) durumda toplumun rolü, tarafların kendileri arasındaki tartışma durumunda salt bir aracı olmaktır. Bu kişiler toplumun içindedir ama onun kişileri değildir. Bu nedenle kendileri aralarında karşılıklı olarak anlaşabiliyorlarsa, o zaman şahitlerin şahsında toplumun mevcudiyeti yersizdir. Ve, üstelik, kendileri arasında yırtıcı biri olmayı (*insan insanın kurdudur* *lupus*) bireylerin alışılmış ilişkileri olarak gören birçok toplumsal sözleşme düşünürünün aksine bu Talmud metni alışılmış toplumsal durum ile ilgili karşılıklı güven ve işbirliğinden biri gibi görüyor (cf. M. *Avot* 3.2).

Bu tür felsefi çözümlemelerin devamında, Rav Ashi'nin görüşü, şahitlerin temel işlevi, tartışılan muhtemel olay ya da olayda hüküm vermede toplumun rolünü kısıtlayan görüş ile temelde uyum içinde gibi görünüyor.

Sonuç olarak ticari faaliyetler alanında bireylere gereksiz sosyal yükler yüklenilmemeli (see B. *Sanhedrin* 32a). Toplumun kendisi yurttaşlarının temel bütünlüğüne güvenmeli. Nitekim, böylesi bir güven olmaksızın nihai olarak ortada kalan seçenekler anarşi ve zorbalıktan biri olur; bu da toplumun olması ya da her yerde olmasının ikisinden biridir. Diğer taraftan, ancak, medeni anlaşmalara gelindiğinde aynı Talmud metni temel bir kapasite olarak şahitlerin hazır bulunması üzerine sadece dayatmalara dikkat ettik. Talmud; evlilik gibi,

toplumun geri kalanı için büyük anlamı olan medeni ilişkileri onun için daha az anlamlı olan ticari ilişkilerden ayırt eder. Bu durum elbette ki, ailenin, mülk sahipleri ve tacir olan bireylere göre toplumun en temel bileşeni olma görüşünü yansıtır; nitekim bu kişilerin kendileri aile ilişkileriyle ticari ilişkilerle olduğundan daha fazla ilgilenmektedirler. Talmud, toplumla ilgilenir, amaçlarını korur ve geliştirir ama sözleşme ile olandan daha fazla statü ile ilgilenir.

HUKUK VE TOPLUM

İnsan uyumsuzluklarında toplumun rolü üzerine incelediğimiz soru resmi yasal dava yerine keyfiliğin yasallığı üzerine yapılan erken bir haham tartışmasında da ortaya çıkar. Burada yine tartışmanın felsefi önemi sivil hukukun temel amaçlarıyla ilgilidir.

Galile’li Rabbi Yose’nin oğlu Rabbi Eliezer, hakemlik yapmanın yasak olduğunu söylemiştir... ama Kitab-ı Mukaddes’in söylediği gibi bırak hukuk[*ha-din*] dağları delip geçsin, “yargıya gelince[*ha-mishpat*]o Tanrı’nındır” [Tesniye 1:17]... Rabbi Joshua ben Korhah, Kitab-ı Mukaddes’in dediği gibi o hakemliğe layıktır[*mitzvah*] dedi, “gerçek ve uyumlu bir yargılama[*u-mishpat shalom*]kapılarınızda yargılayacaksınız” [Zechariah 8:16]. Fakat nerede hukuk varsa bu böyle değil midir[*mishpat* Juyum yoktur [*shalom*]ve nerede uyum varsa orada adalet yoktur? Bu yüzden, uyum ne türden bir adalet içerir? İşte bu hakemliktir[*bitz’ua*].

B. *Sanhedrin* 6b

Burada tartışılan felsefi konu toplum ve hukuk ilişkisi ile ilgili gibi görünüyor. Toplum hukukun hatırına ya da hukuk toplumun hatırına mıdır? Cevap, mevcut toplumun temel işlevinin ne olduğunu anlayabilen birine bağımlı gibi görünüyor. Basitçe, eğer toplum dünyada yüksek bir düzeni yansıtıyor ve bu düzeni dünyada yerleştirmişse, o zaman yukarıdaki tartışmayı yapan biri Rabbi Eliezer ile aynı fikirde olacaktır. Ancak, eğer toplum kişilerin bir topluluğu (cemaati) olmuşsa, anlaşmasal varlık henüz ilahi otoriteyi yerleştirememiştir ama evren için ilahi gözetimin uyumuna katılıyor demektir, bu durumda tartışmayı yapan biri Rabbi Joshua ben Korhah ile aynı fikirde olacaktır.

Ayrıca, hakemliğin, yazılı hukuku temel alan biçimsel yargıdan daha bağımsız insan akıl yürütmesini içerdiği açıktır (bknz. Y. *Sanhedrin* 1.11 8b). Sonraki Yahudi yasal geleneği toplum ve hukuk ilişkisinin bu en son görüşünü izlemektedir. Ve bu eğilim, Aristoteles’in, gerçek insan topluluğunda (*koinonia*) dar kapsamlı adalet ve dostluğun önceliği üzerindeki ısrarı ile kimi önemli felsefi benzerliklere sahiptir; ancak, hahamcı görüşteki teolojik kısım, Aristoteles’in

görüşünden temel farklılıkları ortaya koyar. Bu benzerlik, Aristotelesçi etik ve siyasi kavramların, Aristoteles ve Aristotelesçi eserlere yaklaşımdan önce hahamcı gelenekten kökenlenen çok sayıdaki ortaçağ Yahudi filozoflarına neden çekici geldiğini açıklamaya yardımcı olur.

İNSAN HUKUKUNA YAPILAN SONRAKİ VURGULAR

Erken hahamcı kaynaklarda insan hukuku ile ilahi hukuk arasında yapılmış gerçek bir ayrım yoktur. Torah, insanlar tarafından yorumlanabilen ilahi hukuktur. Tanrı'dandır ama cennette değildir; anlamı ötelere dönük kahinsel vahy tarafından değil, tefsirler ve öğrenilmiş oydaşma (consensus) tarafından belirlenmiştir (bknz. B. *Bava M etzia* 59b; Tesniye 30:12'de). Bu kanıtlanmış çözüm, hahamlar, yorumsal anlamlarda ortaya çıkan herhangi yeni bir sorunun Torah'ın otoritesi ile ilişkili olabildiğine ikna edildikleri sürece oldukça iyidir. Torah ve insan durumları arasındaki yorumsal köprünün, yorumbilimsel ilkele-
rin bir dizisi sayesinde kurulduğuna hükmedilmiştir.

Erken hahamcı kaynaklarda, bu ilkeler aracılığıyla çıkartılan sonuçlar mantıken zorlayıcı, özellikle "*qal va-chomer*," olarak adlandırılan ilke daha güçlü (a fortiori) bir nedene dayanan bir çıkarım gibi görünüyor. Ancak, zaten bu kaynaklarda tümünden gelen olmaktan ziyade benzeşimli olan akıl yürütmenin bu türünün bile önerdiği sorular vardır; dolayısıyla bu soruların hepsi netice itibarıyla zorlayıcı sorular değildir (bknz, örneğin, M. *Bava Qamma* 2.5; M. *Yevamot* 8.3). Geç hahamcı kaynaklar zamanında, *qal va-chomer* akıl yürütmesinin mantıki zayıflığı bile ileriye dönük olarak incelenmiştir (see B. *Qiddushin* 4b).

Resmi Kitab-ı Mukaddes yorumuyla akıl yürütmenin eksiksiz tamamlanmasından duyulan memnuniyetsizlik ne kadar arttıysa, daha fazla teolojik akıl yürütme için hahamcı normatif söylem alanına yer açmak oldu. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, bu pratik felsefeye de kapı açıyor. Bu bölgede herkes-
ten daha çok şey yapan hahamcı otorite, yüzyılın Babilli bilgisi Rava'dır (*Rava Babil'deki Yahudi cemaatinin lideri hahamdır. Rav Şamuel örneğin.*).

Rava zamanında Torah ilahi yasası ile hahamların insani yasaları arasında far vardı. Hahamların insan yasası Torah'nın ilahi yasasından bağımsız görülüyordu; daha ziyade Torah'nın yetkisi altındaydı (B. *Shabbat* 23a *Tesniye* 17: II'de). Torah'nın doğasının bu teolojik görüşünde, hahamlara yetki, sadece yasanın yorumu ve onun yorumuna dayanan davalarda verilen hükümlere göre değil, bizzat Torah'nın kendisi tarafından veriliyordu, fakat kendi yasama çalışmalarıyla Torah'nın hukuku genişletiliyordu. Bu iki tür yasa arasındaki resmi ayrım, yine de, insan bilgeliği ve doğrudan vahy arasında ayrım yapılarak sonraki haham metinlerinde sabit biçimde vurgulanmış ve ilahi hukuka insan huku-

kunun üzerinde normativ bir öncelik verilmiştir (bkz. B.Berakhot 19b; B.Betzah 3b).

O zaman, hukuk alanında insan ve tanrısal olan arasındaki temel fark nedir? Fark aşağıda belirtildiği gibi görünüyor. Erken görüşe göre, tüm hukuk Tanrı'dan geliyordu, ancak, tanrısal dayanak ve gerçekteki normativ sonuç arasında kutsal metinlerin yorumuyla ilişki kuruluyordu. Fakat sonraki görüşe göre, artık sadece Tanrı'dan gelmeyen hatırı sayılır bir Yahudi hukuk mevzuatı vardı ama genel otorite yine Tanrı'dan kaynaklanıyordu. Yöntem yine Tanrı'nın hatırı gözetilerek belirleniyordu. İşlevi, o zaman, insan yaşamının niteliğini geliştirmektir, bunun doruk noktası da Tanrı ile yapılan sözleşmeydi (bkz. M.Makkot 3.16 Isaiah 42:21'de; B.Bava Qamma 6b). Buna göre doğası teolojiktir.

Birisi Tanrı'nın hatırı için olduğunu nasıl bilebilir? Dar anlamda, elbette, Torah'ın özgül yasalarının bir geliştirmesi olarak insanın yasa koyuculuğunu doğrulamakla keşfedildi dolayısıyla yasanın alışılageldiği gibi dikkatsizce ihlali, çok muhtemeldir ki, insan tarafından "çevresine yapılan çitin" içindeki ilahi olarak verilmiş cevherden çok, bu cevherin çevresindeki çitin ihlali olacaktır (M. Avot I.I; M. Berakhot I.I; M. Betzah 5.2). Ancak bu sadece hahamcı kararnamelerin (gezerot) kısıtlayıcı işlevini açıklar. Çok daha yenilikçi hahamcı kararnamelere (taqqanot) gelindiğinde, hahamlar yeni yasal kuruluşlar tasarlamıştır; o zaman Tanrı'nın rızası için olan, Torah'ın kendisinin çok daha genel amaçlarının neler olduğu üzerine felsefi düşünce içerir.

Bu olumlu hahamcı kararnameler alanında olduğundan Rava'nın yasal felsefesi çok bellidir. Örneğin, hahamlar, Kilise hukukunda Esther'in kitabını dahil etmek için güncel kutsal izin belgesinin ne olduğu konusu ile ilgileniyorlardı. Dışardan bakıldığında, öykü laik bir metin olarak bu kitapta anlatılmıştır. Gerçekte, Tanrı'nın adı kitabın herhangi bir yerinde zikredilmemişti. Ayrıca, kitap Yahudiler tarafından uzun zamandan beri Kitab-ı Mukaddes olarak kabul edilmişti ve Purim (antik Pers İmparatorluğu'nda yaşayan Yahudilerin, Haman'ın onları öldürme planından kurtuluşunun anısına kutlanan bir bayramdır-ç.n..) kitle tatili için temel oluşturdu. Erken hahamlar, Purim'in dinsel kutlamasını doğrulamak, Kitab-ı Mukaddes hukukunun bu kitabı kapsamasını sağlamak ve bir izin belgesi sonucu elde etmek için özgül bir kutsal metinfrom bulmaya çalışmışlardı. Böyle özgül bir izin belgesini konumlandırma konusunda çeşitli erken girişimleri gözden geçirdikten sonra ikinci yüzyıl Babil otoritesi Mar Samuel şunu açıkladı. "Orada bulunmuş muydum, onların herhangi birisinden çok daha iyi yorum yapabilme yeteneğine sahibim[o ne]söylüyor Esther'in kitabındaki[9:27] [Purim'in girişi hakkında], o kitabı 'onayladılar ve kabul ettiler', [yani,J cennetin dünyada olduğunu önceden kabul edip onaylamışlardı" (B. Megillah 7a). Sonradan Rava, erken yorumların hepsinin yalanlanabileceğini ama Samuel'in yorumunun yalanlanamaz olduğunu açıkladı. Bunun nedeni Samuel'in yorumunun kesinlikle bir Kitab-ı Mukaddes ayetinden türetilmemiş olmasıydı. Onun yerini

Tanrı'nın *rızası için* bir insan yasasının betimlemesi olarak Kitab-ı Mukaddes'in bir ayeti alır; çünkü o Tanrı'nın hikmet ve takdiri olarak algılanmış bir olayı kutlar. Kitab-ı Mukaddes ayetinde betimlenen akıl yürütme teleolojiktir. İlahi onaylama onu, başından (ab initio) değil ama yasanın geriye dönüşlü olarak işlemesi (ex post facto) olarak kabul eder (cf. B. *Shabbat* 87a). Böyle bir onayı elde etmek için yasanın kendisi genel olarak Torah'ın amaçlarının dikkate alınması üzerine temellenmiş olur. Bu amaçlar bir felsefi düşünce süreciyle açıklanmışlardır.

Rava'nın teleolojiye vurgusu Talmud'da kaydedilmiş görüşlerinin bir çoğunda görünür. Bir metinde, erken yorumsal bir akıl yürütmeyi reddeder ve aklın kanonlarına ((*"be-torat ta'ama"*)) göre yönetilmiş olan hahamcı bir hukukun yorumunu içeren akıl yürütmeye ısrar eder; bu tümünden gelimsel mantıktan ziyade teleolojik akıl yürütmedir (B. *Berakhot* 23b). Başka bir metinde de rakip bir görüş üzerine erken hahamcı hukuki görüşü kabul eder çünkü ilk görüş çok daha akılcıdır (*mistabra*), ikinci görüş Kitab-ı Mukaddes yorumları kullanılmış olsa bile ses veren bir şeydir (*Arakhin* 5 b). İlk görüşün akla uygunluğu tartışma halindeki yasanın özgün amacının daha iyi kavranmasından oluşur. Böylece Rava; Yahudi uygulamasının sistematik bir felsefesi olarak adlandırdığımızı kendisi geliştirmediyse bile Yahudi geleneğine teleolojik bir yaklaşım için zemini hazırladı. Başarısızlığı, ondan sonra gelen Yahudi düşünürlerle teleolojik analizleri Yunanlılara açıklamalarına dayandırılabilir, özellikle aristoteleci felsefeye. Ancak, zamanla bu Yahudi düşünürler Yunan felsefesini incelemişler Talmud tarafından teleolojik düşünce için önceden hazırlanmışlardı.

Dolayısıyla, sadece Yunan felsefesinin anlayışlarını takdir edemediler ama onları eleştirel olarak iyi değerlendirdiler. Rava'nın başarısı mümkündü, geç Talmudçu tanıma nedeniyle Yahudi hukukunun geniş bölümleri gerçekten hahamcı kararnameler ve anlaşmalardı. Gerçekte, bu geç metinlerin çoğunda, Kitab-ı Mukaddes yorumlarını temel aldığı varsayılan yasalar bile özünde ve müteakip ortaklıkta (*asmakhta* - bkz, örneğin, *Chullin* 64a-b) sadece Kitab-ı Mukaddes'e ilişkin yasalar olmakla değerlendirilmişlerdir. Bu durumda, hahamcı yasaların teleolojik çözümlemeleri, Kitab-ı Mukaddes'e ilişkin yasaların benzeri çözümlemeleri üzerinde dikkate değer bir avantajdır. Bu avantaj şudur; Kitab-ı Mukaddes'e ilişkin yasalar durumunda tanrısal yasa koyucunun önceden söylemek veya yasak etmek için nedenleri bilinmemekten daha sık sık yaptığı gibidir. Varsayım; "Düşüncelerim senin düşüncelerin değildir" (Isaiah 5 5:8). Bu nedenle, teleolojik çözümlemeler burada salt spekülatif olabilir, ancak, gördüğümüz gibi, bazan normativ etkiye sahip olabilir. Hahamcı hukuk durumunda, tersine olarak, insan tarafından yapılan yasa için nedenler daima açıkça belirtilmiştir (bkz. B. *Gittin* 14a) ; ve, gerçekte, yok oldukları zaman, müteakip yorumcular çabucak ne oldukları konusunda kuşulanmışlardı. İnsan zihni diğer insan zihninin nedenlerini anlama yetisine ilahi aklın nedenlerini anlama yetisinden

çok daha fazla sahiptir. Böylece, çok fazla yasa hahamcılıkla ilgili sayılmıştır, daha fazla boş alan da pratik nedeni karakterize eden teleolojik çözümleme için vardır. Böylece hahamcı hukuk, nihayet ilkesel olarak ancak ender olarak uygulamada yürürlükten kaldırma konusudur, Kitab-ı Mukaddes hukuku tersine açıktan yürürlükten kaldırma önerisi getirdiğinde küfür olarak mütalaa edilir (bknz. M. *Eduyot* 1.5; B. *Avodah Zarah* 36a-b; cf. B. *Sotah* 47b).

Tüm bunlar iyi olabilir; Mişnah niçin Yahudi sivil hukukunu disiplin olarak belirler, eğer biri “bilge olmak isterse” (*she-yahkim* - M. *Bava Batra* 10.8). ona bağlanmalıdır. Hatta erken hahamcı zamanlarda, Yahudi sivil hukuku zaten Kitab-ı Mukaddes ayetlerinin en azı üzerinde ve hahamcı kararnameler ve anlaşmaların (bknz, örneğin, M. *Gittin* 4.3 ve yoğun tartışma orada Talmud’ların ikisinde; B. *Yevamot* 89b’ de de Ezra üzerine 10:8) en fazlası üzerinde temellenmişti.

Rava’nın dinsel yaşamda insan aklının önemi üzerine vurgusu, bildirisinde çok kısa ve özlü olarak ifade edilmişti, bir kişi, birinin yaşamı bittikten sonra ilahi adalet kürsüsünün önüne getirildiğinde (diğer şeyler arasında) soracaktır, “Bilgece akıl yürüttün mü? [“*pilpalta be-chokhmah*” J? Diğerinin dışından bir şeyden anlam çıkardın[*hevanta*] mı ?” (B. *Shabbat* 31a). Çok önemli Yahudi filozofu Maimonides, hahamcı gelenekten ortaya çıkmış gibi görünüyor, kendisini bu metne ve diğeri olan Talmud’a dayandırıyor (B. *Qiddushin* 30a), felsefeleştirme için güncel bir dini göreve yerleştirmiş (*Mishneh Torah*: Talmud Torah, 1:11) - elbette, bu ikisi için (felsefe ve din için) böyle yapmaya yetkin ve eğilimli olmuştur.

KAYNAKÇA

Metinler

- Babylonian Talmud* (1935-48), translated by I. Epstein (London: Soncino).
Mishnah (1933), translated by H. Danby (Oxford: Clarendon Press).
Moniefiore, C. G. and H. Loewe (eds.) (1963) *A Rabbinic Anthology* (New York: Meridian).
Halivni, D. W. (1986) *Mishnah, Midrash, and Gemara: The Jewish Predilection for justified Law* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
— (1991) *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis* (New York: Oxford University Press).
Lieberman, S. (1962) *Hellenism in Jewish Palestine*, 2nd ed. (New York: Jewish Theological Seminary of America).
Schechter, S. (1936) *Some Aspects of Rabbinic Theology* (New York: Behrman). Urbach, E. E. (1971) *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, translated by I. Abrahams, 2 vols. (Jerusalem: Magnes).
Wolfson, H. A. (1929) *Crescas’ Critique of Aristotle* (Cambridge, MA: Harvard University Press), esp. pp. 24-9.

II

ORTAÇAĞ YAHUDİ FELSEFESİ

ORTAÇAĞ YAHUDİ FELSEFESİNİN DOĞASI

Alexander Broadie

Ortaçağ Yahudi felsefesi nedir? Bu sorunun belki de en açık cevabı Yahudi felsefesinin Ortaçağ boyunca Yahudiler tarafından yazılmış bir felsefe olduğudur. Ancak, Yahudi felsefesi açık bir felsefe olsa bile hatalı bir felsefedir. Bu bölümde Yahudi felsefesinin hatalı bir felsefe oluşu sergilenecek ve yukarıdaki açık soruya bundan sonra daha doyurucu bir yanıt geliştirilecektir.

Gönderme yapılmamış bir metin ile karşılaşıldığında, bu metnin ileriye dönük biçimde bakılmaksızın Ortaçağ Yahudi felsefesinin bir parçası olduğunu belirlemek mümkün müdür? Denilebilir ki, dil kanıtını göz önünde bulundurmakla en sonunda yazarının ortaçağ Yahudisi olduğunu belirleyebiliriz, İbranice ya da Yahudi-Arapça (Judeo-Arabic) bir metin bu konuda yeterli kanıt içerecektir. Ancak, dil kanıtı, daima, bir kitabın yazarının ortaçağ Yahudisi olduğunu belirlemek için yeterli değildir; ortaçağ Yahudi felsefesinin bazı örnekleri Latince yazılmıştır ve Yahudiler tarafından Latince yazılmış olma olgusunun saf biçimde dil bakımından asıl destekleyici açıklayıcılığı hemen hemen kesinlikle yoktur; hatta Latin konular, her konuda yapıldığı gibi, özellikle bir ortaçağ yazarına aittir. Diğer taraftan Müslüman felsefe yazılarının ortaçağ İbranice çevirileri vardır, nitekim İbn-i Rüşd'ün bazı yazıları bizim tarafımızdan şimdi yalnızca ıbranice örneklerinden bilinmektedir. Elbette ki onları çevirmek Yahudi felsefesi yapmanın bir yolu değildi.

Ancak, dilsel bilgi metnin bir ortaçağ Yahudisine ait olduğu sonucuna varılmasına izin verse bile, hangi özellikler, bu metnin ortaçağ Yahudi felsefesinden bir parça olduğu sonucuna ulaşılmasına izin verecekti? Ortaçağ Hristiyan ve İslamcı felsefesinde bulunmayan ama Ortaçağ Yahudi felsefesinde konumlanmış tartışmalar ya da savunulmuş durumlar var mıdır? Eğer varsa, bu durumlar ve tartışmalar nelerdir? Böyle hiçbir şey yoksa, o zaman, ortaçağ Yahudi felsefesi

hakkında felsefi açıdan ayırt edici bir şey yok mudur? Bu sorunun yanıtı evet ise o zaman belki ortaçağlar boyunca Yahudiler tarafından yazılmış basit felsefeye sonuçta ortaçağ Yahudi felsefesi diyerek sorunu çözümlemeli miyiz?

Bu sonuca varmaya zorlanmışsak, ortaçağ Hristiyan felsefesi ve Ortaçağ İslâm felsefesi'nin her birinin, aynı argümanlar dizisi tarafından, ayırt edici seslere sahip olmadıklarının gösterilebileceği ortaya çıkabilir; tüm bunların sonucunda, bu felsefenin üç inanç cemaatinin üyeleri tarafından ortaçağlarda yazılmış olduğunu söylemek olanaklıdır ve felsefi içerik, o dile özgü bir biçem değilse, bir topluluktan diğerine farklı değildir.

Biz bu durumu iman değil akıl temeline çağrı yapan felsefe zemininde çözebiliriz ve akla yapılan bir çağrı, iyi kurulmuşsa, iman topluluğunun hangisi olursa olsun, makul dinleyicisinden olumlu bir yanıt alacaktır. Bu anlamda felsefenin evrenselliği, üç dinin her birinin tikelliğinin karşıtı olarak sunulacaktı. Ancak, bu sonuca ulaşmak için çözüp çözmeyeceğimize karar vermeden önce konuyu kapsamak bakımından aramızda biraz uzaklık var. İlk olarak çatışan argümanları ortaya koymak ve tartmak gerekmektedir.

Şimdi biz başlangıç noktası olarak "ortaçağ Yahudi felsefesi" cümlesindeki sözcükleri inceleyelim. Bu sözcüklerin tümünün sorunlu oldukları hemen ortaya çıkacaktır ve ancak, sorunların bazıları önemsiz, diğerleri ise şeylerin yüreğine giden önemdedir ve ayrıca, Yahudi felsefesine dair spekülasyonlarla ilgilenen birinin merakı da olmalıdır.

İlk olarak "ortaçağ" sözcüğünü düşünelim. Burada sorunlar vardır, bu sorunların bazıları çok önemli, bazıları da, sadece ortaçağ Yahudi felsefesi değil ama Yahudi kültürünün tarihini uygun şekilde anlamak bakımından engel oluşturan özelliktedir. "Medieval" sözcüğü "Ortaçağlar ile ilgili" anlamındadır. Bu sözcük bir çağı olumsuz olarak niteler, terim olarak kendisi değil ama çağlar olumsuz anlamda onu kuşatır ve ona aracılık eder. Ama çağlardan bahsettiğimizde *medium aevum* (Ortaçağ üzerine kültür araştırmaları destekçisi) " u kuşatmak bakımından söz konusu olan hangi çağdır? Orta Çağlar (the Middle Ages) bileşik sözcüğü, ilk olarak, bu çağları "Orta Çağlar" adıyla adlandıran kişinin ilişkileri olarak geçmişe uzanan gibi görülmesine gerek olmayan Orta Çağlar ifadesiyle kaydedilmelidir. Augustine; birçok kişinin yaptığı gibi zamanının doğasının içine derinlemesine bakmış olan geç Roma döneminden bu yükselen figür, Orta Çağlar'da yaşadığını söylemiştir; böylece bu sözün anlamı, Augustine'in ilk gelen çağ ile ikinci arasındaki dönemde yaşamış olduğudur. Ancak, modern tarihçiler muhtemelen bu cümleyi kullandıklarında Karanlık Çağlar ile Rönesans arasındaki zamana gönderme yapıyorlardı. Belki bir ya da iki yüzyıl içine bile tutturulamayan, büyük bir konu olmadığından da kuşku duyulmayan bu dönem; büyük bir hassaslıkla tarihlenemez. Onuncu yüzyılın başlangıcından, on dördüncü yüzyılın sonuna kadarki dönemi belirttiğini varsayalım ya da belki

bunun içindeki bir dönem veya çok fazla olmasa da bir tarafta ya da diğer tarafta onunla çakışan bir dönem olabilir Karanlık Çağlar.

Ancak, burada bizi ilgilendiren, Orta Çağların kesin tarihlendirilmesi değildir ama kültürel arka plan önceden varsayılmıştır. Bu yüzyıllar hangi kültürle ilişkili olarak Orta Çağlar'dır. Cevap açıktır; Avrupa ve özellikle Batı Avrupa kültürü ile ilişkili olarak. Batı Avrupa, Batıda Roma İmparatorluğunun çöküşünden sonra birkaç yüzyıl süreyle bir Karanlık Çağ içinde yaşamıştır ve o zaman ara bir dönemden sonra, Orta Çağlar Aydınlanma dönemine kadar birkaç yüzyıl süren Rönesans'ın keyfini çıkarmıştır.

Ancak, modern tarihçiler tarafından geniş tarihsel kategoriler olarak kullanılmış, İ.S. 900-1400 dönemi sırasında diğer bölgelerdeki halkların kültürel deneyiminin e uygulandığında çok fazla anlamı olan ya da hiç olmayan bu betimlemeci cümleleri yok sayıyoruz.

Özellikle Orta Doğu ve Mağrip (Batı ülkeleri), bu ülkeler Kuzey-Batı Afrika'dan en nihayetinde Ortadoğu'da Bağdat'a kadar Müslüman hakimiyetinde kalmış kuşak ülkelerdir ve bu ülkelerde Müslümanlar tarihçilerin Karanlık Çağlar olarak adlandırdıkları dönem boyunca zengin kültürel hayatın keyfini çıkartmışlardır. "Karanlık Çağlar" ifadesi, iki farklı kavramı aynı anda ifade etmenin uygun bir yolu olarak kullanılmıştır; bu yaklaşımın nedenleri, ilk olarak, geri kalmış bir çağda sivilleşmiş bir başarı olmak, ikincisi çok az bildiğimiz bir çağda- sorun olan dönem boyunca edebî yeteneklerdeki yetersizliğin önemli ölçüde olması nedeniyle bilgisizliğimizden kuşku duyulmamasıdır. Ancak Bağdat, Kahire ve Orta Doğu'daki diğer büyük merkezlerde çok yoğun yazılı kayıtlar gelişip serpilmekte olan sanat ve bilimlere geniş ölçüde tanıklık etmiş; nitekim, ortaçağ Yahudi felsefi geleneğinin başlatıcıları, Bağdat Halep ve Sura'da yaşayan Saadia Gaon (882-942) ve çağdaşı bir dönem Hartum'da yaşamış olan Isaac Israeli (d. 850) Yahudi kültürel karanlık çağının sonuna yetişememiş; ondan uzak kalmıştır.

Bu görüş kelime oyunu değildir. Batı kültürel kategorilerini yukarıda belirtilen uzak kültürlerle uygulamak onlar üzerine yabancı kategorili bir çerçeve dayatmaktır ve bu o kültürleri yanlış anlamak gafletine götürebilir. Bu, Batı'da "Orta Çağlar," adı altında yazılan Yahudi felsefesinin başlıca büyük eserlerinin kültürel çevresi ile ilgili olarak Orta Çağlar'da bir şey yazılmadığının anlaşılmasından beri konumuza gösterilen doğrudan ilgidir. Ve bu hatta İspanya'da yazılmış Yahudi felsefi eserleri bakımından da doğrudur; Fas kökenli İspanya için de aynı şey söz konusudur ve nihayetinde Fas kökenli İspanya'nın kültürel yönden batı Hristiyan aleminin bir üyesi olarak Orta Doğu ile yakın bağları vardı. Ancak, "ortaçağ Yahudi felsefesi" cümlesi kuşku yok ki çok iyi yerleştirilememiş kayma yapmıştır. Ancak, sanırım burada "ortaçağa ait" anlamındaki sözcüğü düşünmek için nedenlerimi açıklığa kavuşturdum, ("ortaçağa ait" birleşik sözcüğü) savun-

ma halinde olmamıza karşın Batı kültür emperyalizmi adına kendi çalışma tarzındadır. Yahudi tarihsel deneyimi tarafından zorla kabul ettirilmiş olan kültürel kategorilerin kullanımı, elbette, tartışma terimlerini zorla kabul ettirmeyi arayan yabancı bir kültürün dayatılmış kategorilerinden daha tercih edilebilir olacaktır. ·

“Yahudi” (Jewish) sözcüğü, “ortaçağa ait” sözcüğünden daha sorunludur. Bir ortaçağ Yahudi felsefesi kitabında Yahudi sözcüğü ne yapar? Bu sorunun açık cevabı şöyledir; bir Yahudi tarafından yazılmıştır ama açıkça sözcüğünün yanlış olduğunu tartışırım. Felsefe ile filozof arasında bir ayırım yapılmıştır. Bu cümlede önceki olan (felsefe), sonraki sözcük (filozofa) göre Yahudi olabilir, felsefeyi etkileyen kişinin Yahudiliği olmaksızın bu nasıl olacaktır, Yahudi felsefesinin bir parçası olarak kendi fikirlerinin kanıtından bir eseri tanımak yazarını bilmeden bizim yapabileceğimiz bir şey değildir.

Betimleme tarzına göre bir felsefeyi onsuz (yazarı bilmeden) Yahudi olarak tespit etmenin mümkün olduğunu sanıyorum; Yahudi felsefesi kavramının kuramsal ve kılgsal bir değeri yoktur.

Açık olmak gerekirse burada konu edilen sadece felsefi fikirler değildir yazar şimdiye kadar olduğu gibi geçerli metinlerin alıntılarının biçiminde onlar için destek sağlar. Bu ortaçağ Yahudi filozoflarının sadece Yahudi Kitab-ı Mukaddes’inden değil ama hahamcı edebiyat ve özellikle Talmud’un bilgilerinden yoğun biçimde alıntılar yapması ortak ve normaldir elbette. Ve eşit olarak en uç derecedeki ender durumlarda dışarda tutmadıkları, Yeni Ahit’ten ya da kilise babalarından-Maimonides’ten alıntı Talmud’un bilgilerinden Augustine’i, Thomas Aquinas’ı hatırlattığından daha fazla hatırlatmaz. Sonuçta, Yahudi ya da Hristiyan olan ortaçağ felsefesinin bilinen bir eserinin yazarını tanımak genel bir güçlük değildir. Veya başka bir şekilde ortaya konursa, Aristoteles gibi otoriteler’den alıntılanan bilgilerle bir felsefi eserin Yahudi ya da Hristiyan kitabı olarak damgalanması için yeterli olabilir. Ve şimdiye kadar olduğu gibi bir felsefe kitabı bir Yahudi kitabıdır, Yahudi felsefesinin bir eseri ile ilgili olduğunu makul olarak söyleyebiliriz. Böylelikle *otoriteler*, kitapta çok özel biçimde ifade edilmiş olan kültürün inanç topluluğu (cemaati) için uygun eser derler.

Ancak, felsefi bir pozisyona destek olarak hahamcı otoritelerden yapılan saf alıntının kendisi Hristiyan ve Müslüman felsefeciler tarafından eşit bir biçimde kabul edilemeyen felsefi pozisyonu içermez. Farklı otoritelerden alıntı yapmayı dileyebileceklerine kuşku yoktur ama değişik otoritelerden alıntı yapmak fikrin içeriğini etkilemez, bu şekilde sadece desteklenmiş olur. Sorumuz, otoriteler tarafından sağlanmış ipuçlarının yokluğu söz konusu olduğunda Yahudi olarak tanınan felsefi fikirlerin var olup olmadıklarıdır, fikirlerin kökeni Yahudi olarak belirlenmiştir çünkü Müslüman ya da Hristiyan bir düşünür inancı ile uyuşmadığından sonuçta bu fikirleri reddedecektir. “Ortaçağ Yahudi felsefesi” cümlesinin çeşitli anlamlar bağlamında betimlenebileceğine kuşku yoktur ama

anahatlarını çizdiğim biri muhtemelen onların en sağlam olanıdır.

Yukarıdaki anlatıya uymayan, kesinlikle ortak olarak ortaçağ Yahudi felsefesinin eserleri olarak betimlenen yazılar vardır. Bu yazılara örnek olarak İbn Gabirol'un *Meqor Chayyim* 'i söylenebilir mi? Altı yüzyıllık bir dönem boyunca *Fons Vitae* olarak bilinen kitapların çoğunun, Müslüman hocalar olan Avicbron (Solomon İbn Gabirol-M.S. 1021-1058) veya Avicebrol (İbn Gabirol'un diğer bir adı) tarafından yazıldıkları düşünülmüş ve tam tersine bazıları da *Yaşam Kaynağı* (*Fons Vitae*) 'nın yazarının bir Hristiyan olduğunu düşünmüştür. Nitekim, *Fons Vitae*'nin yazarının bir Yahudi olduğunu bilen çok az kişi vardır (1). Bilmecemsi konuları bir kenara bırakacağım, akademisyenler geniş bir dönem boyunca Avicbron'un kitabının başlığının Psalms 36:10, 'dan alınmış bir cümle olduğu ve bu olgunun açık yansımalarının bize ne gibi görüldüğü konusunda bizi uyarmışlardı ve ben, bu olgu yerine, kitabın gerçekleştirilmesindeki genel başarısızlığa katılacağım, kitap, bir Yahudinin anlamla ilgili bir sorusuna ilişkin talebiydi, başka bir şeyse, *Meqor Chayyim*'in Yahudi felsefesinin bir kitabı sayılmasıdır.

Şimdi söz konusu kitabı kimin yazdığını biliyoruz ve yine kitabın ortaçağ Yahudi Neoplatonizm geleneğine ait olduğunu saptadık. Bazı Yahudiler, örneğin, Isaac Israeli, Bachya ibn Paquda (on birinci yüzyılın ikinci yarısı) ve Abraham İbn Ezra (1089-1164) dürüstçe Neoplatonik olarak betimlenebilen bir felsefe yazdılar ve bu türden başka bir eser ve bazısı şimdi özgül Yahudi eseri olduğunu anladıklarını söylüyor ve genelleme bağlamında bilinir olmak gerçeğinin daha yüzyıllar alacağını bilmeceleştiriyorlar. Önemi sonradan anlamanın ve açıklığın bu görünen örneklerinden kuşkulanıp kuşkulanmadığımızın çok fazla bir önemi yoktur, *Meqor Chayyim*'in uygun biçimde sınıflandırılması konusundaki kararımız ne olursa olsun önemli konu kavramsal olandır ya da Yahudi felsefesinin bir eseri olarak sınıflandırılmış olup olmamak değil, kitabın içeriğinin Yahudi olup olmadığının belirlenmesidir; Yazarı Yahudiydi gerçeği değil.

İnsanlar kültürel bir boşluk içinde felsefeleşemez. Eğer felsefeciler özellikle bir inanç topluluğunun üyeleriyseler, inançlarının felsefelerinde yansıtılmış olduğunu ummalıyız ve Tanrı'nın var olduğunu bilen bir halkın, varoluşun doğası, Tanrı'nın var olup olmadığı veya yaratılmış şeylerin var olup olmadığı gibi felsefi sorunlara bu bilgilere sahip değillermiş gibi yaklaşacağını kesinlikle varsayamayız. Felsefeciler Yahudiyseler ve Yahudicilikleri felsefeleşmeleri için gündemi belirlerse, onlardan İsrail'in Tanrısı'nın varoluş biçimi hakkında ya da Tanrı ve yarattıkları arasındaki metafizik ve ahlaki ilişkiler hakkında veya Kitab-ı Mukaddes'deki peygamberlerin içebakışının doğası hakkında soru sormalarını ister, o zaman yanıtlar sonucunda elde edilen felsefe bir "Yahudi" felsefesi olarak adlandırılabilir; ama anlam önceden özetlendiğinden daha zayıftır. Zayıftır çünkü, gündem henüz verilmiş, hatta çok fazla ayrıntılı olarak söylenmişti, Hristiyan ya da Müslüman felsefe eserleri için bir gündem de olabilirdi.

Dolayısıyla, Yahudi felsefesinin gündeminin bu anlatımı özgün Yahudi olmayabilir. Elbette Yahudiciliğin filozofları onlara geleneksel felsefi sorunlar üzerine belirgin bir Yahudi bakış açısı da sağlayabilir, hangi durumda, tekrar, felsefeleri hakkında Yahudi olarak konuşmak uygun olacaktı, ancak, elbette bu durumun belirgin bir Yahudi bakış açısı oluşturduğunu söylemek gereklidir. Bütün bunlar hatalı ve basit görüşler olmaktan çok farklıdır, filozof Yahudiye felsefe Yahudi felsefesidir, bu açık olmalıdır, reddetmiş olduğum şeyin basitliğinden daha inandırıcı olmalıdır.

Bazısı, kanıtını, alanını araştıran, Aristotelesçi ve Yeniplatoncu iki büyük sınıflandırıcı kavramı kullanma eğilimindeki kitapları temel alma (2) olgusu üzerine dayandırarak “ortaçağ Yahudi felsefesi” adlandırmasına yanlış bir adlandırma olduğu gerekçesiyle itiraz edebilir. Saadia (Müslüman kelim okundan çok ileri derecede etkilenmişti-kendisi geniş ölçüde Yunan atomculuğu ile uğraşıyordu) ‘dan sonraki yüzyıl olan on birinci yüzyıldan birçok Yahudi filozof biri ya da diğeri veya her ikisi sınıflandırılmıştır, ancak, çok azı, belki Halevi (Yuda Halevi-filozof) en dikkat çekici olanıdır ve bu şemaya kolaylıkla uydurulamaz. Ancak, bir Aristotelesçi ise, o nasıl olabilir? Yahudiliğin temelinin Yahudi bir tetkiki için Aristoculuğun bir yaygı kuramsına müsaade etme Yahudiliğe Aristo’nun kavramlarıyla bakma konusunda yabancı bir culture geçiş için satılmaya hazır olunduğu söylenmemeli midir? Kategorik bir yabancı (alien) çerçevenin Yahudilik hakkındaki dayatmasına müsaade edilmemeli midir, yerli değil, hangi durumda ortaya çıkan felsefe nasıl Yahudi olarak sınıflandırılabilir?

Ancak, yukarıda belirtildiği gibi, bu ortaçağ Yahudi filozofları bir kültürel boşlukta felsefeleştirilmediler Kitab-ı Mukaddes ve hahamcı edebiyatın mirasçılarıydılar, zengin bir felsefi geleneğe sahip olan bir çevrede yaşadılar ve felsefi etkinlik o zaman bile canlıydı. Yahudi olmayan filozofların Aristoteles ve Yeniplatoncular ile Müslüman kelim filozoflarını okumaları üzerine söylediği birçok şey ikna edici argümanlarca destekleniyordu ve Yahudiler bu argümanları bilmezden gelemezdi, özellikle yayınlanmış konuların birçoğu gibi Yahudiliğe doğrudan ilgi göstermişlerdi. Bu konular arasında Tanrı’nın varoluşu ve biricikliğinin doğası bulunmaktadır, önemli sorular Tanrı’nın varlığının kanıtlanabilir ve varlığının özü ile özdeş olup olmadığıdır. Eğer özdeşlerse, o zaman, Tanrı’nın bir olduğunu derin metafizik anlamda ima edecektir. Sonsuzluk ya da dünyanın başka türlü oluşu sorusu da başlıca ilgi konusuydu. Bu nedenle, yazgının olanaklılığı ve her insan eyleminde ilahi önceden bilme (keşf) ile insanın özgür iradesinin uyumluluğu ile bağlantılı soru önemliydi. İnsanları kendilerine götürmek için uygun yolun hangisi olduğuna dair tüm soru, elbette eski yazarlar arasında da yaygın biçimde tartışılan bir soruydu ve bir taraftan Aristoteles’in etik anlamındaki doktrini ve diğer taraftan halakhah arasındaki ilişkilere dair sorular, önce *Nickhomakhos’a Etik’e* ilişkin aydınlatmalar yapan Yahudi filozof-

ların dikkatinin çekilmesini sınırlıyordu. Hangi genişlik halakhic talepleri ile uyumlu bir hayat yaşatabilir ve Aristotelesçi ahlak değerleriyle de uyuşur?

Ve nihayet, bu kısaltılmış listede Tanrı'yı beyan ettiğimiz zaman yorumlanmış terimlere uygun yolun kapsamlı sorusu vardır: Onlar edebi olarak anlaşılabilirler mi ya da belki olumsuz olarak mı anlaşılabilirler? Ve eski mantıkçılar çeşitli diğer terimlerin kullanımını da tartışmışlardır, örneğin, benzeşimli (analogical) ve çift anlamlı, belirsiz (amphibolous) gibi sözcükleri, bu gibi sözcükler ortaçağ Yahudi düşünürleri tarafından, Tanrı'nın kullandığı terimleri anlamlandırma girişimlerinde usulüne uygun olarak kullanılmıştır.

Açıkça Yahudi olmayan filozoflar, pagan filozoflar bile, Yahudiler tarafından bilmezden gelinememişlerdir. Eğer filozofların vardığı sonuçlar doğru ise o zaman Yahudiciliğin onlara zıt olmadığı gösterilmişti ve eğer Yahudicilik onlara zıt ise o zaman filozofların hataları incelenmiştir. Ve birçok felsefe olduğundan beri, bunların hangilerinin Yahudiciliğe (Judaism'e) daha çok uygun olduğunun belirlenmesi zorunluydu ya da en son olarak özel Yahudi filozoflar tarafından anlaşılmuş olan Yahudicilik konu edinilmeliydi. Ve burada elbette Yahudiciliğin felsefeden daha yekpare olmadığını belirtmemiz gerekir ve kişinin Yahudicilik kavramının muhtevası felsefecilerden ve hatta pagan felsefecilerden öğrenilenlerden derinlemesine etkilenmiş olabilir.

Bu konudan ayrı olarak Yahudicilik; güncel felsefi düşüncelere yanıt veremeyi aramıyorsa, entelektüel yönden yoksul kalmış olabilir, bir tehlike de vardı ve bazıları uyarılmıştı, felsefi düşünenin imanı, imanlılar arasında tehlikede kalmış olabilir, onların inancının temelleri arasında gösterilmediyse Yahudi olmayan filozofların üst düzeydeki akla yakın tezleri ile uyumluydular. Bu nedenle, Yahudileri, çeşitli yönlerden gelen baskılarla onları kuşatan felsefi kültüre çok olumlu biçimde bağlanmaya zorlayan baskılar vardı. Konu şuydu, akla uygun tezler için güçlü kanıtlar mevcuttu ve pagan ya da değil, kökenleri ne olursa olsun, bu tezler, Yahudileri yanıtlamak için entelektüel ve papazlığa (pastoral) ilişkin nedenlerle gerekliydi.

Bu yadsımak değildir. Orta Çağlar'da idiler ve baskılar da zıt yönden geliyordu. Kaydetmeye değer ki, *Sefer Emunot ve-De'ot* (İnançlar ve Görüşler Kitabı) adlı kitabında Saadia, bu kitabında bulunan türden inançsızlara yönelik spekülasyonlarla suçlamalara karşı çıkma girişiminde bulundu, bidata neden olan bir suçlama ünlü Talmudçu söz tarafından desteklenmiş görünüyor: "Kim ki aşağıdaki dört konuda dedikodu (spekülasyon) yapma girişiminde bulunursa doğmamış olsa daha iyi idi; yani yukarıda ve aşağıda olan nedir, önce neydi ve arkası ne olacak?" Her ne kadar bu Saadia'nın görüşü ise de Isaiah (40:21) ve Yakup'tan (34:4) destek bulur bu hahamcı uyarı hedeflenmiştir; peygamberlerin kitaplarının yanısıra uzanan bunlar ve Saadia'nın koyduğu gibi, "Zaman ve mekanın başlangıcına ilişkin herhangi özel bir bilgiyi kabul etmek sadece bir

bireyde olur. Kısaca, böylesi bir konu felsefi spekülasyon değildir, ancak, böyle bir spekülasyona Kitab-ı Mukaddes 4 (Scripture 4) tarafından yol gösterilmemiştir. Kısacası, o, bu konuda olduğu gibi felsefi bir spekülasyon değildir ama böyle bir spekülasyona Kitab-ı Mukaddes 4 tarafından ve Saadia'yı izleyen yüzyıllarda rehberlik edilmemiştir; Kitab-ı Mukaddes tarafından rehberlik edilen ortaçağ Yahudilerini pratik amaçlarla sınıflandıracakım yüzyıllar zengin ve muazzam bir felsefi spekülasyon edebiyatı üretmiştir.

Yukarıdaki açıklamaların ışığında Yahudi felsefesinin bir parçasının nasıl Yahudi olarak tesbit edilebileceği ile ilgili olarak bazı belirsiz sonuçlara ulaşmak mümkün olabilir. Hemen hemen tüm durumlarda ortaçağ Yahudi felsefesine ait olarak sınıflandırdığımız yazılar; zengin biçimde Aristotelesçi, Yeni Platoncu ya da kalamist felsefi düşüncelerle aşılınmış, varsayım olarak mevcut olan fikirler ya da tezler olarak savunulmuş olanlar veya saldırı hedefleridir. Plotinos ve Proclus özellikle önemliydiler, dokuzuncu yüzyıl ortasında Isaac Israeli zamanından Yahudi filozofların düşüncesini bildirdiklerinden özellikle önemliydiler. Ve Aristoteles bakımından, aslında taraf tutmak zorunluydu, sadece Aphrodisias'lı Aleksander, Themistius, Philoponus ve diğerlerinin yorumları bağlamında Aristoteles'in yazıları İslam felsefe okullarına sızmıştı, bu nedenle de bu eski yazarların yorumlarının ve El Farabi, İbni Sina, İbni Baija, İbni Rüşt gibi Müslüman yorumcuların da içinde Aristoteles'in yazıları Yahudi felsefe çevrelerine sızmıştır.

Gerçekte erdem olarak bazı Yahudi yazıları sürdürülmüştür, Aristotelesçilik, Yeni Platonculuk ve kelamın atomcu felsefesi üzerine akılcı düşüncelere ilişkin yazıların felsefe olarak sınıflandırılmış olmaları gerekirdi. Tartışma konusu değildir ama Aydınlanma döneminin ya da Aydınlanma sonrası dönemlerin Yahudi filozoflarının, Aristotelesçilik, Yeni Platonculuk ve kelam ile aynı ilişki türünden herhangi bir şey olarak bir duruşu yoktu. Bu geç dönemlere ilişkin olarak, yeni-Kantçı ya da varoluşçu gibi sınıflandırmalar çok daha uygun ve çok daha ortaktır. Ve bu geç dönemlerde, erken bir dönemde olduğu gibi, özellikle Yahudi felsefesine katkıları yerleştirmek konusunda bize olanak vererek sınıflandırma ilkelerini sağlayan çok geniş felsefi topluluğunun felsefe okullarıdır. Ortaçağ Yahudi felsefesi kavramının belirsiz bir telaffuzu şimdi sağlanmıştır. Maimonides'in *Guide of the Perplexed* bu kavramın tespitinde bir sorunsal (paradigm) ve örnek (exemplar) olarak sağaltım için özel bir rol oynamıştır- Eğer *Rehber* değilse, akla yakın kimi anlamda, Ortaçağa ait Yahudi felsefesinin bir parçası, o zaman, hiçbir şeydir. Orta Çağlar'da hemen hemen sonraki tüm Yahudi felsefeleştirmesi için gündemi ilave olarak belirlemiştir. Ortaçağ Yahudi felsefesinin önemsizliği ciddiye alınamaz *Rehber*'in yerinin gururunu vermez. Ortaçağ Yahudi felsefesi üzerine yeni eserde Maimonides'in Aristotelesçiliğinin genişletilmesinden daha güçlü biçimde tartışılan başka bir konu yoktur. Ancak

(5), hiç kimse onun Aristoteles'in takipçisi olduğunu inkâr etmeyi aramamıştır, hatta belki bazıları gibi yüksek düzeyde Yahudileştirilmiş Aristoteles'in takipçisi olarak onu savunmuştur

Yaratma doktrini konusunda Rehber'in bölümlerine bir bakış konuyu ortaya koymalıdır. Aristoteles'e saldırın ya da saldırmasın, dünyanın sonsuzluğuna inancın tartışılması veya Aristoteles'i savunmak, dünyanın sonsuzluğunu göstermiş olmasına karşın Aristoteles'in inkar edilmesi veya Aristoteles dışı alanın ne gibi görüldüğünü tartışmak, Musa'nın hukukunun varsayımlarının sorgulanması, kendisini Aristoteles'in varlığını tam olarak biliyormuş gibi gösterir. Aristoteles'in ezici bir çoğunlukla ve tüm zamanlardaki etkisi "Orta Çağlar" olarak adlandırmaya alıştığımız bir filozof olarak onun üzerinde Maimonides damgalarının kullanıldığını gösterir. Saadia aynı simgeyi kullanarak aynı şekilde Yahudi temalarına kelam felsefesini ve filozof Halevi'nin tarzı yine Yahudi temalarına onun Yeni Platonculuğunu taşıyıp getirir; her ikisi de ortaçağ Yahudi felsefesi geleneğine büyük katkıda bulunanlara işaret eder.

NOTLAR

1. Aktarmanın tarihinin bir taslağı için bkz Loewe 1989, s. 39-43.
2. Örneğin, Husik 1916; Guttman 1973; Sirat 198 5.
3. Babil Talmud'u, *Chagigah* IIb.
4. Saadia Gaon 1948, s. 16lf.
5. Bknz. Örneğin, Strauss 1952, s. 38-94; 1988, s. 30-58; 1963, s. xi-lvi.

KAYNAKÇA

- Guttman, J. (1973) *Philosophies of Judaism*, translated by D. Silverman (New York: Schocken).
- Husik, I. (1916) *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (New York: Macmillan).
- Loewe, R. (1989) *Ibn Gabirol* (London: Greve).
- Saadia Gaon (1948) *The Book of Beliefs and Opinions*, translated by S. Rosenblatt (NewHaven: Yale University Press).
- Sirat, C. (1985) *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Strauss, L. (1952) "The Literaty Character of the *Guide for the Perplexed*," in *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe: Free Press), pp. 38-94. (Reprinted with changes in J. A. Buijs (ed.) *Maimonides: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), pp. 30-58.
- (1963) "How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*," in *Maimonides, The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press), I:xi-lv

İSLAMİ SOSYAL VE KÜLTÜREL BAĞLAM

Steven M. Wasserstrom

STATÜ SORULARI

Felsefe birçok önlemler ile ortaçağ Yahudilik tarihinde daha ziyade küçük ölçekli rol oynamıştır (1). Böylece, Yahudi ve İslam tarihi konularında yeni yayınlanmış standart referans eserlerin yanında felsefe hiçbir rol oynamamıştır (2). Bu boşluğun tek nedeni ortaçağ Yahudilerinin çok az “saf” felsefe yazmasıdır. Salo Baron bu dönemde sadece iki Yahudi filozofu gözlemlemekte haklıydı Isaac Israeli (onuncu yüzyıl) ve ibn Gabirol (d. 1058), açıkça Yahudiciliğin felsefi savunması olarak tasarlanmamış felsefe kitapları yazdılar. Baron, Ibn Gabirol’ün *Fons Vitae*’sini kaydeder, bu yapıt “ (İsraeli tarafından girişimde bulunulmuş sonraki erken ve daha az anlamlı girişim) ortaçağdaki Yahudi mektuplarında (3) felsefi bağımsızlığın tekil bir örneği idi. Devam ediyor:

Yahudi halk, İslam ülkelerinde bile, bütün oldukça nesnel bilim öncülerini bile görmezden gelmeye eğilimliydi ve yeni kuşağın akla uygun bir modası olarak sadece Yahudiciliğin eski öğretilerini yeniden biçimlendirerek yaşatmak istiyordu. Israeli ve Ibn Gabirol’ün felsefi eserlerini ortaya çıkarıp bir kenara koydular, çünkü bu kitaplar Yahudiciliğin doğrudan savunmasını içermiyordu (4).

Yahudi felsefesi bu dönemde, kısaca, Harry Wolfson tarafından yapılan güncel genelleştirmeye uygun gibi görünecekti, Philo’dan Spinoza’ya gelen bu Yahudi felsefi geleneği yaklaşık evrensel olan “din felsefesi” idi, bu vahyin savunmasındaki felsefedir ve kuramsal felsefe gibi değildir. Julius Guttmann’ın benzeri genellemesine göre Yahudicilik asla bağımsız bir felsefi yönelim geliştirmemiş; daha ziyade karşıt anlayış tarafından karakterize edilmiştir:

Yahudi halkı dayanılmaz ivedilikle yapmak zorunda olmasına karşın felsefeleşmeye başlamadı. Felsefeyi dış kaynaklardan aldılar ve Yahudi felsefesinin tarihi, spesifik Yahudi bakış açısına göre uyarlanmış ve dönüştürülmüş olan yabancı fikirlerin başarılı özümsemesinin bir tarihidir (6).

Diğer taraftan, Sabra, İslamileştirilmiş bilimin, hüküm vermesine karşı alınan uygun tedbirler -Yahudi Felsefesi başlığının altında yer verilebilir bir- en eski bir söylemin kabul tarzı olarak ya da “Batı Bilim Tarihi’nde tepkisel bir bölüm olarak birinci olduğunun üzerindeki beklenmedik ikincil yan etki olarak anlaşılabilir.

Daha doğrusu, bu felsefe geleneğinin (7) gerçekten etkenve bağımsız gelişmesini çok daha uygun biçimde yansıtmamasının kabulü üzerine sahiplenilmesini vurgulayan bir modeli savunur. Aynı uyarı, Yahudi felsefesinin bağımsızlığı ve göreceli ölü düşünüldüğünde uygulanmalıdır.

Ve, nitekim, küçük ölçeğine ve türetilmiş karakterine rağmen, Yahudi-Müslüman felsefesi, yaygın biçimde sözde Yahudi-müslüman “yaratıcı- ortaklığı (symbiosis) ”nın seçkin entelektüel nihai ürünü olarak görülmüştür (8). Dönemin tarihçileri, “yaratıcı ortaklık” ın içeriği ve döneminin felsefenin Müslüman ve Yahudiler arasında en çok serpilip geliştiği çok verimli bir dönemle rastlaştığı konusunda fikir birliği içinde olma eğilimindedirler. Bu çağın nitelendirmesi de, örneğin, dinlerarası hoşgörünün ve özgür düşünmenin gelişip olgunlaşmasını vurgulama eğilimidir. S. D. Goitein baskın bir tonda şöyle kurar (ya da düşünür)

Orta düzeydeki uygarlık günlerinde var olan gerçek bir bilim arkadaşlığı konusundaki Jaeger’in varsayımını doğrulayabiliriz[Werner]. Her iki edebi kaynak... ve belgesel kaynaklar... farklı ırklar ve dinlerin Yunan bilimleri öğrencileri arasında bir hoşgörü ruhu ve karşılıklı saygıyı hakim kılmıştır.

Daha sonra bu anlayışa göre, zaman, içerik ve “ortak yaşam”ların tesisi ortaçağ Yahudi-Müslüman felsefesinin “yükseliş ve düşüşü” ile rastlaşır. Goitein bir toplumsal tarihçi idi, ve bu nedenle, yeni burjuvazinin ihtiyaçlarından ortaya çıkan “hoşgörü ruhu ve karşılıklı saygı” konusunu çok iyi biliyordu (10). Shlomo Pines, belki de bu yüzyılda Yahudi-Müslüman felsefesinin en büyük öğrencisiydi; toplumsal düzenlemelerinde yeni eleştirel Yahudi düşünürlerin konumlandırılmasında Goitein’e katıldı:

Dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda, sistematik felsefe ve ideoloji, hiçbir şeyin olmadığı çok uzun bir dönemde, Yahudiler arasında yeniden ortaya çıktı; bu İslami uygarlığa kabul edildiklerine işaret eden bir olaydı. Felsefenin, ilahiyatın ve yahudi finansörleri üreten bu dönemdeki toplumsal eğilimlerin yeniden doğuşu

arasında kuşkusuz bir bağlantı vardı. Yahudi finansörlerin bazıları öğrenmenin de patronlarıydılar, belki kuramsal olarak değil ama gerçekte İslami devlette yönetici sınıfın üyeleriydiler- ve Yahudi doktorlar, Müslüman ve Hristiyan entelektüellerle eşit düzeyde ortaklıklar (11).

Yahudi-Müslüman felsefesinin yükselişini açıklamak için ticaret ihtiyaçlarına ilave olarak kültürel engelleri geçmek ve diğer faktörler ileriye sürülmüştür. Ortak nedenlerden olarak diğer neden Yahudi ve Müslüman filozoflar payına ortak pagan bir hasma karşı ortak tektanrıci muhalefetleri idi. Yahudi- Müslüman ortaklığında ortak karşı gücün göstermelik ivmesi bilim adamının bir ana teması olarak kalır. Yahudi-Arap kültürünün kuşbakışı bir gözden geçirilmesinde, Hava Lazarus-Yafeh böylelikle *Encyclopedia Judaica* Yahudi Ansiklopedisi'nin okuyucusu kalır.

Pagan kültürel miras ile ortak cepheleşmelerinde bu üç pozitif dinin arasında derin bir dini-kültürel ittifak vardı, felsefi Arap kisvesinde bu üç vahye dayalı dinin varlığı eşit biçimde sağlandı. Manevi işbirliklerinin derinliği ve genişliği yüksek derecede hayret verici ve muhtemelen insan tarihinin diğer hiçbir devresi ile paralelliği yoktu (12).

Bu “manevi işbirliği” üzerine bilimsel araştırma ek olarak Arap felsefesi için Yahudilerin sempatisine işaret eden bir vurgu yapmak eğilimindeydi.

Ancak 1922 yılında, Etienne Gilson güçlü terimlerle bu sempatiyi ifade edebildi.”Renan tarafından desteklenmesine kadar gitmeksizin Arap felsefesinin gerçekte Yahudiler tarafından o kadar ciddiye alınmamasına karşın Müslüman kültürün ortaçağdaki Yahudi kültürü içinde ittiği son derece canlı ve hemen hemen çıkartılmış kökten daha güçlü bir sürgün olduğu üzerinde anlaşmaya varılmalıdır (13).Bu etkileyici formülleştirme kolayca tekrar edilebilir. Gerçekte, standart çalışma kitaplarında ve bu konu üzerine ansiklopedi girişlerinde baştanbaşa çeşitli yoğunluklarda yansıtılmıştır. Yetenek ve bilgi düzeyi bakımından Pines'dan daha az olmayan bir halef benzeşen bir nokta ortaya koymak için gelecekti.

Yaklaşık dokuzuncu yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar Yahudi felsefi ve teolojik düşüncesi İslam felsefesi ve teolojisinin evrimine katılmıştır ve kendisinin devamlılığını da sadece sınırlı bir biçimde göstermiştir. Yahudi filozoflar, Müslümanlar tarafından kompoze edilmiş metinler ile Yahudi yazarlar tarafından yazılmış felsefi metinler için özel bir tercihte bulunmamışlardır ve birçok durumlarda Yahudi düşünürlerin anlamlı eserleri Yahudi olmayan seleflerinin fikirlerine bir yanıt ya da bir karşı çıkış oluşturur. Yahudi felsefi ve bilimsel yazılarının dili Arapçaydı (14)

Yahudi felsefe tarihi böylelikle felsefenin geliştirilmesinde gerçek bir ortak

çaba olarak Yahudi-Müslüman “ittifakını” göstermiştir; ancak, her defasında Yahudilerden biri Müslüman çoğunluk tarafından denetlenen hakim söyleme tepki gösteriyordu.

Bu yorumla bağlantılı olarak, on üçüncü yüzyıl Yahudi-Müslüman toplumsal sözleşmesinin “çöküşü”, felsefi ipoteğinin sonlandırılmaya dönüştüğü yıl oldu. Bu okumada, ortak yaşamın sonu ortak bir felsefi gelenekle sonuçlandı, sonuçta bu gelenek Yahudi olduğu kadar daha çok Müslümandı.

Francesco Traini’nin, Piza’da, St. Catarina’daki ünlü mihrap resmi ve birçok benzeri tabloları Thomas’ın Hristiyan filozoftan önce secde eden İbni Rüşt üzerindeki zaferini betimler. İbni Rüşt’ün, her iki omuzunda üzerinde rozetler olan Yahudi yakası giymiş olması yeterince karakteristiktir. Onun yahudi olarak takdim edilmesinde poetik bir gerçek vardır; Yahudi yorumcular ve çevirmenlerin İbni Rüşt’ün Latin Hristiyanlığına tanıtılmasında büyük paya sahip oldukları anlaşılıyor. Steinschneider’in dikkati çektiği gibi, İbni Rüşt’ün *Aristoteles üzerine yorumlarının* saklanması hem hemen hemen bütünüyle Yahudi etkinliği olması sebebiyle (15).

Nitekim, İslam felsefesinin çok tatlı meyvelerinin bazıları – El Farabi: (870-950), İbn Bacce (d.1138), İbn Tufayl (d. 1185) - saklanmış, çevrilmiş, aktarılmış, ve Yahudiler tarafından saygıyla çalışılmıştı (16). İspanyol filozof İbn al-Sıd al-Batalyûsî (1052-1127) ’nin eseri Yahudi felsefe çevreleri içinde ezici bir çoğunluk tarafından saklanmıştı (17). Sonuç olarak, eğer İslamîleştirilmemişse, bütünüyle Araplaştırılmış olan bir toplumsal ve kültürel bağlamda onuncu yüzyıldan on üçüncü yüzyıla kadar işlev gören Yahudi felsefesi genel anlaşmasından küçük bir ayrılma vardır. Husik’in *Bir Ortaçağ Yahudi Felsefe Tarihi* kitabında listelenmiş on sekiz filozofun, on üçü İslam dünyasında yaşamaktadır; bu oranlar, Sirat’ın *Orta Çağlar’da Bir Yahudi Felsefesi Tarihi* kitabında biraz farklıdır, ortaçağ Yahudi Felsefesinin İslamlaştırılmış karakteri tartışmanın ötesinde kalır (18).

KÖKENLER: POLEMİK, KELÂM VE MEZHEPLER TARİHİ VE KARŞILAŞTIRMA

Bir çözüm araştırmasında hepsini topladılar, çember yaptılar ve vecd içindeki melekler gibi titreştiler, ikincisi karşıdakine söylerken en sonuncu bir şey beyan etti.(19).

Ortak çağın şafağında İskenderiye’li Philo’dan sonra, ilk Yahudi filozoflar Saadia Gaon (882-942), Dawûd al-Muqammiş (fl.c. 900) ve al-Qirqisanı (d. 930)

dokuzuncu yüzyılın sonunda, kelimeler olarak bilinen Müslüman savunma söylemi bağlamında meydana çıkmışlardır (20). Geç dokuzuncu yüzyılda Arapça İslam imparatorluğunun her yerinde konuşulan resmi dil idi (lingua franca) ve dünyadaki Yahudilerin büyük bir bölümü burada yerleşikti. Antik dönemin birçok diğer felsefi ve dinsel eseri, Aristoteles ve Kitab-ı Mukaddes Arapçaya çevrildi ve Arapça olarak kaydedildiler. Bu dönemde, ayrıca, Yahudi ve Müslüman ilahiyatlarının ikisi de Arapça yazılmış, önemli ölçüde iç içe geçmişlerdi. Hodgson bu ortak kültüre gönderme yapmak için “Islamicate” terimini kullanır, bu ortak kültüre gönderme yapmak için, İslam dini ile ilgili bir sınırlandırma değildir ama Arapsever Yahudiler ve Hristiyanları kapsar (21). Özetle, Yahudiler ve Müslümanlar önceden, lengüstik, yorumsal, teolojik ve karşılaştırmalı ortak bir dili konuşuyorlardı.

Dinlerarası karşılaştırmalar canlı icralarla sunulabilir. Hasım iddiaları, dağılık biçimde, düzensiz mahkemede, salonlarda ve özel evlerde hükme bağlandı (22). Müslümanlar, Peygamber Muhammed’in peygamberliğinin başından itibaren zaten, Yahudilerle sürekli temas halinde olmuştu. Ama devamlı görüşmeler, doruğa ulaşmış gibi görüldüğü dokuzuncu yüzyıldan onuncu yüzyıla resmi bir temas biçimi oluşturmuştu. “Gayriresmi”, “resmi” denilen mezheplerarası tartışmaların her ikisi de zamanla gelişip yaygınlaştı. Kendi saygın dini cemaatlerinin Yahudi ve Müslüman liderleri, “Resmi” denilen tartışmaları, kamu tartışmalarında seçmenlerinin resmi temsili olarak betimlemişlerdir (23).

Erken dokuzuncu yüzyıldaki böyle birçok örnekten biri alınabilir, Şii imam Al-Rida (765-818) Yahudi temsilciyi genişçe bir kabul salonunda nazikçe susturdu: Tartışmalarının çoğu spesifik Kitab-ı Mukaddes ayetlerinin doğruluğu ya da yanlışlığının kesinliği ile ilgiliydi. Aynı şekilde başka bir adı bilinmeyen Yahudi lider halife el-Me’unun (813-833 arasında hükmetti) himayesinde tartışmıştı; bu tartışmanın ayrıntılı kayıtları çok iyi saklanmıştı (25). Nitekim, Emevi ve erken Abbasi halifelerinin (büyük Sünni hükümdarlar) çoğu, bunların yanı sıra tüm erken Şii imamlar, böyle forumları desteklemiş ve kendileri de katılarak bunu göstermişlerdir.

Ancak, “resmi” liderlerin toplum içinde dinlerini savunmaları için dinler arası toplantılar yapmak bunun tek biçimi değildi. Tüm öncü filozoflar resmi liderler değildi. Bazıları zamanla, özgür radikal düşünürler oldu; hatta bunlar kendi liderlerinin kuşkulananması üzerine toplandılar. Bu düşünürlerden Yahudiler şunlardı: Davud el-Muqammiş ve Hîwî el-Belhî (dokuzuncu yüzyıl) ve Müslümanlar; Ravendî (dokuzuncu yüzyıl), Ebû İsa el-Warrâk (d.909) ve Muhammed Ebu Bekir el-Râzî (d. 932) karşılıklı olarak bağlantılı bir topluluk oluşturmuşlardı (26). Bu değerli felsefi radikallerin biyografileri hakkında çok az şey biliyoruz, onların muhtemelen, kendi evlerinde özel olarak biraraya gelip görüştükleri varsayılmaktadır. Nemoy’un telkin ettiğine göre, Davud el-Muqammiş, bu dönemde Arapça yazan ilk Yahudi ilahiyatçı ve karşılaştırmalı din konusundaki

tek Yahudi bilgindir, el-Muqammiş; aynı ilahi inancın ana değişkenlerinin asıl özünde tüm tektanrılı dinler için eşit bir bakış hissedilen “liberal” düşünürlerden oluşan oldukça küçük çağdaş bir grubun Yahudi bir üyesi olabilir (27).

Bu durumda ise, o zaman bu dinlerarası uyarıcı entelektüellerin ortak bir gerekçeyi paylaştıkları söylenebilir. Onların nereye kesin bağlı olduklarının gizemli kalması şaşırtıcı değil. Dışardakilerin tipik kaderi üzerine bu unutulmuş sadece kısmen suçlanabilir, yazıları mıknaş gibi baskıyı çekiyordu. Ortak olarak savunulan bir yaklaşım tehdit olarak algılanmıştır, hepsi “sapkın” olarak küçük düşürülmüydü. Her iki Yahudicilik ve İslam durumunda, gerçekte, dini liderler bazan felsefenin gelişimini teşvik etmedilerse de ona göz yummuşlardır ve sık sık amaçları için felsefenin gereksizliğine duyarlıydılar (28). Savunma özür dilemeleriyle ilgili olarak Felsefenin evcilleştirilme başarısı diğer herhangi bir faktör kadar “saf felsefe”yi başlangıçtan itibaren bir dayanak sağlamaktan alıkoymuştur.

Genellikle İslam hakimiyeti altındaki dönemde ilk Yahudi filozof Dawûd al-Muqammiş olarak görülür, Muqammiş; savunmacı geçmişinden kurtarılmamış bir çerçevede çalışmıştır (29). Benzeri Saadia Gaon, Hristiyan, İsmaili, On ikiler ve Sünni cemaatlerin liderliğinde çağdaşları tarafından *gerekli değişiklikler yapıldığında* (30), Mu’tezile’nin paylaştığı Yahudiciliğin müşruiyetinin görüşülmesinde ona izin veren cari yaklaşımları özümsemiştir. Ancak, bu savunmacı karşıtlık mevcut şekliyle felsefe (*falsafa*) değildi. Lenn Goodman tanınabilir kısımlarla zorunlu olarak bağlantılı fikirlerin kısıtlı sınırlamalarını serbest bırakmış özellikle (farklı felsefi görüşleri bir arada sunan) bir söylemden türetilen önemli İbni Sinacıları betimler.

El Farabi “düzenli olarak betimlemeci ve soyut biçimde kendi öz niyetlerini saklar, diller, kültürler ve dinler peygamberler, filozoflar ve ilahiyatçılar, devlet adamları ve siyasanın çeşitli tiplerini vazgeçilmez inançlar üzerine yazar... [İbn Sina] çok daha özgün esere intihali başarılı olur, daha evrensel entelektüel amaçları hedefler (31).” Hatta, Saadia olayında olduğu gibi, siyasanın çeşitli tipleri adlarıyla belirtilmedikleri zaman bu düzen nadiren Yahudi filozoflar tarafından etkilenmiştir.

ENTELEKTÜEL ALTKÜLTÜRLER

Müslümanlar ve Yahudiler arasındaki ortak yaşam (symbiosis) kavramından, bu kavramı geçer akçe yapan Goitein’den beri, sabit biçimde bu konu üzerinde çalışan bilim adamları tarafından faydalanılmıştır (32). İnançlar arasında temas ve işbirliğinin bazı özgürlüklerine tesadüfi olmaktan daha fazla izin veren kentli ve çok kültürlü İslamlaşmış toplum Yahudi felsefesinin yükselişine olanak tanımıştır (33). Yan yana yaşayan zorunlu siyasi özgürlükler ve ekonomik araçlar felsefeyi takip etmekten uzaktır (bu bölümü izleyen iki bölümde anlatılmıştır),

bu takip Yahudi-Müslüman çevrelerde çeşitli yüzyıllarda özel yetişmiş (ancak istisna olmayan) *altkültürlerin* karşılıklı itirafları olarak da anlaşılabilir.

İslamcı filozoflar, ilk önce, bilimler bağlamında ve daha özgül olarak da sağlık bilimleri *bağlamında* anlaşılabilir (34). Eğer Yahudi filozofların kariyerini özel olarak biçimlendiren *mesleki deformasyon* vardıysa bu hekim-bilimci kariyeriydi. “Aynı sınıf ya da aynı meslekler grubunun üyesi olup da farklı dinlere mensup olanlar arasında işbirliği”nden bahsedilecek olursa Goitein kısaca şöyle kaydeder, ilave olarak “bir ticaret sınıfının önemi...birbirine yakın uzak ülkeler, sınıflar ve dinlerden getiren doktorlar ve eczacılar[Yunan biliminin temsilcileri olarak J geniş ölçüde Yahudi ve Hristiyanlar, yine en önemli faktör karşılıklı itiraf temaslarını teşvik etmekte” (35). Yahudi ve Müslüman hekim-filozoflar bu şekilde karşılaştılar ve birbirlerinden öğrendiler. Tesadüfi arakadaşlıkları bazı yoğunluklar geliştirebildi ibn al-Qıftî (d. 1248) ve ibn ‘Aqnın (d. erken on üçüncü yüzyıl) yüksek sesle şunu söylemişlerdi “herhangi biri diğerinden önce ölürse ardında kalan yaşayana sonsuzluktan raporlar gönderecektir (36).” Müslüman ve Yahudi arasındaki resmi ya da gayriresmi her iki arkadaşlık çeşitli kaynaklardan iyi biliniyordu (37). Mektuplaşmalar kalıyordu, örneğin, etkili müslüman filozof İbn Baccе, ve mantıkçı ve İslam dinine geçmiş bir Yahudi olan arkadaş Yûsuf ibn Chasdai, ünlü İspanyol Yahudi yüksek rütbeli Chasdai ibn Shaprut’un büyük büyük oğluydu (38). Yahudi ve Müslüman felsefeye yönelmiş hekimlerdi, bu nedenle, birbirleriyle arkadaş olabilir, görüşebilir ve mektuplaşabilirlerdi.

Yahudi itirafçı görüş noktasından, yine de, bu temaslar tehlikelerle yüklüydü, yani, yüksek derecede din değiştirme olayları kendini gösteriyordu. Yahudi felsefesinin serpilip gelişme döneminin sonunda, felsefenin izinde olarak çok fazla Yahudi düşünür İslam dinine geçmişti, ancak, bu konuda özel motifleri ile ilgili olarak kesin bir şey söylemek için yeterince biyografik veriye sahip değiliz.

On iki ve on üçüncü yüzyıldaki bu kişiler - Abu’l Berekat al-Bağdadi, ibn Kammûna, Samau’al al-Maghribî, Abû Sayyid alİsrâ’îlî, Sa’îd ibn Hasan, ve Isaac ibn Ezra- bir tür alt kültürü biçimlendirmiş gibi görünüyor, bu alt kültürün toplumbilimsel karakteri maalesef karanlık kalıyor (39).

Yahudi ve Müslümanların entelektüel eşitler olarak etkileşim halinde oldukları tüm bu alt kültürlerde; belki de hiçbiri “aydınlanma” (*ishraq*) fikri ile İbni Sinacı felsefi mistisizm ortaklığı üretmek bakımından tam anlamıyla mutabık değildi. Üç Müslüman filozof özellikle işraki düşüncenin toplumsal bağlamının kapsamındaydılar; Yahudi (veya din değiştirmiş Yahudi) filozoflar dikkati çekiyorlar öne çıkıyorlardı. Bu Müslüman filozoflar, Suhreverdi (d. 1192), İbn Tufeyl (d.1185) ve ibn Sab’in (d. 1270), kesin olarak İbni Sina’nın *hikma al-mashriqiya* adlı eserini hala gizemli o kabul ediyorlardı. Suhreverdi kalın harflerle (Fahri’nin sözcükleriyle) “İbni Sina’nın son derece gizemcilik karşıtı duyguları ve mistik ve tecrübe edilmiş arzularını o ve akraba ruhlar hoşnut etmeye çalışmıştı.”; İbni

Tufayl açık ve kesin olarak memnun oldu"her kim saf gerçeği öğrenmeyi dilerse [*hikma al-mashriqiya'ya*]danışmalı"; İbn Sab'ın benzeri iddiası *hikma al-mashriqiya* gerçeğe ve tüm kalanlara kapalıydı" (40). Eldeki amaç için, alt kültürlerin de nihai olarak anlayışlar arasında dört anlamda anlamlı biçimde olduğu söylenebilir. Birincisi, bu düşünürlerden söz edilecek olursa ders programı olarak birisi özel olarak (ayrık olarak değil) çeşitli yüzyıllarda Yahudi-Müslüman çevrelerde yetişmişti. İkincisi, bu Müslüman filozoflardan ikisi Yahudi filozoflarla görüşmüşler ve Yahudi öğrencilere bilimde ilk adımlarını attırmışlardı; çevreleri bazı temel konularda çağdaş Yahudi filozofların ikizi gibiydiler. Üçüncüsü, zaman zaman araştırdılar ve bazan Yahudi eserlerini öğrettiler. Dört, eserlerinin bir çoğu çeşitli yüzyıllarda Yahudi filozoflar arasında popülerdi.

Tüm olarak alındığında, bu unsurların bir araya gelmesi Yahudi felsefesi bağlamında, anlamlı göze çarpan şeylere ve hâlâ çok az araştırılmış kültürler arası az çok anlamlı çalışmalara dikkat çekmeye yaramıştır; bu sebeple çok ayrıntılı olarak yönetilmeyi hak eder. Bu unsurların ilki, bazı paylaşılmış dersler, örneğin *Theology of Aristotle* ve *Liber de Causis* gibi bazı Yeniplatoncu klasiklerin zaman içinde bazı anlayış farklılıkları arasında farkına varılmış olabilir. Aristoteles'in Teolojisi, özellikle sözde en uzun versiyonu önce İsmâ'îli ve Yahudi bağlamın dışında İslamcı felsefi söylem içinde ortaya çıkmış gibi görünüyor (41). *Liber de Causis*'in metin-tarihi bu bakımdan özellikle dikkate değer gibi görünüyor. Bu eserin bir Kitab-ı Mukaddes okurları; Endülüslü Yahudi filozofların ağırlıklı olarak taraftarı oldukları sahte-Empedoklesçi geleneklerin bir taraftarı Al-'Amiri idi; oğlu "felsefi olarak taraf değiştiren", *Şaşırmışların Rehberi'ni* araştıran; Abd-El -Latif El -Bağdadi'nin babası Moses İbn Ezra, ayrıca yine Maimonides'in baş yapıtını araştırmış İbn Sab'ın (42). İkincisi, İsrak taraftarı filozoflar Yahudilerle görüşmeler yapmış, onları eğitmiş filozoflar, Yahudi dönmeler ve Yahudileşmiş Müslümanlardır. Müslüman olmayanların farklı anlayışları kadar, Müslümanların farklı anlayıştaki farklı felsefi görüşleri bir arada sunan eserler öğreten Şehit mistik filozof Suhreverdi Necmettin İbn İsrâ'il'i (şeyhlik hırkası için) eğitmiştir (43).

Suhreverdi'nin bir yorumcusu olan Kutb el-Din Shirazî, Abu Bakr Muhammad İbn Muhammad el-Tebrizî'ye (701/1301-2) tarihinde icazet vermiş; bu kişi Maimonides'in *Şaşırmışların Rehberi*'nin bölümlerinin ünlü açıklamasını yazan El Tebrizî gibi ortaya çıkmıştır (44). İbn Sab'ın, *Risale el-Nuriyye* adlı eserinde sadece Guide'ı açıklamakla kalmamış; İmparator Frederick II ile mektuplaşmasında Maimonidesçi düşüncenin ileriye dönük yorumunu da sergilemiş, ayrıca Yahudiler gibi Müslümanlara da ve *Rehber*'i öğreten İbn Hüd gibi bir öğrencisini yetiştirmiştir (45). İbn Sab'ın, Şam'da bulunan, babası bir Yahudi dönmesi olan 'Alı al-Harralı adlı ünlü bir öğrencisi tarafından da izleniyordu (46). İbn Tufayl'ın biyografisi de nihai derecede dar kapsamlıydı ama Moses Maimonides ile Fas'ın Fez kentinde sarayda görüşebilmişti; Maimonides'in tam olarak Kahire

yolundan geçtiği zamanda İbn Tufayl vezirlik yapıyordu, İspanyol sürgünlerden Aristotelesçi arkadaşı ibn Bacce'dan yaptıkları çok sayıdaki tartışmalar sonucu yoğun biçimde etkilendi (47).

Üçüncü görünüm “aydınlanma”nın itirafçı bağlamı Müslüman araştırması ve Yahudi felsefi eserlerinin öğretimi olarak zikredilmeyi hakeder. Dönme Yahudi Abu'lBarakat al-Baghdadi Suhreverdi'nin bazı kavramlarına etki etmişti (48). Suhreverdi'nin tanınmış bir yorumcusu ibn Kammüna, eğer İslam dinini kabul ettiyse, bir Yahudi dönmesiydi (49). İbn Sab'ın, yukarıda belirtildiği üzere, Maimonides'in eserine aşinaydı. Abd al-Latif al-Baghdadi aghdadi de öyleydi, ibn Sab'ın gibi hermetizm ile ilgilenen bir filozoftu (50). Maimonides'in iki eserinin, ibn Tufayl'ın *Hayy bin Yakzan* adlı eseri ile bağlantıları olduğu söylenmişti. Ancak, bu olasılığın uzun yıllar boyunca söylenmiş olmasına rağmen, *Rehber* ile *Hayy bin Yakzan* arasındaki ilişkileri inceleyen sistematik bir araştırma yapılmamıştır (51). Diğer bir metin de onun Maimonidesçi esere ait olduğunu tam olarak kanıtlamamıştır. Ancak, *Peraqim be-Hatzlachah* (Güzellik Üzerine Bölümler) adlı bu eser ve *Hayy bin Yakzan* eğer Maimonides'in kendi elinden çıkmamışsa bu ortamdan ortaya çıkmıştır (52). İbn Tufayl kendisini Hayy bin Yakzan'ın kısa önsözünde (bu önsöz, tıpkı *Rehber*'in çerçeve çizen önsözü gibi kitap için söylemsel bir çerçeve sağlar) açıkça “*ışrak*” geleneğinden olarak tanımlamıştır (53). Hiç kimse, içsel kanıt temelinde sürdürülmesi zorunlu olan iki yapıt arasındaki ilişkiyi aydınlatamamıştır, üstüne üstlük hiçbirini bunu bir diğerine söylememiş, hatta dokundurmamıştır. Böylece Urvoy Maimonides ile ilgili yeni gözlemlerde doğrudur, “Muvahhid geçmiş bir çerçeve oluşturur... Aydınlanma olarak bilinen metafizik bilginin kavramı ile çözümlemelerin ayrıntılarında dar bir tündengelim yöntemi yan yana koyulduğunda, ikisi arasında bağlantı ima etmeksizin İbn Tufayl'ın İbni Sinacılığına yaklaşır (54).

Sonuçta bu itirafçı bağlamdan ortaya çıkan Müslüman filozofların eserleri Yahudiler tarafından araştırılmış ve Yahudiler tarafından kaydedilmişti. Suhreverdi, Maimonidesçi Negidimlerin sonuncusu olan R. David b. Joshua Maimonides'ten empatik biçimde etkilenmişti (55).

Ve ibn Tufayl, Moshe Narboni ve Yochanan Alemanno'dan, Spinoza ve Ernst Bloch'a Yahudi filozoflar üzerinde etkili olmaktan memnundu (56).

Dikkat eksikliğinin felsefe tarihçileri tarafındaki bu altkültüre ödediği belki kısmen mitoslar ve logoslar arasındaki eşik duygusal pozisyona atfedilebilir. Peter Heath bu eşik duygu durumunu İbni Sina'nın alegorileri bağlamında yeni sorgulamış ve kategorileştirmenin programlı meydan okumasını aydınlatmıştır (57). Bilimlerin sınırlarında etkin gizlenmenin ötesinde, bu altkültür eşik duygusallık teriminin diğer bir anlamı olarak gelişmiştir. Bu, bu dönemde felsefe tarihinde en fazla tartışmalı konulardan ikisinin, Maimonides'in eseri ve *İşrak* projesinin kesiştiği yerde işlemiştir. Bilim adamı her iki alanda bu felsefelerin

temel batını karakterinin konusu üzerinde inatçılıkla sonuçsuz kalır.

SİYASİ DÜZENLEMELER, SİYASİ KISITLAMALAR, SİYASET FELSEFESİ

Yahudi-İslam felsefesinin siyasi bağlamı ile ilgili olarak üç gözlem yapılabilir. Bu konu sırasıyla siyasi düzenleme, siyasi kısıtlamalar ve siyaset felsefesi sorularıyla ilgilidir. Birincisi, bu saygın hanedanlar döneminde hanedan değişikliklerinin doğal olarak Yahudi felsefi düşüncesinde gelişimsel değişiklikler ürettiği gözlemlenmiş olabilir. Joel Kraemer, örneğin, Buyidlerin yönetimi altındaki durumun geniş bir portresini çizmiştir; Kraemer, “entelektüel Şiizmin ... Şii ilahiyat ve hukuk sistemi biçimlendirilirken siyasi dizginleri elinde tuttuğunu göstermiştir; entelektüel şiizm ayrıca İslam rönesansının şahit olduğu yoğun kültürel etkinlikten de geniş ölçüde sorumluydu (59).” Bu Yahudi felsefesinin erken devrelerinde doğru olabilir - Isaac Israeli ve Saadia Gaon Şii ortamdan ortaya çıkmıştır- Entelektüel Şiizm, Yahudi felsefesinin yükseldiği dönemde sadece tek İslami düzenleme değildi. Erken Eyyübi döneminde, örneğin, kişisel ve entelektüel terimler olarak özellikle dinlerarası çapraz verimlilikte zengin olduğu gözlemlenmiştir (60). Hatta muvahhidlerin yenilgisi, toplumsal olarak felaketken, aynı şekilde şaşırtıcı biçimde dinlerarası verimli felsefi anlayış ve düşünceleri canlandırmıştır (61).

İspanyol Yahudilerinin sözde “Altın Çağı” Akdeniz boyunca saf felsefenin gelişmesi bakımından belirgin değildi. İki büyük zekadan Judah Halevi felsefe karşıtı bir klasik yazarken, Moses Maimonides, Akdenizin öteki ucunda felsefi başyapıtını yazmıştır. Tartışılmaz önemdeki filozofların varlığına karşın, Endülüs katkısının açıkça teolojik ve mistik olduğu ama felsefi olmadığı ileriye sürülebilir. Daha doğrusu, İbn Gabirol’un bazı takva eserleri, dini ilahileri olarak Yahudi şiirinin büyük ifadeleri Kuzari ve kabala Yahudi İspanya’nın seçkin kültürel üretimini oluşturur (62). Söylenildiği gibi, Yahudi İspanya’nın felsefi geleneği, belki ortaçağın herhangi bir Yahudi toplumunun felsefi alt kültürünü çok tutarlı ve çok seçkin biçimde geliştirmesinden oluşmuştur. Hatta Müslüman arkadaşlarının yanısıra bu alanda buluşçuydular. Urvoy böylelikle, “ilk gerçek ‘felsefi sistem’in El Endülüs’te geliştirilmiş olan” ibn Gabirol’un felsefi sistemi olduğunu belirtir (63).

Siyasi kısıtlamalar bakımından, felsefenin vezirliğe ilişkin işlevinden söz etmek akla uygun olabilir. Müslüman filozoflar ve daha az genişlikte olmak üzere Yahudi filozoflar, yöneticilerin emrinde işlev görmek ve devlet bakanlıkları ve mahkemelerde danışman olarak rejime hizmet etmektedirler (64). Bu işlev, nadiren doğrudan vezir olarak hizmet eden Yahudi filozoflar konusunda zorunlu olarak zayıflatılmışken, vezir kadrosu, bağlılık konumu için münhal

olmasa da Müslüman filozoflara olduğu kadar Yahudiler için de yürürlükte kalıyordu. Ayrıca, İslami felsefenin vezirlik işlevi bu biçimde “siyaset felsefesini” harekete geçiriyordu. “Siyaset felsefesi”nin güncel kullanımı Leo Straus tarafından bulunmuş, Muhsin Mehdi tarafından etkilenmiş ve eğitilmiş olanlar dahil, halefleri tarafından dikkatle işlenmişti (65). Bununla birlikte, bu yaklaşım, toplumsal ve kültürel bağlamda araştırmayı gözardı etmesi nedeniyle hemen hemen bütünüyle tarih dışıdır (66). Genel bir toplumsal araştırma eksikliğince meydana getirilmiş olan belirsizliğelbulanıklığa ilave olarak, Yahudi felsefesinin siyasi renkliliğinin anlaşılması, genel olarak İslami felsefenin batınlılığıyla buğulanmıştır. Leo Strauss Yahudi ve Müslüman filozofları etkileyici biçimde tartışmıştır, Maimonides onlar arasında en seçkin olanıdır, devam eden zulüm koşullarında batını bir biçimle yazar (67). Bununla birlikte, bariz gerçeği kabul etse bile birçok filozof bu dönemde batını “yazma sanatı”nı uygulamıştır; İslami “siyaset felsefesi” ile filozofların siyasi durumları arasındaki açık toplumbilimsel ilişkinin – böylesi gizliliğin toplumsal ve kültürel bağlamının- çok azı keşfedilmiş olarak kalmıştır.

MALZEME SIKINTILARI

Eğer Yahudi filozof yerel yöneticisinin yararına aşırı derecede bağımlıysa el yazmalarının akışında ve bunların kesintisinde kronik biçimde savunmasız kalırdı. Yahudiler büyük medrese kütüphanelerine giremiyorlardı, on birinci yüzyılda başlayan bu uygulama, tüm Müslüman dünyasında yayılmıştı (68). Kütüphanelere girişinin yasaklanmış olmasının bir nedeni kültürlü Yahudilerin bir bölümünün sahip olduğu geniş kişisel kütüphanelerin artmış olmasıydı.

Felsefenin peşinde bir Kitab-ı Mukaddes olan malzeme sıkıntısı, daha sonraki de, ağırlıklı olarak bilgiye erişim güçlüğü olabilir. Bu güçlük; metinleri bulmak ve bu metinleri öğretmek için güvenilir öğretmen bulmak engelleri biçimini aldı. Kendi içinde masraflı ve yerel misafirperverliğe bağlı, bilginin peşinde seyahat kuramsal olarak yine de revaçtaydı; uygulamada ise aktif olarak izleniyordu (69). Diğer malzeme sıkıntıları iletme maliyetlerini kapsıyordu. Bu; yazı malzemelerini satın almak, Yahudi din bilimi yorumcularına (ya da yazıcılara) ödemeler, ulaşım da dahil olmak üzere arızı giderler demektir. Biz bu sorun üzerine Kahire’den Geniza’ya bir yığın hatırı sayılır bilgi sahibi olduk (70). Diğer bir kısıtlama da depolama güçlüğü idi. Büyük Müslüman bilge edebiyatçı el-Jahî’nin ölümünün uydurma bir anlatısında Jahî’nin çevresinde yığılı kitaplarının ağırlığı altında ezilerek öldüğü iddia ediliyordu (71). Öte yandan, zenginlik eğlence, geniş ve ferah kütüphaneler inşa etmek için araçlar satın almak, güvenilir katiplere ödeme ve alanında otorite olan bilginleri hizmete alma olanağını

getirdi. Bu konuda belki de en iyi bilinen örnek, bu tür girişimleri bolca destele-yen Fatimi veziri Yahudi ibn Killis'in İslamiyeti kabulüdür (72).

SONUÇ: "GELİŞME" VE "İNİŞ"

Avrupa merkezli bir bakış açısıyla türetilen dönemleştirme şemaları evrensel düşüncenin ana akımlarını besleyen kollar olarak İslâmi medeniyet içinde akan entelektüel akımları betimlemek eğilimindedir. Böylece, Goitein İslami uygarlık dönemini burada düşünüldüğü biçimde "Hellenizm ile Rönesans arasında" "ara uygarlık" olarak adlandırmıştır (73). Daha erken Adam Mez "İslam Rönesansı" (74) adlı yaygın biçimde okunan eseriyle böyle bir adlandırmayı popülerleştirmişti. Ve bu terminoloji Joel Kraemer'in çok yeni bir kitabında kullanılmıştır (75). Bu dönemde Yahudi felsefesi tarihçileri, Yahudi ve Müslüman felsefesinin kendi tarihleri ilgili geçmişlerinin ayrılmaz biçimde iç içe olduğu konusunda hemfikir-dirler, aynı şekilde Yahudi felsefesi böyle bir planın ışığında karakterize edilmiştir.

R. Stephen Humphreys, Yahudi-Müslüman tarihi üzerine yazılmış stan-dart eserlere ilişkin yaptığı kısa bir gözden geçirme ile genel olarak, böylesi bir dönemleştirme ile ilgili endişe uyandırmıştır. O uygun biçimde " tanınmış katego-riler olan hoşgörül hoşgörüsüzlük ve gelişmeldüşüş kategorilerinin bu konuya uygulanacak en yararlı kategoriler olup olmadığını merak etmektedir (76)." Bu kategorilerden sürekli olarak son eserlerinden birinde Goitein tarafından yararlanılmış; bu eserini Goitein, "on üçüncü yüzyıl en kötüye dönüşe tanıklık etmiştir" görüşüyle sonuçlandırmıştır. On dördüncü yüzyıl ile de Orta Çağ'ın gecesi her yeri kaplamıştı (77). Onüçüncü yüzyılın doruğa çıkmış kültürel anının bir tür teşkil ettiği daha genel olarak ortaçağcılar tarafından uzun bir süredir iddia edil-miştir (78). Ancak, böyle bir değerlendirme, ekonomik gerçeklikler ve toplumsal yaşamın bilgisiyle –ya da onunla ilişkili olmaksızın- saygın ama desteklenemez kalır. En kaçınılmazı, bir on üçüncü yüzyıl sonrasının suçlaması "düşüş"; bu zamanda görünüşe göre global harekete geçirici gücünü bulan "On Üçüncü Yüzyıl Dünya Sisteminin" varoluşu için kanıt ile şimdi bağlantılı olmalıdır (79). Başka bir anlatımla, İslami felsefenin "yükseliş ve düşüş" metaforuyla standart dönemleştirmesi şimdi, bu dönemi çerçeveleyen çok daha geniş (ve belki de çok daha tarafsız) ekonomik ve siyasi bakış açıları araştırmalarına karşı test edilebilir.

Hangi ölçü kullanılırsa kullanılsın, Yahudi-Müslüman felsefesinin toplum-sal bağlamı anormal sonuçlardan biri olarak anlaşılabilir. Alfred North Whitehe-ad bu konuyu veciz bir biçimde ifade etmiştir:

Orta Çağlar'ın yazımı, Muhammedin hüküm sürdüğü parlak dönem boyunca, uygarlığın yükselmesinin kanıtı Muhammed yanlıları ve Yahudi etkinliğinin

ortak birlikteliğinin muktedir olmasıdır. *Orta Çağlar'ın zirveye çıkışı geniş ölçüde bu birlikteliğe bağlıdır... Muhammedçi dünya ile Yahudilerin birlikteliği modern uygarlığın ondan türediği tarihin büyük olaylarından birisidir* (80).

Bugün, hâlâ, dramatic etkisinin sürekli olarak bilinmesine rağmen, Yahudi-Müslüman felsefesinin kültürlerarası bağlamında aktörlerle ilgisi daha çok inatçı biçimde karanlık kalır.

Gerçek kişilikleri geniş ölçüde görüşümüzden saklı kalan oyuncular tarafından oynanan dönemsel bir oyun üzerine spekülasyon yapmayı bıraktık.

NOTLAR

1. Bu bölümün amacı, Yahudi felsefesinin gelişimini İslami bağlamda anlayarak historiografik sorunları düşündürmektir. Bknz. Bağlam bilgisinin uygulaması ile ilgili olarak Sabra'nın uygun uyarısı: Sabra 1987, s. 224. Buradaki amaç değildir, olayları harmanlamak ama daha çok özetlemek ve bu konunun eleştirel araştırmasında belirgin konuları eleştirmektir. Yahudi-İslam felsefesinin tarihsel toplumbilimi, Ortaçağ Yahudi-İslami araştırmaları alanının büyük bir bölümü ile ilgili bir olgu olarak çocukluk döneminde kalır. Halihazırdaki bölüm bu nedenle düşünce tarihinde bu dönem ile ilgili bir üst anlatının tekrarından sakınır. Böyle bir sorun olmayan öykü henüz gizlice konuşulamaz, eğer başka bir nedenle değilse daha sonra bunu yapmak için kaynak eksikliğimiz olacaktır. Bknz. müteakip mübadele, 1975'de yayınlandı: J.van Ess: "Evet, dünyada iki milyon Arapça ve Farsça el yazmasından söz ediyoruz. Bu miktarın 500.000 adetten fazlası yalnızca İstanbul'dadır. Bu metinlerin sadece küçük bir yüzdesi – belki yüzde altı veya yedisi-bilinmektedir ve basılmıştır." R.Rashed: "İslami bilim tarihinde her şey sizin için bizim için olduğundan daha iyi" (van Ess 1975, s.111). Bknz; böylesi çok yeni bir ağıt için Sabra 1987'de de.
2. Örneğin, Humphreys 1991, Lewis 1884, veya Gil 1992 endekslerinde felsefe ile ilgili herhangi genişçe bir giriş bulunamaz.
3. Baron 1958, p. 135.
4. Baron 1958, p. 137.
5. Wolfson 1965.
6. Guttmann Schweid'da 1990, s. 172. Aynısını İslam için söylemiştir. E. I. J. Rosenthal böylece "ne İslami ne de O rtaçağ Yahudi felsefesi saf felsefe değildir" görüşünün gerçekliğini gözlemlemiştir. (Rosenthal 1961, s. 95).
7. Sabra 1987, s. 223-9 ("Edinim", "Kabule" karşı).
8. Goitein 1955, Yahudi Müslüman etkileşimine gönderme olarak madeni paranın kullanımını ve "yaratıcı ortak yaşama" dikkat çeker. Ancak, orada "Yahudi-Arap ortak yaşamının en mükemmel anlatımı Yahudilerin *Arapça* edebiyatında bulunmuyor ama *İbrani* (Hebrew) şiiri Müslüman ülkelerde yaratılmıştır" görüşünü de tartışmıştır (s.155).
9. Goitein 1963, s. 230.

10. Goitein 1957, s. 583-604.: 1
11. Pines 1967, 4:262-3.
12. Lazarus-Yafeh 1979, s.102.
13. Gilson 1922, 1: 368. Gilson'ın karakterleştirmesini kabul ederken, açıklamasını reddediyorum: "Bu olay yalnızca Yahudi ve Arap uygarlıklarının devamı ve gizli teması ile açıklanamaz; ama belki bilhassa soylarının benzerliği ve ırkın dar yapısı ile açıklanır."
14. Pines 1967, 4: 262-3.
15. Altmann 1949, s. 86.
16. Urvoy, ibn Rushd'ün "eser, yalnızca bazı Yahudi burjuva kesimini etkilemesi sayesinde ayakta kalır" görüşü ile aynı fikirdedir: Urvoy 1991, s. 109.
17. Altmann 1969, s. 41-73.
18. Husik 1969; Sirat 1985. Cf. Wasserstrom 1995, pp. 226-7.
19. "Kitab-ı Mukaddes Güçlükleri," adlı anonim kitabın yazarlarından; Baron 1958, s. 305'de dipnot verilmiştir..
20. Wolfson 1967; Wolfson 1979; Vajda 1973; Sirat 1985, s.. 15-56 (Bölüm 2, "Mutakallimün ve diğer Yahudi düşünürler Müslüman teolojik hareketlerinden etkilenmiştir").
21. Hodgson 1974.
22. Lewis 1984, s. 3-66. Bknz Kraemer 1986a'da kanıt sunumu.
23. Zayyat 1937.
24. Ibn Babuya 1967, s. 427-41., Lazarus-Yafeh 1992, böyle toplantılarla ilgili olarak şunu kaydeder: " en sonunda kısmen de olsa edebi tartışma yankılanmalı, en nihayet kısmen, farklı dinler ve tarikatların üyeleri arasındaki birçok kişisel karşılaşmalarda fikirler sözel olarak karşılıklı teati ediliyordu (s. 133). Bak Lazarus-Yafeh'in 1992'de yapılan bu toplantılardaki olağanüstü tartışmaları s. 132-5. Bak Holmberg de 1989-90, s. 45-53.
25. Ibn 'Abd Rabbihi 1956, s. 384-7.
26. Kraemer İslam'daki "karşı-gelenek" in felsefe (*falasifa*) tarafından temsil edildiğini tartışır, felsefe "devrimci azizler" tarafından daha sonra sorulmuş olan "radikal öteki" söylemini kurmuştur Kraemer 1984, s. 160-1.
27. Nemoy 1974, s. 703. Bu yazar için, şimdi bknz Stroumsa 1989 tanımlayıcı eseri.
28. Davidson 1974; Endress 1990.
29. Stroumsa 1989
30. Goodman 1988.
31. Goodman 1992.
32. Wasserstrom 1990.
33. Goitein 1967-88.
34. Hamarneh 1983.
35. Goitein 1973, s. 26. Bir doktor olarak Maimonides için, şimdi bak Cohen 1993.
36. Kaufmann 1981, s. 225.

37. Goitein 1971.
38. Dunlop 1955, s. 111-12; Pines 1964, s. 444. Bak yine Pines 1955, özlük s. 134 n. 107, mezhepsel hatlar boyunca erken felsefi temaslar üzerine daha fazlası için.
39. Stroumsa 1991 and Cohen 1991, s. 228-9. Fischel, "on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Babil-İranlı Yahudilerin entelektüel tabakalarının üzerini süpüren bir İslamiyeti Kabul etme dalgasından söz eder." Fischel 1969, s. xx n. 26. Ayrıca bak Kraemer 1992.
40. Fakhry 1983, s. 294; Cruz Hernandez 1981, s. 308; ve Cruz Hernandez 1992, s. 789, 798.
41. Fenton 1986.
42. Taylor 1992,- s. II-12.
43. Pouzet 1988, p. 2.20.
44. İcaze (*ijiiza*) için, bak Walbridge 1992, s. 174 n. 14. Rehber (*Guide*) üzerine yorum için, bak Wolfson 1929, pp. 19-23; Mohaghegh 1981
45. Nuriyye Risalesi (*Risala al-Nüriyya*) 'ndeki, Rehber (*Guide of the Perplexed*) 'den alıntılar için bak ibn Sab'In 1965, s. I57. Frederick II ibn Sab'in mektuplaşmasında, Frederick II'nin sorduğu Maimonidesçi sorular için bak Munk 1988, s. 144-5 n.2; Kaufmann 1981, s. 232. ibn Hüd için, bak Pouzet 1986; Pouzet 1988, s.18-19; ve özellikle Kraemer 1992. Massignon, ibn Sab'In " dinsel örgütlerarası teolojik inanç farkları planı" için yapılan tartışmada çok uzağa gitti: Massignon 1962, s. 671.
46. Pouzet 1988, s. 218-19; Addas 1989, s. 229, 230, 294, 302; Dermenghem 1981, s. 276-88. El-Harrali, Torah'ın Arapça yazılmış bir metnini araştırdığı bilinen Ortaçağ'daki tek Müslüman yazar olan El-Bika'i üzerinde güçlü bir etki yapmıştır. El Bika'i bir Yahudi çevirmen ile de birlikte çalışmıştır. Bak Lazarus-Yafeh 1992, s. 128 n.62.
47. Heschel, biri için, Fez'de bir toplantı olanağını ön plana çıkar: Heschel 1982, s. 20.
48. Pines 1980, s. 356 n. 120, ve s. 358; Pines 1979, s. 254-5, 336, ve "İlave ve Düzeltme" nn için. 95, 202; Ziai 1990; Corbin 1960, s.v "Abu'l Barakat"; ve Corbin 1964, s. 248, 250.
49. İbn Kammüna'nın Yahudiliği sorununun kapsamlı bir gözden geçirmesi için şimdi bak Bacha 1984, s. xxv-xxxv. O, Baneth 1925'in klasik araştırması yerine Bacha 1984'e dayanır.
50. Bak ibn Abî Uşybi'a'nın ünlü raporu üzerine Fenton 1981, s. 65 n. 100'deki tartışma. Bak yine Stern 1962, s. 60-1, 'Abd al-Latif'in, Maimonides'in *Rehber*'de yazdığı öğrenci ibn Sham'ûn ile tanışıklığı.
51. Ancak Goodman önemli bir başlangıç yapmıştı; bak Goodman 1976, s. 186; Goodman 1988, s. 70-1; Goodman 1989, s. 21 n. 50, ve s. 22 n. 69.
52. Baneth and Davidovitz 1939, s. 33, satır 21. Yeni İngilizce çeviride, Rosner'in hatırı sayılır bir ortak anlayışla ile gözden geçirdiği bu eser bir sonradan uydurulmuş dini bir eserdir.: Rosner 1991, pp. 12-13. Buna karşın bu eser, İbni Tufayl'ın eserine aşına diğer (aşağı yukarı çağdaş olan) diğer bazı Yahudi filozoflar tarafından yazılmış
53. İşrak ve diğer felsefi cari akımlar ışığında İbn Tufayl'ın tartışması için İbni Tufayl 1936, s. 17. Bak şimdi yayınlanacak olan Radtke. Bu makalenin bir ön baskısını benimle paylaştığı için Profesör Radtke'ye teşekkür ederim.

54. Urvoy 1991, s. 123.
55. Özgün olarak başka bir mükemmel araştırmada yanlış adlandırılmıştır; Rosenthal 1940. Eser şimdi, Fenton 1987'de Suhreverdî'nin etkisi ve özel göndermesi dahil olmak üzere çevrilmiş ve dikkatle kayda alınmıştır.
56. Idel 1990 s.167 ve 187 n 10; Hayoun 1986; Hayoun 1988, Bloch 1952, s, 25-30.
57. Heath 1992, s. 9: 'Bilginin toplumbilimi bakış açısından, filozofların akla taahhütü anlatı söyleminin tercih edilen şekli olarak İbni Haldun'un (d. 808lr406) onların '*asa-biyya* ya da 'grup dayanışması duygusu'olarak adlandırdığı temel unsuru oluşturur... Bu felsefi '*asabiyya* uzmanları diğer alanlarda gergin ve savunmacı olmak eğiliminde kalmıştır."
58. Bu çevrelerle ilgili olarak mecazi bazı öneriler için bak Kraemer 1992.
59. Kraemer 1986a, s. 288. Netten de bu sonuçları alıntılar, Netten 1992, s. 28.
60. Goitein 1986, p. 404; Cahen 1983, s.
61. Urvoy "Almohadizm"ın Maimonides, ibn Tufayl ve İbni Rüşd üzerindeki etkisini özellikle vurgular: Urvoy 1990 ve 1991; yine bak Corcos-Abulafia 1967'nın hâlâ standart olan yapısı.
62. Goitein İspanyol Yahudi şiirini "ortak yaşam yaratıcılığı" nın "zirvesi" olarak gördü: Goitein 1955, s. 155-67.
63. Urvoy 1991, s. 5.
64. Fischel 1969.
65. Udoff 1991; Butterworth 1992.
66. Mahdi'nin ibn Haldun üzerine erken araştırması kuralı çürüten hayati bir istisnadır: Mahdi 1971.
67. Strauss 1952. Bu gözlem yanlış olmazken, felsefi seçkiKitab-ı Mukaddesiğin savunma eğilimini maskeleyen kendisi olarak bazı bilim adamları tarafından görülmüştür; bak Burnyeat 1985.
68. Green 1988. İslami kitapların kültürü için daha genel olarak, bak Pedersen1984.
69. Eickelman ve Piscatori 1990; Netton 1993. Bu dönemde Yahudiler arasındaki coğrafya bilgisi için bak Golb 1983.
70. Goitein 1988 ve Sokolow 1988.
71. Pellat 1969, s, 9,
72. Fischel 1969, s. 45-68; Cohen ve Somekh 1990.
73. Goitein1963.
74. Mez 1937.
75. Kraemer 1986a, 1986b.
76. Humphreys 1991, s, 265.
77. Goitein 1986, s. 404.
78. Taylor 19rr, 2:419: "birisi şunu söyleyebilir, 1250 yılının öğrencisi, 1150 yılındaki entelektüel atalarına, Britanica Ansiklopedisi'ne tam olarak sahip bir insan olarak karşı duracaktır, aynı şekilde babasının aynı ansiklopediyi satın almak yerine bu

parayı saklamasına da karşı duracaktır.” Şimdi Burns 1990 ile karşılaştır: “On üçüncü yüzyıl şan ve şeref için dikkate değerdi, bazıları bir dereceye kadar ‘yüzyılların en büyüğü’ adı altında bol bol şan ve şeref talep etti” (s. 5, örneklerle).

79. Abu-Lughod 1989; Frank 1990.

80. Whitehead 1948, s. 79 (vurgu benim). “MahometanlMuhammetçi” lakabı şimdi elbette arkaik bir lakab olmuştur; ve bu alıntı programatik amaçlarla değil tarihsel nedenle seçilmiştir.

KAYNAKÇA

Metinler

Bacha, H. (ed.) (1984) *Hawāshī (Notes) d’ibn al-Mabrūma sur le “Tanqīb” d’ibn Kammūna* (Jounieh ve Rome: Patrimoine Arabe Chrétien).

Baneth, D. H. (tr.) and H. S. Davidowitz (ed.) (1939) *The Chapters on Beatitude Ascribed to R. Moses Maimonides* [Hebrew] (Jerusalem: Mekitze Nirdamim).

Fenton, P. B. (1981) *The Treatise of the Pool* (London: Octagon).

— (1987) *Deux traites de mystique juive* (Paris: Verdier).

Hayoun, M. R. (1988) “Le Commentaire de Moise de Narbonne (1300-1362) sur le *Hayy ibn Yaqzan* d’ibn Tufayl (ölümü 1185),” *Archives d’Histoire et Litteraire du Moyen Age* 60: 23-98.

ibn ‘Abd Rabbihi (1956) *Kitab al-‘iqd al-Farid*, vol. 2 (Cairo).

ibn Babuya, Abū Ja’far Muhammad al-Qummi (1967) *Kitab al-Tauhid* (Tehran). ibn Sab’in (1965) *Rasa’il ibn Sab’in*, edited by A. A. Badawi (Cairo).

ibn Tufayl (1936) *Hayy ibn Yaqzan*, roman philosophique d’ibn Thofail, 2nd ed., edited and translated by L. Gauthier (Beirut).

Mohaghegh, M. (1981) *Tebrizi’s Commentary on the Twenty-Five Premises from The Guide of the Perplexed by M. Maimonides*, translated into Persian by S. J. Sajjadi (Tehran: Tehran University).

Rosner, F. (1991) *Six Treatises Attributed to Maimonides*, translated and annotated (Northvale, NJ: Aronson).

Stroumsa, S. (1989) *Dawūd ibn Marwan al-Muqammi’s Twenty Chapters (‘Ishrūn Maqala)* (Leiden and New York: Brill).

Araştırmalar

Abu-Lughod, J. (1989) *Before European Hegemony: The World System A. D. 1250-1350* (New York: Oxford University Press).

Addas, C. (1989) *Ibn ‘Arabîou la quete du soufre rouge* (Paris: Gallimard).

Altmann, A. (1949) “Judaism and World Philosophy: From Philo to Spinoza,” in *The Jews: Their Role in Civilization*, edited by L. Finkelstein (New York: Schocken), pp. 65-116.

— (1969) “The Ladder of Ascension,” in A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca: Cornell University Press), pp. 41-73,

- Baneth, D. H. (1925) "Ibn Kammūna," *M onatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 69: 295-311.
- Baron, S. W. (1958) *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 8 (Philadelphia: Columbia University Press and Jewish Publication Society).
- Bloch, E. (1952) *Avicenna und die Aristotelische Linke* (Berlin: Rütten Loening).
- Burns, R. 1. (1990) *Stupor M undi: Alfonso X of Castile, the Learned*, in *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth Century Renaissance*, edited by R. 1. Burns (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), PP. 1-1+
- Burnyeat, M. F. (1985) "Sphinx Without a Secret," *New York Review of Books* (30 May): 30-6.
- Butterworth, C. E. (ed.) (1992) *The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Cahen, C. (1983) *Orient et Occident au temps des Croisades* (Paris: Aubier Montaigne).
- Cohen, G. D. (1991) "The Soteriology of R. Abraham Maimuni," in *Studies in the Variety of Rabbinic Cultures* (Philadelphia and New York: Jewish Publication Society), pp. 209-42.
- Cohen, M. R. "The Burdensome Life of a Jewish Physician and Communal Leader: A Geniza Fragment from the Alliance Israelite Universelle Collection," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16: 125-37.
- Cohen, M. R. and S. Somekh (1990) "in the Court of Ya'qūb ibn Killis: A Fragment from the Cairo Genizah," *Jewish Quarterly Review* 80: 283-314.
- Corbin, H. (1960) *Avicenna and the Visionary Recital*, translated by W. R. Trask (Princeton: Princeton University Press).
- (1964) *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard).
- Corcos-Abulafia, D. (1967) "The Attitude of the Almohadic Rulers Towards the Jews" [Hebrew], *Zion* 32: 137-60.
- Cruz Hernandez, M. (1981) *Historia de pensamiento en el mundo islamico 2: Desde el islam andalusi hasta el socialismo arabe* (Madrid: Alianza).
- (1992) "Islamic Thought in the Iberian Peninsula," in *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi (Leiden: Brill), pp. 777-803.
- Davidson, H. A. (1974) "The Study of Philosophy as a Religious Obligation," in *Religion in a Religious Age*, edited by S. D. Goitein (Cambridge, MA: Ktav), PP. 53-69.
- Dermenghem, E. (1981) *Vies des saints musulmans* (Paris: Sindbad).
- Dunlop, D. M. (1955) "Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bacceh," *Islamic Quarterly* 2: 100-16.
- Eickelman, D. F. and J. Piscatori (1990) *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- Endress, G. (1990) "The Defense of Reason: The Plea for Philosophy in the Religious Community," *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 6: 1-49.
- Fakhry, M. (1983) *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (New York: Columbia University Press).

- Fenton, P. B. (1986) "The Arabic and Hebrew Versions of the *Theology of Aristotle*," in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and other Texts*, edited by J. Kraye, W. E. Ryan, and C. B. Schmitt (London: Warburg Institute), pp. 241-64.
- Fischel, W. J. (1969) "The Court Jew in the Islamic World," *In Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam* (New York: Ktav), pp. ix-xxii.
- Frank, A. (1990) "The Thirteenth-Century World System: A Review Essay," *Journal of World History* 1: 249-56.
- Gil, M. (1992) *A History of Palestine 634-1099*, translated by E. Broido (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gilson, E. (1922) *La philosophie au moyen âge*, 2 vols. (Paris: Payot).
- Goitein, S. D. (1955) *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages* (New York: Schocken).
- (1957) "The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times," *Journal of World History* 3: 583-604.
- (1963) "Between Hellenism and Renaissance - Islam, the Intermediate Civilization," *Islamic Studies* 2: 2q-33.
- (1966) "A Turning Point in the History of the Muslim State," in *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: Brill), pp. 149-68.
- (1971) "Formal Friendship in the Medieval Near East," *Proceedings of the American Philosophical Society* 115.6: 484-9.
- (1973) "Interfaith Relations in Medieval Islam," The Yaacov Herzog Memorial Lecture, delivered at Columbia University, 22 October.
- (1967-88) *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 5 vols. (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- (1986) "The Maimonides-Ibn Sana' al-Mulk Circle (A Deathbed Declaration from March 1182)," in *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, edited by M. Sharon (Leiden and Jerusalem: Brill), pp. 399-405.
- (1988) "Books: Migrant and Stationary: A Geniza Study," in *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of A. Scheiber*, edited by R. Dan (Budapest and Leiden: Akademiai Kiado and Brill), pp. 174-98.
- Golb, N. (1983) "Aspects of Geographical Knowledge among the Jews of the Earlier Middle Ages," in *Popoli e paesi nella cultura alto medievale* (Spoleto: Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi Sull' Alto Medioevo), 1: 175-202.
- Goldziher, I. (1915) "Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften," *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin), 8: 3-46 [English translation in Swartz 1981, pp. 185-216].
- Goodman, L. E. (1976) *Rambam* (New York: Viking).
- (1988) "Maimonides' Responses to Sa'adya Gaon's Theodicy and their Islamic Backgrounds," in *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, vol. 2, edited by W. M. Brinner and S. Ricks (Atlanta: Scholars Press), 2: 3-22.

- (1989) "Ordinary and Extraordinary Language in Medieval Jewish and Islamic Philosophy," *Manuscripta* 2: 57-83.
- (1992) *Avicenna* (London and New York: Routledge).
- Green, A. H. (1988) "The History of Libraries in the Arab World: A Diffusionist Model," *Libraries and Cultures* 23: 454-74.
- Hamarnah, S. (1983) *Health Sciences in Early Islam: Collected Papers of Sami K. Hamarnah*, edited by M. A. Anees (San Antonio: Noor Health Foundation).
- Hayoun, M. R. (1986) *Moshe Narboni* (Tübingen: Mohr (Paul Siebeck)).
- Heath, P. (1992) *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sina) : With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Heschel, A. J. (1982) *Maimonides: A Biography*, translated by J. Neugroschel (New York: Farrar, Strauss, Giroux).
- Hodgson, M. G. S. (1974) *The Vennure of Islam*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press).
- Holmberg, B. (1989-90) "The Public Debate as a Literary Genre in Arabic Literature," *Orientalia Suecana* 37-9: 45-53.
- Humphreys, R. S. (1991) *Islamic History: A Framework for Inquiry*, rev. ed. (Princeton: Princeton University Press).
- Husik, I. (1969) [1916] *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (New York: Athenaeum).
- Idel, M. (1990) *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid* (Albany: State University of New York Press).
- Kaufmann, D. (1981) "Maimonides's Guide in World Literature," in *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, edited by A. Jospe (Detroit: Wayne State University Press), pp. 220-47.
- Kraemer, J. L. (1984) "Humanism in the Renaissance of Islam: A Preliminary Study," *Journal of the American Oriental Society* 104: 135-65.
- (1986a) *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden: Brill).
- (1986b) *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and his Circle* (Leiden: Brill).
- (1987) "The Jihad of the Falasifa," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10: 288-325.
- (1992) "The Andalusian Mystic Ibn Hiid and the Conversion of the Jews," *Israel Oriental Studies* 12: 59-73
- Lazarus-Yafeh, H. (1979) "Judeo-Arabic Culture," *Encyclopedia Judaica Yearbook 1977-1978* (Jerusalem: Keter), pp. 101-10.
- (1992) *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Kitab-ı Mukaddes Criticism* (Princeton: Princeton University Press).
- Lewis, B. (1984) *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press).
- Mahdi, M. (1971) *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, 2nd ed. (Chicago: University of Chi-

- cago Press), pp. 17-62.
- Massignon, L. (1962) "Ibn Sab'in et la 'conspiration hallagienne' en Andalousie, et en Orient au XIII. siecle," in *Etudes d'orientalisme dédiées a la Memoire de Lévi-Provençal* (Paris: Maisonneuve et Larose), 2: 661-81.
- Mez, A. (1937) *The Renaissance of Islam*, translated by S. K. Bukhsh and D. S. Margoliouth () 'atna: Jubilee Printing and Publishing House).
- Munk, S. (1988) [1855-65] *Melanges de philosophie juive et arabe* (Paris: Vrin).
- Nemoy, L. (1974) "The Attitude of the Early Karaites towards Christianity," in *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of his Eightieth Birthday*, edited by S. Lieberman and A. Hyman (Jerusalem and New York: Columbia University Press) 2: 697-715.
- Netton, I. R. (1992) *Al-Farabi and his School* (London and New York: Routledge).
- (ed.) (1993) *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel Mediaeval and Modern Islam* (Richmond: Curzon).
- Pedersen, J. (1984) *The Arabic Book*, translated by G. French (Princeton: Princeton University Press).
- Pellat, C. (1969) *The Life and Works of Jāhiz*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- Pines, S. (1955) "A Tenth Century Philosophical Correspondence," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 24: 103-34.
- (1964) "La Dynamique d'Ibn Biiija," in *L'Aventure de la science: Melanges Alexandre Koyre* (Paris: Hermann), 1: 442-68.
- (1967) "Jewish Philosophy," in *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by P. Edwards (New York: Macmillan), 4: 261-77.
- (1979) *Collected Works*, vol. 1 (Jerusalem and Leiden: Magnes and Brill).
- (1980) "Le Sefer ha-Tamar et les Maggidim des Kabbalistes," in *Hommage a Georges Vajda*, edited by G. Nahon and C. Touati (Louvain: Peeters), pp. 333-63.
- Plessner, M. (1971) "Heresy and Rationalism in the First Centuries of Islam," [Hebrew] in *The Ulama and Problems of Religion in the Muslim World: Studies in Memory of Professor Uriel Heyd*, edited by G. Baer (Jerusalem: Magnes), PP. 3-10.
- (1979) "The Natural Sciences and Medicine," in *The Legacy of Islam*, 2nd ed., edited by J. Schacht and C. E. Bosworth (New York and Oxford: Oxford University Press), pp. 425-61.
- Pouzet, L. (1986) "De Murcie a Damas: le chef des Sab'Iniens Badr ad-în alHasan Ibn Hûd," in *Actes du XI Congres de l'Union Europeenne des arabisants et islamologues*, edited by A. Sidarus (Evora: University of Evora), pp. 31;-30.
- (1988) *Damas au VIII^e/XIII^e siecle: Vie et structures religieuses d'une metropole islamique* (Beirut: Dar el-Machreq).
- Radtke, B. (forthcoming) "How Can Man Reach the Mystical Union? Ibn Tufayl and the Divine Spark."
- Rosenthal, E. I. J. (1961) *Judaism and Islam* (London and New York: Yoseloff).

- Rosenthal, F. (1940) "A Judaco-Arabic work under Sufic Influence," *Hebrew Union College Annual* 15: 433-87.
- Sabra, A. I. (1987) "The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement," *History of Science* 25: 223-43.
- Schweid, E. (1990) "Religion and Philosophy: The Scholarly-Theological Debate Between Julius Guttmann and Leo Strauss," *Maimonidean Studies* 1: 163-97.
- Sirac, C. (1985) *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sokolow, M. (1988) "Arabic Books in Jewish Libraries: The Evidence of Genizah Book-lists," in *The Medieval Mediterranean: Cross-Cultural Contacts*, edited by M. J. Chiat and K. L. Reyerson (St. Cloud, Minnesota: Medieval Studies at Minnesota).
- Stern, S. M. (1962) "A Collection of Treatises by 'Abd al-Lâtif al-Baghdiîâdîaghdiîâdî," *Islamic Studies* 1: 5 3-70.
- Strauss, L. (1952) "Persecution and the Art of Writing," in *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe: Free Press), pp. 22-37
- Stroumsa, S. (199c) "On Apostate Jewish Intellectuals in the Early Middle Ages under the Rule of Islam" [Hebrew], *Pe'amim* 42: 61-76.
- Swartz, M. (ed. and tr.) (1981) *Studies on Islam* (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Taylor, H. O. (1911) *The Medieval Mind*, 2 vols. (New York: Macmillan).
- Taylor, R. C. (1992) "A Critical Analysis of the Structure of the *Kalam fi mahd al-khair* (*Liber de causis*)," in *Neoplatonism and Islamic Thought*, edited by P. Morewedge (Albany: State University of New York Press), pp. 11-41.
- Udoff, A. (ed.) (1991) *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement* (Boulder and London: Lynne Rienner).
- Urvoy, D. (1990) *Penseurs d'Al-Andalus: La vie intellectuelle a Cordoue et Seville au temps des empires Berberes (fin XI siecle-dibut XIIIe siecle)* (Paris: Editions du CNRS and Presses Universitaires du Mirail).
- (1991) *Ibn Rushd (Averroes)* (London and New York: Routledge).
- Vajda, G. (1973) "Le 'kalam' dans la pensee religieuse juive du Moyen Age," *Revue de l'Histoire des Religions* 183: 143-60.
- van Ess, J. (1975) "The Beginnings of Islamic Theology," in *The Cultural Context of Medieval Learning*, edited by J. E. Murdoch and E. D. Sylla (Dordrecht: Reidel), pp. 87-111.
- Walbridge, J. (1992) *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Wasserstrom, S. M. (1990) "Recent Works on the 'Creative Symbiosis' of Judaism and Islam," *Religious Studies Review* 16: 43-7.
- (1995) *Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam* (Princeton: Princeton University Press).
- Whitehead, A. N. (1948) "An Appeal to Sanity," in *Science and Philosophy* (New York: Phi-

losophical Library), pp. 61-85.

Wolfson, H. A. (1929) *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

— (1965) *Religious Philosophy: A Group of Essays* (New York: Atheneum).

— (1967) "The Jewish Kalam," in *The Seventy-Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review*, edited by A. A. Neuman and S. Zeitlin (Philadelphia: Jewish Quarterly Review), pp. 554-73.

— (1979) *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Zayyat, H. (1937) "Sects, Innovation and the Salons of the Kalamists" [Arabic], *alMachriq* 35: 37-40.

Ziai, H. (1990) *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's "Hikmat alIshraq"* (Atlanta: Scholars Press)

ORTAÇAĞ YAHUDİ FELSEFESİNDE KELAM

Haggai Ben-Shammai

KELAMIN GELİŞİMİ VE KELAM TARİHİNİN GENEL ÇİZGİLERİ

Kelam Ortaçağ İslâmının çoğunlukla akılcı bazan savunmacı (ya da polemikçi) dinsel felsefesinin ortak adıdır (1). Arapça olan kelam sözcüğünün gerçek anlamı, konuşma, söz, söylenen şeyler ve tartışmadır (2). Sekizinci yüzyılın ortalarında dinsel düşünce bağlamında ortaya çıkan kelam; dinsel doktrinler ya da siyasi-dini sorularla ilgili tartışma konularının bir yöntemi anlamına gelen, askeri ya da siyasi güç tarafından desteklenen geleneğin otoritesinin daha çok akılcı argüman araçlarıyla karar vermesi olarak gösterilir. Bazı argümanlara bağlanmış olana ya da bunları tartışana, bu argümanları düşünen ve spekülasyonu yapan kelamcı (*mutakallimün*) denir. Kelamcılar için bilgiye erişimin bizzat kendisi bir amaç değildi, daha çok dinsel doktrin ve uygulamanın bir aracıydı. Kelamcılar (Müslüman veya Hristiyan) düşünürlerden daha seçkin olmalıydı, kendilerini Yunan felsefesinin mirasına adanmış, esas itibarıyla Aristoculuğun Yeniplatoncu bir yorumcusu olarak görüyorlardı. Bunlar *felasife* olarak adlandırılıyorlardı; sistemleri ve yöntemlerine de felsefe (*falsafa*) deniliyordu (3). Felasife, çok az istisnası ile, saygıdeğer dinsel (Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler) topluluklarının gözlemcileriydiler, mükemmelliğin güncel gerçekleşmesi olarak kendi menfaatleri için gerçek bilgiye erişimin profesyonelleriydiler.

İlk üç yüzyıl boyunca kelamın gelişiminin çok genel bir çizgisinin devamında, anlamlı sayıdaki Yahudi düşünür, on birinci yüzyılın ortalarına kadar, kelamın izleyicileri ya da belki kelamın gelişimine katılanlar olarak tanımlanmışlardır. Kelamın biçimlenmesine çok sayıda faktör katkıda bulunmuştur.

İlk olarak, erken tarihsel (historiographical) ve tarikat kayıtları (heresiographical) kaynakları, (sekizinci yüzyılın ortalarına doğru), Emeviler'in rejimine muhalif Abbasiler'in siyasi propagandacıları arasındaki sıkı bağlar ve dinsel uygulamaların (ibadetlerin) etik olduğu kadar kuramsal görünümünün polemikle ilgili ve sekte bağlamda ilgilenen kişilerce sık sık modern terimlerle nasıl adlandırılabileceğini gösterir.

İkincisi, Yunan felsefe ve bilimsel eserlerinin (Yunanca ya da Süryani dilindeki versiyonlarından doğrudan) Arapçaya çevrilmesi, bu çevirilerin ilk olanı zaten sekizinci yüzyılın ortasından önce ve daha sonra artan sayıda (4) Yunan felsefe geleneğini Müslümanlar için erişilebilir hale getirmiştir. Üçüncüsü, Müslüman ve Hristiyan din adamları ve düşünürlerin bazıları oldukça erken Arapça konuşan oldular, bu durum, Müslümanların, dönemin Hristiyan düşüncesinin önemli unsurları hakkında bilgi sahibi olmaları ile sonuçlandı – birçok Hristiyan din adamı, Yunanca öğrenme geleneğini ve dinsel literatürü getirmişti, Yunanca ve Süryanice her ikisi de uzun soru ve cevap serileri olarak yazılmış kurgusal bir diyalogun alışılmamış biçemi ile Hristiyan teolojisi ile klasik felsefeyi uzlaştırmayı amaçlıyordu (5). Dördüncüsü, Müslüman yöneticiler, yeni meydana getirdikleri imparatorluklarında karşılaştıkları, İslâm dinine geçmeyi isteyen çeşitli din ve inançların mensuplarını (sık sık sayısal üstünlükle) yönettikleri İslâm'a siyasi ve entelektüel meydan okuma unsurları gibi görmüştür. Bizans İmparatorluğu'ndan alınan illerdeki bu meydan okuma başlıca felsefenin klasik mirasının ilericilerinden, buna karşın, doğu illerindeki meydan okuma ise başlıca ikili (dualistic) dinler ve hareketlerden gelmiştir. Entelektüel meydan okuma aynı şekilde cevaplandırılmıştır; ancak, İslâm, çoğu zaman yeni doğmuş, siyasi olarak yükselse de eşdeğer araçların eksikliğini hissetmiştir. Arap dilinin, farklı kökenlerden ve farklı dinlerden izleyicileri ve felsefi inançlar tarafından kuramsal söylem için bir araç olarak kullanımının oldukça çabuk yayılması, fikirlerin çeşitli gruplar arasındaki akışını kolaylaştırmış, ancak, aynı zamanda, Müslümanların dinlerini savunmaları, o dönemde İslâmı kucaklayanlar hatırına meydan okumaları yanıtlamak için Arapça-konuşma ihtiyacını öne çıkarmış ve çok sayıdaki insanı ikna etmek ve dinlerine döndürmek için araçlar yaratmıştır. Kelamın polemikçisavunmacı görünümü (özellikle felsefe) sisteminin karşıtları ve destekçilerinin her ikisi tarafından vurgulanmıştır.

Müslümanlar, İslâm ve klasik miras arasındaki karşılaşmanın erken bir devresinde, başlıca AristotelesçilPeripatetik (Meşaiyun) okul ve bazı Yeniplatoncu düşünce akımlarının inançlarını tehdit ettiğini hissetmiş gibi görünüyorlardı. Bu his, Tanrı ve evren ile ilişki ya da hukukun otoritesi ve bilginin bir kaynağı olarak vahyin geçerliliği gibi büyük sorular üzerine farklılıklar sonucu olabilirdi. Bu hissi Hristiyanlarla paylaşmış olabilirler.

Bununla birlikte, klasik felsefe kültürleri, Müslümanlar için değil, Hristiyan

kesimi içindi. Bu fark; Yunan düşünürlerinin kelam eserlerinde çok nadiren alıntılandığı ya da anıldığı olgusundan anlaşılabilir; hatta modern araştırmacı, kelam doktrinleri ya da yöntemlerinin Yunan (daha çok Stoacı) kaynaklarını kolaylıkla anlayabilir (7).

Öyle olsa da bu bir taraftan kelimcılar (8) arasında, daha çok yöntemsel, dar anlamda da felsefi önemli bir farktır ve öte yandan felsefe (felasife) en sonunda El-Kindi (d.c.870) ile başlamıştır. Aynı fark, kelamın Yahudi izleyicileri ile felsefe (felasife) yolunu tercih eden ortak dKitab-ı Mukaddeser (co-religionists) arasında da bulunmaktadır.

KELAM OKULLARI

Tüm bu etkenler, kelam ortak adı ile bilinen rakip ya da paralel son derece gelişmiş dinsel felsefe sistemlerinin bir türü olarak biraz çabuk gelişmiş olan melez bir doktrinici sistemin evrimini hızlandırmıştır. Kendi karakteristik mantık serileri, felsefi kavramları ve terminolojilerini geliştirmişler, onları felsefeden ayırdetmişlerdir; klasik felsefenin izleyicilerinin sistemleri çoğunlukla (münhasıran değil) Yeniplatoncu çeşnili Aristoculuk'tur. Erken kelam grupları arasında en ünlüsü Mutezile'dir (9). Emeviler yönetiminde (sekizinci yüzyılın ortalarına doğru) belli bir süredir etkin olduklarını söylemişlerdir. Bununla birlikte, doktrinlerinin; 'Abbasi halifesi Me'mun (813-33) ve onun halefleri Mu'tasım ve Vatik dönemlerinde, hatta hükümdarlığının ilk yılında, 850 yılına kadar, El-Mütevekkil yönetimince de devletin resmi teolojisi olarak tanındığı kesindir. Mutezile'nin akılcı (rasyonalist) teolojisine muhalefet, ilke olarak Mutezile'nin system ve yöntemini, gerçekte dinsel doktrinlere uygulanmış herhangi rasyonalist akıl yürütme biçimini reddeden Gelenekçilerden ve bazı büyük Mutezile pozisyonlarına itiraz eden ilahiyatçılardan da geldi; bununla birlikte, rasyonalist akıl yürütme ilke olarak kabul edilmişti ve Eş'ariyye adı altında onuncu yüzyılın başlangıcından beri biliniyordu. Rasyonalist akıl yürütme, Mutezile'nin ortaya çıkışından beri Yahudi felsefe tarihinin en geçerli sistemidir; aşağıdaki bölümler bu sistemin bir araştırmasıdır; bu araştırmanın sonunda Eş'ariyye'nin başlıca pozisyonları (temel düşünceleri) betimlenmiştir.

MUTEZİLECİLİK

Erken Mutezilecilik ile ilgili eserlerin sadece birkaçı kalmıştır (10). Bu eserler başlıca (mektup (11) ya da cevap (responsa) (*rasii'il*, *masii'il*) olarak kaleme alınmış) kısa monograflar, delillerle çürütme, ya da hereziografilerdi (12). Erken

Mutezile düşünürlerinin duruşları ile ilgili bilginin büyük bir bölümü polemikçi ve hasım kaynaklardan (özellikle Eş'ari yazarlardan (13)) ya da okulun sisteminin geniş kapsamlı icmalini yazan geç Mu'tezileci yazarlardan gelir; bu geç Mutezileci yazarlar arasında "Abd el-cabbar (d-1025) göze çarpan bir figürdür.

Mutezile, oldukça erken bir dönemde (dokuzuncu yüzyılın başlangıcından sonra değil), inancın üyesini uygulayım sal terimlerden ziyade dogmatik olarak belirlemek artan eğilimi ile teolojik sistemini beş ilkedен oluşan özet bir liste ile biçimlendirdi:

Bu ilkelerden birincisi, Tanrı'nın birliği (*tevhid*) ; ikincisi, ilahi adalet (*adl*) ; üçüncüsü, ödül ve cezalandırma (*el-wa'd we-l-wa'id*: vaad ve tehdit) ; dördüncüsü, tüm insan eylemlerinin, ahlak-din ölçütü, inanma ve inanmama, iyi ve kötü, hamd ve kınama (*al-asmii' wa-l-abkiim*) olarak sınıflandırılması; ve beşincisi de, iyiyi emretmek ve kötüden sakınmaktı *lenr-i bi'l-ma'ruf nehy-i an'l münker* (cf. e.g. Kur'an 3:104) (14).

Bu ilkeler birçok kelim risalesine göre bir şema oluşturur; çoğunlukla Mutezile'ye ait risalelerde (compendia) yapılandırılmıştır.

İlk iki ilke "adalet ve birliğin halkı" (*ahl al-'adl wa-l-tawhud*) olarak yaygın biçimde tanınan Mu'tezile'nin markalarıdır. Mu'tezile düşüncesinde birlik ilkesi Tanrı'nın duyularla algılanamayan cisimsizliğinin çok katı bir tasarımı içerir ve Tanrı'nın (yaşayan, bilinen) sıfatları (*attributes*) arasında olumsuzlanamayan bir ayrımı ve eylemleri (duyma, görme, konuşma, isteme, yaratma gibi), onun yarattıkları ile arasındaki ilişkileri temsil eder. Gerçekte Tanrı'nın özü (*essence*) daha çok Tanrı'nın mesajını insana taşıyan bir araç olan insan dilinin yetersizlikleri sebebiyle herhangi bir çokluğa işaret etmeyen çoğul sıfatlara gönderme yapar. Böylece, sıfatlar kuramı en nihai derecede metafizik olanlardan çok, dil ve yorumsal düşünceler üzerine temellenmiştir (15). Tanrının cisimsizliğinin aynı çok dar kavramı, Tanrı'nın Kutsal Kitap'taki birçok betimlemesinin gerçek anlamı ile çatışma halinde gibi görünecek, onu bedene ait organlar ya da onların duruşları ya da hareketler veya insan duyguları olarak betimleyecektir (16). Mu'tezile bu çatışmayı, metaforik yorumlar ya da adlar ya da fiillerin tamamlayıcı açıklaması gibi çeşitli yorumlama teknikleri kullanarak çözümlemiştir. Bu teknikler önerme üzerine temellenir Kutsal Kitap ve akıl birbiriyle zıtlaşamaz, ancak, daha çok birbirini tamamlar ve doğrular. Bu noktada, Mutezile, yerleşmiş dini inançlara aykırı düşünenler (heretics)) olarak bazı insanbiçimci tespitlerinin gerçek (mecazi olmayan) lâfzî anlamının reddini düşünen, sözcükleri gerçek anlamda kullanan literalistler ve Gelenekçiler ile sürekli olarak çatışma halindeydi.

Tanrı'nın cisimsizliği doktrinine göre, o görünmezdir. Diğer taraftan, Mutezile'nin epistemolojisine göre, duyularla algılanan daha çok aracı ve kesin bilgidir (17). Sonuçta, Tanrı'nın kesin ve uygun bilgisine ulaşmak amacıyla o daha çok, sadece yarattıkları aracılığıyla dolaylı olarak

duyularla algılanabilir ya da algılanmalıdır. Tanrı'nın yarattıkları, onun, dünyayı zamanın kesin bir anında hiçten yaratan tek yaratıcı olarak var oluşu için deneysel kanıtlar (ya da daha çok "göstergeler" (18)) oluşturur. Geçerli bir kanıt olarak kurulmuş yöntem "algılanabilir/görülebilir olanın araçlarıyla görülemeyen/algılanamayanın çıkarımı (19) " ile sonuçlanmıştır. Buna göre, birçok kelam kitaplarının (özellikle kısa ve özlü risalelerin/compendiaların) Tanrısal birlik konulu bölümlerinin başlangıcında dünyanın yaratılmışlığına ilişkin kanıtların tartışmasına yer verilmiştir.

Kelamcılarının geniş çoğunluğu, eski Yunan ve Hint felsefelerinin her ikisinden türetmiş olabilecekleri çok karmaşık bir atomcu teori çerçevesinde dünyanın hiçten (ex nihilio) yaratılmışlığının kanıtlarına bağlanmıştır (20). Bu teoriye göre tüm bedenler herhangi ayırt edici niteliklere sahip olmayan ve çok sayıdaki modern araştırmacı tarafından anlaşıldığı üzere mekânsal boyutları olmayan cevherin özdeş atomlarından biçimlenmiştir.

Dolayısıyla bu atomlar rastlantısal olarak, fiziksel (örneğin, bütünleşme ve ayrılma, hareket ve dinlenme, renkler) ve soyut ve zihinsel özellikler (örneğin, yaşam, bilgi, irade, yetenek) dahil, belirlenmiş olan nitelikler ya da karakteristiklerin atomlarında yerleşiktirler (21).

Birçok kelam risalesinde (compendia) bu kuramın sergilenmesi, dünyanın yaratılmışlığının tartışılmasına zemin oluşturur. Bu kuram ilkenin önemli bir noktasında herhangi diğer atomcu bir kuramdan farklıdır: Evren rastlantı ile yönetilmez; onun yerine, cevher ya da rastlantı olsun-olmasın, her bireysel tek atomun yok olması ve var olması, mutlak gücüne böylelikle empatik bir biçimde dikkat çekilen Tanrı'nın bir yaratısıdır. Bedenleri biçimlendiren veya ayırıştıran atomların herhangi bir toplanma ve ayrılmasına da aynısı uygulanır. Nedensellik böylelikle inkâr edilmiştir; doğanın yasaları olmak ya da nedensel ardışıklık nasıl görünür, Tanrı'nın sınırsız iradesi ve kudreti sonucu meydana gelen ilişkili olmayan olaylar, daha çok "alışılmış" yalıtılmış bir yinelemedir. Bazı Mutezileler, özellikle Bağdat okulundan olanlar, atomcu kuramı kabul etmemiş; doğa yasaları ve nedenselliğin kesin bir biçimini bireyler ve türlerin temel özelliklerini tanıyan bir kuram oluşturmuşlardır (22).

İlahi adalet ilkesi Tanrı'nın mutlak kendine yeterliliğini ve dolayısıyla O'nun mutlak iyi niyetini (Arapça Aşlah; bazı Mutezileciler en son doktrinin tümüne yönelik kimi çekinceler koymuştu) ve seçme özgürlüğünü içerir. Tüm insanlar eylemlerinden tam olarak sorumludurlar ve eylemlerine göre ödüllendirilmiş ve cezalandırılmışlardır. Tanrı seçme özgürlüğüne imkan vermek için insanı akıl ile donatmış, böylelikle onun tarafından yasaklanmış ya da buyurulmuş eylemlerle ilgili olarak Tanrı'nın iradesinin doğru bilgisine erişmek için uygun araçlar sağlamıştır. Tanrı insanları eylem yeteneği ile de donatmıştır. Bununla birlikte, Mutezileciler bu yeteğin (atomcu dünyalarında bir rastlantı olarak düşündükleri

görüş olan) sürekli bir özellik ya da Tanrı tarafından (tüm rastlantıları oluşturan olarak) her eylem için bireysel ve anlık yaratılıp yaratılmadığı konusunda bölünmüşlerdir. Bir etkenin eyleminin çoğaltılmış etkileri ve sonuçlarını genişletmekten sorumlu olup olmadığı ya da bu etkilerin, etkenin eylemi nedeniyle ortaya çıkıp çıkmadığı konularında da bölünmüşlerdir (23).

İnsanlar ilke olarak Tanrı'nın iradesini bilir; sonuçta ahlaki normlar ya da toplumsal yasalar insan toplumu ve bireyinin yaşamını sadece akıl aracılığıyla yönetirler. Bununla birlikte, bu gerçekte daima işlemez, işlese bile, bir kişinin yardım almaksızın kesinlikle ritüel olmayan birçok toplumsal yasanın ayrıntılarını bilmesi mümkün değildir. Bunlar Tanrı tarafından peygamberlere vahyedilmiş, onlar da kendilerine vahyolunanları daha sonra insanlara bildirmişlerdir. Buna göre vahyin amacı pozitif yasaları bu şekilde insanlara bildirmektir; bildirilenlerin akılları, temel ahlaki yasaları kendilerinin keşfetmesi konusunda bile zayıftır; birinin kendi bilgisi temelinde tek başına yaparsa hak etmeyeceği, yasaların icrası için verilen ödül, doğrulamak (ya da geliştirmek).

Vahy, Tanrı'nın adaletini gösteren bir kanıttır, Tanrı, onu olduğu gibi uygular, yükümlülüğü ise, vahyle verilen görevleri yerine getirirlerse ya da yerine getirmekte başarısız olurlarsa ehil ve sorumlu olanların sırasıyla görevlerini ve ödülünü ya da cezalandırılmalarını önceden ve açık biçimde, anlaşılabilir terimlerle insanlara bildirmektir (24). Övgü ve suçlama ya da ödül ve cezalandırma birinin Tanrı'nın buyruklarını yerine getirmesi için yegâne etkin araçlardır ancak, akıl tarafından ayrıntılı olarak bilinmezler. Vahy, ilahi yasaları çabuk ve kısa yoldan bilinir kılmakla, yasaların doğruluğunu sağlamakla, ilahi lütfu, yardımı ve rehberliği de oluşturur.

Peygamberler tarafından iletilen, Kutsal Kitap'ta cisimleşmiş ilahi mesajın gerçekliği mucizelerle kanıtlanmıştır. Mucizeler Tanrı'nın özel yaratılarıdır, vahy, olayların (25) alışılmış ya da basmakalıp yinelenmesinin bozulduğu özel bir zaman ve yerde gerçekten meydana gelir (26). Mutezileye göre, konuşmak (sözler) beden konuşma organları ile gerçekleştirilen bir insan eylemi olduğundan beri Tanrı konuşularak betimlenemez (27) ; vahy bu nedenle özellikle verilmiş koşullarda Tanrı tarafından yaratılmış sözlerin ardışık bir ritmidir.

Peygamber, vahyin biçimlenmesinin tarafı değildir; o sadece ona verilen metnin iletilmesi için bir araçtır. Benzer biçimde peygamber olağanüstü güçlerle donatılmamıştır; herhangi normal bir insanın kabiliyetinin ötesinde olan mucizeler gösteremez. Burada da o sadece Tanrı'nın mucizelerini taşıyan bir araçtır. Peygamber olan kişinin ahlaki yapısı yüksek ve kusursuz olmalıdır. Peygamber potansiyel bir günahkâr olsaydı, mesajın sözünde duran ve güvenilir aktarıcısı olmayacaktı. Bu bağlamda Müslüman kelimcilerin aklındaki peygamber sadece Muhammed'di, önceki herhangi birinin yerine geçme ve onun münfesihi olduğu mesajını getiren "Peygamberlerin mührü" oldu.

Yasaları tartışmaları bağlamında, Mutezile bir taraftan akli yasalar (*şeriyeyi akliyye, akliyyat*) ile kaçınılmaz akli bilgi arasında önemli bir farklılık geliştirirken, diğer taraftan da vahyolunmuş bilgi ve yasalar (*şeriyeyi sem'iyye, sem'iyyat*) geliştirmiştir. Önceki, Tanrı'nın insan aklına bu şekildeki akli bilgiyi "dikmişlekmış" olması nedeniyle kaçınılmazdır; bu nedenle, önceki herhangi bir öğrenme çabası göstermeksizin ulaşıldığını ortaya çıkarmıştır ve rasyonel olarak gösterilmediği apaçıktır.

Sonraki sınıfın adı bu vahyolunmuş bilginin (veya yasanın) duyma ya da dinleme vasıtasıyla edinilmiş olduğuna işaret eder; bu olgu, vahyin gittiği adresler tarafından kabul edilmesinin alışılmış yoludur. Bu ayrımın, etik ve epistemolojik imaları vardır. Bu önemli bir Mutezile doktrinini içerir, yani, ahlaki ilkelerin (28) kaçınılmaz bilgisi, doğru ve yanlış arasındaki apaçık ayrım, Tanrı ve insan üzerine eşit biçimde bağlayıcı nesnel ve mutlak kavramlardır. Epistemolojik düzeyde bu daha ayrıntılı bir yapıya aittir. Mutezile bunu iki bağlamda tartışır.

İlk olarak, ilahi adalet bağlamında, Tanrı'nın görevi yasaların bilgisine ulaşma araçlarını (bu akıldır) sağlamak ve bilgiyi taşımaktır; insanın görevi de bu amaç için, Tanrı'nın göreviyle birbirini tamamlayacak şekilde akli kullanmaktır.

İkincisi, Mutezile'nin, ilk günlerinden beri, dinin insan akli aracılığıyla savunulabileceğini ve yorumlanabileceğini iddia etmesi ve hatta vahy konusunu akıl ile eleştirmektedir.

İki amaç için bilgi (*'ilm*) ve akla dayanan spekülasyon (*nazar ya da araştırma*inceleme, *baht* (29)) Mu'tezile ideolojisinin dini görevleri oldu, gerçekte ilk görev samimi inananlara zorla kabul ettirildi (30). Kitle (*ümme*t) genel olanların bilgisi ile yapabilirken bu göreve tam olarak itaat sadece onu yerine getirebilecek olanlara, "seçilmiş" öğrenmiş olanlara (*hassa*) yükümlülük idi (31). Buna rağmen, çok erken mutakallimün, başlangıçta, akli ve bedeni sağlıklı olan tüm bireylerin eşdeğer biçimde tüm gerçek bilgiyi, felasifeden farklı olarak, anlamak yeteneğinde olduklarına inanmış gibi görünüyor.

Netice itibarıyla hangi bilgi aracılığıyla süreçlere erişilmiş ve akıl yürütmenin doğru yöntemleri belirlenmiş olmalıydı. Bu konulardaki bölümler sık sık Mutezile kitaplarında, her ikisi de giriş bölümlerinde ve ilahi adaletin çeşitli görünüşleri ile ilgili bölümlerde bulunabilir. Bir tarafta bilginin (algılanabilir ve akli her ikisinin) ivedilikle sınıflandırması ve diğer tarafta edinimi ya da sonuç çıkartılması ve gerçek bilginin araştırılma ve kanıtlanma araçları bu bölümlerin ana temalarıdır. İvedi bilgi Arapça zaruri ("*zorunlu*" olarak çevrilebilir. Bununla birlikte, mantıki açıklamanın bir sonucu olarak Aristotelesçi anlamda zorunlu değildir ama bu anlamda apaçık ve çürütülemezdir. Algılanabilir nesnelere uygulandığında, sağlıklı bir insan tarafından algısı ve gerçek fiziki varlığı daha kesin bilgiye götürmelidir. Kuramsal bilgiye uygulandığında, çoğunlukla matematik aksiyomlar veya genel olarak kabul edilmiş ahlaki ilkeler kastedilmekte-

dir. Bunlar doğuştan insan aklına dikilmişlerdir. Böylesi bilginin doğruluğunun ölçütü “aklın barışı” (*sükûn el-nefs*) (32) olarak betimlenen denenmiş zihinsel eğilimdir.

Kelamdaki tipik mantıki süreç (33) bölen (*Arapça:Kesen, taksim eden*) bir tasım (syllogism) ile başlar. Bununla birlikte, tüm geçerli mümkün önermelerin (bir ya da birkaç önermenin, uygulanmış tasım türüne bağlı olarak) elenmesi, sadece bir önermenin (Aristotelesçi çizgide) geçerli olarak oluşturulması, biçimsel bir açıklamanın sonucu değildir; ancak, “gösterge” (indicator) (34) olarak hizmet eden (soyut ya da somut) bazı “mutlak” bilgidен çıkarım (*istidlal*) daha ziyade çok temel (veya ilkel) bir sonuçtur. “Gösterge” olarak hizmet eden “mutlak” bilgi taşıyan bir önermenin geçerliliği bir neden (*illet*) tarafından oluşturulmuştur, bu “işaret eden” nesne ve gösterge tarafından paylaşılan karakteristik bir varlıktır. Eğer neden tartışılan konuya ilişkin olanı göstermekteyse, kanıt geçerlidir (35). Bu süreç, her ikisini, yani, pozitif doktrinler kurmak ve hasım bir doktrin ya da görüşü reddetmek için kullanılmıştır. Birinci yüzyıl boyunca birçok kelimelerin hakim üslubu yazar (ya da “biz” diyerek ifade ettiği kendi tarafı) ve karşısındaki varsayılmış hayali konuşmacı ya da hasım arasındaki basmakalıp diyalogdur. Yazarın amacı tartıştığı kişiyi ikna etmek ya da onu reddetmek ve doktrinlerini geçersiz kılmaktır.

Kelam genel ilkeleri düzeyinde peygamberleri aracılığıyla iradesini vahyeden (Mutezile’ye göre, mutlak olarak doğru olan) tek yaratıcıya inanmak üzerine temellenen herhangi bir inancı uygunlaştırabilir; bununla birlikte Mutezilecilikte merkezi yeri akıl işgal eder, bu sistemin geniş ölçüde Kur’an’a özel göndermelerle konuşma merkezli (scripto-centric) olduğu vurgulanmalıdır (38). Ancak, Mutezile düşüncesinin çoğunun Kutsal Kitap kaynaklı olduğu gerçekten kanıtlanabilmiş ve bu düşünceler sadece akıl tarafından doğru olarak yorumlanmıştır; otoritenin geçerliliği ve Kutsal Kitap’ın gerçekliği bir dogma olmuş gibi görünüyor.

Mutezile ilahiyatçıları, mucizelerin, gerçekliği duyular tarafından algılanmış olanı doğrulamasından beri mevcudu duyular tarafından algılanmış “mutlak” bilgi kadar geçerli göstermeyi becerirler. Mutezile geleneğin otoritesini de, onun akli kabul edilebilirliği ve aktarımı ile ilgili olarak daha çok sert koşullara kesinlikle uygun olması koşuluyla dinsel yasama ve rehberliğin bir kaynağı olarak kabul etmiştir.

EŞ’ARİLER

Eş’ariye, Mutezile ustası Ebu Ali El Jubbai’nin bir öğrencisi olan Ebül Hasan El Eş’ari’den (d. 935) sonra bu adı almıştır. Eş’ari daha ortodoks pozisyonlar için çok genel terimlerle betimlenebilen lehine Mutezile okulunu terketmiştir. Görüş-

leri aynı görüşleri savunan ilahiyatçı çevreleri cezbetmiş, birkaç yüzyıl içinde gelişerek ilahiyatın en önemli İslami akılcı okulu olmuş; Ortaçağlar'da çeşitli İslam devletlerinde resmi ya da yarı-resmi statü kazanmıştır. Eş'arinin kendi görüşleri sonraki yıllardaki birçok Eş'arinin görüşlerinden daha fazla Gelenekçilerin görüşlerine yakındı ve daha az özentili gibi görünüyordu. Mutezile ile ana farkları inceleyen aşağıdaki araştırma özellikle geç Eş'arilerle ilgilidir.

Eş'ari kelam, İslami doğuda İslam hukukunun özellikle Hanefi okulunun üyeleri arasında onuncu yüzyılın sonundan ileriye doğru izlenmiş ve tedricen kabul edilmiştir. Mutezile'nin düşüşe geçmesiyle ve El Gazali (d.1111) 'nin etkinliklerinin bir sonucu olarak doğunun birçok İslam ülkesinde yarı-resmi teoloji statüsü kazanmaktan memnun olmuştur.

Bununla birlikte, Kur'an ve Geleneğin eşsiz otoritesinin ateşli taraftarları Eş'ariyye'ye saldırmış, bu görüşe karşı polemığe girmişlerdir. Eş'ari görüşler İslami batıda hakim Maliki âlimler tarafından uzun bir süre reddedilmiş ve yalnızca Muvahiddün yönetiminde (on ikinci yüzyıl ortası, El Muvad Hanedanı Endülüs) resmi olarak tanınmış (ve İbni Rüşd tarafından gayretle savunulmuştur) (40).

Eş'ariler için inanç sorularının araştırmasına akli uygulamak her ne kadar önemli ise de, yine de vahy, peygamber (veya vahy) geleneği ve genel oydaşma (icma) akla göre daha üstündür. Bu nedenle a priori aklın araçları ile vahy gerçeğini bilmek yükümlülüğü yoktur. Böyle bir yükümlülük vahyde sadece açık bir tedbir temelinde geçerli olabilir (41).

Kutsal Kitap dilinin yalnızdüz anlamı insan akli tarafından hüküm verilmiş olarak ortak kullanım ile uyumsuz gibi görünüyorsa o zaman insan aklının nitelikleri terk edilmiş olmalıdır ve Kutsal Kitap'ın (Kitab-ı Mukaddes'in) dili ve kilise geleneği, niteliksiz (bilâ kaydü şart, "nasıl olduğu sorulmaksızın) "düz" anlamda kabul edilmiş olmalıdır. Eş'ari düşünürler, geç on birinci yüzyıldan ileriye doğru kavramsal düzeyde felsefi gelenek ile artan bir şekilde ilişkili olmuşlardır. Bununla birlikte, kendi okullarının temel ilkelerine sıkıca bağlı kalmayı sürdürmüşler, nassların yorumunu açıklama ve savunma amacı için çok resmi bir biçimde diyalektiği kullanma eğiliminde olmuşlardır.

Eş'ariler, zatî sıfatlara saygı ile, Tanrı'nın, ne zatiyla özdeş ne de zatından başka özel sıfatlara sahip olduğunu (42) kabul etmişler, ancak, böyle olmakla birlikte, bu sıfatların yine de insan dili veya akli tarafından keyfi olmayan bir şekilde (bi-lâ kayf) ele geçirilene eşdeğer olmayabilen bir şekilde ondan (Tanrı'dan) farklı olduklarını düşünmüşlerdir. Konuşma yeteneği de bu sıfatlar arasındadır (43). Yarattıkları da eylemlerinin sıfatlardırlar (44). Tanrı'nın cisimsizliği ve görülebilirliği sorununu, Kur'an ve Gelenekteki (Hadis) insanbiçimciliğe saygı ile, El Eş'ari kesinlikle, ama çok sayıdaki izleyicileri de, Keyfi olmayan bir şekilde (bi-lâ keyf) koşulundan kaçınmak, kıyamette ve öbür dünyada Tanrı'yı görmenin mümkün olduğunu kabul etmekle açıklama eğilimindedirler.

Eş'ariler ahlaki değerler var olmadığından beri Tanrı'nın herhangi bir nesnel ahlaki değerler ile sınırlanmadığını düşünür. İyi ve kötü Tanrı'nın emirleri ve yasaklarına uygundur. Tanrı herhangi bir cevherin (bir bedeni oluşturan atomların) ya da kaza (olay, eylem, mülkiyetin) tek yaratıcısıdır. Eş'ari atomculuk topyekün ve yaygındır; böylece Tanrı'nın mutlak muktedirliğinin doktrinini korur. Tanrı, bir beden içinde bir eylemi gerçekleştirme yeteneğini oluşturur. Bu yapabilirlik, eylem performansı ile aynı anda gerçekleşir ya da kişinin vücudunun bir kısmında oluşturulur. Bu formülasyon kadarcılığa teşvik eder görünüyor.

Bundan kaçınmak için, Eş'ariyye, Eş'ari ve seleflerini izleyerek, bir failde eylem kabiliyetinin Tanrı'nın yaratmasının bir sonucu olduğunu tartışmıştır; Tanrı gerçeklik ile bütünleşik bir etkeninlajanın bedeninin belli bir yerinde meydana gelen eylemi yaratır, bu ikisi *kesb*'i (söz olarak yapmayı, icra etmeyi, edinmeyi) oluşturur. Sonuçta, fail eylemden sorumludur; dolayısıyla bu ödül ve ceza konusudur. O, bir şey söylemeksizin katı atomcular olan Eş'ariye'ye gider, kişisel eylemlerinin sonucu olan fiiller için bir faile herhangi bir sorumluluk isnat etmez; bunlar tamamlanmış olan önceki herhangi bir eylem olarak, bireysel ve bağımsız Tanrı tarafından yaratılmıştır.

YAHUDİ KELAMI-GENEL ARAŞTIRMA

Ortaçağlarda bilinen en erken Yahudi filozof Dawiid b. Marwan al-Muqammiş (erken dokuzuncu yüzyıl), bir mutakallimdi (kelamcıydı). Söylemeye gerek yok ki, İslam topraklarında (45) herhangi bir dini felsefe sisteminin özümсенmesi ya da kabulü dinsel aidiyetlerine bakmaksızın tüm bu alanlarda yaşayanların ortak hakimi olan Arap uygarlığının ve Arap dilinin kabulünün bir sonucuydu. Doğallıkla, kelamın ilk Yahudi izleyicisi, erken dokuzuncu yüzyılda genel kültürle bir süre önce bütünleşmiş Yahudi nüfusun böyle kesimlerinden gelmişti. Bununla birlikte, bu Yahudi kelamın çok başlangıçta Kitab-ı Mukaddes yorumları ile bağlantılı olduğu kaydedilmelidir ve Yahudi kelam tarihinin bazı bölümleri için, özellikle onuncu yüzyılın Karaite kelamı yorumsal eserlere kullanılabilir en önemli maddi kaynaktır.

Bu türün iki en tanınmış temsilcisi El Kirkisani (Irak'ta 930'larda faaliyet gösteriyordu) (46) ve Yefet b. Eli (onuncu yüzyılın ikinci yarısında Kudüs'te bulunuyordu) idi. Diğer durumlarda cevap biçimi Rabbaniciler ve Karaitlerin teolojik sorunların monografik tartışmalarına hizmet etmişti. Erken onuncu yüzyılın başlangıcında kelam, İslam İmparatorluğu'nun doğu kesimlerindeki Yahudi topluluklarının çeşitli tanınmış figürlerini cezbetmişti. Rabbanî kesimde onların en tanınmış olanı Saadia Gaon (d. 942) 'du. Yahudi düşünürleri asıl cezbedenin kelamın Mu'tezile markalı olduğu vurgulanmalıdır; tüm olasılıkla

Yahudi Eş'ariler için olumlu bir kanıt olmadığı söylenebilir (47). Bununla birlikte kelam bu sahnede özel olarak hakim olmadı. Bir taraftan Müslümanlar arasındaki karşıtları gibi araştırmaya ya da kutsallaştırılmış metinlerden başka bir şeye bağlanmaya karşıydılar- Karaitler için sadece Kitab-ı Mukaddes ve talimuçu gelenek (ve belki bir kısmı için bazı mistik metinler de) Rabbaniler içindi. Batniliğe götüren bazı meşguliyetlerden korktuklarını söylemişlerdi (48). Öte yandan, Doğu (49) ve Batının (50) her ikisinde de Yeniplatoncu ve Aristotelesçi bir felsefe ile ilgilenenlerin çeşitli toplumsal kökenlerden Yahudileri hakkında onuncu yüzyıldan yeterli kanıt vardır.

Onuncu yüzyılın sonundan on birinci yüzyıla doğru, doğuda yakından izlenen bir Yahudi kelam okulu gelişmişti; hemen hemen taklitçilik konumundaki bu okul, Mu'tezile'nin Başran okuluydu. Rabbaniler arasında bu eğilimin en tanınmış temsilcisi Yeshiva of Sura'nın başkanı Samuel b. Chofni'ydi ve Karaitler arasında da Yüsuf al-Başir and Yesu'a b. Judah gibi kişiler bulunuyordu.

İslami Batı'da, Yahudi kelamı, erken on birinci yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmış, Doğu ya da Doğulu Karaitlerde Geonim'in Yahudi kelamı bazı doktrinleri kısmen kabul edilmiş ya da Keyrevan'lı R. Nissim (on birinci yüzyıl ortası) ve sonraki filozoflar (çok açıkça Maimonides) gibi muhafazakâr öncüler tarafından kelama karşı çıkmıştır.

YAHUDİ KELAMININ BAŞLANGIÇLARI

Erken dokuzuncu yüzyıl Yahudi kelamcısı (mutakallim) Dawüd b. Marwan al-Muqammiş'dir (51). El-Muqammiş, Hristiyan dinine geçmiş bir Yahudi dönmedir, muhtemelen Yahudi kuruluşu veya liderliğine intisab etmemişti, iyi bir felsefe eğitimi gördükten sonra tekrar Yahudiciliğe (Judaism) dönmüştür. Eserleri, Kirkisani, Başya ve Judah bin Barzilai gibi sonraki çeşitli yazarlar tarafından alıntılanmıştır.

Sistemi tipik erken Yahudi kalamıdır, Saadia dahil, buraya kadar belirli bir kelam okuluna intisap etmemiştir; Hristiyan öğretmenlerinin geleneğinden esinlenmiştir (52), Aristotelesçi sitemin (nedenlik kuramı ve on kategori gibi) temel kavramlarına aşinalık gösterir, bu sistemi serbestçe öğretisi ile bütünleştirmiştir. Buna ilave olarak, biçemi, kanıtlama teknikleri, mantık yöntemi ve felsefi terminolojisi onu yapar. Eserinin yapısı, kelam kitapları için çok tipik olan şemanın öncüsüdür ve böylelikle *Arapça* kelamın erken belgelerinden biridir, kelamın Hristiyan kaynaklarla bağlantıları hâlâ açıkça farkedilebilir.

El-Muqammiş kozmolojisinin temel kavramları cevher ve raslantıdır, madde ve biçim değildir. O bu kavramları dünyanın sonsuz olmadığını kanıtlamak için kullanır ve böylelikle atomcu bir bağlamda olmaksızın "kelamın standart kanı-

tının" ne olduğunu araştıran en erken Yahudi yazar olur. Dünyanın yaratılmışlığından tek bir yaratıcının varlığı sonucunu çıkartır, bu Tanrı'nın özünü işaret eden birliğin en son sıfatıdır. Al-Muqammiş, Tanrı'nın birliği ve ilahi sıfatların her ikisini birden, ağırlıklı olarak Hristiyanlığa karşı olmayı amaçlayarak ve yüksek derecedeki polemik terimlerini kullanarak tartışır. Sonuçta ilahi sıfatlar (53) üzerine olumsuz bir görüş açıklar gibi görünür; bununla birlikte çok sayıdaki sıfatlara gönderme yaparak "onun özü olması sebebiyle," [veya: aracılığıyla/sebebiyle] el Muqammiş en sonunda eyleminkiler ve zâfî arasındaki ayrımı ima eder (54).

İlahi adalet ile ilişkili sorular üzerine el Muqammiş'in görüşleri Mu'tezile'nin iyi ve kötü konusundaki yürürlükteki görüşleri ile anlaşma halindedir ve mutlak tasarımlar olarak Tanrı'ya ve insanlığa bağlanır; Tanrı'nın mutlak iyi niyetliliği, seçme ve eylem özgürlüğü, ve vahyin merkezi rolü, İbrani Kutsal Kitabı'nın özel Yahudi anlamında (55), Tanrı'nın mesajını ve hukukunu taşımaktadır. El Muqammiş çok erken bir kelamcı olması bağlamında vahyin (epistemolojik geçerliliği ve en önemlisi hukuki otoritesinin) Brahima (Hintli Brahmanlar veya Budistler) tarafından reddine karşı polemik girer.

Erken Yahudi kelamının diğer bir örneği, Daniel el-Kümesi'nin (900 yılı civarında) betimlediği bir İbrani mektubunda bulunan teolojik ilkelerin bir yorumudur (56). Bu yorum farklı bir Mu'tezile eğilimine sahiptir ve Yahudi cümle tertibi ve ifade tarzı, Arapça terminolojiyi açık biçimde yansıtır. Eğer betimleme doğruysa (57), bunun çok sayıda imaları vardır. Bu imalardan birincisi, söz konusu yorum, İbranice'deki en erken yorumdur.

İkincisi, öteki "yabancı", ideolojilere (58) karşı, gerçek Yahudi olarak sunulmadan önce Karait düşüncesi içindeki Mutezileci teolojiyi özümseme sürecinin çeşitli on yıllar alabileceği varsayılmalıdır. Buna göre, böyle bir sürecin başlangıcı, el Muqammiş'in etkinlik dönemi ile raslaşacaktır. Üçüncüsü, bu, Yahudilikteki (Judaism), inanç yazıları, dogmalar veya normative doktrinlerin bir dizisi olarak formüle edilmiş en erken, yok edilememiş girişimdir (59). Çok tipik olarak her ifade en azından Kitab-ı Mukaddes'e ilişkin bir kanıt-metin tarafından desteklenmiştir. Yorum, ilahi birlik ve adalet gibi iki ana geleneksel Mutezile odağı ve Mozaik hukuka has çok sayıdaki özel Yahudi temaları etrafında döner. Aşağıdakiler ana noktalardır (60).

Birincisi, akli kullanan dinsel bir görev vardır. Tanrı dünyayı hiçten yaratmıştır. Bu, tüm şeylerin (boyut ve uzay olarak) sınırlı oldukları ve raslantılarla karşılaşınca muhtemel oldukları gerçeği ile kanıtlanmıştır. İnsan akli (self-cognition) insanları yaratan bir yaradanın olduğuna, onları hesaba (62) çekeceğine işaret eder (61). Tanrı tek başına, yalnız yaratıcıdır. İkincisi, insanlar akla, seçmeye ve konuşmaya sahip olmakla Tanrı'nın diğer tüm yarattıklarından farklıdır. Kendilerine göre bu Tanrı'nın insanoğlu üzerinde hüküm vereceğine işaret eder. Bu dünyada, öbür dünyada nihai kapsamlı ceza olduğunu gösteren

örnek cezalandırmalar vardır. Ahirette ruh ve bedenin her ikisine uygulanacak nihai ödül ve ceza vardır. Bedensel yeniden dirilme olacaktır. Üçüncüsü, Tanrı hukukunu İsrail ulusuna verdi; Musa Tanrı'nın isteği ve buyruğuyla onu yazdı ve sadece yazılmış hukuk bağlayıcıdır. Mucizeler melekler ya da insanlar tarafından değil doğrudan Tanrı tarafından yaratılmıştır.

Bu ilkeler Karaitler tarafından özellikle Rabbanilere ve diğer Karait olmayanlara karşı olarak sunulmuş ilkelerdir. Karait yazarlar genellikle hukuk soruları, teolojik sorular da dahil olmak üzere Rabbanilerden farklarını genişletmek eğilimindedirler.

Bu bağlamda Karaitler tarafından yapılan tipik suçlama Rabbanilerin insan-biçimci olduklarıdır. Bu suçlamalar tüm kamplardaki popüler inançlara ve bazı otoritelere göre doğru olabilir ama Karaitlerin iddia ettikleri türden resmi bir Rabbanî pozisyonu konusunda çok az kanıt vardır.

ONUNCU YÜZYIL-SAADİA VE KARAY ÇAĞDAŞLARI

Saadia ben Joseph al-Feyyumi (882-942), zamanının hahamcı sisteminin ve Yahudi kamu yaşamının çok önemli bir figürüdür; Yahudi entelektüel aktivitesinde sanatsal olduğu kadar bilimsel olarak da çok yaratıcı bir figürdür ve bilginin seçkin bir sistematize edicisi, görevini dil (Arapça) ve içerik olarak yeniden tümceleştirmek ve kurmak olarak yapan bir düşünür ve yazardı, İbrani Kitab-ı Mukaddesi'nin hahamcı yorumunu, en uygun ve en gelişmiş olanın ikisini birden düşünerek gününün bilimsel ve akılcı düşüncesinin başarılarına göre yapmıştır. Buna karşın, faaliyeti, inanca sırt çeviren ve atalarının inancına meydan okuma derecesinde genel kültürü çekici bulan Yahudi entelektüellerin artan sayısı arka planına karşı görülmelidir.

Bu dinsel düşünce alanında iki türde yazılmış eserlerle sonuçlanmıştır: Birincisi, sistematik eserler, özellikle Yaratma Kitabı Üzerine Yorum (Sefer Yetzirah) ve en son *summa*, *İnançlar ve İnandırmalar Kitabı* (*el-Amāniit ve-l-İ'tikadat*) ; ikincisi, Kitab-ı Mukaddes kitaplarına monografik girişleri de kapsayan tefsir eserleri. Tüm bunlar sistematik eserleriyle ilişkili teolojik yorumlar ile birlikte iç içedir. En sonuncusu yorumsal konular (63) üzerine birçok önemli tartışma içerir. Teoloji ve yorumlar arasındaki bağlantı sadece Saadia'da değil genel olarak Yahudi kelamında önemli bir rol oynamaktadır. Saadia Kitab-ı Mukaddes'in yorumunda akılcı bir yönelim oluşturmuştur. Her ne kadar Saadia kamusal duruşunun ışığında felsefi eserleri bütünü ve kendisinden sonraki kuşaklar üzerindeki etkisi bakımından ilk Ortaçağ Yahudi filozofu değildiyse bile Ortaçağ Yahudi felsefesinin kurucu babası olarak düşünülebilir.

Saadia'nın baş yapıtı, *“İnançlar ve inandırmalar Kitabı,”* tipik bir kelam risale-

sidir (compendia). Bu risalenin ana bölümleri şunlardır: birincisi, akılcı teolojinin intikamı ve epistemoloji kuramı (giriş) ; ikincisi, yaratma ve yaratıcı; Tanrı'nın birliği ve sıfatları (söylevler 1-2) ; üçüncüsü, ilahi adalet, özgür irade; iyi ve kötü eylemleri; ödül ve cezalandırma (4-5, 9). İkinci ve üçüncü bölümler arasında bir hukuk ve vahy tartışması vardır ve bu konu üçüncü bölümün içeriğiyle örgün durumdadır, (partiküleristik) Yahudi açısından (7) İsrail'in dirilişi ve kurtuluşunun (8) tartışmaları da genel intikam temasına saygı ile iç içedir. Sonuncusuna ruh üzerine kuramsal bir söylev (6) ile giriş yapılmıştır. Tüm yapı, insan faaliyetlerinin tüm alanlarını övmeye anlamına gelen pratik etik üzerine bir söylev (10) ile sonuçlanmaktadır. Bu söylev, Mutezile'nin beşinci ilkesini (emr-i bi'l-ma'ruf nehy'i anı'l münkerliyi) emretmek kötülükten alıkoymak) Saadia'nın sisteminde temsil eder.

Bu eserin önemli bir paraleli inancın (65) on maddesinin listesidir; Saadia'nın, *On Şarkı Üzerine Yorum* adlı eserinin 2 Samuel 22:2-3 bölümü üzerine yorumunda bulunmaktadır (66). Bu El-Kümesi'nin akılcı dinsel inandırmalar (ikna) düzeyine ulaşması mümkün olmayanlar için oluşturduğu normatif inançlar serisinden daha ileri bir girişimdir. Bu Saadia'nın en önemli teolojik eserinin “dogmatik” görünümüdür. Listedeki her makaleye, hatta çok genel ilkelere, özel Yahudi boyuta eklenen kanıt-metinler eşlik etmektedir. Bu makaleler şunlardır: (1) Tanrı ebedidir; (2) Her şeyi anlar; her şey onda ve onunla var olur; (3) her şeyi yaratır ve açığa çıkarır; (4) Tanrı kendisine inananı bir din ve hukuk ile yükümlü kılmıştır; iman eden Tanrı'nın rasyonel ve vahyolunmuş buyruklarına göre hareket etmeli ve onun rasyonel ve vahyedilmiş yasaklarından kaçınmalıdır; (5) Tanrı'ya bağlılık ve onun kararlarından memnunluk; (6) habercileri (peygamberleri) vasıtasıyla aktarılan Tanrı'nın hukuku ile uyumlu eylemde bulunma yükümlülüğü; (7) Tanrı mesih çağında ulusunu (İsrail'i) kurtaracaktır; (8) Onları Yecüc-Mecüc ve diğer ulusların savaşlarına karşı savunacaktır; (9) dünyada dürüst davranıp gelenler için sonsuz ödül için; (10) Ona inanmayan ve itaat etmeyenler ağır cezaya maruz kalacaktır (67).

Saadia'nın mantıki yöntemi, felsefi terminolojisi ve kavramsal kelime hazinesi kelimeler için en tipik olanlardır. Onun bazı bakımlardan seçmeci olduğu doğrudur; kelimeler eserlerinde nadir olarak zikredilen çeşitli felsefi kuramları çok iyi bilmektedir (68) ve bunları birçok kelimacının atomcu kuramları ile paylaşmamıştır (69). Ancak, Saadia'nın görüşüne göre, soru üzerine kararda, bir kelimacı ya da onun özel noktalardaki pozisyonuna bağlı kalıp kalmayacağı düşünülmelidir ama daha çok onun yöntemsel ve mantıki ilkeleri ve dünya görüşünün genel çizgisine göre hareket edeceği noktaları kelimanın yöneliminde çok açıktır. Bazı örneklerde Mu'tezile terminolojisinin bir dakika içinde bile Saadia'nın düşüncesine sızdığı tipik ve önemli ayrıntılar olarak ilave edilebilir. Böylece Saadia günahkârların sınıflandırılmasında “ara statünün” Mu'tezileci terminolojisini kullanır (70).

Erken Mu'tezile'de bulunan epistemoloji ve mantık genel olarak Saadia tarafından uyarlanmıştır (71). Saadia'nın Yahudi kelimasında sonraki algılama duygusu insanlar tarafından herhangi bir bilginin birinci ve en önemli kaynağıdır. Bu bakımdan Yahudi kelamı Müslüman kelamının gelişiminin erken bir devresi ile ilişkilidir ama Maimonides tarafından sunulmuş olan geç Müslüman kelamına benzemez (72). İvedi rasyonel bilgi ile birlikte ikinci düzeyi için temel teşkil eder, Saadia için, tipik bir mütekallim (kelamcı) gibi benzeşim ile çıkarsama kullanır (73).

Bu "çıkarımsal bilgi" olarak adlandırılan bir gerçekliktir, örneğin, birisi somut bir varlık gibi ruhun varlığını kabul eder çünkü ruhun gösterdiği faaliyet, iradi hareketi inkar edilemeyecek biçimde görmek mümkündür (74). "Gösterge" bu sistemde temel bir kavramdır elbette. Rabbanî ve Karait'ler tarafından da paylaşılmış bu sistemdeki diğer önemli bir unsur, "gerçek aktarma" (ya da, doğrulukla aktarılmış bilgi) dir. O, herhangi bir bilgiyi elbette eğitim, aktarma vs. süreci sayesinde dolaylı olarak elde eder. Temel hahamcı geleneği Karaylar istisna olarak eskiye uygularken, Rabbaniler için bu gelenek Kitab-ı Mukaddes metninin aktarılmasını kapsar (75). Kirkisani'nin mantık tartışmaları, Kitab-ı Mukaddes (sistematiik bir epistemolojik kuramın oluşturulması için hâlâ ciddi bir öncüdür) (76) ve diyalektik için el kitabının yasal kısımlarının Karay akılcı hermenötik yorumunun bellibaşlı noktalarıdır (77).

Saadia, Yahudi dini düşüncesine, Mu'tezile düşüncesinde merkezi bir yer işgal eden, iyi ve kötü mutlak kavramlarıyla eşit biçimde sınırlanan insanlara ve Tanrı'ya da saygı ile epistemolojik ve ahlaki tüm yansımaları ile bir tarafta ivedilikle mantıki (akli) bilgi ve mantıki (akli) yasalar (78) (*şeriyyeyi akliyye, akliyyat*), diğer tarafta vahyedilmiş bilgi ve yasalar (79) (*şeriyyeyi sem'iyye, sem'iyyet*) arasında önemli bir ayırım ile giriş yapar.

Saadia dini doktrinler üzerinde rasyonel spekülasyon dini yükümlülüğünü seleflerinden çok daha net terimlerle formüle etmiştir. Bu pozisyon aslında tüm Ortaçağ Yahudi kelamcıları ve Yahudi filozofları tarafından paylaşıldı (80). Böyle spekülasyonun bir sonucu olarak ulaşılan bilgi, peygamberlerden alınan potansiyel bilginin güncelleştirilmesidir (81). Ancak, teorik tefekküre bağlanamayanlar için, peygamberlerin mesajının edilgen kabulü yeterli olabilir.

Bu pozisyon, Mu'tezile'nin, dini doktrinlerin ayrıntılı bilgi yükümlülüğü ve kuramsal temelleri arasındaki ayırımına paralel olabilir, "seçilmiş" (hassa) bağlı olan, önermeler olarak formüle edilmiş genellemeler bilgisi kitleler (ümme) için yeterlidir. Saadia'nın terminolojisinde böyle önermeler "inançlar" (*emanetler*, şarkıda *emane*) (82) dirler. Gerçekte onlar dogmaları ya da itirafları oluştururlar. *Emane* spekülatif sürecine uğradıktan sonra müminin zihninde rasyonel olarak kurulmaktadır ve mahkumiyet (i'tikai) statüsünü varsayar (83).

Fiziksel görüşleri ile ilgili olarak Saadia ve çağdaşları, Aristoteles'in

madde ve form ikilemini reddederek, cevher ve kaza ikilemi ile ilgili olarak El-Muqammiş çizgisini kurdu ve devam ettiler. Bu Saadia'yı kelamın bir izleyicisi olarak sınıflandırmak açısından önemli bir faktördür (84). O, aynı zamanda atomcu kelam teorisini reddetmiştir. Buraya kadar bilinen tüm Yahudi filozoflar, Karaylar hariç, atomculuğu reddetmiştir. Atomculuk başlıca yaratılış bağlamında tartışılmıştır ama yansımaları da başka bağlamlardadır. Saadia, normal olarak sürekli olan ve sadece mucizevi ilahi müdahalenin bir sonucu olarak değişen özgül ya da özel bir doğaya sahip şeylere inanmış gibi görünüyor (86).

Yaratılış sorusu üzerine, onuncu yüzyılın Yahudi kalamcısı Saadia'nın otoritesi üzerine, otantik Yahudilikte (Judaism) normative olarak hiçten (ex nihilio) yaratma doktrini kurmuştur (87). Onuncu yüzyıla kadar bu doktrin İslam kelamında sadece normative olarak uzun süre kurulmuş değil ama John Philoponus (altıncı yüzyıl) 'unkilerden türetilmiş bazı kanıtlar dizisi ile taşınmıştır. Kaydetmek önemlidir kanıtlar Yahudi kelamında, özellikle Saadia'da bulundu Arapça erken onaylar arasında ve Ortaçağ Yahudi düşünürler, hatta kelamın izleyicileri olarak sınıflandırılmış olmayanlar üzerinde derin bir etki yaptı. Saadia dünyanın yaratılışı için dört kanıt sunar. Birincisi, "sonluluktan": ahiretin ve dünyanın bedenleri sınırlanmıştır, bu nedenle güçleri sınırlanmıştır; ve onları koruyan güç kesildiğinden beri, zorunlu olarak bir başlangıçları ve sonları vardır (88). İkincisi "kompozisyonundan gelen": Gerçek şu ki, tüm bedenler parçalar ve kısımlardan oluşmuştur bir sanatçının sanatını ve kuşağının işaretlerini gösterir (89). Kanıtın son parçası sadece yaratılış sorusuna değil ama bir yaratıcının varoluşuna da gönderme yapar. Üçüncüsü, "rastlantılardan": bedenler, her durumda sürekli olarak değişen, bu nedenle zamanla sınırlı ve bu nedenle üretilen rastlantılardan (kazalardan) kaçınmaz (örneğin mülkler, kişiye has özellikler, olaylar).

Üretilmiş olandan kaçınmayan kendisi üretilmiştir. Bu "kelamın standart kanıtı" dır ve Mu'tezileci Ebu'l Hudhayl (dokuzuncu yüzyıl başları) zamanından kelam olarak bilineni bildirmektedir (90). Dördüncüsü, "zamandan": Eğer dünya sonsuz olsaydı, şimdiye ulaşmaları için geçmişteki (zaman aralarından) kuşakların sonsuz bir sayısı alınmış olacaktı; bu imkânsız olduğundan, dünyanın bir başlangıcının olması gerekir (91).

Tüm dört delil zikredilmekte ya da Kirkisani'nin yorumları ima edilmektedir ve Yefet b. Eli'nin yorumlarından anlaşıldığına göre ilk üç yorumdan çok iyi düzeyde bilgisinin olduğu açıktır. Her ikisi de yaratma için kanıtların halihazırda tüm mevcut varlıklarda (92) kurulmuş olduğunu vurgular (92).

Her iki yazar, Saadia'nın aksine, mucizelerin (93) yorumlarından etkilenmiş, atomculuğun bazı biçimlerini kabul etme eğiliminde gibi görünüyordular. Bu kanıtlara ek olarak, tasarımdan kaynaklanan kanıt da eserlerinde sık sık vurgulanmış, insanların kendi öz bilincinden olan biri de dahil olmak üzere bunların tümü mikrokozmoz bilgisi ve Kitab-ı Mukaddes'deki Yakup 19:26 ayeti ile ilişkilidir (94).

Tüm Yahudi kelimcılar (mütekellimün), birçok kelimcıda, özellikle Başran okulunda tipik olan, Tanrı'nın eylemlerinin sıfatları ile zâtî sıfatları arasındaki ayrımı kabul etmişlerdir. Başlangıçtan, El Muqammiş'ten beri, temel nokta sıfatların (özellikle zâtî olanların) çoğulluğu ve ontolojik statülerinin olmamasıdır. Dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren Mutezile kuramında olduğu gibi, soru böylece ontolojik soru olmaktan ziyade dilbilimsel-Kitab-ı Mukaddes yorumsal olana dönmüştür, yani, Tanrı'nın doğasının (belirgin) çoğulluğu insan dilinin yetersizlikleri sebebiyledir.

Bu bağlamda Saadia konuyu iki düzeyde tartışır: Mantıki ilkeleriyle ilgili olarak, Aristoteles'in kategoriler kuramını kullanır ve Kitab-ı Mukaddes'deki insan biçimcilikle ilgili olarak uygun biçimde yorumlanmalıdır (95). Açık ki Yahudi kelimcılar bir tartışmada taraf olurken, zorunlu olarak sadece Yahudi arenasıyla sınırlanmış değildi. El-Muqammiş gibi, ondan önce Saadia da, Hristiyanlara karşı çıkmayı hedeflediği bir konuda duruşunu çok açık biçimde tesbit etmişti: Tanrı'nın kapsaması, dahil etmesi ya da (soyut ya da somut) herhangi bir mülke veya bedensel organa sahip olması kabul edilemez. Ancak, Yahudi kelimcilerin durumlarını formüle ettikleri tarz, Mu'tezileci karşıtlarının aynı amaçla kullandıklarına çok yakındır. Müslüman Mu'tezilecilerin formülasyonu başlıca Eş'ariyye'yi hedef almıştı, bu şöyleydi; Eş'ari görüşe göre, sıfatlar bağımsız bir ontolojik statüye sahipti (97). Eğer birisi Yahudi kelimcilerin Müslümanlar içi bir tartışmada taraf olmalarını kabul etmiyorsa, o zaman bu kişi Yahudi kelimcilerin Yahudi Eş'ariyye olduklarını ya da Hristiyanlara muhalif polemiklerine ilave olarak Eş'ariyye'nin bir benzeri, Tanrı'ya hahamcı görüşlerle bakan Yahudi kelimciler olduklarını varsayabilir.

İlahi adalet özgür irade doktrini ile kısıtlanmamıştır ama burada Saadia'nın buyruklar üzerine duruşuna ilişkin özellikler, ödül ve ibadet (ya da fiiller) arasındaki bağlantı düşünülmelidir (98). Bununla birlikte konunun etik bir görünümü de vardır: Biri Tanrı'nın takdirine mutlak olarak inanmaya (*tevekküle*) izin veremeyebilir ama birinin rızıkına bakmalıdır ve ödülü hak etmek için çeşitli işler yapmalıdır; Tanrı, ibadet görevlerinin icrasını empoze etmeksizin cennet mutluluğu verse bile, gerçekte bu dünyada var etmedikten sonra ne anlamı olacaktır (99).

ONUNCU YÜZYILIN SONUNDAN İLERİYE DOĞRU GEONİM ve KARAYLAR

Saadia'nın eserinin etkisi hemen gerçekleşti ve bu etki Aaron b. Sardojo'nunkiler (100) gibi, Geonim (*Yahudi tarihinde VII-XI.yy.'lar arasındaki dönemde Talmud akademisi yöneticilerine verilen ad-ç.n.*) 'in, onun yaşamı sırasında yazılmış olan eserlerinde görülebilir. Kelamın en önemli izleyicisi Geonim arasında

Saadia'dan sonra Samuel b. Chofni (d. 1013) idi. Chofni, doctrinal görüşlerini çok sayıdaki eserlerinde, bu eserler arasındaki Rehberlik Kitabı (*Kitiib el-Hidiye*) (101) adlı teolojik risale ve Kitab-ı Mukaddes yorumlarında açıklamıştır. Bu risale fragmanlar halinde saklanmıştır (102). Samuel b. Chofni, Saadia'nın tersine, belirli bir kelimeler okulunu yakından, yani, onuncu yüzyılın ikinci yarısı boyunca gelişmiş olan Başran okulunu izlemiştir. Kullandığı terminoloji, tartıştığı sorular, aldığı pozisyonlar tipik olarak bu okulunkilerdir (103). Samuel b. Chofni, genç Karaî çağdaşları ile birlikte, diğer önemli karakteristiği Mutezile ile paylaşmıştır, yani, legal felsefenin ilkeleri ve inancın doktrinleri arasındaki çakışma noktasındaki yakın ilişkiyi (104). *Teklif* tasarımı (harfiyyen, emreden, ödev, yükümlülük), hukukun icracısına itaat eden ve yasayanın rolleri konusunda insanlık ve Tanrı arasındaki ilişkiye odaklanır ve geç onuncu yüzyılın Mu'tezile teorilerinde eksen; Samuel b. Chofni'nin teorilerinde de merkez olmuştur (105).

Samuel b. Chofni tarafından tartışılan diğer konular, benzer biçimde Başran Mu'tezile okulunkilerdir: Tanrı'yı bilmek yükümlülüğü sadece akli çıkarım sayesinde yerine getirilebilir (106) ; "yaratım için standart kanıt" (orada kullanılan terminoloji (107) görünüşe göre sadece atomcu bağlamda anlam ifade eder) (108) temel Mu'tezile türünün kısa yorumu; ilahi sıfatlar (Samuel b. Chofni'nin söylediği, ayrı bir bilimsel incelemede yazılmıştır) (109) ; peygamberlerin kusursuzluğu (110) ; ilahi cömertlik yardımı olarak vahyedilmiş buyruklardır (111). Vahyolunmuş yasaların tikelliği ve evrenselliği sorusu ya da Musevî hukukun yürürlükten kaldırılması gibi bazı sorular, çok açık bir tarzda, Müslümanlara karşıtlığı hedeflemiş olan polemik bağlamında tartışılmaktadır (112). Bu bağlamda Samuel b. Chofni, sadece tipik Mutezili terminolojiyi kullanmakla kalmayıp, salt sözel bilgiye değil, yazılarını okumayı temel alan onların bilgisini işaret eden bir tarzda Müslüman Mutezile'nin adlarını bile belirtir. Kelama ilgi ve tanışıklık gösteren diğer Gaon Samuel b. Chofni'nin damadı Hai Gaon (d.1038) dur. Geonim'in halakhik (*Torah'da yoruma muhtaç dini kurallara verilen ad*) eseri üzerine bıraktığı önemli risale formu ve çok sayıda cevabın unutulmaz baskısı. Bazı cevap metnindelresponsada (113) tipik kelimeler biçimi, terminolojisi ve tartışması olarak teolojik sorunlarla da hesaplaşır. Ünlü ve temsili bir örnek, responsumunda önceden belirlenmiş yaşam süresi (*acal*), Tanrı'nın önceden bilmesinin saf bilgi olup olmadığı ya da bireyin yazgısını belirleyip belirlemediği ile bağlantılı olarak tartışılan İslami kelamın klasik bir konusu ve bunun aksine birinin davranışı sayesinde başka birinin yazgısının değiştirilebilip değiştirilemeyeceği. Kaderin bazı biçimlerine inanan Eş'ariyye, insanın yazgısı ile ilgili olarak herhangi bir şeyi değiştirebileceğine inanmıyor. Hai Gaon, konu hakkında açık terimlerle karar vermiyor ama Mu'tezile'ye farklı bir eğilim gösteriyor, orada muhtemelen insan davranışı ile insan yazgısı arasındaki bir bağlantıyı tartışıyor, ancak, bir kişinin bunu bilmesi olanaksızdır.

Gelecekte olacakları önceden, birinin davranışı ile kaderi arasındaki ilişkiyi yalnızca Tanrı bilir. Responsum’unda Hai, kendisinin İslami kaynaklara yaklaşımını ve ilgilenmesini deneyen Müslüman kelimcilerin soru üzerine pozisyonunu açıklıkla belirtir (114). Kelam, Doğu’daki hahamcı liderler arasında, esas olarak Babil’de izlenmeye devam ediliyor gibi görünüyor.

Yusuf el-Beşir; Samuel b. Chofni’nin çağdaşı genç bir Karait idi. Sonraki, Mutezile’nin Başran markasının bir Yahudi versiyonunu yaratmanın öncüsü el-Beşir için bir esinlenme kaynağı olabilir. El-Beşir’in Yahudi kelam tarihi için önemi, Yeshu’a b. Judah’ın inceltmeleri ve ilaveleri ile ortaya çıkan öğretileri, Karaizmin teolojisini gelecek yüzyıllara tanıtmış olmaktır. El-Beşir’in eserlerinin (hepsi Yahudi Arapçasıdır) (115) birçoğu, bazıları tam olarak, diğerleri de fragmanlar biçiminde kalmıştır. Bunlar, iki teolojik risale, çeşitli teolojik ve halakhik monograflar, çok sayıda uzun mektuplar ve responsalar cevap metinleridir (116). Yeshu’a ve onun birçok eseri Bizans Karayları tarafından İbrani diline çevrilmiştir ve bu eserlerin Arapça özgün metinlerinin kopyaları İspanya’ya kadar ulaşmıştır. El-Beşir’in sistemi Başran okulu tarafından biçim ve içerik olarak yakından izlenir. El-Beşir güvenilirliğini Abd-el-Cabbar üzerinde açıkça oluşturmuştur. Risalesinin düzenlemesi tam olarak onun İslami modellerini izler. Metafiziği tüm var olan varlıkların sadece zorunlu rastlantı olarak “varlığın” bilgisi üzerine odaklanır. (Öğrencisi Yeshu’a gibi) “yaratılış için standart kanıtın” versiyonu için temel oluşturan Bachans’ın atomcu görüşlerini izler (117). Onun Tanrı’nın birliği kuramına aynısı uygulanır; Tanrısal sıfatlar ve eylemler (fiiller), Tanrı’nın kendine yeterliği ve ilahi adalet. Teolojik eserlerinin birçok bölümünde Yahudi unsur minimal düzeydedir. El-Beşir ve Yeshu’a, ağırlıklı olarak Musevî hukuku yasadan feragat sorunu üzerine Müslümanlara karşı geniş polemiklere girerler. Bununla birlikte, Müslüman ilahiyatçılar için başlıca ilgi konusu olan El-Mübtevi’deki bölümlerde olduğu gibi Bekriyye ve Abbad’a (118) karşı veya Yahudi kaynaklara atıf yapılmayan insan eylemleri üzerine bölümdeki pozisyonların tartışıldığı uzun bölümlerde yer alan tartışmalarda taraf tutmalarının pekçok örneği de vardır (119). Diğer tipik örnek Müslüman kaynaklardan (120) bilinenleri satırlar boyu tartıştığı ruhların göçüne inanmaya karşı polemiktir; bu konudaki erken Rabbani ve Karait tartışmaları göz ardı edilmiştir (121). Hem eserlerinin İbranice’ye çevirisi hem de öğrencisi Yeshu’a el - Beşir’in sistemi sayesinde İbranice’nin başlıca iletişim aracı olduğu bu merkezlerde Karait düşüncesinin gelişimi üzerinde belirleyici olmuştu. Eserleri oldukça popüler bulunuyordu, örneğin Judah Hadassi’nin *Eshk ol haKofer*’i (1148-9) (122) ve eserleri içinde belirleyici kabul edilmiş olan, özellikle Aaron b. Elijah (d. 1369) ‘nın *Etz Chayyim* adlı teolojik özeti (123).

İSLÂMİ BATI'DA YAHUDİ KELAMI

Batı İslâm ülkelerinin Yahudileri görünüşe göre kelim teorilerini ilk kez Yahudi kaynaklardan öğrendiler. Saadia'nın kuramsal ve yorumsal eserleri tamamlanmalarından sonra oldukça yakın bir zamanda Kuzey Afrika ve İspanya'ya ulaştı. Bu nedenle, örneğin, Duneş b. Tamim (Kayrewan, d. 955/6) *Sefer Yetzirah* üzerine yazdığı yorumunu (124) Saadia'nın onun üzerine eseri yazıldıktan kısa bir süre sonra Saadia'ya cevap olarak vermiştir; on birinci yüzyılın ortasındaki İspanyol tefsirciler Saadia ve Samuel b. Chofni'nin eserlerine aşinaydılar; Bachya b. Paquda için teoloji üzerine kaybolmamış eserler, el-Muqammiş, Saadia, ve Samuel b. Chofni'nin eserleriydi (125). Bu zamanda üretilen Kitab-ı Mukaddes yorumları ve teolojik eserler, Abraham ibn Daud (onikinci yüzyıl ortası) 'un bildirdiği gibi ve on ikinci yüzyıl İspanyol yazarlar (126) tarafından Karaî kaynaklarından yapılan çok sayıdaki alıntılara dayanıldığı ve bu kaynaklar tarafından bildirildiği gibi muhtemelen İbn el Taras ve diğerleri tarafından İspanya'ya getirilmişlerdi. Bu zamanda görüldüğü gibi kelim (Muwahhidün rejimi tarafından hoş karşılanmışlardı) Karaizm ile bazı İspanyol Yahudi düşünürler tarafından tanınmıştı. Böylece Joseph ibn Tzaddik belli başlı Karay (Karaî) kaynaklardan kelim biliyordu, gerçekte belirtilmiş olduğu gibi kelimcilerin görüşleri için bir kaynak olarak üç kez el-Beşir'in risalesi *el-Manşûri*'yi zikreder: İlahi sıfatlar tartışmasının akışında iki kere ve üçüncüde, çocuklar ve hayvanların acılarının (127) telafisi olanağı konusunda tüm bir bölüm el-Beşir'den alıntılanmıştır. Judah Halevi de, kelim sistemine girdiğinde (*Kuzari* s.5) münhasıran Karaylara atfediliyor gibi görünüyor. Bu gerçekler Maimonides'in kelimaya yönelik davranışının geri planında olabilir (128).

Bu gözlemler yine de Geonik eserlerden eski kelim teorilerinin önemli unsurları olarak İspanya'dan Yahudi felsefesi adı altında sunulurlar ama bunların hiçbirisi kelim olarak sınıflandırılmamışlardır (129). Bachya akli ve vahyolunmuş hukuk arasındaki Saadiacı ayrımı tanır (130). Dini görevi bilmek ve dinsel doktrinleri onları spekülâtif bir süreç sayesinde inandırmalara döndürsün diye çalışmak Bachya tarafından bir defadan fazla (131) enine boyuna tartışılmıştır ve o bu konuda İbni Tzaddik (132) tarafından izlenmektedir. Bachya, dünyanın yaratılması ile ilgili olarak Saadia'nın ikinci ve dördüncü kanıtlarını kabul eder (133). İbni Tzaddik de, dünyanın yaratılışı için "standard kelim kanıtını", yani, "rastlantılardan" (134) dünyanın yaratılışını kabul eder.

Judah Halevi'nin kelimaya karşı biraz kararsız bir tutumu vardır. Bir taraftan kelimanın Karaizm ile tanınabildiği izlenimini verir; bu yaklaşım bizatihi kasıtlı bir kelimayı damgalama girişimini yansıtabilir, kelimanın, önde gelen Geonim tarafından da izlendiği Halevi'den beri kolaylıkla bilinebiliyordu ve muhtemelen izlendi. Diğer taraftan kelimanın doktrinleri için Yahudi bilgeye soran Hazar

krala sahiptir. Haham, kelam, her ne kadar acil ve kişisel deneyime dayanan basit bir inanç olduğundan aşağıdır diye belirterek yanıtlarsa da, o hala bazen (zorunlu olarak değil) öğrencilerinin ruhlarında dinsel gerçekleri oluşturmaya yardım edebilir; hasımlarına ve kuşkuculara karşı imanın savunmasında etkin bir araç olarak hizmet edebilir (135). Saadia'nın basit inanç ve inancın rasyonel-diyalektik temelleri arasındaki ilişkisi böylelikle dosdoğru başaşağı dönmüştür. Halevi'ye göre kelam, Halevi'nin epistemolojik hiyerarşisinde en alt düzeyde yer işgal eden felsefeye tercih edilebilir. İlginçtir, Halevi, El Gazali'den hazır bir özeti kelam doktrinlerinin (*Kuzari* 5:18) tefsiri için kullanmıştır (136).

Kelama yönelik daha sonraki olumsuz bir davranış da, kelamın felsefi olarak zayıf ve yetersiz başlıca doktrinlerinin bir dizisinin radikal eleştirisini üstlenen Maimonides hakkında getirilmiştir (137). Maimonides, belki de kendisinden önce İspanya'da İbni Tzaddik tarafından başlatılmış bir çizgiyi tamamlamış olabilir. Aynı zamanda, Maimonides'in "Rehber" kitabındaki eleştirisi, oradaki farklı durumu yansıması nedeniyle Doğu'da yazılmış da olabilir; kelam hala dinsel bir felsefe olarak İspanya'da çok daha fazla yerleşmiş ve kabul edilmiş bir seçenektir. Ve hatta, İspanya'da kelam, Yahudi felsefesinde, kendi tarihinde yeni bir döneme girmiş, İbranice çeviriler sayesinde sadece Yahudi kelimacıları, diğer düşünürler ve filozofları değil ama Müslüman felsefe ve kelimacıları, özellikle El Gazali'yi de etkilemişti.

NOTLAR

1. "Dinsel felsefe" burada "felsefe" teriminin geniş anlamında kullanılmıştır ve başlıca kısalık hatırına. "Teoloji," "felsefilrasyonalistik teoloji," "Hristiyanlığı savunan teoloji," gibi diğer terimler eşit olarak doğrulanabilir ama daha az genel olarak görülebilir; ve cf. R.M. Frank 1992. Teolojinin anlamında (ve özellikle kelam) İslam'da ve Yahudilik'te Hristiyanlıkla karşılaştırılarak, bak Vajda 1973. Takip edenler genel olarak kelamın ansiklopedik özetlemeleridir (yaygın bibliyografik listeler ile) ve özellikle Mutezile: Anawati 1987; van Ess 1987; Gimaret 1993. Eşariyye üzerine araştırmalar için, bak aşağıda, note 39.
2. Terimin ve eşanlamlılarının anlamının tarihi üzerine bak Frank 1992. Frank başlıca Eşari kelimasını tartışır. Erken devrede terimin mümkünlüğü Yunan *dialexis*'i ile ilişkilidir, bak Van Ess 1970, s. 24.
3. Bundan böyle bu terimler bu anlamlarda kullanılacaktır.
4. Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Abbasi hükümetinin himayesinde.
5. Bak Cook 1980.
6. John Philoponus gibi bir filozof Aristoteles'in bazı düşüncelerine keskin biçimde karşı olabilir ve aynı zamanda ya da belki bu nedenle Aristoteles'in eserleri üzerine yorumlar yazar.
7. Bak özellikle mantığa saygıyla, ama diğer alanlarda da, van Ess 1970.

8. Geç kelimacıların el Gazali ile başladıklarından emin olmak (d. 1111), Aristoteles'i ve diğer Yunan filozoflarını veya Müslüman takipçilerini görüşlerini reddetmek ya da kabul etsin diye adlandırmak için daha az ayrılmıştı (daha önceki Jal.ı dokuzuncu yüzyıldaki tek istisna). Ayrıca felasifenin kavram ve sistemlerinden daha çok haberdardı; Bkz. Frank 1992 ve mantık açısından van Ess 1970, s. 47-
9. Ancak bunlar en erken olan değildi. Mutezile'nin erken evrelerinde, van Ess 1991-3, 2: 233-342 {s. 335-42 onlar adına}.
10. Bak örneğin for Gimaret 1976, s. 277-9.
11. İslam'da teolojik ve felsefi denemeler veya monograflar için ortak format; bak İslam Ansiklopedisi'nde "Risale".
12. Ayrıca temel olarak Eş'ariler veya onların 'habercileri' tarafından yapılan inançlar; Bkz. Wensinck 1932.
13. Heresiografik eserlerin, Mutezile'ye düşman yazarlar tarafından yazıldığında bile işe yaradığından emin olmak. El-Eş'ari'nin Makalat el-İslamiyyun, çoğunlukla oldukça güvenilirdir ve tarzı, Mutezil düşüncesinin ilk tarihi üzerinde önemli bir kaynak teşkil etmektedir.
14. Daha sonraki Müslüman tarih kaynaklarına göre, dördüncü ve beşinci ilkeler, kronolojik olarak siyasi teolojik tartışmalarda ya da sekizinci yüzyıl başlarındaki tartışmalarda gelişen ilkelerdendi. Dördüncü ilkenin ilk formülasyonu "ara statü" idi ve o zamanlarda önemli olduğu söyleniyordu; Hariciler gibi sıkı inançlılar arasındaki tartışmalara (yalnızca şunu dikkatle izleyenlerin Kur'an tarafından emredilen ibadet, medenî ve ahlaki uygulamaları yapanlar mümin olarak kabul edilirken, İslam'a yalnızca sözlü olarak itaat eden diğerleri kafirler ve bu nedenle kutsal savaş (cihad) konu alanlar) ve Emevi hükümdarları ve onların ortakları (yine de şu ya da bu şekilde kuralların gözetilmesinde ve ibadette gevşeklik gösterenler yine de ümmetin üyesi olarak Kabul edilirler). Kelamın Yahudi takipçileri zaman zaman dörtlü prensibe göre kullanılan Mutezil terminolojisini kullanırlar. BeşKitab-ı Mukaddesik, hem Sünni hem de Şii kamptaki tüm ilmi okullarda ve hareketlerde İslam ümmetinin siyasi önderliğini (imam, hilafet) tartışmak için ana çerçeve idi ve bu nedenle Tartışmayı sunmak. Saadia'nın olumlu ahlakî kurallarının bazı bölümleri ile hala ilgili olabilir.
15. Bu genellikle, 10. yüzyılın başında Mutezile'nin Başran şubesinin konumudur ve okulun daha sonraki yetkilileri tarafından onaylanmıştır. Tanrı ile onun özellikleri arasındaki ilişkinin daha önceki formülasyonları (esasen Ebu'l-Hudhayl'ın adı, dokuzuncu yüzyılın başlarında), ilahi özün, onunla özdeş olan unsurları olarak (temel) niteliklerini sundu. Teorinin başlıca Ebu Haşim El-Cubba'I (d. 933) ismi ile bağlantılı olan diğer gelişmeleri ve geliştirmeleri burada yapılan tartışmayla alakalı değildir; Bkz. Wolfson 1976, s. 167-205.
16. Bu tür kutsal yazıya ilişkin beyanlar, sıfatlar sorununun başlangıç sebebi sayılabilir.
17. Bu pozisyon, Mutezile tarafından geç bir döneme kadar onaylanmıştır. Öyleydi Bu

anlamda algılamayı hayal gücü ya da duyu organlarının zayıflığı ile yanılmakla yükümlü tutan daha sonraki Eşâri düşünürleri tarafından terk edilmiş; durumları Maimonides tarafından *Rehber* 1.73'te açıklanmaktadır. Kelamın Yahudi takipçileri, Mutezile'nin öncülüğünü izledi.

18. Bak aşağıda kelamdaki mantıki süreç üzerine; "gösteren" ve göndergesi (örneğin Tanrı) arasındaki ilişki üzerine, bak van Ess 1970, s. 27, 34.
19. Arapça *el-istidlal bi-l-shahid 'ala 'l-gha'ib*; bak van Ess 1970, s. 34; Frank 1992, s.31.
20. Pines 1936 hâlâ bu teorinin klasik bir tartışmasıdır; bak Wolfson 1976'da da, s. 466-517; Daiber 1975, s. 283-337. Dhanani (1994), Pines'in birçok bir Kitab-ı Mukaddes kelam kaynaklarının ışığında bulduklarını yeni incelemiştir (bazısı daha ziyade geç olan, bununla birlikte), Epikürçülerinki olduğu kadar ve benzeri kaynaklar Pines'a işe yarar kaynaklar gibi gelmemiştir. Dhanani kelamdaki Hintli unsuru gösterdi atomculuk daha çok sorgulanabilirdi, ancak metinsel kanıt sebebiyle tam olarak geçerli olamaz ve bu nedenle İran aracılığının bir sonucu olarak açıklanabilir. Dhanani kelam atomizminin gerçekte klasik geometri kuramlarının ışığında daha iyi anlaşılmış olabilen eski atomizm öğretilerinin küçük parçalarının devamı olduğu gerçekliğini tartışır. Dhanani, kelamcıların atomları genişlememiş parçacıklar olarak anlamasına da itiraz eder.
21. Bu teori ile insan yeteneği ve seçme özgürlüğü arasındaki ilişkiler üzerine, bak aşağıda.
22. Wolfson 1976, s. 559-78; van Ess 1991-3, 3: 309-42; ve cf. Schwarz 1991, s. 162-9.
23. Bazı etkiler Arapça mütevellit (*mutevelledat*) olarak terimlendirilmiştir; bak Wolfson 1976, s. 644-55; Gimaret 1980, s. 25-49, 85-7. Bu eylemin mümkünlüğü nedenselliğin tanınması ile koşullandırılmış olan organların gücü ve kontrolünün ötesinde etkiler üretebilir.
24. Tanrı insana aklı bağışlamakla başlangıçta bu yükümlülüğü uygular.
25. Doğanın yasaları değil (bak atomcu teorinin üzerinde).
26. Kur'an'da Muhammed tarafından gösterilmiş mucizeler hakkında herhangi bir kanıt yoktur. Bu mucizelerin çoğu İslami gelenekte kaydedilmiştir ve bazı kayıtların derlemelerinin tüm çeşitleri de kaydedilmiştir. Aynı zamanda bir kuram da Kur'an'ın bütününe mucizevi doğası (*icaz el-Kur'an*) hakkında geliştirilmişti, bu genellikle "Kur'an'ın kendine has taklit edilemezliği" olarak tercüme edilir. Müslüman ilahiyatçılar olduğu kadar edebiyat eleştirmenleri de Kur'an'ın bu niteliğinin diline mi yoksa içeriğine mi uygulanacağı sorusunun yanıtı konusunda bölünmüşlerdir; bak *Encyclopedia of Islam*, s.v. "İcaz el-Kur'an"; Audebert 1982, esp. s. 57-111.
27. Bu konu Tanrı'nın sıfatları sorunu ile ilişkilidir ve insanbiçimcilik Kitab-ı Mukaddes'de ve diğer kutsal metinlerde vardır; genel olarak bu konuda (ve Mutezile kelamı ile ilişkili çok sayıdaki diğer sorularda), bak Peters 1976, esp. s. 278-402.
28. Bu konuya halihazırda değerli bir katkı Hourani 1971. Hourani, "doğrudan" ve "sezgisel" terimlerini birbiri arasında değiştirerek kullanma eğilimindedir; sezgi

- Mutezile'nin dünya görüşüne ait değilmiş gibi görünüyor; Hourani 1985'de de, s. 67-97.
29. Bu terimle ilgili olarak, bak Frank 1992, s. 10 n. 5, önceki yayınlara gönderme ile.
 30. Bu dinsel yükümlülük erken Kilise babaları Origen ve Tertullian'a ilişkin (Patristic) kaynaklarda bulunmuştur. Bak Wolfson 1970, s. 109ff.
 31. Mutezile teolojisinin bu amaç için özetlenmiş beyanları ya da mezhepler yazılmıştı; bak Gimaret 1979.
 32. Spekülasyon sürecinde (nazar) bilgiye (*ilm*) götürüyor bu "aklın huzuru" ile doğrulanmıştır, bak Vajda 1967, s. 145-54.
 33. Kelam, mantığı (*mantiq*) herhangi bir statüsü olan teorik bir disiplin olarak tanımıyor, sadece diyalektiği (*cedel*) bir tartışma ya da münakaşa terimi olarak tanıyor; kıyas (*qiyas*) terimi (sık sık "analoji" olarak çevrilen) sürekli olarak spekülatif süreci betimlemek için kullanılmıştır, bak varı Ess 1970, s. 38, kelam mantığı "önermesel mantığa" gönderme yapar.
 34. Bu başlığın bir araştırması için bak van Ess 1970.
 35. Ayrıntılar için bak van Ess 1970.
 36. En son teknik *ilzam* terimi ile bilinmektedir örneğin hasmı öğretisi kabul edilmez olduğu halde kabule zorlamak ya da kendisiyle veya ondan (lazım olandan) "zorunlu olarak" ulaştığı sonuçlarla tartışmak.
 37. En son dönemlerde bu formatın değiştiğinin bir örneği 'Abd el Cabbar'ın *el-Muhit*'dir. Orjinalinin fragmanları Yahudi-Arapça Karait kopyası olarak kalmıştır. Bu türü diyalog formatında olarak hala saklanmaktadır. Halihazırda Müslümanlar arasında bulunan türünde ibn Mattawayh (d. 1076) tarafından iki kuşak sonra gözden geçirilmesi yapılmış ve birçok diyalog unsurları kaldırılmıştır; bak Ben-Shammai 1974 ve ibn Mattawayh 1981, 2: 26-30'da Gimaret'nin tespitleri.
 38. İslam diğer tek tanrı "dinlerin Kutsal Metinlerini Tanrı'nın mesajının geçerli kayıtları olarak tanımıyor; Onlar Kur'an tarafından neshedildi veya onların yerini aldı. Mutezile düşünürlerinden bazıları, Kuran hakkında yorumlar yazdı; Jubba'is hakkında, bakın Gimaret 1976, s. 284-5, 289, 312.
 39. Bak Frank 1987, 1992; Gimaret 1990.
 40. İspanya'da Yahudi kelamının değişiklikleri üzerine, bak aşağıda.
 41. Bak Frank 1988.
 42. El Aşari'nin kendisi ve izleyicileri arasında yedi ve on arasında değişir.
 43. Bu özellikle hassas bir konuydu. Mutezile, konuşma olarak nitelendirilemediği için Tanrı'nın konuşmasının yaratıldığında ısrarcı olmuştur. Eş'ariyye Tanrı'nın konuşmasının yaratılmadığını düşündü (= ebedi). Bununla birlikte, onların pek çoğu, bu açıklamanın, maddi görünümlerine değil yalnızca vahy içeriğine uygulanmış olduğunu nitelendirdi.
 44. Eş'ariyye'nin sıfatlar üzerine pozisyonu, bak Frank 1992. Yirminci yüzyılda Eş'ari eserleri ilahi sıfatlar Başran Mutezile'nin pozisyonunun benzeri gibi görünen bir

tarzda sunulmuşlardır, yani Tanrı'nın özünün görünümleri olarak.

45. "İslam.. ya da "İslamcı ülkeler" terimi burada Arap kültür gelişimi ve hakim kültürün siyasi çerçevesini belirtmek için kullanılmıştır.
46. Kirkisani, kendi sorgusunda söylediklerine göre, *Kitab el-Tewhid (The Book of Unity)* adlı bir sistematik teoloji eseri yazmıştır; bak *Encyclopedia Judaica*, 10: cols. 1047-8. Bu zamana kadar bu eserin hiçbir şeyi yeniden ele alınmamıştır.
47. Maimonides ve Judah Halevi'nin Mutezile'nin Yahudileri tercihine ya da kelamın Yahudi izleyicilerinin ayrılıkçı kimliğine ilişkin olarak yaptıkları tarihsel açıklamaları için bak Wolfson 1976, s. 82-91.
48. Saadia'nın kanıtı, bak *Emanet*, giriş.: 6, s. 23-4 (Kefih) ; s. 26-7 (Rosenblatt). Kirkisani bazı Karait yetkililerinin dinsel yasaklama anlamında muhalefetlerini ifade ettiklerini bildirmiştir; bak Hirschfeld 1918, s. 14-15 (Kirkisani Karait yetkililerini ima eder, "Hahamların uyarılarını" değil; cf. Ben-Shammai 1977, 1:8-11).
49. Bak Kraemer 1986, s. 83-4 (öncelikli kaynaklara gönderme ve Goldziher, Goitein, F. Rosenthal ve Pines'in önceki yayınları), ve, geç onuncu yüzyıldan Yeniplatoncu popüler bir eserin tarihsel durumu üzerine, Ben-Shammai 1989; ve böyle trendlere karşı polemikler üzerine, bak Ben-Shammai 1977, 1: 315-17.
50. Isaac Israeli ve Dunash b. Tamim üzerine bak kaynakça Sirac 1985, s. 422.
51. El-Muqammiş'in (Yahudi-Arapça yazılmış olarak) büyük eserinin birçok bölümü genişletilmiş giriş ve zengin belgesel dipnotlarla Stroumsa tarafından 1989'da yayınlanmıştı. Müteakip tartışma bu eser üzerinde yükselir, özellikle giriş kısmı s.15-33. Tefsir eserlerinde, bak s.20.
52. El Muqammiş'in Hristiyan eğitiminin örnekleri eserinde yansıtılmaktadır, bak Stroumsa 1989, s. 28, 32.
53. Bununla birlikte el Muqammiş, açıkça kendisini filozofların, özellikle de Aristoteles'in, yani olumsuz sıfatlar öğretisinin konumunda görüldüğü şeyden kopar; olumlu ifadeler de doğru olabilir ve bu durumda anlam, Tanrı "ne farklılık ne de çeşitliliğe" sahiptir biçimini alır (Stroumsa 1989, p. 201).
54. Bak Stroumsa 1989, s. 28-9, 196-201.
55. Kitab-ı Mukaddes ayetleri bağlamında sadece Arapça çeviride alıntılanmıştır; bak Stroumsa 1989, Kitab-ı Mukaddes referansları endeksi.
56. Tüm eserin İngilizce çevirisi için, metnin kendisi ve geniş bir giriş bak Nemoy 1976; teolojik bölümler s. 55-60, 88-90'da. Erken Karaitler (belki el-Kümesi de) tarafından Arapça teolojik eserlerin fragmanları hakkında bak Zucker 1959, s. 175-82, 480-5.
57. Nemoy, Daniel el-Kümesi'nin yazarlığından kuşku duyarken "Karait tarihinin çok erken bir döneme ait olduğunu" kabul eder (1976, s.50).
58. Benzeri bir özellik onuncu yüzyılda Karait kaynaklarda, bak Ben-Shammai 1977, 1: 318-23.
59. Bu, tüm belgelemenin ortak temasıdır: Yazarın mezhepsel konumuna göre normatif uygulamalar ve inançlar. Emin olmak için, üslup biraz gevşek ve düzgün bir liste

biçiminden yoksun.

60. Görüşlerin düzeni burada biraz değişmiştir.
61. Belgenin İbranicesi, birkaç Arapça kavram içerir. Bunlardan birisi de teknik bir terim olan '*delil*'dir. Yazar (ya da çevirmen) İbranice *moreh* teriminin daha çok Arapça terimin anlamını taşıdığından emin olmadı ve bu nedenle terim her yerde Arapça olarak eklendi.
62. Bu ilke Job 19:26 tarafından desteklenmiştir ve bu ayetin biçiminde ortaçağ Yahudi felsefesinde "Delfi özlüsözü"ne girişte en erken onaylamadır, bak Altmann 1963.
63. Saadia'nın felsefi eseri üzerine hatırı sayılır ikKitab-ı Mukaddes bir edebiyat vardır; bak Sirac 1985, s. 417-18; daha yeni yayınlar için, özellikle Kitab-ı Mukaddes yorumları ile ilişkili, bak Goodman 1988, s. 3-27; Saadia'nın faaliyeti ile ilgili kısa ve canlı bir tarihçi araştırması, bir doruk noktası olarak felsefesi ile birlikte Goitein 1988, 5: 379-90'da bulunmaktadır..
64. Arapça *el-Emanet we-1-İ'tikadat*. Önemli yayınlar ve çeviriler için bak Sirac 1985, s. 416-17. Sayı *el-Amanet*'in söylemleri olarak aynıdır.
66. Bak Ben-Shammai 1986-7 eserinde; listede bak ibid., s. 322-3; BenShammai 1996 (Saadia'nın eserlerindeki paralel listelerin tartışması dahil).
67. 1-3, 9-10'uncu ilkeler "ortak inanç" fiili tarafından nitelendirilmektedir; 4, 7-8 "bir ikna ile eğlenmek" (*ya'taqid*) fiili ile; ve 5-6 zihinsel eğilimlerle betimlenir. Bu listeden dirilenin yokluğu kaydedilir.
68. Saadia'nın tanıştığı birçok felsefi ya da teolojik kuram, başta onunla birlikte, belirli bir konuda, dünyanın yaratılışı ya da kökeni gibi farklı görüş, inanç ya da doktrinlerin listelenmesi vesilesiyle açıkça belirtilmektedir (Emanet 1: 3; giriş Sefer Yetzira'nın Açıklamasına, bunun için bkz. Wolfson 1979, s. 124-62) ; İnsan ruhunun özü (Emanet 6:1, buna Davidson 1967'de bakınız) ; Ve yazılı veya sözlü felsefi ve bilimsel olmayan Yahudi kaynaklardan kaynaklanan kesinlikle diğer teori ve görüşler. Saadia bu kaynaklardan herhangi birini adıyla belirtmemektedir (yalnızca zaman zaman filozoflar, dualistler, materyalistler, Hristiyanlar gibi toplu terimlerle) ve bu sebeple kasıtlı olarak yaptığı görülmektedir, çünkü ilgisi esasen bu doktrinlerin kaynakları hakkında izleyicileri aydınlatmak yerine anları reddetmektir. Onun kaynaklarını tanımlamak zor, bazen imkansızdır.
69. Bak Ben-Shammai 1985, s. 243, 260 n. 83; Saadia, Mutezile'nin atomizm karşıtı teorisine aşinaydı, el-Nezzam (d.845), "sıçrama" teorisi konusunda; bu, mümkün olduğunca mesafe sohbetinin gerçekte dolaşımını sonsuz sayıda parçacık haline bölebilir, onun adından bahsetmese de; Bkz. Wolfson 1979, s. 165-6; Davidson 1987, s. 118.
70. Eyüp Üzerine Yorum (*Commentary on Job*) 'unda: s. 17 (Kafih) ; s. 128 (Goodman) (s. 142 (Goodman) 'de, n. 49 düzeltilmiş olmalı: Karait değil Mutezile terminoloji ve kavramları orada Saadia tarafından kullanılmıştır) ; ve *Emanet* de 5: 4, s. 181 (Kafih) ; s. 218-19 (Rosenblatt).
71. Bak Vajda 1967.

72. Bak şimdi için Schwarz 1991, s. 159-61. Keyravanlı R. Nissim gibi muhafazakâr bir kelimacı bile sonradan tartışır, belki Samuel b. Chofni'ye karşı, bu gösterişçi ve analogik spekülasyon (*tariq al-istidlal*) iken hatalar konusudur, duyuşsal algı kesindir (Abramson 1965, p. 344).
73. Arapça *istidlal bi-l-shahid 'ala 'l-gha'ib*; bak yukarıdaki not 19.
74. *Emanet*, giriş: 5: s. 14 (Kafih) ; s. 36 (Altmann). Saadia'nın tanımı "doğrudan bilginin yol açtığı" veya "zorla" olduğu anlamına gelir; no 5'in aksine (Altmann) ve s. 16 (Rosenblatt), "mantıksal zorunluluk" ile ilgili değildir. Bu bölümün geniş bir kısmı (sayfa 17-22 (Kafih), s. 19-26 (Rosenblatt), s. 38-42 (Altmann)), çıkarsama prosedürlerinin kapsamlı bir tartışmasına ayrılmıştır. Saadia, gerçek bilginin elde edilebileceği doğal olayların hiyerarşisini geliştirir. Bu olgular arasında belirgin bir çelişki varsa "daha önemli" olan baskındır. Van Ess'in 'hatırlatma işareti' ile 'gösterge niteliğindeki işaret' arasındaki farkı dikkate alan açıklamalarına (1970, s.33) dikkat ederek, "hatırlatma işareti" nin çoğunlukla kelam çıkarımlarında mevcut olduğunu belirtmek gerekir; Terminolojik ayrım açık bir şekilde ifade edilmemiştir. Bu aynı zamanda Saadia için de geçerlidir (aynı duman örneğinden bahseden Stoacı kökenli, van Ess 1970, s.27'ye bakınız), yalnızca Tanrı'nın varlığını ispatlamakla kalmaz aynı zamanda ruhun varlığının kanıtları ve akıl için de geçerlidir. Her iki durumda da hatırlatma işareti hatırlatılmalıdır; aksi takdirde delillerin hiçbir anlamı kalmaz.
75. Bak *Emanet*, s. 15-16 (Kafih) ; s. 18-19 (Rosenblatt) ; s. 37 (Altmann) (cf. *Emanet* 7: 1: s. 219-20 (Kafih) ; s. 265-7 (Rosenblatt)) ; Ben-Shammai 1977, 1: 89-100.
76. Vajda 1946-7'de Fransızca çeviri ve tartışma.
77. Vajda 1963.
78. Bu bilginin veya bu yasaların epistemolojik statülerine gönderme yapan, yani, bunların kaynağını, nasıl veya hangi kaynaktan biliniyor olduklarını, gerekçelendirmeleri veya açıklamalarına gönderme yapmaksızın ifade eder.
79. Bak Sklare 1992, s. 220-1 kavrama yönelik olarak diğer Yahudi düşünürlerin davranışı üzerine.
80. Bak Davidson 1974. Kirkisani ve Yefet b. 'Eli, bak Ben-Shammai 1977, 1: 8-35.
81. Saadia'nın, bu gerçekleşmenin dine yönelik akılcı spekülasyonun sadece bir amacı olduğunu vurguladığı unutulmamalıdır. Diğer amaç, düşmanlarına karşı imanı savunmak için özür dilemektir.
82. Bu terim, Müslüman dini düşünürlerin veya Yahudi karşılıklarının Arapça terminolojisinde bu anlamda bilinmemektedir. Biraz benzer anlamda, mişnaik İbranicede Arapçalaştırılmış bir paralel terim bu biçime sahip olabilir; bak yukarıda not 66'daki referans.
83. *Emanet*, giriş: 6: s.24-8 (Kafih) ; S. 27-32 (Rosenblatt). Soruşturma veya spekülasyon hatalı yapıldığında yanlış bir suçlamaya yol açabilir. Saadia sisteminde gerçek inanç ve bilgi arasındaki ilişkide ve bunun Başran Mutezile'deki paralellikleri hakkında bkz. Vajda 1967, s. 140-5; İonlar ve Ariston'un *Yorum Üzerine (De Interpretation)* 'unun

- Arapça çevirisi değil, Vajda 1948-9, ss. 85-91. Emanet, introd.: 6: pp. 24-8 (Kafih) ; pp. 27-32 (Rosenblatt).
84. Aristotelesçi dünya görüşünün açıkça reddi için bak Wolfson 1979, s. 145-59; bak aşağıda not 89.
85. Bak aşağıda not 69. Önemli bir istisna Mutezile'nin Başran Okulu'nu diğer Hahamcı düşünürlere göre daha yakından izleyen Samuel b. Chofni olabilir.
86. *Emanet* 3: 4: s. 124-5 (Kafih) ; s. 147-8 (Rosenblatt).
87. Hahamcı gelenekte bu öğreti katiyyen istisnai biçimde ve hep birlikte kabul edilmiş değildir; bak Altmann 1969.
88. *Emanet* 1: 1: s. 35-7 (Kafih) ; s. 41-2 (Rosenblatt) ; Davidson 1987, s. 99- 101, 409-11. Davidson'a göre, bu, John Philoponus (1987, pp. 89-92) 'daki aynı kavramın basit bir biçimidir. Saadia'da bu kanıtla uğraşan hemen hemen tek kelamcıdır (El-Kindi'nin düşüncesindeki kalıntıları üzerine, bak ibid., s. 114-15). Kürnisi tarafından zikredilen iki kanıttan (işlenmemiş) biri olarak bulunmaktadır.
89. *Emanet* 1: 1: s. 37 (Kafih) ; S. 42-3 (Rosenblatt) ; Davidson 1987, s. 101-2. Davidson'a göre, bu, John Philoponus'un, sonlu bir bedenın yalnızca sınırlı bir güç içerebileceği ilkesinden hareketle kanıtını desteklemek için kullandığı "kompozisyon dan gelen yardımcı bir argüman" olarak kabul edildi (aynı yerde, s. 92). Bununla birlikte, Saadia'da, bu kurgu, Philoponus'da olduğu gibi, madde ve form değil, aynı zamanda, Saadia'nın onu, madde ve form arasındaki Aristotelesçi dikotomi yi kabul etmeyen bir kelim kaynakından alıp kabul ettiğini göstermektedir (aynen, s. 103 n. 88). Bu kanıtın kelimda da çok fazla izi yoktu. Arapça felsefi veya ilahiyat metinlerinde Saadia'dan önce, Kindi'ye ek olarak, bu kanıtın kanıtlarının sadece Hristiyan kaynaklarda olması ilginçtir (Davidson 1987, s. 146-53).
90. *Emanet*, 1: 1: s. 38 (Kafih) ; S. 43-4 (Rosenblatt) ; Davidson 1987, s. 103-6, 134-43. Kümisi'nin belirttiği iki delilden birisi olarak tespit edilmiştir. Davidson'a göre, bu, Philoponus'un "yardımcı argümanı"nın, madde üzerinden biçimlerin ardışıklığının yansımasıdır ve bu suretle, bir ilk organın yalnızca en üst düzeyde bir güç içerebileceği ilkesini savunmasını desteklemektedir (aynı yerde, S. 92).
91. *Emanet* 1: 1: s. 38-9 (Kafih) ; s. 44-5 (Rosenblatt) ; Davidson 1987, s. 95-7, 117-20. Philoponus'un sonsuzun geçilebilir olmadığına ilişkin ilk kanıtının halihazırda biraz dönüştürülmüştür.
92. Ben-Shammai 1977, s. 174-80. Yaratılış belgeleri ile bir yaratıcının kanıtları arasındaki bölünme çizgisi bu yazarların eserlerinde pek iyi tanımlanmamıştır. Kirkisani dördüncü kanıtın kendine has bir versiyonuna sahiptir: Zaman, diğer varlıkların süresini ölçen değil, bağımsız bir varlıktır; Zaman birimleri ebedi bir zaman olmadığını kanıtlar. Bu nedenle, dünya ezeli olamaz veya sonsuz olamaz. Ben-Shammai 1977, s. 174-80.
93. Bak Ben-Shammai 1985, pp. 245-54.
94. Ben-Shammai 1977, s. 180-8; bak yukarıdaki not 62; Davidson 1987, s. 213-36.
95. *Emanet*, 9: 9-12: s. 97-111 (Kafih) ; s. n112-30 (Rosenblatt).

96. *Emanet*, 2: 5-7: s. 90--5 (Kafih) ; s. 103-12 (Rosenblatt).
97. Mutezilecilik ile Eşariyye karşıtlığını Müslüman-Hristiyan tartışması bağlamında gibi görmek olanaksız değildir.
98. Bunlar *Emanet*'in söylev 3 bölümünde teolojik düzeyde geniş bir biçimde tartışılmıştır.
99. *Emanet* 10: 15: s. 316-17 (Kafih) ; s. 395-7 (Rosenblatt) ; Argümanın son kısmı, Amanat 3'ün tekrarıdır: Giriş: s. 6-17 (Kafih) ; s. 137-8 (Rosenblatt). Bu argüman, rasyonel yasaların ortaya çıkmasının nedenlerinden birinin icracılarını yapmaktan başka bir argümanla (Saadia, Amiinut 4: 5: s.159 (Kafih), s.192 (Rosenblatt) ortaya attığı gibi) karıştırılmamalıdır. Akılcı yasaların vahyedilmesinin nedenlerinden biri icracılarının ödülü hak etmesidir çünkü gönüllü performans bir emir için itaatkar olan formdan daha az ödül hak ediyor; Samuel b'nin yaptığı benzer bir ifade için. R. Nissim'in aktardığı Chofni, Abramson 1965, s. 343-4'ü Talmud'a, Qiddushin 31a'ya gönderme yaparak, bkz. Ve cf. Zucker 1984, s.23-4.
100. Bak Sirat 1985, p. 418.
101. Bak Sklare 1992, pp. 45-6, 93.
102. Gaon ve eserlerinin kapsamlı bir araştırması, yayımlanmamış metinlerinden bir seçme ve kuramlarının en temel kavramlarının bazısının ayrıntılı bir tartışması için, bak Sklare 1992, s. 145-210, "Yeshivot Dışında Yahudi Yüksek Kültürü" üzerine.
103. Sklare 1992, s. 85-97.
104. Sklare 1992, bölüm 5.
105. Bu *el-Hidaye*'de tartışılan ilk konudur; bak Sklare 1992, 3: 123-4, ve tartışma 1: 219-26.
106. Tartışmaların bölümlenmiş bir metni *Kitab al-Hidaye*'de bulunmaktadır Sklare 1992, 3: 142-5; bir polemik bağlamında R. Nissim tarafından alıntılanmıştır; bak Abramson 1965, s. 192-3 ve bak yukarıda not 72.
107. Davidson'da tartışılmış türü olarak 1987, s. 140-3.
108. Bu sergileme *Kitab al-Hidaye*'nin fragmanlarında bulunmaktadır; bak Sklare 1992, 3: 135-6.
109. Sklare 1992, s. 44; *el-Hidaye*'deki fragmanların tartışması için (içindekilerin kısmi listesine göre, Sklare 1992, 3: n9'da, en nihai olarak on iki bölümü işgal etmektedir), bak Sklare 1992, 3: 138-42.
110. Arapça '*işma*'; İslami terim olarak bak İslam Ansiklopedisi *Encyclopedia of Islam*, s.v., ve Samuel b. Chofni'de, bak Zucker 1965-6.
111. Arapça *lutf*; Sklare 1992, s. 88-9, 222-5; bak "*Lutf*" İslam Ansiklopedisinde (*Encyclopedia of Islam*) ; Vajda 1985, s. 502-17, 525-45.
112. Sklare 1992, 1:47-9, 226-34.
113. Teolojik tartışmaların bu formatında, bak yukarıda, note 11.
114. Hai'nin cevabı (responsumu) İsaiah by Judah ibn Bal'am (İspanya, on birinci yüzyıl) 'da bir Yahudi-Arap yorumunda sözel bir alıntı olarak kalmıştır; bu metnin bir kısmı Derenbourg 1891'de yayımlanmıştı. The responsum (cevap) notlar ve yorumlarla

Weil (1953b) tarafından yayımlanmıştı; Saadia'nın pozisyonu bakımından ileriye dönük tartışma ve karşılaştırma için (*Emanet*, s. 209-10 (Kafih) ; s. 253-5 (Rosenblatt)), bak Weil 1953a, s. 33-7.

115. Birçoğu yaklaşık on birinci yüzyılda İbranice'ye çevrildi.
116. Bibliyografik referanslar ve endeksler onbirinci yüzyıldan itibaren Byzantine Karaitler tarafından yapılan birçok referanslar, alıntılar ve İbranice çeviri tartışmaları, kendi sözcükleriyle ve özetler olarak Vajda 1985'te ve bak Ben-Shammai (1988-9) tarafından gözden geçirilen makalede bulunabilir.
117. Bak Ben-Shammai 1985, s. 254-73; Davidson 1987, s. 141-3.
118. Bak Arapça metin Vajda 1985, s. 722-4'de; kaydedilmiş çeviri, s. 339-45; ve yorum, ortaçağ Yahudi ve Müslüman malzemelerin bolluğu referansı ile s. 346-86.
119. Vajda 1985, s. 727-30 (Arabic) ; s. 404-13 (tercüme) ; s. 460-501 (tartışma).
120. Vajda 1985, s. 388-96.
121. Bak Ben-Shammai 1991.
122. Bak Yahudi Ansiklopedisi (*Encyclopedia Judaica*) 7: cols. 1046-7; Lasker 1988. Hadassi tartışmasında Karait Arapça eserlerden tipik İslami bölümleri tartışmasına dahil eder.
123. Bu eserde, bak Frank 1991.
124. Bu bir kelam eseri değildir; bak yukarıda, 50. Not.
125. Bachya ibn Paquda, *Kitab el-Hidaye ila Fara'id el-Kulüb (Duties of the Heart)*, s. 18 (Kafih).
126. Abraham ibni Davud, *Gelenekler Kitabı (The Book of Tradition)*, s. xlv-xlix (Cohen).
127. Joseph ibn Tzaddik, *'Olam Qatan*, s. 44, 47, 72 (Horovitz) ; başka yerde, p. 34'de, ibn Tzaddik ruhun bir tesadüf olduğu teorisi ile ilgili olarak bazı kelimacıları eleştirir (Saadia tarafından reddedilmiş bir teori, *Emanet*, s. 194-5 (Kafih) ; s. 236-7 (Rosenblatt) ; s. 142-3 (Altmann)) el-Beşir adıyla adlandırmaksızın; ve bak Vajda 1982, s. 467-77.
128. Bak yukarıda, 126. Not.
129. Bu diğer bir kanıttır, herhangi birine ihtiyaç duyulursa, bu türden malzemenin kendisini her zaman geleneksel sınıflandırma ölçütüne ödünç vermediğini belirtti.
130. Bachya, s. 16 (Kafih).
131. Bachya, giriş, s. 25-8 (Kafih) ; 1: 1-3, s. 44-51 (Kafih).
132. Joseph ibn Tzaddik, *'Olam Qatan*, s. 43-4 (Horovitz).
133. Davidson 1987, s. 120, 152-3.
134. Davidson 1987, s. 141.
135. Bak I. Heinemann tarafından Heinemann 1976, p. 125'de yapılan İngilizce çeviri.
136. Bak Baneth 1942, s. 317. Halevi'nin kullandığı muhtemelen, *Ihyâ' 'ulümal-dın* (Cairo, AH 1316), s. 91-2'kaynağındaki "Kava'id el-'akaid" bölümü.
137. Bak Pines 1963, s. cxxiv-cxxxi.

KAYNAKÇA

Metinler

- Bachya ibn Paquda (1973) *Kitab al-Hidaya ila Fara'dl- al-Quliib*, edited by J. Kafih Jerusalem) [İngilizce çeviri: *Duties of the Heart*, çeviri by M. Hyamson (Jerusalem Boys Town, 1962)].
- Goodman, L. E. (tr.) (1988) *The Book of Theodicy: Translation and Commentary on the Book of Job by Saadiah ben Joseph al-Fayyumi* (New Haven: Yale University Press).
- Heinemann, I. (tr.) (1976) Jehuda Halevi: *Kuzari*, in *Three Jewish Philosophers* (New York: Atheneum).
- ibn Daud, Abraham (1967) *The Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)*, edited and translated by G. D. Cohen (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- ibn Mattawayh (1981) *al-Majmu'fi 1-M uhut bi-1-Taklif*, vol. 2, edited by J.J. Houben (Beirut).
- ibn Tzaddik, Joseph (1903) *'Olam Qatan*, edited by S. Horovitz (Breslau: Shatzky).
- Nemoy, L. (tr.) (1976) "The Pseudo-Qumisian Sermon to the Karaites," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 43: 49-105.
- Pines, S. (tr.) (1963) Maimonides: *The Guide of the Perplexed* (Chicago: University of Chicago Press).
- Saadia (1970) *Kitab al-Amanat wa-' 1-I'tiqadat*, edited with Hebrew translation by J. Kafih (Jerusalem, 1970) [English translation: *The Book of Beliefs and Opinions*, translated by S. Rosenblatt (New Haven: Yale University Press, 1948) ; abridged English translation: *Book of Doctrines and Beliefs*, translated by A. Altmann, in *Three Jewish Philosophers* (New York: Atheneum, 1967) J.
- (1973) *Commentary on the Book of Job*, edited with Hebrew translation by J. Kafih Qerusalem) [English translation and commentary: see above, Goodman 1988].
- Stroumsa, S. (ed. and tr.) (1989) *Dawüd ibn Marwan al-Muqammiş's Twenty Chapters* (Leiden: Brill).
- Vajda, G. (ed. and tr.) (1985) *Al Kitiib al-Mubtawı par Yüsuf al-Başır* (Leiden: Erili).
- Zucker, M. (ed.) (1984) *Saadya's Commentary on Genesis* (New York: Jewish Theological Seminary of America).

Araştırmalar

- Abramson, S. (1965) *R. Nissim Gaon* Jerusalem: Mekitze Nirdamim).
- Altmann, A. (1963) "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism," in *Biblical and Other Studies*, edited by A. Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 196-232.
- (1969) "A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation," in *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca: Cornell University Press), pp. 128-39.
- Anawati, G. C. (1987) "Kalam," in *Encyclopedia of Religion*, edited by M. Eliade (New York: Macmillan), 8: 231-42.
- Audebert, C.-F. (1982) *al-Hattâbî et l'inimitabilite du Coran* (Damascus: Institut Français de

Damas).

- Baneth, D. Z. (1942) "R. Judah ha-Lévi and al-Ghazali" [Hebrew], *Kenneset leZekher Bialik* 7: 3II-28.
- Ben-Shammai, H. (1974) "A Note on Some Karaite Copies of Mu'tazilite Writings," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 37: 295-304.
- (1977) *The Doctrines of Religious Thought of Abu Yūsuf Ya'qūb al-Qirḳisāni and Yefet Ben 'Eli* [Hebrew]. Ph.D dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- (1985) "Studies in Karaite Atomism," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6: 243-98.
- (1986-7) "New Findings in a Forgotten Manuscript: Samuel b. Hofni's Commentary on Ha'azinu and Saadya's 'Commentary on the Ten Songs'" [Hebrew], *Kiryat Sefer* 61: 313-32.
- (1988-9) Review of Vajda 1985 [Hebrew], *Kiryat Sefer* 62: 407-26.
- (1989) "A Philosophical Study Group in Tenth Century Mosul - A Document for the Socio-Cultural History of a Jewish Community in a Muslim Country" [Hebrew], *Pe'amim* 41: 21-31.
- (1991) "Transmigration of Souls in Tenth Century Jewish Thought in the Orient" [Hebrew], *Sefunot* 20: II7-36.
- (1996) "Saadya Gaon's Ten Articles of Faith" [Hebrew], *Da'at* 37: II-26. Cook, M. (1980) "The Origins of Kalam," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43: 32-43.
- Daiber, H. (1975) *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammār ibn 'Abbad al-Sulamī* (Beirut: Orient-Institut).
- Davidson, H. A. (1967) "Saadia's Lise of Theories of the Soul," in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, edited by A. Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 75-94-
- (1974) "The Study of Philosophy as a Religious Obligation," in *Religion in a Religious Age*, edited by S. D. Goitein (Cambridge, MA: Association for Jewish Studies), pp. 53-68.
- (1987) *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press).
- Derenbourg, J. (1891) "Gloss d'Abou Zakariya ben Bilam sur Israie," *Revue des Etudes Juives* 22: 202-6.
- Dhanani, A. (1994) *The Physical Theory of Kalam* (Leiden: Brill). Frank, D. (1991) *The Religious Philosophy of the Karaite Aaron ben Elijah: The Problem of Divine Attributes*. Ph.D. dissertation, Harvard University.
- Frank, R. M. (1987) "Ash'arf," "Ash'ariyah," in *Encyclopedia of Religion*, edited by M. Eliade (New York: Macmillan), 1: 445-55.
- (1988) "Al-Ash'arī's 'Kitāb al-Hathth 'ala al' Bahūth'," *M elanges d'Institut Dominicain da Etudes Orientales* 18: 83-152.
- (1992) "The Science of Kalam," *Arabic Science and Philosophy* 2: 7-37.
- Gimaret, D. (1976) "Materiaux pour une Bibliographie des Gubba'I," *Journal Asiatique* 264:

277-332.

- (1979) "Les Usûl al-Hamsa du Qadi 'Abd al-Jabbar et leur Commentaires," *Annales Islamologiques* 15: 47-96.
- (1980) *Theories de l'acte humain en theologie musulmane* (Paris: Vrin).
- (1990) *La Doctrine d'al-Ash'arî* (Paris: Vrin). (1993) "Mu'tazila," in *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: Brill), 7: 783-93. Goitein, S. D. (1988) *A Mediterranean Society*, vol. 5 (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- Hirschfeld, H. (1918) *Qirqisani Studies* (London: Jews' College Publications, no. 6).
- Hourani, G. F. (1971) *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon).
- (1985) "Islamic and non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism," in *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 67-97.
- Kraemer, J. L. (1986) *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leiden: Brill).
- Lasker, D. (1988) "The Philosophy of Judah Hadassi the Karaite" [*Hebrew*], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8: 477-92.
- Peters, J. R. T. M. (1976) *God's Created Speech* (Leiden: Brill).
- Pines, S. (1936) *Beitrag zur islamischen Atomenlehre* (Berlin: Heine).
- Schwarz, M. (1991) "Who were Maimonides' Mutakallimûn?" *Maimonidean Studies* 2: 159-209.
- Sirat, C. (1985) *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sklare, D. E. (1992) *The Religious and Legal Thought of Samuel ben Hofni Gaon: Texts and Studies in Cultural History*. Ph.D dissertation, Harvard University.
- Vajda, G. (1946-7) "Études sur Qirqisani," *Revue des Études Juives* 107: 52-98.
- (1948-9) "Études sur Saadia," *Revue des Études Juives* 109: 69-102.
- (1963) "Études sur Qirqisani," *Revue des Études Juives* 122: 7-74.
- (1967) "Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia," *Revue des Études Juives* 126: 135-89, 375-97.
- (1973) "Le 'Kalam' dans la pensée religieuse juive du moyen âge," *Revue de l'Histoire des Religions* 183: 143-60.
- (1982) "La philosophie et la théologie de Joseph ibn Qaddiq," in *Mélanges Georges Vajda*, edited by G. E. Weil (Hildesheim: Gerstenberg).
- van Ess, J. (1970) "The Logical Structure of Islamic Theology," in *Logic in Classical Islamic Culture*, edited by G. E. von Grunebaum (Wiesbaden: Harrassowitz), pp. 21-50
- (1987) "Mu'tazilah," in *Encyclopedia of Religion*, edited by M. Eliade (New York: Macmillan), 10: 220-9.
- (1991-3) *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, vols. 1-3, 5 (Berlin and New York: de Gruyter).
- Weil, G. (1953a) *Maimonides über die Lebensdauer* (Basle: Karger).
- (1953b) "The Responsum of R. Hai Gaon on the Predetermined Span of Life" [*Hebrew*], in *Sefer Assaf Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook*, pp. 261-79.

- Wensinck, A. J. (1932) *The Muslim Creed* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Wolfson, H. A. (1970) *The Philosophy of the Church Fathers*, 3rd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1976) *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1979) *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Zucker, M. (ed. and tr.) (1959) *Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah* (New York: Feldheim).
- (1965-6) "The Problem of 'Iṣma - Prophetic Immunity to Sin and Error in Islamic and Jewish Literature," *Tarbitz* 3 5: 149-73.

ORTAÇAĞ YAHUDİ YENİPLATONCULUĞU

T. M. Rudavsky

GİRİŞ

Metin Aktarımı

Ortaçağ Yeniplatonculuğu, dokuzuncu yüzyıldan başlayarak tarihlenir ve geniş ölçüde Plotinos ve Proclus'un yazılarını temel alır. On bir ve on ikinci yüzyılın çok sayıda kültürlü Yahudisinin düşüncelerine felsefi bağlam sağlamış ve Arap dönemi boyunca bazı Aristotelesçi fikirler ve İslamcı dinsel geleneklerden dallanan unsurlar tarafından az ya da çok tamamlanmıştır. Ciddi Yahudi düşünürler, Tanrı'nın doğası ve insanlarla ilişkisini ve doğasını karakterize etmek üzere kendi girişimleri ile oldukça uyumlu metafizik ve epistemolojik bilgileri bazı Yeniplatoncu felsefelerin spekülasyonlarında görmeleri sebebiyle Yahudi Yeniplatonculuğu ile uğraşmışlardır. Her ne kadar tüm Yahudi düşünürler Yeniplatonculuğu desteklemese de, Yeniplatonculuk geç Helenistik, Roma ve Ortaçağ dönemleri boyunca Yahudi düşüncesinin biçimlenmesinde son derece etkili olmuştur (1).

Yeniplatonculuğun İslami okulu Ortaçağ Yahudi yazarlarından çok net biçimde etkilenmiştir. Plotinos'un eseri çeşitli şekillerde aktarılmıştı, bunların en kayda değer olanı (*EnneadslDokuzlar*) 'ın 4., 5. ve 6. kitaplarının alıntılanması ile oluşturulan) Aristoteles'in Teolojisi, doksografiler ve Plotinos'un söylediklerinin derlemeleri sayesinde dinsel topluluklar (cemaatler) arasında dolaşmıştı. *Aristoteles'in Teolojisi*'nin iki türü vardı. Geç bir döneme ait olan ve çok sayıda el yazması olarak bulunan, Dieterici tarafından ilk kez yayınlanan ve herkesçe kabul gören çok kısa versiyon. İkincisi, İbranice üç parça el yazması halinde mevcut olan, St. Petersburg'da Borisov tarafından bulunmuş (2) uzun versiyon.

Aristoteles'in Teolojisi'nin uzun versiyonunun altındaki eser, Stern tarafından bulunmuş olan, İbni Chasdai'nin Yeniplatoncusu adlı ek bir çakma eserdİ önemli bir makalesinde Stern, bağımsız bir bilimsel inceleme olan *İbni Chasdai'nin Yeniplatoncu'sunun, Aristoteles'in Teolojisi*'sinin uzun versiyonunun içine dahil edildiğini, Isaac İsraili'nin felsefesinden güçlü biçimde etkilendiğini ve İbn Chasdai'nin eseri Prens ve Sofu (*Ben ha-Melekh veba-Nazir*) 'nun içine katılan bir İbrani çevirisi (3) içinde hemen hemen tam olarak korunmuş olduğunu tartışmıştır.

Diğer iki etkileyici eser de kayda değerdir. Proclus'un Teolojinin Elemanları adlı eseri dokuzuncu yüzyılın başlangıcı ile geç onuncu yüzyıl arası dönemde *Kalam fı mahd al-khair* adlı Arapça tercümesi sayesinde Yahudi düşünörlere aktarılmıştır. Latin düşünörlerin *Liber de Causis* adıyla bildiğı eser, Ortaçağ filozofları (4) tarafından genel olarak Aristoteles'e atfedilmişti ve büyük bir olasılıkla on ikinci yüzyılda Gerard of Cremona tarafından Arapça'dan Latince'ye çevrilmişti. Ve nihayet, Empedokles'e atfedilmiş olan Beş Cevherin Kitabı dokuzuncu yüzyılda Arapça yazılmış; on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda İbranice'ye çevrilmişti. David Kaufmann tarafından 1899 da yayınlanan, bu pseudoEmpedoklesçi eser İbni Chasdai'nin Yeniplatonculuğunun bir türünü temsil eder ve özellikle ilk ve beşinci cevherler olarak "ruhsal madde" (spiritual matter) 'nin yerleştirilmesi konusunda Gabirol'un eseri üzerinde çok etkili olmuştur (5).

Yeniplatoncu temalar

Yeniplatonculuğun tematik olarak belirlenmesi münhasıran bir bölümü gerektirecektir. Yeni makaleler, örneğın, Plotinos'un kendisinin bir Yeniplatoncu olup olmadığını sorgulamaktadır (6). Gelin Sweeney ve Katz'i izleyerek, Yeniplatonculuğun en azından şu üç özelliğın dahil olduğı bir tekçilik olduğunu önerelim. Birincisi, tüm olanları aşan, varlık, bilgi ve tasvir, Birliyi var olanı ve halihazırda var olanı baş özellik olarak koyar. İkincisi, birden başka mevcutların var olduğunu bahşeder ama mademki herhangi bir gerçeklik olarak Bir ile uyuma sahiptirler o zaman Bir ile özdeş olarak diptedirler. Üçüncüsü, işleyen iki tür nedensellik bulur: (1) Bir'in etkilerinin, onun mükemmelliğinden, var olanların mükemmel olmamasına fıskırması ("Tanrı'nın üç temel vasfı" olarak terimlendirilmiştir) ; (2) Mükemmel olmayan etkilerin Bir'in mükemmelliğı için tekrar dönüşü, Bir ile tam tanınmada müşahade ve zirveye ulaşma ile başlayan bir mükemmellik için mükemmel olmayan etkilere dönüş (7).

Bu özelliklerin tümü, bu bölümde açık olacak Yahudi Yeniplatoncu yazılarda bir dereceye kadar yansıtılmıştır. Ancak bir diğer özelliğın ayrıca zikredilmesi zorunluluğı vardır, yani, felsefi çözümlemelerin pek çok sürecinin içeriğinde bulunan sorun. Katz'ın (8) işaret ettiğı gibi, genel olarak Yeniplatonculuk ve özellikle Yahudi Yeniplatonizmi, derin soruna şimdiye kadar bir aşinalık sunmuştur.

Beyan edilmiş öncüllere göre, nihai gerçekliklerin sözel betimlemeleri mümkün değildir: Dil verilmiş kategorik bir yapının üstünde ve içinde işler; o, alanının dışında uzanan varlıkların sınırlı uygulanabilirliğidir. Plotinos, örneğin, şunu önerir, mademki Bir formsuz olmalıdır ve bu durumda bir töz değildir, varlık ve dili aşar. Ortaçağlarda, Bir'in anlatılamazlığı Yeniplatoncu filozoflar ve mistiklerin her ikisi tarafından tartışılmaz bir aksiyom olarak alınmıştır (9). Katz'ın kaydettiği tek yol şudur, Ortaçağ Yeniplatoncuları bu aksiyomu, Tanrı'nın gerçek doğasının anlatılamazlığını ifade etmeyi vurgulamak için yorumlamada kullanmaya alışmışlardı. Dar kapsamda konuşulursa, dilsel ifadelerin mümkün-lüğünü reddettiğimiz zaman daha fazla hiçbir şey söylenmemeli. Tartışmanın bu çizgisinde, Bir'e uygun dilsel formları söylemek imkansız olur, çünkü tüm diller eşit derecede uygun değildir. Bu yaklaşımda tek sorun, yine de, Tanrı'yı betimlemek için pozitif olandan daha uygun olan olumsuz doğrulamalardır. Metafizik atıflar karşıtlarından daha fazla atıf yapılabilir değildirler. Katz, Yeniplatoncuların gerçekten asla bu zorluğun üstesinden gelemediklerini belirtmekte haklıdır. Müteakip tartışmamızda göreceğimiz gibi, Yahudi Yeniplatoncular, sadece ima etse ve çağırırsa bile söyledikleri her şeyi bildiren geniş kavramsal bağlama gönderme ile çeşitli içerik taşıyan tarzlarda Bir'den söz ederler.

ISAAC ISRAELI

Giriş ve eserler

Bir doktor ve filozof olan İsaac İsraili'nin (d.855-ö. 955), ilk Yahudi Yeniplatoncu olduğu düşünülmektedir. Hakkında her ne kadar özgün bir filozof olmadığı söylene de (10), İsraili, Orta Çağlar'ın büyük bir doktorudur. Mısır'da doğmuştur ve kariyerine bir sihirbaz olarak başlamıştır. Elli yaşlarındayken, bir Müslüman olan İshak İbni İmran'dan tıp öğrenmek için Tunus'a göçetmiştir. Daha sonra Fatimi hanedanının kurucusu Ubeyd-Allah el-Mehdi tarafından saray doktorluğuna atanmıştı. Eserleri çok yaygın biçimde dolaşımda kalmış; Arapça, Latince ve İbranice'ye çevrilmiştir. Bu eserler Afrikalı Constantine (1087) tarafından Arapça'dan Latinceye çevrilmiş (veya uyarlanmış) ve böylelikle Salerno okulu dahil, Avrupa'ya tanıtılmıştı (12). Kaybolmayan birçok eserinden Tanımlar Kitabı ve Tözler Kitabı felsefi düşüncelerinin ana kaynağıdır. En iyi bilinen eseri *Tanımlar Kitabı* el-Kindi ve ibn Chasdai'den etkilenmiştir ve felsefi, mantıki ve diğer terimlerle ilgilidir (13). *Tözler Kitabı* sadece tamam olmayan özgün Arapça fragmanlar halinde kalmıştır (14). Felsefe konusunda özellikle bir Yahudi eseri olmaktan çok genel bir dinleyici kitlesini hedefleyen genel bilimsel bir inceleme olarak ortaya çıkmıştır.

Ruh ve Can Kitabı, Kitab-ı Mukaddes'e gönderme yapan tek kitabıdır ve Yahudi halkı için yazılmıştır (15). İsraili, bu eserlerin ikisinde de, İbni Chasdai'den kaynaklanan fışkıрма (emanation) doktrininin geliştirir.

Elemanlar Kitabı onun toplu halde kaybolmamış felsefi yazıları olarak çok önemlidir (16). Metin özellikle, yazarı Hippocrates ve Galen olarak belirlenen, elemanlar fikrine ilişkin farklı kavramların bir eleştirisi ile birlikte Aristotelesçi elemanlar doktrininin bir yorumudur. Altmann'ın kaydettiği gibi, tartışmanın dersi tıbbi, mantıksal ve metafizik soruşturmaların cahilce müdahaleleriyle sürekli olarak kesintiye uğramaktadır. Sonuçta, *Elemanlar Üzerine Bölüm* (the *Mantua Metni*) sadece el yazması olarak Mantua'da kalmıştır (17). Bu metinden, İsraili'nin görüşünü, yukarıda belirtilen, *İbni Chasdai'nin Yeniplatoncusu*'ndaki fışkıрма serileri ve yaratılış görüşüne dayandığını öğrendik (18).

İsraili'nin kozmolojisinde varlıkların fışkırması

Kaybolmamış İsraili metinleri Tanrı kavramı ve onun varlığının anlamlı bir açıklamasını vermiyor. Sonuç olarak, Tanrı ve yaratılış kavramları yalıtılmış tartışmalardan birlikte çıkartılmış olmalıdır. Tanrı, kendi dışındaki şeylere ihtiyacı olmaksızın hareket eden, evreni zamanda ve hiçlikten yaratmış olan sürekli etkin bir yaratıcı olarak betimlenmiştir (19). O, "ilk cevheri" yaratmıştır ve aracısız "gerçekten ilk tür"dür (20). Onun "gücü" (21) ile ya da "gücü ve iradesi" ile varlığa geldiler (22). Basit tözler ve dünya, yaratıcının güç ve iradesinden yaratılmışlardır, oysa ki bedenler doğa tarafından meydana getirilmiştir (23). İsraili "güç" ve "irade" yi Tanrı'nın görüntüleri olarak düşünür, bunlar onun varlığı ya da özü ile özdeşir-uzun teolojide oldukları gibi tözleştirilmeler değildirler İbni Gabirol ve Judah Halevi gibi geç Yeniplatonculardır. O, ne Plotinos'un çelişkili özgürlük ve zorunluluk formülasyonunu birleştirir ne de ilahi sıfatların olumsuz bir teolojisini kaybolmamış yazılarının herhangi birisinde sunar.

İsraili'nin felsefe doktrini genel olarak, varlığın çeşitli devrelerini akıldan fışkıрма ve hipostazların bir serisi olarak betimler; aklın kendisi ilk maddenin birliği ve ilk form tarafından oluşturulmuş, Tanrı'nın güç ve iradesi tarafından "yaratılmış" olandır. İsraili böylece ötekiler için Plotinosçu fışkıрма kavramını kabul ederken ilk üç hipostaz olgusunda hiçten yaratma bilgisini savunur. İsraili üç kozmolojik süreci ayırır. Birincisi, yoktan var etme sadece, madde ve formdan yaratılmış olan akıl için, güç ve iradenin bir eylemi olması nedeniyle kullanılmaktadır. İkinci süreç, fışkıрма, fışkıran ruhsal cevherlerden dolayı mantıki ve zorunlu bir düzendir. Üçüncü süreç doğanın nedenselliği ile uyumludur ya da halihazırda varolan bir şeyden yaratma ve cismani tözlerin neden olduğu şekilde yansıtır (24).

Dolayısıyla, en mükemmel tözler müdahale aşamaları olmaksızın yaratıl-

maktadır-Yaratıcı ve onlar arasında hiçbir şey durmaz. Sadece akıl bütünüyle aracıdır. Maddi dünya ile karşılaştırıldığında, ruhsal dünya da aracıdır.

İsraili iki fışkıma şeması sunar. *Mantua metninde*, Plotinos'daki standart imgelere benzer su ve güneş metaforlarını kullanır, fışkırmayı azalan ışınların bir dizisi olarak betimler. Ancak, Plotinos'un tersine, *Tanımlamalar Kitabı* (*Book of Definitions*) 'nda, ikinci tözleştirme fışkırmasının dışında, her tözleştirme daha çok gölgeler ve karanlıklar edinir. Gölge güç kaybını anlatır. *Tözler Kitabı*'nda, gölgenin yeni töz olduğu iddiası ile iki metaforu birleştirmeye çalışır; öz ya da ışık fışkırmaz. Maalesef, İsraili, bir gölgenin geçişi ve özün geçişinin ikisinin bu fışkırmının sağlanmasında çelişikliğinin farkında değil gibi görünüyor (25).

İsraili, ortak öz ya da madde (mutlak beden dört unsurun önemini gösterir) vardır şeklindeki Yeniplatoncu görüşü paylaşır (26). Dört unsur dünyanın hareketinden varlığa gelir (27). Basittirler ama bu demek değildir ki İsraili madde ve formun bileşimi oldukları görüşünü reddeder - tinsel tözler de basittir ama madde ve formun birleşimidirler (28). Bir Kitab-ı Mukaddes madde tinsel tözün ontolojik ve ahlaki olarak en düşük derecesidir. Maddenin statüsü konusunda belirsizlik yoktur. Maddenin şeytani işlevi karanlığın gücü ve belirsiz insan aklının kabukları tarafından üstlenilmiştir. Bu şemada kabuklar imgelerin maddesel görünümünü temsil ederler (29).

Oysa, Plotinos, akıllı Bir'den doğrudan fışkıran olarak tanımlar; İsraili, çakma-Aristotelesçi kaynağını izleyerek, iki basit tözü ileriye sürer – birinci madde ve birinci form ya da bilgelik- Yaratıcı ve akıl arasında temsilci olarak ilk tözleştirmedir (30). İlk madde kendi kendine var olan ve çeşitliliğin asıl nedeni ilk töz olarak tanımlanmaktadır (31) ; oysaki birinci form ya da yedek form, “ilk maddeye gebe” olarak tanımlanmakta ve “mükemmel bilgelik, saf ışınım ve açık ihtişam” ile adlandırılmaktadır. İlk madde gibi, ilk form, “aracı [Tanrı'nın] iradesi ve gücünün eylemiyle” yaratılmaktadır (33).

İsraili'nin akıl tartışması “şeylerin [*neviyye*]özellikleri” olarak el-Kindi'den kaynaklanmıştır (34). Akıl ikinci tözleştirmeleri temsil eder ve üç türe ayrılmaktadır. İlki etkin akıldır, “akıl daima gerçeklik olandır; yukarıda söylediğimiz şeylerin özellikleri onlarla ebediyen mevcut olan akıldır.

İkincisi, potansiyel akıl ruhta bulunmaktadır. Ve üçüncü akıl, algı ile potansiyel aklın ruhunda gerçekleştirmeye gönderme yapar ve İsraili tarafından “ikinci akıl” olarak terimlendirilir. Bu son akıl, aklın sezgisel bilgisinden ayrılır ve algı-duyusunun yoluyla potansiyel aklın ruhunda gerçekleştirmeye gönderme yapar (35).

İsraili'nin bilgelik ve akıl arasında nasıl ayırım yaptığı tam olarak açık değildir. Bununla birlikte ilk madde ve formu ya da bilgeliği Tanrı ile akıl arasına koymak İsraili'nin metafizik doktrininin karakteristik bir özelliğidir ve Altmann İsraili'nin geriye pseudo-Aristotelesçi kaynağına doğru izlenebileceğini iddia eder.

Bu araya koyma İsraili'nin doktrinde Yeniplatonculuğun türevinden ayrı sahte-Empedoklesçi *Beş Tözün Kitabı*'na dayanır, kitapta madde, Tanrı ile akıl arasına konulmuştur (36). Madde ve formun tözleştirmesine bu giriş akla önceliklidir, *Aristoteles'in Teolojisi* ve Plotinos'a yabancıdır; Yeniplatoncu metafizik çerçevesinde zamanda yaratma için bir imkan verme arzusu ve teolojik düşünceler tarafından teşvik edilmiş olabilir.

Bu tözleştirme üçlüsünde ruh akli izler ve yüksek devre ve alçak devre olarak bölünmüştür İsraili bunu "doğa" olarak adlandırır (37). Tözler Kitabı yaşayan varlıkların (insanlar, hayvanlar, bitkiler) üç aşamasının biçimleri (özellikleri) olarak üç ruh (akli, hayvani, bitkisel) tanımlar (38). Dünya ya da ahiret "basit tözler" in en sonuncusudur ve üç ruha eklenmiştir. Ara bir pozisyon tutar, ruhsal ve cismani dünyalar arasında bir köprü olarak faaliyet gösterir. Kalıcı bir varlığa sahiptir, ancak bu varlık saf biçimde ruhsal değildir çünkü ışığı parlaklıkta en son değildir ve onda madde vardır. İşlevi doğa ile eşitlenmiştir. Beşinci elementin terkiibi, "azalma ve artmadan etkilenmemiştir, olmaya gelir ve geçip gider," kalıcı bir varlığa sahiptir (39).

Felsefe ve Tanrı'ya yükseliş

Yükselişin üç aşaması İsraili'nin metinlerinde Proclus'un *Alcibiadem I* adlı eserinden alınarak açıklanmıştır (40). Birincisi, arıtmalsafılaştırma, aşağı ruhun tutkularından bir uzaklaşmadır. İnsan ruhu şimdi çok az karanlık ve kabuklar içerir. İsraili safılaştırma sürecinden elde edilen erdemleri listeler. İkinci aşama, aydınlanma (illumination), bilgeliğe benzer. Ruh dışardaki şeylerin gerçek bilgisini edinir. Ve nihayet, birlik olarak, ruh, ruhsal ve akısal olur, rasyonel ruh olarak akıl düzeyine yükselir. Bu Tanrı ile değil ama bilgelikle nihai bir birliktir. *Devequt* (bağlanma) terimi bir Yahudi etkisi olarak kullanılmıştır ve bu etkiyi yansıtır. İsraili'ye göre, bu aşamaya ruh henüz bedende olduğunda erişilebilir. Cehennem, yükselmenin karşılığıdır- kötü bir ruh aşağı doğru ağırlaşır ve küreleri geçmesi mümkün olamaz (41).

İsraili' nin arıtma kuramı ve ruh, onun felsefe kavramı ile örtüşür. Felsefe özellikle Tanrı'ya yakın bir çizimdir insan için de mümkün olduğu kadarıyla. Bu Tanrı'nın taklidi (*imitatio Dei*) ideali, Aristoteles üzerine Yeniplatoncu yorumlarda felsefenin tanımı için kullanılmış olan Platon'un *Theaetetus*'una kadar gider, gerçekte o Kitab-ı Mukaddes ve Talmudik düşüncede bir varlıktı (42).

Tanımlar Kitabı'nın ikinci bölümünde felsefe üç tarzda tanımlanır (43). "Filozof (philosopher) " adı, Yunanca'dan *philia*, sevgi, ve *sophia*, bilgelik; "bilgelik sever" olarak "filozof" görüşünü sağlar ve eğer "filozof" "bilgelik sever" anlamındaysa felsefe o zaman "bilgelik sevgisi" anlamında olmalıdır (44).

Felsefe, "yaratıcının eserlerini özümseme, insan kapasitesine göre, Onun

(Tanrı'nın) yüceltilmesi olabilir" şeklinde de tanımlanmaktadır (45). En nihayet felsefe, "insanın bizzat kendisinin bilgisidir" sonucuna göre tanımlanmaktadır (46).

Filozof ile gizlice ilişki kuran peygamberdir. İsraili'nin peygamber tartışması başlıca *Tanımlar Kitabı*'nın parçaları ve *Elemanlar Kitabı*'nın ikinci bölümünde cereyan eder (47). Sonradan gelen Ortaçağ Yahudi filozofları gibi özenilerek üretilmiş değildir ve İsraili, peygamber ve filozofun rolleri arasında açık bir ayrım yapmaz. Tanrı yarattıkları arasından seçilmiş olana "akli akaitleri" vahyeder – peygamberler, haberciler (messengers) ve gerçek öğretmenler (filozoflar) 'in görevleri Tanrı'nın yaratıklarına "gerçeğe, adalet nizamına ve haktanırlığa doğru rehberlik etmektir (48)."

İsraili vahy kavramında üç form arasında ayrım yapar: Bu üç form, yaratılmış ses (*qol*) ; ruh (*ruach*), görüş (vizyon) (*chazon*) ve konuşma (*dibbur*) dahil ilahi ışıkla birlikte tasarlanır ve en üst düzeyi temsil ederler. Bu dereceler olarak gelebilen esrime (vecd) deneyimi ile özdeştir. Musa'nın vahy alması ile sorunsalı bu en üst aşamanın terimleriyle tasvir edilir:

Yaratıcı, yüceltilmiş ve korunmuş olandır, bu sebeple yarattıkları arasından nitelikli birini peygamberi olması için bu yöntemle seçer, onu vahy için yaratmıştır ve onun aracılığıyla gerçeğe uygun işaretler ve mucizeler gösterir. Onu kendisi ile yarattıkları arasında peygamber ve aracı yapar ve yarattığı gerçeğin kitabını onun vasıtasıyla indirir (49).

Bununla birlikte vahyin işlevi halkın çoğuna ruhani rehberlik açısından meydana getirilmiştir, ilahi gerçeklerin sebebi, imgesel, alegorik formda ifade edilmiş olmalıdır. Peygamber ile filozof arasında keskin bir ayırma çizgisi yoktur; bunda her ikisi de insanoğlunu aynı amaca yöneltmek ortak görevini paylaşırlar: İkisi de ruhun yükselişi, maddenin köleliğinden kurtuluş ve tanrısal ışık ile en son birlik ile ilgilenmektedir (50).

SOLOMON İBN-İ GABİROL

Giriş

İbni Gabirol Emevi halifeliğinin aydınlatıcı yönetimi altında Endülü's'te Yahudi entelektüel yaşamının gelişiminin temsilcisidir, İspanya'da Altın Çağda entelektüel mayalanmadan yararlanan ilk Yahudi filozoflardan biriydi. Ancak, ibni Gabirol güçlükle kırk yıl yaşamıştır; öncelikle metafizik yazılarıyla tanınmaktadır: En büyük felsefi eseri *Meqor Chayyim* titizlikle tanımlanmış bir Yeniplatoncu kozmolojinin sunulduğu saf metafizik bir bilimsel incelemedir. İbni Gabirol'un hayatı hakkında çok az şey biliyoruz.

102112 tarihinde İspanyalMalaga'da doğdu, yaşamının büyük bir bölümünü Saragossa'da geçirdi ve mihtemelen 1057158 yılında otuz beş, otuz sekiz yaşlarında Valencia'da öldü. Güney İspanya'da Arap hükümrancılığının doruğundaki dönemde yaşayan, on birinci yüzyıl boyunca renkli İspanyol entelektüel yaşamının ve zengin Yahudi-Arap etkileşiminin bir ürünüdür. Eserlerinin çoğu Arapça yazılmıştı; şiirsel üslubu ve düşüncelerinin çoğu Arap entelektüel ve biçimsel bileşenlerini yansıtır. İbni Gabirol'un kendisi yirminin üzerinde kitap yazmasıyla övünür, ancak, sadece iki kitabı: *Meqor Chayyim* ve *Tiqqun Middot ha-Nefesh* (51) günümüze kalmıştır:

İbni Gabirol'un büyük edebi katkısı onun "bilgelik şiiri" olarak adlandırılabilen şiirleri oluşturur. Açıkça şiirle felsefe arasında bir arayüzü içerir, bu şiirler, yükselme ve bilgeliliğin yeniden keşfini ve İbni Gabirol'un bilgi araştırma saplantısını yansıtır. Bu şiirlerin altında yatan harekete geçirici neden, felsefi eserlerini yansıtmak, bu dünyada geçici olarak kalmamız, yani geçiciliktir. İbni Gabirol kendisini bedensel varoluşun değersizliği ve boş oluşunu aşmak amacıyla yaşamını bilgiye adanmış olarak anlatıyor. Gizemli etkiler; temaların erken kabalistik edebiyattan olmasına karşın, daha çok Sufi şiirine benzer. Bu felsefi şiirin iyi bilinen ve çok zarif örneği İbni Gabirol'un başyapıtı *Keter Malkhut*, bugün Yom Kippur hizmeti için metni tertip eder.

İbni Gabirol'un etiğe en büyük katkısı *Tiqqun Middot ha-Nefesh* (52) adlı eseridir. *Tiqqun Middot ha-Nefesh*, öncelikle pratik ahlak üzerine bilimsel bir incelemedir; nitelikler ve ruhun kusurları Aristotelesçi anlamdaki doktrin üzerine özel vurgular yapılarak açıklanmıştır. Bu Arap şairler ve Yunan filozoflarından alıntılar yapıldığı gibi Kitab-ı Mukaddes'e göndermelerle de desteklenmektedir demektir. İbni Gabirol insanı yaratılışın doruk noktasının temsilcisi olarak tanımlar; insan varoluşunun nihai amacı mükemmellik olduğuna göre, tutkularının üstesinden gelmeli ruhun mutluluğa erişmesi amacıyla bu temel varoluştan kendilerini ayırmalıdır.

Bu standart elemanların çoğu klasik Yahudi Yeniplatonculuğu içinde hazır bulunabilir. Bununla birlikte, Schlanger'in işaret ettiği gibi, İbni Gabirol, özgün bir unsur; yani, insanın ahlaki ve fizyolojik düzenler arasındaki bağlantıyı gösterir. Bu şudur, yirmi kişisel özelliklerin her biri beş duyunun biri ile ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla, hem beden hem ruh kişinin mutluluğa yönelik özlemlerine katılmalıdır: "Duyuların eylemlerinde olduğu gibi ahlaki eylemlerde de, orta yolda bulunmalı ve aşırılık ya da kusur açısından başarısız olmamalıdır" (53). Gerçekte, İbni Gabirol, evren olarak makrokozmoz ve insanoğlu tarafından temsil edilen mikrokozmoz arasında tam bir paralellik olduğunu açıklamıştır.

Meqor Chayyim içindeki felsefi yetersizlikler

Mikrokozmoz ile makrokozmoz arasındaki bu farklılık İbni Gabirol'un en kapsamlı felsefi eseri (54) *Yaşam Pınarı (Meqor Chayyim)* 'nda tam ifadesini

bulur. *Meqor Chayyim*'in içeriğinde, bir öğretmen ile öğrencisi arasında diyalog yapılmaktadır, bu diyalog o dönemin Arapça felsefe edebiyatındaki popüler bir biçimi yansıtır.

Bu eser, eşit genişlikte olmayan beş kitaptan oluşmuştur, bunlardan üçüncü kitap en kapsamlısıdır (Latin yayınında üç yüz sayfadan fazladır). Eserin veciz bir özeti, İbni Gabirol'un bizzat kendisince kitabın girişi yazısında verilmiştir:

Mademki evrensel madde ve evrensel formu araştırmayı amaçlıyoruz, her ne olursa olsun evrenin iki unsur içerdiğini madde ve formun bileşimi olduğunu açıklamalıyız: cismani töz ve basit ruhsal tözden oluşmuştur. Cismani töz buna ilaveten iki alt bölüme ayrılır: Niteliklerin biçimi altındaki cismani madde ve cismani biçimin altındaki ruhsal madde.... Ve bu nedenle ilk bilimsel araştırmada evrensel madde ve evrensel formu; ikincisinde de ruhsal maddeyi irdeleyeceğiz. Bu elbette müteakip irdelemeleri zorunlu kılacak. Üçüncüde basit tözlerin gerçekliğini irdeleyeceğiz; dördüncüde, basit tözlerin madde ve formunun bilgisini araştırmak; ve beşincide, evrensel madde ve formun kendilerini ve içini irdeleyeceğiz (55).

Klasik Yeniplatoncu gelenekte İbni Gabirol çeşitli temel temalar önermiştir. İlk olarak, İbni Gabirol, bilim ya da bilginin insan yaşamının nihai amacı olduğu konusunda açıktır (56). İkincisi, kendi bilgisi (mikrokozmoz) her şeyin bilimini (Makrokozmoz) içerir (57). Bundan başka, dünya tanrısal irade tarafından yaratılmıştır ve ona bağımlıdır. İnsan ruhu doğanın bu dünyası içine yerleştirilmiştir, zemine inmiş ve onur kırıcı bir varoluş; ruhun dünyasına tekrar dönmek amacıyla, ruh bu temel dünyanın kirliliklerinden kendini arıtmalıdır. Neticede, insan varoluşunun tümünün amacı varlığın bilgisidir: varlık Tanrı ve irade, madde ve formdan oluşur (58).

İbni Gabirol'un Yeniplatoncu kozmolojisinin birçok ayrıntısını karakterize etmeksizin, onun kendi özgül değişikliklerinin çeşitliliği üzerine yoğunlaşalım. İbni Gabirol'un en yaratıcı katkısı onun madde ile ilgili hylomorphic (*her fiziksel objenin madde ve formdan oluştuğu teorisi-ç.n.*) tasarımı üzerinde odaklanır. Dünyadaki tüm tözler, ruhani ve cismani, her ikisi de madde ve formdan oluşmuştur. Maddenin tipleri bir basitlik ölçütü ile ilişkili olan bir hiyerarşide düzenlenmiştir: genel ruhani madde, genel cismani madde, genel tanrısal madde, genel doğal madde ve özel doğal madde. Hiyerarşinin çevresinde uzanan özel madde bir Kitab-ı Mukaddes madde ile ortaktır, böylelikle varlığın en son sınırlarını özetler (59).

Form ve madde birbiriyle nasıl ilişkilidir? İbni Gabirol bu sorulara yönelik olarak ikirciklidir ve iki seçenek sunar. Bir taraftan, form ve maddenin karşılıklı olarak birbirlerini belirlediklerini ve özel bir zamanda onların sadece bakış

açımıza göre farklılaşmış olduklarını tartışır; buna göre her ikisi de (madde ve form) basit tözün görünümleridir. Diğer taraftan, madde ve form arasında tam karşılığı vurgular, biri diğerine bir imkansızlığın azalmasını veren (60) her birinin karşılıklı olarak özel varlıklara sahip olmalarını önerir.

Bu tutarsızlıkların önemi İbni Gabirol'un yaratılış tartışmasını yansıtmaktadır. Maddenin özemleri açıklandığı zaman, İbni Gabirol şunu tartışır, madem ki madde formdan yoksun yaratılmıştır şimdi bunun gerçekleşmesi için özlem duymaktadır (61). Bununla birlikte, diğer bağlamda, maddenin bir an bile form-suz kalmadan varlığını sürdürdüğünü iddia eder (62).

Bu son durumda, madde daima formla birleşikti ve birleşiktir. İlave olarak, İbni Gabirol yaratılışın halihazırdaki sürecinin iki anlatısını sunar. *Meqor 5.42'*ye göre, evrensel madde Tanrı'nın özünden gelir ve form da ilahi iradedden, oysa ki diğer metinler her ikisinin de tanrısal irade tarafından yaratılmış olduğunu telkin eder (63).

Tanrısal iradenin statüsü uygun biçimde belirsizdir. İrade açıkça Tanrı ve evrensel madde ve formun arasına sokulmuş tözleştirmelerden biridir. Ancak, iradenin bilgelikle özdeş olup olmadığı açık değildir. *Meqor Chayyim*'de irade ve bilgelik özdeş olarak yorumlanmıştır. Ancak, *Keter Malkhut*'da ikisi arasında bir ayırım yapılır. Hyman'ın işaret ettiği gibi, İbni Gabirol çeşitli yerlerde irade tarafından yaratılıştan söz eder, yaratmanın iradi bir eylem sayesinde meydana geldiğini söyler. Ancak, yaratmayı açıklamak için bir çeşmeden akan su gibi, ışığın aynadan yansımaları, insan konuşmasının akışı gibi modeller de kullanır, yaratmanın zorunlu bir fışkırmaya benzer olduğunu önerir. Bununla birlikte, her iki durumda da açıktır ki ilahi irade bir birleşik varlıktan çoğulluk nasıl olabildirinin açıklanması amacıyla Tanrı ile akıl arasına bir aracı olarak yerleştirilmektedir (64). İbni Gabirol'un sistemindeki en son metafizik ilke akıl değil iradedir; bu iradecilik en son kabalistik düşüncede önemli bir ana fikir olur.

Meqor Chayyim'in bu kısa özetinden İbni Gabirol'un kaynaklarına gelince çeşitli noktalar tesbit edilebilir. Bu noktaların ilki, Sirat'ın işaret ettiği gibi, İbni Gabirol'un kozmolojisi, onun madde ve form kavramı ve Tanrısal irade görüşü olarak iki bakımdan standart Müslüman Yeniplatonicliği'nden farklıdır (65). Onun madde tasarımı, İbni Gabirol Aristotelesçi ve Stoacı unsurları birleştirir, Stoacı unsurlar muhtemelen Galen'in okumasından alınmıştır. Ruhani madde bilgisi konusunda Proclus'un Arapça'ya çevrilmiş Yeniplatonic bir eser olan *Teolojinin Elemanları*'ndan etkilenmiş olabilir denilmektedir. Bununla birlikte, Proclus, İbni Gabirol'un tersine, evrensel madde ve formun, Tanrı ve iradedden sonra ilk basit tözler olduğu düşüncesini sürdürmez. Bu konuda İbni Gabirol çok muhtemelen pseudo-Empedokles ve Isaac Israeli'den etkilenmişti, bu ikisinin madde ve form üzerine görüşleri İbni Gabirol'a çok benziyordu (66).

Daha önce değinildiği gibi, İbni Gabirol'un Yahudi felsefesi üzerindeki etkisi

sınırlıydı. *Meqor Chayyim* onun yaşamı sırasında İbranice'ye çevrilmemişti ve özgün Arapça metin de yakın bir zamanda kaybolmuştu. Yahudi filozoflar, İbni Gabirol'un muhtemelen onüçüncü yüzyılın ortasına çok yakın bir zamanda inanç ve akıl gibi konuları tartışmaması sebebiyle, Aristotelesçiliği izlemişler, onun eserleriyle çok az ilgilenmişlerdir. Bununla birlikte, *Meqor Chayyim*, ibni Tzaddik ve Moses ibni Ezra gibi çeşitli Yaniplatoncuları, İbni Latif gibi önemli kabalist figürleri etkilemişti (67).

BACHYA BEN JOSEPH IBNI PAQUDA

Giriş

Bachya ben Joseph ibni Paquda, ibni Gabirol'un hemen ortaya çıkan bir halifesiydi. On birinci yüzyılın ikinci yarısında çok muhtemelen Saragossa'da yaşadı. Yaşamı hakkında çok az şey bilinmektedir, bundan başka, İspanya'da Yahudi cemaati içinde yargılama bürosu (mahkemesi) vardı. Baş felsefe eseri *Kalbin Görevleri Üzerine Rehber Kitap* (*Kitab al-Hidaya ila Fara'ij, al-Qulüb*) 1160 yıllarında Judah ibn Tibbon tarafından ilk kez İbrani diline çevrilmiştir. Bu eserde Arap ve Yahudi filozofların her ikisinden birden, özellikle Saadia Gaon'dan pek çok alıntı vardır ve Arapça literatürden de çok sayıda alıntı ihtiva eder. Birçoğu bu eserin genel felsefi yönelimi ile Arap Ansiklopedist Okulu olarak da bilinen İhvan-ı Safa arasında önemli ölçüde benzerlikler bulunduğu işaret etmiştir (68). Ayrıca, Bachya'nın, *Kalbin Görevleri*'nin son üç kitabında, dünya mallarına kayıtsızlık ve özverili yetiştirilmesi üzerine vurgu yapması nedeniyle İslam Sufi mistiklerinin etkisi altında olduğu söylenmiştir (69).

Çünkü kitabı kısmen, metafizik olmaktan çok dua ve ibadete aittir; Bachya ehliyetlilik anlamında bir Yeniplatonicu olarak düşünülmektedir. Eserinin girişinde Bachya üç tip bilgelik ayırteder: Yaratılmış şeylerin bilimi, tamamlayıcı şeylerin bilimi ve teoloji bilimi. Yaratılmış şeylerin bilimi maddi bedenlerin temel ve rastlantısal özellikleri ile uğraşır; bu tamamlayıcı şeyler, aritmetik, geometri, astronomi ve müzik ile uğraşır; ve teoloji bilimi Tanrı'nın bilgisi ile uğraşır (70). Bu sonuncu, Bachya'ya göre en yüksek görevdir.

Bachya daha sonra Torah biliminin iki kısmını ayırteder: Uygulama görevlerine ait dış yönetme ve "kalbin görevleri"ne ait "içsel yaşamın bilimi" (71). Uygulamalı görevlerin her biri akli ve vahysel olabilir. Diğer taraftan, kalbin görevlerinin hepsi aklın ilkelerinden kökenlenmiştir ve pozitif ve negatif ve görevlerden oluşurlar. Kalbin görevleri ve uzvun görevleri ya da dış görevler arasındaki bu fark, ilk olarak, insanın görevleri ile Tanrı'nın görevleri arasında ayırım yapan İslam ilahiyatçıları tarafından yapılmıştır (72). Bununla birlikte

Bachya'nın ayrımı çok az farklıdır, niyet ve eylem arasındaki bir ayrım ile daha çok ilişkilidir. Kalbin görevlerinin hepsi aklidir ve diğerleri için görülebilir değildir: Sadece Tanrı tarafından yargılanırlar. Uzun görevleri, kalbin iradesi tarafından eşlik edilmiyorsa tamamlanmamış görünen ibadetin diğer biçimleri ve ritüellerden oluşur. “ Ben eminim, uygulamalı görevler, onları yerine getiren ruhun arzusu ve kalbin isteği olmaksızın etkin biçimde icra edilemez (73). Kısacası, Bachya, kalbin görevlerini yeniden dahil etmekle yazıdaki amacını anlar ve eylem olarak ibadet ve samimiyet ile dini saflaştırır.

Bu görevlerin felsefi dayanakları

Çünkü kuramsal bilgi dinsel yaşamın ön koşuludur- Tanrı'nın bilgisi olmaksun Tanrı ile ilişki olamaz – Bachya, Tanrı ve sıfatlarının entelektüel bir incelemesi ile görevler tartışmasına başlar. “Kalbin görevi” olarak teleaffuz edilen birinci ilke Tanrı'nın mutlak birliğidir. Ancak, onun onaylandığını göstermek amacıyla Bachya ilk olarak Tanrı'nın var olduğunu göstermek zorundadır. Bachya'nın kanıtları, kelimelerden kaynaklanarak ödüncü alınmış evrenin bir yaratıcısının var olması gerektiği ve bir ilk neden isteyen bileşik şeylerin bir dizisinin varsayımı üzerine temellenmektedir (74). Bachya için, kelimeler filozofları için olduğu gibi, bu seriler doğada teleolojiktir. Birincisi, üç ilke varsayılmaktadır onların her biri sırayla kanıtlanmaktadır: (1) hiçbir şey kendisini yaratamaz; (2) ilkelerden beri sayı olarak sonludurlar, sonsuz bir gerilemeden kaçınmak amacıyla bir ilk ilke olmak zorundadır; ve (3) sonsuzdan var olmuş birleşik bir şey yoktur (75). Kanıt aşağıdadır. Parçalarının tümü birleşiklik gösteren gerçeklik tarafından kanıtlanmış olarak Dünya sentetik ve birleşiktir. “Evren tüm olarak ve parçalarının her birinde baştan başa birleşiklik ve sentezler” (76) sergilediğinden beri bir Kitab-ı Mukaddes elemanlardan oluşmaktadır. Ancak bu elemanlar “ kendileri birleşmezler... ya da kendi özel karakterleri sayesinde birleşirler (77). Böylece Bachya bu elemanları biraraya getirmesi gereken bir Varlık olduğu sonucuna varır. Dolayısıyla, dünyanın zamanda bir başlangıcı olmak zorundadır. Bu başlangıç dünyayı hiçlikten yaratmış olan bir ilk ilke tarafından yaratılmak zorundadır. Bu ilke Tanrı'dır. “Bu varlık bu nedenle ve bir şey olarak kendisini yapamaz, varlığının ve başlangıcının sahibi olan bir yaratıcısı vardır ve o zorunlu olarak bu evreni izler (78). Bachya, dünyanın rastlantıyla meydana gelmiş olabileceği bilgisini saçma bularak reddeder, doğadaki amacı ve uyumu kanıt göstererek böyle bir öneriyi reddeder (79).

İkinci olarak kelimeler düşüncesi ile uyumlu olarak Tanrı'nın birliğini ve eşsizliğini kanıtlar. Bu Yeniplatoncu düşüncede ortak olan hareket ettirici nedene öncülük eder. Tanrı her şeyin önünde gelen mutlak birliktir. Yalnızca birliğin, varlık ve sonsuzluğun sıfatları Tanrı'ya özeldir. Ancak bunlar doğrudan Tanrı'ya

atfedilemezler (80). Yaratıcı (Tanrı) birdir, aşağıdakileri göstermektedir. Nedenlerin etkilerinden daha az olduğundan beri, biz sonlu bireylerden sonlu türlere oradan da en yüksek genlere madde ve forma ve tek olmak zorundaki Tanrı'nın iradesine doğru hareket edebiliriz. Tanrı'nın birliği evrende bilgelik ve planın birliğinde görülmektedir – tüm parçalarında bir aynılık vardır. Birliğin çokluğun önünde gelmesinden beri, tek yaratıcının evreni yarattığı izlenecektir. Birden fazla yaratıcının varlığına inanmak, diğeri tarafından yaratılmak zorunda olmak tek için çok saçmadır. Çoğulluk rastlantısal bir özellik olduğundan beri, Tanrı'ya atfedilemez. Eğer birden fazla yaratıcı olsaydı, bir herhangi bir şekilde gereksiz olacaktı (81).

Bachya, Tanrı'nın sıfatlarının birliği ile çatışma halinde olmadığını göstermelidir. Tanrı'nın sıfatları asli ya da etkindir. Varlık, birlik ve sonsuzluk gibi gerekli sıfatları Tanrı'nın varlığına işaret etmek ve ululuğuna dikkat edilmesi amacıyla ona atfederiz (82).

Bununla birlikte, özündeki değişikliği ima etmiyorlar ancak sadece çelişkilerini inkâr ediyorlar. İleride, sıfatların her biri zorunlu olarak diğer ikisini ima eder (83). Etkin sıfatlar Tanrı'nın işlerine gönderme ile atfedilmektedir, iki çeşitirler, bunlar form ve bedensel hoşlukları gösterirler, Tanrı'nın imgesi (örneğin, "Tanrı'nın ağzı ile") ve bunlar bedensel olarak hareket ve eylemi (örneğin, "Tanrı cezasını verir", "Tanrı hatırlamaktadır") gösterir. Bu, Bachya'nın bize hatırlattığı gibi, onun bir bilgisine gelmek, Tanrı'nın bir kavramını düzenlemek için bize izin verdiği metaforik anlamda anlaşılmalıdır.

Buradan itibaren metnin çoğu, Tanrı'nın iradesine itaat ve ruhsal (manevi) yaşamın teşvik edilmesine katı bir buyruk sunar. Değiştirilmiş bir zahidliği öğretmek, Bachya ruhun arıtılmasının ve dünyaya adanmış bir varoluştan ayrılmanın savunuculuğunu yapar (84). Ancak, eğer ruh bazı tarzlarda yapılan eylemi belirliyorsa ve dünya mallarını arzu ediyorsa bu nasıl başarılabilir? Akıl (*haSekhel*) ve ruh arasındaki diyalogun yer aldığı ünlü bir paragrafta, ruh, özgürlük ve zorunlulukla ilgili Kitab-ı Mukaddes'deki çelişen söyleyişler üzerine karmaşasını belirtir. Bachya'nın adına konuşan akıl, deneyim sayesinde eylemlerimizin özgür ve özgür olmayan (bazen amaçlarımızla uyuşur, bazen de uyuşmazlar) eylemler olarak farkına vardığımızı kaydeder. Bazı bilginler, tüm insan eylemlerinin akla göre Tanrı'nın özgür seçiminden sonra geldiği düşüncesini tartışmaktadır. Böylece Tanrı'nın iradesi basitçe inkâr edilmiştir. Diğerleri her eylemin önceden belirlendiğini iddia etmektedir Tanrı adildir ve yanlış yapmaz (85). Ancak bu çözüm adalet sorununu gözardı eder. Bachya pragmatik bir pozisyon kabul eder ve her iki pozisyon doğruymuş gibi, özgürmüşüz gibi, hareket etmeliyiz der; ancak, yine de Tanrı'nın her şeyi bilen rehberliğine güvenmeliyiz: "En uygun izlenecek yol insanın özgür iradesine bırakılmış eylemlere inanan birinin ilkesine göre eylem yapmaktır.... Aynı zamanda Tanrı'ya güven-

meli, her şeyin ve hareketlerin, avantajlı ve zararlı sonuçları ile birlikte sonsuz Tanrı'nın kararı ile olduğuna kendimizi tam olarak inandırmış olmalıyız (86). Bu nedenle Bachya'nın formülü, böyle bir görüşte içsel çelişkileri tanımaksızın Tanrı'ya bağlılıkla, ilahi adalete olan inancını bağlar.

Sonuçta, Vajda tarafından tartışıldığı gibi, ruh; din hukuku ve akıl ile birlikte devam etmektedir (87). Hukuk vahyin aracılığı ile ruh ile iletişir. Akıl ise ruh ile ilham aracılığıyla iletişir. İlham, dünyevi maddeden kurtulmuş ve entelektüel kapasitenin bolluğuna sahip olana gelir. Birisi bu ilham düzeyine ulaşamadığını fark ederse, bir iç mücadelesi başına gelir. Hasta ruh, bedene, toplumun kötülüklerine bağlanmıştır, Tanrı ile yeniden birleşme imkanına sahip olması mümkün değildir. Sadece bu maddi varlığındaki nedeni tamamen boşaltıp kaldırırsa sağaltılabilir.

SAHTEKAR-BACHYA

Giriş

Kısa bir bilimsel inceleme olan "Ruhun Özü Üzerine" (*Kitab Ma'iini el-Nefs*) uzun yıllar boyunca Bachya ibn Paquda'ya atfedildi. Bu eser, muhtemelen, on birinci yüzyıl ortası ile on ikinci yüzyıl ortası arasında yazılmıştır (88).

Bachya'ya atfedilen Arapça el yazması 1896' da Broyde tarafından; özgün Arapça metin de 1907'de I.Goldziher tarafından yayınlanmıştı. Goldziher incelemenin Bachya'nın olmadığını tespit etti, gerekçeler şunlardı: Birincisi bu inceleme Bachya'nın diğer eserleri arasında belirtilmemiştir, ikincisi, kapsam olarak saf biçimde Yeniplatondur; oysa Bachya sık sık kelam doktrinlerini izlemiştir (89). Yeniplatonic metinde dağınık bir tarz sunulmuş ve Kitab-ı Mukaddes öğretileri ile tanınmıştır. Gerçekte felsefi pozisyonları desteklemek için sık sık Kitab-ı Mukaddes'den alıntılar kullanılmıştır.

Evrenin yapısı

Yazarımıza göre dünya basit ve karmaşık parçalar olarak bölünmüştür. Basit parçalar ruhani, saf ve iyidir ve kaynaklarına yakındır. Yaratılıştaki ilk on elementi içerirler. Bileşik parçalar kaynaklarından ileriye doğru uzaklaşır, cismani ve kötü olarak betimlenir (90). Tüm yaratılmış düzeyler farklı biçimlerde Tanrı'dan fışkırır. İlk fışkırma Tanrı'nın özü, halihazırdaki varlığı, tecellisi (*shekhinah*) ile tanıtılmış olandır. Fakat buradaki Tanrı'nın tecellisi (*shekhinah*) Saadia'nın yaratılmış bir varlık anlamındaki (*shekhinah*) kavramından farklıdır. O bir görünümdür; Tanrı varlığını hissetsinler diye insanları yaratmıştır. Bu ilk

fıskırma evrensel ruh (*ha-nefesh ha-klallit*), doğal bir güç sayesinde dünyaları hareket ettirir, bireysel ruh da aynı şekilde doğanın gücüyle bedeni hareket ettirir (92). Doğa hiyerarşide üçüncü fıskırmadır. Bu ilk üç fıskırma sonsuz ve bütünüyle ruhanidir.

Tersine, dördüncü fıskırma, madde (*chomer ha-alam*), zaman ve mekanda yaratılmıştır ve evrende cisimleşmeye başlamıştır. Başlangıçta ne etkinlik ne de yaşam vardı, sadece güç almak. Madde Genesis (yaratılış) 1:2.'de belirtilen karanlık ile birlikteydi. Maddeden diğer basit organizmalar fıskırdı. *Galgal* zaten tözdür, hareketin ajanı. Altıncı fıskırma kürede zaman ve yerden önce yaratılmış olan ayrı yıldızları oluşturur (*guf ot ha-kokhavim*) bunlar Tanrı ile birlikte sonsuzdurlar. Fıskırmalar yediden ona dört öğedirler zamanla birlikte varlığa gelirler (94). İnsanlar fıskırmaların sonuncusunu oluşturur ve tüm önceki on elemanın izlerini taşır ama içine döndürülmüş düzende; bu nedenle, insan ruhu evrensel ruh ve akılla ilişkili Tanrısal bir fıskırmadır. İnişin bilinir (gnostic) hareket ettiricisini (Tanrı'yı) hatırlamak, buna göre ruh her küreyi geçer, ileriye doğru saflığını yitirerek daha katışık olur. Kitabın çoğu ruhun akla dönüş seyahatine adanmıştır. Tüm bireyler bu küresel izlenimler nedeniyle ruhlararası farklılaşır.

İbranice bir terim olan *roshem* ruh üzerindeki bu etki için kullanılmaktadır (95). Anonim yazarımız natüralistlere karşı ruhun bedenin bir arazi olduğunu ve onunla birlikte öldüğünü idaha eder ve İbni Sina'nın bilgisine göre ruh bedenle birlikte yaratılır ama ölümsüzdür, beden gibi çürüyüp bozulmaz. Daha çok ruhun bedenin bağımsız ruhsal bir tözü olduğuna inanan ilahiyatçılara bağlanır (*ba'alei ha-elohut*) (96). Böylece insan bağımsız ruh ve cisimleşmiş bedenden oluşmaktadır.

Bölüm 21'de ruh bir giysi parçası ile karşılaştırılmaktadır, suyun dibine batırıldığında, onunla (su ile) başladığında safsa saf kalacaktır. Ama eğer su kirliyse kirli olacaktır (97). Tanrı'nın bir hediyesi olduğundan ruh şereflendirilmelidir. Bedene girmesi üzerine, ruh özgün bilgisini ve duygusalığa yenikliğini unuttur; sadece erdem sayesinde arınmayı elde edebilir. Ruhun amacı iki katmanlıdır: Bu bir ile karşılaştırarak özgün dünyasının değerinin farkına varmak; hayvani ve bitkisel ruhları arıtmaktır. Ruh en üst düzeyde duyarlı dünyadan kökenlendiğinden beri, ölümsüzlük kökenlerine yeni bir dönüştür. Ruhlar yönetimlerinin değeri ve bilgilerinin ölçüsüne göre derecelendirilmektedirler: Bilgiye ulaşamamış olanların (ruhların) ilk önce daha fazlasını öğrenmeleri gerekirken, kökenlerine dönebilenler özgün akli ve ahlaki mükemmelliklerini tekrar kazanmış olacaklardır. Aşağılık olan cennetlerin altını ve çevresini merak etmelidir (98). Yazarımız cahil ve aşağılık ruhları bekleyen çeşitli acıların grafik bir betimlemesinin resmini yapar, bilgi edinimi ve mükelleşmenin önemini güçlendirir.

BAR CHIYYA

Giriş

Bar Chiyya 1065 yılında İspanya Soria'da doğdu, on ikinci yüzyılın ilk yarısında Barcelona'da yaşadı ve 1136 yılından sonraki dönemde (1140 yılı olabilir) öldü. Yahudi cemaatinde bir yargı işlevi gören *nasi* ("prens") akımına katlandı. Bar Chiyya, İbrani dilinde yazan ilk felsefe yazarıydı. Öncelikle astronom ve matematikçi olarak tanınıyordu, Bar Chiyya Tivolili Christian Plato ile birlikte çalışarak bilimsel eserleri Arapça'dan Latince'ye çevirdi. Astronomi eserleri ilk kez Ptolemy'nin eserlerinin yanısıra İbranice konuşanlara tanıtıldı. Felsefi düşüncesi iki kitapta sunulmuştur: Bu kitaplar şunlardır; *Vahyedicinin Parşömenleri IMegilat ha-Megalleh* ve *Üzgün Ruhun Düşünmesi Heegyon ha-Nefesh ha-Atzuva. Heegyon ha-Nefesh* bir ahlak kitabıdır ve Yom Kippur ve Rosh Hashanah arasındaki pişmanlık günleri boyunca okunmak için tasarlanmış bazı düşüncelerdir (99). Bar Chiyya, bu eserde, YeniPlatoncu ve Aristotelesçi kalıpların bir birleşimini izler (100).

Evreni Tanrı'nın ışığından fışkıran kozmik varlıkların derecelendirilmiş bir süreci olarak varsayar. Fıskırma bilgelik tarafından yönlendirilen amaçlı bir etkinliktir ve dünya amaca göre nitelendirilmiştir. Bununla birlikte, sadece cisimleşmiş dünya madde ve formun birleşimi olduğundan beri cisimleşmiş dünya ve en üst düzeyde duyarlı özler arasında ayırım yapmak zorundadır. Bar Chiyya, dolaylı olarak hem Tanrı'nın varlığını ve birliğini, hem de her şeyi bilmesini, her şeyi yapabilmesini ve her yerde olmasını varsayar.

Evrenin Doğuşu

Bar Chiyya, Plotinos'un tersine, hiçlikten yaratmayı varsayar: Tanrı ilk önce potansiyel olarak varolan şeyleri yaratmıştır. Töz (cevher) madde ve formdan oluşmuştur, her ikisi de Kitab-ı Mukaddes'in yaratılış anlatımı ile ilişkilidir. İki tür madde ve formdan sonra, hareket küreler sayesinde yaratılmıştır (ışık kürelerde fışkırır ve nedenler onları hareket ettirir). Yaratma form ile bunu yapmakla potansiyel maddeyi gerçekleştirme eylemini oluşturur -böylelikle, hiçlikten yaratmanın hahamcı benimsenmesi ve maddenin sonsuzluğu konusunda Aristotelesçi kanıtlar arasında bir uzlaşma oluşturur. Zaman hareket ile birlikte varlık kazanır, bu nedenle ne dünya ne de zaman sonsuzdur (101). Dar anlamda bir fıskırma öğretisi eksiktir (102).

Beden genişlik, derinlik ve uzunluğa sahiptir; form ve maddeye ayrılmıştır, bunların her biri diğerinden bağımsızdır. Madde olarak form tarafından eşlik edilir, form da madde giysisini giymek zorundadır. Her biri iki alt bölüme ayrılır. Madde, göklerin bileşimine giren saf ve temiz madde ve yeryüzüne ait

bedenlerin özünü biçimlendiren saf olmayan madde ya da tortular olarak ayrılabilir. Form da kapalı ve mühürlenmiş form olarak ikiye ayrılır, maddeye bağlanmak için çok saf olan form ve yine maddeye bağlanabilen içi boş, açık form (103).

Bu kozmogonide ışık kesin bir metafizik ilkedir. Üst anlaşılabilir dünya, ışıktan beş kez söz edildiği Genesis I ile ilişkili olan ışığın beş dünyası olarak bölünmüştür: Işığın muhteşem dünyası (*ha-or ha-niflah*, yüceliğin tahtı) ; tanrısal ışık, ya da hakimiyet dünyası; aklın dünyası (bilgelik ve Torah) ; ruhun dünyası (her kişideki tanrısal ruh) ; ve doğanın dünyası (104).

Muhteşem ışığın dünyası en saf formdur ve daha aşağı formları aydınlatır. Bar Chiyya böylece yaratılışın doğru olduğu varsayılan devrelerinde değişmiş form olarak adlandırabileceğimiz forma giriş yapar. İlk aşamada, Tanrı'nın yanında olan kapalı formdan ışığın fışkırması yaratmanın sebebidir. İkinci aşamada, kapalı formdan bir nur fışkırır ve bir açık form üzerinde parlar böylelikle madde ile bir araya gelebilir; boşluk, açık form daha sonra ikiye ayrılır. Bir bölümü saf maddeye katılıp gökubbeyi kurarken diğer bölümü dünya bedenlerini biçimlendirmek üzere saf olmayan maddeye (bu dört unsurdur) katılır.

Üçüncü aşamada, ışık mühürlenmiş formdan fışkırır ve noktadan noktaya yayılır, form harekete sebep olarak yerini değiştirir; böylece yıldızlar yaratılmış olur. Dördüncü aşamada, yaşayan varlıkların üç tipini biçimlendiren yıldızlardan bir parlaklık fışkırır-su, hava ve yeryüzü varlıkları (105).

Bar Chiyya YaradılışGenesis'te bu fışkırma şemasını temsil eden uygun terimleri bulur: *tohu* biçim ve görünüm eksikliğinin her ikisi de olan madde anlamındaki terimdir; *vohu* maddedeki her ikisinden formu temsil eder; ve *mayyim* tüm diğerlerinden türetilmiş formdur (106). Formun üç tipi bu tartışmadan ortaya çıkar: Saf kendine yeterli form madde ile asla birleşmez, ilk günde yaratılmış ışık ile ilişkilidir; madde ile ayrılmaz biçimde birlik olan ikinci form ikinci günde gökubbeyi yaratmıştır; ve form madde ile geçici olarak birleşmiştir, üçüncü günde yaratılmış yaratıklarla ilişkilidir. Bu sonuncu ikisi maddeden ayrı olamayan formu betimler (107). Bar Chiyya buna bir dördüncüyü ekler, bu bedensiz ve bedenle birlikte var olabilen ruhtur.

Psikoloji: Ruhbilim

İnsan varlıklar yaratılışın doruğunu temsil eder; Niçin diğer hayvanların denetimi altında olduklarını bulmak insanların görevidir-böylece tüm varlıkların kökenlerinin bir araştırmasına öncülük ederler. İnsanlar diğer yaratıklardan üç şekilde ayrılmaktadır: Sadece insanlar Tanrı tarafından doğrudan yaratılmıştır, içlerinde ilahi ruh vardır ve diğer yaratıklar üzerinde hakimiyet verilmiştir.

İnsan ruhunun üç dalı vardır: bitkisel, hayvani ve akli. Bar Chiyya üç özelliği ya da ruhun dallarını aydınlatır: kuşak, hareket ve kötü ve iyi arasındaki

ayrım (108). Hayvani ve akli dallar arasında sabit bir mücadele vardır. Akli dal tüm formları alma potansiyelini temsil eder ve hayvani dalları bastırabilmek zorundadır. (109).

Bar Chiyya'nın öte dünya bilgisine dönersek, aziz sağlık ve yaşama sahip en yüksek ruh tipi olarak ortaya çıkar. Bar Chiyya beş tip insan ayırtdeder: Tam olarak, dosdoğru aziz; tüm eğilimlerine boyun eğdirmek için mücadele eden biri; tövbe eden ve tekrar günaha girmeyen biri; tövbe eden ama tekrar günaha giren biri; ve günaha giren ve asla tövbe etmeyen biri. Gerçek inanmışların en üst grubunun temsilcisi aziz bu dünyadan ayrılır ve kendini öteki dünyaya adar. Yaşamı, tam olarak Tanrı'ya adanmıştır, sürekli bir Sabbath olarak betimlenmektedir. Gerçek inanmışların ikinci grubu, bunlar Bar Chiyya tarafından "ayrı cemaat" olarak adlandırılır, bu cemaat kendisini bu dünya ile meşgul eder ama Tanrısal buyrukları da gözetir. Nihayet, üçüncü bir grup daha vardır, bunlar için dışardakilere karşı korumak zorunda olan "ayrı millet" terimi kullanılır (110).

Bar Chiyya, bir tarih felsefesi üzerine vurgusunda varlığı zamansız olduğu için Ortaçağ Yeniplatoniculuğundan daha ileriye gider. Mesihsel bilimsel incelemesi olan *Vahyedicinin Parşömen Tomarı*'nda tarihteki her olay için ilişkili bir açıklama bulmakla Mesihin tam tarihini belirlemeyi dener. Bu, Guttman'ın vurguladığı gibi, bir tarih felsefesine ilk Yahudi ilgisidir (111).

JOSEPH BEN JACOB IBN TZADDIK

Giriş

İbni Tzaddik'in yaşamı hakkında çok az şey biliyoruz. Tanınmış bir şair gibi görünüyor. İspanyalCordoba'da 1138 yılından itibaren *dayyan* (*Haham yargıç*) görevi yapmış ve 1149 yılında ölmüştür (112). Tzaddik açıkça Isaac Israeli ve İbni Gabirol'un ikisinden de etkilenmişti. Orjinali Arapça yazılmış en büyük eseri *Ha-Olam ha-Qatan* (*Mikrokozmoz*) anonim İbranice çevirisi olarak günümüze kalmıştır. Kitabın metni dört bölüme ayrılmıştır: Fizik, ilkeler ve cisimleşmiş dünyanın kuruluşu; antropoloji ve psikoloji; varoluş, birlik ve Tanrı'nın diğer sıfatları ve Tanrı'nın adaleti, irade özgürlüğü, ödül ve cezalandırma. Saadia, Bachya, ibni Gabirol ve İslâmi kelam felsefesinden etkilenmiştir; ibni Tzaddik kitabında bilinen Yeniplatonicu temaları Aristotelesçi etkilerle birlikte yorumlamıştır.

Neden bir insan kendini incelemeye bağlar

İki koşul felsefi terimlerin bilgisi için gereklidir: Tanrı bilgisi ve iradenin performansı. Ancak, bunu edinmek amacıyla olan her şeyin bilgisine de sahip

olmalıdır. Bu sebeple, İbni Tzaddik bir kişinin kendisini nasıl bilebileceğini gösterir – İbni Tzaddik’e göre, kendinin bilgisi için, her şeyin bilgisine öncülük eder. İnsan varlıkları, evrenin tüm unsurlarına bizzat kendilerinde sahip olduklarından dolayı mikrokozmozdur (113). Metnin birinci kısmı böylece fiziksel dünyanın bilgisiyle başlar.

Bilginin süreci sayesinde, insanlar şeyleri iki şekilde algılar, duygu aracılığıyla (*ha-regesh*) ve akıl aracılığıyla (*ha-sekheh*). Beş duyu rastlantısal niteliklerin bilgisini verir, oysa akıl bir şeyin özü sayesinde sızar. Bilgi gerekli (ivedi) ya da gösterilmiş (aracı) olarak sınıflandırılabilir.

Buna karşılık bilginin nesnelerinin dört türü vardır: Duygu aracılığıyla (*murgashot*) ; apaçık gerçekler (*mefursamot*) ; gelenek (*mequbalot*) ; ve ilk ilkeler laksiyomlar (*musqalot*). İbni Tzaddik’e göre, bunların her biri akli ya da duyuşsal bilgi olarak geriden izlenebilmektedir (114). Önceki (eski) bizi hayvanlardan ayırdığı için üstündür.

Bu kısmın ikinci bölümü, madde, form, töz ve rastlantıyı değerlendirir ve İbni Gabirol’un etkisini sergiler. Madde her şeyin temeli (*ha-yesod*) ve ilkesidir. Dört unsurun ortak maddesi cisimleşmenin (*etzem gishmı*) biçimi ile donatılmış olan bir Kitab-ı Mukaddes maddedir. Madde ve form birbirine görelidir. Ruhani şeyler de madde ve formdan oluşmuşlardır. Ruhani şeyler olarak, cinsleri madde ile, türleri form ile, karşılaştırabiliriz, özgül farkı etkin nedenle ve bireysel nihai sebeple karşılaştırabiliriz (115). Her şeyin her biri kendisi olarak vardır (*omed be’atzmo*) ya da başka bir şey içinde (*omed be’zulatto*). Madde kendinde vardır, oysa form biçim maddede vardır. Madde bir formu kabul ettikten sonra madde güncel bir töz olur. Bununla birlikte, madde ve form düşüncede ayrılabilir, gerçekte değil. Töz, o zaman, karşıt ve değişen nitelikleri taşıyan olarak tanımlanır. Bir töz sadece rastlantıları sayesinde diğerine karşıt olabilir. Mutlak töz saf ve ruhanidir (*ha-etzem hamuchlat*). Alıp götürdüğümüz herşey cisimlenmiş bir tözün kalanlarıdır ve kategorileri destekleyen İbni Gabirol’un tözünün benzeridir (116).

İbni Tzaddik üçüncü bölümde cisimleşmiş dünyaya döner (*haolam ha-gishmı*), yani, dört unsur ve üç doğa. Yer küre (*galgal*) diğer maddi bedenlerden, küreler, form ve niteliklerden farklıdır. (Diğer bedenler gibi) soğuk, sıcak, ıslak, kuru, hafif ya da ağır değildir. Yer küre bir çember içinde döner, hareketlerin en mükemmeli ve bir başlangıcı ve sonu yoktur. Diğer bedenlerden daha mükemmeldir ve bir Tanrı bilgisi vardır. Dört unsur (*enasır-ı erbaa*) - ateş, hava, su, toprak – basit cisimlerdir ve nitelikleri yoktur. Birbirine dönüşebilir.

Unsurların temeli, cisimleşme biçiminin varsaydığı bir sonuç olarak yer dolduran bir cevherdir. Üç doğa - bitki, hayvan ve maden – dört unsurun birleşimidir. Arzdaki dünyanın genel seyi yaratılış ve çözünmedir. Buna göre, dünya sürekli değişir; işleyişlerinin temeli nedeniye değişir (117).

İbni Tzaddik dördüncü bölümde insan vücuduna döner. İnsan bedeni cisimleşmiş dünya ile ilişkilidir böyle olduğundan da yaratılış ve çürümenin konusudur. Unsurların birleşmesidir ve bitkiler gibi büyüme ve yaşatma güçlerine sahiptir. Gerçekte Yeniplatoncu üslup, İbni Tzaddik, insanın, onların tümünden oluşması nedeniyle diğer varlıkların tümünden üstün olduğunu iddia eder (118).

Ruhun işlevi

Kısım iki *ha-Olam* ruhun farklı tiplerini inceler. Platoncu ve Aristotelesçi temaların açıkça eleştirel olmayan bir üslup ile bir araya gelmesi neticesinde İbni Tzaddik üç tip ruh ayrımı yapar: Bitki, hayvan ve akılcı ruhlar. Bitki ruhun doğal yeteneği iştahdır ve yeri karaciğerdedir. Yukarı dünyada evrensel güçlerden türetilmiş güçlerinin tümü. Hayvan ruh kalpte oturur ve kandan doğmuştur. İşlevleri hareket ve duygulanımdır. Hareket etken (kalp) ya da edilgen (heyecanlar) olabilir. Ölüm akılcı ruhun (*hanefesh ha-chokhmah*) bedenden ayrılması olarak karakterize edilirken yaşam hayvan ruhun eseridir. Ölüm beyinde yaralanma ve hastalık ile, dört mizacın (kan, sarı ya da siyah safra ve balgam) yüreğindeki bir dengesizliğin sonucudur. Akılcı ruh birleşiktir ama bedende değil. Ruh bir tözdür, bir tesadüf değildir, onun için süreklidir, akıl insana özgüdür. Ayrıca, ruh bedenden üstündür, bu nedenle ruhsal bir töz olmalıdır. Üç ruhun hepsi manevi güçlerdir. İkisi, akılcı ruh ve akıl, ortak bir maddedendir. Mademki akıl herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan Tanrı'dan gelir (120), bundan dolayı ruh mükemmelleştiğinde akıl olur; onlar (akıl ve ruh) arasındaki tek fark mükemmellik ve derecenin ikisinden biridir. Akılcı ruhun işlevi bilinmeyi keşfetmektir. Eğer biri araştırırsa, bir kişinin akılcı ruhu manevi dünyaya yöneltilmektedir. Araştırmak amacıyla, bir kişi ilk olarak hayvanca dürtülerini azaltmalıdır. O zaman ilk olarak cismani dünyayı bilmeye gelir, sonrasında ise ruhani dünyayı; ve en sonunda yaratıcıyı. Tanrı'yı bilmek en yüksek bilgi türüdür ve insan mükemmelliğinin sebebidir. Bu bilgiye sahip olmayanlar hataya mahkum olurlar. Birçok bireysel ruhun varoluşu bir evrensel ya da dünya ruhu olması gerektiğini gösterir. Evrensel ruh, güneşin ışığını alan nesneler gibi, tüm bedenleri kabul etmektedir. Dünya ruhunun birçok ruhlara bölünmesi onu özümseyen bedenlerin çoğulluğu nedeniyle.

Tanrı'nın Birliği

Tanrı'nın bilgisini nasıl edinebiliriz? Bir şey bilmek için onun dört nede-nini araştırmalıyız, ancak, onun ne olup olmadığını sadece Tanrı ile bilebiliriz (121). İbni Tzaddik Tanrı'nın varoluşu için aşağıdaki gibi ilkel bir kanıt sunar. Eğer töz ve rastlantı ebedi değilse, bir şey onları varlığa getirmelidir. Bu bir şey

Tanrı'dır. Ayrıca, birçoğun nedeninin bir olması gerektiğini tartışır, Tanrı tektir. İbni Tzaddik o zaman kalam argümanları aracılığıyla iki tane sonsuz varlığın olmayacağını gösterir (122).

Rahatsız edici soru, elbette, Tanrı'nın evreni niçin yarattığı sorusudur. Açıktır ki bu yaratma Tanrı'nın bir eksiklik deneyimlenmesi nedeniyle değildir, çünkü, mademki Tanrı eksiksizdir, hiçbir şeye ihtiyaç duymaz ve hiçbir şeye bağımlı değildir. İbni Tzaddik, Tanrı'nın iradesinin sonsuz olduğunu ve başka bir Tanrı tarafından yaratılmamış olduğunu iddia eder. Ancak iradenin Tanrı ile ilişkisi nedir? Guttmann'ın işaret ettiği gibi, ibni Tzaddik'in yanıtı belirsizdir. Tanrısal irade Tanrısal öz ile özdeştir, fakat ibni Tzaddik açıklamıyor ya da bu saptamayı genişletmiyor. Daha özgül olarak, irade ve öz Tanrı'nın değişmezliği ile nasıl ilişkilendirilebilir. İbni Tzaddik'e göre, Tanrı zamanın ve mekanın ötesindedir ve Tanrı'nın iradesi dünyayı yaratmıştır dediğimizde ne yaratmanın bu açıklaması meydana geliyor ne de yaratmanın açıklaması maddenin gerçekliği ile ilişkili olarak kesin bir zamanda meydana gelir (123). Dolayısıyla İbni Tzaddik basitçe Tanrı evreni hiçten yaratmıştır ve mükemmeldir sonucuna varır. İbni Tzaddik yaradılıştan bir gizlilik olarak söz eder; herkesin felsefenin sırlarını anlayamayacağını ileriye sürer; böylece sadece bu konuların bir işareti verilmiş olmalıdır ve zeki kişi kendi isteğini idrak edecektir (124).

Tanrı'nın sıfatları ile ilgili olarak, bu sıfatların tüm diğer sıfatlardan ayrı olduğunu iddia eder, onların hepsi onun özüne balıdır. Bununla birlikte, Tanrı'nın sıfatları sadece mecazi anlamda uygulanabilir Tanrısal sıfatlar her biri eylem ya da özdür, onların ikisi aynı sıfatın iki görünümüdürler. Tanrısal sıfatlar ahlaki eylem modelleri olur. Tanrı bilgimizi etkilerinden türetiriz, ancak, nihai olarak onları gerçekten sadece olumsuz olarak uygulayabiliriz (125).

Tanrı'nın adaletiTeodise

Ibn Tzaddik'in akli ve geleneksel buyruklar arasındaki ayrımı Bachya ve Saadia'nın ayrımlarının bir benzeridir (126). Buyruklar kendi iyiliğimiz içindir, bu sebeple gelecek yaşamımızda mutlu olabiliriz. Ibn Tzaddik'in dört erdem tartışması (bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet) açıkça Platon'un dört erdeminden etkilenmiştir (127). Birçok çağdaşları için olduğu gibi ibni Tzaddik için de, en üst derecede duyarlı bir dünyanın bilgisi sonsuz mutluluk için önkoşuldur. Sirat'ın işaret ettiği gibi vahyin ve felsefenin tanınması sorunlara neden olur çünkü felsefe Sina'da vahyolunduğu gibi tasarlanması güç olan çok sayıda bilimi içerir (128). İbni Tzaddik bu sorunu çözmeye girişir, Torah'ın verildiği zamanda, Tanrı tüm halka vahyi ihsan eder, bu bazısı için Tanrı'nın iradesidir; ancak, şimdiki zamandan beri hiçkimse felsefeye erişememiştir, bu vahydir, bilimin aracılığı yolu hariç, herkes başarılı bir biçimde bilimin çeşitli derecelerini edinmiştir.

Bilim ve arzu insanı Tanrı'ya doğru çağırır, bu herkeste ortaktır, ancak, bilim iştihası özellikle iklimsel koşullara bağlıdır. (129).

İyi (bilinebilir) ruh yukarı dünyada varoluşunu sürdürür. Kötü ruh ruhaniliğini yitirir ve ateş dünyasında kürelerle ebediyen döner. İsa Mesih geldiğinde, azizler tekrar hayata geri döndürüleceklerdir ve bir daha asla ölmeyeceklerdir; zayıf ruhlar tekrar bedenleri ile birleşecek ve yanacaklardır.

SONUÇLAR

Yahudi Yeniplatonculuğu'nun tarihi birçok başka kişileri de kapsamaktadır bu bakımdan bölümümüze İbni Tzaddik ile son vermek biraz keyfi olmuştur. Örneğin, 1089 yılında Toledo'da doğan, şair, gramerci, Kitab-ı Mukaddes yorumcusu, felsefeci, astronom, astrolog ve hekim olan Abraham İbni Ezra'yı dahil edebiliriz. İbni Ezra 1140 yılına kadar İspanya'da yaşamıştır; ibn Tzaddik, ibni Daud, Moses ibn Ezra, ve Judah Halevi'nin arkadaşıdır. Eserlerinin çoğu 1140 ile 1146 yılları arasında yazılmıştır. 1164 yılında Roma ya da Filistin'de ölmüştür (130). Kitab-ı Mukaddes yorumları en iyi bilinendir; gramer, astroloji ve birkaçı üzerine kısa incelemeler de yazmıştır. Ancak, İbni Ezra herhangi özgül felsefi eserler yazmadı, İbni Gabirol tarafından sağlam biçimde etkilenmişti. Örneğin, İbni Gabirol'un, anlaşılabilir tözler madde ve formdan oluşmuştur şeklindeki öğretisini kabul eder ve yine İbni Gabirol'un herşeyin akışından kaynaklanan Tanrı betimlemelerini kullanır. İbni Ezra'nın ruh teorisi ilaveten Yeniplatoncu ana fikirleri yansıtır. Akılcı ruhun kaynağı evrensel ruhtur. Ölümsüzlük akılcı ruhun dünya ruhuyla yeniden birleşmesi olarak anlaşılmaktadır

Yeniplatonculuk, geç Ortaçağ düşüncesi boyunca etkileyen bir öğreti olmayı sürdürür, on yedinci yüzyılda doruğuna ulaşır. Yeniplatoncu etkilenimler, Maimonides, Gersonides ve Crescas'ın eserlerinde izlenebilir (131). Eşit biçimde göze çarpan Yeniplatoncu ana fikirler Ortaçağ kabalistlerinin eserlerinde bulunabilir (132). On altıncı yüzyılda Leone Ebreo *Dialoghi d'Amore* adlı ünlü Rönesans eserinde birçok Yeniplatoncu fikri biraraya getirmiştir, bunların en kayda değer ruhun seyahatinin bilgisidir. Ancak, aslında laik bir felsefi eser, bu metin Yahudi Yeniplatoncu ana fikirlerle doludur (133). Ve Spinoza'nın eserlerinde, özellikle onun Tanrı tasarımı, fışkıрма doktrini önemli bir rol oynar (134).

Yazarlarımız tarafından geliştirilmiş birkaç tema açısından, fışkırmanın genel temasında ruhun önemini vurgulamakla yakınlaşalım. Bu şema hiyerarşinin bir ucuna maddeyi yerleştirir, Tanrı diğer uçtadır ve insan ruhu Tanrı'ya dönmek için maddi dünyadan bir uzaklaşma arayışına bağlanmıştır. Bunu, kötü, olmamış ve varoluş eksikliği ilkesi ile özdeşleşmiş olan Plotinos konusunda gördük, fışkıрма hiyerarşisinin en alt kutbunda yaptığı gibi oturur.

İbni Gabirol, tüm düzeylerde meydana gelen ve bir genellik ilkesi olan bu konuyu önermekle Yeniplatoncu düşüncede yeni bir öğeyi tanıtmıştır: Hatta

cisimleşmiş tözler temellerini oluşturan maddeye sahiptir. Cisimleşmiş ve ruhani maddeyi ayırt ederek, maddenin böylece cisimleşmiş olduğunu ve maddesel-lik biçimi ile birleşmek zorunda olduğunu iddia etmiştir. İbni Tzaddik, madde ve formu da içeren ruhani varlıklar ve cisimleşmişin biçimi ile donatılmış olan dört unsurun ortak maddesini iddia ederek İbni Gabirol'un etkisini yansıtır.

Ancak, fışkıрма doktrini, maddenin değer düşürme konusundaki ısrarı ile Yeniplatoncu metinlerin çoğunda temel bir içeriktir, hiçten yaratma Kitab-ı Mukaddes'in ısrarı ile karıştırılmıştır. Yazarlarımızın hepsi altta yatan ontolojik sorular ile mücadele etmektedir, "Nasıl birden birçoğu çoğalabilmiştir?" ve yanıtların bir çeşidini sunmuştur. İbni Gabirol'a göre, örneğin, yaradılış dinamik- tir ve zamanın dışında meydana gelir. Onun fışkıрма şemasında vurgu Tanrı'dan bir "akış" olmaktan çok formun madde ile ilişkisi üzerinedir. Bar Chiyya ve İbni Tzaddik'in her ikisi de Tanrı'nın dünyayı hiçlikten yaratmış olduğunu düşünür. Bar Chiyya dar fışkıрма şemasına sahip değildir; daha çok madde üzerine çalışan bir kapalı ve açık formlar sistemini kullanır.

Bu yaratma doktrinleri Tanrı'nın iradesi ile ilgili konulara yol açar: Tanrı özgürce mi yaratır? Plotinos'da soru Bir'in özgür iradeye sahip olup olmadığı açısından çerçevelenmiştir. Dokuzlar *Enneads'* in bazı okumalarında Bir, sadece kendisi olduğundan beri, İrade ve doğa özdeşmiş gibi görünmektedir. *Uzun Teoloji kelime* bilgisi ile birleşir Tanrı ve akıl arasında bir aracılık önerir. Ancak, *kelimenin* irade ile özdeş olup olmadığı açık değildir. İsraili güç ve iradeyi Tanrı'nın özü ile özdeşleştirirken, Pseudo-Empedokles metinlerimizde irade Tanrı'nın sonsuzluğunu temsil eder. İbni Gabirol tanrısal iradeyi madde ve formu bağlayan bir tanrısal güç yerine koyar. İradenin iki anını ayırır: saf varlık olarak Tanrı ile özdeşleşmiştir ve eyleme geçer ve bir tözleşme olur ve biter. Böylelikle irade özün ve tözleşmenin parçasıdır. Bunu, *Keter Malkhut'*da irade ve bilgelik arasında bir ayrım yapılırken, *Meqor Chayyim'*de İbni Gabirol'un irade ve bilgeliği özdeşleştirmesinde gördük.

Ve nihayet, insan ruhu kendi içinde yaratılmış varlığın tüm düzeylerini temsil eder: Bir mikrokosmik prizma olarak işlev görür, madde, form, akıl ve irade öğeleri ile birleşmiştir. Ruh kaynağına dönmek üzere sürekli bir seyahate bağlanmıştır, onun başarısı tümüyle ahlaki karakterine bağlıdır. Ruhun yazgısı, sırasıyla akılcı ve günahkâr ruhların tezat teşkil eden yazgıları *İbni Chasdai'nin Yeniplatoncu* adlı eserinin yazarı tarafından belagatli biçimde betimlenmiştir. Kendini bu dünyanın kirlerinden arındıramayan günahkâr ruh, sürgünü hak eder:

Bu [günahkâr ruh], üzgün ve umutsuz kalır... Açlıkta ve susuzlukta ülkesine, evine gitmek ve doğduğu yere dönmek üzere bir yol bulur. Evinden, kardeşleri, çocukları ve eşi, akrabaları ve ailesinden uzakta, uzun zaman yurt dışında kalmış seyahat eden bir adama benziyor. En sonunda dönüş yolunda olduğu zaman,

ülkesine ve arzularının amacına yaklaştığında... evine ulaşma ve orada dinlenme güçlü duyguları ile dolduğunda-engeller yoluna çıktığında ve kapılar yüzüne kapandığında, geçip gitmekten engellendiğinde. Diye seslendi ama boşuna oldu.... bir sığınak bulmak için kafası karışık gezindi, acı içinde ağladı ve başına gelmiş olan kötü ve yitirdiği büyük iyiye hayıflandı (135).

Diğer taraftan, akılcı ruh, gerçeğe göre davranır, kendisini maddi dünyanın cisimleşmiş kirlenmesinden arıtır ve ödülünü alır:

Rasyonel ruh adildir... Daha sonra ödül almaya layık ve Akıl dünyasına gider Akılcı ruh adilse... O zaman ödülünü almaya değerdir ve akıl dünyasına gider ve Güçten yaratılmış olan ışığa erişir, türediği yerden kaynaklanan saf berraklığı ve katışıksız ihtişamı ve mükemmel bilgeliğiyle o zaman anlayış ve bilgi ile memnundur. Bu memnurluk, yeme, içme ve diğer bedensel zevklerden birisi değildir, gördükleri ve duyduklarıyla ruhun neşesidir, ad hariç diğer hoşnutluklar ile ortak hiçbir şeye sahip olmayan bir hoşnutluk (136).

Bu ödül, Ortaçağ Yahudi Yeniplatonizmi dünyasında insan varoluşunun nihai amacıdır (137).

NOTLAR

1. Harris 1992, s. xi.
2. Bu iki versiyon arasındaki ilişki hakkında daha fazla bilgi için bkz. Pines 1954-Altmann ve Stern (1958, s. 80), Pines ile birlikte, metnin daha kısa versiyonu orijinal, daha uzun olan ise metnin editoryal yeniden modellenmesinin bir sonucudur. Aristoteles'in teolojisinin son yayınları ve tercümelerinin ayrıntılı tartışması Taylor 1992, s. 26 n.5'de bulunabilir. Fencon (1992, s.27-39) Shem Tov ibn Falaquera'nın teolojinin orijinal "halk" Arapça versiyonundan direkt olarak alıntılarını kendi eseri Sefer ha-Ma'alot'da çevirdiğini yeni keşfetti ve İbn Falaquera ortaçağda bunu yapan tek Yahudi yazardı.
3. Stern 1961, metnin yeniden yapılanmasını sunan bu bilimsel çalışmanın tarihi ve etkisinin izini sürer İbn Chasdai'nin bilimsel çalışması Ben ha-Melekh ve-ha-Nazir, Buda'nın efsanesine kadar geri giden Arapça Bilawhar wa-Yüdasaf'ın İbranice uyarlamasıdır. İbn Chasdai'nin eserlerinin tam bir çevirisi Stern 1961, s. 102ff'de bulunabilir.
4. Bu eserin ayrıntılı tarihi için bak Taylor 1992, s. 11ff. Fenton Yahudi filozoflar üzerindeki etkilerini Fenton 1976'da kaydeder.
5. Bu eserin eleştirel bir incelemesi için bak Kaufmann 1962.
6. Örneğin bak Blumenthal 1981, Plotinos ve diğer Yeni platoncular arasındaki anlaşmazlığın dört büyük alanının ana hatlarını çizdiği yer; ayrıca bak Sweeney 1983.

7. Bu üç özelliğin daha kapsamlı bir şekilde ortaya konması için, bak Sweeney 1983, s. 191.
8. Katz 1992.
9. Yahudi Neoplatoncular arasında, Zoharik ve post-Zoharik Kabalada olduğu kadar, ibni Gabirol ve ibn Paquda'nın ve hatta Maimonides'in felsefesinde, Tanrı'nın özünü gerçek anlamda kavrayamayacağımızı söyleyen bir öncül vardı; Bkz. Katz 1992, s. 281.
10. Örneğin Guttman onu "eklektik bir derleyici" olarak adlandırır (1964, s. 84).
11. Altmann (1972) dönemden bu tarihler 875-904.
12. Ibid. İsrail'in tıbbi ve yarı tıbbi yazıları arasında idrar, ateş, nabız, uyuşturucu, Ruh ve Ruh Üzerine Bilimsel İnceleme başlıklı yarı tıbbi ve yarı-felsefi bir tez yazısı, muhtemelen Yaratılış üzerine bir yorumun parçası olan kitaplar bulunmaktadır.
13. Bilimsel eserin tümünün İbranice ve Latince çevirileri vardır; sadece orijinal Arapça bir bölümü kalmıştır. Aristoteles'in dört araştırma tipinin (olup olmama, hangi, ne, niçin) bir anlatısı ve el-Kındî'nin felsefe tanımlarının bir ayrıntısı ile açılır.
14. A. Borisov tarafından bulundu ve S. M. Stern tarafından yayımlandı, bu eser Arapça harflerle yazılmış gibi görünüyor, ancak kaybolmamış el yazmaları İbranice harflerle; bak Altmann ve Stern 1958, s. 80.
15. İbranice tercümede (Arapça küçük bir parça hariç) korunan bu bilimsel çalışma, daha büyük bir çalışmanın parçası olabilir (muhtemelen "Sular bol miktarda ortaya çıksın" konusundaki Kitab-ı Mukaddes'e ilişkin yorumsal bir bilimsel çalışma yazısı olabilir) ; Daha fazla tartışma için bkz. Sirat 1985, s. 59.
16. Arapça orijinali kayboldu, ancak iki İbranice çevirisi var, bunlardan biri David Kimchi'nin talebi üzerine Abraham ibn Chasdai tarafından yapılmış; ikincisi ise Tibbonid'lere yakın olan bir İbranicede mevcut olandır. Latince tercüme Cremona'lı Gerard tarafından yapılan tercümedir.
17. Altmann ve Stern tarafından İsrail'e atfedilen bu metin Aristoteles'in bir eseri üzerine yorumdur. Aşıkardır ki metnin amacı filozofun sözlerini argümanlar ve ispatlarla açıklamaktır; bkz. Altmann ve Stern 1958, s. 118.
18. Ibid., s. II9.
19. Isaac İsrail, BSubst. 5.12v: s. 91 [Altmann ve Stern]. Altmann'ın belirttiği gibi, İsraili, hiçlikten yaratılış ve zaman içinde yaratılış olduğuna inanmaktadır. Bu ikinci görüş, Tanrı'nın "sürekli olarak hareket ettiği" doktriniyle uyuşmamaktadır. Bu görüşüme ilişkin pasajlar, İsrail'in Neoplatonik geçmişine çarpıcı biçimde tanıklık ediyor. Arkasındaki görüntü, yayılmanın, asla tükenmeyen ve kendine haksız yere vazgeçmeyen ilahi kaynaktan gelen ebedi bir akış. İsraili tarafından belirtildiği gibi yaratılışın sebebini de açıklıyor. İsraili bu çatışmayı çözmez; daha fazla tartışma için bakınız Altmann ve Stern 1958, s. 153.
20. Isaac Israeli, BDef, s. 2, 11. 107-8; s. 3, 11. 10-II: pp. 27, 32 [Altmann and Stern].
21. Ibid.

22. Isaac Israeli, BSubst. 4.51: p. 85 [Altmann ve Stern].
23. Isaac Israeli, BSubst. 5.12v: s. 91 [Altmann ve Stern]. Bak Altmann ve Stern 1958, s. 152.
24. Bu üç parçalı ayırım Aristo'nun Teolojisi'nde ve ibni Chasdai'de bulunmaktadır.
25. Plocinus'da olduğu gibi, fışkıрма değişimi ima etmez; kaynak, etkilenmeden kalır. Plotinos, bu gerçeği, çokluğun birlikten nasıl kaynaklandığını açıklamak için kullanmıştır ama, İsraili bir yaratılış fikrini ortaya koyduğundan, aynı şeyi yapamaz. Bunun yerine iki motifi uyumlaştırmaya çalışır. Dolayısıyla İsraili, Plotinos'un fışkırmadaki iki anın önemli ayırımını gözardı eder: Bilinmeyen saf saflık ve tefsirde kaynağa dönme.
26. *Mantua*'da unsurların kökeninin betimlenmesi s. 2 Aristoteles'in, *Üretme ve Rüşvetçilik Üzerine* 2.4 adlı eserine dayanır; bak Altmann and Stern 1958, s. 183.
27. Kürenin hareketinin sebep olduğu üretme sürecinin varlıklarına sahiptirler.
28. Doğal nitelikler onun tarafından sadece unsurların özünde yer alan "doğal rastlantılar" olarak nitelendirilir, çünkü özlerini oluşturmazlar. Örneğin, ısı, ateşin özünü oluşturmaz; çünkü ateş olmayan sıcak şeyler vardır. "Alevler sıcak" ifadesi tersine çevrelemez. Bununla birlikte, yangın, "yukarıya çıkma eğilimi gösteren ince, hafif, aydınlık bir vücut" olarak doğru bir şekilde tanımlanmıştır; bkz. Altmann ve Stern 1958, s. 183.
29. Şeytanın bu maddenin tanımlanması *Cumhuriyet*'e kadar izlenebilir 10, 611d. Bkz. Altmann ve Stern 1958, s. 184.
30. Altmann and Stern 1958, p. 159.
31. Isaac Israeli, *Mant.*, s. 1: s. II9 [Altmann ve Stern].
32. Isaac Israeli, *Mant.*, s. 1: s. II9 [Altmann ve Stern]; Altmann ve Stern 1958, s. 159-
33. Isaac İsraili, BSubst. 4.p: s. 85 [Altmann ve Stern]. *Tözler Kitabı* "mükemmel bilgelik, saf bilim ve karıştırılmamış bilgi" [aynı yer] diyor. Neoplatonik kaynaktan alıntı olarak, İsraili buna "mutlak parlaklık", yani mükemmel bilgelik, örneğin "*Ruh ve Can üzerine Kitap*" olarak değinmektedir s. 9: s.111 (Altmann ve Stern) J, *Tanımlar Kitabı* (s. 2, 1. 59: p. 25 [Altmann and Stern]) 'nda "Bilginin güzelliği ve ihtişamı", "zekanın ışığı" ndan farklı olan bir şey olarak tanımlanır göndermesini yapar (Altmann ve Stern, s.2, 59, s.25). BDef'de "Işık aracısız olarak Tanrı'nın gücü tarafından yaratılan ışık" dedi. (S.2: s.27 [Altmann ve Stern 1958, s. 61-2]), bilgelik ile özdeşdir[aynı kitap, s. I 59J).
34. Isaac Israeli, BDef, s. 3: s. 37 [Altmann ve Stern].
35. İsraili'nin tartışmasının yapıldığı yer BDef, s. 4, 11. 33-54: s. 36 [Altmann ve Stern]. Nasıl olduğu tamamiyle açık değildir. İsraili bilgelik ve akıl arasında ayırım yapar. Akıl biçimlerin tümünü içerir ve onları sezgisel kendi bilgisinin bir eylemiyle bilir, bu nedenle ona en üst bilginin bir düzeyi olmak için mümkün gibi görünmüyor. İlk madde ve biçim bağlantısından onları birleştirmiş olarak gelir. Bununla birlikte BSubst., madde ve form ya da bilgeliliğin akıl dışında varlığının olmadığını öne sürer.

Bu konunun ilerideki tartışması için bak Altmann ve Stern 1958, s. 37-9.

36. 36 Ibid., s. 162.
37. Baka Yeniplatoncu kaynaklarda da yerküre doğ ile eşleştirilmiştir. Platinus'ta bunun tam bir karşılığı yoktur. O doğayı yalnızca nebatîrûn ile tanımlamıştır. Takip ettiği çakma Aristotelesçi kaynaklarla İsraili Aristoteles'in ayrıştırdığı bireysel ruhu (aklı, hayvanî, nebatî) evrensel ruha dönüştürdü, böylece bize ruhun üç esasını Verdi. Nitekim son bir yarı ruhanîmadde olan "gökkubbesi" veya cenneti de ekleyerek doğanın Platoncu esasını ortaya çıkardı. Altmanın ve Stern 1958'de bu şablonun yazılarında geçen birçok örneğine değindi; ayrıca İbn Chasdai ve *Long Theology*'de de görülebilir.
38. Isaac Israeli, *BSubst.* 5.12: s. 91 [Altmann ve SternJ.]; bunlar, "tüm şeylerin özellikleri", "Yaratıcının anlaşılabilirliği" [aynı yer, 12v] olan akıla benzemektedirler, yaşamlarını kendilerinden alması beklenen tüm yaşayan ruhların arketipleridir. Garip bir şekilde, İsraili, üç evrensel ruhun doğasını, Aristoteles'in *De Anima*'sından tanıdık olan belirli ruhların üçlü bölünmesini, makrokozmos bir ölçekte kopyalar yaparak ötesine geçirmeden fazla aydınlatmaz; daha fazla tartışma için bkz. Altmann ve Stern 1958, s. 165.
39. Altmann ve Stern 1958, s. 166-7. Bu basit, mükemmel, döngüsel hareket de *Mantua* metninde ve *Tözler Kitabı*'nda görünür.
40. El-Kindi ve İhvan-ül Safa gibi, Israeli, Proclus'un üç devreli arınma, aydınlanma ve birlik kuramını kabul eder. En üst düzeyin saadeti, İsraili'nin görüşünde, cennetin mutluluğuna eşdeğerdir. Bu şekilde, Yeniplatoncu mistisizm ile geleneksel Yahudi öte dünya bilgisi arasında bağ kurar. Saf olmayan ruhların kürenin ötesine geçememesi açısından cehennem fikrini yorumlar; kürenin altında kalmak üzere lanetlenmiştir ve tüketilmiştir.
41. Altmann ve Stern 1958, s. 193.
42. Yahudi felsefesinde "Tanrı aşkı" düşüncesinin bir tarihi için bak Vajda 1957.
43. Bu üç tanım, El-Kindi'den alınmış ve sonuncusu hariç olmak üzere, *İsagoji*'deki İskenderiye yorumlarında yer alan geleneksel felsefe taslağı listesinden türetilmiştir. İsraili'nin felsefe kavramının Yeniplatoncu arka planı, Proclus'un etkisini yansıttığı gösterilen üçüncü açıklama durumunda eşit derecede telaffuz edilir ve büyük ihtimalle el-Kindi'nin dolaysız kaynağı olan kayıp İskenderiye yorumuna dahil edilmiştir. Her üç açıklama felsefeye, ruhun "yukarı yönü" ya da "dönüşü" ile yakından bağlantılı bir rol atar; Bkz. Altmann ve Stern 1958, s. 31.
44. Isaac Israeli, *B Def.* s. 2, il. 7-13: s. 24 [Altmann ve SternJ.
45. "Yaratıcıların eserlerine asimilasyon" kelimeleri, şeylerin hakikatinin altında durma, yani onlarla ilgili gerçek bilgiyi elde etme ve gerçeğe karşılık gelen şeyleri yapmak anlamına gelir; "Şeylerin gerçeğini anlama" sözcükleri, onları dört natürününün anlamaya demektir! Nedenleri, hangi malzeme, resmi, verimli ve nihai nedenlerdir.
46. İsraili, "Bu, aynı zamanda müteakip sebeple büyük derinliğin ve yükseltilmiş aklın

bir betimlemesidir” iddiasında bulundu. İnsan, kendisi hakkında gerçek bir bilgi edinirse, kendi ruhaniliği ve fizikselliği her şeyin bilgisini kapsar - Yani ruhani ve fiziksel töz insanda olduğu gibi ortak bir töz ve rastlantıdır... Bu, insanoğlunun, hem ruhsallığı hem de maddeselciliğinde kendini bildiği takdirde, herkesin bilgisini içerdiğini ve ruhani ve cismani tözün her ikisini de bilir ve hem manevi hem de maddi, ayrıca çeşitlilik için alt katman olarak hizmet etmeye tahsis edilen, aracısız Yaratıcının gücünden yaratılan ilk maddenin yanı sıra niceliğe, niteliğe bölünen ilk genel rastlantıyı bile bilir ve üç rastlantıyla madde bileşiminden türetilen geriye kalan altı bileşik rastlantıyla birlikte, insan bütün bunlardan oluşuyorsa her şeyin bilgisini içeriyor ve filozof olarak anılmaya layıktır “savında bulundu (Isaac Israeli, BDef, s.2, II.91-113: s.27 [Altmann ve Stern]).

47. Altmann’ın işaret ettiği gibi, elimizdeki kaynaklardan çıkan vahy doktrini kesinlikle Neoplatonik bir tada sahiptir. İhvan’ın *Mektuplarında* vahy göndermeleriyle aynı görüş iklimine aittir. İsraili’nin yanı sıra İhvan’da da peygamberlerin ve filozofların bir kural olarak birlikte bir parantez oluşturduğu karakteristiktir. Böylece İsraili, Tanrı’nın “yaratıkları arasında seçilmiş olan, yani nebileri, peygamberleri ve gerçek öğretmenleri olduğu anlamına gelir” demesi için “entelektüel kurallara” dair diyor – ikincisi açıkça filozofları belirtiyor (bkz. İbid., il.75-7: s.27 [Altmann ve Stern]). Başka bir pasajda akılcı ruhun rütbesini “manevi”, “mükemmelliğe yakın” ve “meleklerin maneviyatına benzeyen” olarak betimler ve sonra “peygamberlerin ruhları gibi, huzur onlarla olsun ve öğretmenler yol gösterdi.” (Isaac Israeli, BSubsı. 7. 15v: s.93 [Altmann ve Stern]; bkz. Mant., s.6: s. 124-5 [Altmann and Stern]).
48. Isaac Israeli, BDef, s. 2, il. 75-7: s. 26 [Altmann ve Stern].
49. Altmann ve Stern 1958, s. 139.
50. Altmann 1972.
51. Yıllar boyunca ona başka birkaç eser atfedildi, ancak çok az kanıt vardı. Örneğin, *Mibchar Peninim* (Seçme Kitab-ı Mukaddeser) adlı eser, 610 atasözü, özdeyiş ve kıssalardan oluşan pratik ahlakçılık derlemesidir; İbn Gabirol’un eseri gerçekten oluşturduğunu belirlemek için yeterli kanıt yok. Gabirol’un *Meqor Chayyim*’de bulunan iki felsefe tezi, mevcut değildir ve bu çalışmaların gerçekten var olup olmadığı açık değildir. Bununla birlikte, İbn Gabirol yüzlerce şiir yazdı. Bu şiirler Musevi ayinleri ve edebi derslere dağılmıştır ve henüz tam olarak toplanmamıştır.
52. Bu eser 1045 yılında Zaragoza’da yazılmıştır ve özgün Arapçası mevcuttur; Judah İbni Tibbon tarafından 1167 yılında İbranice’ye çevrilmiştir. Bu sonuncu Yahudi yayınının birçok çeşitleri yeniden basılmıştır.
53. Schlanger 1968, s. 18.
54. Bu metnin değişikliklere maruz kalmış geçmişi var. Orijinal eser Arapça yazıldı ve Dominicus Gundissalinus’un işbirliğiyle, İspanya’lı John tarafından yapılan on ikinci yüzyıldaki Latince tercümesi bize kadar geldi. İbranice alıntı parçalar on üçüncü yüzyılda Shem Tov ben Joseph ibn Falaquera tarafından derlendi ve daha sonra

yazarının “Avicbrol” ya da “Avicebron” ismi altında Latince’ye tercüme edildi. Onüçüncü yüzyılda bilinir hale gelmiş olan Fons Vitae (Yaşam Pınarı) ‘yi okuyan Latin alimleri, bu eserin bir İspanyol Yahudi tarafından yazıldığını bilmiyordu. 1857’de S. Munk adlı bir Fransız akademisyen, İbranice alıntı parçaları yeniden düzenledi ve tercüme etti. Çeşitli baskılar kıyaslandığında, Munk’ın, “Avicebron”, “Avencebrol”, “Avicbrol” gibi isimlerle aslında büyük Musevi şair Solomon ibn Gabirol’a değindiği kaydedilmiştir. Bunu Falaquera’nın İbranice tercümesi içindeki pasajları Albertus Magnus’daki diğer alıntılarla karşılaştırarak yapmıştır. Munk’un keşfinden önce, İbn Gabirol ve Avicebron’un farklı yazarlar olduğu varsayılmıştı. Belki de metnin belirsizliğinin bir nedeni onun biçimiyle ilgilidir. Pines’in belirttiği gibi (1948) *Meqor Chayyim*, Yahudi ortaçağ eserleri arasında benzersizdir; çünkü başka Yahudi metinleri, fikirlere ya da kaynaklara neredeyse hiçbir gönderme içermez: Yahudi içeriğinden hiçbir şey denecek kadar tamamen yoksundur. Çalışmada her şey yazarının Yahudi tercihlerini gizlediği için, daha sonra okuyanlar yazarın aslında Yahudi bir şair olan Gabirol olduğundan şüphe etmek için bir sebepleri olmadı.

55. İbn Gabirol, *Meqor Chayyim*, 1.1 [Blüstein].
56. Ibid., 1.2.
57. Ibid., 1.4 58
58. Ibid., 1.3.
59. Ibid., 5.4.
60. Ibid., 4.2.
61. Ibid., 5.32
62. Ibid., 5.42
63. Bak ibid., 5.42 ve 5.36-8 bu iki betimleme örnekleri için.
64. İlerdeki tartışmalar için, bak Hyman 1992, s.119ff.
65. Sirat 1985, s. 69.
66. Isaac İsraili’nin etkilerinin ve pseudo-Empedocles’in İbni Gabirol üzerine ileriye dönük tartışması için bak Kaufmann 1962.
67. Hristiyan dünyasıyla ilgili hikaye oldukça farklıdır. 12. yüzyılda Chayyim’in Latince’ye tercümesi üzerine, Thomas Aquinas’ın dahil olduğu birçok din bilgini, İbn Gabirol’un madde tasarımı okumuş ve etkilenmiştir. Aquinas, İbn Gabirol’un ruhsal madde teorisini öldürücü eleştiriye maruz bırakırken, diğerleri, özellikle de Bonaventure ve Scotus gibi Fransiskanlar onun görüşlerini kabul etti. Franciskan evrensel madde kavramının doğrudan Gabirol’un hylomorfizminin ödünç alındığı söylenebilir; çünkü bu evrensel madde kavramı, canlı maddenin ontolojik ayrımını getirerek yaratıklar ve Tanrı arasındaki farkı açıklayan bir yol sağlamıştır. İbn Gabirol’un madde tasarımı ilişkin tartışmalar için bkz. Rudavsky 1978 ve Brunner 1980a.
68. Bak örneğin Vajda 1972’deki tartışma; bak Pines 1954’de de, s. 76ff.
69. Bak Lazaroff 1970, p. 25’deki tartışma, muhtemel Sufi kaynaklar Bachya’dan etkilen-

miş olabilir.

70. Bachya, Görevler (*Duties*) s.15 [Hyamson].
71. 71 Ibid., s. 17.
72. 72 Guttman 1964, s. 107.
73. See Bachya, *Duties*, s. 21 [Hyamson].
74. Tanrı'nın varlığı konusunda kelam kanıtlarının çok yoğun bir tartışması için, bak Davidson 1987.
75. Bachya'nın, Görevler (*Duties*, s. 71) [Hyamson]'de bulunan bu ilkeler konusunda açıklamaları için.
76. Ibid., s. 75.
77. Ibid., s. 77.
78. Ibid., s. 77.
79. Bu bakımdan Bachya'nın kanıtı, ortaçağ felsefesinde o kadar yaygın olan
80. kozmolojik argümanlar sınıfına dikey düşer; Ortaçağ Yahudi ve İslami düşüncesindeki bu argümanlar hakkında daha fazla tartışma için bkz. Davidson 1987. Guttman 1964, s. 106.
81. Bak Görevler (*Duties*), s. 81-9 [Hyamson], Bachya tarafından sunulan kanıtların bir çeşitliliği için.
82. Ibid., s. 99.
83. Ibid., s. 101
84. Fiziksel zevklerden vazgeçilmesi yönünde ayrıntılı bir açıklama, Ibid., s. 235ff. Lazaroﬀ 1970, Bachya'nın sofuluğunun hahamcı ve İslami köklerini, onun Yeni Platoncu eğilimlerine karşı olarak izler.
85. Bu iki pozisyon sırasıyla Mutezilecilik ve Eşarilik görüşleriyle ilişkilidir.
86. Bachya, Görevler (*Duties*), s. 261 [Hyamson].
87. Çok yoğun bir tartışma için, bak Vajda 1937.
88. Bak Guttman 1964, s. 110.
89. Husik 1946, s. 106.
90. Pseudo-Bachya, *Sefer Torat ha-Nefesh*, bölüm 16, s. 70 [Broyde].
91. Ibid., chapter 16, s. 17.
92. Ibid.
93. Ibid., chapter 16, s. 72.
94. Yazarımız, bara veya "yaratılış" teriminin yalnızca ilk yayılım için kullanıldığını kaydeder. *Hamtza'ah* terimi yalnızca zaman ve mekandan bağımsız olarak Allah'ın iradesine dayanan fışkırmalar için kullanılır. Dünyanın yaratılışından sonra, sadece birleştirmeye dair kehanetlerimiz var (yetzirah) ; Bkz. Sözde Bachya, *Sefer Torat ha-Nefesh*, bölüm 16, s. 73 [Broyde].
95. Ibid., chapter 16, s. 74-
96. Ibid., chapter 1, s. 3-4. 97
97. Ibid., chapter 21, s. 85.

98. Bak ibid., chapter 21, s. 88ff. 101 kötünün işkencelerinin zengin bir betimlemesi için.
99. İleriye dönük biyografik tartışmalar için bak Sirat 1985, s. 97-8.
100. Stitskin (1961, s.79), Bar Chiyya'nın "Yeniplatoncu görüşlerle büyüyen bir Aristotelesçiliğin yarattığı Musevilik için üç temel meydan okumanın üstesinden gelebilen ilk filozof ve onları İbrani ruhu ile uyumlu hale getirmeye çalışan ilk felsefeci olduğunu ileri sürdü"
101. Bar Chiyya, *Hegyon ba-Nefesh*, part 1, s. 14 [Wigoder].
102. Husik 1946, s. n5.
103. Bar Chiyya, *Hegyon ha-Nefesh*, part 1, s. 14 [Wigoder].
104. Ibid., part1, s. 14-15. Vajda (1946), ilk ikisinin Arap doktrininden, son üçünün de Yeniplatonculuktan geldiğine işaret ediyor. Pseudo Empedokles'de ilk madde ilahi ışıktır maddenin karşısı olarak anlaşılır. Birçok Arapça metin bu ışığı anlaşılır düzeye yerleştirir; ama hiçbir düzey Bar Chiyya'nunki kadar yüksek olamaz. Fakat Bar Chiyya, anlaşılır maddeyi fışkırmanın tepesine yerleştiren sistemleri eleştiriyor. Belki, Vajda, Bar Chiyya'nın ilk iki dünyanın bir Kitab-ı Mukaddes anlaşılabilir madde ile ilişkisini kastettiğini ancak teolojik bir anlamda dönüştürmüş olduğunu önermektedir.
105. Wigoder 'in (Bar Chiyya, 1971'de, s. 10) dikkati çektiği gibi, Bar Chiyya'nın iyileştirmesi Plotinos ve ibn Gabirol'den farklıdır; bazı bakımlardan İhvan ile benzerliğe sahiptir. Bu sistemin Aristotelesçi görünümüleri potansiyellik ve güncellik arasındaki farkı içerir ve form ve madde fışkıрма değildirlir ama yaratılmışlardır ve bu yaratılma zaman alır, oysa Plotinos için bu yaratılış zamansızdır. Yahudi unsurlar Genesis'ten kaynaklanan yaratma doktrinini ve ilahi sıfatlar öğretisini kapsar. Bak. Stitskin 1961, s. 109ff.,
106. Bak Bar Chiyya, *Hegyon ha-Nefesh*, part 1, s. 42ff. [Wigoder]. Husik (1946, s. 118) Bar Chiyya'nın Yeniplatoncu öğretiyi Genesis (Kitab-ı Mukaddes'in Yaratılış bölümü ile) ile uyuşması için değiştirmiştir. Böylece özgün biçim ve ışıklar Akıl, Ruh ve Yeniplatonculuğun Doğası ile ilişkili olacaktır.
107. Bak Bar Chiyya, *Hegyon ha-Nefesh*, part 1, pp. 44ff. [Wigoder].
108. Bu sınıflandırma iki nedenle anlamlıdır. Birincisi, dalları vurgular, ayrı ruhları değil. İkincisi, bitki, hayvan ve akıllı ruh olarak Aristoteles sınıflandırmasını izler. Bu bakımdan, Bar Chiyya İbni Gabirol'dan ayrılır; bak Bar Chiyya, *Hegyon ha-Nefesh*, part 2, s. 55ff. [Wigoder].
109. Bar Chiyya'nın felsefi psikolojisi konusunda ileriye dönük tartışma için Bak Stitskin 1961, s. 109ff.
110. Bu gruplar Bar Chiyya tarafından betimlenmiştir, *Hegyon ha-Nefesh*, part 3, s. 88ff. [Wigoder].
111. Bak Guttman 1964, s. 128-9 ve Wigoder, Bu konuda ileriye dönük tartışma için Bar Chiyya 1971, s. 23ff'de.
112. Sirat 1985, s. 86.

113. Dolayısıyla ibn Tzaddik insanın kendisinin bilgisi olarak İsraili'nin felsefe tanımını izler.
114. Ibn Tzaddik, *he-Olam*, s. 5-8 [Horovitz].
115. Ibid., s. 9-10. Burada ibn Gabirol'un etkisi çok muhtemeldir.
116. Ibid., s. 11.
117. Ibid., s.15.
118. Ibid., s. 2I.
119. Ibid., s. 3 5.
120. Ibid., s. 43. Bu Yeniplatonculuğa bu tartışmada çok az değinmelerden biridir.
121. Ibid., s. 45-50.
122. Ibid., s. 51-3. Bu kanıtlar için kelamın köklerinin ileriye dönük tartışması için. bak Davidson 1987, s. 213ff.
123. Sirat 1985, s. 86-7.
124. Ibid., s. 87.
125. Ibn Tzaddik, *ha-Olam*, s. 59-61 [Horovitz].
126. Ibid.
127. Bak Plato'nun *Cumhuriyet*'teki tartışması 4, 427c-434d.
128. Sirat 1985, s. 87.
129. Ibid.
130. Bak Sirat 1985, s. 104, ileriye dönük tartışma için.
131. Bu ve diğer ortaçağ Yahudi filozofları üzerindeki Yeniplatoncu etkiler konusunda yapılan son tartışmalar için, bak Goodman 1992'deki denemeler koleksiyonu, özellikle de Ivry ve Feldman'ın *denemeleri*. Sirat tarafından betimlenen birçok astroloji yazarına da dikkat edilmelidir. Değerlendirmesine göre bu yazarlar Yeniplatoncu öğretileri yaydılar ve daha sonra Yahudi filozoflarına temalar ve fikirler iletiler; bak Sirat 1985, s. 93- 112.
132. Bu etkilerin kısa bir tartışması için, bak Idel 1992.
133. Bak Leone Ebreo 1924. Dethier 1992 bu motiflerin bazısına başvurur.
134. Spinoza, Etika (*Ethics*) 1. Wolfson (1959b) Spinoza'nın fışkıрма öğretisini sahiplenmesinin önemini tartışır.
135. Stern 1961, s. 120.
136. Ibid., s. 119.
137. Lisans mezuniyet asistanım Joseph Casella'ya paha biçilemez eseri ve bu yazının geri beslemesi için teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Metinler

- Bar Chiyya, Abraham (1860) *Hegyon ha-Nefesh, o Sefer ha-Musar*, edited by I. Freimann (Leipzig: Vollrath).
- (1924) *Megillat ha-Megalleh*, edited by A. S. Poznanski (Berlin: Mekitze Nirdamim).

- (1969) *The M edition of the Sad Soul*, translated by G. Wigoder (New York: Schocken).
- (1971) *Hegyon ha-Nefesh ha-Atzuvah*, edited by G. Wigoder (Jerusalem: Bialik Institute).
- ibn Ezra, Abraham (1834) *Sefer ha-Shem*, edited by H. Lippmann (Fürth: Zundorff).
- (1927) *The Astrological Works of Abraham Ibn Ezra: A Literary and Linguistic Study with special Reference to the old French Translation of Hagin*, edited and translated by R. Levy (Baltimore and Paris: Johns Hopkins University Press).
- (1931) *Yesod Morah v'Sod Torah*, edited by S. Waxman (Jerusalem: Hokhmat Yisrael).
- (1939) *The Beginning of Wisdom, an Astrological Treatise by Abraham Ibn Ezra*, edited and translated by F. Cantera (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- (1976) *Commentary on the Torah*, edited by A. Wieser (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook).
- ibn Gabirol, Solomon (1859) *Liqqutim min ha-Sefer M ekor Hayyim*, collected by R. Shem Tov ibn Falaquera and edited by S. Munk (Paris: Franck).
- (1892) *Avencebrolis Fons Vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Iohanne Hispano et Domenico Gundissalino*, edited by C. Baumker. *Beitri. ge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, r.2-4 (Münster: Aschendorf).
- (1902) *The Improvement of Moral Qualities*, translated by S. Wise (New York: Columbia University Press).
- (1926) *Mekor Hayyim*, translated by J. Blüstein (Tel Aviv: Mossad ha-Rav Kook).
- (1961) *The Kingly Crown*, translated by B. Lewis (London: Vallentine, Mitchell).
- (1967) *Tikkun Middot ha-Nefesh* (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook). ibn Paquda, Bachya (1489) *Sefer Hovot ha-Levavot* (Naples).
- 1970 (repr. 1986) *Duties of the Heart*, edited and translated by M. Hyamson, 2 vols. (Jerusalem: Feldheim).
- ibn Tzaddik, Joseph ben Jacob (1854) *Ha Olam ha-Qatan*, edited by A. Jellinck (Leipzig: Fishel).
- (1903) *Sefer ha-Olam ha-Qatan*, edited by S. Horovitz (Breslau: Shatzky) (repr. Jerusalem).
- (1954) *The Microcosm*, translated with notes and introduction by J. Haberman. Ph.D. dissertation, Columbia University.
- Israeli, Isaac (1900) *Sefer ha-Yesodot*, edited by S. Fried (Drohobycz: Zupnik).
- Leone Ebreo (1924) *Dialoghi d'Amore, poesie ebraiche*, ristampati con introduzione di C. Gebhardt (Heidelberg: Wmner; London: Oxford University Press).
- Ploinus (1951) *Opera*, edited by P. Henry and H. R. Schwyzer (Paris: Desclée de Brouwer).
- (1966-88) *Enneads*, translated by A. H. Armstrong, 7 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press) (Loeb Classical Library).
- Proclus (1963) *Element, of Theology*, edited and translated by E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press).
- (1965) *Alcibiades I*, translated and edited by W. O'Neill (The Hague: Nijhoff). pseudo-Bachya (1896) *Sefer Torat ha-Nefesh*, edited by D. Broyde (Paris: Levinsohn-Kilemnik).

Araştırmalar

- Altmann, A. (1956) "Isaac Israeli's Chapter on the Elements," *Journal of Jewish Studies* 7: 31-57.
- (1958) "Problems of Research in Jewish Neoplatonism," *Tarbitz* 27: 501-7.
- (1972) "Isaac Israeli," in *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem: Keter), 9: 1063-5.
- (1981) "Creation and Emanation in Isaac Israeli, a Reappraisal," in *Essays in Jewish Intellectual History*, edited by A. Altmann (Hanover: University Press of New England), s. 1-15.
- Altmann, A. and S. M. Stern (1958) *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (Oxford: Clarendon).
- Armstrong, A. H. (1967a) *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinos* (Amsterdam: Hakken).
- (1967b) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (London: Cambridge University Press).
- Baneth, D. H. (1980) "Jehuda Hallewi und Gazali," in *Jewish Neoplatonism*, edited by S. T. Katz (New York: Arno). Blau, J. (1974) "On the Supposedly Aristotelian Character of Ibn Gabirol's *Keter Malkhut*," in *Salo Baron Jubilee Volume*, edited by S. Lieberman and A. Hyman (Jerusalem: American Academy for Jewish Research), 1: 219-28.
- Blumenthal, H. J. (1981) "Plotinos in Later Platonism," in *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*, edited by H. J. Blumenthal and R. A. Markus (London: Variorum), pp. 212-22.
- Brehier, E. (1958) *The Philosophy of Plotinos*, translated by J. Thomas (Chicago: University of Chicago Press).
- Brunner, F. (1952) "Sur le *Fons Vitae* d'Avicbron (Ibn Gabirol), Livre 111," *Studia Philosophica* 12: 171-83.
- (1965) *Platonisme et aristotelisme - la critique d'Ibn Gabirol par St. Thomas d'Aquin* (Louvain: Beatrice-Nauwelaerts).
- (1969) "Sur la philosophie d'Ibn Gabirol," *Revue des Etudes Juives* 128: 317-37.
- (1980a) "La Doctrine de la Matière chez Avicbron," in *Jewish Neoplatonism*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- (1980b) "Sur l'Hylemorphisme d'Ibn Gabirol," in *Jewish Neoplatonism*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- Cantarino, V. (1967) "Ibn Gabirol's Metaphysic of Light," *Studia Islamica* 26: 49-71.
- Davidson, H. (1987) *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press).
- Dethier, H. (1992) "Love and Intellect in Leone Ebreo: The Joys and Pains of Human Passion," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 353-386.
- Dillon, J. (1977) *The Middle Platonists* (London: Duckworth).
- (1992) "Solomon ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter," in *Neoplatonism in*

- Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 43-59.
- Efros, I. (1926 and 1929) "Studies in Pre-Tibbonian Philosophical Terminology," *Jewish Quarterly Review* 17: 129-64, 323-68; 20: 113-31.
- Eisenberg, Y. (1981) "Reason and Emotion in 'Duties of the Heart'," *Da'at* 7: 5-35.
- Feldman, S. (1992) "Platonic Themes in Gersonides' Doctrine of the Active Intellect," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 255-77.
- Fenton, P. (1976) "Gleanings from Meses ibn Ezra's *Maqalat al-lf adiqa*," *Sefarad* 36: 285-98.
- (1992) "Shem Tov ibn Falaquera and the Theology of Aristotle," *Da'at* 29: 27-39.
- Fleischer, E. (1990) *The Proverbs of Sa'id ben Babshad* [Hebrew] Jerusalem: Ben Tzvi Institute).
- Friedlander, M. (1964) *Essays on the Writing of Abraham ibn Ezra* (London: Trubner).
- Gil, C. R. (1980a) "Bahya ibn Paquda: El puro Amor Divino," in *Medieval Jewish Philosophy*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- (1980b) "La Demostracion de la existencia divina en Bahya ibn Paquda," in *Medieval Jewish Philosophy*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- (1980c) "La Patria de Bahya Ibn Paquda," in *Medieval Jewish Philosophy*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- Goldziher, I. (1906) "Melanges judeo-arabes," *Revue des Etudes Juives* 52: 187-90.
- (1980) "Melanges Judeo-Arabes: Le Amr ilahi (ha-inyan ha-elôhi) chez Juda Halevi," in *Jewish Neoplatonism*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- Goodman, L. E. (ed.) (1992) *Neoplatonism and Jewish Thought* (Albany: State University of New York Press).
- Greive, H. (1973) *Studien zum jüdischen Neoplatonismus: Die Religionsphilosophies des Abraham ibn Ezra*, *Studia Judaica* 7 (Berlin and New York: de Gruyter)
- Guttmann, J. (1903) "Über Abraham bar Cijjas 'Buch der Emhüllung'," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 47: 446-68, 545-69.
- (1956) *Dat U-Maddah* Jerusalem: Magnes).
- (1964) *Philosophies of Judaism*, translated by D. Silverman (New York: Holt, Rinehart & Winston).
- Harris, R. B. (1992) "Preface," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. ix-xiii.
- Heschel, A. J. (1980a) "Das Wesen der Dinge nach der Lehre Gabirols," in *Jewish Neoplatonism*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- (1980b) "Der Begriff des Seins in der Philosophie Gabirols," in *Jewish Neoplatonism*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- (1980c) "Der Begriff der Einheit in der Philosophie Gabirols," in *Jewish Neoplatonism*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- Husik, I. (1946) *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (Philadelphia: Jewish Publication

Society).

- Hyman, A. (1992) "From What is üne and Simple only What is üne and Simple Can Come to Be," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 111-35.
- İdel M. (1992) "Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 319-52.
- Inge, W R. (1929) *The Philosophy of Plotinos* (The Gifford Lectures at St. Andrews, 1917-1918) [3rd ed.] (London: Longman, Green).
- Ivry, A. L. (1992) "Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 137-56.
- Katz, S. T. (ed.) (1980a) *Jewish Neoplatonism* (New York: Arno).
- (ed.) (1980b) *Medieval Jewish Philosophy* (New York: Arno).
- (1992) "Utterance and Ineffability in Jewish Neoplatonism," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 279-98.
- Kaufmann, D. (1877) *Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni* (Gotha: Perthes).
- (1899) *Studien über Salomon ibn Gabirol* (Budapest: Gregg).
- (1962) "The Pseudo-Empedocles as a Source of Salomon Ibn Gabirol," *M ehqarim be-sifrut ha'ivrit shel yemei ha-binayim*, edited by D. Kaufmann Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook), pp. 78-165.
- Kokowzoff, P. (1980) "The Date of Life of Bahya ibn Pagoda," in *Medieval Jewish Philosophy*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- Kreisel, H. (1990) "The Place of Man in the Hierarchy of Existence in the Philosophy of Ibn Gabirol and Maimonides" [Hebrew], in *Alei Shefer: Studies in the Literature of Jewish Thought*, edited by M. Hallamish (Ramat Gan: Bar Ilan University Press), pp. 95-105.
- (1994) "On the Term *Kol* in Abraham **Ibn** Ezra: A Reappraisal," *Revue des Etudes Juives* 153: 29-66.
- Lazaroff, A. (1970) "Bahya's Asceticism against its Rabbinic and Islamic Background," *Journal of Jewish Studies* 21: 1-38.
- Levin, I. (1992) " 'He'achezi Be'sullam Hokhma' ['Hold to the Ladder of Wisdom']" [Hebrew], in *Studies in the Works of Abraham ibn Ezra*, edited by I. Levin (Tel Aviv), pp. 41-86.
- Liebes, Y. (1987) "Rabbi Solomon ibn Gabirol's Use of the *Sefer Yetzira* and a Commentary on the Poem 'I Love Thee' " [Hebrew], in *The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe* [= *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6], edited by J. Dan (Jerusalem), pp. 73-123.
- Lipchitz, A. (1979) "The Theory of Creation of Rabbi Abraham ibn Ezra," *Sinai* 84: 105-25.
- Loewe, R. (1967) "Ibn Gabirol's Treatment of Sources in the *Keter Malkhut*," in *Jewish*

- Medieval and Renaissance Studies*, edited by A. Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 183-94.
- McGinn, B. (1992) "Ibn Gabirol: The Sage among the Schoolmen," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 77-109.
- Mathis, C. K. (1992) "Paralel Structures in the Metaphysics of Iamblichus and Ibn Gabirol," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman, (Albany: State University of New York Press), pp. 61-76.
- Merlan, P. (1953) *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague: Nijhoff).
- Morewedge, P. (ed.) (1992) *Neoplatonism and Islamic Thought*, Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 5 (Albany: State University of New York Press).
- Munk, S. (1859) *Milanges de philosophie juive et arabe* (Paris: Franck).
- Netton, I. R. (1982) *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (London: Ailen & Unwin).
- Orschansky, G. (1900) *Abraham ibn Ezra als Philosoph* (Breslau: Schatzky).
- Pines, S. (1948) "Sefer arugat ha-bosem, haqetalm, mi-tokh Sefer Meqor Hayyim," *Tarbitz* 27: 218-33.
- (1954) "La Longue Recension de la théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne," *Revue des Etudes Islamiques* 22: 7-20.
- (1964) *Toldot ha-Filosofia ha-Yehudit, me-Philon ad ha-Rambam* Qerusalem: Hebrew University).
- (1980a) " 'And He called out to nothingness and it was split'. A Note on a Passage in Ibn Gabirol's *Keter Malkhut*," *Tarbitz Anniversary Volume* 3: 183-94.
- (1980b) "Shr'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2: 165-251.
- Plessner, M. (1973) "The Meaning of Kitab Ma'ani al-nafs ...," *Kiryat Sefer* 48: 491-8.
- Rist, J. M. (1962) "The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinos," *Classical Quarterly* 12: 99-107.
- (1964) *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinos and Origen* (Toronto: University of Toronto Press).
- (1967) *Plotinos: The Road to Reality* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1981) "Plotinos on Matter and Evil," *Phronesis* 6: 154-66.
- Rasin, D. (1890) "Die Zahlensymbolik des Abraham ibn Ezra," in *Jubelschrift für Israel Hildesheimer* (Berlin: Engel), pp. 99-106.
- (1891) "The Ethics of Solomon ibn Gabirol," *Jewish Quarterly Review* 3: 159-8 I.
- (1898-9) "Die Religionsphilosophie Abraham ibn Ezra," *Monatssch Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 42: 17-33, 58-73, 108-15, 154-61, 200-14, 241-52, 305-15, 345-62, 394-407, 444-52; 43: 22-31, 75-91, 125-33, 168-84, 231-240.
- Rudavsky, T. (1978) "Conflicting Motifs In Ibn Gabirol's Discussion of Matter and Evil," *The New Scholasticism* 52: 54-71.

- Schlanger, J. (1968) *La Philosophie de Salomon ibn Gabirol: Etude d'un neoplatonisme* (Leiden: Brill).
- Scholem, G. (1931) "Reste neuplatonischer Spekulation in der Mystik der deutschen Chassidim und ihre Vermittlung durch Abraham bar Chijja," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 75: 172-91.
- (1980) "Reste neuplatonischer Spekulation in der Mystik der deutschen Chassidim und ihre Vermittlung durch Abraham bar Chijja," in *Jewish Neoplatonism*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- Simon, H. (1978) "Lost Treatises of Ibn Gabirol?" *Proceedings of the Second International Conference on Studies on Cultures of the Western Mediterranean*, pp. 264-8.
- Sirat, C. (1985) *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sister, M. (1980a) "Bachja-Studien (Bahya Studies)," in *Medieval Jewish Philosophy*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- (1980b) "Einige Bemerkungen über Bachjas Stil im *Kitab al-Hidaja 'Illa Fara'id al-Qulub* und dessen Übersetzung durch J. ibn Tibbon," in *Medieval Jewish Philosophy*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- Stern, S. M. (1956) "Isaac Israeli and Moses Ibn Ezra," *Journal of Jewish Studies* 7: 83-9.
- (1961) "Ibn Hasday's Neoplatonist - A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the *Theology of Aristotle*," *Oriens* 13-14: 58-120.
- Stitskin, L. D. (1961) *Judaism as a Philosophy: The Philosophy of Abraham bar Hiyya* (New York: Bloch).
- Sweeney, L. (1983) "Are Plotinos and Albertus Magnus Neoplatonists?" in *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, CSSR*, edited by L. P. Gerson (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies), pp. 177-202.
- Taylor, R. C. (1992) "A Critical Analysis of the Structure of the *Kalam fi mahd al-Khair (Liber de Causis)*," in *Neoplatonism and Islamic Thought*, edited by P. Morewedge (Albany: State University of New York Press), pp 11-31.
- Vajda, G. (1937) "Le Dialogue de l'ame et de la raison dans Les *Devoirs des Coeurs de Bahya ibn Paquda*," *Revue des Etudes Juives* 102: 93-104.
- (1938) "Abraham Bar Hiyya et al-Farabi," *Revue des Etudes Juives* 104: 113-19.
- (1939) "Quelques notes sur le commentaire kairouanais du *Sefer Yesira*," *Revue des Etudes Juives* 105: 132-40.
- (1946) "Les Idees theologiques et philosophiques d'Abraham bar Hiyya," *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* 15: 191-223.
- (1947a) *Introduction à la pensee juive du moyen âge* (Paris: Vrin).
- (1947b) *La Théologie ascétique de Bahya ibn Paquda* (Paris: Cahiers de la Societe Asiatique).
- (1949) "La Philosophie et la théologie de Joseph ibn Zaddiq," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 24: 93-181.

- (1957) *L'Amour de Dieu dans la theologie juive du moyen âge* (Paris: Vrin).
- (1961) "Notes sur divers manuscrits hebraïques," *Revue des Etudes Juives* II9: / 59-61.
- (1962) "Le systeme des sciences exposé par Abraham Bar Hiyya et une page de Juda ben Barzilai," *Sefarad* 22: 60-8.
- (1971) "Le Neoplatonisme dans la pensée juive du moyen âge," *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* 368 26 (8 séries) : 309-24.
- (1972) "Bachya ibn Paquda," in *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem: Keter), 4: 105-8.
- Wallis, R. T. (1972) *Neoplatonism* (New York: Scribner).
- Weinsberg, L. (1980) "Der Mikrokosmos: Ein Angeblich im 12. Jahrhundert von dem Cordubenser Josef ibn Zaddik verfassces philosophisches System," In *Jewish Neoplatonism*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- Whittaker, T. (1961) *The Neoplatonists: A Study in the History of Hellenism* (Hildesheim: Olms).
- Wijnhoven, J. H. A. (1965) "The Mysticism of Solomon Ibn Gabirol," *Journal of Religion* 45: 137-52.
- Wittmann, M. (1980) "Die Stellung des Hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (ibn Gabirol)," in *Jewish Neoplatonism*, edited by S. T. Katz (New York: Arno).
- Wolfson, E. (1990) "God, the Demiurge and the Intellect: On the Usage of the Word *Kol* in Abraham Ibn Ezra," *Revue des Etudes Juives* 149: 77-II1.
- Wolfson, H. A. (1959a) "The Meaning of Ex Nihilo in Isaac Israeli," *Jewish Quarterly Review* 50: 1-12.
- (1959b) *The Philosophy of Spinoza*, 2 vols. (New York: Schocken).
- (1961) "Notes on Isaac Israeli's Internal Senses," *Jewish Quarterly Review* 51: 275-87.
- (1965) "Joseph ibn Saddik on Divine Attributes," *Jewish Quarterly Review* 55: 277-98.

JUDAH HALEVİ

Lenn E. Goodman

YAŞAMI VE ZAMANI

Judah Halevi, Roma zamanlarından beri İspanyol Yahudilerinin vatani, Eski Vizigot krallığının merkezi Müslüman Toledo'da 1075 yılında kültürlü bir Yahudi ailesinde dünyaya geldi (1) ; geniş biçimde Arapça, İbranice edebiyat ve bilimler eğitimi gördü. Yahudiler, başlangıçtan beri, sık sık büyük insan ve cemaat yaşamına malolmasının yanı sıra, kültürel yarar sağlayarak da İslam egemenliği altında yaşadılar ve mücadele ettiler, İslam'a, katılımcıları ve yararlanıcıları olarak entelektüel ilerlemede özenle eşlik eden din olarak küçük bir kabile toplumunun ufukları tarayan imanından sonsuz evrensel bir uygarlığı kıskırtıp, biçimlendirdiler. Saadia'nın Kitab-ı Mukaddes yorumları gibi, Yahudi düşüncesinin klasikleri, onun *"Eleştirel Seçilmiş İnançlar Kitabı"* (*Book of Critically Chosen Beliefs*), *İnançlar* (*Convictions*), ibni Gabirol'un *Yaşam Çeşmesi* (*Fons Vitae*) ve *"Ahlaki Niteliklerin İyileştirilmesi Üzerine"* (*On the Improvement of the Moral Qualities*) adlı yapıtlarının hepsi Arapça yazılmıştı. Felsefe, tıp, matematik ve astronomi Arapça metinlerden ve eski Yunan klasiklerinin Arapça çevirilerinden incelenmişti. Cordoba Emevi Hanedanı (756-1031) tarafından canlandırılan parlak İslami kültür, İberya Hristiyanları arasında bir Mozarab ya da çok gelişmiş araplaşmış bir altkültür üretmişti.

Arapça şarkı ve söylem cazibenin bir kısmıydı. Halevi'nin gençliğinin yeni Yahudi şiirinin uyak ve ölçüsü Arapça'dan ustaca uyarlanmıştı. Halevi sanata katıldı. Mezmurları, Kitab-ı Mukaddes İbranicesinin ritim ve temalarını Arapça veznin ölçüsü ve uyağına dönüştürdüğünden beri İbrani dilinin büyük şairlerinden biri, belki de en büyüğü oldu. Ancak, birçok Endülüslü Yahudi şair ve onların selefleri birçok Arap ve Ortaçağlar'daki Hristiyan halefleri gibi eleştirel

ve çelişkili laik bir sanatçıydı (2). Sanatının sigortası olarak çok uygulamayı eleştirdi ve diğerlerinin başarısına homurdanmadı ama bunu manidar bir şekilde kendi hesabına yaptı (3).

İslam öncesi ağıt (ode) ya da kaside (*qasidah*) geleneksel olarak yitik aşkın hatıraları ile başlar, terk edilmiş bir kabile kampının görünümünü akla getirir ve o zaman şairin yiğitliğinin görkemli kutlamasını, atını, savaş günlerini ve avlarını ve kaderi üzerine düşüncelerini ortaya koyar, Halevi, yakılıp yıkılmış kamp alanını Kudüs'teki (Süleyman) Tapınağının harabelerine dönüştürür, böylelikle kasidenin ağıta benzeyen tonunu yüce bir kullanıma yükseltir. Hekimlikte şiir bağlamında öğrenme ve yaşama gücü ile yer alır. Ancak, hekimlikte, bir biçimde istediği tıbbi geleneği şiir ile teknik ve manevi olarak almış da bulunur (4). Felsefede, derinlemesine anlayan ve istekle ve keskin biçimde çalışan Halevi (5), tekrar, hüznü hayalkırıklığına uğratan uygulama ve kuramın idealleri arasında derin çatlaklar ve hakim gelenekte ciddi sınırlamalar bulmuştur.

Halevi'nin doğduğu dönemde, Kastilyalı Alfonso VI, İspanya için, Müslüman devletlere karşı Emevi hükümlerine son vermek için savaşıyordu. Toledo'yu 1085 yılında ele geçirdi ve birçok Müslüman prensliklerden haraç almaya başladı. İslami İspanya'nın zengin kültürel kaynaklarından yorgun ve Hristiyan Kuzey'e açık olanaklarla heyecanlanmamış genç Halevi Güney Endülüs'e giderek sonradan bir ağıt yazacağı Isaac Alfasi'nin (1013-1103) Lucena'daki akademisinde araştırma yaptı. Birçok öğrenci gibi, el-Endülüs'te hukuk kitaplarının ardındaki durumundan çok zevk almıştı. Onun günümüze kalan sekiz yüz şiirinden seksen tanesi bir ceylanın aşkından söz eder, aşk arkadaşlığının zevklerini ve acılarını kutlar ya da arkadaşları olan gelin ve damat için sunulmuş şiirlerdir. Halevi'nin şiirlerinden bazıları şakaların ifadesidir. Diğer şiirleri şarap ya da bahçeler, dostluk ve arkadaşlık ve dostların ölümünden söz eder. Başka bazı şiirleri de ruhani serüven, sadakat ve sevindirici Tanrı aşkı konularını dile getirir (6).

Halevi'nin şiirsel yapıtlarının yaklaşık yarısı piyyutim'dir; yani dinsel meditasyonlar, birçoğu İsrail sürgününün yasını tutar. Ortaçağ Yahudilerinin çok azı sürgün olayını temel bir soyutlama konusu olarak alır. Ancak Halevi'nin poetik tartışmalarının diyalektiğinde sürgün bir trajik olgu olmaktan daha fazlasıdır. Bu sürgün olayı onun zihninde belli belirsiz, karanlık, yoğun ve görüşünü etkinleştirerek, hoşlanmasının doğal duygusunu engellemiş olacaktı; şair olarak bu sürgünü görmeye gelmek yaşam sevgisini ebediyen hüsrana uğratacak ve halkınınkini de bir sona getirecekti.

Halevi birçok çağdaşları gibi, servet edinmekten çok şan ve şöhreti aramıştır. Abartılı biçimde uyaklı düzyazı olarak süslenmiş, zevkli bir mektubunda, alçak gönüllü bir biçimle Moses İbni Ezra'ya (c.1055-c.1138) başvurur; kendisinin Lucena'dan mezun olduğunu, ama halihazırda şairlik, Talmud yorumculuğu ve Yunan felsefesi öğretmenliği yaptığını, İbni Gabirol'un, Arapça uyak

ve Yahudi vezninin kullanımının öncüsü olduğunu, böylece El-Endülüs'e varışından hemen sonra Cordoba'da meydana geldiğini dile getirdiği kendi küçük zaferlerinin canlı bir resmini çizer. Bir şairler toplantısında, Halevi'nin kendisinin anlattığı öyküye göre, popüler *muvaşşah* şiir biçiminde Arapça bir aşk şarkısı üzerine temellenmiş değerli bir Yahudi taklidinin üretiminde rekabet edilmesi için baskı yapmıştır.

Halevi, başlangıçta alçak gönüllüce aranılmayan, daha çok El-Hamedani'nin "şiir karşılaşması" (7) ndaki utangaç-görünümlü genç olarak usta şairlerin onayı için eklediği parlak bir şiir doğaçladı. Moses ibni Ezra bu performansla yanıt verdi, genç Halevi'yi gerçek anlamda ya da imgelemiş kendi şiiriyle selamlamakla, onun Granada'nın edebi çevrelerine ve dostluğunun dünyasına gelişini hoşnutlukla karşıladı.

Endülüs Yahudilerinin görünüşteki güvenliği El Moravid'lerin işgali sonucunda paramparça olmuştu. Bu militan İslam hanedanı, İslami diriliş ve muhalefet hareketinin liderleri, Sevilla ve Cordoba'nın Abbasi hükümdarı romantik ve talihsiz El Mutemid tarafından, ölümcül bir girişimde bulunularak, ülkesini, Alonso ve bazan şövalye El Cid ve yağmacı Rodrigo Diaz de Bivar'dan korumaları için İberyaya davet edildi. El Moravidler (*el-Murabitun*) Kuzey Afrika'nın berberileri arasından yükselmişlerdi ve yukarı Senegal'de bir kale kiliseye (ribat) sürgün edilmişken teokratik iktidar için acı bir istek ve yakınma duygusundan beslenmişlerdi. Sudan'a yayıldılar, ardından Fas'da bir güç merkezi kurdular ve yeni başkentleri Marakeş'de yoğunlaştılar. 1086-1110 yılları arasında güney İspanya'yı istila ettiler.

Granada, uzun süredir Sierre Nevada'nın eteklerinde kurulmuş bir Yahudi yerleşkesiydi, Kuzey Afrika'dan bir Berberi hanedanı Zîridler tarafından aşağıdaki verimli, göz alabildiğine uzanan ovaya bakan bir kale olarak kurulmuştu. Ünlü Yahudi vezir Samuel ibn Naghrela (d. 1056, Shmuel ha-Nagid olarak bilinir, kendisi bir şair olduğu kadar siyasi ve askeri bir virtüözdür.) ve oğlu Joseph (d. 1066). Kent 1090'da El Moravid istilacılarının eline düştü. İbni Ezra'nın bira-derleri sürgüne gönderildiler. Ancak, Moses, Granada'nın düşüşünden sonra orada kaldı, kırk yıllık serserilik ve zorluk yıllarından sonra sevgili bahçelerini ardında bırakarak kenti terk etti. Halevi'nin arkadaşlığına ağıtı, zaman ve yazgı konusunda tartışmayı denemeksizin istişaredeki ayrılıklarına ilişkin kederini aktardı: Her birlik sadece veda hatırına değil miydi? Yeryüzü nasıl oluşturuldu, insanoğulları uzun yıllar ondan ayrı değil miydi (8) ? Halevi, şimdiye kadar, Stoacı kabulün tavsiyeleri üzerine mizahi bir eski Tevrat (midraşçı) örtüsü ile ustasını teselli etmeye çalıştığında karanlıkta ılık çalmıştı. Eğer birisi ağlamaya yenik düşmediyse, küçük bir seçim vardı ama cesur bir kabuldü. İbni Ezra, onu koyduğu gibi, asla kente bir daha dönmeyecekti, arkadaşları sözcüklerini bir çiğ damlası gibi beklemişlerdi. Zamanla gerçek bir inzivaya çekilecekti, şiiri daha

ruhani olarak büyüyecekti. Ancak yazıları asla şiirin ince tehdidinden vazgeçmedi ilk önce dünya sevgisini devam ettirmişti ve halihazırda hepsi ona kalmıştı.

Halevi'nin rahatlık sözcükleri arkadaşlarına olduğu kadar kendisine de dokunmuştu. O da başıboş dolaştı, bir kentten diğerine seyahat etti, umutsuz bir ihtiyaçla değil ama Lucena'da Joseph ibn Migash veya Sevilla'da *vezir* Meir ibn Kamniel ile görüşmeye bağlı olarak. Başıboş dolaşma yıllarında yakın arkadaşları arasında genç çağdaşı, parlak ama yoksul şair, Kutsal Kitap yorumcusu, gramerci, astronom, matematikçi ve akılcı mistisizm savunucusu Abraham ibni Ezra (c. 1089/92-1164/7) bulunuyordu.

Halevi açıkça hemen her şeyi konuştuğu arkadaşıyla Kuzey Afrika'ya kadar her yeri dolaştı. İbni Ezra'nın felsefi eseri ibni Gabirol'dan derinlemesine etkilenmişti; Gabirol'un zevkli ve eğlenceli Kitab-ı Mukaddes yorumları sık sık Halevi tarafından alıntılandı. Sade anlamı için Kitab-ı Mukaddes'in bir yakın okuma savunucusu, metindeki dış fikirleri okumak için Saadia'nın eğiliminden şikayetçiydi. Seküler bilgi arzusunda olanlar, onun kaynaklardan ilk elden öğrenimini teşvik ettiler. Bu davranışlar Halevi'ninkini düşündürebilir. Halevi, Yunan-Arap felsefesinin yöntemleri ve bilimini değerlendirmiş ve kullanmıştır; ancak, o atalarının geleneğinin uygulamaları ve fikirlerine, sansür ve elek olarak cahilce dayatmayı amaçlamıştı

Halevi Toledo'ya dönünce evlendi; başarılı ve zahmetli bir tıbbi uygulama merkezi kurdu. Mahkemedeki yöneticisi güçlü Yahudi *vezir* Cidellus olarak tanıyan Joseph ibni Ferrizuel Alfonso'nun doktoruydu. Halevi'nin şiiri, El Morevid istilasının örsü ile İspanyol istilasının (Reconquista) çekici arasında dağılmış bulunan Yahudilere bir siper olarak övüldü. Ancak, Toledo bir sığınma yeri ve eskiden olduğu gibi artık bir yurt gibi görülmüyordu. Halevi şiirinde Endülüslü Doğu ve Batı'daki Hristiyan İspanya'nın Endülüslü olarak adlandırdı (9). Ancak, Doğu onun poetik coğrafyası zamanında daha kapalı olarak yerleşti, İsrail toprağında ve ona olan özleminde, bu manevi özlemini ve yabancılaşmayı özellik olarak ve güçlü bir yer duygusu ile birleştirmek yaşamının ve sanatının büyük bir teması olacaktı. Onun yanı sıra, tıp bir gösteriş etkinliği gibi görünüyordu; Kuzey İspanya'nın Hristiyan yöneticileri, insanlıkdışı işverenlerdi; Yahudiler, onların kölelerine vaaz veriyorlardı: "Babil tedavi edilebilir ama düzeltilemez." (10) Kralın hizmetinde bir diplomat olan Joseph'in yeğeni Solomon ibn Ferrizuel, 1105 yılında Aragon'a bir görevden eve dönerken yolda Hristiyan paralı askerler tarafından öldürüldüğünde Halevi kızgınlık ve üzüntü olarak içini döktü.

Güney için Kastilya'yı terketmek, ilk zaferlerinin sahnesi ve halihazırda yitik bir Altın Çağ gibi görünen merkezi bölge, Halevi, karısı ve biricik sevgili kızı ile birlikte Cordoba'da yerleşti. Ancak, şiirinde asla tanıyamadığı çok uzaktaki ülkesine özlem duyuyordu. İspanya'yı geçerken, tüm Yahudi yerleşim merkezlerini yakıp yıkan Hristiyan ve Elmoravidlerden kaçan Yahudi sığınmacı

akımlarını görmüştü. İspanya'nın ötesinde, Yahudi yoldaşlarını ziyaret eden bu tehlike ve yıkımı tanıdı, Reconquistalıspanyol istilasının ruhu, Elmoravidlerin buna yanıtı ve Papa Urban II'nin Birinci Haçlı seferi için çağrısını öğrendi. "Gıdamı nasıl tadabilirim, nasıl farkına varabilirim tadının?... Zion Hristiyan zincirleriyle bağlıyken ve ben İslam kelepçelerindeyken?" (11)

Yahudi Soykırımı (Holocaust) sırasında tarihini yazan Baer, samimiyetle, Halevi tarafından görülen ve onun kuşağının tanık olduğu yıkım arasında paralellikler olduğunu söyler.

Halevi'nin yıkım görüşü, "zarif bakireler, evlerinden, yumuşacık yataklarından ve şefkatli barınaklarından sürüldü, anlamaktan yoksun, yabancı dillerde mırıldanan bir topluluk arasında dağıldılar," şeklindeydi, Baer'in sözcükleriyle, "tarihte belirleyici bir dönemin kehaneti – çağdaşları ve gelecek kuşaklar için bir peygamber." (12)

Baer ve Baron gibi tarihçilere göre, vahyin sorumluluğu Halevi'nin bakış açısında görülür, diaspora ve İspanya'daki Yahudi yaşamı savunulamazdı, Yahudi nüfus Hristiyan çeteler ve Müslüman ordularının insafına kalmıştı, durum, dengesi her an değişebilecek kırılgan bir ana bağımlı ve sık sık kendi konularına tehlikeli biçimde yabancı kalan bir monarktan maaş alan birkaç başarılı saray-doktorunun lehineydi (13). Görüş ne idüğü belirsiz bir benzeyiş değildi ama bir ortaçağ Guernika'sının alevler içindeki sahnesi şairin gözlerinden önce gün ışığında geniş bir biçimde uzanıyordu.

*Seir ve Kedar'ın evsahipleri arasında
Ev sahibim kayıptı
Savaşlarını sürdürüyorlar, onlar düşerse biz de düşeriz...
Bu zamanda melek, evler yükseltti, yapmadı mı
Evler İsrail oğullarına geçmedi
Tanrı'dan karar güçlü geldi
İsrail'in bir kentini yok etmek...Ve kentin alındığı günde,
Seir'in oğulları tarafından İsrail'in intikamı alındı,
Ve sokakları ölümlerle dolduruldu.
Filistinliler geri çekildi ve Edomitler yağmacıydı
Kimisi arabalarda ve kimisi at üstünde ...
Düşmanlar vahşiler gibi savaştılar
Elifaz prensleri
Nebaioth kabile reisine karşı-
Onların arasında terör, genç koyunlar (14).*

Burada Kedar ve Nebaioth, Müslüman Araplar; Filistinliler, Berberi Almoravidler; Seir, Eliphaz ve Edom, Hristiyanlardır; kent kuşatıldığı sırada ihanet

ettikleri varsayılarak Yahudilerden intikam alınmıştır. Halevi'yi Siyonist yanlısı yapan işte bu görünümdü, yine bu görünüm sayısız erken deneyimi örttü-sınır-sız şans neşesi eski Toledo'nun sinagogunu onardı, Reconquista (İspanyol yenisinden istilası) 'nın coşkuları ve sertlikleri çok basit bir planlama sorunsalı ortaya çıkartmıştı, yakalanıp elde tutulan bir İspanyol kraliçesine karşılık Yahudi bir kadını fidye olarak vermek üzere mektup taslakları hazırlanmıştı; kraliçenin geçici olarak bağlarından kurtarılıp salıverilmesi için yalvarıyorlardı, bu sebeple fidye bedeli olarak üç parti yüz altın dinar toplandı (15) kraliçe salıverilirse Yahudi festivallerini ve Sabbath'ı kutlayabilirlerdi.

Halevi, Müslüman ve Hristiyan arasında kalmış İspanya'dan, çok fazla özgürce değil ama şiir ve tıp bilimini öğrendiği ve görüşmekten hoşlandığı Yahudi saraylılara bağımlı olarak ayrıldı, onları daima kendisine güvenli geçiş ve sıcak bir barınak yeri sağlayabilenler olarak gördü.

Birçok varlıklı doktor gibi, iş girişimlerine yatırım yaptı. Mektuplaşmalarının bazıları Cairo Geniza'da günümüze kaldı, tacir Chalfon ben Netanel'e, akrabası olan damadına, bir biçimde Halevi'nin Atticus'una gönderdiği mektuplar ile onlardan aldıkları da bu mektuplara dahildir. Chalfan, Mısır'da yerleşikti ama sık sık İspanya'ya ve çok uzaktaki Hindistan'a, Güney Arabistan'a ve Doğu Afrika'ya seyahat ediyordu (16).

Bir mektupta onun Halevi'ye 50 altın lira gönderdiği anlatılıyor, bu belki bir seyahatin kârından Halevi'nin payına düşendir. Ancak ne Halevi'nin akrabasının serveti ne de İspanya'daki prensliklerin artan biçimde tehdit edilmesi kazançlarından dolayı onu memnun etti bağımsızca tanınmasını yatıştırmadı baskı altındaki İsrail halkından uzakta güvenlik yoktu, sadece ruhani büyüme vardı: " kurtaranların eli beni de kurtarmak için çok zayıf.... dün bir prens olan ama şimdi bir köle olan oğul için ve onun evi şimdi her düşmanın ellerindedir. (17) "

İspanya'daki Yahudilerin yanlış konumunu görmekle rahatsız ve sıkıntılı Halevi manevi alana çekildi. Bir şiirinde kendisine şunu sordu:

*Ellisinden sonra gençliği hâlâ sürdüreceksin,
Günlerinle zaten uçmak için süslenmiş?*

Vicdanı, sadece erkekler için kölelik uğruna Tanrı'nın hizmetine kaçmasını durdurmak için onu cesaretlendirdi (18).

Ancak onu tutan maneviyat görenek değildi. Özlemlerinin onu yüceltmesini ya da ortak alanda onlara sessiz kalmayı reddetti (19). Shalom Spiegel *Borchu*'nun ibadet çağrısına Halevi'nin dinsel önsözünde zaferin tonlarını işitir. Şöyle yazar:

Yahudi hizmetinin kalbi *Shema*, Yahudiye cennetin Kralının onayıdır. İbadetlerin özeti ile başlar: "Tanrı seni korusun (*bareku*) !" Buradadır, çağrısı yankılanmadan

önce, ortaçağ şairi sorar “terk et” (*reshut*) kendi çabaları ile kutsal duacıları serpiştirmek... Kutsal dilde, Tanrı’nın adı gerçek Keremiah (10:10) ve Hahamların görüşü olarak mühürüdür. Bunlar da *Shema*’nın son sözcükleridir: “Ben Tanrı’yım Tanrı’nız- Gerçek...”

Shema’nın başlangıcında ve sonunda Judah Ha-Levi’nin olağanüstü girişlerinden birinin temasını oluşturdu:

Tüm kalbimle, Ah Gerçek, tüm gücümle

Seni seviyorum; şeffaflık ya da gece,

Adın benimledir; o zaman süt nasıl yalnızdır?

Benim aşkım odur; nasıl yalnız oturacağım?

O benim Nurumdur; alevimi ne boğabilir?

Elimi hızla tutarken, eksik mi olacağım?

Bırak halk beni küçümsesin: asla bilmiyorlar

Utangaçlığım senin hatırına şerefli tacımdır.

Ah Yaşam kaynağı, bırak yaşamımı sana anlatayım

Seni övmek, Şarkım tüm günlerimde sana söylenecek!

Cemaat Tanrı’ya onu övmek ve koruması için dua etmek üzere toplandıktan hemen sonra, bilinen dua kitabı *bareku* o sırada anlam olarak ölçsüzce genişlemiş ya da belki gerçek anlamı itibarıyla yenilenmiş gibi görünüyor. Talep edilen için kutsal sözcüklerin safça söylenmesi olamaz ama Gerçeğin hizmetine verilmiş tüm bir yaşamın gerçeği de Tanrı’dır. Verilmiş midir? Burada konuşulan için, vazgeçmek, ne de dünyanın aşağılanması ve ondan nefretin kızgınlığı değildir, kazanmak en iyi sözcüktür, ancak, kendi başarısızlığına memnuniyetle teslim olan için “yaşamın kaynağı” her nefesini borçlandığı ve tüm gücümüzün karşılandığı yerdir (20).

Ancak, aynı şiirde, çok yeni bir okur çok küçük dikkati çeken başlıca ipuçlarını yakalar. Raymond Scheindlin şunu sunuyor:

Tüm kalbimle-Ah gerçek-ve tüm gücümle

Seni seviyorum, bacaklarım ve aklımla

Adın benimle: Yalnız yürüyebilir miyim?

Onunla seven için, nasıl yalnız olabilirim?

Onunla lamba için, lambamı nasıl sönmük bırakabilirim?

Baston ile nasıl uyuyabilirim?

Destek aldığım?

*Anlamadıklarıyla alay ederler: Ayıp
Sabrediyorum, çünkü ismini taşımak bana gurur veriyor.
Yaşamımın kaynağı, yaşadığım sürece sana şükrederim
Şarkımı, sana söylerim henüz nefes alıyorken.*

Glossing, Scheindlin yazıyor:

“Ben” olağanüstü önemlidir... Kitab-ı Mukaddes’deki “kalp” ve “güç” çifttirler ama harfi harfine anlam olarak bütünsel sözcüklerdir, “herkese açık benliğim... içsel benliğim” Bu sözcükler, “zahir” ve “bâtın” gibi İslami aşırı dindarlıkla ilgili edebiyatı yansıtır ama kabaca anlam olarak eşdeğerdirler. Bunlar birbirini tamamlayıcı, “uzuvların görevleri” ve “yüreğin görevleri,” gibi çiftleri ve edebiyatın karakteristiğini, her iki temanın kaynağı ve Bahya Ibni Paquda’nın Yahudi klasiğindeki zamanı da hatırlatırlar. “Tüm kalbiniz...ve tüm gücünüz” üzerine bir yorum olarak ulustan uzaklaşır ve bireye doğru yönelirler... Konuşucu bir belirlenmiş olarak Tanrı *onunla* beraberdir beyanında bulunur.... Şu sözcükler, “Adınız benimledir” bu fikri doğruluyor gibi görünüyor, çok sevgili Yahudi dindarlara Zebur’un (16:8) ayetlerini hatırlattığı için, “Tanrı’yı daima kendimden önce tuttum”; şair “Tanrı’nın adını kendimin önüne koydum” demez, “Tanrı’nın ismi benden öncedir “ der.

Buradaki ayetin sözel olarak ima ettiği Sema (*Shema*) ile arasındaki farkın altını çizer, insanın manevi inisiyatif almasını ister ve şiir, Tanrı’nın zaten onu almış olmasıyla hoşnuttur. Fakat şiirin kaynağı ile karşılaştırma, Sema (*Shema*), konuşucunun, Tevrat’ın beşinci kitabındaki otoriter sesi, söylemsel sorunlarda kendisini ifade eden birinin savunmasızlığı ile değiştirmiş olduğunu gösterir. “Nasıl yalnız yürüyebilirim” sözcüklerini birisi yalnızlık *hissettiğinde* kendine tam olarak söyleyebilir. Bu karanlıkta ıslık çalma anlamında sadece adılların kullanımına Tanrı’nın bizzat kendisine değil ama Tanrı’nın adına yoğunlaşır. Etki uzakta tutulandan biridir: Bir an için Tanrı “Sen” değildir ama (kişi) “o” (he) ya da (eşya) “o” (it) ‘ dur (21).

Halevi’nin ben’i ibadet edenin manevi ben’i ya da şairin lirik ben’idir. Bu ben Rönesans ben’inin selefidir, tuhaf, kuşkulu, yarı-yabancılamış ama sendeleyeyen ve sağlamlık için kavrayan ben. Ve bu fiziki acılar için manevi avantajı reddeden ve denetim getirme anlayışında olan, burada ve şimdide görülebilir olanı kurtarmakta ısrar eden, yalıtılmaktan çok bütünleşen ruh ve beden, ulus ve ruh; devlet adamı ya da bir hekimin ben’idir. Kurtarma belirsiz bir zamana geri çekilip ertelenebilir mi? Manevi olarak geri çekilerek halkını terkeden, sadece kendisi için Tanrı’nın bakış açısını araştıran şairin samimiyeti ne olacak (22) ?

İsrail'in ihtiyacı ivedi ve şimdinin ihtiyacıdır. Ancak, kurtarma henüz gelmemiştir. İsrail'in evleri geçip gitmemiştir. İhtiyaç duyulan sadece ruhani vaad değildir ama halihazırdaki bir olgudur, geçmişin dışında tüm İsrail'e sarahatle konuşanın vahy olduğu açıktır. Halevi istekli hesaplamalarla tarihi görmüş gibi görünüyor: Bu tarih ortak hesaplamalarla 1130'dur. Ancak, yıl, rüyaları gerçekleşmeden geçip gitti. İsrail Batıda hâlâ güçsüz durumdadır.

Halevi "Kalbim Doğu'dadır ama Ben Batı'nın en uzağındayım." (23) ünlü dizelerini yazdığında Doğu'nun Zion'dan daha fazla bir şey olduğu açıktır. Ancak, Doğu nasıl Zion'dan daha az bir şey olabilir? Ve nasıl bir Yahudi ağzını yitirilmiş Kudüs için feryat figanlarla doldurabilir ve dua edenler onarılması için, oraya hiç gitmedikleri halde? Bir şair nasıl halkının eski özlemlerine, hissetmeksizin kutsal yerlerde toplanıp ibadet edenlere ses verebilir - ve sadece hissetmek değil ama bu ibadet edenlerin konuştuıkları ağlamaklı sözcüklerin talebi üzerine kararlı davranan (24) ? Geçmişte arkadaşı şairler tarafından dile getirilen acı ve umudu keskin bir biçimde duyumsayan bir şair, dua edenlerin her zaman gönderme yaptığı rahatlatıcı vahylerde sık sık yinelenen vaadleri, ortak dile karışarak geçip gitmiş olanları, hatırlatır mı?

Halevi'nin arkadaşları birçok biçimde rahat bir yaşamın ne olduğu konusunda kendisi ile uzlaşması için onu teşvik etmişlerdir. Açıkça halkının kitlelerine benzemeyen biçimde soylu mahkemelerden asla uzak durmadı. Ancak, derinleşen ve karanlıklaşan tarihsel durum görüşüne göre buna sadece arkadaşlarının sarhoş gibi göründükleri yanıtını verebilirdi. Arapça aşk şiirlerinin bekleyen sitemkâr rolünde onlara rol dağıtmak, arzusunun nesnesini reddetmiş gibi görünmek için onlardan yüz çevirdi: "Gözlerinden putperestlik okunan birisi krallara hizmet ederken nasıl mutlu olabilir?" Saf ve dürüst bir adam için çocukların ellerindeki yakalanmış bir kuş gibi oynanmak iyi bir şey midir?" Halevi'nin *Kuzari* adlı eserinde çözüm aradığı bazı soruların gerilimiydi, Herder, bir kere sinde, Arapça bir felsefi diyalogu, Plato'nun diyaloglarıyla karşılaştırmıştı. *Kitab al-Radd wa-l-Dalil fi'l-Din al-Dhalil*, tam bir akımdır, Bu, *Küçük Düşürülmüş Din Adına Bir Kanıt ve Bir Savunma*'dır (26).²⁶

KUZARİ

Kuzari 1130 ve 1140 yılları arasında yazılmıştır; kurgusunu Yahudi tarihinin çarpıcı bir döneminden alır. Volga ovasında Fin-Ugar Hazar halkının hükümdarı Kral Bulan (786-809 arasında hüküm sürdü) 'ın soylularından dört bin kadarı Yahudiliği kabul ettiler. Bu seçimlerinin nedeni kısmen jeopolitik mütalaalara dayanıyordu. Hazarlar Volga Bulgarları'nı istila ederek Kırım üzerinde egemenlik kurdular, Batı'da daima Bizanslıların, Güney ve Doğu'da Müslümanların

baskısı altındaydılar. Kral, Türk kökenli atalarının pagan inancına tek tanrılı bir seçenek aradı, ancak kendi ekibi ile uzlaşmaksızın onu çevirmiş durumdaki Müslüman ve Hristiyan güçler arasında kaldı. Aslında Hazar devleti, Doğu Slavları, Bulgarlar ve Gürcüler'den, onları yönetmediği halde, zorla haraç topluyordu. Ticarete büyük bir güçtü. Sömürgeleri Karadeniz'in kuzey sınırı ve Hazar denizinden Ural dağlarına ve batıya doğru Kiev'e kadar uzanıyordu. Hazar askeri gücünün Amu Derya (Latince adı:Oxus) bölgesi üzerinde stratejik ağırlığı vardı ve Avrupa'da Müslüman ilerlemesine kritik bir durdurucuydu.

Hazar monarşisi hiçbir zaman Yahudi olmamakla birlikte daha çok Yahudilik hususundaki dinsel özgürlükleri genişletti. Hazarya onuncu yüzyıla kadar bir Bizans tampon devletiydi. Gücü 965 yılında Kiev Dükü Sviatoslav tarafından sarsıldı ve 1083 yılında Arşidük Jaroslav tarafından kırıldı. Ancak, Hazarlara kadar 1237 Tatar istilasında süpürölüp atıldı, bu dönemde Yahudilik devlet dini idi. Emevi Halifesi Cordoba'lı 'Abdu'l-Rahman III'in öğrenilmiş ve sadık *veziri* Chasdai ibn Shaprut, Doğu'daki bağımsız ve güçlü bir Yahudi devlete ilişkin raporunda heyecanlandırdı. 960 yılı civarında Hazar monarşisine yazdı ve sonra Hazar Kralı Joseph'den hükümlanlık alanını tasvir eden ve Hazarların söyleşisini anlatan gecikmiş bir cevap aldı (27).

Din değıştirme; Hristiyan, Yahudi ve Müslüman sözcüler arasındaki bir tartışmadan sonra meydana gelmişti. Bunun üzerine Halevi, bir kralın "aşağılanmış dini" kabul etmeye yöneldiği kurgusal bir söyleşi oluşturdu. Halevi masalda bu diyalogunun çerçevesini kullanır, Hazar kralı, gördüğü bir rüyada kendisine "Tanrı'nın hoşlandığı niyetlerin, hoşlanmadığı uygulamaların" bildirildiğini; uyumayı sürdürürken, kendisine Tanrı'nın hoşlanacağı bir yaşam tarzını aramasının emredildiğini söyler. Bu nedenle bir felsefeciye suçlarını yorumlamasını sorar (28). Ancak yanıt, kralın hayal kırıklığını kanıtlayan Yeniplatoncu Aristotelesçi türde bir entelektüalizm gösterisidir. Felsefeci, yukarıdaki gibi, iyilik ya da hoşnutsuzluğu, niyetleri hatta karşılıklı bireylerin bilgisi, sadece kaderlerinin yönetimi üzerine Tanrı ile konuşur. "Eğer felsefeciler seni Tanrı yarattı derlerse, bu metaforiktir elbette. Tanrı tüm nedenlerin nedeniyse, tüm şeylerin yaradılışında mevcuttur – fakat bu başlangıçtan beri üretilmeye niyet edilmişti anlamında değildir (29)."

Felsefecinin kanıtı, birçok "sebeple" tıkr tıkr işler, Tanrı'nın etkisi sayesinde ikincil nedenlerle ve ruhanî idrak sahibinin eşit ölçüdeki huzursuz gidişatı ile ancak Tanrı'nın iradesiyle olmasa da, güçlü biçimde dünya üzerine yayılır. "Tanrı asla insanı yaratmadı. Dünya için sonsuzdur. İnsanın daima biri diğerinden ortaya çıkmıştır, biçimleri bileşiktir, karakterleri anne ve babalarının karakterinden oluşmuştur ve çevreleri - havalar, topraklar, besinler ve sular - gezenler, takım yıldızlar ve Zodyak burçlarının etkileri ile birliktedir (30). İnsanın amacı ruhu arıtmaktır. Mükemmellik için, en sonunda, dünyanın vermiş olduğu

biçim sayesinde en yakın entelektüel töz ile birleşebilir, mükemmel insanın etkin aklı, gerçekte, başlıca uzuvları ve organları zaten bilmez. Din, herkes için, özellikle de sıradan kitle için değerli bir ahlaki düzelticidir. Ancak ilk olarak işlevi anlaşılmalıdır, iradede biçimlendirilmiş, şekillendirilmiş olabilir.

“Kanıtın etkileyiciydi,” dedi kral, “fakat ihtiyaçlarımı karşılamıyor. Kendi adıma ruhum saftır. Tanrımın hoşnut olması için eylemlerimi adamaya hazırım. Ancak, vereceğim cevap halihazırdaki eylemlerim, olsa bile eylemlerim O’nun hoşuna gitmeyebilir. Kesinlikle kendisi olarak gerçek biçimde kabul edilebilir, yalnızca bir görüş konusu yapılamayacak bazı yaşam tarzları vardır. Aksi halde niçin Hristiyan ve Müslümanlar ortaya çıktı, kim dünyayı onların arasında paylaştırdı, neden sürekli olarak birbirleriyle savaşıyorlar? Açıktır ki her ikisi de samimi niyetlerdir, tümü itibarıyla Tanrı’ya sadık – keşşlik olarak, münzevi olarak, oruç ve ibadet olarak – ciddiyetle, samimi inanış olarak bir diğerinin öldürülmesine eğilimli bu cennetin ve göğün yoludur. Ancak akıl ikisinin birlikte doğru olamayacağı gösterir.”

Felsefeci cevapladı: “Felsefecilerin inanışına göre, aklımızı koruduğumuzdan beri böyle bir cinayet yoktur (31).”

Mübadele akademik felsefenin ve ortaçağ mistisizminin çoğunu yutan tüm neoplatonlaştırma projesinin savunmasının bir anlatımıdır. Kralın ironisi felsefe okuluna ima edilmiş bir görelilik yükler: Elbette tüm mezhepler, kendilerini ve bir diğerini adamaya çok özenle başladıkları zaman haklı olamaz. Ancak, felsefe aşındırma hakkında ayakta kalmayı istemiş gibi görünüyor, eylemlerini gözardı ederek gerçeğin taraftarına benzeyen tüm Tanrı arayıcısı tektanrıcuları dikkate alıyor. Hepsi cenneti arıyor. Ancak, Pascal’ın bahsi gibi, elbette cennete giden bazı sözde yolların eleştirel farklılaşması ölüm ve yaşam taahhüdünden önce adlandırılmıştır

Kral’ın rüyasındaki niyet ile eylem arasındaki keskin zıtlık sadece skolastik filozofları eleştirmeye değil ama Bachya İbni Paquda gibi ruhçu aşırı dindarlara da işaret eder *Kitab al-Hidaya ila Fara’itl, al-Qulub* ya da *Kalbin Görevlerine Rehberlik Kitabı* (1080) ahlaki, entelektüel ve dindarlığın niyete ilişkin görünümelerini yeniden vurgular, alışlagelmiş dinsel uygulamalarla alay eder bunların boş bir kabuk olduğunu belirtir. Aşırı ama gerçek dinsel gayret durumlarının tümü ve ruhani olarak esinlenmiş şiddet, en yüksek niyetleri, şehitleri fanatiklerden, öldürenleri öldürülenden, kahramanlık eylemlerini mezalimden, kendini inkarın asilce çalışmalarını vicdanlılık ya da kendini yok etmenin kösnül çılgınlıklarından ayırdetmez. Bunlar sadece niyetle ilgili konular değildir ama ethos, kültür, bir birey ya da bir cemaatin alışılmış yaşam tarzlarıdır. Canlı deneyim soyut bir ideoloji tarafından belirsizliğinin geniş bir kanıtıdır.

Halevi'nin iddianamesi, Yunan-Arap felsefi geleneğinin eleştirilerini, tüm tektanrıcıları, felsefecileri ve felsefeci olmayanları birbirinin benzeri, en sonunda niyetlerinde gerçeğin taraftarları (*mubaqqiqun*) olarak nitelendiren El-Gazali gibi ayırmaz. El-Gazali'nin baş eseri *Din Bilimlerinin Canlandırılması*, sünni İslam'ın bağrında Sufi mistisizmi ve sofuluğu onunla bütünleştirmiştir ve Müslüman ilahiyatçının *Filozofların Tutarsızlığı* adlı eserinde İslam felsefe okuluna sert biçimde saldırması Halevi'nin kanıtlarını çok iyi bildiği ve mantıklı olarak kullandığı bir kaynaktır. Ancak, zamanla Halevi, El Gazali'nin tektanrıcı ilahiyatının bizatihi Elmohad (*el-Muwahhidun*, Tanrı'nın mutlak birliğine inanan tektanrıcılar), liderlerinin etkilendiği, Berberi militanları Kuzey Afrika'nın dışına İspanya'ya götüren yeni dalganın gözden geçirilmiş Neoplatonik metafiziğe dayandığını yazar, Halevi, Elmohavidleri yumuşak, çok toleranslı, çok yozlaşmış bulur. Endülüs'ün Elmohadlar tarafından istilasını (1145-50) karşılaştırmada silikleştirmiştir. Halevi olaylara tanık olacak kadar yaşamadı. Ancak, çok saf entelektüel ve manevi düşünce biçimindeki ahlaki boşluğu içtenlikle gördü ve mahkum etti, Elmohadlar gibilerinin azizliğini bir şekilde açık biçimde gördü- ve nitekim birini diğerinden ayırt etmek için hiçbir ölçüt sunmadı.

Halevi Bachya'nın, gerçek dindarlık için niyetin, manevi, ahlaki ve akli samimiyetin gerekliliği düşüncesi konusunda tartışmadı. Ancak, sadece manevi yalnızlık yetersizdir. Halevi, basitçe, ritüel tapınmanın davranışsal tarafını yeniden vurgulamakla dengeyi yeniden kurulmasını beklemiyordu. Dindarlığın, yarı kapalı gözler ve dindarca duruşların konusu olmadığına ısrar etmiştir. Dindarda görülen, eski kitapları paylaşma uygulamasından kaynaklanan, bedeninin sallanma hareketinin özel manevi bir anlamı yoktur. "Halevi'yi ilgilendiren *khaliiş*'dir. *Khaliiş*, "samimiyet" ya da "sadakat" olarak çevrilebilir, eğer dindarlık geleneğinde samimiyeti aklımıza getirirsek bu sadece anlamı değil, birinin söylediği gerçek ideallere adanmayı da içerir ve sadakat niyet konusu değil eylem konusudur.

Platon Sokrates'in paradoksal iddiasının anlamını aradığında iyiyi bilmek iyiyi yapmaktır, bu nedenle bunu sadece bilgi ideasını yoğunlaştırmak ve zenginleştirmekle yapabilir, en sonunda formların akılcı sezgisini kapsar ve daha az olan herhangi bir şeyi dışarda bırakır. Sokrates'in amaçladığı gibi bu bilgiyi düşünmüştü, teorisinin ana konusu yoktu ama farkındalık yoğundu eylemi düşünmekten dolayı hiçbir sorun ortaya çıkmadı. Sokratik bilgi sorumluluk gerektirir ve sorumluluk da icraat gerektirir. Tanrı'nın niyetlerinden hoşlandığı ama eylemlerinden hoşlanmadığı Hazar kralının rüyasının şikayete sebep olan hali yaptığında Halevi'nin çözümsel feneri bu kaynaktı. Amaçları haberleşme eylemlerini içermiyor.

Amaçlarını eyleme dönüştürmek için birinin *khalaf* erdemine, yani bağlılığa ihtiyacı vardır. Bu Halevi'nin şiiri ve felsefesinin ortak olarak sahip olduğu büyük bir erdemdir. Halevi'de diyalog formu ve şiir söylemi, diğer yazarlarda

sık sık görüldüğü gibi, estetik ya da entelektüel uzaklık oluşturmak için bir araç değildir. Tersine, sadece sorumluluğun yoğunluğunu ve doğrudanlığını artırır. Ross Brann'ın yazdığı gibi, Halevi'nin dindarlığı "ne tepkisel ne de basmakalıp değildir ama liriktir." (33)

Yine de sorumluluk rehberlik etmelidir. Doğru amaçlar ve en iyi karakter yeterli değildir. Karakter için incelinmeli ve amaçlar eğitilmiş ve yönlendirilmiş olmalıdır. Yeniplatoncularınki gibi entelektüalizm ile derin sorun, münhasıran entelektüel sorun değildir ama bu çok genel, bir ethos adına çok genel, bir kültür ya da tarihsel bir yol olarak farklılaşan bir sorundur. Mistisizm ve derin dindarlığın birleşik geleneklerinin ücreti çok daha iyi değildir. Aristotelesçiler köşebaşı akılcılığını; sufiler ve onların Hristiyan ve Yahudi karşılıkları da köşebaşı maneviyatçılığını hedefleyebilirler. Fakat, çağdaşımız Alastair MacIntyre gibi Halevi'nin sormak için yeterince nedeni vardır; "Kim akılcı? Kim dindardır?"

Uygulama alanı eksik bırakılmazsa bütün böylesi bilgiler soyutlamalardan ibaret kalır, bu bilgiler bütün görünüşteki evrensellik ilgisini ayırdedici bir şekilde yorumlanmasının bir tür iç içe geçmişliği mesabesindedir ve felsefeyi bir özelliği olan aleme zorlar ve bu güçlü inanç hep bir şeyin olması gerektiği gibi olduğunu düşünür, çünkü ona göre vaazla evrenseldir-ya da, ethos ve etnisite arasındaki tehlikeli bağların önemini ve zerafetini bilmezlikten gelmesi nedeniyle konuyu hala çok önemli olarak ortaya koymaya devam etmektedir.

Halevi'nin felsefe ile sorunu pek fazla değildir yanlış yönlendirilmiş olduğunu ya da doğru olmadığını ama tarihe çok az akıl harcadığını düşünür. Doğal teolojiye ustaca bağlanacaktır ve Yeniplatoncu seleflerinin barok ontolojisini fazlaca yontar, çok sayıdaki örümcek ağları gibi ontik (varlıkla ilgili) üst üste çemberleri vuruşlarla işler. Ancak, bir kurum olarak felsefe, zamanında uygulandığı gibi, onun için sonuçları, hatta yöntemleri olarak yanlış olmaması sebebiyle değil yeterince dile getirilmemesi nedeniyle çok derin bir sorunsaldır. En önemli konuları, açık, karar verilmeden ve elde etmeye müsait olarak bırakır. Böylece katliama işaret edilen gönderme felsefenin çok açık biçimde reddettiğidir.

Eğer doğruysa bazı yüksek bilinircilik Plotinos'un "kanla ıslanmış hayat" olarak adlandırdığına karşı aklı kanıtlamayı sağlar, hangi değer öldürülen masumlar için buna sahiptir? Ve eğer eylemlerin niyetleri etkilemesi gerekiyorsa, niyetlerin samimiyetini cazip kılan hangi görüş vardır? *Kuzari*'nin gösterisel özür dileyen karakterini tutmak, bazı okurlar temel soruları tartışmıştır Halevi cevap vermeye niyet eder, özellikle o ve çağdaşlarının karşılaştığı özellikle inanca bulanmış şiddet "Niçin bir Yahudi olarak kalmak"dır. Fakat bu Halevi'nin burada öne çıkarttığı çok küçük bir sorudur ve hakim inançlara karşı önemli bir şey olarak başlattığı çok savunmacı yaklaşım ve felsefeye bir meydan okuma olarak onların tikelciliğinin üzerine yükseldiği için kendisiyle öğünür ancak genel tiplerinin düzeyi Halevi'ye batmak, en düşük ortak düzeylerinin yeri gibi görünür.

Hristiyanlık ve İslam felsefi bir ideolojinin şiirsel sunumundan daha fazlası değildir onların inancının özelliklerinin üstünde, yalnız ve kayıtsızca durur, ahlaki ve felsefi olarak duyarlı olan sadece neden bir metafor ya da simge sisteminin bir diğerine tercih edildiğini sormalı, ancak, nasıl birisi belli bir simge sistemiyle yaşar, bundan daha fazla olduğunu kabul etmekle. Biri tüm (tek tanrılı) inançları basitçe kabul etmenin salt göreliliğine inmezse aynı yere çıkan farklı sokaklardadır, birisi ahlaki zorunluluğun resmi anlamında veya en yüksek ve en asil olanı aramanın zengin klasik anlamında, yeterlidir. Elbette bu inancın şövalyeleri kendilerini, uzuvlarını ve organlarını, tutkularını ve arzularını ve kutsal ideallerinin sunağında insan kardeşleri, rahipler ya da savaşçılar olarak, tümü haklı olamaz, hatta İslamın hoşlandığı Tanrı yolunda birbirlerini öldürdükleri zaman.

Burada Halevi sormalı: Katliam tam bir mükemmeliğin samimi biçimde hizmetinde olabilir mi; Tanrı'daki mükemmelliğe ulaşma sırasındaki kan dökücülüğü bir duraklamaya yol açar mı, içinde görünmez olur mu? Bu bir yaşam tarzı seçmek demek değildir ama yaşamdan bir yol seçmektir.

Felsefeci sadece rakip hayat tarzları arasında seçim yapmakta başarısız olmamıştır. Genel bir kozmoloji, metafizik ve epistemoloji sağlamıştır, bu bir Gazali ve bir Bachya'nın ellerinde insanın acı çektiği yerin ardında her nasılsa bıraktığı birinin yanılsamasını yaratacaktır ve rakip inançlardan hiçbirini herhangisi bir sayısı için bir felsefi gerekçe olarak hizmet etmeye devam etmeyecektir, izleyicileri yağma ve tahribe devam edecek inançlarına rağmen değil ama kendi adlarına ve hayal ettikleri gibi onların adına. Hristiyanlar ve Müslümanlar cennet yolunda savaşmışlarına inanabilirler. Ve eğer cennet amaçladıkları bir gidilecek yerse, onların hepsi sadece yüksek amaçlarla öldürecektir. Ancak onların en fazla yarısı, gitmek için savaşmışları yolda haklı olabilir. Nihayet diğer yarısının da hatalı olması gerekir. Ve katliama tanık olanlara, Halevi yardım edemez ama hepsinin hatalı olduğunu duyumsar ve felsefe övünerek böyle bir katletme konusunda hiçbir şey bilmediğini iddia eder.

Tanrı korumamış olabilir mi- masumların katledilmesi onun tarafından bilinmemeye devam edebilir mi? Yanıt evet ise (Halevi'nin kendisine sorduğunu neredeyse burada duyabiliriz), Tanrı'nın tahtının altının ölümsüz insan ruhlarının muhafaza yeri olduğuna dair İbni Gabirol'un nazik yorumlarının ne anlamı olabilir? Bu ne türden bir tahttır; eğer Tanrı o tahtta hüküm sürüyor ama yönetemiyorsa? Burada Halevi'nin, felsefecinin diyalogda açıklamasına izin verdiği, dramatik hicvinin anlamını anlıyoruz, Tanrı, niyeti ya da arzuyu aşar ve zevki, Hermes, Asclepios, Socrates, Plato ve Aristoteles'ininki ile felsefi akılcı ruhun aktif aklındaki birlikten fazla olmayan anlamdadır. Aryeh Motzkin'in kaydettiği gibi, Yahudi sözcü Hazar kralı ile söyleşisine "inanırım," özellikle "İbrahim'in Tanrısı'na inanırım," diyerek başlar. Kurulmuş felsefi geleneğin sözcüsü, "Yoktur," sözleriyle açılır, özellikle, "Tanrı'da herhangi bir zevk ya da zevksizlik yoktur." (34).

Eğer bu doğruysa, filozoflar betimledikleri aktif akıl olarak tanrısal bir tözleşme ile gizli temas halindedir, kral sorar, niçin onların çok azı peygamberdir? Niçin çok azı mucize gösterir? Peygamberler dünyanın yaratılmış olduğunu bize öğretir. Filozoflarsa bunu inkar eder. Ancak, bu dünyayı herhangi bir düşsel tazikatla dört ayaklı bir hayvanın üstüne yerleştirirler. Onlar da kozmoloji hakkındaki görüşlerini korurlar, görüşler deneyssel olarak sürdürülebilir değildir. Kralın Hristiyanlar ve Müslümanlar konusundaki merakı kırgınlık yaratmıştır: "Elbette hayatın bu iki yolundan biri[emeleyn]memnuniyet verici olandır. Yahudilerin olayında, açık alçaltmaları, küçük sayılar ve evrensel nefretin onların nefreti olmadığı göstermek açısından yeterlidir." (35)

Hristiyan sözcü İsa'nın tanrısallığına itiraz eder; Müslüman, Kur'an'ın benzersiz diline. Kralın cevapları Halevi'nin yöntemi ve amacına manidar bir şekilde işaretir: Hristiyana birazcık felsefenin onun davasını sakatlamayacağını tavsiye eder, onun karşısında mantık ve deneyim olarak çok yabancısıdır:

Burada mantıki bir sonuç çıkarma yoktur. Mantık, gerçekte, bu anlatının çoğunu reddetme eğilimindeydi. Eğer deneyim onu doğruladıysa, yüreğin bu nedenle rızasını kazanacaktır, bu başka bir konu olacaktır. Ancak, imgeleme olmaksızın bir fikri doğrular, onu makul yapmak için mantığı alır. Başka türlü zorlama gibi görünür. Böylece, doğabilimciler bazı egzotik olayları keşfettiklerinde onu görmeden önce duyar duymaz reddedeceklerdir, onu inanılır yapmayı deneyeceklerdir, onu gördüklerinden itibaren kimi nedenle onun doğrulayacaklardır-yıldızlar ya da manevi nedenlerle. İlk elden deneyimi reddetmiyorlar. (36)

Kral, kendi lehine, böyle bir çabada kendisini tam olarak istekli bulmuyor. "Bu inançlarla büyümemiştir," onları inanılabilir kılmanın bir yolunu bulmak zorunluluğunu hissetmiyor.

Mübadele, Saadia gibi filozofların epistemolojilerine Halevi'nin yanıtını sergileyen bir anlatıdır. Özel manevi ve astrolojik varsayımlar felsefi doğabilimcilerin karakteristik itirazına gözucuyla bakma fırsatını ıskalamadı. Ancak, epistemolojik görüşü derinleştirdi: Doğrudan deneyim inanmaya zorladığından beri, mantık gözlemlenen için açıklamalar arayacaktır. Kalp böylesi taahhütlerin yeridir. Fakat, akıl değil, deneyim epistemik demir atma noktası olmalıdır. İlk elden deneyim kalbin üzerine galip gelen varoluşsal bir anlaşma yaratabilir. Halevi'nin sözcükleri El-Gazali'nin ve diğer sofı yazarların yankısıdır. Öncelikle böyle bir taahhüt vardır, mantık inanca hizmet edecektir, kanıt ile uyuşan bir kuram inşa eder. Böyle bir taahhüt olmaksızın, mantık kuşkucu olmaya hemencecik hazır olabilir. Bu anlaşmada ortak olan imandır; ve El-Gazali ve Halevi'deki sofı geleneği kabul eden Pascal, bunu "kalbin illetleri" olarak adlandırır. Mantığın görevi Pascal'ın eseri sentetiktir deneyimin sunduğu verileri uzlaştırmaktır. Pascal'ın

eseri sentetiktir, çözümsel ya da diyaetik değildir. Bu anlaşmada ortak olan imandır ve çözümsel ya da diyalektik değildir. Ancak, motivasyonun yayları yürekte uzanır, bu, bireysel anlamda kimlik ve değer duygusudur, deneyimin ilk verdiklerinin edinilmesi ve bir Kitab-ı Mukaddes deneyin verilerinin edinilmesi ve değerlendirilmesine dayanmaktadır.

Müslüman konuşucu farklı bir yol alır. Muhammed gibi, mucizevi Kur'an dışında işini mucizelere bırakmaz, Müslümanlar için her ayet bir olayla ilgili işaret olarak adlandırılır. Hazar'a kralı tekrar kötölemenin iması olan hıyanete karşı varoluşsal terimlerle karşılık verir:

Eğer birisi tanrı'nın sözünden rehberlik peşindeyse, kendi kuşkuculuğuna karşı ikna edilmeyi umar, tanrı ölümlülerle konuşur, şeyler gösterilmelidir, şeyler gösterilmeli ve kesin olmalıdır. Hatta sonra Tanrı bir adama konuştuğunda o kesin bir itibara sahip olacaktır. Ancak, eğer kitabı mucizeviyse, Arapça yazılmışsa biricik ve taklit edilemezse benim gibi bir Arap olmayan tarafından ayırt edilemez. Bana okunduğu zaman, kulağıma başka herhangi bir Arapça kitap gibi gelir (37).

Bununla birlikte Hristiyan ve Müslüman her ikisi de Yahudi tarihine itiraz eder. Hristiyanlar, İsa'nın, Musa'nın yasalarını yok etmek için değil ama onları yerine getirmek için geldiğini ve Müslüman da peygamberlerin mührü olarak Muhammed'i sunar, Tanrı'nın İsrail'e vahyi böylelikle doruğa ulaşır. Bu nedenle ilahiyat tarihe yol verir ve kral sonuçta bir Yahudi'yi onunla konuşması için çağırarak zorundadır. Hristiyan ve Müslüman'la tartışma Halevi'nin kullanacağı kanıtın dizisine zemin hazırlamıştır: Arsızca tarihsel ve tikelci, kozmolojik ve evrensel olmayan, gizlemeye gerek bulunmayan tarihselci ve özellikli bir zemin.

Her zaman Talmudça akademinin bir dostu, bir arkadaşı olarak tanımlanan ve şimdilerde görünen haham, kozmolojik bir dua ile açmıyor. Tanrı'ya açılış göndermesi yaratıcı olarak değil ama İbrahim'in, İshak'ın ve Yakup'un Tanrısı olarak samimiyet ve doğrudanlık kurar ve bu filozofun entelektüelciliği ile keskin biçimde tezat halindedir. İddialarını tasarımdan kanıt gibi spekülâtif ispatlara itiraz üzerine savlara dayandırmaz. Tartıştığı gibi "Hindistan yöneticisinin gerçek bir adam olduğundan bahsetseydiniz, hayranlık ve korku ile tutmalıydınız ve adına saygı göstermeliydiniz, ancak, eserlerini size, adaletin, iyi karakterin ve ülkesinin halkının dürüst yollarının raporları olarak betimlediler, bu sizi ona bağlayacak mı?" "Nasıl olabilirdi?" diye yanıtladı kral, "soru kaldığı zaman, Hindistan halkının kendi anlaşmalarına göre adil davranıp davranmayacakları ve krallarının olmayacağı, krallarının lehine yapıp yapmayacakları ya da her ikisinin doğru olup olmayacağı." (38) Kozmolojik kanıtlar doğanın tasarımı ve düzeni Tanrı'nın işi olsun ya da olmasın sorunu çözmüyor, Kitab-ı

Mukaddes gibi ona sahip olacak; ya da doğaya içsel, Demokritus gibi bir doğacı ona sahip olacaktı; ya da ikinin bazı birleşimi, doğal düzeni Tanrı ile açıklamak olarak gören ama şeylerin Tanrı vergisi doğasında yerleşik Yeniplatoncu-Aristotelesçilerin görüşü olarak.

“Ancak, eğer bu kraldan bir haberci size gelirse,” haham tartışır, “Hint hediyeleri ile, kesinlikle Hindistan’da bulunmuş ve onları almış olabildiniz ve sadece bir kralın sarayında ve o size kraldan gelen yazılı bir onay getirdi ve bu onay sağlığını koruyan ve hastalığınızı iyileştiren ilaçlar içeriyordu... bu seni onun sadakatine bağlamayacak mı?” (39) Aynı yolda, dost açıklar, Tanrı Firavun’a kozmik yaratıcı olarak değil ama Yahudilerin ecdat yadigarı Yardımcısı olarak tanıtıldı (Exodus 5:1) ; ve onların yaratıcısı olarak değil ama Mısır’dan onları koruyan biri olarak İsraililer ile Sina’da toplandılar (Exodus 20:2). Bu sırada ne oldu, Tanrı evren için hiçbir şey yapmamıştı ama onlar için yapmıştı.

Haham, sadece İsrail’in kutsal olana ilişkin gerçek ve sürekli bir geleneğe sahip olduğunu tartışır. Hindistan eski olabilir, ancak halkı fikirleri birbiriyle uyumlu bir sisteme sahip değildir ve çoktanrıçılardır. Yunan felsefesi eski İsrail geleneğinden türetilmiştir; ancak, Yunan felsefi düşüncesinin rehber eksikliği nedeniyle İsrail geleneği olmaksızın Yunan felsefesini kararlı kılmak ve yöneltmek zordur. Halevi’nin bir arkadaşına yazdığı geç şiirinde olduğu gibi “Yunan bilgeliği... meyve vermez ama çiçek açar.” Aristoteles ve Yunan felsefesinin öteki liderleri yalnız çalıştıkları için unutulmaları gerekir; tarihsel geleneklerinin sesi olmadığından hataları anlaşılabilir (40). Yunan felsefi özgünlüğü, sonraları, bir keramet olabilir, ancak, köksüzlük ve tutarsızlığın kararsız yürüyüş tarzını gösterir. Aristoteles genel anlamda, örneğin, doğaya zeka atfettiğinde, denize atlamaya giderken onu tutmak için hiçbir şey yapmaz.

Halevi arkadaş üzerinden samimiyet ve tanınmanın birleşimini İsrail’in dinin ayırt eden nedir bunları tartışır: Tanrı’nın İsrail ile yegâne tarihsel ilişkisi, Tanrı’nın eylemi ve hediyelerini alması ve onların yazılı tanıklıklarının tüm ulusal deneyiminin tanınması kuşaklar boyunca kesintisiz bir gelenek olarak aktarılmış, bu müteakip kuşaklar Tanrı’nın atalarına eşlik eden kendi vahyinin kesinliğinden hiçbir şey kaybetmemiştir. Gerçek din, Haham teşvik eder, yapay dinlerde olduğu gibi zamanla evrilmemiştir, ancak, yaradılışın kendisi gibi bir anda tamamlanmıştır, altı yüz bin İsraili kendi kurtuluşlarını deneyimlediği zaman ve çölde başıboş dolaştıktan sonra Tanrı’nın sözlerini işitince her birey doğrudan doğruya ve kişisel olarak esinlenmiştir (41).

Kral, chaver’in iddialarının somut şovenizmine (*taassub*) karşı çıkarak, Altın Buzağı günahının çekilmezlik konusunda sınırları uyaran hahamın kibirini azaltıp azaltmadığını sorar. Fakat her ulus, dost yanıtlar, zamanında tümenden puta tapıcılardan oluşuyordu. Onlar arasındaki herhangi bir felsefeci Tanrı’nın hala pagan inancını akılcılaştırıp kitlelerin ilahi mevcudiyetine aracılık eden bağımsız

somut semboller bulduğunu kanıtlayabilirdi. İsraililerin günah işlediği dönem prensipte ağır ve üzücüydü çünkü bu günah onlarındı. Doğrusu halk günaha girmişti. Ancak, affedilmişlerdi de. Hangi konuları seçmişlerdi. İsrail Tanrı'nın doğrudan eseri Ademin bozulmamış mükemmelliğini muhafaza etmişti.

Verdikleri toprak iklim olarak mükemmeldi ve üzerinde yaşayanları Tanrı'nın sözü ve iradesine göre yaşamaya hazırlıyacaktı (42).

Kral, Tanrı'nın vahyi niçin İbrani dili ile sınırlandırılmıştır, Sind, Hazarya, ve Hindistan halkı ona doğrudan ulaşmaktan uzaklaştırmıştır diye sordu? Niçin tüm insanlarla paylaşılmadı? Niçin hayvanlarla da? Haham, katlanılamaz gibi görünen risklere karşı homurdandı.

Halevi Kur'an'ın taklit edilemez güzellikteki İslami öğretisi hakkındaki kendi kavisli tesbitlerini unuttu mu? Haham üslubunun ilahi olduğunu iddia ederken ve onun vahyinin tarihselliği konularında Torah'ın otoritesinden kurtulamıyordu. Ancak, eğer tanıtım ve herhangi bir insanın bir vahyi yargılayabilme gücü önemli standartlarsa, iddia ettiği gibi niçin Torah'ın çağrısında Kur'an'dan daha evrensel olduğunu varsayıyor? Ve diğer uluslar Tanrı'nın sözünü kabul etmesi için İsrail'e güvenirken onların keyfi davrandıklarını görmüyor mu? Şok terapinin ötesinde Hristiyan ve Müslüman aşağılamalarının yüzyıllardır süren Yahudi gururunun üzerindeki dövmesinin yaralarını geri döndürmeyi aramak bu soruyu yanıtlama ihtiyacı Halevi'den dostun iddialarının tikelliğine baskı yapmasını ister.

Haham, vahyin Tanrı'nın onlardan asla ayrılmayacağını vaad ettiği İsrail'e özel hediyesi olduğunu ileriye sürer. İsrail'in büyük hediyesi duygusal bir yaşamsonrasının özel hediyesi ya da manevi bir yaşamsonrası bile değildir, hiçkimsenin gerçekten istemediği ama bu yaşamda onlarla kutsala bağlı kalmış mevcudiyettir. Filozoflar sadece ilahi akılların ölümsüz olduklarını hayal ederler. Müslümanlar ve Hristiyanlar böylesi münhasırlığı batıl inanç bilgisi ile karıştırır bir konuşma sözcüğü her nasılsa onu sunar. Ancak Yahudiler Tanrı'nın tüm ulusların en dürüstünü ödüllendirdiğine inanır. Onlar Hazreti İsa'ya inanarak kurtulma (soteriology) öğretilerinde seçkin olmaktan uzaktır. Ne de Yahudiler kendilerine özgü biricikliklerine ya da üstünlüklerine inanmakla ayırt edilirler. Daha ziyade ortaya attıkları iddianın hediyesinin doğasından ne ayırt eder.

Halevi daha sonra diyalogunda tam olarak telaffuz eder, Hazar kralı hahama Yahudi ibadet edenlerinin niçin öte dünyadan çok az söz ettiğini sorduğunda dostu karakteristik bir meselle cevap verir:

Bir adam kendisini hoşça karşılayan hükümrana tanıttı, mevcut olduğu sürece ne zaman isterse girip çıkabileceği iznini verdi. Monarka yakınlığı giderek arttığından onu evine ve masasına davet etti ve kral gelecekti ve en seçkin bakanını gönderecekti. Bu adamı daha önce hiçkimseyi hırpalamadığı kadar hırpaladı.

Adam, bazı ihmal ve kural ihlalinin suçlu bulunduğu zaman mahkemece hapse mahkum edildi, kral ona eski yoluna dönmesi için yalvardı engellerini kaldırmak için. Onu ziyaret ettikleri için bakanlarından hiçbirisini hapse atmadı.

Bu ülkenin diğer tüm halkı kralı sadece seyahat ettiklerinde, ona yol boyunca onlarla birlikte gidip haydutlardan, hayvanlardan ve diğer tehlikelerden korumak üzere birini göndermesi için yalvarıyorlardı

Bu yolda onlara yardım edeceğinden, onları seyahatlerinde koruyacağından emindiler, terk etmelerinden önce hiçbir şey yapmamış olsa bile. Her biri diğerlerine kralın kendisini başka herhangi birinden daha fazla koruduğunu övmeye alışmıştı, hesaplaşma kralı geriye kalandan daha fazla yüceltmmişti.

Ancak yabancı seyahat hakkında çok nadiren konuşuyordu ve bir muhafız istedi. Seyahat zamanı geldiğinde, ülkenin halkı, onu koruyacak hiçkimsenin olmaması nedeniyle hain geçitte yok olacağından emin olması gerektiğini söylediler. "Muhafızları size kim verdi?" diye sordu. "Kral, bu kentte olduğumuz sürece yardım ve aracılık için hep yalvardık. Fakat asla bir şey yaptığınızı görmedik" şeklinde cevap verdiler." Yabancı "çılgınlar!" diye bağırdı. "Tehlike anında yardımını çok fazla umut eden, hepsini koruması gereken bir anda kimse tek bir sözcük bile söyleyemeksizin onu çağırmadı mı? Dinlenme sırasında ihtiyaç anında uygun bir cevap bekleyen çok fazla gerekçesi olan bir kişi bile yanıtlamadı mı? Onun yardım etmesi konusunda, onun yapacağından daha fazlasını yapacağınızı düşünerek, hepiniz kendinizin haklı olduğunu düşünüyorsunuz. Ancak, hanginiz onu onurlandırdı ve benim gibi ona bağlı oldu? Hanginiz, emirlerini hızla yerine getirmek hatırına ya da ününü lekesiz biçimde sadakatle devam ettirmek için veya adını ve yasasını saygıyla korumak için benim karşılaştığım gibi zorluklara katlandı. Tüm yaptığım onun emir ve talimatlarını yerine getirmek olmuştur. Onu hesap yaparak, kendi çıkarınıza onurlandırılıyorsunuz. O şimdiye kadar sizi asla yüzüstü bırakmadı. Beni yolculuğumda nasıl terkeder, konuyu sizing yaptığınız gibi ortaya koymadım ama onun adaletine güvendim (43)."

Halevi'nin burada söylediği İsrail'in Tanrı ile samimiyeti, buyruklarına inarak hizmeti değil öte dünyaya olan tam güvenidir. Yaşam sonrasının bizim için halihazırdaki hayatımızdan daha az önem verdiğimiz bir şey olduğunu da söylemiştir. Hazar kralının dikkat çektiği gibi, hiçkimse ona ulaşma anını ertelemekten memnun olmayacağı yaşam ötesi için hevesli gibi görünmüyor (44). Hayatın amacına ilişkin Yahudi düşüncesinde farklı olan nedir, onu diğer tektanrılı ideallerden ayıran, bu dünyadaki kökleşmişliğidir. Buyruklarına adanmış bir hayat yaşamakla Tanrı ile samimiyete erişiriz. Hristiyan ve Müslüman beklentiler, belki

ya da rağmen ötedünyalılıkları sebebiyle karşılaştırmada kesintisiz (*grosslasman*) olmaktan çok Hazar gibi görünüyor. Hahamın işaret ettiği gibi, rakip inançlar ölüme kadar her şeyi ertelemiş gibi görünür, bu hayatta ne aşkın bir şey vardır ne de onu işaret eden herhangi bir şey (45). Yahudiliğin rüyasının yaşam biçimi olması gerektiğine ikna olmuştu onu amaçlamasını söyledi, kral ve *veziri*

Yahudiliği kucakladı ve tedricen uluslarının bir çoğunun dostluğunu kazandı. Torah çalıştılar ve büyük sözel başarı kazandılar, halkları arasında ilk olarak İsrailileri onurlandırdılar ve kırsal kesimdeki adamlarının büyük çoğunluğu Yahudiydi. Sadece yoğun bir biçimde Torah çalıştıktan sonra kral teolojisi içinde spekülatif olarak araştırma başlattı. Halevi'nin görüşü, elbette, teolojinin kültür, gelenek ve anlaşımanın rehberliğine ihtiyacı olduğu yönündeydi, var olan spekülatif olana öncelikliydi, eski hahamların bir görüşü etiğin (*derekh eretz*) Torah'a öncelikli olduğu şeklindeydi ve Maimonides sonraları spekülasyonun anlamı için bir önkoşul olarak ahlaki erdemi işleyecekti. Fakat, Halevi'de bir kültür kahramanı arayan ortaçağ rasyonalist karşıtı ve modern romantik birçok okuyucu, Halevi'nin niyetini gözdardı ederek, onun beş bölümlü eserinin kalan dört bölümünde, onun anladığı gibi geleneğin kılavuzluğunda ancak körü körüne değil, sorgulamadan, araştırmaksızın incelenmemiş baskının düşüncesiz tekrarı ile yönetilmiş doğal teolojiye pozitif katkı yapmıştır.

Araştırma Tanrı hakkında nasıl konuşmalıyız gibi can sıkıcı bir soruyla başlar, eğer Tanrı tamamiyle aşkınsa. Halevi diyalog ortamında Tanrı'nın betimlenmesini önerir, ilk olarak onun mükemmelliğine işaret eden negatif sıfatlar açısından, bu yetersizliğe aşkınlığını "yaşayan Tanrı" dediğimizde onu ölümden ayırmak, bu puta tapanların yanlış tanrılarıdır; ikincisi, tanrıya yönelik insan davranışlarını ifade eden göreceli sıfatlar açısından, onu "kutsal" ve "büyük" olarak adlandırdığımızda; ve üçüncüsü, yaratıcı sıfatlar açısından, eylemlerinden söz ederken şimdiye kadar olduğu gibi bazı doğal vasat ya da güç üzerinden ondan yayılan, "zengin ve yoksul yapan" dediğimizde. Kitab-ı Mukaddes Tanrı'nın ivedi yaratıcı gücünden söz ettiğinde, daima Tanrı'ya atıf yapmayla bağlantı kurar, "O'na sadece büyük mucizeler yapan" (Psalms 136:4) dendiğinde.

Tanrı'nın doğadaki gücü kendi iradesidir. Bu, tüm doğal ve doğaüstü olayların ardındaki itici güçtür. Tanrı'nın iradesi Tanrı'nın İsrail'e kendi toprağındaki lutfunu gösteren yaratılmış zaferin kaynağıdır da ve en nihayet uygun biçimde ekildiğinde görüntüsü için üstün tutulan yerdir. İsrail kendi toprağına barış ve adaletle yerleştiğinde vahy dindarlar arasında mümkün olur. İsrail'in dindarları vahyin gerçek taşıyıcılarıdır, doğal olarak akıllılık anlamında felsefeciler olma potansiyeline sahiptirler. Tüm gerçek vahy İsrail toprağı adına ya da İsrail toprağının her birinde meydana gelir. İsrail toprağı dünyanın merkezidir, gündüzün ve gecenin referans noktasıdır, doğu ve batı, haftanın dönümünün başlangıç noktasıdır, İsrail'den dünyanın uluslarına yayılan. Toprağı tüm gökleri bilgeli-

ğe paylaştırılır. Bu nedenle bilgeler geleceğin dünyasında mutluluğu sağlayacak dört arşın yürüyen birinden bahsettiklerinde yanılmamışlardır. Halevi'nin ima ettiği gibi, böyle bir kişi zaten burada ve şimdi aşkınlığı tadar.

Ama eğer, Hazar kralı amaçlarsa, hahamın kendisi bu ülkeye yeniden dönme-yi ihmal eder. Hatta eğer *shekhinah*, Tanrı'nın içkinliği, artık orada mevcut olmaz, birisi böyle bir kutsal yerde ruhu arıtmayı elbette ki aramalıdır, insanların kutsal adamların türbelerini ziyaret ettikleri gibi eğer sadece shekhinah bir kez orada olmuşsa. Haham bu suçlamayı kabul etti, sadece şöyle cevap verdi, İsrail'in toprağına dönüşü daima halkının yeniden toprağına dönme iradesine bağlıdır, Tanrı'nın sözünün bir insana bağışlanması onu alma yeteneğine sahip olmasından daha fazla bir şey değildir (46)."

Sıfat kuramına müracaat etmek, Tanrı'nın eylem biçimi ve İsrail'in devamlı sürgünlüğünün nedeni ve sağaltılması, haham ve kraliyet öğrencisi kurbanlık kültü değerlendiriyor. Bu İsrail ilk kez sürgün olduğunda haham kederine sembolik bir odaklanmaydı. Ancak, *Kuzari*'de Tanrı ile samimi bir yaşama erişme oldukça ikKitab-ı Mukaddes olur. Chaver Tanrı'nın yiyecek istemediğinden kurban ihtiyacı olmadığını tartışır. Fakat kurban ateşleri, bir kralın görünümünün yapabildiği gibi, bir düzen ve vakar oluşturur. Ve İsrail halkını beslemesi gereken ilahi esinlenme bu düzen ve görkemin kuruluşuna bağımlıdır. Tanrı bir ulus için akıl bir bedende neyse öyledir ve beden kendisine uygun gıda ile yaşamaya devam eder, bu nedenle bir ulus kurbanlarla devam etmektedir. O zaman, onlar gönül almalar değildir; hala az, kendilerinde bir amaç ya da Tanrı'nın hoşuna giden herhangi bir yolda, bugüne kadar sözünü almak için kavmini hazırlayanlar hariç.

İsrail bugün, haham açıklıyor, sadece kuru kemikleri olan bir bedendir. Fakat bu kemiklerin bir kez yaşamı olmuştu ve hala onlara tekrar dönebilecek yaşamın bir çizgisini koruyor. Eğer Tapınak (Süleyman) onları canlandırırsa ve onları kolayca incinebilir yaparsa, onarılmaktadır (47). El Farabi gibi Platoncular filozofları vahyin doğal alıcısı yapar- filozofların bilince sahip olduklarından ve aktif akla ulaştıklarından beri vahyin kavramsal içeriğini intikal ettireceklerdir. Sadece imgeleme hediyesini uygun kavramlara giydirmek somut biçimde anlaşılabilir şiiri kıyafetine, rituele ve kuruluşlara ihtiyaçları vardır. Aynı kalıpla çalışmak, Halevi İsrail'in dindarlarını peygamberlerin doğal prototipleri yapar. Düşüncesini, Platon'un filozoflar için kullandığı eleştirel savunmanın aynısını İsraililere uygulamakla tamamlar: İsrail ulusların arasında bir yürektir, bir defa çok canlı ve sağlam ve narin ve kırılğan, yolsuzluğa çok duyarlı- hem çok hasta hem de çok sağlıklıdır (48).

Elementler yani minerallerin, sonra bitkilerin, sonra hayvanların, insanların ve en nihayet Adem'in kremasının[Yahudilerin]onlardan ortaya çıktığını öğrendiniz. Böylece hepsi çok saf deneyin hatırına evrilir, yani Tanrısal Söz ona dokuna-

bilir; ve bu deneme, hala daha ileride olan, bazı şahıslar, peygamberler ve azizler gibiler (49). Ancak, chaver'in açıkladığı üzere, peygamberler ve azizler, keşişler ve çile çekenler aynı değildir. Salt vazgeçme Tanrı ile samimiyeti sağlamaz ama bir ulusu vahyin ve azizliğin gerçek tohum yeri yapar. Tevazu ya da maneviyat değil ama adalet, doğal, akılcı, bir ulusun zorunlu temelidir. Eğer bir ulus ne unutulmuş ne de ihmal edilmişse o ulus yaşıyor demektir. Nitekim, (Platon'un düşündüğü gibi) bir hırsızlar çetesi bile üyeleri arasında adalet olmaksızın uzun süre yaşayamayacaktır. "Tanrısız hukuk sivil ve akılcı hukuk mükemmel olana kadar yerine getirilemez (50)." Bunun anlamı, İsrail, ruhsuz bir beden, bedensiz bir ruh olarak kendi yazgısını, Tanrı'nın buyruklarını yerine getiremez, daha fazla ayakta kalamaz demektir. Geri çekilme ve sofuluk istenmemekte ancak bir devletin ve ekonominin tüm yaşamı- festivaller, sosyal etkileşimler ve kalkınma-aşar vergileri, müteakip yıllar ve hasat festivalleri. Toprağa emek vermek ve onu ekmek Sabbath'ı yerine getirmek kadar ilahi buyruktur. Her ikisi de Tanrı'nın yaratma eylemi ve İsrail'in Mısır'dan kurtuluşunu kutlar. Ve Sabbath bizi neşe ve aşkla Tanrı'ya yaklaştırır ve doğrulama herhangi bir kendini-inkar ve manastırcılık eylemini yapmaktan daha fazla yaşamımızda parlar (51).

Halevi'nin zamanından beri Hazar kralında ve bir çoğunda görüldüğü gibi tuhaflık, Tanrı'nın insan eylemleriyle şerefendirilip şerefsizleştirilebilmesidir. Tanrı, Halevi'nin ısrar ettiği gibi, güneş ışığından daha az olmamak üzere halkının yerine getirilmiş yaşamı ve coşkuları tarafından onurlandırılmıştır. Güneşin doğa üzerindeki evrensel etkisi, Torah'ın buyruklarının İsrail üzerindeki benzer yararlı etkisi ile karşılaştırma gerçekte Mezmur 19 tarafından önerilmişti (52). Sofuluk tersine dönmüş gözlerle en iyi gösteri değildir, güzel sözcükler, aracı duruşlar ve davranışlar ve eylem amaçlamayan konuşma ama gerçek sorumluluk ve samimi niyetler (*el-niyet el-khalasa*) gayret ve adama ile icra edilen eylemleri istemekle bu niyetler kendisini gösterir (53).

İyi yaşam

Halevi'nin burası için çağrısı basitçe Zion'a dönüş değildir yine de daha azı, bazı başlıca manevi özlem ya da mistik ve düşünceye dalmış cemaatin Zion'daki mevcudiyetidir. Tam bir yeniden inşa için çağrı yapıyor, İsrail'in yasalarıyla kendi toprağındaki güçlü yaşamı-siyasi, ahlaki, sosyal, ekonomik, entelektüel ve manevi yeniden doğuştur. Sanhedrin'in üyelerinin, her bilimin bilgisinden sorumlu olduğunu tartışır-gerçek, basmakalıp ya da hayali- bitkibilim ve hayvanbilimden, hijyene, tıp, astronomi ve müziğe Levilerin mesleği. Hukukun amaçlarını yerine getirmek ve halkın refahı ve sağlığından sorumlu olmak için otantik bilimlere ihtiyaç duyuyorlar; dil kullanımları mükemmel olan geleneksel

bilimler ve sihir ve bu gibi şeylere değgin batıl inançları apaçık biçimde anlamak için batıl itikatlar. (54).

Bu bilimler, hala Yahudileri ayıran emanetlerin, beraberinde Zeburların günlerinden beri bir düşüş içinde olan dalkavukların ve uyumsuzların oyuncağı olmuş İbrani dilinin onarılması gerekir (55). Chaver'in cesaretlendirdiği İsrail'in amacı manevi eğilimliler arasında ortak öteki dünya ile ilgili bir amaç değildir. Yaşamı ve tüm mallarını severiz. Gerçek, ahlaki mükemmelliğe ulaşan biri, Enoch ya da Elijah'ın yaptığı gibi, dünyada rahatsız olarak büyüyecek ve yalnızlığında hiçbir yalıtılmışlık hissetmeyecektir. Filozoflar, benzer biçimde, disiplinlerine refakat arayacaktır. Zihni canlandıran öğrenciler için ortak kalabalık bir oyalanmadır. Fakat bugün, açık ve net bir görüş olmadığında, hayırlı insan (*el-hayr*) ülkesinin koruyucusu olmak zorundadır (56). O tüm gücünü onların hakkına tahsis etmelidir, çağrıldığında onlara hizmet etmek için hazır olmalıdır. Kişisel hayırlılık konusunda bir soruya çok politik bir yanıt verildiğinde kral şaşırır. "İyi insan hakkında sordum." dedi "bir prens hakkında değil." Ancak, haham insanın iyiliği politiktir cevabını Verdi, Platon'un aklıyla, birinin gücü üzerinde buyrukla kalır: "Ruhunu yöneten biri bir kenti alan birinden daha iyidir" (Atasözleri:16:32). İyi insan Platon'un adaletli filozof-kralı olarak yerinde durur, güçlerini eğitmeli, duygularını düzene sokmalı ve gününün gelmesini beklemelidir: "İyi insan prenstir, duyuları, ruhu ve fiziki güçlerine itaat eder.... o kurallara uyandır. Bir devleti yönetirse, kendi bedeni ve ruhunu yönettiği gibi aynı adaleti ona da uygulayacaktır (57)."

İyi insan Tapınağa hizmeti gözlerinden daha değerli tutar, Sina'da birden zuhur etme (epiphany), İzak'ın bağlanması, çöl sinagogu- Tüm Torah sahneleri bizden önce gelir, ikonlar, dörde bölünmüş sembolik çemberler (mandalas) ya da adaklar değil, ama manevi aydınlanmanın tarihinde büyük anların yeniden canlandırılması olarak (58). Bu sahneler düşüncede resmedilir, iyi insanın ruhunu canlandırır, kuşku ve zihinden arıtır, güçlerinin uyumunu onarır ve kumandanın emirlerini duymak için dikkatle hazırolda bekleyen bir asker gibi uzuvlarını düzenlemesi için ona rehberlik eder. Bu bir duruştur, ibadet ettiği Tanrısının önünde yerlere serilmek değildir. İbadet günün meyvesidir, zahmetli bir yük ya da anlamsız bir rutin, bir papağanın ve bir sığırcık kuşunun gevezeliği gibi boş bir şey değildir, ancak, her gün üç kez yapılan ruhun bir beslenmesi, bedene verilen gıda gibidir (59).

İnsanın akılcılığı, sivil, toplumsal ve siyasi olarak iyi insanın yaşamını düzenler. Ancak Tanrı İsrail'in yaşamını güzelleştirmek için ileriye dönük talepler ilave eder, aklın genel yükümlülüklerini özgül olarak işler ve İbrahim'in tüm soyu ve Tanrı arasında yapılan bir anlaşmaya göre böyle bilgiler olmaksızın görülebilir simgeler kurmak salt soyutlamalar olacaktır. Düşüncesiz bir ritüel anlamsızdır; ancak, eylem olmaksızın fikir de boştur (60). Krallar bile İsrail'in

Sabbath'ının mükemmel dinlenmesine sahip değildir. Fakat Tanrı'nın her zaman onlar için hazır ve nazır olduğunu düşünen iyi İsraililer dünyayı zanaatkârın bitirdiği ve bırakıp gittiği ama sürüp giden bir yaratma, işin bir parçası olarak görmezler, onların kendi ağızlarından başlayan sözcükleri ve şarkıları Tanrı'nın buyruğunda, Tanrı-vergisi güçlerin zihnin yaratıcılığına ve bedene hizmete başlamasının nasıl olduğuna dair konu, kendi paylarına nihai bilgi olmaksızın tipik güçlü bir konudur (61).

Tanrı'nın lütufları olarak tüm iyi şeyler bakımından vahy böyle bir yaşamın uygun ürünüdür, Tanrı'nın iradesine ters olan bir günlük yaşamdır. Gayret değil itaat, Tanrı'nın arzusudur. İtidal, aşırısı değil, Tanrı'nın planının temelidir. Yalnızca Tanrı, salt simyacı değil, yaşayan bir beden bileşiminin ihtiyaç duyduğu maddenin oranlarını bilir, bu nedenle yaşamın yasasının ilkelerini biraraya getiren de sadece düşünür değildir. Yalnızca kişisel içebakış, sadece yaşamı değil ama iyi yaşamı üretecek olan dikkatli ve sistemsal geçiş ile yer değiştiremez. Halevi'nin simyacı ile bireysel benzeşmesi sözel hukuku reddetmeleri nedeniyle Karaitleri iğnelemek amacıyla-Bu, Talmud ve hahamcı geleneğin sürüp giden otoritesini değiştirmek ve hukukun anlaşılmasını düzenlemektir- görünüşteki değer alınır, Torah'ın her okurunu kökten dinci bir vaiz gibi terketmek, inzi vada metni okumak ve anlamak gibi görünüyor. Edebiyatçı ya da kökten dinci Kitab-ı Mukaddes'i bireysel olarak nasıl okuyacaktır, bilgisiz akıl yorumcu çevrelerin kilidini açmak için yeterli bir anahtardır, hatta Torah'ın misilleme emir vermediğinin bilinmesine karşın haksızlıklar olgusunda uygun karşılığın kabulünü talep eder? Sözel gelenek olmaksızın, Halevi güler, mademki İbrani metinlerini nasıl seslendireceğimizi bilmeyeceğiz ya da gramer olarak inceleyemeyeceğiz, velhasıl onu yönetmeyi bırakın (62).

Az önce size söylediğim gibi[kral Karaitlerin özgünlüğü (içtihad) ne işaret ettiğinde, chaver böyle der]bu kişisel yargı ve aklın işinin karakteristiğidir. Tanrı'ya nasıl ibadet etmek gerektiği konusunda kendi fikirlerini üretmek için uğraşanlar basitçe Tanrı'nın iradesiyle emrettiğinden çok daha fazla özgündür[aktar içtihaden]. Sonrası gelenekçilikleri ile kolaydır[taklid]. Ruhları, saldırıdan korkmayan kasaba sakinlerinininki gibi sakin ve güvenlidir. Ancak, eski olan, insansız ülkede piyade askeri gibidir. Ne olabileceğine dair bir fikri yoktur, bu nedenle silahlı olarak gider ve savaşa hazırdır, savaşta eğitilmiş ve uygulama yapmıştır. Bu nedenle bu kişiyi silah kuşanmış gördüğünüzde şaşırmamalısınız ya da geleneği izleyen Rabbanilerin gevşekliğini görmekle dehşete düşmüştür. Diğerleri için takviye edebilecekleri bir kale arıyorlar ama bu koltuk eski ve iyi korunmuş bir kentte kendi yataklarında güvenlidir (63).

Kral, açıkça, eğer Karaitler günü kazanırsa görüşler kadar çok sayıda yasa

olacaktır; o zaman tüm İsrail nasıl Torah'ın buyurduğu tek bir hukuku izleyebilir (Exodus 12:49) ? Halevi'nin ölçütü sadece Kitab-ı Mukaddes ile ilişkili değildir ama kamusal ve siyasidir. Kişisel din ve özel maneviyatın ne kadar marifetlilik olduğunu söylemeye gerek yok - ve Halevi, Karaitlerin gelişmişliği ve zekasını kabul eder – asla birleşik ve uyumlu bir hukuk sistemi olamaz. Modern tarih, en son Fransa ve Sovyetler Birliği'ndeki devrimler değil, istisnalarla kuralı kanıtlamaya çalışıyor gibi görünüyor. Yirminci yüzyılda tartışan Michael Oakeshott, Eric Voegelin, Friedrich von Hayek, ve diğerlerine gelince ve Edmund Burke gibi on sekizinci yüzyılın sonunda tartışmış olan, özel bir görüş sadece büyük bir şiddet ile kamuya mal edilebilir. Halevi'nin sözünü ettiği geleneğin türünün seküler karşılığı olan, kamu erdemi ve bir sivil kültür geleneğinin toprağından yetişmemişse sonradan bile tahammül edilemez. Tanrı kökenlidir ama İsrail hukukun açılımının maddi vasıtasıdır.

Sözel yasa, Torah etrafında bir kenar boşluğu (*seyag*) oluşturmak genel amacı bakımından Musa'nın hukukundan daha katıdır. Ancak, bu çok önemli nedenle, hahamlar nitelikli duruma getirilebilir ve hala Tanrı'nın mevcut sözü ile sabit biçimde rehberlik eden kurallarını azaltabilirler. Aggadah ya da hahamcı geleneğın anlatısı hala küçümsenmiş değildir. Gerçek, zamanla saçma görülebilir; bilgelerin yüceltilmiş ve daha az yükseltilmiş açıklamaları eklemesi ile onların öğrencilerinin Kenan'da yetersiz yargının dışından daha çok coşkunun dışında kurdukları tarafından gölgelenmiş olabilir. Fakat uygulama konularında (halakhah) bilgelerin katılığı onların İbranilerde metinleri yorumlama metodu fantazi uçuşlarının geniş kanıtıdır, bunlar hayaller değildir ama, sadece kanıtlamanın dar zemini olmaktan çok, geleneğın sıçrama tahtaları, markaları ve mihenk taşları olarak Kitab-ı Mukaddesin ayetlerini düzenleyen önemli temaları meydana çıkartmak için ihtiyatlı ve yöntemsel devrelerdir (64).

Elohim, Tanrı'nın Kitab-ı Mukaddes'deki ortak adıdır, bu adın özgün anlamı “yönetici bir güç” demektir. Çoğul biçimi çeşitli tanrıların farklı dünyalardaki eylemlerine yapılan eski atıfları yansıtır. Özgün olarak kolektif bir isimdir; sonradan kutsal olanın genel bir betimleyici sözcüğü olmuştur. Bununla birlikte tetragrammaton sözcüğü Tanrı'yı genel olarak değil de uygun biçimde adlandırır. Bu peygamberlerin bir birey olarak Tanrı ile kişisel temaslarını İsrail'in de Tanrı'nın kendi vahyi ve ödentisi ile tarihsel deneyimini yansıtır. Kavramsal olarak biz sadece doğadaki etkilerinden çıkarsama ile kutsalı biliriz (65) ; ve böyle bir akıl yürütme doğal olarak belirsizliğe açıktır, sonsuzculuk, düalizm, ateşe tapma, güneşe tapma olarak böyle hatalara yöneltir- ya da, en iyisi belki filozofların doktrini Tanrı bilmek açısından çok yücedir ya da yaratıklarını gözetir. Neyse ki, aklın ışığının titremesini sınırlandırmadık, ama onunla ilişkimizi Tanrı bilebilir ve giderek artan farkındalığımızın uzun tarihi bir gelenekte, Kitab-ı Mukaddes raporlarında izlenebilir, tüm yollar Adem'e döner.

Metafizikler

Chaver (arkadaş, dost) 'in ileriye sürdüğü gibi, Tanrı'nın iradesi aracısız olarak doğada sergilenmektedir. Burada, Halevi, tözleşmeye aracılık ve beden-siz akıllar ile Yeniplatoncu kozmozu engelleyen ontolojiyi ayrıntılandırmayı hedef alır. Sistem, birçok ve tek sorununu hatırlatan Yeniplatonculara müracaat etmeyi düşünmüştü-sorunun cevabı niçin Tanrı ilahi yalıtımda kalmadı ama izin verdi, hatta destekledi, çeşitli şeylerin dünyası, onların hiçbirisi, ne de hatta onların tümü Tanrı'nın kendi mutlak birliği mükemmelliğini yapar gibi görünebilir. Fıskırma, entelektüel nedensellik Yeniplatonculuğun çekirdek fikridir, dünya ile ilişkili olarak Yeniplatoncu söylemde, Tanrı nasıl bir ya da ilk olandırı açıklamak bakımından vazgeçilmez gibi görünüyor-onu nasıl bildi ve yönetti. El-Farabi ve İbni Sina (Avicenna) gibi bazı filozoflar tarafından geliştirilmiş örneklerinde Bir'in kendini düşünmesi, nesne olarak ilahi olandan, özne olarak ilahi olanı sadece bilgi farkının dışında bir çeşitlilik tasarlar. Bu çeşitlilik Bir'den azalmamış ve farklılaşmamış kendinde kalan saf bir aklın ortaya çıkmasına yol açar veya izin verir. Bu ilk bağımlı tözleşmenin evrensel aklı kendisini ve kaynağını birlikte düşünür ve bu nedenle ikinci bir akla ve çok daha sağlam bir birlikte büyümeye, göklerin en dıştaki küresini ortaya çıkarmaya yol açar. Bu mekanizma İbni Sina'nın Yahudi ve Müslüman izleyicilerinin açıklayabilecekleri akılların dizisi (meleklerin şiirsel bilgisinin ardındaki gerçekler) ve küreler (şeffaf, yalın gezegenler ve yıldızların hareketlerinin yok edilemez araçları) aşağıda ilahi cisimleşmemiş akılların en aşağısı, faal akıl ve Ayınki gibi göksel kürelerin en alt düzeyde olanıdır.

Tanrı'nın bilgisi kendisidir. Düşüncesi bizzat kendisidir. Zevki, yaşamı, ve bilgeliği, yaratıcılığı gibi tümü onun kendindeki bilgisi ile özdeştir. Tanrı böylelikle dünyayı çepeçevre bilir ve yönetir, doğadaki tüm şeylerin arketipleri evrensel fikirler sayesinde ilahi aklın düşüncesinin içeriğidir. Bu cisimleşmemiş akıllar, Tanrı'nın kendisi ile ne tümüyle özdeş ne de tümünden ayrıdır. Bu, Tanrı evrenseller aracılığı ile tikelleri biliyor anlamına gelir, Yeniplatoncu bir şemada her ikisi de nedenleri ve nihai gerçekliğidir. Tekildeki gerçekliği söylerim, Tanrı'nın kendi mutlak birliği ve iyiliğinin özgüllükleri ve farklılaşmaları tüm gerçek evrensellerden beri çözülür. Tanrı madde olarak bu ideal arketipleri etken aklın projeksiyonu vasıtasıyla yönetir. Etken akıl şeylerin formunun kaynağıdır ve filozofların, bilim adamlarının ve peygamberlerin zihinlerini esinler – öyle olmasa da, elbette, nihai kaynağıdır. Halevi'nin şemaya çok az tahammülü vardır. Diğer eleştiriler gibi İbn Gabirol ve el-Gazali dahil, Tanrı'nın yaratıcılığını mantığın bir zorunluluğu ya da bir otomatizm, bir mekanikçilik olarak kısmen çok fazla yönetmesi sebebiyle, Kitab-ı Mukaddes'deki tatmin etmeyen ve indirgemeci yaratma fikrinin ardındaki gerçek olan fıskırma düşüncesini bulur. Tan-

rının bilgisinin anlatısını çok uzak bulur, Tanrı ve yarattıkları arasına şeylerin fikirlerini kuran Tanrı onları doğadan kaldırarak yerine kendisini koyar, Tanrı, bazı mutlak kuramcı bilim adamları gibi düşünüldüğünde sadece genel fikirleri bilir ve savunmasız bireylerin hepsinin yazgısı ile ilgilenmez. Halevi aracı fıskırmadan hoşnutsuzluğunu ifade eder, İbni Gabirol gibi, Tanrı'nın iradesinin üstünlüğünü önemli bir konu yapar, İbni Gabirol ve el-Gazali'nin bulunduğu sıfat konusunun her ikisinin felsefelerinde çözünmüş olduğunu bulur

Ancak, Yahudiliğin, el-Gazali'nin İslam filozoflarına uyguladığı gibi yirmi söz (dicta), "sapkınlık" ya da "icat," kategorileri yoktur. Bu nedenle, Halevi, el-Gazali'den farklı olarak filozofların tezlerini yalıtıyor, el-Farabi ve İbni Sina'nın etkisindeki Yeniplatoncu Aristotelesçiler ve İbni Sina hatalı oldukları varsayılabilir. El-Gazali gibi, Halevi de bu filozofların metafiziği ve kozmolojisinin bazısının kurtulmasını ister. Ancak el-Gazali'den farklı olarak çok değerli bulduklarını filtreleme başlıca araçları olarak kendi skolastik yöntemini seçmez. Daha çok, mücadelesinin entelektüel yetke ile olduğunu bildiğinden beri ve kavgası (Erasmus'un ki gibi) en nihayet çoğu filozofların doktrinleri ile ilgili olduğu kadar yöntem ve ruhu iledir, bir şeyin mantıksızlığını kanıtlamaya (to reductio ad absurdum) başvurur ve şairin hiciv aygıtına, kimi zaman komik, felsefenin işleyişinin kuşkucu dış duruşunu onarır, en sonunda döneminin en tanınmış uygulamacıları tarafından tasarlanmış olarak:

Felsefeciler birden sadece biri konu edebilir. Bu nedenle birinci olana yakın bir melek koyar, kimden, fıskırana sahip olacaklardır. O zaman bu meleğin iki sıfatı olduğunu önerirler[kendi ilkelerini ihlal etmek basit olan yalnızca basit olanı ortaya koyar]: Kendisi vasıtasıyla varoluşunun bilgisi ve onun bir nedeni olan bilgisi. [ancak, neden herhangi bir sığata sahip olmalı; ve eğer sahipse, neden bilişsel olmalılar? Ve felsefeciler kendilerini ilk olarak bağımlılığı ve kendine yeterliliğinin her ikisinin birden farkında olan bu "meleği" yapmakla kendileriyle zıtlamış görmüyorlar mı?] Bu, ondan iki şeyin daha ortaya çıkmasını gerektirir[!]: Bir melek ve sabit yıldızların küresi. [Bu küre, sayısız yıldızları ile Maimonides soracak, ilk öncül için adlı basitliği saklamıştır?] Bu da, buraya kadar birincinin entelektüel olarak farkındalığını diğere meleğinkinden vermeyi gerektirir ve buraya kadar Saturn küresinininkinden kendisinin vermesi gerektiğinin entelektüel olarak farkındadır ve bu yüzden, Ay'ın altına ve oradan da aktif akla iner.

Herkes bunu Kabul etti ve bu nedenle onun tarafından alınmıştır bir kanıt olduğunu düşündüler.Yunan filozoflarına atfetmişlerdi. Ancak, inandırıcılığın zerresi olmaksızın tam anlamıyla bir varsayımdır ve çeşitli farklı yönlerden itiraza açık uzanır. Bir, niçin bu fıskırma durdu? İlk olarak bazı yetersizlikler nedeniyle?... Bu entelektüel kendi bilgisinin yıldızlı bir kürenin kendisinden yayınlanması

gerektiğini nasıl biliriz? Ya da bu entelektüel bilgi bir meleğin zuhur etmesini gerektiren ilk entelektüel bilgi midir? Aristoteles entelektüel olarak kendisini bildiğini iddia ettiğinde, birisi ondan fışkıran bir küre ummalıdır; ve ilk olarak bir meleği akılla bildiğini iddia ederse!

Bu ilkelerden size bahsediyorum bu nedenle filozofları korkutup boyun eğdiremeyeceksiniz ve eğer onları izlerse ruhunuz teskin edici kanıtta dinleneceğini varsayar. Ancak, gerçekte, tüm ilkeleri böyle yutmak akıl için mantıksız ve imkansız gibidir (66).

Cisimleşmemiş akılların işlenmiş tüm aygıtlarını dağıtmak, “yıldız-ruhlar” ya da küre-melekler, Halevi Tanrı’nın bilgisini ve dünyayı doğrudan yönetmesini sağlar. Sadece sözü, iradesi ve bilgeliğinin doğrudan gösterisi doğaya müdahale eder. Henüz bu buyruk sözü eski Philoncu karşılığının iki taraflı etkisine sahiptir: Tanrı’nın mutlaklığı ile uzlaşmaksızın doğada içkindir, ancak, Tanrı’dan ayrı ifade ettiği hiçbir yol yoktur. Onun iradesidir. ‘Emir’ ya da buyruğun ilahi sözü hala bir yoldadır ve bir fışkırmadır. Tanrısal plana uyar ve fikir ve etkilemek dünyaya aittir, esinin alıcıları Zion ve peygamberlerdir. David Neumark’ın aklında Halevi’yi “İbni Gabirol tipi” bir filozof olarak tanıması bir gerçektir (67). Ancak Tanrı’dan sözün Halevi’de ortaya çıkması (cisimleşmesi), İbni Gabirol’un ilk cevherinin farklılaşmasının başlangıcı gibidir (68), şimdi ise iradidir. Fışkırmanın eseri yaratmanın bir aracı ya da bir kaynağı bir biçimde gerekeni yapar artık mantığın bir mistifikasyonu sayesinde tasarlanmıştır ve kendi düşüncesini ya da melekleri, akılları ya da küreleri vasıtasıyla Birinci’nin düşüncesini oluşturur (69).

Doğrudan yönetme ve iradi fışkıрма geçmiş örneklerle sahip değildir sadece İbni Gabirol’un canlandırdığı Yeniplatoncu ontolojinin iradi yeniden biçimlendirilmesidir ama Tanrı’nın izzeti yarattığı fikrinin Saadia’nın uyarlamasında da ve Tanrı’nın yarattıklarındaki neşesi hakkında içkin saptamaları. Yaklaşımın etkisi için içkin tanrısal irade yapmaktır, klasik Yeniplatonculuğun çoğu içkin arketip logosu yapar. Yaklaşım uzun bir yaşamötesi anlayışına sahiptir: Maimonides’deki biçim ve güç olarak melekler kuramı, kabalistik gelişmelere, Nachmanides’de, Spinoza’daki conatus (en iyi şekilde varlıkta kalmakta ısrar) fikrine, Bergson’da elan vitale, (yaşama enerjisi) Whitehead’de yaratıcılık kavramı ve ötesine öncü olmuştur.

Halevi, entelektüel yayılmayı dikkate almamakla mantık ve felsefeyi reddetmemiştir. Mantığa atfedilen felsefenin seçkin uygulayıcılarının ürününü reddetmiştir. Gerçekte bu filozofları varsaymak için sadece geleneğin anlatılabilir olduğunu düşünür, tanrısal akılların hiyerarşisini tahmin edenler olarak spekülasyon ve varsayımların kanıtları herhangi bir ikna yeteneği hiç yoktur. Geç Yeniplatonculuk geleneği, bu olguda tasarlanmış sorunsalını çok dar olan alter-

native olan bu çözümler felsefecilere görünmez, rakiplerine komik gibi görünüyor (70). Başka bir olguda, el-Gazali, haklı olarak Yeniplatoniculara orta vadede kanıtlarını silah olarak üretmeyi sorar, eğer birine sahiplerse ya da açıklarlarsa, nitekim eğer iddiaları kendinden kanıt olarak tercih ettilerse niçin herkes bu konuda aynı fikirde değildir. Halevi, benzer biçimde, dışarıdaki birisine komik gibi görünmemesi gereken bir gösterme konusu nedir diye düşünür.

Böylelikle felsefecilerin mantıkları konusunda hataya düşmez ama onlar için mantık ister. Akıl yürütmelerinin akılcılığın standartlarına göre başarısız bulunması nedeniyle filozofların sonuçlarını reddeder. Aynı belirtiçe (token), felsefeyi tümüyle reddetmez. Kanıtların eleştirisi için felsefenin özü olan ikna etmekte başarısız olur. Felsefi spekülasyon ile bir parça olarak melekleri ve küreleri gerek-tirebilir ilahi tefekkür ya da sadece kendi-düşünme, yani Halevi'nin reddederek itiraz ettiği doğacılık fikri- isim hakkı (patent) olarak "felsefeci" adını düzenleyen bir okulun entelektüelci varsayımlarının paslanmış olmasına rağmen.

Halevi, Tanrı'nın dünyada ruhun bedendeki faaliyeti gibi faaliyet halinde olduğunu ileriye sürer. Adı mutlaklığını konuşur ve ruhun bedende yaptığı gibi tüm rollerinde görünmeden kalır. Bir kral olarak şimdi bir savaşçı olarak, şimdi sivil bir yönetici, Tanrı tüm eylem ve görünümünde tek kalır ve tek olarak ortaya çıkabilir- duyular için şeylerin iç özlerini asla sezemez. Peygamberler ne görür, aklın iç gözü ile görürler, "formlar kendi doğalarına uygun biçimde şekillenmiş ya da şekillenmemişlerdir, deneyimlendikleri cisimleşmiş sıfatlar açısından betimledikleri. Betimlemeler duyu, imgeleme ve projeksiyon[*al-wahm*] düzeyinde gerçektir, ancak, Tanrı'nın gerçek kimliği açısından değil aklın bir nesnesi olarak gerçektir. (71) "

Hatta bir şaşı ve miyopik şahıs bile iyi gören birine yardım edebilir, eğer sonraki diğerinin görüşündeki bozulmaların nasıl azaltılacağını bilirse. Halevi bu anlamda, değişen duyarlılıklarla bu peygamberlerin birbirinin görüşlerini doğrulamalarını önerir. Kimisi Tanrı'nın portresini insan formunda yapar, Tanrı'nın çizimi ilgilerimize nasılsa öyledir. Peygamberlerin gördüğü ve anladığı ilahi yücelik her biri özellikle yaratılmış nesne veya Tanrı'ya eşlik edenlerin bir bölümü, sadece saf olarak bilinen ya da birden bire beliren olarak görülen doğanın kendisi, İsaiah'ın söylediğindeki gibi (6:6), "Tüm dünya bütünüyle onun yüceliğidir." (72)

Böylesi tüm görüşler, uçta olanlar bile cismani olarak ilahi olarak davranmaktan uzak görünüyor, yakınlığın poetik gücüne sahip, kavramsal dilden söylemsel dile zorunlu başvurma sayesinde kesilmiş: "İnsan ruhu korkutucu olanın varlığında hakkında konuşmadığı zaman korku hisseder. Sadece duyduğumuz bir şey için değil ama mevcut ve görülen dürüst bir biçim için arzu duyarız (73)"

Filozoflar Tanrı aşkının onun işlere karışmayacağı bilgisini izleyeceğini söyleyebilir, ancak, böylesi çıkarımlar kalbe buyruk vermek bakımından çok soyuttur. Sevgi ile kuşaklarla birlikte, temel gereklilik iş yapma değildir. Böylece, filozoflar

etkileyici kanıtlarının tümü ile genel halk arasında izleyici bulamaz- bulamaz çünkü filozofların varsaydığı gibi halk çok cahildir ama filozoflar da hayattan çok uzaktır (74). İhtiyaç duyulan, eğer kişiler hareket ettirilirse, bir dünya yaratabilen katıksız irade ya da yaratıcılık bile değildir ama sembollerdir. İnsanların iletişim için dile ihtiyaçları vardır. İmgelere ve hatta ritüellere de ihtiyaçları vardır. “Düşüncesinin böyle bir samimiyet ve düzen aşamasına ulaşmış olduğunu iddia eden, deneysiz kurala (canon) ve herhangi bir duyusal olana dayanmaksızın saf akıl ile ilahi olanın araştırmasında tüm gerekli fikirleri kavrayan bir usamlayan olacağına inanmıyor (75). Sıradan felsefeciler dünyayı araştırabildikleri gibi tanrısalları da araştırmak isterlermiş gibi görünüyor. Ancak böyle yöntemler onlara Tanrı’nın iradesi ve eylemlerine gerçek bir yaklaşım sağlamıyor. Bu nedenle Sokrates, “sadece insan bilgeliğine sahibim.” (76) demiştir. Biz İsraililer, haham özgürce itiraf eder, Güneşe bakan (Platon’un imgesini ödünç alarak) açık görüşlü peygamberlerimize güveniriz. Tanrı’nın ışığının daha az körlük yapar gibi görüldüğü günün bu zamanlarını ve yılın bu mevsimlerini seçerek, gördüğümüzle karışmış ya da köreltilmiş olmayan, ilişkide oldukları tarafından hazırlanmış peygamberlerimizin görüşüne katılmayı ararız (77).

Halevi’nin elde edilmiş tarihçi ve geleneksel görüşlerinin temelleri, dinsel bilginin kuruluşunun Tanrı ile doğrudan hesaplaşan ve dinsel gerçekleşmenin temelleri ve Tanrı’nın hukuku olarak yaşamı düzenleyen, Halevi’nin Hazar kralı, teolojiyle (kelamla) karşılaşmaya hazırdır. Böyle yapmanın amacı, gerçeğin tehlikesi ve çılginca seçeneklerini reddetmeyi öğrenmenin geleneksel olanıdır. Ancak Halevi burada, şaver’in kralı tipik bir kozmolojiye götürmesi olarak, dramatik alaya çekince koyar.

Hazar kralı, bu bedenleri onları nicelik ve nitelik olarak algılayarak öğrenir, ancak altta bir maddeye sahiptirler, maddesellikleri, çok doğal olan eksiklikleri, ötekilikleri ve saf gerçeklikleridir. Madde, Aristoteles’in onu koyduğu gibi, çıplak görünmekten utanmış gibidir. Belki, o, Genesis 1:2’deki “su” gibidir ve ruh onun üzerinde bu su tüm maddeye nüfuz eden ilahi irade olmalı diye kafasında kurar ona biçim verir. Aynı ayetteki *tabu vecvohu* uyarılmış okuru yanıltan henüz biçimlenmemiş maddedir; bu teoloji sistemi standart kelam yaratıcısının ücretinden başka bir şeydir.

Saf bir gerçeklik olarak bu konudaki fikre giriş yapmak için yaratılmamıştır ve yaratma fiili Platon’un “muhafaza” dediği kavrayış üzerine biçimin paylaşılmasıdır. Tanrı’nın yaratıcı aklı, radikal biçimde değişmiş olduklarında kendi aralarında değişen unsurların biçimlerini bağışlar ve bunu Tanrı’nın herhangi bir maddeye herhangi bir formu verebilmesi izler – Bu tez, el-Gazali’nin, genel olarak ilahi yönetimin, özel olarak da mucizelerin mümkünliğünün doğallaştırılmasına dayanır.

Haham der ki; elbette ki asma tohumlardan büyür ve tohumlar kürelerin dönüşü ile gelişir. Hazar söze karışarak, ama küreleri döndüren Tanrı’dır. Ve

yeni türler basitçe ortaya çıkamaz ya da eskiler yok olur diye ekledi haham, Aristoteles'in döneminde doğacılığa saygı kurallı olarak korundu. (Pseudo-) Aristoteles'in erekbilimi (teleology) *Hayvan Türlerinin Faydası* ve Galen'in *Organların Gerekliliği Üzerine* adlı eserleri, dünya tasarlanmadan rastlantısal olarak ortaya çıkmıştır şeklindeki Epikür'ün görüşlerini çürüttü. Bir ruhun mevcudiyeti itkiye (stimuli) cevap vererek büyüyen yaşayan şeylerin canlılığını gösterir ve düşünme maddesellikleri nedeniyle değil ama türlerinin örnekleri olarak zekalarının onları mükemmelleştirmesi nedeniyle, bu bir ruhtur, sadece unsurların birleşmesinin ürünü olmayan ama bir doğa ve böylece kendi hakkına sahip olmuş bir tözdür.

Uyarılmış okur tekrar karmaşaya düşmüş olabilir. Halevi'nin hiçlikten yaratma adına başlangıçtaki polemik tonu niçin burada dünyanın biçimlenmesinin zımni kabulüne dönüştü? Varolan ruhun kabulü niçin, el-Gazali ne zaman soluk bir gölge olarak ruhsal ölümsüzlüğü reddetti ve dirilişin yetersiz vekili ve hahamcı ölümsüzlük ruh ve bedeninin müşterek sorumluluğu üzerine kurulduğu zaman sadece birleştiği zaman ahlaki bir kişilik ile süslenir? Niçin türlerin değişmezliği kabul edilir, bu ne zaman onların ve dünyanın sonsuzluğunu içerir? Ve tüm bunların üstünde, Halevi'nin tematik görüşü olarak, niçin madde birdenbire Platoncu salt ötekilik ve sanallık durumuna indirgenir, ne zaman Halevi'nin teolojisinin büyük teması tanrısal mevcudiyetin özelleşmesi ve yerelleşmesi olmuştur ve etik ve dinsel talimatının büyük teması İsrail halkının cisimleşmemiş ruhunun yeniden cisimleşmesi ihtiyacı olmuştur?

Saver, İbni Sina'nın Aristocu psikolojisini izler, İbni Sina'nın bitkisel ruhtan kutsal akla Aristocu psikolojisini çizer, salt tartışmacı akıl yürütmenin üzerine yükselen ve vahyin aracı olur, akılcı ruhun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra etken akıl ile birleşmesi için İbni Sinanın kanıtlarını yineler. Sonra kraliyet disiplini tüm çekici resmin aldatıcı olduğu uyarısıyla kısa keser. Felsefecilerin, dünyalarının sonsuz olmasından beri, doğanın dört unsur ile bina yapar gibi inşa edilmesine ihtiyacı yoktur. Ne de Tanrı'nın ivedi işi olmasından beri bizimkinin.

Küller dünya değildir ve bitkiler ateş ihtiva etmez; ne de öz suları-zehir olabilir. Saf olarak ruhsal ölümsüzlük fikri (el-Gazali'nin uyardığı gibi) başarılı bir biçimde cisimsiz ruhları ayırtedemez, yerine koyar ve İbni Sina'nın bilgisine göre akılcı düşünce bedenden bağımsızdır ve hatta yaşlanma sürecinden depresyon ve bunaklık klinik olgularının yetersiz anlatısını alır. Filozofları hataları için suçlayamayız, amaçları iyiydi, ahlakları aklın yasalarını izliyordu ve erdemli yaşamlar yönetiyorlardı. Ancak, onları yönetecek otantik gelenekten yoksundular. Tek başına akıl yetersizdi ve gelenek onları oldukça kendi bilinçlerinde olmaksızın evrimleştirdi, aklın saf eseri için hatalıydılar ve bu onları birçok hataya götürdü (78).

Teoloji alanında bilmemiz gereken dünya yaratılmıştır, hareket ve dinlenme olarak, onun Tanrı'da; koşulsuz ve sonsuz, cisimleşmemiş, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten, sonsuzca yaşayan ve istekli bir nedeni vardır. Nihai

olarak, insan iradesi, Tanrı'nın iradesi gibi özgürdür. İrade insanların temsilcisidir, doğal yapılar tüm canlı ve canlı olmayan şeyler arasında paylaştırılmıştır. Halevi'nin diyalektik argümanlarının sadece en açıklayıcı olanını göstermek için, bir dış belirlenimcilik gerçekse, o zaman "bir insanın konuşması, nabız atışı gibi zorunlu olacaktır, ivedi tecrübemiz bunun böyle olmadığını gösteriyor." İvedi deneyim burada çok özel ve kişiseldir. Nabzın nasıl attığını hekim şair Halevi'den daha iyi kim bilebilir ya da bir insan konuşmak ile sessiz kalmak arasında ne kadar özgürdür? (79)

Öğretisini bir yakına çizmek, şaver Zion düşüncelerine tekrar döndü, amacının kanıtından hiçbir zaman uzakta olmamıştı. Zion'da olması nedeniyle Tanrı'nın içkinliği daha fazla gösterilmiştir ve sadece orada Tanrı'nın buyruklarını tam olarak yaşar. Halevi'nin merkezi amacı geniş teolojik söylemin formüleştirilmesi değildir ama şu ikisinin tanınmasıdır: Bunlar, kendi topraklarında İsrail'in yaşamı ve Tanrı'nın iradesi tek ve aynıdır. İsrail sofularının ifade ettiği hahamın mütemadiyen sözünü ettiği Zion özlemi olarak bu tema gittikçe yaklaşır ve yüzeye yakınlaşır. Dindarlık bilgisini reddeder İsrail'in günahları topraklarından onu yoksun bırakmıştır, ibadetten itirafa değgin satırlar almak ("ve günahlarımız için topraklarımızdan sürülmüştük") uyarıcı ve azarlayıcı olarak, açıklayıcı olarak değil, ne de herhangi bir kural ya da hukukun ifadesi. Mezmur (102: 14-15) ibadet eden canlı umudunu tam olarak korur: "Yükseleceksin ve Zion'a acıyacaksın, onun lehine olan zaman buradadır, zaman gelmiştir- siz köleler onun taşlarından tad alacak ve tozunu seveceksiniz." Bu Kudüs, İsrail ona özlem duyduğunda halkının taşlarına ve tozuna sevgi duyduğu zaman yeniden inşa edilecek anlamına gelir. Hiçbir ayet yürekte toplananlardan daha iyi olamaz ve nitekim fiziksel, köksüz, Halevi böylelikle Yeniplatoncu entelektüalizmi ve halkının maneviyatının yüreğinde bulduğu canlı iyimserliği dengeler.

Şaver'in sözcükleriyle cevap vermek, kral çekip gitmek için öğretmenlerine güzel bir fırsat sunar: "Eğer bu böyle olduysa, suçlu olacak, onu tutuklayın.

Halevi'nin bizzat kendisi ulaştığı sonuca göre hareket etti. 1140 yılında İspanya'yı terk etti ve doğu tarafına yönlendi. Karısı ölmüştü. Kızını ardında bıraktı ve üvey oğlu Isaac ve eski arkadaşının oğlu Abraham İbni Ezra ile birlikte "atalarının mezarlarının" ülkesine seyahat etti. 8 Eylül'de İskenderiye'ye vardı, başarısız bir girişimde bulunmuş gibi görünüyordu, bu seyahatten toparlandıktan sonra daha ileriye yöneldi ama kış mevsimi geldiğinden kıyı seyahatinin güçlükleriyle kalakaldı. Chanukkah, onu Kahire'ye getirdi ve eski arkadaşı Chalfon tarafından sıcak biçimde karşılandı. Kışın sona ermesini bekledi, korktu- seyahat güçlükleri arasında, zaman karıştı, Müslüman otoritelerin yükümlülükleri ve birçok arkadaşın gösterdiği insanlık ve ünlü ve hala üretken bir şair karşılaşmak üzere tanışma toplantıları-amacına ulaşamayabilirdi. Arkadaşları Haçlı krallığına seyahat etme riskine girmekten ziyade Mısır'da kalması için onu

cesaretlendirdi. Sonuçta ilkbaharda gemiye bindiğinde uygun olmayan rüzgarlar onu geriye döndürdü. Nitekim Mısır'da ölmüş olabilir ama gerçekte deniz yolculuğuna koyulmuş gibi görünüyor.

Seyahat Halevi'nin yüreğini çok ağrıtan tek şey değildi. Tarihsel Hazar krallığı sonuçta efsanevi Sabbath-himayesindeki nehir Sambatyon ötesindeki ütopya alanı değildi ama toplumsal, ekonomik, askeri ve siyasi gerçek sorunlarla karşı karşıya olan bir et ve kan alanıydı. Ve, aynı yolda, Halevi *Kuzari*'nin dindar rahibi değildi ama en batıda olduğu zaman bile doğuyu özleyen kan ve etten bir adamdı, hoşnutluğunu seslendirdi, hatta yaşlı çağlarında bile Nil'in kıyılarında kızların biçimli hatlarında, ufak tefek silahlar, ladin bileklikler, kalbi memnun etti ve yaşlı şairi çağının unutkanı yaptı. Seyahati sadece hava koşulları yüzünden ertelenmedi ama çok meşhur olması yüzünden ertelendi, toprağı İsrail'e dönme uzun-rüyası değildi, aydınlanmış bir tefsirde (hagaddah) ortaçağ kıyafetlerini sevinçle taşıyan küçük sevimli figürlerle resimlendi büyük sekiz kollu şamdanları (menorah) Zion dağındaki yerine döndü. Hayatta bir umudu olan yaşlı bir doktorun hüznü bir dönüşüydü, azaltmıştı ve keskin ve yanan bir noktaya odaklandı ivedi arzusu kemiklerinin atalarının yanında uzanmasıydı. Seyahati yaşama dönme seyahati değil ama ölüme dönme seyahatiydi ve bir ulus için değil ama şimdi neredeyse yalnız olarak büyümüş bir ruh için bir arkadaş kalabalığında, Moses İbni Ezra gibi sürgünde büyümüş patronlar ve hayranlar.

Halevi'nin son seyahatinin bir anlamı varsa, bu işaret ettiği yöndü. Ancak, işaret etmenin kendisinin anlamı şairin yaşamının şifrelerini açmak değil ama eserinin şifrelerini açmaktır, *Kuzari*'nin hepsinin üstünde İsrail'in, beden ve ruh, hukuk ve bilgi, akıl ve uygulama, toprak, dil ve logos olarak yeniden birleşmesi için entelektüel olarak ciddi talebi Tanrı'nın sonsuz fikrinin yönünü özgürce açıklamaktadır.

Sadece bir kurgu Halevi'nin okunun yolunu işaret eden kurgu çizer: Söylenmeye göre Kudüs'ün dışında yeri öperek, Zion'a (80) ünlü ağtının sözcüklerini konuşarak yaşadı, bir Arap atlı tarafından yere düşürülüp ezildi ve öldü.

Önemli bir karşılaştırmalı denemede, David Baneth, Onun *Kuzari*'nin eleştirel metnini oluşturmak için hayatının önemli bir bölümünü adadığını belirtir, Halevi'nin yapıtını büyük Müslüman çağdaşı el-Gazali ile karşılaştırır. Halevi'nin, daha önce el-Gazali'de örneği olmayan dört elementi reddetmesine dikkat çeker. Tanrı'nın temsilci gücünün yaratılmış varlıkların değişken alıcılığına ilişkin Halevi'nin fikri ile el-Gazali'nin Tanrı'nın tüm şeylerdeki fiilleri kuramı çelişir. Tüm bunların üzerinde Halevi'nin iyimserliğini ve açıklığını kaydederek:

Gazali'nin öğretisi dünyadan ayrılmaya ve çileciliğe dikkat çeker. Yazılarına bir kızgınlık ve nadiren karanlık bir katılık havası yayılmıştır.... Diğer taraftan Judah Halevi, çevresindeki kültürel trendlerin tesirinden etkilenmemiştir, dinsel coşkuyu Yahudi dindarlığının temel içeriği olarak algılamıştır. Tanrı korkusunu, Tanrı sevgi-

sini ve Tanrı'da sevinmeyi önemli dinsel gerçeklikler olarak listeler, bu Yahudiliktir ve festival günlerinde sevinmeyi düşündüğü kadar dinsel bağlılıkta zemin kazandığı kadar, oruç günlerinde tövbe ve pişmanlık daha az önemli olmadı. Sevinme aşkın bir fıskırmasıdır Tanrı'ya minnettarlığın anlamı olarak sırayla akar (81).

Bu iyimserliği tamamlamak ve telaffuz etmek Halevi'nin halkına mutlu güvenidir ve bu güvenin altında onların eleştirel, ahlaki ve manevi anlamı yatar.

Gazali'nin dindarlığı, dindarlık gibi çilecilik ve mistisizmi temel alan bireysel dindarlıktır.... Gazali için, bir avuç Tanrı arayıcısının dindarlığı ile sadece amantünün edebi metnini ve törensel uygulamaların dışsallıklarını bilen kitlelerin dindarlığı arasında geniş bir boşluk vardır. Bu sebeple Judah Halevi değil. Onun özel dinsel yetenek kuramı İsrail'e ayrı bir yer verir ve tüm Yahudi halkını da zaten özellikle aynı düzeye yerleştirir. Dinsel eylemler ulusun birliğine hizmet etmeyi vurgular; entelektüel farklar da böylelikle anlamsız kalır (82).

NOTLAR

1. Belirsiz bir Bodleian el yazması okumasının önerisine göre Halevi Tudela'da doğmuş olabilir; bak Schirmann 1937-8, 10: 237-9; 1979. Baer tartışır (1971, 1:391 n.48), "Halevi'nin Toledo veya Tudela'da doğup doğmaması önemli değildir, Toledo'da yerleşik olduğundan beri ve Kastilya mahkemesindeki Yahudi hukukçular ile yakın işbirliği doğrulanmıştır." Baron benzeri biçimde şunu kaydeder (1952-83, 4: 248) Moses ibn Ezra, Seir'den gelen olarak Halevi'yi selamlar, Toledo'ya açık bir gönderme. Tudela, Toledo'ya göre "otuz yıldan fazla bir süre Müslümanların elinde kalmıştır." Bununla birlikte, Tudela 1115 yılında Kastilya ile değil Navarro ile birleşmiştir, bu nedenle Halevi'nin takma adı "Kastilyalı" Toledo'ya gönderme yapar gibi görünüyor.
2. Endülüslü Yahudi şairlerin tereddütleri için, bak Brann 1991, özellikle. s. 19-22, 44-7, 59, 66, 93-6.
3. Halevi, 1138 yılında vezin üzerine yazılmış küçük bir eserde, on bir Arapça hoşagiden mersiye salık verir ve bir on ikinc (*ramal*) kısa şiirler için uygundur. "O çirkin bir şeydir," ileriye sürer, Arapça sesi güçlendirmek Yahudi şiirinde farklılıktır. Halevi tamamen nicelik veznini amaçlar, temel Yahudi semantiği için vurgu gerektiğinden beri ve Yahudi diksiyonu incelikleri Arapça'da bulunmayan fonetik kalıplarda kalır. Halevi uygulamada favori denemelerinden daha fazla ölçü kullanır. Seslemsel ölçülerle denemiştir ama hayatının sonuna kadar Arapça niceliksel ölçüleri kullanmayı sürdürmüştür. Açıktır ki kulağı ona kural gerekliliğinden daha büyük özgürlük vermiştir. Ama basitçe uygulaması rastlantısal biçimde kabul edilmiş bazı çıkışlara, keyfi biçimde aşırı süslü biçimsel kuramlara izin vermiyordu. Aynı görüşleri *Kuzari* (2.69-78) 'deki Yahudi fonetiği ve semantiğine uyguladı. Her iki eserde de büyük Yahudi şiirinin ölçüye ihtiyacının olmadığını ne de başka bir şey istemediğini; ölçüler için

Yahudi dil değerleri ile müdahalenin onaracağını ve çekirdeğindeki anlamsal olanın İbranice'nin müzikal esnekliği ile giderilebileceğini umar. Halevi'nin anladığı gibi melodi ölçüyü şiirin engellediğinden daha fazla engellemez. Burada Halevi kendi uygulamısal poetikasını *Sitz im Leben* ile bir uzlaşma gibi görüyor. Kuzari'de ideali olan Yahudi şiirinin manevi amaçlarının zararına olarak Arapça şiirin estetik hazlarının bilgisini bile tartışır, mezmurların saf anlamlı ritimleri Halevi için sunulmuştur, Levililerin kompozisyonları, bu ataların Halevi'nin izlediği mirasıdır ama gerçekleştirilebileceğini asla hayal etmemiştir. Halevi'nin şiir eleştirisi için, bak Schirmann 1945; Halevi 1930a; Stern 1949, s. 62; Allony 1951, s. 161; Brann 1991, s. 96-n8; Baron 1952-83, 7: 200-1. Şiir ve dize arasındaki Arapça ayırım için, bak Goodman 1992, s. 221-6.

4. Bak *Kuzari* 2.64. Arapça metnin eleştirel yayını David H. Baneth tarafından hazırlanmıştı. Hartwig Hirschfeld'in İngilizce çevirisi hemen hemen her sayfada belirsiz ve yanıltıcıdır; *editio princeps*'i de çok sayıdaki hatalarla gölgelenmiştir. Barry Kogan, Yale Judaica Serileri için Baneth'in metnini ve Lawrence Berman tarafından daha geç olarak başlatılmış bir taslağı temel alan yeni bir çeviri hazırlıyor. Halihazırdaki denemelerdeki çeviriler bana aittir. Bak Ratzhaby 1953, s. 268-72 ve Brody'nin *Drwan Jehuda Halevi* 1: 224, letter 6 (Halevi 1930b) tarafından yayınlanan Halevi'nin mektupları.
5. Halevi'nin düşüncesinin felsefe karşıtı olduğuna değgin geniş biçimde yinelenen görüşün panzehiri olarak, bak Strauss 1952 ve Motzkin 1980.
6. Altın Çağ şiiri teması için, bak Scheindlin 1986 ve 1991.
7. Geleneksel tema, Hamadhani'nin Yahudi taklitçisi el-Charizi tarafından tekrar ziyaret edilmiştir; genç adamın duruşu Yakub'un Kitabı 32'deki genç Elihu'nunki ile benzeşir.
8. Halevi 1930a, 1: 18, no. 14.
9. Bak Baer 1971, 1: 68.
10. Ibid.
11. "*Libbi be Mizrach*," tr. Sonra Carmi.
12. Baer 1971, :69-70.
13. Bak Baer 1971, r: 70 and 27-8; Baron 1952-83, 7: 154.
14. Halevi 1930a, 4:131-4, nos. 58-9; tr. sonra Baer 1971, :70.
15. Bak Goitein 1967-88, 5: 457. Goitein Halevi'nin mektubundaki "kötü kraliçe"yi tanır. Bu kötü kraliçe zalimliği ile tanınan (1109-26 arasında hüküm süren) Dona Urraca'dır.
16. Bak Goitein 1967-88, 5: 453-4- Chalfon ölçüler üzerine denemesini ithaf etmişti; Bak Brann 1991, s. 96-7.
17. Baer 1971, s. 1-72.
18. Şiir İbranice ve İngilizce basılmıştır Halevi 1974, s. 10-13'de.
19. El-Gazali'nin kararını karşılaştır, sözünde durma yılı 1095, kendisinin bulunduğu yanlış kamu konumunu terk etme – ama bir sufinin yaşamı için.
20. Spiegel 1976, s. 189-90.

21. Scheindlin 1991, s. 130-4.
22. Halevi böyle görüşleri özlemişti; bak Scheindlin 1991, s. 198-200.
23. Halevi 1974, s. 2.
24. Bak *Kuzari* 2.24.
25. Baer 1971, :73İ
26. *Kuzari*, İbni Tibbon tarafından İbranice çevirisi için kullanılmış eğilimin popüler telaffuzundan türetilen geleneksel eğilim. Ancak, Halevi'nin bizzat kendisi kitap üzerinde çalıştığı dönemde yazdığı bir mektubunda eseri gayriresmi olarak *Al-Khazari* olarak adlandırır.
27. Bak Dunlop 1954.
28. *Kuzari* 1.1: s. (Baneth).
29. Ibid., s. 3-4.
30. Ibid. Halevi, Hippocrates'in ünlü eseri, *Havalar, Sular ve Yerler*'i topraklar yansıtır.
31. *Kuzari* 1.3: s. 6 (Baneth). Filozofun kanıtlarını "etkileyici" olarak adlandırması Motzkin'in 1980'de kaydettiği gibi (s. II4) üstü örtülü bir komplimandır. Öneri şu şekildedir kanıt düzeyi sergilemekten daha çok salt ikna edicidir. Böylesi bir eleştiri, "ilahiyatçılar" ın kanıtlarını değerlendirdiklerinde Aristocu filozofların karakteristiğidir. Maimonides benzer biçimde *Karışıklığın Rehberi* (2.15) 'nde masaları çevirecektir, bunu tutmak, eğer Aristoteles'in dünyanın sonsuzluğuna ilişkin herhangi zorunlu (*apodeictic*) bir kanıt varsa, ikna edici dile başvurmamıştır; insanoğlunun özenli sergilemesini öğreten Aristoteles'in bizzat kendisi idi.
32. *Kuzari* 2.56, 79-80: s. 73-4, 83 (Baneth). Dindar bir açıklama böyle manevi bir anlamın sallanmasını belirler: Tapınan Tanrı'nın sözünün ışığını yanına çeker ve sonra ısısının yoğunluğundan geri iter. Halevi böyle parlaklığı önemsizleştirmeyi düşünür- Tanrı'nın sözünü değil, elbette, ama sahip olabildiğimiz düşünceyi nasıl yerine getirebileceğimiz, fikir olarak ayakta duran ve sallanan yerde, yaşayan Tanrı'nın sözlerine eşdeğer bir yanıtı.
33. Brann 1991, s. 86.
34. See Motzkin 1980, s. II2.
35. *Kuzari* 1.4: s. 6 (Baneth).
36. Ibid., 1.5: s. 8.
37. Ibid., 1.6: s. 8-9.
38. Ibid., 1.19-20: s. II.
39. Ibid., 1.21: s. I I.
40. Bak.*Kuzari*,1.65.
41. Ibid., 1.81-91.
42. ibid., 1.92-7.
43. Ibid., 3.21: s. 110-11 (Baneth).
44. Ibid., 1.106; cf. Goodman 1991, bölüm 6.
45. *Kuzari* 1.105: s. 35 (Baneth).

46. Ibid., 2.24: s. 58 (Baneth). “Tanrı’nın sözü,” burada ve *Kuzari*’nin metni boyunca *el-emr el-İlâhî*, Halevi’nin doğadaki ilahi kuruluş için çok sevdiği bir ifade. Bu ifade nihai olarak Philoncu logos fikrinden kökenlenir, “*emr*” İslami ifadesine aracılık eder, arketip, tözleşme ve ilahi sıfat gibi bir emir sözcüğü olarak oluşturulur; bak Baljon 1958, s. 7-18 ve Pines 1960, : 29-30, s.v. ‘*emr*. *El-emr el-İlahî*’nin çağrıştıncı gücü “Tanrı’nın buyruk sözü” olmasıdır. Aristo’nun Teolojisi olarak bilinen Platoncu derlemenin Arapça redaksiyonu Philo’nun Kur’an’ın ilahi buyruğuna Philo’nun logosunun YeniPlatoncu versiyonunun benzerliğini savlamak olarak bilinir, buna belki Gospel’in logos ile ilişkisi aşinalık bakımından yardım etmiştir. Bu nedenle ‘*emr*’ oldukça doğal ve uygun olarak Yunanca logosun karşılığı olur. *El-emr el-ilahî*’nin “*ilahi şey*,” olarak çevrilmesi yanlıştır; David Neumark’ın başka önemli bir denemesinde bu üzücü hata yapılmıştır. Neumark 1971, s. 224. İfadeyi şeffaf biçimde ya da kibarca “Tanrı’nın etkisi”, “Tanrı’nın gücü” ya da bunun benzeri olarak çevirmek yanlışa yöneltmedir. Tanrı’nın sözü Halevi’ye göre sonsuz bir tözleşmedir. Mevcudiyeti Halevi’nin İsrail halkına dünyada özel bir rol atfetmesi bakımından önemlidir ve İsrail halkının yaşamında vahy şiirine özel bir rol verir; bak Altmann 1969 ve Pines 1980’de de.
47. *Kuzari* 2.30.
48. Ibid., 2.36-42. Cf. Plato, *Cumhuriyet* 6.495: “En niteliklileri felsefi doğasını gerçekte olduğu biçimde düzenledi, çevre ve eğitim kötü olduğunda bu bir şekilde kötüye doğru gitme sebebidir.”
49. *Kuzari* 2.44: s. 67-8 (Baneth). Halevi’nin evrimciliği popülerliği dolaylı gönderme ile ima edilen Beşra’nın İhvan-ı Safa’sının yansıması gibi görünüyor: “Öğrendin.” Vurguladığım gibi İhvan-ı Safa’nın *İnsan Karşısında Hayvanlar Olgusu* (İkhwan al-Safa’ 1978), onlarınki doğal ayıklanma ile sürdürülmeyen YeniPlatoncu evrimciliğidir. Halevi’de; açıkça geçicidir, Kitab-ı Mukaddes’deki yaratıcılık önerisine göre olmalıdır; aynı zamanda teolojiktir de, Stoacılıktaki insanbenzercilik, Maimonides’in sonradan kabul edeceği gibi evrensel anlamda YeniPlatoncu değildir.
50. *Kuzari* 2.48: s. 69 (Baneth).
51. Ibid., 2.50.
52. Ibid., 2.50--5.
53. Ibid., 2.56: s. 73-4 (Baneth).
54. Ibid., 2.64; cf. Maimonides, *Rehber* 3.29, 37, 49.
55. *Kuzari* 2.64-5, 68.
56. *Demokratik* yönelim Halevi’nin milliyetçiliğinde örtük ve çarpıcıdır: İyi kişi burada Platon’un Koruyucusu ile yer değiştirmiştir.
57. *Kuzari* 3.1-5: s. 90-2 (Baneth). Müslüman felsefecilere benzemeyen şekilde filozof İbn Bacce (d. I r 38), sonuçta bir vezir’di. Halevi, siyasi bağlantıdan manevi çekilmeyi cesaretlendirmek bakımından yabancılaşmasını sürdürmedi. Yahudilerin uluslar arasında yayılmaktan çekilmesini istedi ama bunu yeniden siyasi ve manevi birleşme uğruna destekledi. İkisinin uyumsuz olduğu görüşünü kabul etmedi ama kendi

kitaplarının yeni bir gözden geçirilmesinde el-Farabî'nin siyasi Platonculuğunu çabuk düzenledi; cf. Yayınlanacak olan Melamed, s. 24-6.

58. Nachmanides, burada Halevi'nin düşüncesine bağlı olarak tüm Yahudilerin manevi tarihlerinin biricik anlarını devamlı olarak serbest bırakmayı mümkün kılan Yahudi hukuku kutlamaları ve festivalleri kuramı için düşünür; bak Novak 1992, s. 103-4.
59. *Kuzari* 3.5: s. 93-4 (Baneth).
60. *Ibid.*, 3.7-8, sünnet bir örnek olaydır.
61. *Ibid.*, 3.11.
62. *Ibid.*, 3.35, 47. Halevi'nin Kahire Geniza'da sakladığı imzalı mektubu *Kuzari*'nin rastlantısal bir parça olarak, bir "yonca olarak ortaya çıkartır." Kışkırtıcı başlangıç Halevi'nin Hristiyan İspanya'dan ziyaretçi bir Karait filozofunu sorgulamasıyla başladı; bak Goitein 1967-88, 5: 456.
63. *Kuzari* 3.37; cf. 49. *İçtihat* özgünlüktür, kendisi için düşünür; *taklit* gelenekselcilik, hatta dogmatizmdir. Halevi burada yaratıcılığın bilinen değerini tersyüz eder. Hirschfeld bu paragrafta *icthad* sözcüğünü *ijthad* olarak gayretkeşlik anlamında alarak tahrif eder, bu sözlükte temeli bulunmayan bir anlamdır. Hirschfeld'in Halevi'nin piyade erini başıboş asker olarak belirtmesi de fazla anlam ifade etmiyor, Halevi'nin gülümsemesinin anlamı Karaitlerin hazırlığıdır, bilimsel hermenötiğin iyi bilinen başarılarına bir göndermedir.
64. *Kuzari* 3.73
65. Cf. Plato, *Apology* 27b: "Dünyada kimse var mı, Meletus, insan eylemlerine inanır, insanlara inanmazdı."
66. *Kuzari* 4-25: s. 183 (Baneth). Halevi burada İbni Sina'nın felsefi baş yapıtı *Şifa* ya da *Tedavi*'nin başlığı üzerinde oynuyor ve eski düşünce aklın sorgulamasında entelektüel dayanak verir. Kuşkucular böyle bir dayanağın öğrenme ile en iyi sorulmuş bazı sorulara ulaştığını iddia eder.
67. Bak Neumark 1971, s. 219-300; cf. Davidson 1972 ve Hamori 1985.
68. İradenin İbn Gabirol'un felsefesindeki rolü için, bak McGinn 1992.
69. Halevi *melek* ve *felek* uyağından hoşlanmış gibi görünüyor. Tınlayan heceler ve akılların ve kürelerin yinelenen, bir yatak odası komedisinde çarpan kapılar, çok sağlam yıldızlı bir küre olarak ya da Platoncu bir akıl olarak çok gerçekçi bir şeyin varoluşu olarak saf düşüncenin gerektirdiği fikrin yükselttiği komedi.
70. Bak *Kuzari* 5-14.
71. *Ibid.*, 4-3: s. 155 (Baneth) ; s. 208 (Hirschfeld). Halevi burada Saadia'nın Tanrı'nın yücelik yaratma kuramı ve Maimonides'in vahy vizyonları tezleri arasında orta yolda duruyor gibi görünüyor bunlar canlı öznel değerlendirmelerdir.
72. *Kuzari* 4.3: s. 158-9 (Baneth) ; p. 212 (Hirschfeld).
73. *Ibid.*, 4.5: s. 159-60 (Baneth) ; p. 213 (Hirschfeld).
74. *Ibid.*, 4.17-19.
75. *Ibid.*, 4.6: s. 60 (Baneth).

76. Ibid., 4.13; 5.14.
77. Ibid., 4.7.
78. Ibid., 5-14.
79. Ibid., po: s. 218 (Banech).
80. Halevi'de 1974, no. 2, s. 3-7.
81. Baneth 1981, s. 197.
82. Baneth 1981, s. 197-8.

KAYNAKÇA

Metinler

- Halevi, Judah (1930a) *Diwan*, edited by H. Brody, as *Jehuda Ha Levi, Die Schönen Versmasse* (Berlin: Mekitze Nirdamim) ; and in H. Brody (ed. and er.) *Selected Poems of Jehudah Halevi* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1974).
- (1930b) Letter to David Narboni, in Halevi 1930a, *Diwan Jehuda Halevi* 1: 224, letter 6.
- (1953) "A Letter from R. Judah Halevi to R. Haviv" [Hebrew], edited by H. Raczhaby, *Gilyonot* 28: 268-72. [Cf. S. Abramson in *Kiryat Sefer* 29 (1953) : 133-44.]
- (1977) *Kitab al-Radd wa-l-Dalil fi 'l-Din al-Dhalil* [known as *The Kuzan*], edited by D. Baneth and H. Ben-Shammai Qerusalem: Magnes) ; translaced by H. Hirschfeld (London: Roucledge, 1905; reprinted New York: Schocken, 1974). *Ikhwan al-şafa'* (1978) *The Case of the Animals vs Man*, translated by L.E. Goodman (Boston: Twayne).
- Maimonides (1856-66) *Le Guide des Egarés [The Guide of the Perplexed]*, edited by S. Munk, 3 vols. (Paris; reprinted Osnabrück: Zeller, 1964).

Araştırmalar

- Allony, N. (1951) *Torat ha-Mishkalim - The Scansion of Medieval Hebrew Poetry: Dunash, Jehuda Halevi and Abraham ibn Ezra* [Hebrew] Qerusalem: Mossad ha-Rav Kook).
- Altmann, A. (1969) "Ibn Bacceh on Man's Ulcimate Felicity," in *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ichaca: Cornell University Press), pp. 73-107.
- Baer, Y. (1971) *A History of the Jews in Christian Spain*, translaced by L. Schoffman, 2 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Baljon, J. M. S. (1958) "The 'amr of God in the Koran," *Acta Orientalia* 23: 7-18. Baneth, D. H. (1981) "Judah Halevi and al-Ghazali," in *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, edited by A. Jospe (Detroit: Wayne State University Press),. 181-99.
- Baron, S. (1952-83) *A Social and Religious History of the Jews*, 16 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Brann, R. (1991) *The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Davidson, H. (1972) "The Active Intellect in the Cuzari and Hallevi's Theory of Causa-

- lity," *Revue des Etudes Juives* 131: 351-96.
- Dunlop, D. N. (1954) *The History of the Jewish Khazars* (Princeton: Princeton University Press).
- Goitein, S. D. (1967-88) *A Mediterranean Society* 5 vols. (Berkeley: University of California Press).
- Goodman, L.E. (1991) *On Justice* (New Haven: Yale University Press).
- (1992) *Avicenna* (London: Routledge).
- Hamori, A. (1985) "Lights in the Heart of the Sea: Some Images of Judah Halevi's," *Journal of Semitic Studies* 30: 75-93.
- McGinn, B. (1992) "Ibn Gabirol: The Sage among the Schoolmen," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 77-109.
- Melamed, A. (forthcoming) *The Philosopher King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought* (Atlanta: Scholars Press).
- Motzkin, A. (1980) "On Halevi's *Kuzari* as a Platonic Dialogue," *Interpretation* 9: 111-24.
- Neumark, D. (1971) [1929] "Jehuda Halevi's Philosophy," in *Essays in Jewish Philosophy*, edited by S. Cohon (Amsterdam: Philo), pp. 219-300.
- Novak, D. (1992) *The Theology of Nahmanides Systematically Presented* (Atlanta: Scholars Press).
- Pines, S. (1960) "'Amr," in *Encyclopedia of Islam* (London: Luzac), 1:29-30.
- (1980) "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2: 165-251.
- Scheindlin, R. (1986) *Wine, Women, and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- (1991) *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Schirmann, H. (1937-8) "The Life of Yehudah Halevi," *Tarbitz* 9: 36ff., 219ff.; 10: 237-9.
- (1979) "Where was Judah Halevi Born?" in *Studies in the History of Hebrew Poetry and Drama* (Jerusalem: Mossad Bialik), :247-9.
- (1945) "Halevi's Treatise on Meters" [Hebrew], *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry* 6: 319-22.
- Silman, Y. (1995) *Philosopher and Prophet: Judah Halevi, the Kuzari, and the Evolution of His Thought* (Albany: State University of New York Press).
- Spiegel, S. (1976) "On Medieval Hebrew Poetry," in *The Jewish Expression*, edited by J. Goldin (New Haven: Yale University Press), pp. 174-216.
- Stern, S. (1949) "Notes on the Text of Yehudah Halevi's Article on Poetik Meters" [Hebrew], *Tarbitz* 21: 62.
- Strauss, L. (1952) "The Law of Reason in the *Kuzari*," in *Persecution and the Art of Writing* (New York: Free Press), pp. 95-141.é

ORTAÇAĞ YAHUDİ ARİSTOTELESÇİLİĞİ: BİR GİRİŞ

Norbert M. Samuelson

ENTELEKTÜEL KAYNAKLAR

Antik Yunan dünyasının felsefi etkinliği gerçekliğin tümünü inceleyen üç temel yolda sonuçlanmıştır. Biri atomculuktur, diğeri Platon, üçüncüsü de Aristoteles ile ortaklıktır. Atomculuk ile kastettiğim Sokrates öncesi düşünürler ile başlayan ve gerçek atomcular (2) ve Stoacılarla (3) devam eden bir Yunan ve Roma bilim geleneğidir (1). Amaçlarımız bağlamında bu gelenek ile İ.S. sekiz ve onuncu yüzyıllarda Müslüman entelektüel yaşamına hakim olan bilim ve teoloji kelim biçiminde sonuçlanır. Mütakellimun (kelam yorumcuları), Müslüman Apolojist (y) hakim iki Mutezile tarikatını, Eşariyye iyi ve kayda değer Müslüman teologlar el-Razi (d.c.925) ve el-Gazali (1058-1111) 'yi içine alır. Aşağıda felsefenin bu biçimine “eski bilim” adı altında sık sık gönderme yapacağım.

Platonculuk, Platon'a (İ.Ö. 428-347) atfedilen bilinen eserler toplamında yer alan düşüncelerdir; bu eserler, Platon'un akademisindeki (5) öğrenciler ile başlayan bir yorumlar silsilesinde yorumlanmışlardır ve Roma İmparatorluğu'nda Hristiyan ilahiyatçıların bu eserler üzerine yorumları, Latince çeviriler ile devam eder ve Yeniplatonculukla sonuçlanır (6). Bununla birlikte, Platonculuk Yeniplatonculuktan daha fazlasını kapsar. Platon'un eserlerinin Müslüman dünyasındaki tüm yorumları da buna dahildir, bu yorumlardan en kayda değerleri el-Kındi (801- 866) gibi hocalar tarafından yorumlanan Platon'un *Devlet*'i ve *Timaeus*'udur.

Platonculuğu Platon'un fikirleri olarak değerlendirmek hata olacaktır. Onun eserleri uygun biçimde anlaşıldıklarında doğru olması gereken sözcüklerin metinleri olarak felsefi geleneğin kökenidir ama Kitab-ı Mukaddes'in bir türü olmak

gibi bir işlevleri yoktur. Platoncuları yorumlamanın en iyi yolu aşağıda belirtildiği gibi olacaktır. Gerçeği bilmek girişiminde bulunan bir grup bağımsız düşünür vardır. Bu amaca ulaşmak bakımından, Platon'un yöntemi, dili ve sonuçlarına anladıkları kadarıyla büyük saygıları vardı. Onun kaydedilen sözlerine büyük önem verdiler, ancak, savunma girişiminde bulundukları için bunu yapmadılar - tersine, bu filozofların çoğu, söylediğinin yanlış olduğu sonucuna vardıklarında ya da böyle bir sonuca ulaşırlarsa Platon'u *eleştirmeye* yeterince hazırlanmışlardı.

Aristotelesçilik bu bakımdan Platonculuk'a benzer. Aristoteles'e atfedilen M.Ö. 384-322 yıllarına ait olarak bilinen bir eserler bütünü bulunmaktadır; bu eserlerin Aristoteles'in Lisesin (Lyceum) 'deki (7) öğrencilerle başlayan, geç ortaçağ Avrupa'sında İbranice çeviriler ve yorumlarla sonuçlanan, Müslüman dünyada, Müslüman ve Yahudi ilahiyatçıların eserlerinin (8) Arapça ve İbranice-Arapça çevirileri ile devam eden bir zincirde bulunması esastır. Bu felsefe türüne daha sonra "yeni bilim" adı altında gönderme yapacağım.

Platonistlerde olduğu gibi burada da Aristoteles'in eserlerinin bütünü nü basitçe Aristo'nun fikirleri olarak değerlendirmek hatalı olacaktır. Yine Aristoteles'in eserleri, bir Kitab-ı Mukaddes ilgisi gerçeği keşfetmek olan felsefi ve bilimsel bir geleneğin *kaynağı* işlevini görür.

Bu nedenle, bunlar, ortaçağ Yahudi Aristotelesçiliğinin evriminin öyküsünde bir Kitab-ı Mukaddes entelektüel etkilerdir.

TARİHSEL BAĞLAM

Abbasi hanedanı, yaklaşık 750 yıl boyunca, Emevi hanedanını yerinden etmiş; başkentini Şam'dan Bağdat'a taşımıştır. Müslüman dünyanın Mısır'ın batısındaki Emevi halifeliğini korumayı seçen bölgeleri, kırk yılı aşkın bir süre sonra, Abbasiler'den bağımsızlıklarını ilan ettiler. Müslüman dünyasında bu siyasi ayrımın bizim amacımız bakımından önemi, onun Entelektüel dünyadaki bir bölünme ile koşut olmasıdır. Batı yeni (Aristotelesçi) bir bilimi üretirken, Doğu, eski bilimi (kelam) sürdürdü.

Dokuzuncu yüzyıl, Helencililiğin, bilimsel, matematiksel ve felsefi mirasının Arapça'ya çevrildiği kritik bir dönemdi. Bu çalışma öncelikle Abbasi doğuda, Bağdat'taki öğrenme amaçlı kraliyet saraylarında yapıldı. İşte kelam burada hem Müslümanların hem de Yahudilerin entelektüel yaşantısında hakimiyet kurmuştu. Eski bilimin hem Platonculuk hem de Aristoculuk üzerindeki egemenliği, atomcuların bilimdeki ve Stoacıların da popüler felsefedeki baskın etkileri gibi bilimsel teorinin gidişatının Helenizm'deki makul bir yansımasıydı. Özellikle Aristotelesçi olguda, eski bilim, daha "gelişmiş" bir seçenek olan Yunan-Roma bilim tarihini bilenler tarafından açıkça görülmüştür. Eski bilime eleştiri sayısal

modellerle anlatılabilen evrenin görünen dinamizminin yargılamasıydı ve Bağdat'taki matematik gelişmişlik bu inancı (Aristoteles karşıtı) bilim yapmak için matematik bir model olarak güçlendirdi. Başka bir anlatımla, Akdeniz dünyasının Müslüman istilasından önce matematik ve bilim tarihine öncelik verilmişti, Müslümanların Aristoculuğu bilmeyen Hindu Hindistan ve Hristiyan Bizans'ın her ikisini de öğrenmek bakımından eğitilmiş olmaları akla uygundu.

Böyle bir bilgi boşluğunun olup olmaması Aristoculuğun saf spekülasyon konusu Emevi batıda bilginin her alanındaki farklı yükselişini açıklamak için anlatılabilir. Yeni bilim kesinlikle geniş ölçüde kendisini salık veriyordu. Atomculuk ve Platonculuk üzerindeki avantajlarının en sonuncusu deneyciliği değildi, yani, evrenin bir görünümünü sunan, duyularımız sayesinde gördüğümüz gerçekte olan olgu işte bu olgudur. Dış duyularımız dış dünyada varolan şeyleri, madenler, balıklar, hayvanlar ve insanlar gibi nesneleri ve özellikle insanların yazgı ve iman gibi gerçek seçimlerini bize anlatır. Atomculuk ve Platonculuğun her ikisi de, karşıtlık olarak, duyulabilir alanın gerçekliğini inkâr ederler. Atomcular için evren, nihai olarak sırf rastlantı olan algılanamaz, zarif niceliklerden oluşmuştur; onda varolan hiçbir şeyin amacı ve nedeni yoktur. Benzer bir biçimde Platoncular'a göre evren, saf, zorunlu olarak eşdeğer biçimde algılanamaz formlardan oluşur; var olan her şey matematik olarak belirlenmiştir. Bu avantajlı noktadan bakıldığında duyumsanabilir alan kuşkuludur. Sonuç olarak, Aristotelesçi deneycilik cazipti ama evrenin görünümünün iki seçeneğe yolu üzerine yeni bilimin çağrısı ortak bir anlayıştı, aşılabilir gibi görünen sorunların birçoğuna sahipti.

Bilimsel bir görüngeden, Aristotelesçilikteki eleştirel terimler, Atomculuk ve Platonculuğun her ikisindeki teknik terimlerin hassaslığından yoksundu ve eğer evren gerçekte matematiksel olarak kurulmuşsa mümkün olan hassaslık anlamlı biçimde eksikti ve yargılar en iyi şekilde muğlaklıktı. Hatta dinsel bir görüngeden bakıldığında durum kötüleşmişti. Yeni bilim evren hakkında ilk bakışta vahy geleneğinin iddiaları ile sınırlanmanın çok zor olmasından uzak olduğunu ileriye sürdü. Yahudi kutsal metinler üzerine hahamcı yorumlar (midrash) ya da Müslüman icma, Kur'an ve sünnet üzerine yorumlar yapıldı. Platonculuğun terimlerine yaratılış dogması iyi bir örnektir. Açık ki, Platon'un *Timaeus* metni *Genesis I* metni ile madde ve formdan müteşekkil tözlerden oluşan evrenin muhtemelen Aristotelesçi görüş ile birlikte olabilen Kutsal Kitap'ın diğer metinleriyle daha kolaylıkla uyumludur sonsuz yaklaşık nedenler birleşik tözlerin benzerleridir. Başka bir anlatımla, yeni bilim evrenin yaratılmış olduğuna ilişkin Platonculuk ve Kitab-ı Mukaddes'in her ikisinin birden zıtlaşan iddialarına öncelik olarak sonsuz bir evreni varsayar.

Atomculuk açısından mucizelere inanmak Yeni Bilimdeki doğal sorunların iyi bir örneğidir. Öncelikli olarak bir mucize tanrısal iradenin bağımsız olduğunu belirleyen herhangi kişisel bir yasa tarafından anlatılamayan zorunlu bir olay-

dır. Rastlantıyla bir dereceye kadar bir şey olur, mucizeler bir dereceye kadar makuldürler, bu mantıki olarak mümkün ve rasyonel açıdan makuldür demektir. Bununla birlikte, bir dereceye kadar nedensel olarak zorunlu olan olur, mucizelere yer yoktur. Aristotelesçi astronomi ve fizik, Müslüman ve (amaçlarımız açısından daha önemli olan) Yahudi savunucularına meydana gelenlerin (hepsi değilse bile) çoğunun biçimsel ve maddi nedenlerle meydana geldiği bir dünyanın savunuculuğunu yapar. Genişletirsek zorunlu olarak sebep olan gerçek nedir; o bir dereceye kadar zorunludur, mucizeler ne mantıki olarak mümkün ne de akılsal olarak kabul edilebilirdir. Bundan başka, Aristotelesçi nedensellik anlatısı Yahudilerin tanrısal ve insan gücü hakkında kabul ettikleri ile de çelişir. Herhangi bir olay ile sınırlı olmak üzere nedensel olarak belirlenmiştir, insan ya da ilahi güç, herhangi bir iradenin müdahalesinin konusu değildir. Dolayısıyla, olaylar, sınırlı olmak koşuluyla belirlenmiştir; evrende ilahi ve insan gücü kısıtlanmıştır. Bu Tanrı güçsüzdür anlamına gelmez ve insanlar yaptıklarından dolayı sınırlı sorumluluğa sahiptir. Bu son sonuç özellikle sorunludur. İnsanlar ne yapıyorlarsa bunlar nedenlerle belirlenir, insanlar eylemlerinden dolayı sınırlanamazlar. Bununla birlikte, Kitab-ı Mukaddes bize sorumlu olduğumuzu öğretir. Dolayısıyla, Aristotelesçi nedensellik anlatısı doğruysa, o zaman ilahi buyruklar (*mitzvot*) boşunadır ve ilahi ödül ya da cezalandırma Tanrı'nın buyruklarına itaat ya da itaatsizlik adaletsizdir.

Yukarıda anlatılanlar göz önünde bulundurulduğunda, Aristoculuğun ortaya çıkması, onbirinci ile onbeşinci yüzyıllar arasında Endülüs ve Kuzey Afrika'da hakim düşünce olması şaşırtıcı olabilir. Ama gerçekten böyle olmuştur. Aristoculuğun yaptığı ve hakimiyetinin yarattığı sorunlar, Yahudi Aristocuların yazılarını işgal eden temaları belirlemiştir.

Yahudi Aristotelesçiliğinin tarihi birbirinden farklı iki döneme ayrılır. İlk ve erken dönem, Yahudilerin kültürel olarak Batı Müslüman dünyasının bir parçası olduğu dönemde gerçekleşir. İkincisi, Yahudi entelektüel hayatı Roma Katolik Kilisesi'nin Avrupa imparatorluğuna geçtiğinde gerçekleşir. Birinci aşama Endülüs'te İbrahim İbni Daud (Rabad) (II10-II80) ile başlar ve Moses ben Meymun (Maimonides) (II35-1204) ile sona erer. İkinci aşama, her biri Güney İspanya'da (10), Fransız taşrası (11) veya İtalya'da (12) yaşayan çok sayıdaki bireyi kapsar. Bu Yahudi filozofların en önemlileri Levi Ben Gershon (Gersonides) (1288-1344) ve Chasdai Crescas (c. 1340-14II) 'dır. Devam eden bölümler, Maimonides, Gersonides ve Crescas ile ilgilidir. Bu bölümün kalan kısmının odaklandığı konu ise İbni Daud'un *Yüce İnanç*'ındaki yeni bilimin kökeni üzerine olacaktır (13).

Yüce İnanç, hahamcı Yahudiliğin din felsefesine yeni bilimin çeşitli unsurlarının sistematik uygulanması çabalarının ilkidir. Bunun entelektüel tarih açısından önemi, Yahudi Aristotelesçiliğinin başlangıcı olmasıdır, Yahudi Aristotelesçiliğinin kendisi, ortaçağ Yahudi felsefesinde çok önemli bir gelişmedir. Yahudi yeni bilimi kendisinden önce gelen, Yahudi felsefesinin eski bilimsel sistemleri

vasıtasıyla *midraş* olarak Kitab-ı Mukaddes yorumunun en erken biçimlerinden Yahudi inancını düzenleme, sistemleştirme girişimlerinin tümünü özümser (14) ve geleneksel Yahudi inancının bugüne kadar gelen çok kapsamlı, çok gelişmiş ve buyurgan bildirimlerini geliştirir. Bu bakımdan, Yahudi Aristotelesçiliğinin Yahudi inancı açısından işlevleri, Yahudi pratikleri için Babil Talmud'unun işlevleridir; bu Yahudiciliğin (Judaism) karakteri ya da doğasının herhangi bir çağdaş tartışması için edebiyatın en eleştirel gövdesi ve temelidir.

Yine de, İbni Daud'un *Yüce İnanç*'ı, bu yeni olanı başlatan, haham teolojisiinde yönelimi, belirleyici olanı kanıtlayacak olandır. Açıktır ki İbni Daud'un kanıt ve ifadeleri Gersonides'inkiler kadar gelişmiş değildir ama bu dürüstçe olmayan bir karşılaştırmadır. Bir düşünce çizgisini başlatanlar, zorunlu olarak, bu düşünce çizgisini genişleten figürleri olduğu kadar bu düşünceyi de çözemezler. Bununla birlikte Gersonides, İbn Daud kadar kapsamlı değildir. Hiçbir Yahudi Aristocu da, İbn Daud kadar kapsamlı değildir. Bundan başka, konuları işlemesi pek çok bakımdan, Maimonides'inkilerinden daha kapsamlı veya felsefi olarak çok gelişmiş ve incelikli değildir (15). Gerçekte, Yahudi Aristotelesçiler: İbn Daud, Maimonides ve Gersonides arasındaki ilişki ile İngiliz Deneyciler Locke, Berkeley ve Hume arasındaki ilişkinin karşılaştırılabilir olduğunu söylemek istiyorum. Locke; Berkeley ve Hume kadar titiz değil, çünkü en yeni olan spekülasyonlarının bir temeli olarak eskinin bilgisine sahiptir.

İBNİ DAUD'UN YÜCE İNANÇ ADLI ESERİ: BİR ÖZET

Müslüman uygarlığında onuncu yüzyıldan itibaren Aristotelesçi olan Yahudiler vardır. Bununla birlikte, bunların hiçbiri, İbni Daud, Yahudi felsefesindeki baş yapıtı *Yüce İnanç*'ı (*Exalted Faith*) yayınlana kadar bilimsel yükümlülükleriyle dini inançlarını bağdaştırmaya çalışmamıştır. *Yüce İnanç* üç kitaba ayrılmıştır. İlk olarak, Aristoculuğun önkabullerini bu yeni bilim hakkında çok az şey bilen kültürlü Yahudi kitesine açıklar. İbni Daud'un kitabı, ikinci olarak, Yahudiliğin altı temel ilkesinin bir listesini belirler ve yeni bilimin ışığında anlatır. Üçüncü kitap da ahlaka ilişkin ilkeler ve önvarsayımların listesi ile ilgilidir (16).

Aristotelesçiliğin ön varsayımları üzerine ilk kitap sekiz bölümden oluşmuştur. İlk üç bölüm, yeni bilimdeki, töz, rastlantı ve on kategori (bölüm 1), form ve madde (bölüm 2) ve hareket (bölüm 3) gibi önemli teknik terimleri tanımlar. İlk kitabın ikinci ünitesi fizik üzerine iki bölüm içerir. Burada İbni Daud, maddi varlıkların ne güncel ne de potansiyel sonsuzluğa sahip oldukları iddialarını açıklar (bölüm 4), tüm hareket hareket ettiriciden gelir ve bir ilk hareket ettirici vardır (bölüm 5). Üçüncü kısım akılcı psikoloji üzerine iki bölüm içerir. Burada İbni Daud doğa ve ruh güçlerini betimler (bölüm 6) ve aklın gücünün maddi

olmadığını savunur (bölüm 7). Nihayet, dördüncü kısım (bölüm8) astronomi ile ilgilidir. Burada İbni Daud göklerin akla uygun (rational) olduğu eleştirel iddiasını tartışır, yaşayan organizmalar niyete bağlı harekete sahiptir.

İkinci kitap, İbni Daud'un Yahudi halkının inanç ve din yasalarının temel ilkelerini yargıladığı başlıkların ilkinin açıklamak için kullanır. İlk dört ilke Tanrı'nın doğası ve varoluşu ile ilgilidir. Sadece beşinci ilkeyi içeren ikinci kısım, hahamcı geleneğin din hukukunda gerçeğin yetkesel kaynağı olduğu iddiası ile uğraşır. İkinci kitabın üçüncü ve son kısmı, altıncı ilke, yani özgür irade ve belirlenimcilik sorunu ile ilgilidir ve İbni Daud'un eserinin tümünün giriş mahiyetindeki özetinde tanıttığı bir konuyu ele alır.

İlk iki ilke şunlardır: Tanrı zorunlu bir varlıktır (birinci ilke) ve sonuç olarak tektir (ikinci ilke). Bu iki ilke üç bölümde geliştirilmiştir, İbni Daud sadece zorunlu bir varlığın gerçekten tek olabileceğini tartışır (bölüm 1), Tanrı'nın birliği herhangi bir türden çoğulluğu kabul etmez (bölüm 2) ve bu teklik, Tanrı'nın rastlantısal bir sıfatı olmaktan ziyade esas sıfatıdır.

Üçüncü ilke, Tanrı'nın zorunlu ve tek olduğu savları dahil tüm olumlu sıfatlarının eşdeğer olduğunu belirler. Her birinin bir olumsuzlama ya da bir ilişki olduğunu ifade eder (17).

Dördüncü ilke ilahi eylemlerle ilgilenir. Tanrı hakkında kesinlikle açıklamalar yapmazlar. Daha çok, melekler hakkında temel iddialardır. Bu ilke üç bölüm halinde açıklanmıştır. Tanrı evrene buyruklarını, genel olarak, İbni Daud'un Aristotelesçi astronominin ayrı akılları olarak tanıttığı Kitab-ı Mukaddes'in "melekler" diye adlandırdıkları vasıtasıyla gönderir. Bu ilke üzerine olan ilk iki bölüm onların varlıklarının kanıtlarıdır. Bölüm 1 akılcı ruhbilimi temel alır. Burada meleklerin varoluşu, epistemolojideki, özellikle, ruhun genel nedensel güçleri ile bağlantılı iddialardan farklıdır. Bölüm 2, fizik ve astronomiyi temel alır. Sonuçta, bölüm 3, evrendeki, Tanrı adına varlıkları yöneten ayrı akıllar ya da meleklerin farklı türleriyle ilişkili varlıkların çeşitlerinin hiyerarşik bir düzenidir.

Beşinci ilke, Tanrı konusundan Tevrat'ın konusuna uzanır. Hahamcı gelenek; bu hahamlar tarafından yorumlanan Yahudi Kitab-ı Mukaddes'i'dir (18), dini hukukta buyurgan bir kaynak olduğu iddia edilmektedir. Tanıtım amaçlı bir makale veya özetten oluşur ve bunu iki bölüm takip eder. Özet, otantik geleneklerin iddialarını doğrulamakla birlikte genel iddiaları tartışır; sonraki bölümlerde de hahamcı Yahudiliğin otantik bir gelenek olduğunun ispatlanmaya çalışıldığı belirtilir. Birinci bölümde, Kitab-ı Mukaddes'de kaydedilen vahyin doğası ele alınmıştır. İbn Daud, Torah'da kaydedildiği gibi, Musa'nın vahyinin, Tanrı'nın sözünün yanlışlanamaz bir tanığı olduğuna dair çok açık argümanına yer veren, vahyin doğası ve onun farklı dereceleriyle ilgili genel bir tartışmayı sunar. Bir başka deyişle, hahamcı geleneğin kökeni, yani Mozaik vahy, gerçektir.

İkinci Bölüm, Musa'nın ilk tebliğinin *tannaim* ve *amoraim* (Birinci ve İkinci Yüz-

yılda, görüşleri Talmud'da yer alan hahamlara *tannaim* ve *amoraim* adı verilmiştir.) aracılığıyla iletilmesinin Musa'nın orijinal şahadetine sadık olduğunu ve böylece hahamcı gelenekteki ifadelerin doğruluğunu savunur (19). Başka bir deyişle, Yahudi Kitab-ı Mukaddesi'ndeki açıklamalar, haham yorumcuların yetkisinde yorumlanan ifadelerdir; bazı tebliğler, itibar edilebilir gelenekler ya da deneyim anlayışının doğrudan tebliğler her biri olarak bir argümanla aynı bilgisel statüye sahiptir.

Altıncı ve nihai ilke, ilahi ve doğal gerekliliğin her ikisi bağlamında insan seçiminin imkânı ile ilgilidir. İbn Daud, ortaya attığı sorunun cevabı şudur: Tanrı evrendeki her şeye hükümran olursa, o zaman hiçbir insanın gerçek bir tercihi olamaz. Ancak bu mümkün değildir, çünkü Tanrı'nın itaatsizliği emredip cezalandırdığından beri hiç kimse seçeneği olmayan bir şey hakkında emir veremez ya da cezalandırılmaz.

Öte yandan, eğer insanlar seçim hakkına sahiplerse, o zaman Tanrı evrende hükümran olamaz. Ancak, Tanrı'nın üzerinde egemenliğinin olmadığı bir şey olması mümkün değildir. Bu felsefiteolojik ikilem, Kitab-ı Mukaddes'in sözcükleriyle güçlendirilmiştir; bazı metinler Tanrı'nın her şeyi belirlediğini söylerken, bazıları da insanın seçime sahip olduğunu iddia eder. Sorun iki bölümde ele alınmıştır. İlk bölüm, İbn Daud'un ilahi sıfatlar konusunda daha önceki tartışmalarındaki çözüme dayanır. Tanrı'ya beyan ettiği tüm terimler eşdeğer olduğundan beri ilahi güç hakkındaki hiçbir ifade kelimesi kelimesine anlaşılmamalıdır. İkinci bölüm cevabını sunar. Bir sözcükte, her ikisini de teyit eder, yani, her şey Tanrı tarafından belirlenir ama insanlar da seçime sahiptir ve her iki ifade uygun biçimde anlaşıldığında bağdaşmaz değildir.

Özetle, İbn Daud'un hahamcı Yahudiliğin temel ilkeleri listesi şunlardan oluşur, birincisi, Tanrı zorunlu olarak vardır ve tektir, varlığı ve kim olduğu hakkında gerçekçi olmayan olumlu ifadelerin bulunmamasını gerektirir, çünkü doğru bir şekilde ortaya çıktıklarında, O, meleklerin aracılığı yoluyla mevcut dünyayla ilgilidir; İkincisi, Tevrat, Tanrı'nın Musa'ya, vahyin en yüksek bilgisellepistemik düzeyi vasıtasıyla bildirdiği sözüdür, bu sözler hahamcı (rabbinic) yorumlarla tamamen güvenilir bir gelenek aracılığıyla aktarıldığı için, Kitab-ı Mukaddes'ten yola çıkarak onların rasyonel olarak kayıtsız şartsız bir kaynak sağladığı anlamına gelir. Üçüncüsü, her şey, evrenin düzenlenmesi yoluyla Tanrı tarafından belirlenir, ancak bu düzen insanlara seçme gücü verir; böylece insanlar, yaptıklarından ahlaki olarak sorumludurlar ve bu şekilde ilahi takdire tabidirler (20).

İbni Daud'un tezlerinin tümü, hem felsefe hem de entelektüel tarih olarak önemlidir. İbni Daud'un söylediği herşey kendisine miras kalan hahamcı gelenekten kökenlenmiş olsa da, onun söyledikleri de orijinaldir. Ayrıca, tezlerinin tamamı dikkatlice incelendiğinde (21), Yahudi Aristotelesçiliğinin tüm tarihine hâkim olacak konular bu tezlerde ileriye gören biçimde yer almaktadır. Bununla birlikte, bu tezlerin hepsini burada tartışmak için yeterli yer yoktur. Bunun yeri-

ne, bu bölümdeki nihai tartışmamı Daud'un kendisinin belirttiği en önemli şey olan belirlenimcilik determinizm (*ba-bekhreah*) ve seçimin (*ba-bechirah*) ilişkili olduğu bir konuyla sınırlayacağım.

BELİRLENİMCİLİK VE SEÇİM

İbni Daud'un sorunu sunumu, bu soruya verilen iki uç cevap ile sınırlandırılmıştır, yani, bu cevaplardan biri, her şeyin belirlendiğini, bu nedenle hiçbir şey insan seçiminin konusu olamaz derken, diğeri de kesinlikle özgür seçim örneklerinin bulunduğunu söyler, böylece hiçbir şekilde determinizm konusu olmazlar. İbni Daud'un her iki görüşü de basitçe en başından beri bağdaşmaz değilmiş gibi görünüyor; bunlar yanlıştır. İlişkilerinin doğru bir biçimde anlaşılması, arada bir yerde bulunmamalıdır, böylece tüm faaliyetler bir dereceye kadar belirlenmiş olur ve belirlenmiş bazı eylemler insan seçiminin konusudur.

Konu her şeye uygulanmaz. Açıkçası, olan şeyler seçim yapan aktörlerin bağımsızlığıdır. Örneğin, bir kaya düştüğünde, kaya düşmeyi seçmez. Daha ziyade, konu, insanların günah işleyeceği ya da işlemeyeceği gibi tek bir eylemler grubuyla sınırlandırılmıştır.

Sorun hem dini hem de bilimseldir. Bilim açısından, biçimsel zorunluluk ve maddi şans kategorileri bir olayın tüm şemalaştırma (yani anlaşılır kılma) olanaklarını tüketirse, o zaman ahlaki sorumluluğun anlamı olmayacaktır. Biri, ne yapamadığını yapmaktan sorumlu olur, aksi halde ne de sadece olan olmuştur. Ahlaki suçluluk olması için - yani değerlendirici yargılamaya tabi tutulacak bir eylem için - bazı bakımlardan ne gereklilik ne de rastlantısallık olmalı, yani, bu iki kategori yorum için seçeneklerinin tümünü tüketemez.

İbn Daud bu konuyu felsefi terimlerle ön plana çıkarmaz. Onu daha ziyade, çok özel dini terimlerle sunar. Hahamcı Yahudilik, bir metinde, Yahudi Kitab-ı Mukaddes'inde kök salmış bir inançtır; bu metnin vahyolunduğu iddia edilmiştir ve birçok kısım itaatkarlar için ödüllerle ve itaatsiz olanlar için de cezalarla, olumlu ya da olumsuz buyruklarla ilişkilidir. Şimdi, eğer insanoğulları bir buyruğu yerine getirmekte başarısız olurlarsa, onların her biri için başka bir şeyi yapmak olanaksız olursa, yaptıkları şeyden başka bir şey yapmanın da imkânsız olması nedeniyle o zaman yaparlar ya da yaptıkları şey sadece tesadüf eseri olduğu için o zaman eylemi cezayla ilişkilendirmek (ahlaki) değildir. Bununla birlikte insanlara emredilmekte ve cezalandırılmaktadır. Bu yeni bilim açısından nihai derecede anlaşılmazdır, tüm olaylar biçimsel zorunluluk ya da maddi tesadüften biri sayesinde meydana gelir. Dolayısıyla, eylemler, sadece ya tesadüfi ya da belirlenmiş olup olmadıklarına göre buyrulmuşlardır.

Bu sorunun bir tarafıdır, birincisi nedenselliğin doğası ile ilgilenen taraftır.

Ancak, Tanrı'nın doğasını ele alan ikinci bir yan da vardır. İnsan varlıklar seçim hakkına sahiplerse, o zaman yaptıkları meydana gelebilir ya da gelmeyebilir. Başka bir deyişle, onların seçmeden önce ne yapacakları ilke olarak bilinmiyor. Bu herhangi bir katı Aristotelesçi için de geçerlidir. Her somut olay maddi koşulların konusudur ve bu ölçüde belirsizdir. Bu nedenle, yalnızca olgunun ardından bilinir. Fakat bu pozisyon, Tanrı hakkında bir düşünceye girdiğimiz zaman sorunlu hale gelir. İnsan seçimleri varsa, Tanrı onların ne yaptıklarını ne olacaklarını önceden bilemez. Bununla birlikte, Tanrı bu bilgiden yoksunsa, o zaman mükemmel değildir. Ancak, o mükemmel değilse, neden onun emirlerine itaat etmekle yükümlü olmalıyız? Başka bir deyişle, Tanrı'nın emir vermesinin bir anlamı olmayacaktır.

Şu ana kadar argüman tamamen “felsefi” olmuştur. Şimdi İbni Daud, konuya özgül metinsel bir boyutta başlangıç yapıyor. Determinizm ve seçim arasındaki ilişki sorunu, Bilime baktığımızda olduğu gibi Kitab-ı Mukaddes metinlerinin sözlerine baktığımızda da sorunludur. Bir taraftan, Kitab-ı Mukaddes metinlerinin bazı metinlerinin en belirgin yorumunda, Tanrı, itaatsizliği yapanı belirlediğinde bile, emreder ve itaatsizliği cezalandırır denilmiştir. Örneğin Tanrı, Firavun'a İsrailoğullarının gitmelerine izin vermesini buyuruyor ve Tanrı “yüreğini sertleştirmiş” olmasına rağmen bu buyruğu reddettiğinde onu cezalandırıyor. Bunun en belirgin anlamı Tanrı'nın Firavun'un iradesini itaatsizlik yapmak zorunda bırakmasıdır. Öte yandan, insanların seçme hakkına sahip olduklarını, seçtikleri yaşam ve ölüm sonuçlarının olduğunu ve bu sonuçların itaat ve itaatsizlik için ödül ve cezalar olarak anlaşıldığını açıkça söyleyen birçok metin bulunmaktadır.

İbn Daud'un metinsel sorunu çözmek için önerdiği yöntem, onun bilimsell-felsefi problemi çözme yöntemiyle koşuttur. Tüm bilimsel düşüncenin başlangıç noktası doğrudan deneysel gözlemdir. Ancak sadece gözlem bilgi değildir. Veri kendi yorumunu içermez. Yorumlamak bilim adamının işidir, böylelikle o, verinin anlaşılır ve tutarlı hale gelmesi için bir şema sağlar. Önerilen entelektüel şema bunu yapmakta başarısız olduğu ölçüde gözden geçirilmeli veya değiştirilmelidir. Benzer şekilde, tüm dinsel düşüncenin hareket noktası, Tanrı'nın peygambere vahyiyle ilgili kalıtsal bir metin geleneğidir. Ancak metinlerin kendileri kendi yorumlarını içermediklerinden bilgi metinleri değildir. İlahiyatçının yorumlama işi, metinlerdeki sözcüklerin anlaşılabilir olması için bir şema sağlama işidir. Burada “anlaşılabilirlik” sadece yazılı sözcükleri tutarlı hale getirmekten ibaret değildir. Bunlar, kurgu sözcükleri değil de vahy sözcükleri olduklarından, onların yorumlanması, bilim yoluyla bilinen şeylerle, yani deneyimin gerçek olması için bildiklerimizle de uyumlu olmalıdır. Şimdi bu durumda, Kutsal Kitaptaki her deyim tam anlamıyla anlaşılamayacağı açıktır; çünkü her Kutsal Yazının tutarlı bir şekilde gerçek anlamda yorumlanması imkânsız olacaktır; bu, Kitab-ı

Mukaddes'teki birçok ifade, Kitab-ı Mukaddes'teki diğer açıklamalarla ya da tecrübelerimizden gerçek olduğunun bildiğimiz açıklamalar ile uyumsuz olacaktır.

Bu bağlamda İbn Daud'un Kutsal Yazı okuma yöntemi basittir. Kutsal Yazıların en sözel anlamı, Kutsal Yazının yanlış söylediği yerde, yanlış söyleneni yorumlayan sözlük anlamına bağlı kalmayan biçimde yorumlamalıdır. Konu, Kutsal Kitap'ın bilim ile uzlaşımli olarak nasıl yorumlanacağı değildir. İbni Daud'a göre, dinin bilimin kölesi olmasından çok bilim dinin kölesi olmalıdır. Sorun daha çok şudur: Tanrı'nın mükemmel olduğu göz önüne alındığında, Tanrı'nın ortaya koyduğu şey doğru olmalıdır; Tanrı, İsrail'e, Kutsal Yazıları İbranice açıkladı; Dolayısıyla, bu Kutsal Yazıların neyi kastettiğinin doğru olması gerekir. Sorun bu yazıların ne demek istediğidir. İbn Daud'un cevabı şudur, ilahi vahy eserleri bütünü'nün (corpus) içinden herhangi bir metnin doğru yorumunun bu eserlerin tümüne uyumlu biçimde dayanması gerekir. Metnin gerçek anlamı eserler bütünü ile uyumsuz ise, bu anlam gerçek değildir.

Bu bağlamda, İbni Daud, "neden Kutsal Yazıdaki birçok kelimenin sözel olarak anlaşılması gerektiği" sorusunu sorar. Başka bir deyişle, Tanrı neden kurnaz ve dolaylı söller? Neden ne demek istediğini olabildiğince tam ve açık bir şekilde söylemiyor? İbni Daud burada kısaca, Maimonides'in Rehberi'nde ayrıntılarıyla anlatacağı bir cevap verir (22). Cevap, "Tevrat insanların dilinde konuşur" dediğinde hahamların ne ifade ettiğini belirtir (23).

Kısacası, bu, Kitab-ı Mukaddes'in yalnızca bir seçkin için gizli bir belge olmadığı anlamına gelir. Tanrı, daha çok, entelektüel yetenekler ve başarılardan bağımsızca, Tevrat'ta İsrail çocuklarının her biriyle konuşmayı amaçlamıştır. Bunu yapmak için, Tanrı, entelektüel yetkinliğin her düzeyine uygun en azından bir düzey ile aynı anda birçok farklı düzeyde konuşmuştu. Bununla birlikte, okuyucuların kavramsal mükemmellikleri ne kadar büyük olursa, Kutsal Yazıların gerçek yorumuna, yani doğru olana yaklaşma kabiliyeti de o kadar artar.

Bunu kaydetmek önemlidir, İbni Daud'un yerine geçen hahamlar, Kitab-ı Mukaddes'i yorumlamakta uygun olan birçok farklı düzeyin bulunduğunu kabul ettiler. Bu farklı yaklaşımların en özlü ifadesi Nachmanides tarafından verilmiştir. İbrani Kitab-ı Mukaddes'inin her haham yorumcusu, Kitab metnini aşağıdaki yollardan herhangi biri veya hepsini kullanarak açıklamaya çalıştı. Onun basit ya da gizli anlamlarını açıkladı. Basit olan eskisi öncelikle dilbilimsel sorularla, semantik ve gramer ile ilgilendi. Sonuncusu da felsefi ya da mistik vaazlar hazırlama ile ilgilendi. Yorumların dört türünün tümü, hahamların Kutsal Kitap hakkında nasıl bir kavrayışa girdiklerini anlamak bakımından önemlidir. Bu farklı yaklaşımlar genellikle hayati öneme sahip açıklamalar getirir ve çoğu yorumcu çelişkileri kabul eder. Bununla birlikte, çoğu haham için bu anlam çeşitliliği sorun değildi. Tanrı, gerçeğini yazılı sözcüğüyle çok yönlü ifade eder. Gizli anlamın bir türü başka bir türü ile aynı fikirde görünmese de bu yüzey-

seldir ve çatışma gerçek değildir. Fark sadece ifade biçiminde yatar. Örneğin, vaaza ilişkin ya da felsefi bir açıklama, dillerinden dolayı aynı soruyla uğraşıp farklı sonuçlara ulaşmış gibi görünebilirler; gerçekte her tür ifade farklı bir soru ile ilgilenmektedir ve bu nedenle de aralarında herhangi bir çatışma olmasına ihtiyaçları yoktur. Bu, hahamların çifte doğruluk teorisinin herhangi bir türünü savunduklarını söylemek anlamında değildir. İstisna olmaksızın hahamlar, evrenin tek bir Tanrı'nın yalnızca tek bir hakikatin kaynağı olduğuna inanmaktadırlar. Bununla birlikte, bu epistemolojik birliğin çeşitli ifadeleri vardır. Sonuç olarak, her yorumun içeriğinde, o dilin mantık kurallarına uygun olarak tutarlılık ve tutarlılık belirleme ihtiyacı vardır. Dolayısıyla, dışlanmış orta yasayı ihlal eden iki felsefi yorumun ikisi de doğru olamaz. Bununla birlikte bir akıl vermek ile dini öğüt vermek hiç de aynı şey değildir ve bir metnin dili açıkça ne dile getiriyorsa ya da bu açık ifadenin mantıksal olarak gerektirdiği metnin öne sürdüğü veya metnin nasıl kullanılacağı ile tutarlı olması gerekir. Anıştırmalar veya ipuçları kendi dilbilgisinin farklı türünün konusudur.

İbni Daud ve Yahudi Aristotelesçiler için, Maimonides'ten Gersonides'e kadar dinsel gerçekler ve bilimsel gerçekler diye bir şey yoktur. Yalnızca tek bir gerçek vardır. Dinin herhangi gerçek bir değeri varsa, o zaman o, bilimden daha az olmamak koşuluyla, gerçek iddialarda bulunur ve eğer iddialarının değeri varsa, o zaman bu iddialar doğru olmalıdır. Dahası, tek bir gerçeğin olması sebebiyle, gerçek din ve gerçek bilim uyumlu olmalıdır. Uyumsuz olduklarında, o zaman ikisinden biri veya her ikisi de yanlış olabilir, ancak her ikisi de doğru olamaz. Ayrıca, Yahudilik gibi bir inanç sadece birinin yaşamının bir bölümüne bağlanamaz; herşeyi içermelidir. Dolayısıyla Yahudilik, gerçek bilimi kapsar ve gerçek bilimden ayrı değildir. Sonuçta, Yahudiliği bilimin görüşlerini dışlayan olarak anlamayanlar (çağdaş Ortodoks dini düşünürlerin dilinde) "Tevrat doğru" olarak adlandırılabilir.

Genel terimler olarak bu, İbni Daud'un bilimle din arasındaki ilişkiyi anlayış tarzıdır. Sözkonusu ilişkinin bu şekilde anlaşılması, ona yeni Aristotelesçilik bilimini hahamcı Yahudiliğin dogmatik sistemine dahil etmek için bir model sunmuştur. Bu model, Maimonides'ten Gersonides'e, muhtemelen Crescas ve Spinoza tarafından çöktürülene, Aristoculuğun kendisi yeni bir atomculuk biçimi olan Newton fiziği ile aşılanaya kadar, tüm izleyen alt sınıf klasik Yahudi filozoflar için gündemi belirlemiştir.

NOTLAR

1. Thales, Anaximander ve Anaximenes gibi, Küçük Asya'daki Miletos'un tümü.
2. Milet'li Leucippus, Abdera'lı Democritus, Samos'lu Epicurus ve Lucretius gibi.
3. Citium'lu Zeno, Soli'li Chrysippus ve Apamea'lı Posidonius gibi.
4. Yani, Kaderiyye ve Cebriyye.

5. Özellikle, Cini'dus'lu Eudoxus ve Callipus.
6. Özellikle, Plotinos, Porphyry, Proclus ve Boethius.
7. Özellikle, Theophrastus.
8. Yahudi Aristotelesçilere özel olarak atıfta bulunan en etkili Müslüman ilahiyatçılar: el-Farabi (c. 870-950), İbn Bace (d. 1138) ve İbn Sina (Avicenna) (980-1037) idi. Yorumcuların, Müslüman dünyasındaki Yahudi entelektüel yaşamı için en dikkat çekici etkileri Aphrodisiaslı İskender (Üçüncü yüzyıl CE), Themistius (317-88 CE) ve John Philoponus (490-580 CE). On ikinci yüzyılda, Yahudi entelektüel faaliyetinin merkezi Hristiyan Güney Avrupa'ya taşındığında, Aristoteles'i okumak için en önemli kaynak İbn Rüşt (Averroes) (1126-98) 'ün yorumlarıydı.
9. Yahudiler Müslüman imparatorluklarını Kutsal Roma İmparatorluğu lehine terk ettiler. Çünkü eski olan (Müslümanlar) düşüş ve yenisi (Kutsal Roma) yükselişte idi. Hristiyanlar doğudan çok batıdaki uç noktalara doğru ilerlemede başarılıydılar ve Hristiyan Avrupa'ya giren Yahudiler, doğudan ziyade batıdan geldiklerinden, bilim tarihinin, matematik ve felsefe'nin dikkate değer önemini biliyorlardı. Hristiyan entelektüel teması batı ile sınırlı olduğundan, yeni bilim ve felsefe olarak ele aldıkları konu Aristo idi. Bu Müslüman yeni bilim, onüçüncü ile on beşinci yüzyıllarda Hristiyan Bilimciliğin temelini oluşturdu. Bu yeni bilim, Avrupa üniversiteleri tarafından tamamen özümsemişti ve sonunda Müslüman eski bilimi olan atomculuğun Hristiyan Avrupa'da bir izleyici kitlesi kazandığı eleştirel bir biçimde incelendi. Benim değerlendirmeme göre, Rönesans'ın önemli bir özelliği olan Hristiyan Avrupa bilimlerinde atomculuk başlangıçtır. Yukarıdaki analiz doğruysa, o zaman Avrupalılar, Müslüman dünyasının doğu eteklerinde askeri açıdan başarılıydı, büyük olasılıkla "modern bilim" olarak adlandırdığımız Newtoncu atomculuk, Avrupa'da daha önce olduğundan daha erken en az üç yüz yıl önce ortaya çıkmıştı. Aynısı, Avrupa'nın, Hintlilerin ve İranlı Müslümanların matematiğin her dalında gerçekleştirdikleri gelişmelerin son keşfi için daha uygulanabilir olacaktır.
10. İbrahim Ben Samuel Abulafia (1240-1291), Simeon Ben Zemach Duran (1361-1444), Joseph Albo (d.), İbrahim İbn Latif (c.1210-80), Yahuda ha-Cohen (bc 1215) İbrahim ben Shem Tov Bibago (s.1429), İsa'i Aram (c.1.420-94), İbrahim ben İshak Şalom (d. 1492) ve Şerif İsaak Abravanel (1437-1509).
11. Özellikle Samuel Ben Judah bin Tibbon (d.1232), David Ben Joseph Kimchi (1166-1235 yılları), Şem Tov Ben Joseph Falaquera (1225-1295 yılları), Isa Albalag (on üçüncü yüzyılın ikinci dönemi), Yedaiah ben Abraham Bedersi ha-Penini (1270- 1340 yılları), Marsilya'dan Nissim Ben Moses (1325), Joseph Ben Abba Mari Ben Joseph Ben Jacob Kaspi (1279) ve Musa Ben Joshua Narboni (1362 yılı).
12. Özellikle, Barcelona'lı Zerachiah ben Shealtiel Gracian (1277-1291 yılları arasında Roma'da yaşadı), Verona'lı Hillel ben Samuel (1220--95), Judah ben Meses ben Daniel Romana (1280-c. 1325) ve Roma'lı Immanuel ben Solomon (1261-1328).
13. *Al-Aqidah al-Rafi'ah*. 1160'da İbranice-Arapça olarak oluşturulmuştu. İki İbranice ter-

- cümesi kaldı- birisi Samuel Motor'un, *Ha-Emunah ha-Nisa'ah* başlıklı çevirisi ve bir ikincisi, de, Solomon ibn Labi'nin çok tanınmış *Ha-Emunah ha-Ramah* adlı çevirisidir.
14. Özellikle, Saadia ben Joseph al-Fayyumi (882-942), Solomon ibn Gabirol (1021-58), Bachya ibn Paquda (c. 1090--1156), Abraham Bar Chiyya (d. 1136), Joseph ibn Tzadik (d. 1149) ve Judah Halevi (c. 1075-1141) 'nin teolojileri velveve yorumları.
 15. İbn Daud'un ruh türlerinden topoloji, Maimonides'in iki eseri Rehber'de ya da Shemonah Peraqim'inde sunduğu her şeyden çok daha açıktır. Örneğin ibni Daud, Maimonides'in söylediği gibi, ruhların birden fazla işlevine (beslenme, üreme bölgesi ve hareket gibi) sahip olmalarına rağmen, her bireyde birden çok ruhun bulunmadığını ve belirli bir işlevin varlığın belirli bir türünün ruhuna ait olması nedeniyle, bu işlevlerin aynı ada sahip olmasına rağmen, varlığın başka birinin ruhunun belirli bir işlevi ile aynı olmayacaktır.
 16. Üçüncü kitabın ("Ruhun İyileşmesi") başlıklı bölümü statüsü itibarıyla bütünüyle sorunludur. İbni Daud bu eseri meydana getirmekteki amacının sözde özgür irade ve determinizm sorununu çözmek olduğunu söylemiştir. Bu soru doğrudan ikinci kitabın son bölümünde ele alınmaktadır. Belirtilen niyeti göz önünde bulundurduğunda, burası Yüce İnanç'ın sona ermesi gereken yerdir. Gerçekte, bu bölümden (2.6.2) önce tartışılan her şey, amacı onun buradaki varsayımlarını haklı çıkarmak olan bir malzeme olarak görülebilir. Dahası, üçüncü kitabın bilinen her el yazmasında sunulan tüm malzemenin içsel yapısı uyuşumsuzdur. Örneğin, varolan tüm elyazmalarının iki bölümden ibaret olduğu varsayılın, bunlar sadece ahlaki konuları biraraya getiren bir ilk bölüme sahiptir. En iyi ihtimalle, kitap üçüncü tezin sadece bir genişletmesidir. Bu nedenlerden dolayı aşağıdaki özet ilk iki kitapla sınırlıdır.
 17. Rambam ve Rabad arasındaki ilahi sıfatlar ile ilgili eleştirel fark ilişkilerle ilgilidir. Rabad ilahi sıfatları kabul ediyor, Rambam kabul etmiyor, Rambam'ın, Tanrı tartışmasının en karakteristik bölümü olan negatif ilahiyatla ilgili aşırı iddialarını zorlamadığını söylüyor. İbn Daud da negatif teolojiyi doğruluyor ama, onu, özellikle Aquinas ve Gersonides'i de takip eden Hristiyan ve Yahudi Aristotelesçilerin yazılarından alınmış Maimonides'in teolojisinin mantıksal saldırılarından koruyan bir biçimde.
 18. Karaitlere muhalif olan Müslümanlar ve Hristiyanlar.
 19. İbn Daud'un *Sefer ha-Kabalah*'ını, tarihteki bir eser olarak değil de bu bölümde sunulan ayrıntılı bir ilahiyat savunması olarak anlamak gerekir. Hahamcı geleneğin mutlak benzersizliği iddiası ile ilgili başarısızlığının kanıtı, Yahudi tarihi hakkındaki açıklamasını değiştirmeye zorlandığı şekliyle ortaya çıkıyor. Bu bakımdan ne Maimonides'in ne de sonraki Yahudi Aristotelesçiler'in herhangi birinin, gerçek iddialar hakkındaki argümanlar için İbni Daud'un ve Yahudi felsefi öncüllerinin yaptığı şekilde, ilk önermeler olarak haham beyanları kullanmadığını belirtmek ilginçtir.
 20. İbn Daud'un yaradılışı haham Yahudiliğinin temel bir ilkesi olarak listelememesini kaydetmek, buna karşın selefi Saadia'nın yaratımı tüm Yahudi inancının köşe taşı haline getirmesi ilginçtir. Rabad'ın yaratılışını tamamladığından kuşku duyuyorum

çünkü Yahudiliğin yeni Aristoteles biliminin kavramsal yönelimi ile açıklanamayan veya savunulamayan tek bir merkezi inanç olduğunu keşfetti. Aristoteles'in yerleştiği sonsuz evren ile Kutsal Yazıların yaratılış konusundaki bu belirgin tutarsızlığı, Maimonides ve Gersonides'in Yahudi felsefelerinde merkezi bir tema haline gelmiştir.

21. İfade biçimi saygısızca kuru ve kısa olduğu için olmak zorundaydılar. Niyetini başkalarının söyledikleri ile özetlemektir, fakat gerçekte söylediği şey orijinaldir. Başka bir deyişle, ifadeleri yalnızca özet formlara sahiptir. Aslında gerçekte onlar sık sık hem dini ve hem de bilimsel geleneklerinin mantığından kökenlenen sofistike mantığın ince ifadeleridir.
22. Özellikle, 1.26, 2.47'de, ve 3.29'da.
23. B. *Yevamot* 71a; *Bava Metzia* 31b.

KAYNAKÇA

Metinler

Crescas (1962-3) *Sefer Or Adonai* (Tel Aviv: Esther).

Gersonides (1560) *The Wars of the Lord* (Riva di Trento) ; (Leipzig: Lorck, 1866). Book. 1 translated by S. Feldman (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985) ; Book 3 translated by N. Samuelson, *Gersonides on God's Knowledge* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1977) ; Book 4 translated by J. D. Bleich, *Providence in the Philosophy of Gersonides* (New York: Yeshiva University Press, 1973) ; critical edition with translation and commentary by B. Goldstein, *The Astronomy of Levi ben Gerson* (New York: Springer, 1985).

Gersonides (1946) *Commentary on the Book of Job*, translated by A. I. Lassen (New York: Bloch).

Grant, E. (1974) *A Source Book in Medieval Science* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

ibn Daud, A. (1986) *The Exalted Faith*, edited by N. Samuelson and G. Weiss and translated by N. Samuelson (Cranbury, NJ: Associated University Presses).

Maimonides (1963) *The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press).

— (1966) *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*, edited by J. Gorfinkle (New York: AMS).

Staub, J. (1986) *The Creation of the World According to Gersonides* (Chicago: Scholars Press).

Araştırmalar

Davidson, H. (1972) "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect," *Viator* 3: 109-78.

— (1979) "Maimonides' Secret Position on Creation," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by / Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), I: 16-40.

Diesendruck, Z. (1935) "The Philosophy of Maimonides," *Central Conference of American Rabbis Yearbook* 65: 355-68.

Efros, / (1974) *Studies in Medieval Jewish Philosophy* (New York: Columbia University Press).

- Fakhry, M. (1953) "The Antinomy of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas," *Museon* 66: 139-55.
- (1970) *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press).
- Feldman, S. (1967) "Gersonides' Proof for the Creation of the Universe," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 35: rr 3-37.
- (1974) "Platonic Themes in Gersonides' Cosmology," in *Salo W Baron jubilee Volume*, edited by S. Lieberman and A. Hyman (Jerusalem: American Academy for Jewish Research), pp. 383-405.
- (1980) "The Doctrine of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors," *Viator* II: 289-320.
- Fonaine, T. (1990) *In Defense of Judaism: Abraham Ibn Daud, Sources and Structures of Emunah Ramah* (Assen: Van Gorcum).
- Gilson, E. (1955) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House).
- Goldstein, B. (1969) "Preliminary Remarks on Levi Ben Gerson's Contributions to Astronomy," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3 (9).
- (1980) "The Status of Models in Ancient and Medieval Astronomy," *Centaurus* 24: 132-47.
- (1984) "The Origins of the Doctrine of Creation Ex Nihilo," *Journal of Jewish Studies* 35: 127-35.
- (1985) *Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy* (London: Variorum).
- (1999) "Levi ben Gerson: On the Relationship between Physics and Astronomy," in *Physics, Cosmology, and Astronomy, 1300-1700: Tension and Accommodation*, edited by S. Unguru (Dordrecht: Kluwer), pp. 75-82.
- Henry, D. (1972) *Medieval Logic and Metaphysics: A Modern Introduction* (London: Hutchinson).
- Husik, I. (1958) *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Kogan, B. (1981) "Averroes and the Theory of Emanation," *Mediaeval Studies* 43: 384-404.
- (1984) "Eternity and Origination: Averroes' Discourse on the Manner of the World's Existence," in *Islamic Theology and Philosophy*, edited by M. E. Marmura (Albany: State University of New York Press), pp. 203-35.
- (1985) *Averroes and the Metaphysics of Causation* (Albany: State University of New York Press).
- Manekin, C. (1985) "Preliminary Observations on Gersonides' Logical Writings," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 52: 85-113.
- Novak, D. and N. Samuelson (eds.) (1986) *Creation and the Kiyamet: Judaism and Scientific Cosmology* (Lanham, New York, and London: University Press of America).
- Samuelson, N. (1969a) "On Knowing God: Maimonides, Gersonides and the Philosophy of Religion," *Judaism* 18: 64-77.
- (1969b) "Philosophic and Religious Authority in the Thought of Maimonides and

- Gersonides," *Central Conference of American Rabbis Journal* 16: 31-43.
- (1970) "The Problem of Free Will in Maimonides, Gersonides and Aquinas," *Central Conference of American Rabbis Journal* 17: 2-20.
- (1971a) "Comments on Maimonides' Concept of Musa'ya gelen Prophec y," *Central Canlerence of American Rabbis Journal* 18: 9-25.
- (1971b) "Saadia and the Logic of Religious Authority," *Judaism* 20: 460--6.
- (1976) "The Problem of Future Coniingents in Medieval Jewish Philosophy, *Studies in Medieval Culture* 6: 71-82.
- (1977) "Ibn Daud's Conception of Prophecy," *Journal of the American Academy of Religion* 45: 883-900.
- (1979) "Causation and Choice in the Philosophy of Ibn Daud," in *The Saloman Goldman Lectures* (Chicago: Spertus College ofJudaica Press), 2: 81-90.
- 1982) "Ibn Daud and Franz Rosenzweig on Other Religions: A Contrast Between Medieval and Modern Jewish Philosophy," in *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies, Division C: Talmud and Midrash, Philosophy and Mysticism, Hebrew and Yiddish Literature* LJerusalem: World Union of Jewish Studies), pp. 75-80.
- (1984) "Medieval Jewish Philosophy," in *Back ta the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*, edited by B. Holtz (New York: Simon & Schusier), PP. 261-303.
- (1990) "Gersonides' Place in the History of Philosophy," in *The Saloman Goldman Lectures*, edited by B. I. Sherwin and M. Carasik (Chicago: Spertus College of Judaica Press), 5: 105-18.
- (1991a) "The Role of Elements and Matter in Gersonides' Cosmogony," in *Gersonide. en son temps*, edited by G. Dahan (Louvain and Paris: Peeters), s.,99-233.
- (1991b) "Maimonides' Doctrine of Creation," *Harvard Theological Review* 84.3: 249-7.
- Sirai, C. (1985) *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Waxman, M. (966) *The Philosophy of Don Hasdai Crescas* (New York: AMS).
- Wolfson, H. (929) *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1948) "The Meaning of Ex Nihilo in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy and St. Thomas," in *Medieval Studies in Honor of J. D. M. Ford* (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 355-67.
- (1973a) "Halevi and Maimonides on Design, Chance and Necessity," in *Studies in the History of Philosophy and Religion* (Cambridge, MA: Harvard University Press) 2: 1-59.
- (1973b) "The Platonic, Aristotelian and Stoic Theories of Creation in Halevi and Maimonides," in *Studies in the History of Philosophy and Religion* (Cambridge, MA: Harvard University Press), r: 234-49.
- (1976) *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1979) *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy* (Cambridge, MA: Harvard University Press

11

MOSES MAİMONİDES

Howard Kreisel

GİRİŞ

“Musa’dan (peygamber) Musa’ya (Maimonides), hiçbirisi Musa gibi ortaya çıkmadı (Maimonides).” Bu iyi bilinen epigram, Maimonides’in (1135-1204) elde ettiği Yahudi tarihindeki eşsiz konumu aktarır. Başarıları hızlıca efsaneleşmiştir. Maimonides’in yasal kodu olan *Mishneh Torah*, Yahudi hukukunun incelenmesinde devrim yaratan öncü bir çalışmaydı. Bu eser, önemini yüzyılların geçişi ile kaybetmemiş ve hahamcı edebiyatta en kapsamlı incelenen eserlerden biri olmaya devam etmiştir. Şaşırmanın Rehberi (*Guide of Perplexed*) şimdiye kadar yazılan en önemli tek Yahudi felsefi eseridir. Yahudi düşüncesinde, kendi zamanından günümüze kadar çeşitli akımlarda keskin bir etki bırakmıştır. Maimonides çok üretken bir yazardı. Bu iki kompozisyona ek olarak, Mişna hakkında bir yorum, Tevrat’ın emirlerinin sayısallaştırılması (*Book of the Commandments*), sayısız yasal sorumluluk, mektuplar ve bir dizi tıbbi bilimsel eser yazmıştır. Maimonides ayrıca yoğun bir kamusal yaşam sürdürüyordu. Mısır’da vezir mahkemesine kraliyet hekimlerinden biri olarak atandı ve aynı zamanda Yahudi cemaatinin başkanı olarak görev yaptı. Yasal bir Yahudi yazar olarak öne çıkması, kendi yaşamı boyunca Mısır sınırlarının çok ötesine yayılmıştır. Sorular ona dünyanın dört bir yanından gelen Yahudiler tarafından gönderilmiştir.

Maimonides’in hayatı, görünüşte birbiriyle çelişen özelliklere sahipti. O çalışmak için yalnızlık isteyen mükemmel bir bilim insanıydı. Aynı zamanda, Yahudi cemaatinin politik konulardaki lideriydi, olağanüstü olaylarda dahi aktif biçimde çalıştı. O, hahamcı edebiyatın tüm kütüphanesine hakim ve nispeten küçük yasaların bile içine dalmış olan Yahudi yasal otoritesiydi. Oysa o, aynı zamanda metafizikle sonuçlanan bilim dalları ile ilgilenen ve Aristoteles’in ve

eski ve İslamcı öğrencilerinin öğretmeni olan bir filozoftu. Maimonides'in, hem Yahudi hukukuna hem de felsefi araştırmaya bütünüyle bağlılık taahhüdü, birçokları için çok can sıkıcı bir sorun oluşturdu. Sadık Yahudi gelenekçilerin gözündeki Aristo felsefesi sapkınlık ile eş anlamlıdır. Her bireyi yaptıklarına uygun olarak bilen ve ödüllendiren dünyayı ve tarihin kişisel Tanrısını yaratmayı reddeder. O halde hahamların dünyasında evde oturan bir kişi bu düşünceyle çalışmaya nasıl devam edebilir ki? Diğer taraftan, birçok Yahudi rasyonalist, Yahudi hukuk araştırmalarını en iyi şekilde birinin gerçek mutluluğuna ve ikKitab-ı Mukaddes felsefe araştırmalarına bağlı olarak görüyordu. Bu, onun yazılarının birçoğundan çıktığı gibi Maimonides'in de görüşü değil miydi? O halde, edebi çabalarının çoğunu, kendi gününde pratik bir önemi olmayan yasaları bile özenle çalışmak ve kodlamak için neden yasalara ayırmalıydı? Maimonides'in ikili girişimi alışılmadık bir tarihsel fenomene katkıda bulunmuştur. Yahudilikteki çok çeşitli ve keskin karşıt gruplar çağlar boyunca Maimonides'e ruhani kahramanları olarak baktı ve onun hayatını ve eserlerini kendi ideolojik önceliklerine uygun olarak yorumladı.

Maimonides'in edebi ve toplumsal etkinliğinin uyumlu bir resmi, biri onu siyasal felsefi bakış açısından gördüğünde ortaya çıkar. Siyaset, ideal tezahüründe, birinin entelektüel mükemmelliğe erişmek ve amacı kusursuzluğun peşinden koşturmaya adanmış düzenli bir toplum yaratmak olan tarafından yönetilen kuraldır. En yüksek insan uğraşını temsil eder. Maimonides yazmış olduğu *Mantık Üzerine Bilimsel Eser (Treatise on Logic)* adlı kısa felsefe bilimsel eserini, politikanın pratik felsefesinin bir tanımıyla sonuçlandırıyor:

Şehir yönetimine gelince, bu gerçek mutluluk bilgisini ve ona ulaşmayı sağlamanın yolunu yaşayan insanlara sağlayan bir bilimdir... Ve mutlu olmayı varsayan şeyleri terk ederek ahlaki niteliklerini eğitmekle... Aynı şekilde onlar için iyi düzenlenmiş kuruluşları vasıtasıyla adaletin kurallarını da buyurur. Geçmiş uluslar, eğitilmiş erkekleri arasından her bireyin mükemmelliği ile uyumlu, kralları tarafından yönetilen kurallar ve direktifler koymaya alışmışlardı. Onları *nomoi* adıyla adlandırırlardı.... Filozoflar, Arapça'ya çevrilmiş olan tüm bu şeylerle ilgili birçok kitaba sahiptirler.... Fakat bu zamanlarda tüm bunlar, onun ile birlikte uygulanmıştır, yani, insanların rejimlerle ve *nomoi*nin ilahi komutlarıyla yönetildiğini söylemek istiyorum.

Maimonides'in Musa yasasını izleyen tartışması (Rehber 3.27-8) bu kavramları ayrıntılı bir şekilde irdeliyor. İlahi yasanın vücudun sağlığını ve ruhun esenliğini amaçladığını savunuyor. İnsanların birbirlerine zarar vermesini önleme ve onları manevi erdemlerle eğitime yasaları aracılığıyla sosyal uyuma ulaştırma eski amacının altında yatar. İkinci ve asıl amaç, her biri kendi kapasite-

tesine uygun olarak toplumun tüm üyelerine doğru görüşleri dile getirmektir. Maimonides, toplumu insan türünün korunması için gerekli görür ve insan, nihai mükemmelliğe kavuşmak için – var olan her şeyin akli olarak (intellectual) kavranması Tanrı'nın bilgisinde doruğuna ulaşır. Maimonides'in görüşüne göre, Musa mümkün olan en yüksek seviyeye ulaşmıştır. Bu, üyelerinin, sahip oldukları en yüksek mükemmelliğe erişebilecekleri bir toplum yaratmak üzere tasarlanmış, ideal bir yasanın yapılması ve kabulüyle sonuçlandı. Yasa topluma genel olarak verildiğinden, doğru görüşlerin tüm ayrıntılarını kapsamaz - örneğin Tanrı'nın varlığı - ama bunları özet biçimde onlara iletir. Tanrı'nın bilgisine eriştiği kuramsal bilimsel araştırmayı emretmesinin etkisiyle, onların bilgisini sürdüren tüm taraftarları hakkında yasal bir yükümlülük uygular. Birçok doğru farklı fertler, münferitler vasıtasıyla örtülü olarak sunulmaktadır. Bunlar çoğunluğa zararlı olabilecek, onları doğru anlama ve değerlendirme yeteneğine sahip olmayan görüşlerdir. Yasa ile sunulan birtakım görüşler politik olarak gereklidir - örneğin, Tanrı'nın itaatsizlik edenlere kızması.

Maimonides, Musa'nın yasını sonsuz olarak görüyor; bireysel buyrukların her biri iptal edilemez. Yine de, tarihsel koşullardaki değişikliklerin yasa da değişiklikler talep ettiğini kabul eder. Yasanın kendisi, müteakip yasal mercilere yasaları yorumlama, ihtiyaç duyulduğunda bunları geçici olarak askıya alma ve ek kararname çıkarma hakkı vermek suretiyle bu tür değişiklikler için mekanizmalar sağlar. Aynı zamanda, sadece Kutsal Tapınakta icra edilen fedakarlık yasaları gibi, tarihsel olarak görece yasaların uygulandığı koşulları da sınırlar - ancak bu yasalar biçimsel olarak geçerliliğini korur. Musa, Maimonides'in düşüncesine göre, Farabi'nin önceden en üst peygamber-yasama meclisine dönüştürdüğü Platon'un filozof-kral rolünü üstlenir. Maimonides, felsefe danışmanlarının aksine, bu rolü yalnızca Musa ile sınırlar. Bu nedenle, çeşitli koşullar karşısında Yahudi hukukunun geçerliliğine olan inancını korumaya ve onun kuramsal koşullarını değiştirmeye izin vermeye çalışmaktadır. Peygamberler ve bilgiler de Maimonides'e göre filozof yöneticilerdir. Farabi'nin yasa "prensleri"ne verdiği rolü oynarlar. Bunlar, hukuku kendi zamanlarına uyarlama amacıyla yeterince uzmanlaşmış kişilerdir. Onların, ideal yasa yapıcılarına kıyasla, mükemmellik düzeyleri aşağıdır, bununla birlikte, yeni bir mevzuat çıkarma yetkisine de sahip değildirler. Maimonides, daha önce yazdığı en eski yazılarında, peygamberlere ait masallar ve hahamcı midraşim hakkında daha derin bir anlayışın ortaya çıktığını göstermeye çalıştı ve onların felsefi doğruların sembolik temsilcileri olduklarını belirtti. Peygamberler ve bilgiler, bu hikayeyi her biri toplumun katmanlarını eğitmek için pedagojik bir araç olarak kullanmışlardır ve her biri entelektüel düzey ile uyumludur.

Talmud'un kapanışından sonra kesilen bu tarihsel zincirin yenilenmesi, Maimonides'in kendisini adadığı hayatının işi olan bir görevdi. Aristo felsefesi-

İle ilgili bir çalışma, Platon'un Farabi tarafından uyarlanmış siyasal düşünceyle birlikte, Maimonides'in ilahi yasayı doğru bir şekilde anlaması olarak gördüğü şeyleri gözler önüne serdi. Maimonides, *Mishneh Torah*'ı hazırlarken, yasa amacına uygun olarak yorumlanmasına göre Musa'nın yasalarını model aldı. Musa yasalarının bölümlerinin tümünün dokunulmazlık yeteneğini vurgulamak için, kendi yasasını, zamanındaki hiçbir pratik önemi olmayan yasalar da dahil olmak üzere hukuk mevzuatı ile birleştirdi. Yahudi hukukunun yenilikçi akılcı organizasyonu, ile yandaşlarına hukuka daha kolay erişebilecekleri bilgisini verdi. Ancak, yasada yer alan yasal kararlarda çoğunlukla haham kaynaklarına sıkı sıkıya bağlanan muhafazakâr bir tutumu benimsedi. Maimonides'in en yeni ve en kapsamlı hukuki kararları yasasının (code) başında geldiği halde, onların klasik Yahudi metinleriyle bağlantısını önemli ölçüde ve ustalıkla kurmuştur. Tanrı'nın teorik bilgisini nihai yasal zorunluluk olarak değerlendiren *Torah'ın İlkelerinin Yasaları* (*Laws of the Principles of Torah*) bölümüyle açar. Maimonides, Tanrı'yı, canlıların tüm cismani özelliklerinden ya da Tanrı'nın özüne ek olarak herhangi bir pozitif sınıftan yoksun Aristoteles'in ilk nedeni ve öz-entelektüel akıl olarak tasvir eder. Geleneksel metinlerde Tanrı, bu betimlemeden yoksun olarak, kişisel, cismani ve yaratıcıdır. Tanrı'yı sevmek ve ondan korkmak için, verilen emirleri yerine getirmek üzere izlemeye mecbur olduğu bilginin genel olarak ana hatlarını sağlar. Anahat aslında Aristo metafizik ve fiziğinin kısa bir özetidir. İzleyen, *Karakter Özelliklerinin Kuralları* (*Laws of Character Traits*) bölümünde, Aristotelesçi ahlaki genel olarak Yahudi toplumuna uyarlamaktadır. Maimonides, birinin bu yolla Tanrı'nın yollarını yürüme yükümlülüğünü yerine getirdiğini savunur. Bu iki bölümde Maimonides'in diğer yazılarında sunduğu yasanın çifte amacının temelleri anlatılır. Maimonides, yasa adamlarını gerçek insan mükemmelliğini izlemek ve anlamak peşinde koşmaya yöneltti. Bu bakış açısından, Maimonides'in yasası, kuramsal politik felsefenin Yahudi hukukuna pratik biçimde uyarlanmasının getirdiği taçlandırıcı bir başarıydı.

ŞAŞIRMIŞIN REHBERİ: GENEL BİR BAKIŞ

Maimonides'in felsefi görüşleri birçok yazarda ortaya çıkarken, Şaşırmışın Rehberi (*Guide of Perplexed*), onun felsefesinin en olgun ve ayrıntılı ifadesini içermektedir. Bu eser, *Mişneh Torah* (*Mishneh Torah*)'ın aksine, yasal zorunluluklar yerine, insanları gerçek inançlara akılcı bir yolla yönlendirmeye çalışan bir çalışmadır. Sonraki yaklaşım Maimonides tarafından Musa ile bağlantılanmış ise de, eski olan İbrahim ile irtibatlandırılmıştır (*Rehber* 3.29). İbrahim akılcı spekülasyonlar aracılığıyla Tanrı'yı keşfetti ve başkalarını da doğrudan çeşitli kanıtlar vasıtasıyla bu inanca yönlendirmeye girişti. Maimonides, Rehberi'nde, ruhların

dan ilahi konularda bilgi almanın özlemini çeken öğrencilerinden birine ve onun gibi olanlara seslendi. Bazı öğrenciler felsefe araştırmasına yöneldiğinde, Maimonides, onların, kendi öğretileri ile geleneksel Yahudiliğin öğretileri arasındaki karşılaştırmadan kaynaklanan çok sayıda ikilemde boğulduklarına işaret ediyor. Akıl ve dinsel inanç arasında seçim yapmaları gerektiğini düşünüyorlar. *Rehber*, Maimonides'in kendi hayatını karakterize eden ikili bağlantıyı koruma girişimi ile birlikte gelen şaşkınlığın (*the perplexity*) hafifletilmesini amaçlıyor.

Maimonides, *Rehber*'i üç kısma ayırır. İlk bölümün çoğunda, Kitab-ı Mukaddes'de görünen Tanrı'nın fizikselliğini belirten bireysel terimlerin bir tartışmasına atıfta bulunur ve bu terimlerin simgesel olarak yorumlanması gerektiğini gösterir. Ek olarak, Tanrı kavramı ile ilişkili çeşitli başlıklarla uğraşır - epistemoloji ve metafizik (31-5. bölümler), ilahi sıfatlar (50-60), ilahi adlar (61-4), ilahi öz (68) ve Tanrı'nın, varlığın bütünü ile ilişkisi (69, 72). Birinci kısım, Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisimselliği ile ilgili olarak (71, 73-6) kelamcı İslam ilahiyatçılarının sergiledikleri ile ilgili bir tartışma ile sonuçlanır. İkinci bölüm, Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisimselliği konularında Aristoteles felsefesinin tanımları ile açılır (giriş-I). Maimonides, daha sonra, Tanrı'nın "melekler" aracılığıyla dünyayı yönetmesi (2-12), dünyanın sonsuz ya da yaratılmış olup olmadığı (13-31) ve vahy (32-48) başlıklarına döner. Sonuç bölümü, *Araba Anlatısı* (*Account of the Chariot*)'nın (giriş-7) batını bir açıklamasına ayrılmıştır, kötülük sorunu, ilahi takdir ve bilgi (8-24), buyrukların nedenleri (25-50) ve insan mükemmeliyeti (51-4). Bilimsel eser boyunca, Maimonides, çeşitli Kitab-ı Mukaddes ayetlerini, hahamcı midraşimi, onların maskeleydiği felsefi gerçekleri üstü kapalı olarak açıklar.

Maimonides'in, *Rehber*'i, Aristotelesçi gelenek tarafından ortaya konan prosedürleri izleyen bilimlerden biriyle uğraşan bir eser olarak terimin teknik anlamında "felsefi" bir yapıtı olarak dikkate almadığını vurgulamak önemlidir. Açıkça, eserin kişinin varlık anlayışı için gerekli olan felsefi literatürün yerini alacak şekilde tasarlanmadığını belirtmektedir. *Rehber*, Yahudilik ve felsefe arasındaki belirgin çelişkilerin bulunduğu bu konuları kapsayan bir Yahudi çalışması olarak yazılmıştır. Felsefi konularda yalnızca bu amaca ulaşmak için gerekli olanı uygular. Maimonides'in argümanları, Kitab-ı Mukaddes'in batını öğretilerinin felsefi gerçeklerle uyuşması gerçeğini takdir edince Yahudilik ve felsefe arasındaki belirgin çelişkilerin birçoğu ortadan kalkar. Zeka içsel anlama nüfuz ederken, kitleler öğretileri sözel anlamıyla kapasitelerine uygun olarak anlarlar. Maimonides, çelişkilerin filozofların görüşteki gerçekler şeklinde ulaşamayacakları alanlarda vardıkları yanlış sonuçlardan kaynaklandığını düşünüyor gibi görünüyor. Bu bölümde, *Rehber*'in yorumlanmasına katılan başlıca konulara odaklanacağım ve sonra onun ana konularından birkaçını kısaca tartışacağım. Maimonides'in sunumundan ortaya çıkan sorunlara özel dikkat gösterilecektir.

REHBERİ YORUMLAMAK

Rehber, din ve felsefe alanında şaşkınlığı gidermek için yazılmıştır; ancak okuyucularını, öğretilerini anlamaya yönelik çabalarında biraz şaşkın bırakmıştır. Bu bilimsel eserin sözel karakteri, onu, deşifre etmek açısından ayrıksı biçimde zor bir eser yapmıştır. Maimonides, *Rehber*'e girişte, görüşlerinin çoğunu basit ve düz anlamıyla açıklamayacağını belirtmektedir. Onları, felsefi açıdan zeki okuyucu hariç herkesten saklamaya çalışırken kullandığı çok sayıdaki tekniklere dikkati çekmiştir - örneğin, eserin başka yerlerinde tartışılan konuları aydınlatmak için, geçiş sırasında ve doğru bağlamda olmayan bir biçimde bazı görüşleri belirtmek ve kasıtlı çelişkileri ortaya koymak. Okuyucularına, *Rehber*'deki her sözcüğün özenle seçildiğini (Maimonides, eserini Arapça yazmıştır) garanti eder ve her türlü çelişkinin bilinçli olarak tanıtılmasını sağlar. Maimonides, bu şekilde, fizik ve metafizik gerçekleri ortaya koyma ikileminin, haksız yere, dolayısıyla inançları zayıf düşürecek olan insanlardan gizlemek için haham yasağını ihlal etmeksizin bunun üstesinden gelmeye çalışır. "Tevrat'ın sırları" nı içeren kitlelerden gizlenecek olan konuların listesi Maimonides tarafından numaralandırılır:

Sıfatları ve Onunla ilgili olumsuzlanabilmelerinin yolu, Ona atfedilen sıfatların anlamı, yarattığı yaratıklarının tartışması, dünyayı yönetiminin niteliği, Ondan başka olmak bakımından takdirinin "nasılı", iradesinin kavramı, Onun kavrayışında ve Onun bildiği her şeye dair bilgisine, vahy kavramı ve vahyin çeşitli derecelerinin "nasılı" ve Onun isimleri kavramı.

Rehber 1.35: 80 (2)

Maimonides'in teknikleri, konular silsilesinde görüşlerinin keskin bir biçimde farklı yorumlanmasına zemin hazırladı. Başka birisinin yaklaşımlarına çok fazla bağlı olan biri Maimonides' i nasıl anlayabilir. Maimonides'in giriş bölümündeki uyarısından anlaşıldığı gibi, sadece düşüncesinin yüzeyinde bulunan güncelliklere bakmak yetersizdir. Ayrıca yüzeysel olanın altındakinin daha da anlamlı olup olmadığını anlamaya çalışmalıdır. Maimonides'in ele aldığı bazı konulara ilişkin görüşlerinin "basit" bir özetinin sunumu, sunumunun zengin dokusunu aktarmakta başarısızlığa yol açabilir. Bununla birlikte, okuyucu, sürekli olarak gizli bir öğretiye "ipuçlarının" kendi yaratıcı okumalarının hayal ürünleri olup olmadığı ve tespit edilen tüm çelişkilerin aslında gerçek veya amaçlanmış olup olmadığı sorusuyla yüzleşir. Belli bir çelişkinin kasıtlı olarak ortaya atıldığına karar verdiği zaman bile, sonuçların hangisinin alınması gerektiği her zaman açık değildir.

İki genel yaklaşım, *Rehber*'in hem ortaçağ hem de çağdaş yorumlamalarına işaret etmektedir. İlk önce Maimonides'i Yahudi kıyafetinde Aristotelesci bir

filozof olarak görüyor. Tanrı, ebedi bir dünyanın ilk nedenidir. Tanrı doğanın düzenine müdahale etmez ve tarihte insan varlıklar ile Tanrı arasındaki herhangi bir doğrudan temas noktası yoktur. Tanrı, ilahi hukukun acil temsilcisi değildir ve ne de Kitab-ı Mukaddes'deki "mucizevi" olguyu doğrudan kayıt altına almıştır. Ayrıca bir de şu var; buyrukların yerine getirilmesinin gözetimi ile en üstün mutluluk arasında doğrudan bir bağıntı yoktur. Eğer bir "öte yaşam" varsa, onda, maddeden arınmış varlıkları yakalayan kusursuz aklın ebedi varlığı yatar. Özetle, Maimonides, filozofların dünya görüşüne, kitlelerin gözünden gizlenen, Yahudiliğe olan bağlılıkları üzerindeki potansiyel yıkıcı etkileri nedeniyle yasanın temel görüşü olarak bakıyor. Bu yaklaşım, Maimonides'in görüşlerini yorumlamada büyük ölçüde batını (*esoteric*) lanlaşılır (*exoteric*) ayrımcılığa dayanıyor. Maimonides'in İslami Aristotelesçi seleflerinin görüşlerinde Maimonides'in felsefesini anlamak için uygun gönderge çerçevesi görür. Bu yaklaşımın taraftarları arasında özel konularla ilgili anlaşmazlıklar var, ancak bunların yorumlarının temel amacı budur. Belki de bu yaklaşımın Orta Çağlardaki en parlak yorumcusu Moses Narboni idi. Onun Modern çağlardaki en tanınmış yorumcusu da Leo Strauss'dur (3).

Alternatif yaklaşım, Maimonides'i, hem İslamcı Aristotelesçilerin görüşlerinden hem de geleneksel görüşlerden farklı olarak bağımsız bir konumu benimsemiş olarak görmektedir. Maimonides, Tanrının iradi faaliyet alanını doğal düzenin işleyişinin dışında ciddi biçimde sınırlar. Düzeni, Tanrı'nın yönetişiminin temel aracı ve ilahi bilgeliğin başlıca ifadesi olarak görür. Bununla birlikte, Tanrı'nın iradi faaliyetini tamamen ortadan kaldırmaz. Maimonides, dünyanın hiçten yaratıldığını savunarak Aristotelesçilerden ayrılır ve böylece tarihin kişisel Tanrısı'na inancın temelini atar. Maimonides, bu yaklaşımın Tanrı'ya kulak misafiri olmasını sağlarken, felsefesinde farklı bir rol oynar. Tanrı, Maimonides tarafından hukukun daimî müellifi olarak görülür. Maimonides sayılarını ve doğadan sapmalarının kapsamını daraltmasına rağmen, Kitab-ı Mukaddes'de anlatılan mucizeleri Tanrı'nın iradi eylemleri olarak görür. Maimonides, ayrıca, Tanrı'nın tüm bireyleri tanıdığına ve kişinin eylemlerine uygun olarak takdir hakkını kullandığına inanmaktadır. Bu yaklaşımın taraftarları, Maimonides'in görüşlerini yorumlamada batını lanlaşılır ayrımının önemini sınırlamaya çalışmaktadır. Öncelikle Maimonides'in ele aldığı konulardaki açık ifadelerine güvenirlir. Maimonides'in ortaçağ ve modern yorumcularının çoğunluğu olmasa bile ekserisi bu yaklaşımı benimsemişlerdir. Örneğin Julius Guttman'ın görüşü budur. Genel olarak, yorumcuların Maimonides'in felsefesini anlamada benimsemiş oldukları yaklaşımlar ve vardıkları sonuçlar, Maimonidesçi'lerin fikrinden çok kendi düşüncelerine işaret edebilir. Elbetteki Leo Strauss ve Julius Guttman'ın Maimonides'ten çok farklı görüşleri küçük bir bölüm olmakla birlikte, kendi felsefi görüşlerine göre farklılıklar içermeyiz. Bu istisnai akademisyen-

lerle ilgili doğru olan, düşüncelerinin çoğunu Maimonides'te okudukları Asher Ginzberg (Achad Ha'am) ve Yeshayahu Leibowitz gibi yükselen aydınlar için daha da geçerlidir.

TANRI, İLAHİ SIFATLAR VE VAROLUŞ İÇİN KANITLAR (REHBER 1.50-2.1)

Maimonides'in Tanrı'ya yaklaşımının altında temel bazı felsefi görüşler yer alır. Bu görüşlerden birincisi ilahi özün mutlak birlik ve kaçınılmazlığı Neoplatonik düşüncesidir. Bu düşünce, Maimonides'i, sadece maddi varlıklara ilişkin Aristoteles kategorilerini değil, aynı zamanda nitelik, nicelik, ilişki gibi sıfatları Tanrı'ya atfetmeyi reddetmeye yöneltir. Tüm ilahi sıfatlar, eylemin sıfatları veya "olumsuz" sıfatlar olarak değerlendirilmelidir. Tanrı'nın merhametli olduğuna yapılan geleneksel gönderme, Tanrı'nın merhamet niteliğine sahip olduğu anlamına gelmez. İnsan bağlamında normalde merhamet duygusuyla ilişkilendirilen Tanrı etkinliklerine atıf olarak yorumlanmalıdır. Öfke ya da lütuf gibi diğer duygular için de aynı şey geçerlidir. Birden fazla özellik, özünde çokluğu gerektirirken, birden fazla eylem böyle değildir. "Olumsuz" sıfatlar, zıtlıkları Tanrı tarafından reddedilen sıfatlardır, söz konusu özellik sorun olarak Tanrı'ya yüklenmemelidir. Örneğin, Tanrı'nın hayata sahip olduğunu söylemek, ölümün niteliğini inkâr etmektir. Bu nedenle Tanrı bilgisine kutsal eylemleri anlayarak erişilir - Tanrı'nın varlıklarını yönetme tarzı- ya da Tanrı'nın reddettiği sıfatların tümünü akli olarak kavrayarak erişilir. Bu yaklaşım Maimonides'in biçimsel konu tartışmasında hakimiyet kurmuştur.

Aynı zamanda, Maimonides, Tanrı'yı kendi aklının aklı olarak (*self-intellecting intellect*) tanıyan Aristotelesçi düşünceyi kabul etmeye devam eder (*Rehber I.68*). Ne de yaşayan, güçlü, irade sahibi ve bilen bir tanrı kavramını teslim etmek istemez (1.53). Maimonides ilişki sıfatlarını reddetmesine rağmen, Tanrı'ya, varlığını dünyaya sürekli olarak veren etkin nedene ilave olarak, dünyanın nihai ve biçimsel nedeni olarak bakar (I.69). Tanrı, insan organizmasındaki akıl gibi dünyayla ilgilidir (1.72). Bu kavramların bazıları arasında, Maimonides tarafından kısmen uzlaşılan, açık bir gerginlik vardır. O, yaşam, irade, güç ve bilgi temel özelliklerini Tanrı'nın özü ile özdeşleştirir ve ilahi birlik ilkesini ihlal etmemek için tek bir kavram oluşturur. Üstelik Maimonides, bu nitelikleri şüpheli olarak değerlendirir ve Tanrı'ya uygulandığında ve başkalarına uygulanırken anlamları arasında kesinlikle hiçbir ilişki bulunmaz. Tanrı'nın özü ile diğerlerinin her biri arasındaki fark hakkındaki görüşü İbni Rüşd'ün zorunlu varoluş kavramına dayanır. Yaratılmış ya da ebedi tüm diğer varlıklar, var oluşlarını yalnızca harici bir nedene borçlu oldukları sürece, kendi içlerinde mümkün olan bir varoluşa

sahiptir. Onlara göre varoluş, özlerine eklenmiş bir kavramdır. Varlık, öz ile özdeş olan Tanrı'dır (1.56-7). Maimonides'in bu sıfatların eşdeğeri hakkındaki görüşü, birçok yorumcuyu, Tanrı'ya uygulandığında hangi duyguyu ifade ettiği konusunda merakta bırakmıştır. Her iki yola da sahip olmayı - bu kavramları Tanrı'ya gönderme yaparak atfetme ve reddetme - nihai olarak ilahi özün tam "ötekiliğine" işaret eden tüm sorunları çözmek istiyor gibi görünüyor. Akıl ve insan organizması arasındaki ilişki benzetmesiyle ortaya çıkan sorunlardan kaçınmaya çalışıyor ve yine de Tanrı'nın dünyadan tamamen ayrı kalmasında ısrar ediyor. Maimonides, Tanrı konusundaki tartışmalarının altında batını bir öğreti barındırabilirdi. Öte yandan, karşılaşılan gerginlikler, Maimonides'in kabul ettiği farklı felsefi kavramları uyumlu bir bütün haline getirmekteki zorluğundan kaynaklanmış olabilir.

Tanrı'nın varlığı ve mutlak birliğinin kanıtı, ilahi niteliklerin tartışmasını takip eder. İslam ilahiyatçıları Tanrı'nın varlığının kanıtını dünyayı yaratma kanıtına dayandırdılar. Filozoflar, Tanrı'nın varlığını dünyadan önce sonsuzluk temelinde ispatladılar. Maimonides, ilahiyatçıların, Tanrı'nın varlığını ispatlamadaki başarısızlıklarını gerektiren, dünyanın yaratılışı için ispat kanıtı sağlamayı başaramadıklarını iddia etmeye devam ediyor. Felsefecilerin Tanrı'nın varlığı için verdikleri kanıtlar da benzer bir eksikliğe sahiptir, çünkü dünyanın sonsuzluğunu göstermezler. Maimonides, ilahiyatçılar ve filozofların diyalektik kanıtlarından, göstermelik kanıt olarak gördüklerini kurar. İspatın kalbinde ya dünyanın yaratıldığı ya da ebedi olduğu ayırıcı önermesi yatar. Hiçbir üçüncü ihtimal yok. Eğer yaratılmışsa, Tanrı'nın varlığı kaçınılmaz olarak takip eder. Sonsuz ise, Tanrı'nın varlığı ve birliği filozoflar tarafından kanıtlanmıştır. Maimonides, *Rehber*'in ilk bölümünde, İslam teologlarının, dünyanın yaratılmış olması ve Tanrı'nın birliği ve cismani olmamasının delillerini kurdukları öncüllerle birlikte tartışarak sonuçlandırır. Aristoteles felsefesinin öncüllerinin tartışıldığı, Tanrı'nın varlığı, birliği ve cisimsizliğinin kanıtları üzerine temellenen ikinci bir bölüm açar.

Maimonides'in tartışması, teologların ve filozofların Tanrı'nın birliği ve cisimsizliği açısından ortak olarak paylaştığı sonuçların altını çizer. Kelamcı ve filozofik deliller görünüşte aynı konuyla alakalı olduğu için Maimonides'in tartışmalarına bilimsel eserinde neden iki ayrı bölümde yer vermesi gerektiği bilmecemsi bir durum ortaya çıkarıyor. Maimonides'in tartışmasının sırası ve onu bilimsel eserinde bölme tarzı onun görüşlerinin yorumlanmasında dikkate alınmalıdır. Maimonides, filozofların yaklaşımını daha entelektüel olarak özenli görmekle küçük bir kuşku uyandırmaktadır. Tüm felsefi öncüllere, hareketin sonsuzluğu hariç, onun tarafından gösterimsel olarak bakılmaktadır. Öte yandan, kelamcı öncüller ve delillerin çoğunu eleştiriyor. Tartışması, Tanrı kavramlarının derin farklılıklarının doğrudan delillerinden kaynaklanıyor olmanın etkilerinin

kenarından geçmişe benzemektedir. Tanrı, hareket etmeyen hareket ettirici, ilk neden ve gerekli varoluş olarak filozoflar tarafından kanıtlanmıştır. İslam ilahiyatçıları kesinlikle bu düşünceyi reddetmezler, fakat Tanrı'nın yaratmanın istekli Tanrısı olduğu onlar tarafından ispatlanmıştır. Maimonides sonunda en nihai Tanrı anlayışının savunusuna gelir. Bununla birlikte, ilahi yönetim konusundaki tartışması, önemli bir biçimde eski anlayışın hemen sonrasında gerçekleşir.

TANRISAL YÖNETİM (REHBER 2.2-12)

İlahi yönetim konusu Maimonides'in batını konular listesine aittir. Bununla birlikte, tartışması şaşırtıcı bir şekilde, Aristoteles'in dünya görüşüyle ne ölçüde açıkça hemfikir olduğunu ortaya koyuyor; bu görüş, bölüm başında onun tarafından özetleniyor. Maimonides, Tanrı'nın, maddenin tamamen ayrıldığı, ayrı zihinlerin düzeni ve Ayaltı dünyada bulunan doğal kuvvetlerden sorumlu göksel küreler vasıtasıyla yönettiğini savunur. Kürelerin doğası ve bunların kesintisiz hareketlerinin nedeni için Aristo'nun açıklamasını kabul eder. Daha da önemlisi, El Farabi tarafından geliştirilen Yeniplatoncu fışkıрма doktrinini kabul eder. El-Farabi bu doktrini dünyadaki yapının astronomik modeline uyarlamıştır. Tanrı'nın zihninden ayrı akıllar doğrusal sırayla fışkırır; her biri sıralamada yer alan bir alttakinin ivedi kaynağı olur. Her ayrı akıl, gündelik küresinden başlayıp aya ait küre ile doruğa ulaşan (2.4, II) gök kürelerinden birisinden fışkırır. Her küre, temsiline en sevilen nesnesi olan ayrı aklını taklit etme arzusuyla hareket eder. Her ayrı akıl böylece kürelerden birinin ivedi etkin nedeni ve hareketinin ivedi nihai nedeni olarak hizmet eder. Maimonides, etkin akıl, ayrı akılların sonuncusunu, insan aklını da içeren Ayaltı dünyasının tüm özlerinin ya da "biçimlerinin" kaynağı olarak görür. Madde, doğal olarak almaya hazır olduğu fışkıрма "biçimine" her zaman ulaşır. Kürelerin hareketi, bir biçimden diğerine dönüşmekten sorumlu maddesel değişimleri üretir. Ayaltı dünya üzerindeki varlıkların hepsinin faaliyeti sonsuza kadar sabit kalır, değişme olmaz. Tanrı tüm var olanların uzak etkinliği ve nihai sebebidir, ancak, sadece, ayrı akılların ilkinin ivedi nedenidir.

Maimonides, el-Farabi'nin, Tanrı'nın günışığı alanının ve onun hareketinin ivedi nedeni olmadığı görüşünü, Tanrı'nın birliği kavramını korumak için kabul eder. Tanrı, ayrı düşünülmüş iki ayrı şeyle donatılamaz – bu ayrı akılların her birinden farklı olan ve ayrı akıllar ile ortak olarak paylaşılan, beden hareket etmesine neden olan eylemle temsil edilmektedir. İlahi birliğin bu tasarımı Aristotelesçi kanıta dayanmaktadır (2.1). Maimonides, varlığı kürenin hareketinden görünür hale gelen, ilk hareket ettirici olarak Tanrı'nın Aristotelesçi bilgisi ile bu kavramı uzlaştırmaya yönelik hiçbir girişimde bulunmaz. Bu iki anlayış arasın-

daki gerginlik Maimonides'in düşüncesinde batını bir öğreti işareti veriyor gibi görünmüyor. Daha ziyade, Yeniplatoncu-Aristotelesçi gelenekte tanrısallığa ilişkin farklı düşünceleri tutarlı bir şekilde kaynaştırma girişiminden kaynaklanan sorunların ileriye dönük bir örneği olarak hizmet eder. Maimonides'in bu bağlamda fışkırtma doktrinini kabulü, yine de, onun düşüncesini yorumlayanı çok daha güç ikilem içinde bırakır. Halihazırda göreceğimiz gibi, Maimonides bu öğretiyi daha sonraki tartışmalarında eleştiriyor. Böyle bariz belirgin bir çelişki, Maimonides'in tarafında salt bir gözetim olarak güçlkle düşünülebilir.

Ayrı akıllar, Ayaltı dünyasının güçleri ve doğal varlıklar ve göksel küreler ile birlikte Mononides'e göre hahamcı edebiyatta ve Kitab-ı Mukaddes'de konuşan "melekler"dir. Onun tarafından melek olarak görülmeyen tek varlık, kelimenin tam anlamıyla tasvir edildiği üzere "melekler"dir. Böyle yaratıklar (melekler) onun varlıkbiliminde yoktur. Maimonides, meleklerin Kitab-ı Mukaddes ve hahamcı tanımlamalarını çoğunlukla ayrı akıllardan oluşan imgesel temsiller olarak görür: Bazı midraşimin bu felsefi bakış açısından nasıl yorumlanacağını gösterir: İlahi yönetime doğaüstücü bir yaklaşımı benimseyenlere karşı polemik yürütür. Onun görüşüne göre bilgisizlikleri ne kadar büyüktür. Tanrı'nın bilgeliği ve gücü, düzenin doğal işleyişi (2.6) tarafından açıkça ifade edilmektedir: Melekler - ayrı akıllar – maddi değildir ve eylemlerini herhangi fiziksel temas biçimiyle gerçekleştirmezler. Hatta Tanrı meleklerle seslerden ve harflerden oluşan konuşma yoluyla "emir" vermez. Maimonides, "gerçekte şeytani dürtü olan hayal gücünü takip edin" sonucuna varır. Her akıl ya da karakter eksikliği eyleminin neticesi ya da imgeleme eylemi nedeniyledir (2.12: 280). Maimonides'in filozoflarla ayırttığını belirttiği tek konu yaratılış konusudur.

YARADILIŞ, SONSUZLUK VE BAŞLANGICIN ANLATISI (REHBER 2.13-31)

Maimonides'in *Rehber*'deki dünyanın hiçlikten (ex nihilio) yaratılış inancına, hukuki yazılarına kıyasla çok daha fazla vurgu yapılmaktadır. Maimonides, bu inancı, Tanrı'nın birliğini takiben (2.I.) bir yasa ilkesi olarak etiketler. *Mişnah Üzerine Yorum'da: Perek Şelek Girişi'nde* ve *Mişneh Torah'da: Tarikat Esasları Kanunları ve Tövbe Yasaları* ilkelerinin daha önceki listelerinde, yaratılış inancı varlığının bulunmaması nedeniyle dikkat çekicidir. Ancak *Rehber*'i yazdıktan sonra Maimonides, *Mişnah Üzerine Tefsir* deki ilkelerin listesini ve açıkça yaratma dahil (Tanrı'nın ilkilliği ile ilgili dördüncü ilke içinde) gözden geçirir. Yasal yazıları içinde başlangıçtaki yaklaşımı felsefi olarak çok inceltmiş Tanrı görüşü hakkında Yahudi halkına daha fazla bilgi vermek anlamındaydı. Maimonides bilinçli olarak yaklaşımını, Aristotelesçi sonsuzluk öğretisi ile uyumlu bir şekilde geliş-

tirmeyi seçti. *Rehber*'de, bu yaklaşımı nitelikli hale getirmek için sıkıntı çekiyor. Bu konudaki risklerin farkındadır. "Zamanın içinde dünyanın yaratılışı inancıyla, tüm mucizeler mümkün olur, yasa mümkün olur" (2.25: 329). Hukuka inanmak, başka bir deyişle, Tanrı'nın tarihte doğrudan hareket etme inancına bağlıdır. Maimonides'in, dünyanın doğa aracılığıyla Tanrı tarafından yönetiminde tüm vurguladığı, ilahi yönetimin bu diğer yönüne inancın dinden bağımsızlığının farkında olmasıdır. Maimonides'in ortaçağ ve modern yorumcularının üzerinde durdukları soru, yaratılışa inancın, Yahudilik için gerekli bir inanç olduğundan beri, onun tarafından vurgulanıp vurgulanmadığıdır. Tartışmasının itici gücü eski sonuca destek olsa da, tartışmalarındaki bazı altta yatan akımlar ikincisini öne sürüyor. Maimonides, tartışmalarını dünyanın yaratımı ile ilgili üç farklı görüş sunuşuyla başlatıyor. Birincisi, yasanın tüm dünyayı hiçlikten yarattığını savunuyor. Zaman da yaratılmıştı. Zaman, hareketin bir rastlantısıdır cisimsel bedenlerin sıralı bir tesadüfüdür. İkincisi, dünyanın ilkel maddeden yaratıldığı ve madde olarak yok olup gideceğine ilişkin felsefi görüştür. Bu görüşün ana yorumcusu Plato'dur. Son görüş, hem öncesiz hem de sonrasız olan dünyayı sonsuza dek savunan Aristoteles'in görüşüdür. Tüm yüksek ve düşük düzenler her zaman var olmuş ve her zaman da var olacaklardır. Dünyada doğaya uygun olmayan bir yenilik yapılamaz. Maimonides, üç görüşe dayanarak, maddenin mutlak yokluktan kaynaklanıp kaynaklanmadığı sorusunu, yasanın diğer iki görüşten farklı olduğu bir Kitab-ı Mukaddes felsefi konu olarak ele alır.

Son iki görüşün yorumcuları, buna çelişki yasaasının reddi ile karşılaştırarak mutlak bir olanaksızlık olarak bakıyorlar. Hatta Tanrı bile kesinlikle imkansız olanı gerçekleştiremez. Diğer taraftan yasa görüşüne göre, diğer bu mutlak bir olanaksızlık değildir ve bizim aslında Tanrı'nın dünyayı yaratmada böyle bir eylemi gerçekleştirdiğine inanmamız gerekmektedir. Maimonides, Platoncu ve Aristoteles pozisyonları arasında çok sayıda belirgin farklılığın ana hatlarını çizerken, pozisyonlardan ikisini Tanrıyla eşzamanlı olarak var olan sonsuz bir şeyin varlığına eşitler. Epikürcü duruşun yanlışlığını savunur, dünyanın şans eseri ortaya çıktığını ileri sürerek, bunun filozoflar tarafından zaten kanıtlandığını, bu nedenle O'nu ileriye dönük olarak tartışmaya gerek olmadığını düşünüyor. Tartışmasının geri kalan kısmı Aristoteles'in pozisyonunun bir çürütülüşüne ayrılmıştır.

Bir sonraki bölüm dünyanın sonsuzluğu için Aristotelesçi kanıtları ana hatlarını içerir. Daha sonra Maimonides, ispat edilemeyeceklerini savunarak, bu delilleri tartışmaya açıyor. Aristoteles'in kanıtlarını iki kategoriye ayırıyor: Dünyada faaliyet gösteren doğa yasalarından ve Tanrı'nın doğasından türetilenler. Eski kategoriye ait bir kanıtın örneği, hareketin başlangıcı veya sonu olmadığı, yani dünyanın sonsuz olduğu düşüncesine dayanır. Çünkü eğer bir hareket üretilirse, kanıt çalışır; üretilen her şeye ait başka bir hareketi - yani gerçekleşmesi var olmayan varlıktan sonradır. Sonuç olarak, üretilecek bir

hareket için hareket zaten mevcut olmalıdır. Bu hareketin başlamadan önce bir sonsuz gerileme sonuçları olmaz. Tanrı'nın doğasına dayanan deliller, yaratılış sorununa, Tanrı'nın değişmediği ve herhangi bir dış nedene tabi tutulamayacağı görüngesinden yaklaşır. Tanrı'da bir potansiyel yoktur. Bununla birlikte, dünyanın yaratılışı, potansiyel bir yaratıcıdan gerçek bir yaratıcıya ve dolayısıyla bu değişimden sorumlu olan bir nedene dönüşmeyi gerektirir. Üstelik Tanrı'nın iradesi ve bilgeliği sürekli olduğu gibi onlardan kaynaklanan eylemler olmalıdır - yani dünyaya varlık vermek. Maimonides, doğanın yasalarının şu an olduğu gibi dünyayı elinde tuttuğunu savunarak ilk delil kategorisini reddetti. Bu durumdan anlamalıyız ki, bu yasalar, dünyanın varoluşundan önceki durum için de geçerlidir. Tanrı bu yasaları yaratmada dünyaya yerleştirdi. Maimonides, Tanrı'nın tabiatına dayanan deliller ile çakiştı; bu, kolaylıkla atılamaz. Durağanlıktan sonra hareket edince, yalnızca bedensel varlıkların bir potansiyellilikten gerçekliğe geçtiğini savunuyor. Bu, maddi olmayan varlıklar için doğru değildir. Dahası, iradenin doğası irade etmektir ve irade etmemek değildir. Varolan bir kişinin sadece iradesinin üzerine harici bir neden olduğunda değişime uğradığı söylenir. Böyle bir sebep ilahi irade ve etkinlik üzerinde işlemez, bu nedenle isteksizlik sonrasında istekli olunca Tanrı'nın özünde herhangi bir değişiklik meydana gelmez. İlahi bilgeliğin sonsuzluğu da sonsuz bir dünyayı kapsamaz, zira dünyayı yaratılış biçiminde yaratmaya karar verirken ya da yaratılmışken Tanrı'nın bilgeliğinin kurallarını anlayamayız.

Maimonides'in bu noktaya kadar olan argümanları, yaratılış öğretisini ispatlamak için değil, sadece sonsuzluk doktrini için ispatlayıcı deliller bulunmadığı için tasarlanmamıştır. Yaratılış için hiçbir sergileyecek kanıt olmadığını kabul eder.

Tartışmalarına, yaratılış için en güçlü diyalektik kanıt olarak gördüğü şeyleri, özellik kazandırma kavramına dayanan kelamcı argümanın felsefi olarak titiz bir türünü sunarak devam ediyor (2.19, c.79, 1.74, beşinci yöntem). Maimonides, Ayaltı dünyasının tüm özellikleri için Aristotelesçi doğalcı açıklamayı kabul eder. Göksel bölgenin ayrıntıları farklı bir konudur. Göksel kürelerin sırası kesinlikle tesadüfi değildir. Yine de, kürelerin büyüklüğü, hareket yönleri ve hızı açısından tekdüzelik eksikliği doğa tarafından hesap edilemez. Yalnızca amaçlı eylem kavramı, göksel alanın özellikleri için hesaplanabilir. Bu kavram, sırasıyla, varolma durumundan sonra varoluşa bu şekilde varlık olarak getirilmeyi gerektirir.

İslami filozofların birçoğu maksatlı etkinlik ve dünyadaki öncesiz sonsuzluk kavramlarını müteakıl olarak düşünmüyordu. Onlar ebedi yaratılış öğretisi önermişlerdi. Maimonides bu pozisyonun farkındadır ve semantik jimnastiğe dayandığını söyler. Dünyanın sonsuzluğu kendi zorunluluğunu gerektirir, bu kavramdan hangi iğnenin (sting) kaldırılması için hangi ifadelerin kullanılıp kullanılmadığı gerekli değildir. Yalnızca dünyanın yaratılış doktrini varolmadan sonra ilahi irade ve amaca yer bırakır. Maimonides, fişkırtma doktrininin

gerektirdiği birçok aykırılıkları göstermeye devam eder. Sonsuzluk doktrini karşısında yaratılışın karşıtlığına göre çok ciddi felsefi itirazların yükseltilebileceği sonucuna varıyor; bu nedenle, söz konusu itirazlar felsefi düşünceler temelinde dahi savunulmalıdır.

Bununla birlikte, nihai olarak dini düşünceler konuyu belirleyen noktalar-
dır. Sonsuzluk doktrini, Tanrı bakımından korunması gereken inanca zararlıdır. Üstelik, yaratılış öğretisi iki önde gelen peygamber - İbrahim ve Musa (2.23) tarafından öğretilmişti. Maimonides, Kutsal Yazıların kelimesi kelimesine yorumlanması arzusuna işaret eder, bu onun yaklaşımını yönlendiren bir Kitab-ı Mukaddes düşünce değildir. Biçimsel yorum filozofik gösterinin onu garanti edip etmemesine göre kesinlikle mümkündür. Bununla birlikte, yaratılış durumunda, hiçbir mecazlı yorum gerekmemektedir. Sonsuzluk doktrini gösterilmiştir. Maimonides için çok daha kritik nokta, sonsuzluğa olan inancın, doğadaki en ufak değişime bile izin vermemesi, mucizeleri, ödül ve ceza vaatlerini ortadan kaldırması ve “ilkesi olarak yasayı yok ettiği” (2.25 : 328) dir.

Maimonides, filozofların, dünyanın yaratılışı konusunda, görünüşte farklı olmakla birlikte, sonsuzluğa ilişkin duruşunu kabul eder. Aristotelesçi ilkeye rağmen, üretilen her şey bozulduğu halde bu konumu benimser. Maimonides, dünyanın sonuna ilişkin kehanetlerin en geniş ölçüde tarihsel olayların mecazi tanımlamaları olduğunu göstermek için çok uğraşır. O, dünyadaki düzenin değişmez olduğunu kabul eder; ona göre dünya, hiçbir değişiklik gerektirmeyen mükemmel bir yaratıdır. Bu nedenle mucizeler olgusunu kısmen “doğallaştırıyor”. Tanrı’nın ortaya çıkmış mucizeleri yerleştirdiği, çeşitli öğelerin yaratılışına ilişkin haham sözünü açıkça onaylayarak aktarıyor (2.29). Maimonides, daha sonra, Genesis’in ilk iki bölümünün dünyayı yaratma ve Adem ve Havva’nın Eden Bahçesindeki hikayesi üzerine yaptığı bir tefsiri sunar (2.30). Sabbath (Şabat) ’ın önemini vurgulayarak yaratılış konusundaki bu tartışmasını sonuçlandırır. Sabbath Gözlemciliği, vücudun refahı için ek olarak, dünyanın yaratılmış olduğu ilkesine yönelik güçlü inanca hizmet eder.

Maimonides’in yaratılış konusundaki tartışması, altta yatan batını bir öğretiye atıfta bulunmaksızın düz bir şekilde okunabilir. Özellikle doktrin üzerine kurulu olan yaratılış konusundaki felsefi argümanı, pek çok kişi tarafından çok inandırıcı bulunmuştur. Aynısı, dünyanın sonsuzluğuna ilişkin Aristotelesçi kanıtlara karşı gösterdiği karşı- argümanlar için de geçerlidir. Öte yandan çok sayıdaki ortaçağ tercümanı, Maimonides’in argümanlarına ve onun Aristo kanıtlarına ciddi bir şekilde cevap vermediğine ikna olmamıştı. Bazısı, Maimonides’in argümanlarının zayıflığı ve Aristotelesçi durum ile anlaşmasını işaret etmek için kendi başına ince bir yol olabilir. Tercümanların çoğu Maîmonides’i ya hiçten (ex-nihilio) yaratılış doktrini ya da dünyanın sonsuzluğuna ilişkin Aristotelesçi öğretiyi (ya da İslam Aristotelesçileri tarafından sunulan dünyanın ezeli yaratımı

öğretisini) benimsemiş olarak görmüş olsa da, iki alternatif görüş ileri sürülmüştür. Bu görüşlerden birisi, Maimonides'in kabul ettiği görüş olan, Platoncu, ilkel maddeden yaratılış doktrindir. Diğeri ise, Maimonides'in, hangisinin gerçek doktrin olduğuna dair kararını askıya aldığı şüpheli bir tutum benimsemesidir. Kitlenin yasalara itaatini sağlamak için herkesin yaratılış inancının kabul edilmesinin farkında olması gereklidir. Bu görüngeden bakıldığında, Maimonides'in neden bunu böyle geniş biçimde savunmaya yöneldiği açıktır. Maimonides'in bu konudaki açık ifadelerini reddeden görüşlerin her biri, tartışmalarının ince, bazen de zekice okunmasına dayanıyor. Batını bir görüşe işaret eden "ipuçları"nın birkaç örneği, bu okumalardan bazılarının ne kadar ince olduğunu ifade eder.

Maimonides'in Platon'a tutumu tutarsızdır. *Rehber* 2.13'teki Platoncu konumunu sunarken, Maimonides onu Aristotelesçi konumuyla eşitler. Her ikisi de, Tanrı ile çağdaş biçimde var olan olarak Tanrı'dan başka bir şey koyuyorlar. Bu nedenle, Maimonides, bu doktrinin delilleri üzerine bir tartışma yapmadan dağıttığına işaret eder. Platoncu doktrini müteakiben kısaca zikretmesi bu duruş ışığında şaşırtıcıdır:

Bununla birlikte, [Platoncu] ikinci düşünceye göre eğer biri sonsuza inandıysa... bu karar hukukun temellerini yıkmayacak ve mucizelere verilmiş olan yalanla değil ama kabul edilebilir olanıyla takip edilecekti. Bu görüşe uygun olarak metinlerin mecazi olarak yorumlanmaları da mümkün olabilecekti. Tevrat'ın metinlerinde ve bu düşüncenin bağlantı kurabileceği diğer metinlerde pek çok belirsiz paragraf bulunabilir veya daha çok onun aracılığıyla kanıtlanabilir. (2.25: 328)

Sonraki bölümde, Maimonides bu konumu talmudçu bilgelerin en büyüklere biri olan Rabbi Eliezer ben Hyrcanus'a attetti. Onun Platoncu duruşa ikili davranışı mutlaka batını bir görüşün işareti olarak yorumlanabilir.

Maimonides'in Aristotelesçi duruşu kabul ettiği fikri, metnin daha belirgin okumalarını içeren daha geniş kapsamlı argümanlar serisine dayanır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Maimonides'in Aristotelesçi duruşa karşı argümanlarının çok zayıf olması, bazılarının onunla anlaşmaya varmalarını telkin etti. Maimonides'in görüşüne göre, Tanrı'nın, özdeki bir değişimi deneyimlemeksizin isteksizlik ettikten sonra istekte bulunacağı, Maimonides tarafından kabul edilen öz ve iradesi arasındaki kimlik göz önüne alındığında onun olağanüstü samimiyetsiz bir argüman olarak ortaya çıkacağı anlaşılıyor. Değişime uğramaksızın yaşayan bir varlık olarak etken zekâ örneği, bazen hareket etmesine rağmen maddenin hazırlığına uygun olarak başkalarında hareket etmezse, Maimonides'in kendisinin de bildiği gibi bu durum Tanrı olgusuna güçlkle uygulanabilir. Maimonides'in yaratılış savunması, felsefi bir görüngeden bakıldığında, göksel düzenin yapısının yalnızca amaçlı faaliyetten kaynaklanabileceği görüşüne dayanır ve bu tür faaliyetler dünyanın yaratılışını varsayar. Maimonides, vurgulamak önemlidir, Tanrı'nın

kürelerin hareket yönü gibi bilgeliğin bakış açısından tamamen eşit iki olasılık arasında ayırt etme yeteneğinden yaratmayı kanıtlamıyor. Örneğin, el-Gazali'nin *Filozofların Tutarsızlığı*'nda ileri sürdüğü argüman budur ve kuşkusuz bu argüman Maimonides tarafından biliniyordu. Maimonides'in argümanı, kuşkusuz göksel düzende tekdüzelik eksikliğine dayanıyor ancak tüm özeller iradenin keyfi eylemlerinden çok ilahi bilgeliğin ürünleridirler. Filozoflar da, entelektüel bir ilkeye, dünyanın sonsuz varlığına atıfta bulunurlar ve parçalarının tamamını mükemmel bir şekilde düzenlerler. Bu temel noktada Maimonides'le filozoflar arasında fark yok gibi görünüyor. Sonsuzluğun öğretisinin maksatlı faaliyet kavramıyla uyumlaştırılmayacağı, bunun yerine dünyanın varoluşunu ifade ettiği iddiası, birinin bakış açısına bağlı olarak yaratılışı savunmada ustaca veya samimi bir argüman olarak okunabilir. *Bara* (createryaratmak) fiilinin etimolojik tartışması da ezoterik bir öğretiye işaret olarak görülmüyordu. Fıskırma doktrini ile ilgili görünüşte tutarsız duruşu kesinlikle bilmecelidir ve tartışmasında batını bir düzeyin var olduğu görüşünü güçlendiriyor.

Maimonides'in bu konudaki tartışmalarına yönelik batını bir yaklaşımı desteklemek için bulduğum en güçlü nedenlerden biri de, yaratılışa inanmak için onun tarafından ortaya atılan felsefi olmayan nedenlerden kaynaklanıyor. Maimonides, Torah'yı, doktrin kanıtlanırsa, sonsuza dek doktrini kabul etmek için mecazi olarak yorumlayabileceğini gösterir. Bu güzergahı izlemediği için sunduğu iki sebep, onların ardından bir takım sorulara yol açmaktadır. Birincisi, Tevrat'ın, muhalefetinin (yaratılış) çeşitli argümanlarla savunulabileceği bir görüşü desteklemek için mecazi olarak yorumlanmaması gerekir. Bu, Maimonides'in Torah'la ilgili hiçbir okuma yazısı gösterilemediği halde gerçek bir okunuşunu koruduğunu göstermektedir. Yine de *Rehber*'in dikkatle okunması, bunun zor olduğunu ortaya koymaktadır. Maimonides, gösterişli tartışmalarla bunu yapmak zorunda kalmasa da, örneğin vahy ve mucizeler gibi bir dizi konuyla ilgili mecazi yorumları benimser. Maimonides'in ileri sürdüğü ikinci sebep daha da sorunludur: "Dünyanın yaratılışına inançla bilmek zamanla tüm mucizeler mümkün ve Yasa mümkün hale geliyor ve bu konuda sorulabilecek her türlü soru ortadan kalkıyor" (2.25 : 329). Maimonides, vahy ile ilgili çok sayıdaki sorularını gündeme getirmeye devam eder ve savunduğu yasaya sadece yaratılış öğretisine başvurulursa cevap verilebilir. Tanrı akıl almaz bilgeliğine uygun olarak bu konularda da dünyayı yaptığı tarzda özelleştirmiştir. Bununla birlikte, *Rehber*'deki daha sonraki tartışmalarda, bu soruların bir kısmını açık ya da örtük olarak, filozofların doğalcı yaklaşımı ile tam bir uyum içinde - örneğin Tanrı'nın neden birine peygamber vahyi verip de başka birine vermediğini - ya da yasa vermekteki ilahi amacının ne olduğu. Bu, burada ileri sürülen argümanın yalnızca kitlelerin menfaati için olduğunu göstermektedir. Felsefi olarak zeki okuyucu, dünya ebedi olarak kabul edilse bile yasanın geçerli kalacağını anlayabilir.

Batını bir öğretinin birçok ek “ipucu” bulunabilir, bazıları diğer tartışmalar sırasında bulunur. Bir sonraki bölümde, Maimonides’in kehanet yaklaşımıyla ilgili konulara değinilecek. Maimonides’in yaratılış öğretisi, bir yandan savunduğu entelektüel canlılık, diğer yandan Aristoteles ya da Platon ile olası uzlaşması için yapılan ince imalar sonucunda gerçek doktrinin ne olduğu konusunda şüpheli bir tutum sinyali olarak algılanabilir. Her durumda, Maimonides’in tartışmasının kendine özgü çapraz karşıtlıklara nasıl katkıda bulunduğunu görmek kolaydır.

VAHY (REHBER 2.32-48)

Maimonides, vahy konusundaki resmi tartışmalarını bu olguya üç temel yaklaşımı betimleyerek başlatıyor. Birinci olarak, vahye erişmek için gerekli şartları inkar ederek, bireye ilahi iradeye tamamen bağımlı olarak ihsanına göre davranır. İkincisi, vahyi doğal bir mükemmellik olarak gören Aristotelesçi yaklaşımdır; akli ve ahlaki erdemlerde kaçınılmaz biçimde mükemmel olan birisince elde edilen mükemmelliktir. Tanrı, vahyin verilmesinde acil bir rol oynamaz. Üçüncü görüş Maimonides tarafından yasanın görüşü olarak etiketlenmiştir. Rasyonel ve ahlaki mükemmelliğin vahy için gerekli bir şart olduğunu kabul eden Aristotelesçi görüş ile aynı fikirdedir. Maimonides bu noktayı temel bir prensip olarak görüyor. Bununla birlikte, Maimonides, Aristo’dan, mükemmelliğe erişmeyi yeterli bir durum olarak görmemekle ayrılır. Tanrı, başka türlü layık olanlardan ilham alabilir, vahye müdahale edebilir ya da onu inkar edebilir. Bu, genel olarak mucizeler olgusuna benzer. Maimonides, bu şekilde, öncelikle doğanın düzenine uygun olarak çalışan bir dünyada Tanrı’nın özgür irade kullanma egemenliğini korur.

Vahye eşlik eden ileriye dönük iki olgu, bir oluşumda Mozaik vahy ve Sina’da vahy olduğunu düşündüren bir biçimde mucizevi bir unsur olduğunu değerlendirir. Bu iki olgunun her ikisi de Maimonides tarafından uygun vahy tartışmasının dışında bırakılmıştır. Onlara nevi şahsına münhasır gibi davranır, ancak vahyin erişimi için gerekli koşulların ilkesini ihlal etmediklerini göstermeye girişir. Maimonides’in, yasanın kabulü için temel oluşturan bu iki olguyu tek tek seçmesi bir rastlantı değildir. Bu, yasanın biricikliği ve ihlal edilemezliğine inancı güvence altına alırken, onun, özellikle vahyin elde edilmesine doğasal bir yaklaşım sürdürmesine izin verir.

İslami Aristotelesçilerin, özellikle de el-Farabî’nin yazıları Maimonides’e vahyi anlamaya yönelik iki doğal model sunmuştur (5). İlk model, vahyi, mükemmel aklın etken akılla bağlantısı (*ittisal*) ve ilahi konularda vahye ulaşmış olarak görüyor. Vahy, söylemsel akıl yürütme vasıtasıyla elde edilenin ötesinde öncelikle metafizik kavrayışı içermek olarak görülmüştür. Bu, kişinin aklının

kalıcı dönüşümüyle sonuçlanır. El-Farabî görüşüne göre böyle bir kişi de ideal hükümdar olarak görev yapar. Bağlamın durumunun tayininde imgesel kabiliyete açık bir rol atfedilmemektedir. Diğer bir model El-Farabî'nin yazılarında bulunmaktadır, o, özellikle imgeleme üzerine bir fışkıрма olarak vahyi savunur. Kuramsal bilginin veya geleceğin bilgisinin mecazi temsili ile sonuçlanır.

Maimonides'in yazıları bağlamında vahye yaklaşımı bu iki modeli bütünleştirme girişimlerini yansıttırıyor. Onun açıklaması bazen, eski olanın önemini vurgular, vahyi öncelikle akıl içeren bir olgu olarak ele alır. (*Mishneh Torah: Torah İlkelerinin Yasaları 7.1; Pereq Cheleq'e Giriş, altı ilke; Rehber 3.51*). Mevcut bağlamda, Maimonides, sonrakini daha kapsamlı olarak kullanmaktadır. Salt mükemmel bir hayal gücü, vahye ulaşılması için gerekli bir koşul değildir ama hayal gücünün fışkırması da bu olgunun tanımlanmasının bir parçasıdır: "Has gerçeklik ve vahyin özünün ilk devrede yaratıcı yeteneğe yönelik ve sonrasında da akılcı yeteneğe doğru etken aklın aracılığıyla Tanrı'dan akan bir taşma olduğunu bilmek" (2.36: 369).

Maimonides, gerçek rüyalara, duyuların geri kalan kısmı uyurken, imgeleme eyleminin ürünü olan vahye benzer bir olgu olarak davranır. Peygamberler tarafından "görüldüğü" bildirilen varlıkların cismani bedene sahip olduğu görüşünü vurgulayan yaklaşımı açıkça reddetmiştir. Onlar yalnızca peygamberin kendi ruhu içinde bulunurlar ve dış duyular tarafından görülmezler. Musa yasasına ait olmayan kehanet iki temel seviyeye ayrılır: rüyalar ve vizyonlar (2.41). Her iki seviye doğrudan hayal gücünün etkinliği ile ilgilidir. İkincisi, peygamber uyanırken meydana gelir ve yaratıcı kabiliyet faaliyetinin gücü nedeniyle duyular çalışmaz. Maimonides, 2.45'te vahy düzeylerinin en ayrıntılı numaralandırmasını sunar. Rüyalar vahyini beş farklı alt düzeye ayırır: Bir rüyada meseller görme, konuşmayı dinleme, konuşan bir insan görmek, konuşan bir melek görmek ve Tanrı'nın konuşmasını görebilmeyi kısa kesmek. Maimonides ayrıca, sadece bir tane vizyon vahyi düzeyi olduğu alternatif görüşünü sunar - meseller görmek. Maimonides'e göre sadece Musa'nın vahy olgusunda, yerine itahayyül, daha iyi olabilir imgelem fışkırmının kabulünde herhangi bir rol oynamaz Her şeyden önce bu düzeyler iki alt-vahy düzeyleridir: Birincisi, bazı büyük ve asil eylemleri icra etmeye yönelmeyi duyumsamak; İkincisi, istisnai bir konuşmanın ortaya çıkmasına neden olan güçlü bir güç - örneğin, bilgelik veya övgü sözleri. Her iki seviye de Kutsal Ruh ile özdeşleşmiştir. Vahyi öncelikle akıl içeren bir fenomen olarak gören model kesinlikle Maimonides'in tartışmasından yoksun değildir. Maimonides, peygamberlerin, basit vahyle başkalarına ulaşamayacak bilgileri elde edebildiklerini, başkalarının salt spekülasyon yoluyla kavrayamayacağı spekülatif konuları kavrayabildiklerini savunur (2.38).

Maimonides, vahy konusundaki tartışmaları sırasında üç farklı alanda iletilen bilgi olarak etken akıldan peygambere akan entelektüel fışkırmayı değer-

lendirir. Bu üç farklı alan: Teorik felsefe (fizik ve metafizik), yönetim ve sezgidir. Maimonides'e göre entelektüel fıskırma yalnızca peygamberler tarafından değil, diğer gruplar tarafından da kabul edilmiştir. Filozoflar fıskırmaı sadece akli yeteneklerine göre alırlar, çünkü taşkınlığın azlığı veya imgelerinde bir kusur vardır. Öte yandan yöneticiler ve kutsallar, fıskırmaı sadece akli yeteneklerindeki eksiklikten ötürü imgelemleri tarafından alırlar (2.37). Bu görüş, peygamberin akli yeteneğine fıskırmanın onun fizikte ve metafizikteki bilgi birikiminden ivedilikle sorumlu olduğuna işaret etmektedir. Fıskırmanın devamından imgeleme yönetişim ve sezgi bilgisinden sorumludur. Buna ek olarak, peygamberin eğitimci olarak rolünde önemli bir pedagojik işleve hizmet eden teorik bilginin, temsili sunumuyla sonuçlanır. Bununla birlikte, Maimonides için, fıskırmanın kabul edilmesindeki tam olarak akıl ve imgelemenin kombinasyonu, peygamberin mükemmel bir hayal gücüne sahip olanlardakinden çok daha iyi idare etmesine ve ilahi hale getirilmesine izin verdiği açıktır. Peygamber, insanın gerçek amacının bilgilerine uygun olarak yönetebilir. Onun gerçekliğe ilişkin en üstün bilgisi, gelecekte haber vermeleri olarak giren hatalara karşı koruma sağlar. Maimonides, imgelemenin, peygamberin, kuramsal konularda, sadece akılcı yetenekleriyle fıskırmaı kabul edenlerin eriştiklerinin ötesinde yükseklik kazanmasına yardımcı olma konusunda bir rol oynadığını düşünebilirdi. Bununla birlikte, o bu noktayı aydınlatmaz.

Peygamberdeki hayal gücünün vahy içindeki kesin rolü, Maimonides'in Musa'nın vahy almasında hayal gücünü kullanmasını dışlaması gerçeğinden dolayı karmaşıktır. Bu konum, Musa'nın Torah'daki görüşlerinin açıklamalarının kelimesi kelimesine okunması bağlamında güçlkle desteklenmiştir. Birisi, Maimonides'in düşüncesinde diğer hususların baskın bir rol oynadığına karar verme eğilimindedir. Maimonides, hayal gücünün vahy üzerindeki rolünü, kesinlikle Musa'nın kehanetinin başkalarından ayırt edilebileceğı bir ölçüt sunmak için vurgulamaktadır. Musaya ait mueizenin üstünlüğü ve tekliği, Maimonides'in yasaya yaklaşımı için bariz dallanıp budaklanmalara sahiptir. Bununla birlikte, Maimonides, bu konularda ayrıntıya girmekten kasıtlı olarak kaçınır. Başka tartışmalarında, Musa'nın kendi vahyi düzeyinde ilerlediğine dair ipuçları verir, öncelikle hayal gücü yetisinin aracılığı vasıtasıyla vahye ulaşır. Maimonides'in Musa'nın nihai mükemmelliğe ulaşmasını betimlemesinde imgelemesi artık vahy deneyimini içermemekteydi bu durum onun etken akıl ile neredeyse tam bir bağlantıya ulaştığını gösterdi. Akli kendisini maddenin kalıntılarından arındırdı. Musa tarafından duyulan "ses", bu bağlantı durumunun sonucu olan Musa'nın aklından kaynaklanan saf biçimdeki akılsal fıskırmaı temsil eder. Bununla birlikte, Maimonides'in doktrinde imgeleme Musa'ya selam vahye girmediğı için dinsel amaçlara hizmet eden genel ve anlaşılır bir doktrindir. Maimonides, vahy düzeyleri üzerine alternatif görüşleri

aracılığıyla, belki de bir vahy vizyonunda konuşma duyma düzeyine erişmiş olmanın ipuçlarını verir. Bazı yorumcular, Maimonides'in, Musa'nın kehanetini doğrudan doğruya Tanrı'dan aldığını, "melek" in etken akla bir referans olduğunu belirtmek için Musa'nın bir meleğin aracılığı ile kehanete ulaşmadığı görüşünü yorumladı. Bu pozisyon, Mozaik vahyin doğaüstü statüsüne uyuyor, ancak, bunu Maimonides'in ayrı akıllar hiyerarşisi görüşü ışığında sürdürmek zordur. Sadece ayrı akılların ilki Tanrı'dan doğrudan bir fışkıрма alır. Maimonides, Musa'nın ayrı akıllar alanına, Tanrı ile acil ilişki kurulan bir alana katıldığını belirtmek istemiş olabilir.

Etken akıldan vahysel "fışkıрма"nın kesin doğası, Maimonides'in yaklaşımı bağlamında belirsizliğini koruyan diğer bir konudur. "Fışkıрма", etken akıl aracılığıyla Tanrı tarafından bağışlanan özel bilgilerden mi oluşmaktadır yoksa insan aklı ve imgelemenin işlediği ve ulaştığı bilgiye ulaşan özel bir gücü mü temsil etmektedir?

Maimonides'in tartışması bu ikinci sonuca işaret ediyor. O halde, varsayılan vahyin belirlediği özgül biçimden sorumluluk salt insan kabiliyetlerini değil, aynı zamanda onun özel içeriğini de kapsar. Maimonides'in tartışmasında peygamberler arasındaki baskın ayırım imgelemenin etkinliği etrafında dönerken (rüya vahyi vizyon vahyine karşı), peygamberleri ayıran diğer ölçütler de sunulmuştur. Bu ölçütlerin çoğu, Maimonides'in insan mükemmelliği görüşüne ışık tutuyor. Maimonides herkese yönelik ve kişiye özel vahy arasında ayırım yapar. Kamu vahyi, fışkırmanın gücünden yola çıkarak, onun alıcısının kendi başına mükemmelliğini vermeye başlamasına neden olur. Benzer bir fenomen filozoflar arasında da görülür. Bazıları kendileri için bilgi elde etmekten memnunken bazıları da başkalarını eğitmenin ihtiyacını hisseder. Maimonides'in yaklaşımına göre, vahy "misyonu", peygamber tarafından, onu eyleme geçirmeye neden olan içsel zorlayıcı deneyim olarak anlaşılmalı ve Tanrı tarafından verilen belirli bir iletişimden kaynaklanmadığı görüşüdür. Vahy misyonu ayrıca, peygamberin başkalarına liderlik ederek etken rol oynamasını zorunlu kılan fışkırmanın sonucu ve onun kusursuzluğunun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle Maimonides, cesaret yetisinin peygamberler arasında son derece güçlü olduğunu savunuyor. Bu şekilde vahy, doğal bir mükemmellik sayesinde, aynı zamanda Tanrının insanlık üzerindeki lütfunun uzantısı olarak da hizmet eder.

Hiçbir konu, Maimonides'in vahy için, Tanrı'nın yasa ile ilişkisinden ziyade doğal bir yaklaşım kabul etmesinden daha merkezi bir sorun değildir. Maimonides, Mozaik kehanetin benzersizliği ile Tevrat'ı kabul etmesi arasında bir ilişki kurmasına rağmen, bu ilişkinin kesin doğasını gizlemek için dikkatli davranır. Maimonides yasal yazılarında Tevrat'ın her sözünün Tanrı tarafından Musa'ya inanç ilkesi olarak dikte edildiğine inanmaktadır. Musa'nın eşsiz performansı onu yasanın kabulü için seçilecek yegâne uygun birey yaptı; ancak, Tanrı ona

yasaların tüm içeriğinin doğrudan yazarı olarak bakmıştır. Yasa daha sonra Tanrı'nın bağımsız doğal düzeni yönetiminin en önemli unsurunu temsil eder. *Rehber*'de bu görüşü destekleyen geçiş pasajları yoktur. Maimonides'in tartışmalarında da çok farklı bir sonuca işaret eden güçlü bir alt-akım vardır. Maimonides, nihai sebep açısından yasanın tanrısallığını açıklar. Sadece yasa zihinsel mükemmelliği amaçlar, yalnızca toplumsal refahı değil, tanrısallığı (2.40) kabul eder. Maimonides ayrıca, mükemmelliğinin bir işareti olarak buyruklarında yasa tarafından ılımlılığın sergilenmiş olduğuna dikkat çeker. Okuyucularına, ilahi kimliği ortaya koyan yasaların doğrudan müellifinin Tanrı olmadığını işaretini vermeyi dileyebilirdi. Tanrı, aslında tüm mevzuatta olduğu gibi ilahi kanunun uzak etkili sebebi olarak hizmet eder. Yasanın mükemmelliği onun "ilahi" olarak kabul edilmesinin sebebidir. Fizik ve metafizik bilgisini topluma yön veren bir rejime çevirerek mükemmel bir yasayı mükemmel bir birey tamamlayabilirdi. Bu birey, Musa idi, yasa, peygamberlik deneyimini karakterize eden fıskırmanın ürünüdür. Entelektüel-ahlaki mükemmelliğe erişmeyenler, ilahi yasayı taklit edebilirler ama mükemmel bir mevzuat üretmeye elverişsizdirler. Bu yorum doğruysa, İlahi yasanın meşruiyetini, Maimonides benzersiz bir olgu olduğunu düşünse de, düzenin doğalcı işleyişleri ışığında anlaşılmalıdır.

O bu görüşü, yasanın doğrudan yazarı olarak, Tanrı'ya inanca dayanan yasa taraftarlarının geniş çoğunluğunun suçlamaları için en iyi örtük biçimi hariç kesinlikle açıklığa kavuşturamadı.

Maimonides, Tanrı'nın değerli birinden vahy alabileceği tartışmasının başlangıç bölümünde yer alan vahye doğüstü bir yaklaşımın temelini atmaktadır. Yüzeyde, böylece Tanrı'nın doğrudan özgür irade uygulaması için boş alan bırakır. Ancak tartışmasının devam etmesi, Maimonides'in aslında bu görüşü savunup savunmadığına ilişkin sorular ortaya çıkartmaktadır. Tanrı'nın, Yeremiah'nın yardımcısı değerli birisi olmasına karşın vahyi tutmayan Baruch ben Neriah örneğiyle betimlemesini göstermektedir. Baruch'un peygamberlik için hazır olmadığını öne sürerek bu örneği hemen yok etmeyi sürdürüyor. Maimonides, vahyi tutan Tanrı'nın başka belirgin bir görünen örneğini de yetersiz bulur; "Evet peygamberlerinin Tanrı'dan vizyonu yoktur" (Ağıtlar, 2: 9). Bunun sürgünde olması nedeniyle olduğunu açıklar. Daha sonra sürgün ile vahye ulaşma başarısızlığı arasındaki ilişkiyi anlamak için doğal bir yaklaşım sunar, yani, sürgün durumunun ortaya çıkardığı keder vahye ulaşmak için gerekli olan duygusal dengeyi bozar. Tanrı'nın vahyi tutması için başka bir çağrı yapılmaz. Maimonides, vahy konusundaki tartışmalarında ilahi iradeyi, dünyanın her yerinde yaşayan, ancak, en yakın nedeni olmayan uzak etkili neden olarak değerlendirerek sonuçlandırıyor. En yakın nedenler, doğüstü, gönüllü veya tesadüfidir. Bu yolla Tanrı'ya atfen kullanıldığı zaman "buyurmak", "söylemek", "konuşmak", "gönderir" ve "çağırarak" gibi kimi Kitab-ı

Mukaddes terimlerini açıklıyor. Dolayısıyla Maimonides, vahy deneyimine gönderme yapmanın ipuçlarını vererek, Tanrı'nın doğrudan bir tarzda faaliyet göstermediğini ima etmektedir. "Komutanlığı" basitçe, deneyim ve içeriklerinin uzak nedeni olarak rolünü belirtir.

Vahy başlığı, Maimonides'in yaratma sorunu tartışmasının yankıları üzerine geldi. Bir edebi sözleşme, Maimonides'in üç görüşün sunumu ile her iki tartışmayı açmasında ikisi arasındaki ilişkiyi güçlendirir. Yoksa mesele okuyucularına rağmen kaybedilir, Maimonides, "insanların vahy ile ilgili görüşleri, dünyanın sonsuzluğuyla ya da zamanın yaratılışıyla ilgili görüşleri gibidir" (2.32: 360) görüşüyle başlar. Maimonides'in ortaçağ ve modern yorumcuları nedeniyle yitip gitmemesi, gerçekte Maimonides tarafından yasaya atfedilen görüşler arasındaki bariz bir iletişim eksikliğidir- hiçlikten yaratılış ve vahy onu değerinde tutmaya muktedir Tanrı ile birlikte mükemmellik ister. Hiçlikten yaratılış görüşü, Tanrı'nın vahyi, onun iradesine hiç karşı çıkmayan kendisinin seçtiği herhangi bir kişiye verdiği görüşü ile çok yakından ilişkilidir. Maimonides'in bu konumu reddetmesi, geleneksel yaratılış görüşünü kabul etmediğine dair başka bir ipucu olarak yorumlanabilir. Vahy hakkındaki açık görüşleri, Platon'un yaratılış görüşü ile çok yakından irtibatlı görülür. Resmin ileriye dönük olarak daha da karmaşık hale getirilmesi, Maimonides'in Tanrı'nın müdahalesi olgularına ilişkin örnekleri yetersiz bulmasıdır. Bu, Maimonides'in, sadece Aristoteles'in vahye ilişkin konumuyla ilgili değil ama dünyanın sonsuzluğuna ve mucizelere ilişkin olarak da tam uyumunu işaret ettiği gibi yorumlanabilir.

KÖTÜLÜK SORUNU VE İLAHİ TAKDİR (REHBER 3.8-24)

Maimonides zihindeki iki amacı düşünerek kötülük sorununu tartışır. Bu iki amaçtan birincisi, Tanrı'nın kötünün ajanı olduğu görüşünü inkâr etmektir. İkincisi, insana gönderme yaparak okurlarına gerçekten kötü ve iyinin bir değerlendirmesini öneriyor. Maimonides, Ayaltı varlıkların doğasıyla uğraşarak tartışma başlatıyor. Onların tümü, maddeden ötürü üreme ve bozulmaya maruz kalmaktadır. Madde sürekli olarak kendisini formdan çıkartır veya forma sokar. Ayaltı dünyada hiçbir şey bir diğeri olmadan var olamaz. Maimonides, fiziksel ve ahlaki kötülükleri maddeye rağmen olduğu gibi ele alır; sonuçta maddeye karşın insan varlıklarıyla karşılaşan kötülüksüz hiçbir şey var olamaz, oysa tüm erdemler, insan formu nedeniyle aklın sonucudur. Akıl, maddeyi boyunduruğu altına alma gücü ile ödüllendirilmiştir. İnsan varlığının hedefi olarak zihinsel engelleri yakalamakta, tanrı bilgisine, ayrı ilimlere ve tanrısal yönetime kadar uzanmaktadır. Maimonides de, kişinin entelektüel başarının sonucunda etken akılla birleşmesini ifade eder. Bu durumun, kişinin ölümsüzlüğüne yol açtığı-

nı, Farabi'nin önceki görüşünü yansıtan bir tutum olduğunu ima etmiştir. Bu pozisyon, Maimonides'in yasal yazılarında, *Torah İlkelerinin Yasaları*'nda, diğer bir deyişle *Rehber*'deki diğer tartışmalarda bulunabilir (6). Maimonides okuyucularına, mükemmellik gayretinde olan kişilerin kendilerini mümkün olduğunca fiziksel arzularından uzak tutmaları gerektiğini söyler. Anlaşılabilir olanlara erişmek üzere birinin yaşam uğraşına odaklanırken, biri de yalnızca fiziksel varolma için vazgeçilmez olanı kabul eder (3.8). Okurlarını, insan varlığına göndermede bulunan en büyük kötülüğün entelektüel mükemmelliğe erişme ve onu sürdürmedeki başarısızlık olduğu görüşüyle etkilemeye çalışıyor. Doğal kötülükler nispeten nadirdir ve insanların birbirlerinin üzerinde yaptığı kötülüklerden çok daha azdır. Hayali malların takibini kendileri üzerinde sürdüren çok sayıdaki kötü bireylerdir (3.12).

Çeşitli kötülükler, Maimonides tarafından varolan şeylerden ziyade mülk olarak ele alınır. Örneğin, körlük, görmenin tersi değil, görmenin yokluğudur. Bilgisizlik, bilginin yokluğu ve ölüm beden yoksunluğudur. Bu şekilde Maimonides, Tanrı'nın kötülük üretemeyeceğini kanıtlar. Tanrı'nın tüm eylemleri kötünün varlığı yokken varlığın üretimini içerir. Kötülük sorununa bu biçimsel çözüm sadece sert yanıt erteler. Tanrı neden yoksunlukla karakterize bir dünya yarattı? Yoksunluk olmaksızın yalnızca mükemmellik ile karakterize olmuş bir dünya yaratmak daha iyi olmaz mıydı? Maimonides bu soruna yalnızca kısmen cevap vermektedir. Tanrı, yoksunluğun eşlik ettiği doğayı, Ayalıtı maddeyi varlığa getirir. Bu doğa, ölüm ve diğer tüm öteki kötülükleri gerekli kılıp Ayalıtı varlıkların başına getirirken, Ayalıtı maddesi de kendinde iyidir. Kuşağın sürekliliği ve Ayalıtı dünyanın devamlılığı için izin verir. Maimonides'te, bolluk doktrininin bir versiyonunu sunmak olarak yorumlanabilir. Tanrı'nın altındaki üç temel varoluşu içeren bir dünya (maddenin boşandığı formlar - ayrı akıllar; maddeye katılan ve çürüme deneyimi olmayan formlar - küreler ve yıldızlar; ve maddeye katılan formlar ve sürekli olarak nesil ve çürümeye maruz kalan- Ayalıtı dünyanın varlıkları) varoluş düzeylerinden birinin kayıp olduğu bir dünyadan daha tüm ya da varoluş dolu (= iyi).

İnsan varlıklar varoluş hiyerarşisinde ara bir konumu işgal ederler. Bu nedenle, Maimonides, insanlığın yaratılışın hedefi olarak gördüğü insan merkezli görüşlere karşı polemiğe girer ve insan varlıklarıyla yüzleşen kötülüklerle atıfta bulunan varlıkları değerlendirir. Maimonides insanlara istisnai biçimde davranır. Tüm Ayalıtı varlıkları karakterize eden cisimleşmiş doğayı paylaşıırken, Akıl, ayrı akılları karakterize eden cisimsellik-dışı varlığa erişen varlık olarak onun en sonunu kavrar. İnsan varlıkların bu ikili doğası Maimonides'in ilahi takdire yaklaşımını anlama anahtarıdır.

Maimonides'e göre, felsefecilerin kendi inançlarını inkâr etmelerine neden olan en önemli husus, bireyleri çevreleyen koşullarda adaletin açıkça görülme-

mesidir. İlave bir düşünce de burada zikredilmelidir: Tanrı'nın herhangi bir şeye ilişkin bilgisinin altında işleyen değişim, Tanrı'nın özündeki bir değişikliğin de nedeni olacaktır. Bununla birlikte, bu son düşünce, ikKitab-ı Mukaddes olarak ele alınmaktadır. Eğer önceki görüş için değilse bireysel takdiri yerleştirmede bir engel teşkil etmeyecekti. Bu gözlem Maimonides'in formal tartışmasının başlangıcını oluşturuyor.

Maimonides, konuyla ilgili beş farklı görüşü sıralamakla başlar (3.17). Bu görüşlerden birincisi Epiküros'un herhangi bir takdir biçimini reddeden görüşüdür. Bu görüş, ilahi takdiri sadece sonsuzluğa uzanan olarak gören Aristoteles tarafından kanıtlanarak reddedildi. Ayrı akıllar, küreler ve yıldızlar bireysel takdir deneyimlerken, Ayaltı dünyadaki takdiri sadece bir türün üyesi olan bireylere aittir. Herhangi bir kişinin, bir karınca ya da insanın koşulları, tesadüf alanına aittir. Maimonides'in görüşüne göre, Aristo, deneysel düşüncelerle bu görüşe yönlendirildi. İslam teolojik okulu Eşariyye'nin üçüncü bir görüşü, Aristoteles ile Ayaltı dünyadaki bireylerin hiçbirisi arasında herhangi bir ayırım yapılmaması gerektiği, ancak, bu dünyanın determinizmin en radikal bir biçimini barındırdığı konusunda hemfikirdir. Tanrı tüm olayların acil sebebidir. Bu tarzda, Tanrı'nın mutlak iktidarını ve her şeyin bilgisini kavramasını böylelikle muhafaza eder. Eski teoloji okulu Mutezile, insanlara sınırlı bir özgürlük tanımlamaktadır. Böylece, emirlerin verilmesinde ilahi bilgeliğin kavramını korur ve kişinin işlerine uygun olarak ödüllendirilmesi ve cezalandırılması konusuna adalet kazandırır. Çocuklar tarafından yaşanan sakatlıklar ve erdem sahiplerinin ölümü de Tanrı'nın bilgeliğiyle ilgilidir. Bu dünyada acı çeken kişinin öte dünyadaki ödülünü arttırmak için ortaya çıkarlar. Hayvanlar bile bu dünyada çektikleri acıların karşılığı olarak bir sonraki dünyada tazminat alacaklardır.

Yaklaşımlar listesi Tevrat'ınkilerle tamamlandı. İnsan özgürlüğü ve bireysel takdirin radikal bir biçimi, bu yaklaşımın temel aldığı ikiz sütunlardır. Başına bir şey gelmiş tüm bireyler, olay ne kadar küçük olursa olsun, liyakat ilkesi ile katı biçimde uyumludur. Maîmonides, Mutezile'nin görüşlerine katılan bazı bilgelere Tanrı'nın bireylerin çektiği acıyı artırarak alacakları ödülü artırdığı görüşünü reddetmeyi sürdürür.

Tanrı'nın hayvanların acılarını tazmin ettiği görüşü de saldırıya uğrar. Maimonides, kendi düşüncelerini sunarak, bireysel takdirin sadece Ayaltı varlıklar arasından insanı gözlediği sonucuna varır. Diğer türler bakımından Maimonides, Aristotelesçe bir görüşü benimsemektedir. Bu ayırımın esası zekâdır. İlahi takdir, ilahi akıl fıskırmasının sonucudur; dolayısıyla insan varlıklar akıl ile donatılmıştır. Akli fıskırma ile tüm eylemler ödül ve cezalandırma noktai nazarından birleşik olarak değerlendirilmektedir. Bir geminin alabora olması tesadüf eseri olabilir, ancak gemideki bazı yolcuların varlığı ilahi hükümle uyumludur. İnsan deneyimlerinde takdirin derecesi, insanın ulaştığı mükemmellik derecesiyle orantılıdır.

Maimonides'in sürüp giden tartışmalarının çoğu ilahi bilgi konusu üzerinde odaklanmaktadır. Tanrı, filozofların iddia ettiği gibi bireyler hakkında hiçbir bilgiye sahip değilse, Tanrı kesinlikle bireyler üzerinde ilahi takdiri uygulayamaz. Ancak Tanrı'nın her bireyi zamanın sonsuzluğuna dek önceden bildiği düşüncesi bir takım ciddi sorunlara yol açar. Bu durumda Tanrı, varolmayan ve bilginin bir nesnesi olamayacak olanı bilecektir. Dahası, Tanrı'nın bilgisi bir sürü şeyi kucaklayacak ve böylelikle Tanrı'nın birliğini bozacaktır. İlahi bilgi mutlaka sonsuzu kucaklayacak ve bireylerin sürüp giden koşulları değiştikçe değişime uğrayacaktır. İlahi ön bilgi, Tanrı'nın bilgisi ile uyumlu olarak gerçekleşmesi zorunlu olan her şey için "mümkün" olanı reddedecektir de. En sonunda Maimonides, insan ve ilahi bilgi arasındaki tam benzersizliği tartışarak bu sorunların tümünü "çözer". Tanrı, "mümkün" olanın doğasını reddetmeyen tek ve değişmeyen bir bilgi ile bireylerin durumlarındaki sonsuz değişimi bilebilir. Üstelik, Tanrı'nın her şey bilgisi ilahi öz ile özdeş olan nesnelerin bizzat kendinden gelmiyor. Böylece Tanrı'nın bilgisi herhangi bir dış nedene bağlı değildir. İlahi bilgi, yaratisının yaratıcısı tarafından sahip olunan bilgi birikimi gibidir. Yaratılış, bilginin onu izlemesi ve uymasından ziyade bilgiyi izler ve ona uyar.

Yakup Kitabı'nın bir yorumu ve Kitab-ı Mukaddes'e değgin "mahkeme" kavramının tartışılması Maimonides'in takdiri iyileştirmesini sonuçlandıran konulardır. Yakup Kitabı'na bir felsefi bir övgü olarak bakılmaktadır. Bu, Kitab'ın açılışındaki Şeytan ve Tanrı'nın hikayesi için kesinlikle geçerlidir. Yakup ve arkadaşlarının her biri ilahi takdir ile ilgili farklı görüşlerden birini temsil eder.

Maimonides'in tartışmasının altında yatan temel konu, Tanrı'nın tarihin kişisel Tanrısı olarak tasarlanıp tasarlanmadığı, Yahudi geleneğine özgü doğal bir anlayış olup olmadığıdır. Ya da Tanrı, düzene bütünleşik olan ilahi takdir ile faaliyetini doğanın kişisel olmayan düzenini sürdürmek için sınırlandırıyor mu? Yüzeysel olarak Maimonides, birinin doğal olarak ulaştığı mükemmellik düzeyinin tümünün ilahi takdir ile ilişkili olduğunu hafifletmesine karşın eski konumunu sürdürür. Bununla birlikte, tartışılan bazı konularda olduğu gibi, tartışmasındaki güçlü bir alt-akım, esasen filozofların yaklaşımına uyan batını (*esoteric*) bir doktrini önermektedir. Yakup Kitabı'na yaptığı yorumların az bir kuşku bırakması olgusu önemlidir. Maimonides'in Yakup Kitabı ile bağlantılı olarak belirttiği beş görüş, ilahi takdir tartışmasının başlangıcında onun tarafından özetlenenler ile özdeş değildir.

Gone, Epiküros'un görüşüdür ve (Elifaz tarafından temsil edilen ve sahte bir görüş olarak değerlendirilen) yasanın görüşü ile (Elihu tarafından temsil edilen) Maimonides'in kendi görüşünü arasında açık bir ayrım yapılır. Elihu'nun konuşması, ilahi takdirin doğal düzen ile bütünleştirildiğini gösterir. Akıl bir insanın felaketleri önlemesine olanak tanır, ancak ölüm, tüm cismani yaratıklarda olduğu gibi, eninde sonunda onun üstesinden gelmelidir. Daha da önemlisi, Yakup,

yaşadığı sıkıntıların hepsinin, temelde anlamsız olan, varlığının maddi yönü ile ilgisini çekmiş olduğunun farkına varır, ki bu esas itibarıyla anlamsızdır. Gerçekten önem arzeden tek şeyin onun entelektüel biçiminin mükemmelliği olduğunu öğrendi. Maimonides'in mesajı, bireysel takdirin olmasıdır, ancak bu takdir geleneksel anlamda "kişisel" değildir. Birisi mükemmellik merdiveni üzerine yükselirken, biri yaklaşmakta olan fiziksel kötülüğü görebilir ve bunlardan kaçınmak için adımlar atabilir. Üstelik kişi kendisini beden ile meşgul olmaktan giderek özgür bırakır ve "ayrı bir bilgelik" haline gelirse, meydana gelen bedensel zorluklardan artık bir zarar gelmez. Şeytan Tanrı'nın kararının Ayaltındaki dünyanın meselesini temsil eder, mülkiyetle nitelendirilir. Bu Tanrı'nın kararının anlamıdır, Şeytan Yakup ile dilediği gibi yapabilir ama ruha dokunamaz, mükemmel akıl edim olarak (*in actu*) maddenin yoksunluklarının konusu değildir. Bir hayat yaşamaya devam eden kişi, bedensel "liyakatlara" odaklanmıştır böyle bir yaşamın getirdiği tüm acılar onun uyanışını sağlar. Yakup'un öyküsü böylelikle insanlık durumunun öyküsü olur; nahai olarak ilahi takdir ve varoluşun doğası hakkında aydınlanmaya ulaşan birey Yakup'un şahsında temsil olunur.

TANRI BUYRUKLARININ NEDENLERİ (REHBER 3.25-50)

Maimonides'in buyruklar üzerine tartışmalarının altında yatan temel ilke, buyrukların hiçbirinin tanrısal iradenin keyfi ürünleri olmadığı, her birinin bir amacının olduğudur. Tanrı tarafından gerçekleştirilen her eylem, soylu bir amacı ve ilerde bir sona ulaşılmasını hedefler. Bir de buyrukların hiçbirisi Tanrı'ya bir şey katmaz ama sadece taraftarların menfaatine göre yasalaştırılmıştır. Buyruklar ileriye dönük iki amaçla gelir. Bu amaçlardan birincisi, fiziksel mükemmellik, iyi düzenlenmiş, ahlaki bir toplum yaratılmasını ister. Maimonides, Aristotelesçi, insanların toplumsal hayvanlar oldukları görüşünü benimser, onların hayatta kaldığı ve bedensel olarak sağlıklı oldukları bir toplum talep eder. İkinci ve daha asil olan amaç; akli mükemmelliktir. İlahi yasa, bu mükemmelliğin takip edilmesini sağlayacak bir toplumsal ortam yaratır ve mükemmelliği arayan kişiye bu amaca ulaşmanın doğru yönünü işaret eden gerçek inançları sağlar. Fizik ve metafizik bilgisine erişim bile yasal bir yükümlülük haline dönüştürülmüştür.

Maimonides, buyrukları ondört farklı kategoriye böler. İlginçtir ki, bunlar *Mişne Torah*'da sunduğu ondört kategoriyle bütünüyle özdeş değildirler. Farklılıklar, Maimonides'in hedef kitlesi ve amaçlarındaki farklılıkların ışığında incelenmelidir.

Maimonides, *Rehber*'de, bariz bir amacı olmayan çok sayıdaki emirlere tarihi antropolojik bir yaklaşım da benimser. Bu yaklaşımın kitlelerin gözetilmesi için olumsuz etkileri göz önüne alındığında, onu yasal kompozisyonunda sunmaktan kaçınır. Maimonides zamanla sessizliğin bilgeliğin en iyi yanı olduğu gerçe-

ğini takdir ederken, diğer zamanlarda birinin keşfettiği doğruları açığa çıkarırken alınması gereken bir derstir. Maimonides'in kompozisyonlarının tümü bu iki ilke arasındaki dengeyi yansıtıyor. Maimonides, Sabianlar olarak bilinen eski putperestlerin, özellikle de Nebati Tarımı kitabının inanç ve uygulamalarını bildirmek amacıyla bu kitaplardan emirlerin çoğunu anlama anahtarını bulduğuna inandı. Maimonides'in görüşüne göre, putperestlik, Tanrı'nın gerçek bilgisine ulaşılmasına ana engeli oluşturmaktadır. Bu nedenle Torah, onunla savaşmak için çok uğraşmaktadır. Amacı karanlık olan buyrukların anlamı, eski dünyaya hakim olan bu putperestlerin uygulamalarını ve inançlarının uzantısını ortadan kaldırmaktır. Yün ve keteni karıştırmayı veya sakalı veya sakalın bir köşesini tıraş etmeyi yasaklayan yasalar gibi emirlerin gerekçelerinin çok belirsizliği, dünyayı Sabian dininden kurtarmak için ilahi yasanın tekil zaferini kanıtlar. Yasalar tarafından yasaklanan uygulamalar, eski putperestler arasında yaygın olan uygulamalardı ve doğurganlık getirdiklerine inanılıyordu.

Bununla birlikte Tevrat, müşriklerin uygulamalarının tümünü ortadan kaldırmaya çalışmaz. Maimonides, kurban içeren buyruklara tarihi uzlaşma biçimi olarak bakar. Zihinsel meditasyon Tanrı'ya hizmet edilmesinde ideal bir yöntem iken, dua ise kurbanı göre Tanrı'ya tapmak açısından daha çok tercih edilen bir yöntemdir. Ancak insanlar, alışkın oldukları uygulamaları bir gecede terk etmeye zorlanamazlar. Kurban sunmalarını yasaklarsa, en yakın zamanda ilahi yasayı terk eder ve putperest uygulamalarına geri dönerler. Tanrı böylece kurbanlarını yerinde bırakır ve gezegenleri tek alıcı olarak değiştirir. Önceden çok sayıda cismani tanrıya inancı güçlendirmek için yapılan uygulamalar şimdi gök cisimlerinin ötesinde tek Tanrı'ya olan inancı güçlendirmektedir. Torah, putperest dinlerle arasına mesafe koymak için, bu uygulamaların belirgin ayrıntılarını, örneğin kurban edilebilecek hayvan türlerini de değiştirir. Ayrıca, kurbanların gerçekleştirileceği koşulları ciddi bir biçimde sınırlandırarak halkı kendi alışılmış davranışlarından tedrici olarak uzaklaştırmaya çalışmaktadır. Öte yandan, aynı kısıtlamalar dua ederek ibadet için geçerli değildir, bu daha doğrudan bir şekilde mükemmellik sağlamaya yardımcı olur. Maimonides, buyrukları, ideal bir toplumu şekillendirmek için araç olarak görse de, etkinlikleri yine de tarihsel koşulların dikkate alınmasına bağlıdır. Çoğu zaman, daha uzun, dolambaçlı rota, nihai hedefe ulaşmak için tek geçerli rotadır.

İNSANIN MÜKEMMELLİĞİ (REHBER 3.5 1.4)

Sarayında bir kral meselini 3.51'de açar. Kentteki (ve onun dışındaki) çeşitli gruplar krala yaklaşmaya çalışıyor, ancak onların çok azı iç odaya giriyor. Maimonides, bu benzetmenin anlamlarının okuyucularında kaybolmaması için çeşitli grupları tanımlamaktadır.

Yasalara saygılı Yahudi kitleleri saraydan uzak duruyor ve duvarlarını bile görmüyorlar. Hatta haham otoriteleri bile dışarıda kalıp girişi aramaktalar. Sadece din ilkelerini anlamak için kendileri başvuranlar ve doğal bilimlerle çalışanlar iç odaya girme hakkını elde ediyorlar. Metafizik bilimini kavrayanlar iç odaya girerler. Sonunda, bu bilimde mükemmelliğe ulaşanlar ve kendilerini tamamen Allah'ın ve hükümetinin kavrayışına adanmış insanlar, kral konseyinde bulunurlar. Bunlar peygamberlerdir.

Maimonides, mükemmeli takip edenler için bir tür çileciliği savunur. Benzer bir duruş, bu *Rehber*'deki birkaç tartışmada da görülebilir (bkz. 2.36; 3.8). Toplumsal yalıtılmışlığın önemini vurgular ve dokunma hissiyle ilişkili faaliyetleri şiddetle aşağılar. Yaklaşımındaki kesinlik, mükemmele daha yakın olanların görüşüdür kastedilen öğretinin gerektirdiği daha ciddi bir kalabalığa bağlanmalıdır; bu öğreti genel olarak kendisi tarafından etik ideal olarak sunulmaktadır. Maimonides, bu sistemde buyrukların icrasını ilginç bir tarzda birleştirir. Buyruklara bağlanma birine Tanrı üzerine bir aracılık fırsatı tanımaktadır. Cisimsel konularla meşgul olma, günün diğer saatleri için saklanmaktadır. Birisi böyle bir eğitim vasıtasıyla bedensel faaliyetlere bağlanırken dahi sürekli olarak Tanrı'yı düşünen bir duruma kavuşabilir. Zihinsel yalıtım, başkalarıyla aktif etkileşimde bulunarak korunur. Patriklerin durumu budur. Bu kişiler gerçekte ikili bir kimlik barındırıyor- bu, ruhu bedene tam olarak bağlı olan cisimsel bir yaratığa ilave olarak "ayrı" bir akıldır.

Maimonides bu bölümü mistik bir motifle sonlandırır - düşüncenin gücünden dolayı kişinin fiziksel ölümü. Bu yoğun düşünme durumu onun tarafından "tutkulu aşk (*chesheq*)" lardan biri olarak etiketlenmiştir. Maimonides, Tanrı'nın "busesi" vasıtasıyla Musa'nın, Harun'un ve Miriam'ın ölümüne ilişkin hahamcı tartışmayı bu durumun bir referansı olarak yorumluyor. Gerçekte bu tip bir ölümü deneyimleyen birey, "ölümden kurtuluş" a erişir... Bu kalıcılığa kavuştuğunda, bu akıl bir ve aynı durumda kalır... ve sürekli olarak bedensel zevklerin türüne ait olmayan yoğun zevk durumunda kalacaktır, " (3.51: 628).

Rehber'in son bölümü aslında mükemmelliğe ilişkin aynı yaklaşımı yineler. Entelektüel mükemmeliyet, insanın gerçek mükemmelliğidir, bireysel tek kişi olan bireye aittir. Emirlerin çoğunun amacı nihai amaçtan ziyade bir araç olarak görülen etik mükemmelliktir. Mülklerin elde edilmesi ve bedensel mükemmeliyet Maimonides tarafından, imgesel mükemmellikler olarak reddedilir; kitleler onlara büyük değer verir. Mükemmellik için bilinen bu yaklaşımı göz önüne alındığında, Maimonides, yorumcularının çoğunu şaşkına çeviren bir nota dayanarak *Rehber*'i sona erdirir. Yeremya'nın en nihai olarak aklın mükemmelliğini vurguladığını gösterdikten sonra ("Ancak, bırak onu bundaki zaferlerin zaferini anlar ve beni tanır," Yeremya 9:23), Maimonides, ayetin kalan kısmını alıntılararak devam eder, "Yeryüzünde sevecenlik, yargı ve dürüstlük uygulamaları

yapan ben, Tanrı'yım, bunlardan hoşlanırım, der Tanrı." Maimonides, onun değerlendirmesine ulaştıktan sonra amacımızı açıklar, bilgi ve Tanrı'nın eylemlerini taklit olmalı der. Bu tür bir bireyin hayat tarzı daima sevecenlik, dürüstlük ve yargıya sahip olacaktır.

Maimonides'in, ilk bakışta, ahlaki ideali vazettiği, daha önce bir araç, nihai bir sonuç olarak değerlendirdiği görülüyor. Öte yandan, entelektüel mükemmellik artık bir son olarak değil, bir araç olarak görülüyor. Bu, bazı çevirmenleri iki farklı etik ideal arasında ayırım yapmaya yöneltmiştir- bunlardan biri entelektüel mükemmelliğe erişmeden önce olan, bir diğeri de onu izleyendir. Maimonides, çok muhtemelen, Tanrı'nın eylemlerinin taklidini en nihai amaç olarak gölgede bırakmak yerine entelektüel mükemmelliği tamamlayıcı olarak görür. Aklındaki ideal, yönetim araçlarıyla diğerleri üzerinde mükemmelliklerinin ihsanına etkin biçimde bağlanan, peygamberlerin, özellikle Musa'nın fıskıran mükemmelliğidir. Bunlar, entelektüel ve bedensel düzlemlerde aynı anda yaşamaya çalışan bireylerdir. Platon'un ünlü mağara benzetmesiyle karşı karşıya kaldığı ikilem, mükemmellik fıskırması görüşüyle Maimonides tarafından çözülür. Güneş'in doğrudan ışığını gören kişinin mağaraya dönüşü, bu kişinin başkalarına kusursuz olma yönündeki içsel zorlama duygusundan kaynaklanır. Dahası, cismani işlerin karanlığına geri döndüğünde kimse kendisini bütünüyle bir diğerinin mükemmelliğine feda etmez, akıl için güneşin doğrudan ışığının keyfini çıkarmaya devam edebilir. Kusursuz birey, Tanrının ve dünyanın gözlemlenmesinden kaynaklanan sevgiyi yaşatmaya devam ederken, ilahi yönetimi taklit etmekle ilahi takdiri insana doğru genişletir.

DİĞER ESERLER

Maimonides, felsefi görüşlerinin çoğunu hukuki eserlerinde biraraya getirmiştir. Mişnah hakkındaki yorumu, çeşitli felsefi-teolojik konuları ele alıyor. Yorumun giriş bölümünde insanlığın sonuna ilişkin görüşlerini ana hatlarıyla özetliyor. Ahiretbilim (*eschatology*) ve pedagoji hakkındaki görüşleri, Sanbedrin'in bilimsel eserinin (*Pereq Cheleq*) onuncu bölümünün girişinde ele alınır. Maimonides, bu eserde, her Yahudi üzerine görev olanın kabulü mahiyetindeki Yahudiliğin onüç ilkesini de sunar. Bu ilkeler, Tanrı, vahy ve ahiretbilime temas ederler. *Avot*, *Sekiz Bölüm* Maimonides'in ahlak felsefesini, Tanrı'nın iktidarı ve herşeyi bilmesi karşısında insanın özgür iradesi sorununu tartışır. Aynı konuların birçoğu *Mishneh Torah* ile ilgilenmekte, özellikle de açılış bölümü olan *Bilgi Kitabı*'nda ele alınmaktadır. Maimonides, felsefi görüşlerini, bazı mektuplarında ve kısa bilimsel çalışmalarında da sunmaktadır. Gönderme Maimonides'in yegâne dar kapsamlı felsefi eseri *Mantık Üzerine Bilimsel Çalışma*

adlı eserine yapılmıştır. Provence hahamlarına hitaben yazılmış olan Astroloji üzerine mektupta Maimonides'in astronomi ve astroloji arasındaki ilişki üzerine görüşleri yer almakta, determinizm ve özgür irade gibi konulara değinilmektedir. Maimonides, *Rehber*'den sonra yazılan bir eser olan *Diriliş Üzerine Bilimsel Eser*'inde de mucizelere ve doğal düzene yaklaşımını sunar.

Bu eserlerin tümü geniş anlamda Yahudi toplumuna yönelik olmakla birlikte, onların hiçbirisi Maimonides'in felsefesinin değerlendirilmesinde *Rehber* kadar önemli değildir. En azından ileriye dönük olarak düşüncesine ışık tutarlar.

Maimonides'in yazılarının satır aralarında düşüncesinin ana hatları dikkate alınarak belirgin bir tutarlılık algılanabilir. Maimonides, aynı zamanda, görüşlerini veya en azından onları formüle ettiği yöntemi birkaç özgül konuda değiştirmiştir. Maimonides, bu eserlerde nadiren de olsa, etik alanında yer alan dikkate değer bir istisna olan *Rehber*'deki tartışmalar kadar ayrıntılı tartışmalar yapmaktadır. Sunumlarının, batını bir düzeyde kesin bir şekilde ima edilmeksizin, daha dolaysız olduğu ortaya çıkıyor. Daha da önemlisi, Maimonides daha açık görüşlü olduğu halde, yasal yazılarında *Rehber*'den çok Aristoteles'in duruşunu benimsemektedir; bu gerçek, yalnızca sözlerinin kısalığı nedeniyle kısmen örtülüdür. Örneğin bu *Torah'ın İlkelerinin Yasaları*'nın ilk dört bölümünde doğrudur.

Bununla birlikte, bilim adamları arasında, bu yazılardan çıkan Maimonides'in görüşlerini yorumlama konusunda oybirliği olduğunu söylemek zordur. Ayrıca, Maimonides'in felsefesini anlamak için *Rehber* ve bu yazılar arasındaki ilişki konusundaki yaklaşımlarında anlaşmaya varmamışlardır. Bazı akademisyenler, bilinen popüler doğaları göz önüne alındığında, bu yazıların bu alandaki önemini reddedecek kadar ileri gitmişlerdir. Diğerleri, bu yazılardan bazılarının –örneğin, *Sekiz Bölüm* ve *Diriliş Üzerine Bilimsel Eser* hakkındaki Antlaşma- batını bir düzeyi içerdığını savunmuşlardır.

MAIMONIDESÇİ AKADEMİSYENLİK

Rehber üzerinde çalışan çağdaş akademisyenlerin çoğu, Maimonides'in felsefesinin ön planında duran temel konular üzerine yoğunlaşır - tanrılık ve sıfatlar sorunu, ilahi bilgi ve irade, yaratılış, vahy, takdir ve kötülük sorunu, özgür irade, olanaklılık ve belirlenimcilik, emirler, ahlak ve insani mükemmellik. Maimonides'in bu alanlardaki görüşlerinin sunumunda eski tartışmalar atılır, değiştirilir ya da güçlenirken, sürekli olarak yeni sorunlar, görüngüler ve içgörüler ortaya atılmaktadır. Maimonides'in *Rehber*'deki felsefesiyle diğer yazılarındaki pozisyonları arasındaki ilişki, akademisyenlerin ilgisini çekmeye devam eden bir başka konudur.

Maimonides'in *Rehber*'ine yaklaşımının gelişiminde Leo Strauss, yöntemsel

konulara özellikle dikkat etti (7). Sözleri, batını yaklaşımı savunan ya da ona meydan okuyan bu alanı izleyen akademisyenlerin çoğunun başlangıç noktasıydı. Bazı bilim adamları kendilerini Maimonides'in tezinin incelenmesine yeni metodolojilerin uygulanmasına adanmıştır. İstisnai olarak dikkate değer olan şey, Abraham Nuriel'in geliştirdiği metodolojik yaklaşımın, *Rehber*'in batını bir yorumunu güçlendiren bir yaklaşım olmasıdır. Nuriel, *Rehber*'deki sırların açılmasının tek yolunun Arapça terminolojiye çok dikkat etmek olduğunu savunur. Maimonides, bilimsel eser içindeki her kelimeyi özenle seçtiğine dikkat çekerken, belirli bir kavramı iletme için mümkün olan çeşitli terimler arasından seçim yapması, onun konuyla ilgili gizli görüşlerinin olduğunu gösterebilir.

Nuriel, Maimonides'in tanrısal irade (*irade, mashi'a*) ve yaratıcı (*bari*) terimlerinin ortaya çıkışı üzerine yapılan dikkatli bir çalışmaya dayanarak, batını bir mesajın Maimonides'in tartışmalarının temelini oluşturduğunu, bu alanlarda felsefecilerin görüşleri ile temel anlaşmasına işaret etti (8).

Maimonides'in kaynakları sorunu, hem ortaçağ hem de modern düşüncesinden ötürü öğrencileri meşgul ediyor. Maimonides'in farklı konulardaki tartışmalarının altında yatan kaynakları gösteren çok sayıda çalışma yapılmıştır. Harry Wolfson'un çalışmaları bu alandaki katkıları açısından tek başına önemlidir (9). Bu konunun en kapsamlı çalışması, Shlomo Pines tarafından *Rehber*'in İngilizce çevirisinin giriş bölümünde üstlenilmiştir (10). Araştırma, *Rehber*'de alıntı yapılan düşünürlere ya da Maimonides tarafından İbranice çevirmen Samuel ibni Tibbon'a gönderilen mektubunda değinilen düşünürlere dayanmaktadır. Maimonides, Aristoteles ile gurur duyuyor ve Aphrodisias'lı Alexander, Themistius ve Averroes'un yorumlarını şiddetle tavsiye ediyor. Görünen o ki, sonraki yorumcu *Rehber*'in tamamlanmasının ardından Maimonides tarafından çalıştırıldı. Platon'a da Maimonides tarafından atıf yapılmaktadır, ancak, Platon Aristoteles'e göre daha ikinci derecede muamele görmektedir. Bununla birlikte, görüşleri Maimonides'in tartışmalarının bazılarını, doğrudan ya da daha çok Farabi'nin yazıları yoluyla etkilemiştir: Maimonides, İslami filozoflardan el-Farabi'ye çok saygı duyuyordu; İbn Bacce ve daha az İbni SinalAvicenna onu izleyen filozoflardı. Tüm bu filozoflar, Maimonides'in düşüncesine güçlü bir etki bırakan Aristotelesçiliğin Neoplatonculuğa dönüştürülmüş bir versiyonunu temel aldılar. Pines, Maimonides tarafından alıntı yapılan Aristo dışı kaynakları görmezden gelmez. Az da olsa, onlarla da ilgilenir. Maimonides'in kaynakçası, Pines tarafından özetlendiği ve tartışıldığı gibi, görüşlerini yorumlamak için önemli bir anahtar oluşturmaktadır. Aristo düşünürlerinin, özellikle de müslüman düşünürlerin etkilerini tanımlamak için çok şey yapılmaya devam ediyor. Aynı zamanda, Maimonides'in felsefesinin oluşumuna giren akımların daha dengeli bir resmini sunmak için Ortaçağ Aristo dışı düşünürlerin, Yahudi ve müslüman düşünürlerin uyguladığı etkiyi izlemek için daha büyük adımlar atılmıştır.

Yeni akademisyen, geçmişte yeterince ilgi görmeyen konuları keşfetmeye başlamıştır. Örneğin, Maimonides'in Kutsal Kitap'a yönelik yorumcu yaklaşımını keşfetme ve bu konunun onun bilimsel eserinin anlaşılması için merkezi konumda olduğunu göstermek için çok çaba gösteriliyor. Özellikle Sara Klein-Braslavy'nin bu alandaki eserleri dikkat çekicidir (11). Maimonides'in bilimsel görüşleri ve kaynakları da akademik dikkati artan biçimde cezbediyor.

NOTLAR

1. Bu çeviri Kraemer 1991, s. 95-6'da kinde bulunana dayanmaktadır. Efros 1938, s. 34-65 *Treatise*'in tam bir İngilizce çevirisidir.
2. Tüm İngilizce alıntılar *The Guide of the Perplexed* (Maimonides 1963) 'ın Pines çevirisindendir.
3. Rehber (guide) 'e batını yaklaşımların tarihsel araştırması için, bak Ravitzky 1990.
4. Bu konunun araştırması için mükemmel bir arka plan Davidson 1987'de sunulmuştur.
5. Bak Macy 1986.
6. Maimonides'in akıl ve ölümsüzlüğe yaklaşımı için bak Altmann 1987.
7. Bak girişdenemesi "*The Guide of the Perplexed*'i araştırmayanasılbaşlamalı", Maimonides 1963'de.
8. Nuriel 1964 ve 1970.
9. Araştırmalarının bir çoğu Wolfson 1973 ve 1977'den derlenmiştir.
10. Pines 1963.
11. Klein-Braslavy 1986 ve 1987.

KAYNAKÇA

Metinler

- Efros, 1. (ed. and tr.) (1938) *Maimonides' Treatise on Logic* (New York: American Academy for Jewish Research) ; rev. ed. 1966: "Maimonides' Arabic Treatise on Logic," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 34: 155ff.
- Maimonides (1963) *The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press).
- (1995) [1952] *The Guide of the Perplexed*, abridged edition with introduction and commentary by J. Guttman; translated by C. Rabin; new introduction by D. Frank (Indianapolis and Cambridge, MA: Hackett).
- Twersky, I. (ed.) (1972) *A Maimonides Reader* (New York: Behrman House).
- Weiss, R. L. and C. E. Butterworth (ed. and tr.) (1975) *The Ethical Writings of Maimonides* (New York: New York University Press).

Araştırmalar

- Altmann, A. (1987) "Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics," in *Von*

- der Mittelalterlichen zur Modernen Aufklärung: Studien zur jüdischen Geistesgeschichte (Tübingen: Mohr (Paul Siebeck)), pp. 60-127.
- Ben-Shammai, B. (1991) "Maimonidean Studies 1965-90: Hebrew Bibliography" [Hebrew], *Maimonidean Studies* 2: 17-42.
- Davidson, H. (1987) *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Diesendruck, Z. (1927) "Maimonides' Lehre von der Prophetie," in *Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams* (New York: Jewish Institute of Religion), pp. 74-134,
- (1928) "Die Teleologie bei Maimonides," *Hebrew Union College Annual* 5: 415-534.
- Fox, M. (1990) *Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press).
- Guttmann, J. (1964) [1933] *Philosophies of Judaism* (New York: Holt, Rinehart & Winston), pp. 172-207.
- Husik, I. (1916) *A History of Medieval Jewish Philosophy* (New York: Macmillan), pp. 236-311.
- Hyman, A. (1972) "Maimonides," in *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem: Keter) n: 768-77.
- (ed.) (1990-) *Maimonidean Studies*, vols. 1- [an annual publication devoted exclusively to Maimonides, though not confined to his philosophy].
- Klein-Braslavy, S. (1986) *Maimonides' Interpretation of the Adam Stories in Genesis* [Hebrew] (Jerusalem: Reuben Mass).
- (1987) *Maimonides' Interpretation of the Story of Creation* [Hebrew] (Jerusalem: Reuben Mass).
- Kraemer, J. L. (1991) "Maimonides on the Philosophic Sciences in his *Treatise on the Art of Logic*," in *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*, edited by J. L. Kraemer (Oxford: Oxford University Press), pp. 77-104.
- Lacherman, D. R. (1990) "Maimonidean Studies 1950-86: A Bibliography," *Maimonidean Studies* 1: 197-216 [a bibliography of books and articles in English, French, German, Italian, Spanish, and Portuguese].
- Macy, J. (1986) "Prophecy in al-Farabi and Maimonides: The Imaginative and Rational Faculties," in *Maimonides and Philosophy*, edited by S. Pines and Y. Yovel (Dordrecht: Nijhoff), pp. 185-201.
- Nuriel, A. (1964) "The Question of a Created or Primordial World in the Philosophy of Maimonides" [Hebrew], *Tarbitz* 33: 372-87.
- (1970) "The Divine Will in *Moreh Nevukhim*" [Hebrew], *Tarbitz* 39: 39-61.
- Pines, S. (1963) "The Philosophic Sources of *The Guide of the Perplexed*," in *Maimonides 1963*, pp. lvii-cxxxiv.
- Ravitzky, A. (1990) "The Secrets of the *Guide of the Perplexed*: Between the Thirteenth and the Twentieth Centuries," in *Studies in Maimonides*, edited by I. Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 159-207.
- Rawidowicz, S. (1935a) "The Problem of the Structure of the *Guide of the Perplexed*" [Hebrew],

rew], *Tarbitz* 6: 285-333.

— (1935b) "Philosophy as a Duty," in *Moses Maimonides*, edited by I. Epstein (London: Soncino), pp. 177-88.

Strauss, L. (1963) "How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*," In Maimonides 1963, pp. xi-lvi.

Twersky, I. (1980) *Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah)* (New Haven: Yale University Press) [revised and updated bibliography in Hebrew translation of the book: Uenısalem: Magnes) 1991].

Wolfson, H. A. (1973 and 1977) *Studies in the History of Philosophy and Religion*, edited by I. Twersky and G. Williams, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press).

MAİMONİDES VE AQUINAS

Alexander Broadie

Aquinas'ın (1224/5-1274) Maimonides'le (1135/8-1204) karşılaştırılması, biri tarihsel, diğeri ise öğretisel olarak iki nedenden ötürü üstlenilmesi gereken bariz bir çalışmadır. İlk nedenle ilgili olarak, yüzyıllar boyunca iki düşünür kendi inanç cemaatleri arasında çok güçlü bir biçimde etkili olmuş, hem felsefe hem de teoloji alanlarının sözcüleri olarak görülmeyi hak etmişlerdir. Dahası, ikisi de toplulukları içinde şiddetli muhalefetle karşı karşıya kalmıştır; ve Maimonides'in *Mishneh Torah*'ının bir bölümünün Provençal Yahudiler (1) tarafından toplu olarak yakılması, Aquinas tarafından savunulan önermelerin 1270'lerde Paris'te ve Oxford'da suçlanmaları ile kıyaslanabilir (2). İkincisi, öğretisi ile ilgili olarak, ikisinin öğretileri arasında yakın benzerliklerin bulunduğunu ve bazı benzerliklerin Yahudi ve Hristiyanların inanç sistemlerinin merkezinde olduğunu belirtilmektedir. Burada bazı merkezi konular üzerinde odaklanacağım.

Maimonides ve Aquinas arasındaki kesin nedensel ilişki sorunu burada konu edilmeyecektir. Aquinas'ın bazı fikirleri kabul edip etmediği, Maimonides'in argümanını onlar için zorlayıcı bulması nedeniyle ya da Maimonides tarafından kullanılan bir ifade biçiminin Aquinas'ın dikkatini çekip onun durumunu değiştirmesine neden olup olmadığı, cevaplanması olağanüstü derecede zor olan ilginç tarihsel sorulardır ve burada onlara cevap vermek için hiçbir girişimde bulunulmayacaktır. Halihazırdaki amaçlar için bu sorulara verilen cevaplar ne olursa olsun bu cevapların kaydedilmesi yeterlidir, bunlar iki adamın temel felsefi ve teolojik konulardaki tutumlarının yakın olması bakımından daha büyük önem taşımaktadır ve bu felsefi ve teolojik yakınlığa bu bölümde katılıyor olacağız. Bununla birlikte, Aquinas'ın *Şaşırmışın Rehberi*'inin Latince versiyonuna aşınaydı ve bazan "Haham Moyses" e ve *Doktor Dubiorum* kitabına sık sık gönderme yaptığını belirtir. *Rehber*, Yahudi-Arapçası'ndan 1204 yılında Samuel ibni

Tibbon tarafından İbranice'ye çevrildi ve bundan kısa bir süre sonra, Yahuda el-Charizi tarafından İbranice'ye daha az doğru olan bir çeviri daha yapıldı. Aquinas'ın okuduğu 1220'lerde yapılan Latin versiyonunun temelini oluşturan şey, El-Charizi'nin çevirisiydi (3).

Maimonides ve Aquinas'ın yakınlığını belirtmek için yazdıklarında geniş olan dört konuyu ele alacağım; İlk olarak, "Tanrı'nın adlarını" yorumlamanın uygun yolu sorusu, yani Tanrı'nın Kitab-ı Mukaddes'de öngörülen terimleri; İkincisi, dünyanın ebedi olup olmadığı ya da zamanında bir başlangıç yapıp yapmadığı sorusu; Üçüncüsü, Tanrı'nın bilgisinin nesneleri; Dördüncüsü, insan eylemlerinin özgür olduğuna ve Tanrı'nın gelecekteki insan eylemlerini önceden bildiğine dair iddiaların bariz uyumsuzluğu sorunu.

Benzerliklerin aralığına ve derinliğine rağmen, Aquinas, Maimonides'i bazı noktalarda şiddetle eleştirir, aslında onu muhalif kalması gereken kişi olarak görür. Bu tür bir anlaşmazlığa çarpıcı bir örnek, Tanrı'nın adları üzerine yapılan *Teolojik Özet (Summa Theologiae)* 'indeki ünlü tartışmada bulunabilir. Bununla birlikte, anlaşmazlığın Aquinas'ın sandığı kadar derin olmadığı gösterilebilir. Her iki filozof da Kitab-ı Mukaddes'de Tanrı'yı olumlu yönde belirten belirli terimlerin bu bağlamda geleneksel anlamlarını taşımadıklarını ancak metafor olarak kullanıldığını kabul eder. Tüm terimleri Tanrı'nın cismani olduğunu ima ediyor ve bu kategori içine giriyor. Bununla birlikte, Kitab-ı Mukaddes'de Tanrı olumlu olarak öngörülürken geleneksel anlamlarını taşıyan herhangi bir terim var mıdır? Tanrı'nın sadece merhametli, akıllı, güçlü ve bunların benzeri olduğunu okuyoruz. Bu öngörüler kelimesine uygulanacak mı? Maimonides hayır der, aksi takdirde Tanrı'nın birliği ilkesini reddetme hatasına düşüleceğini söyler. Kelimenin tam anlamıyla anlaşıldığı gibi, terimler nitelikleri belirtir. Dolayısıyla, Tanrı'nın sadece merhametli, bilge ve güçlü olduğunu söylemek, Tanrı'da; Tanrı'nın bir arada çoklayıcı olduğunu ve dolayısıyla gerekli olan anlamda olmadığını gösteren birçok nitelik olduğunu ima etmek olacaktır.

Maimonides'in çözümü, olumlu durumların olumsuz olarak anlaşılması, Tanrı'nın birliği ilkesini çevreleyen etkin bir çittir, çünkü Tanrı'nın belirli bir sıfatı olduğunun yadsınmasından beri ona hiçbir sıfat atfedilmiyor. Dolayısıyla, Tanrı'nın şeyleri reddetme ve asla doğrulamama talebine katılmazsak, onun şeylerinin herhangi bir sıfata sahip olduğuna dair böyle bir imada bulunamayız ve bu durumda Tanrı'ya, sahip olunan sıfatların erdeminin herhangi bir tözü tarafından sahip olunan karmaşayı atfedemeyiz.

Aquinas şöyle yazıyor: "Bazıları, bu terimleri, Tanrı'nın doğrulanması olarak söylendiği halde, onun şeylerini doğrulamaktansa inkar etmek için kullanmaya alışmışlardı. Bu yüzden, Tanrı'nın hayatta olduğunu söylediğimizde diğer bazı terimlere ve cansız şeylere benzer biçimde Tanrı'nın var olmadığına işaret ederiz. Haham Moyses, *Doktor Dubiorum* adlı kitabında bununla ilgili olarak şunu söyle-

miştir (4). Ancak bu pozisyon Aquinas'ı tatmin etmiyor. Maimonides ile Tanrı'yı canlı tutma konusunda anlaştığımızda; Tanrı (daha az) ya da çok cansız değildir. Bu durumda, Aquinas ekler, Tanrı'nın bir vücut olduğunu söyleyebiliriz, onun bir vücut olduğunu söylemek ilk madde gibi salt güç olduğunu yadsımaktır.

Bununla birlikte, gösterilebilir. Aquinas'ın Maimonides'e karşı argümanının kendisinin eleştirilere açık olduğu gösterilebilir. Bir eleştiri şöyledir: Eğer bir şeyin vücudu olumlayarak doğrulanırsa, bu bir şeyin olumlu olduğunu inkar etmekten başka bir şey değildir, nitekim o zaman Tanrı'nın bir beden olduğu söylenebilir, çünkü Tanrı salt bir güç değildir. Ancak bir beden olmak basitçe salt bir güç olmak değildir. Saf zekalar salt güç değildirler, ne Maimonides ne de Aquinas henüz onların beden olduğunu düşünmediler. Dolayısıyla, gerçek şu ki, Tanrı salt güç değildir, sonuçta onun bir beden olduğunu ima etmez.

İkinci bir eleştiri, Rehber'de birkaç kez kesin biçimde sunulan bir konumu temel alıyor. Maimonides yazar:

Biri, Ona atfetmiştir, O yüceltilebilir mi, görüşümüze göre herşey Onun mükemmelliğinin her türünü işaret etsin diye bir mükemmelliktir ve hiçbir eksiklik ne olursa olsun onun mükemmelliğini bozamaz. Böylelikle, çokluk tarafından bir eksiklik ya da bir mülk olarak anlaşılan şeylerin hiçbiri ona bağlı değildir... Öte yandan, çokluğun mükemmellik olarak gördüğü her şey, yalnızca kendimizle ilgili bir mükemmellik olsa bile-Onunla ilişkili olarak Onu yüceltilebilir mi, mükemmellikler olarak düşündüğümüz her şey eksikliğin en uçta olanıdır. Bununla birlikte, eğer insanlar bu insan mükemmelliğini Ondaki eksiklik olarak düşünürlerse, O yüceltilebilir mi, bu, Ondaki bir eksiklik olarak onların düşüncesini oluşturacaktır (5).

Dolayısıyla Aquinas'ın ıskaladığı önemli nokta, Maimonides'in gündeminde sadece felsefenin değil aynı zamanda dinsel vecibenin de yer almasıdır. Nitekim, Maimonides, edebi olarak anlaşılan "canlı" ve "bilge" kelimelerinin, "cansız" ve "çılginca" olmaktan daha fazlası Tanrı için iddia edilebilir değildir, bunlar Tanrı'ya "bilgelik" atfetmektir, terimi alışıldığı gibi sıradan biçimde anladığımız gibi anlamak için Tanrı'ya atfedilmiş olan ne ise, Tanrı ile ilişkili olarak, "eksikliğin çok aşırısı olacaktır." der. Ancak Maimonides şunu bilir, eğer sıradan insanlar bu terimlerle kendi bakış açılarından nelerin mükemmel olduğunu belirtmek için konuşurlarsa, kendi anlayışlarına göre mükemmelliği gerçekten Tanrı için iddia edemeyeceklerdir, çünkü onu eksik olarak düşünecekler ve emirlerine itaat etmeyi durduracaklardır. Bazı itaat biçimlerinin özel bir anlamı olduğundan beri din dili ve temel bir gerçek hakkında cahillik temeli üzerine oturduğunda, Kutsal Kitap, sıradan insanların Tanrı'nın terimlerini yanlış yorumlamakla malûl olduklarını belirtir. Ancak, ilahiyat hakkında yanlış yorum yapmak ilahi yasaya itaatsizlikten daha iyidir.

Aquinas, Maimonides'in olumsuzluk aracılığını (*via negativa*) reddetmesinin ikinci bir nedeni, yani: "İnsanlar Tanrı hakkında konuştuklarında onların aklındaki konuştuklarına aykırıdır; çünkü, Tanrı'nın canlı olduğunu söylediklerinde, kastettikleri Tanrı'nın cansız bedenlerden farklı olduğundan başka bir şey değildir. Bununla birlikte, Maimonides, felsefi açıdan çok gelişmiş olan ile çokluk arasında ayırım yapmakla bu eleştiriye cevap vermek için zemin hazırlamıştır. Aquinas'ın, "insanların aklından geçen tam tersidir" öncülünü kabul edecektir, ancak, Maimonides, çokluğun sofistike bir felsefi doktrini reddetmesi bir kanıttır ama bu zayıf bir kanıttır, çünkü doktrin doğru değildir, der. İnsanlar bir doktrini yanlış anladıklarında onu reddetmeleri, doktrinin doğruluğu açısından herhangi bir etki yapmaz. Gerçekten de, Aquinas'ın eleştirisi, kendisi için öne sürülen riskli bir konudur; çünkü terimleri yorumlama konusunda kendi uygun yol anlatısı, Tanrı'nın onayladığı koşulları yorumladıklarında çoğunluk tarafından, Maimonides'in anlatısına olduğundan daha zarif biçimde karşılanmayacaktır.

Aquinas'ın anlatısı, Tanrı'nın ve canlıların belirttikleri terimlerin olumsuz olarak değil, benzeşimli olarak anlaşılmasının, içselliği temel aldığı Maimonides tarafından da kabul edilir; insan dili Tanrı'yı temsil etmek için yetersiz bir enstrümandır. Bununla birlikte Maimonides, bir Tanrı kavramı biçimlendiremeyeceğimizi ileriye sürer ve bu nedenle dilimiz bütün olarak yetersiz bir araçtır, oysa ki Aquinas bir Tanrı kavramı biçimlendireceğimizi belirtir, ancak, mükemmel olmayan biçimde onu temsil eden biri ve dolayısıyla ondan söz etmek için dilimizi kullanabiliriz ama bunu mükemmel olmayan biçimde yaparız. Terimleri yaratılmışı uygun bir biçimde elbette Tanrı'ninkileri belirttiklerinde uygun olmayan bir tarzda anlamakla sınırlıyızdır, ancak, Aquinas vakıftır, terimler gerçekten Tanrı'nın açıkladıklarıdır bu bağlamda onları anlamamız da eksiksiz değildir ve nitekim mükemmeller için kavramlar en uygun biçimde bizim kavramlarımızdan ziyade Tanrı'nın belirttiğidir. Bu terimleri mükemmel olmayan biçimde kavrayışımız gereğince Aquinas; terimleri Tanrı'ya tek sesli değil benzeşimli biçimde uyguladıklarını belirtir.

Bununla birlikte Maimonides ve Aquinas arasındaki zıtlık ilk bakışta apaçık bir zıtlık gibi görünmüyor. Her iki filozof da Tanrı'nın mutlak tekliği kavramını vurguluyor ve bu tekliği çok benzer terimlerle açıklıyorlar. Tanrı özellikle, içinde sıfatların bulunduğu bir cevher (substance) olarak anlaşılmamalıdır. İkisi de, Kitab-ı Mukaddes'in garantisıyla, Tanrı'nın birçok mükemmelliğe sahip olduğunu söylerler, ancak, Tanrı'da mevcut olan bu mükemmellikler, ne birbirinden ne de Tanrı'dan farklıdır. Her iki adamın da, Tanrı'nın bilgelikten daha çok iyiliğe ve giderek tüm mükemmelliklere sahip olduğunu söylemenin daha uygun olduğuna inandıkları açıktır. Dahası, tüm bu mükemmellikler Tanrı ile ve Tanrı'da özdeşdir. Maimonides bu noktaları olumsuz kehanet (*negative predication*) doktrininde, Aquinas da örnekseme (*analogy*) doktrini içine saklar. Daha özelliklisi, Aquinas'ın örnekseme doktrinini, ilahi basitlik tartışmasının giriş bölümünün

ışığında okumak gerekir (7). Şöyle yazar: “Tanrı’nın ne olmadığını bilebildiğimizden beri, o ne değildir, Tanrı’nın hangi biçimde var olmadığını biliriz ama hangi biçimde var olmadığını.” Bu nedenle, bu birbiriyle ilişkili düşünceler temelinde belirgin formülasyon farklarının bir cevherin kimliğini gizlediği tezini savunmak isterim. Daha sonra tez için daha fazla destek sağlayacağım.

Elbette Maimonides ve Aquinas’ın Aristoteles’e omuzlarının üzerinden bakmaksızın dünyanın yaratılışını tartışmaları imkansızdı. Aristoteles sisteminden derinlemesine etkilenen haham ve rahip, doktrininin gücünü bildiklerinden dünyanın öncesiz ve sonrasız ezeli olduğunu kabul ederler.

Yine de dünyanın zamanda bir başlangıcı olduğuna dair bir geleneğin mirasçılarıydılar. Atina Kudüs ile çelişiyor gibi görünüyordu. Maimonides, çelişkiyi nasıl ele alması gerektiğini gösterdi ve Aquinas, onun çözümünü kabul etti ve konuyu daha da ileriye taşıdı. Bu konuda Maimonides’in Aquinas üzerindeki etkisi, genellikle, hem Maimonides’in büyük stratejisine, hem de ayrıntılı kanıtlarına göre kabul edilmektedir.

Maimonides, dünyanın sonsuzluğuyla ilgili tartışmasında, “Aristo’nun yanında olan, spekülatif söylemlere itibar eden birine dikkat etmeyeceğim, çünkü asıl düşünülmesi gereken onun kendi özgün düşünceleridir” (8) ve aslında tartışma hemen hemen bütünüyle Aristoteles’in sonuçları ve onların rotasına odaklanmaktadır. Bu argümanların düşünülmesinin özel bir önemi vardır, eğer Aristoteles dünyayı ebedi olarak nitelendirdiği bir doktrinin, bilimsel olarak sergilenmesini sağlamayı başarmışsa, o zaman bu sergileme kabul edilmiş olmalıdır. Bilimsel bir sergilemeyi reddetmek, tartışmanın yapıldığı akıl yürütmenin standartlarını terk etmektir. Dolayısıyla Maimonides’in taktiği, Aristoteles’in dünyanın sonsuzluğuna ilişkin argümanlarının hiç birinin bilimsel bir gösteri olmadığını ve muhtemelen yalnızca olası argümanlar olduğunu savunmaktır. Bilimsel gerekçelerle dünyanın ebedi olmadığı ihtimalini gözardı edemeyeceğimizi farz edersek, bu durumda dünyanın zamanda bir başlangıcı olduğuna ilişkin doktrini destekleyen argümanlar olup olmadığı sorusu gündeme getirilebilir. Maimonides, doktrin için muhtemel, gösterme amaçlı olmayan argümanları bulur ve yol gösterici olmaları için Tevrat’a dönmenin makul olduğu sonucuna varır. Ve Torah dünyanın zamanda bir başlangıcı olduğunu öğretir.

Maimonides ve Aquinas için de aynı derecede önemli olan bir ayrım, burada, dünyanın hiçlikten varlık kazanması ile zamanda bir başlangıcı olması arasında çizilmiş olmalıdır. Tevrat’tan, dünyanın ilahi iradenin bir ürünü olduğunu öğrendik. Böylece dünya, mutlak bağımlılığın metafizik statüsüne sahiptir; var olmak için Tanrı’nın iradesine mutlak biçimde bağımlıdır. Maimonides için, daha sonra Aquinas için olduğu gibi, “hiçlikten” ifadesi ile anlatılan, dünyanın varlığı için kendisinden başka bir şeye mutlak bağımlılık statüsüdür. Böylelikle, dünya hiçlikten yaratılmıştı ifadesi onun zamanda bir başlangıcı olduğunu ima etmez

ama, zamanda başlangıcı olsun ya da olmasın, varlığının kesinlikle ilahi iradeye bağımlı olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, dünyanın ezeli olduğunun kanıtı, dünyanın hiçlikten yaratılmış olduğu savının kendisi tarafından zayıflatılması demek değildir. Maimonides, Aquinas gibi, dünyanın hiçlikten yaratıldığını göstermiş olduğuna inanıyor. İnanç olarak kabul ettiği şey, dünyanın zamanda bir başlangıcının olduğudur. O zaman bu, Maimonides'in Aristo'ya stratejik yanıtı ile Aquinas'ın Aristoteles'e verdiği yanıtın özdeş olduklarını gösterir.

Buna göre dünyanın sonsuzluğunun argümanları nelerdir? Maimonides'in Aristoteles'in "daha sonraki takipçilerinden" dolayı sunduklarından biri şudur: Eğer dünyanın zamanda üretilmiş olduğunu söylersek, o zaman aslında üretilmeden önce zorunlu olarak üretilmiş olmayacaktı (çünkü aksi takdirde asla var olmazdı) ne de imkânsız olacaktı (aksi takdirde asla var olmayacaktı) ve bu nedenle yalnızca gelecekteki varoluşu mümkün oldu. Ancak her olanağın bir alt katmanı (*substratum*) vardır; Bir olanak vardır demek, olanaklılığa sahip olan bir şey vardır demektir. Dolayısıyla, dünyanın zamanda üretilmediğini söylemek, dünya üretilmeden önce var olan bir şeyin var olduğunu varsayar ki bu da üretilmeden önce dünyanın var olduğunu söylemek demektir. Bu nedenle, dünya zamanda üretilmemiştir (9). Bu argüman, Aquinas tarafından, dünyanın hiç başlangıcının olmadığı ama her zaman var olduğu tezi için ilk argüman olarak yeniden üretilmiştir. O bu konuda şöyle yazar:

Varolmaya başlamış olanların ne olursa olsun, var olmadan önce varlığı mümkündü, yoksa bunların varolmaları imkânsızdı. Eğer bu nedenle dünya varolmaya başladıysa, o zaman başlamadan önce varoluşu mümkün oldu. Şimdi var olma kabiliyeti olan şey maddedir, varolma gücünde olan bir biçime dönüşmeyi gerçekleştirir ve biçimin yokluğu var olmamaktır. Bu nedenle dünya varolmaya başladıysa, o zaman madde dünyadan önce varolmuştur. Fakat madde biçim olmadan var olamaz ve Dünyanın maddesi biçimle birlikte dünya olmuştur. Bu nedenle, dünya, imkansız olarak, var olmaya başlamadan önce var olmuştur (10)

Buna karşılık Aquinas kendi konumunu belirtir; Tanrı'nın iradesi şeylerin sebebidir ve Tanrı'nın kendisi dışında bir şeye ihtiyacı olmadığından, Tanrı'nın sonsuz bir dünyayı istemeye ihtiyacı kalmaz. Daha çok, Aquinas ekliyor: "Dünyanın varlığı Tanrı'nın onun var olmasını istediği kadar var olur, dünyanın var oluşu sebep olarak onun iradesine bağlıdır. Bu nedenle dünyanın sürekli olarak var olması gerekli değildir ve dolayısıyla gösterilememesi gereklidir (11).

Bu, Aquinas'ın, dünyanın var olduktan önce var olmasının mümkün olması gerektiği düşüncesine dayanarak itirazda bulunma çabasıdır. Ancak Aquinas, içebakıştan etkilenmediğinden, mümkün olan birden fazla yol olduğu gerçeğini görmezden geliyor. Cevabı, tam anlamıyla Maimonidesçi ola-

rak, dünyanın varoluşundan önce varoluşu mümkündü demektir ama bu düşünce maddenin pasif gücüne gönderme yapmaz, gücü biçim (form) kazanmak ama Tanrı'nın etken gücünü kazanmak, yani irade gücünü kazanmaktır. Ve bu şekilde "mümkün olan" alındığında, tartışılan itiraz işe yaramaz. Aquinas ivedilikle şu soruyu tartışmaya devam eder: *utrum mundum incoepisse situ articulus fidei* - ister dünyanın başladığına ilişkin bir inanç makalesi olsun (12), cevabı sadece vurgulanan düşünce üzerine kuruludur, Dünyanın varoluşu ilahi iradenin bir fiilinden kaynaklanmaktadır. Doğanın okunması temelinde, dünyanın zamanda başlangıcının olduğuna ya da olmadığına karar veremediğimizden beri Tanrı'nın iradesini okumak gerekliliğini terk ettik; yani, dünyanın zamanda bir başlangıcının olduğunu doğrulayan artık sadece Kitab-ı Mukaddes'dir. Bu doğrulamayı kabulumuz bir inanç eylemidir. Aquinas, pek fazla Maimonides'e benziyor olabilir.

Tanrı'nın bilgisinin doğası Maimonides ve Aquinas tarafından keşfedilmiştir ve onların vardıkları sonuçlar, Aquinas'ın Maimonides'in *via negativa*'sının reddine dayanan *via analogica* adlı eserindeki iddiasına en son olarak ikinci kez bakma garantisine yeterince kapalıdır. Eğer iki filozof Tanrı'nın öngördüğü terimlerin anlamlılığına dair gerçekten çok farklı fikirlere sahiplerse, Tanrı'nın öngörüsü olarak "bil" terimini tartışırken neden neredeyse aynı şeyi söylüyorlar? Her iki insan için de karşılaşılan sorun şudur: İnsanlar şeyleri bilmesinin ne olduğuna dair biraz fikrimiz olsa da, bu ilahi bilmenin neye benzediğine ilişkin herhangi bir içgörümüz olduğunu göstermez, bilmemiz, yaşadığımız bağlamında yaratılmışlık koşulları tarafından sınırlandırılmıştır. Bilgimiz olarak sonsuz derecede kısıtlanmış durumdayız, dünyaya uzamsal bir noktadan bakıyoruz, buradayız, ve geçici bir noktadan, şimdimiz ve sonsuzca kısıtlı bakış açımızdan bir dünya hakkında yetersiz akıl yürütmemizi kullanarak sonuçlar çıkartırız. Tanrı bu yollarla sınırlandırılmamıştır. Maimonides ve Aquinas başlangıç noktaları olarak sınırlandırılmamışlıklarını alırlar. Tanrısal bir bilen olmanın nasıl bir şey olduğunu araştırıyorlar ve soruşturmanın insan bilgisine ilk önce katılmamızı ve bu bilgiyi sınırlayan yaratıkların koşullarını düşünmenin psikolojik veya kavramsal deney yapmamızı gerektirdiğini kabul ediyorlar.

Maimonides'in ilahi bilgi anlatısı, Tanrı'nın erdemli kişileri ödüllendirmemesi ve kötülüğü cezalandırmamasının dünyayı tanımaması nedeniyle olması gerektiğini iddia eden bazı filozoflara cevap vermek zorunda olduğu için Tanrısal takdir tartışmasının içine gömülmüştür. Bir sözcükte Tanrısal takdir yokluğu fiilleri, onun dünyasının ilahi bilsizliğini içerir. Maimonides'in cevabı, Tanrı dünyasını bilmiyorsa onun yaratıcısı olamaz. Hiç kuşkusuz onun bilgisi bizimkinden çok farklıdır, ancak, onun bilgisinin olduğunu inkar edemeyiz ve yaratıcı olduğunu da savunamayız. Onun bilgisi ne kadar farklı? Maimonides çeşitli farklılıkları listeliyor ve onların Aquinas tarafından da listelendiğini görüyoruz. Bunların özellikle üçünden söz edeceğim.

Artık önceden var olmayan şeyler var. Şimdi onları biliyoruz ama önceden orada biliniyor olmadıklarından yapamadık. Ama Tanrı'nın daha önce bilmediği ama şimdi bildiği şeyler olamaz. Bu nedenle, bazı şeyleri bilmediğinden, onların var olmadığını, şimdi onları bilmediğini söylüyor muyuz? Maimonides ve Aquinas birbirinin karşısı sonuç çıkarır. Tanrı'nın dünyasında tanımadığı hiçbir şey olmadığından, varolmayan şeyleri bilmeli ve bunları varolduğu kadarıyla da biliyor olmalıdır. Yani, bugün var olmayan fakat yarın olacak şeyler var ve Tanrı şu an varolmadıkları için onları daha az tanımıyor. Her iki filozof da bunu söylüyor, fakat farklılıklar var. Maimonides, "asla varolmayan şey, bilgisine atıfta bulunarak, Onun bilgisinin bir nesnesi olmayan kesinlikle varolmayan bir şeydir; çünkü bizim için varolmayan şey, bilğimiz için bir nesne değildir (13)." Diğer taraftan Aquinas "vizyon bilgisi" ile "basit anlayış bilgisi" arasında ayrım yaparlar (14). Bilimsel vizyon olarak, Allah mevcut ya da var olsalar bile var olmayan şeyleri bilir. Basit anlayış bilgisi'ne göre Tanrı, Tanrı'nın ya da meydana getirdiği yaratıkların gücü içersinde olan bu şeyleri bilir, ancak aslında ne yaptığını, ne de yapmayacağını ne de var olacağını biliyor.

Bu, iki felsefeci arasında önemli bir farklılık olarak görünüyor. Tanrı'nın, ne olursa olsun, zamansız anlarda görüldüğünü kabul eder ve bunun sonucunda da Tanrı'ya aynı anda her şey var, olacak ve sunulacaktır. Dolayısıyla, şu anda var olmayan ama var ya da var olacak olan bir şeyin, Tanrı'ya, şimdi bize mevcut olanlardan daha az mevcut olduğu konusunda hemfikirler. Bununla birlikte, örneğin, bir ressamın tuval üzerinde bir tasarımı biçimlendirdiği bir resime, ressamın onu pigment olarak asla gerçekleştiremeyecek olmasına rağmen ne söylenebilir? Tanrı bu resmi bilir mi? Maimonides kuşkusuz, "resim" diye bir şey olmadığı için resim hakkında bilginin imkansız olduğunu ve Aquinas'ın "tabloyu bilmek" ifadesinin bu kavramı bilmek olarak betimlenmesinin daha iyi olacağı görüşündedir. Aquinas, bu düşüncüyü, emin olarak, tablo "edim" (*in actu*) olarak var olmuyor durum olarak (*in potentia*) var oluyor ve durum olarak varoluş bir tür varoluş ve kesinlikle Tanrı'nın kendi tablosunu bilmesi için yeterlidir diye yanıtlar.

Her iki filozof tarafından da tartışılan bir diğer alan Tanrı'nın sonsuza dair bilgisidir, ancak bu konudaki belirtilmiş duruşları yakınsa da aynı değildir. Maimonides bize anlatır, bilğimizden farklı olarak, Tanrı "sonsuzu kucaklayabilir" (15) ve "sonsuz kadar bir şey nesnelere sahip olabilir" (16) Aquinas "Tanrı sonsuz şeyleri bilimsel vizyon altında bilebilir" demektedir (17). Maimonides'in tekrarladığı kipsel yardımcı kullanımı Aquinas'ın formülasyonu ile ters orantılı olabilir ". Aquinas, yaratılmış dünyada (şeyler "den geniş bir anlamda) şeyleri düşünüyor ve bunları sonsuz ilan ediyor ve Maimonides, sonsuz olup olmadıkları konusunda kendisini taahhüt altında bırakmamayı tercih ediyor. Aquinas bu konuda açıktır. "Akılcı varlıkların sonsuza kadar çoğalacağı kalplerimizin düşünce ve duygularını hep biliriz" (18) Burada Aquinas bir filozof olarak değil de Kutsal Kitap'ın otoritesine

dayanan bir ilahiyatçı olarak konuşmaktadır. Maimonides'in teolog değil de bir filozof olarak konuştuğunu söylemiştir. Kendisini Kitab-ı Mukaddes'e dayandır- saydı, kipsel yardımcıları ihmal ettiğine kuşku yoktu.

Son olarak bu bölümde, değişen dünyayı bilen Tanrı'nın değişmez olup olmadığı sorusu üzerine iki filozof arasında yapılan anlaşmaya dikkat edilmeli- dir. Her ikisinin de üstesinden gelmek zorunda olduğu argüman basitçe belirti- lir: Değişen bir dünyayı bilmek, ilk önce ve sonra başka bir şeyi bilmek anlamına gelir; dolayısıyla bilen değişir ve bu nedenle değiştirilemez değildir. Her ikisi de bu argümanı reddederler. Maimonides'in konuyla ilgili yaptığı açıklama, Aquinas'ın konumunu da temsil ediyor:

Hiçbir yeni bilgi O'na herhangi bir şekilde gelmez. Çünkü, o, belirli bir insanın artık var olmadığını biliyor, ancak, belirli bir zamanda var olacağını da biliyor. Belirli bir zamanda böyle ve bu şekilde bir süre var olmaya devam edecek ve sonra yine var olmayacak, Onun için var olacak o kişinin önceden bildiği gibi var olduğu zaman ek bilgi yoktur. Onun tarafından bilinmeyen hiçbir şey üretil- memiştir (19).

Maimonides burada görüş bilimi kavramını kullanıyor; çünkü, olmuş, olan ve olacak her şeyin Tanrı'ya anında hazır olduğunu savunuyor. Tanrı, zaman- sal sıraya sahip olan, zamansal sıralamayı bilen şeyleri görür; ancak, bu geçici olarak başarılı olayları bilerek, Tanrı'nın zamana bağlı bir eylemi olmadığını anlarız. Aquinas'ın, altta yatan metafizik gerçekliği formüle etmesi, Maimonides tarafından tamamen kabul edilmiş olurdu: "Tanrı'nın bilgisi onun cevheri oldu- ğundan beri, onun cevheri olarak tamamen değişmez olduğu gibi, bilgisinin de tamamen değişmez olması gerekir (20)."

Hiç kuşku yok ki, Maimonides ve Aquinas Tanrı'nın bilgisine ilişkin bazı konularda anlaşamıyorlar. Bununla birlikte, Tanrı'nın bilgisi alanına ilişkin tüm konularda iki filozofun pozisyonlarının çarpıcı biçimde benzer olduğundan kuşku duyulmamaktadır. Bu olgunun kanıtlarından bazıları yeni sunulmuştur. Ve bu benzerlik, kesinlikle olumsuz aracılığıyla ile örnekseme aracılığıyla ara- sında anlamlı bir felsefi fark bulunmadığı tezini desteklemektedir. Fark, Tanrı'ya dayanan terimlere uygulanması yakından benzer analizler yapılırsa o kadar büyük olamaz. İlahi ön bilgi ve insan özgürlüğü ilkelerinin uyuşmazlığı mese- lesi büyük bir konudur. Hem Maimonides hem de Aquinas bununla ilgileniyor ve burada kısaca da olsa, bu konuda iki filozof arasındaki ilişki üzerine yorum yapmakta fayda vardır.

Maimonides, gelecekteki beklenmedik bir olayın Tanrı'nın bildiği herhangi bir olaydan daha az beklenmedik olup olmadığı sorusunu gündeme getirir. Bu konuda şöyle yazar:

Tevrat metinleriyle bana açık olan şeylerden biri, onun bilgisinin, takdir edilebileceğinin, olası bir şeyin var olacağının, olası herhangi bir şeyin olmasının doğasını terk etmesini olası şey yapmadığıdır. Aksine, olasının doğası onunla kalır; ve hangi olası şeylerin üretileceğine dair bilgi, zorunlu olan iki ihtimalden birini gerektirir... Dini mevzuatın, emirlerin ve yasaklamaların tamamı bu ilkeye geri dönmektedir: Yani gerçekleşecek olanlarla ilgili Onun bilgisi bu olasının doğasından vazgeçmesini sağlamamaktadır (21).

Bu nedenle Tanrı'nın bir taraftan gelecekteki olayla bilişsel ilişkisi, diğer taraftan da olayın kendisinin metafizik statüsü vardır. Olay Tanrı tarafından bilinir ve bu nedenle gerçekleşmelidir, aksi takdirde Tanrı bunu bilemezdi. Ancak gerekli olan, olayın gerçekleşmesi değil, "Tanrı geleceği biliyorsa o zaman ortaya çıkacaktır" ifadesinin gerçeğidir. Olay, Tanrı'nın öngörmesine rağmen muhtemel olmaya devam ediyor. Burada, Maimonides'in Tanrı'nın yaratılmış dünya hakkındaki bilgisi üzerine tartışmasını, geçmiş, şimdiki ve gelecekteki tüm olayların anlık bir bilgisi olarak hatırlamamız gerekir. Gelecekteki olaylar ona şimdi olduğundan beri, bize şimdi olanı şimdi bildiğimiz gibi, onları şimdi biliyor. Tıpkı gözlem öncesi koşullu bir olayın görülmesinin olayın aciliyetini etkilememesi gibi, aynı zamanda Tanrı'nın olayı görmesi onun olasılığını da etkilemez. O halde, Tanrı'nın öngörüsü onunla ilişkili bir ön bilgi değil, olay, bizimle ilişkili olarak gelecek olmasına karşın şimdidir ya da Tanrı'nın varlığında şimdi olarak bulunur.

Bunun güncel bir tartışmanın konusu tutarlı bir öykü olup olmadığı, ve aslında Maimonides'in kendisi, Tanrı'nın öykünün gerektirdiği gelecekteki olaylarla ilgili nasıl bilgi sahibi olabileceğini anlamanın güçlüğüne vurgular. Bununla birlikte anlatmaktan çekilmek cazip olmadığından bunun yerine bizim için altta yatan sorunun "bilme" teriminin Tanrı öngördüğünde eşdeğer biçimde kullanılması olgusunu kaydetmesidir. Öte yandan mevcut bağlamda ilgimi çeken başlıca konu, Aquinas'ın insan özgürlüğü ile ilahi önbilginin görünürdeki uyumsuzluğuyla ilgili sorunumuza çözümümüzün gerçekte Maimonides'ininki ile aynı olduğudur.

Aquinas bize ünlü bir metafor verir: Bir yol boyunca yürümekte olan bir adam arkasında yürüyenleri göremez, ancak yukarıdaki ve yolun tamamını gören kişi, eşzamanlı olarak yolcuları görür (22). Benzer şekilde Tanrı da geçmiş, şimdiki ve gelecekteki olayları eşzamanlı olarak görür. Bizim için gelecek olan Tanrı tarafından hatasız bir biçimde bilinir, çünkü bu onun nezdinde şimdidir, yani bu onun mevcudiyetindedir. Ancak Aquinas'a göre bu, bizimle ilişkili gelecekteki olayların koşullu karakterini etkilemez; ayırım, bir yandan olayın kesinliği, Tanrı'nın kendi bakışı öncesi olayın açılımına sahip olması nedeniyle ve diğer taraftan olayın bilme için zorunlu doğasının kendisinin onun nedeni

olmamasıdır: Doğada nedenleri vardır ve nedenler arasında zorunlu bir neden vardır, etki de zorunlu karaktere sahiptir. Maimonides'in probleme yönelik tartışma halindeki çözümü ile Aquinas'ın çözümü arasındaki hassas ilişki hakkında belirsizlik için bir neden vardır. Ancak, zorunluğa yanıt olarak çok benzer olanların bir çizgi tutturacaklarından hiç kuşku olmayabilir

Bu bölümün amacı, Maimonides ve Aquinas arasında tamamen doğru bir anlaşmaya varıldığını iddia etmek değil; açık olduğu üzere eğer birisi Maimonides'in yazılarında Aquinas'ın geliştirdiği çok ayrıntılı kuramla ilişkili iyi çalışan bir doğal hukuk kuramı ararsa açıkça böyle bir genel anlaşma yoktur. Bununla birlikte, bu bölümde, dünyanın yaratılması, ilahi bilginin doğası ve ilahi ön bilgi ile insan özgürlüğü arasındaki ilişki de dahil olmak üzere, birçok filozofik konularda iki filozof arasında yakın bir yazışmanın varlığı gösterilmiştir. Herhangi bir anlatıda bunlar merkezi felsefi önem taşıyan konulardır.

NOTLAR

1. Silver 1965.
2. Weisheipl 1974, bölüm 7.
3. Çok kolaylıkla ulaşılabilir ortaçağ Latince versiyonu *Dux seu Director Dubitantium aut Perplexorum*, Augustinus Justinianus (Paris, 1520) tarafından yayınlanmış; (Minerva GmbH: Frankfurt am Main, 1964 tarafından yeniden basılmıştır).
4. *Summa Theologiae* bölüm 1, soru 13, madde 2, metin (= *corpus*), bundan sonra 1.13.2C.
5. *The Guide of the Perplexed*, çeviren S. Pines (Chicago: University of Chicago Press, 1963), kısım 1, bölüm 26, s. 56, bundan sonra *Guide* 1.26: s. 56.
6. *Summa Theologiae* 1.13.2C.
7. Ibid. 1.3.
8. *Guide* 2.14: s. 285.
9. Ibid. 2.14: p. 287.
10. *Summa Theologiae* 1.46.1.1
11. Ibid. 1.46.1
12. Ibid. 1.46.2.
13. *Guide*.20: s. 481.
14. *Summa Theologiae* 1.14.9C.
15. *Guide*.20: s. 481.
16. Ibid. 3.20: s. 483.
17. *Summa Theologiae* 1.14.12C.
18. Ibid.
19. *Guide* 3.20: s. 480-1.
20. *10 Summa Theologiae* 1.14.15C.
21. *Guide* 3.20: s. 482.
22. *Summa Theologiae* 1.14.13 ad 3.

KAYNAKÇA

- Broadie, A. (1973-4) "Maimonides on Negative Attribution," *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 25: 1-11.
- (1987) "Maimonides and Aquinas on the Names of God," *Religious Studies* 23: 157-70.
- (1994) "Maimonides on the Great Tautology Exodus 3,14," *Scottish Journal of Theology* 47: 173-88.
- Burrell, D. (1983) "Aquinas and Maimonides: A Conversation about Proper Speech," *Immanuel* 16: 70-85.
- (1986) *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina, Maimonides, and Aquinas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
- (1987) "Aquinas's Debt to Maimonides," In *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, edited by R. Link-Salinger (Washington, DC: Catholic University of America Press), pp. 37-48.
- Dienstag J. I. (ed.) (1975) *Studies in Maimonides and St Thomas Aquinas* (New York: Ktav).
- Fakhry, M. (1953) "The Antinomy of the Eternity of the World in Averroes, Maimonides and Aquinas," *Museon* 66: 139-55.
- Harvey, W. (1988) "Maimonides and Aquinas on Interpreting the Kitab-ı Mukaddes," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 55: 59-77.
- Maurer, A. (1987) "Maimonides and Aquinas on the Study of Metaphysics," in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture*, edited by R. Link-Salinger (Washington, DC: Catholic University of America Press), pp. 206-5.
- Silver D. J. (1965) *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240* (Leiden: Brill).
- Tirosh-Rothschild, H. (1986) "Maimonides and Aquinas: The Interplay of Two Masters in Medieval Jewish Philosophy," *Conservative Judaism* 39: 54-66.
- Weisheipi, J. (1974) *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Work* (Oxford: Blackwell).
- Wohlman, A. (1988) *Thomas d'Aquin et Maimonide: Un Dialogue Exemplaire* (Paris: Cerf).

ONÜÇÜNCÜ YÜZYILDAN ONDÖRDÜNCÜ YÜZYILA TOPLUMSAL VE KÜLTÜREL BAĞLAM

Marc Saperstein

Yahudi felsefesi, Hristiyan Avrupa'da (1), geç on ikinci yüzyıldan onbeşinci yüzyıla kadar uzanan dönem boyunca (ya da, daha içsel bir çerçeve kullanarak anlatılacak olursa, Müslüman İspanya'da, İberik yarımadasında, Yahudi yaşamını sona erdirerek onları sınır dışı eden Almohad istilası döneminde) birkaç bilinen yolu izlemiştir.

Birinci olarak Yahudi felsefesi için klasik İslam döneminde kullanılan yaklaşıma devam ediliyor. Esas olarak, felsefi metinlerin titiz bir filolojik ve kavramsal analizine dayanan bir fikirler tarihidir (2). Ortaçağ geleneğinin büyük felsefi sorunları - varoluş, birlik ve Tanrı'nın, cisimsizliği, dünyanın yaratılışı ve onun içindeki varlığın düzeni, insan ruhunun doğası, keşfin ve vahyin anlamı, irade özgürlüğü ve bunlar, kaynaklarını tesbit etmek ve keşfin nerede bulunabileceğini belirlemek için Yahudi düşünürlerin eserlerinde kaydedilmiştir. Maimonides'in etkisi ve Arap filozoflarının, özellikle de Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd'ün tesiri gösterilmiş ve değerlendirilmiştir. Hristiyan skolastiğin etkisinin kanıtı kaydedilmiştir.

Yahudi felsefesine yönelik bu yaklaşım, genellikle, modern akademisyenler tarafından, en güçlü zekalar, en özgün düşünürlerin değerlendirilmiş metinleri üzerinde odaklanır. Gersonides ve Crescas iki devdir, belki bir düzine daha vasat birkaç kişi daha buna dahil edilebilir, genellikle bir özür dileme ayrıcalığı ile, gerçekten büyük lige ait olmasalar da onlar söz konusu dönemin sunabileceği en iyilerdir. Etki, izleyen kuşakta, o ve çocuklarının yaşadığı toplumun bilge bir düşünüründen değil, bir yazardan meslektaşına kaydedilmiştir. Bu nedenle burada, Yahudi topluluğunun çok sınırlı sayıdaki küçük bir alt bölümünün

düşünce araştırması olarak tarihsel ve toplumsal çevrelerinden yalıtılmış ruhani metin ve düşüncelerin bir çözümlemesi incelenmektedir. Bu görüngüde, on beşinci yüzyıl felsefesi, Julius Guttman'a olduğu gibi, "verimli" veya "özgün" hiçbir şey içermeyen, kısaca "cesur" bir iz olmaksızın özellikle ilginç olmayan bir felsefe gibi görünebilir (3).

Sınırlı sayıda derin düşünürlerle odaklanma kararı, kendi filozoflarının ideolojisi tarafından haklı görülebilir. Onların çoğu - en ünlüsü Maimonides - kendi girişimlerini seçmecî terimlerle sundular ve eserlerinin sıradan Yahudi kitleleri için değil ama daha ziyade, entelektüel bağış, mizaç ve peygamberler ve bilgelerin batını doktrininin kavramak amacıyla hazırlık kabiliyeti olan mutlu azınlığa hitap ettiklerini vurguladılar. Fakat Yahudi felsefesinin "entelektüel bir seçkinin imtiyazlı edinimi" (4) olarak bu ortak algılaması, filozofların Yahudi nüfusunun daha geniş çevreleriyle iletişim kurmaya yönelik sürekli çabalarının belgelenemediği dönemimiz boyunca gittikçe hatalı olmaya başlamıştır. Gersonides üç farklı düzeyde yazdı: İbni Rüşd' deki süper teknik yorumlar, bağımsız bir teolojik bilimsel inceleme, geniş okur kitlesine yönelik Kitab-ı Mukaddes yorumları ve eserinin tamamının içsel ilişkisi ve uyumu hakkında çok az soru vardır (5). Çok dar kapsamlı elitten başka herkesten gizlenen şey, eğitilmiş Yahudilerin topluluğuna ulaştırılarak "halka açılma" kararı, pek çok merkez figürün (6) eserinde önemli bir temadır ve toplumsal bağlam ve işlevini ciddiye alan Yahudi felsefesine bir yaklaşım önermektedir.

Tarihçi Yitzhak Baer gerçekten felsefenin toplumsal sonuçlarını vurgulamıştır. Ortaçağ Yahudi felsefesinin ondokuzuncu yüzyıl Alman Yahudi tarihçileri tarafından olumlu bir şekilde değerlendirilmesine karşı tepki gösteren çok sayıda ortaçağ yazarını (7) izleyerek Baer, dönemimiz boyunca Yahudi felsefesi girişimini son derece olumsuz bir ışık ile sundu (8). O, felsefenin, Saraydaki sınıfın ideolojisine hizmet eden olarak, Hristiyan toplumun iktidar yapısında nüfuz pozisyonlarına yükselirken giderek zayıflamış olan Yahudiler tarafından teşvik edildi. Belirli dinlerin belirli tekçi öğretilerini aşan evrensel bir gerçeği öğreten "İbni Rüşdçülük", geleneksel Yahudiliğin temellerini korudular ve insan da inancı için kendini feda etmek, acı çekmek ve hatta ölmek için isteklilikten sıyrılmış oldu. Kriz zamanlarında felsefeciler topluca başka bir dine geçerken, felsefe metinlerini asla okumamış olan sıradan Yahudiler şehit olmak üzere hazırlanıyordu (9). Bu tezlerin keskin eleştirileri (10), sürmekte olan etkisini zayıflatmada başarısız oldu.

Felsefenin Yahudi kültüründeki uygun rolü üzerine benzer bir analiz, on üçüncü ve erken on dördüncü yüzyıl çatışmalarında da yapılmıştır. Üst sınıfların felsefeye daha olumlu biçimde sosyo-ekonomik statüler altında yerleştirildikleri yaygın olarak kabul edildi (nadiren gösterildi). Bu nedenle, felsefi eserlerin çalışmasını kısıtlamaya veya yasaklamaya çalışma girişimleri, bir bütün

olarak Yahudi nüfusun temsilcilerinin çabaları ve bir gelenekten türeyen farklı değerler ile bir oligarşinin baskıcı yönetimini atmak için geleneksel hahamcı liderlik olarak gösterildi (11).

Geçmiş kuşaklar boyunca bilim adamları, Yahudi toplumunda ve kültüründe felsefenin rolü hakkındaki kanıtların çok üst düzeyde gelişmiş bir değerlendirilmesine teşebbüs ettiler. Isadore Twersky, "Provence sağlam bir yargıç sınıfına sahip olmadı ve şimdiye kadar rasyonalizmin koltuğu oldu" diyerek, sosyo-ekonomik durum ile kültürel ve ideolojik konum arasındaki ilişkinin Baer'in öngördüğünden çok daha karmaşık olduğunu öne sürdü. Yakın zaman önce, Joseph Shatzmiller, felsefi girişimde yer alan ve özellikle hekime odaklanan bireylerin sosyal konumunu araştırmak üzere arşiv koleksiyonlarını incelemek için büyük gayret sarf etti (12).

Felsefenin bir bütün olarak Yahudi toplumu içindeki etkisinin incelenmesi, felsefi kanonun, daha az özgün ve derin figürleri dahil, kesinlikle en iyi bilinen ve nüfuslaşma sürecini içine alan ve daha kapsamlı temsil edebilen, Yahudi nüfusunun genişleyen çevrelerine nüfuz eden, felsefi varsayımlar, fikir, kategori ve akıl yürütme biçimleri olarak geniş bir tanımının yapılmasına yol açtı. Bu gündem, ağır klasik felsefe metnlerinin ötesinde, ansiklopedileri, Kitab-ı Mukaddes ve aggadik (*MenkıbevilMidraş geleneğine uygun olarak yazılmış metinler*) yorumlamaları, vaazları, ahlakçı alanları kapsayacak şekilde atılmasını gerektiriyor. Bu amaçlarla, çevirmenlerin veya süper yorumcuların el yazmalarına girişler ve künyeler çoğunlukla irade özgürlüğü ve yaradılış üzerine teknik argümanlardan daha önemlidir (13).

EKONOMİK TEMELLER

Her kültürel girişim gibi, Hristiyan Avrupa'daki ortaçağ Yahudi felsefesinin de ekonomik bir temeli vardı. Çağdaş Hristiyan filozoflardan farklı olarak - temel ihtiyaçları onarıcı emirler çerçevesinde giderilen çoğunlukla saygıdeğer rahipler fakirlik vaat etmişlerdi (14) -Yahudi filozoflar, hatta onların spekülatif düşüncesinde köktenci ve dünyadan vazgeçtikleri sonuçlarına varanlar bile kendileri, ailelerinin gıda temini ve eğitimi için sağlamıştı. Bağımsız olarak zengin ya da bir patron tarafından desteklenmedikleri sürece, felsefi yazıları ya da diğer işlerden, bazen felsefe (tıp) ile ilişkili, bazen de (borç para verme) ile ilgili olmayan diğer çalışmalardan gelir elde edebilmek zorundaydılar. Ayrıca, entelektüel çalışmaları kitaplara erişimi de gerektiriyordu (15). Bu kitaplar satın alınmış olmalıydı ya da mevcut kitapların kopyaları din bilginlerinden ücret karşılığı temin edilirdi. Birçok önemli metin yalnızca Avrupa Yahudilerinin çoğu için anlaşılamayan dillerde mevcuttu bu nedenle çeviri ihtiyacı vardı: ilk önce

Arapça'dan, daha sonra da Latince'den.

Öğretmenlerin, henüz uzman olmayan kişilere özgün materyali verme konusunda yardıma ihtiyaçları vardı. Tüm bunlar parasal kaynak sağlanmasını gerektiriyordu. Fakat felsefi girişimin ekonomisi hakkında göreceli olarak az şey biliyoruz.

Onüçüncü yüzyılın ortalarında, felsefi metinler - Yahudiler tarafından yazılan özgün kitaplar, çeviriler ve mevcut eserlerin kopyaları - güney Avrupa'daki Yahudi cemaatlerinde çoğalmaya başladı. On dördüncü yüzyılın ilk yıllarında yazan Lunel Abba Mari, "Aristo ve Platon'un, her kuytu ve çatlağı kitaplarıyla doldurmayı başardıkları" yakınmasında bulundu (16), polemikçi bağlamda hiperbolik bir formülasyon, emin olmak için, ancak bununla birlikte anlamlı bir kültürel kaymaya bir tepkidir. Harry Wolfson'ın belirttiği gibi, Aristo üzerine çok sayıdaki İbni Rüşd'ün İbranice elyazmaları, anlamlı bir ilgiyi, bazı metinlere olan talebi gösterir (17). On dördüncü yüzyılın başlarında, bir Yahudi filozof İbni Rüşd'ün *Fizik*'inin özeti üzerine kendi süper yorumunu yazar, sorunlu bir paragrafın metinsel karşılaştırmalarını yapabilmek için erişilebilir yeterli el yazmasına sahiptir, "Bu, birkaç el yazması içerisinde bulduğunuz okumadır ama bulabileceğinizin en fazlası değildir. (18) "

Roma'lı Immanuel, Toledo'da yedi yıl geçirmiş, yüz ya da seksen İbranice ve Arapça el yazmasından oluşan bir koleksiyonu İtalya'ya geri dönüşünde yanına getiren bir Yahudi ile olan karşılaşmasını betimler. Bu el yazmalarını mühürlü fiçilerde bıraktı, yerel Yahudilerden kendisi Roma'da seyahat ederken onlara dokunmayacaklarına dair söz aldı. El yazmalarının sahibi Roma'ya hareket eder etmez, gösterilmiş olan başlıklar listesi Immanuel'in merakını uyandırdı, arkadaşlarını ikna ederek mühürü kırdı ve el yazmalarından on adedini kopyaladı. Bir ay sonra, el yazmalarının sahibi geri döndü ve Immanuel'in davranışını savunmasının nedenini protesto etti.

Metinlerin kimliği, Immanuel'in kısa metninin kanıtlarından anlaşılır hale gelir. Mal sahibi ünvanların listesini göstererek, "onları hapisanelerinden kurtarmak ve insanlara onların güzelliğini ve ihtişamını göstermek" biçimindeki aşırı güçlü arzusunu ortaya çıkardı. "Kurak ruhlarımız yeni öğrenimin sesine susamıştır." Immanuel devam eder; "düşüncelerimiz haykırdı, 'açlığımızı Haham Moses ibn Tibbon'un çeviri metinlerinden kim doyuracak?' Bu nedenle diye devam eder, "eğer *Fizik*'i kopyaladıysam, bu benim doğamdır (19)." Burada kültürel yayılımın dinamiklerini görüyoruz: Yeni yeni İbranice'ye çevrilen felsefi eserler Immanuel'in topluluğunda biliniyordu ama kolaylıkla temin edilecek eserler değildi. İspanya'ya seyahat eden bir gezgin tarafından satın alınan elyazmaları, bu yeni çevreye getirildi ve kıskançlıkla korundu. Ve "yeni öğrenmeye" erişim arzusu kültürel mücbir bir sebep olarak açık bir sözün ihlalini haklı çıkardı. Immanuel'in bizi ikna etmeye çalıştığı bu metinlerin, onları satın almaya

yetecek kadar varlıklı birkaç kişi için tutulmuş olması çok önemlidir; kopyalanmalı ve başkalarının da erişilebilir olmalıdır.

On dördüncü yüzyılın başlarında felsefenin araştırılması ve yayılması üzerine çatışmanın kültürel geçmişini oluşturan bu süreç (20), çevirmenler, yazarlar, patronlar ve “tüketiciler” olmak üzere çeşitli kategoriden katılımcıları kapsar. On üçüncü yüzyıl Yahudi çevirmenlerinin Yunan-Arap felsefesi literatürünü İbranice’ye (ve bazı durumlarda Latince’ye) dönüştürdüğü olağanüstü başarı, bibliyografik bir bakış açısından geniş bir biçimde araştırılmıştır. Ekonomik temeller ve kültürel etkiler daha az iyi biçimde anlaşılmıştır.

Hristiyan dünyasında, Latince’ye çeviri, katedral okulları, kraliyet ya da imparatorluk mahkemelerinin kurumsal bağlamında yer alıyordu (21). Bunun tersine, İbranice’ye çeviri, çok daha az yapılandırılmış gibi görünüyordu. Arapça yazılmış Yahudi felsefesinin klasikleri, on ikinci yüzyıl boyunca Güney Fransa’da Joseph Kimchi ve Judah ve Samuel ibni Tibbon tarafından çevrildi; bir girişim, Provençal Yahudi toplumunun sütunlarından bazıları, özellikle Lunel’den Meshullam Ben Jacob ve yine Lunel’den Jonathan ha-Kohen tarafından desteklendi ve görünüşte sübvans edildi (22). Bu, Yahudi olmayan insanlar tarafından yazılan metinlere erişim arzusunu ortaya çıkardı, ancak patronaj mekanizmaları iyi bilinmiyordu.

Aristotelesçi bir metnin ilk çevirisi Metora’dır, “bilgeliği istemek ve aydınlatmak” olarak tanımlanan Metora’nın çevirisi, Toledo’lu Joseph Ben İsraili’nin talebi üzerine 1210’da Samuel ibn Tibbon tarafından tamamlanmıştır. Bu zor çalışma muhtemelen salt bir arkadaş’a iyilik olsun diye yapılmamıştır, ancak, herhangi bir mali düzenlemeye ilişkin ayrıntılar kaydedilmemiştir (23). Aristoteles hakkında İbni Rüşt’çü bir yorumun tamamlanmış en erken tercümesi, 1232 tarihli, Jacob Anatoli’nin Organon üzerine orta yorumunun tercümesidir. Anatoli, giriş yazısında iki motivasyondan söz ediyor: Yahudi arkadaşlarının ulaşabileceği mantık disiplini oluşturma ihtiyacı, dini rakiplerinin üst düzey iddialarına cevap verebilecek ve bu görevi üstlenmek üzere Narbonne ve Beziers liderleri, akademisyenler arasındaki dostları teşvik etmek. Görünüşe göre bu metne olan ilgi çevirmenin beklentilerini doğruluyor, çünkü kaybolmamış kırk el yazması mevcut ve İbni Rüşt’ün İbranice metnine birçok üst düzey yorum yazılmıştı (24).

Başlangıçtaki bu çabadan sonra, bent kapakları açıldı. İki nesil içinde, Arap giysileri içindeki Aristoteles’in hemen hemen hepsi diğer birçok bilimsel ve felsefi eserle birlikte İbranice olarak mevcuttur. On dördüncü yüzyılın başlarına kadar, bilimsel düşüncenin büyük bir bölümüne İbrani dili üzerinden tarihteki diğer zamanlarda olduğundan daha kolaylıkla erişilebiliyordu; Levi Ben Gershom (Gersonides), çağdaş bilimsel disiplinlerin en keskin tarafında olabilir ve Yahudi doktorlar, başka hiçbir dilde okuma yapmaksızın en zorlu resmi sınavları geçebilirlerdi (25). Talep edilen bu çeviriler için yapılan muazzam emek

yatırımına kim mali destek verdi (26) ? Bazı Yahudi çevirmenler Kraliyet mahkemelerinde çalıştı (27), fakat İbranice çevirilerin büyük bir bölümü bu ortamda üretilmedi. Ne de Meshullam Ben Joseph gibi tanınmış Yahudi patronları yoktu. Bazı kişiler görünüşte entelektüel meraktan ya da diğer Yahudi arkadaşlarının bilgisini daha da ileri götürmek için bir taahhüdü tercüme etmek için metin aradılar (28). Fakat Musa İbni Tibbon bu kadar uzun yıllar özveride bulunarak herhangi bir gelir elde etmeden çeviri yapabilir mi? Bu soruya henüz tatmin edici bir yanıt verilememiştir.

Ayrıca on üçüncü yüzyılda Latince'den İbranice'ye çevirinin başladığını görüyoruz. Laik kültürün en gelişmiş denilen ifadelerinin Arapça metinlerde bulunacağına inanmaya alışmış olan Yahudilerin Hristiyan komşularının önemli felsefi ve bilimsel çalışma ürettiklerini anlamaları biraz zaman aldı. On dördüncü yüzyılın başlarında, Judah Romano, Roma'lı Giles, Albertus Magnus, Thomas Aquinas'ın "seçkin Dominiken Rahipler" yazılarından seçilenleri tercüme etti ve diğerleri sırasıyla kibirli bir biçimde düşünen "gerçek ve içebakış Musevi olmayan (Gentile) uluslarda, özellikle Hristiyanlarda eksiktir (29)." Ancak, bu yüzyılda daha sonraları böyle bir varsayım açıkça savunulamaz hale geldi. Carcassonne'dan Leon Joseph, Latince eğitim gördü ve Hristiyan yazarların Latin tıp kitaplarını çevirdi; çünkü bazı eserlere erişilmeksizin Yahudi doktorların Hristiyan meslektaşlarıyla rekabet edemeyeceklerini biliyordu (30).

Eserlerin tercüme edildikten sonra kopyalanmaları gerekiyordu. Bu girişimin birçok yönü henüz yeni araştırılmaya başlanmıştır. Katılan yazarlar ve kopyalama uzmanları kimlerdi? Filozofik ve bilimsel metinlerde uzmanlaşmışlar mıydı ya da aynı kişiler hahamcı materyal üzerinde de çalışıyor muydu? Konuya özel bir ilgileri var mıydı ya da belki de neyi kopyaladıklarını bile anlayamadan sadece teknik bir görevi mi icra ediyorlardı? Söz gelimi yüz folyoluk bir metni kopyalamak ne kadar zaman alıyordu? Onları bu çalışmaları için kimin görevlendirdi ve ücretlerini ödedi, ne kadar kazanmayı umuyorlardı? (31) Felsefe metinlerinin İbranice elyazmalarına saçılmış olan bu sorularla ilgili bol miktarda bilginin sistematik olarak toplanıp analiz edilmesi gerekir.

Burada da, Immanuel'in *Machberot*'undan aktarılan paragraf anlamlıdır. Immanuel'in topluluğunda bir ay içinde on felsefe eserinin, bu arada İbni Rüşt'ün Aristoteles'in Fizik adlı eseri üzerine bir yorumu da dahil olmak üzere kopyalandığı konusunda bizi bilgilendiriyor (32). Bu muhtemelen amatörler de dahil olmak üzere bir grup kopyacı tarafından yoğun bir çalışma gerektiren müthiş bir başarıya benziyor. Sahibin öfkesi, açıklanmadı ama, yetkisiz kopyalamanın İtalya'daki el yazmalarının değerini düşürdüğü, onların kopyalanması için izin almak amacıyla bir ücret talep etmesi gerektiği fikrinden kaynaklanmış olabilir. Böyle bir düzenleme, önemli bir kitabın sahibinin Yahudi bir doktora, kitabı bir yıl boyunca tutma ve kopyalama hakkını vermesi için önemli bir ücret

talep ettiği on dördüncü yüzyılın başlarında yapılan bir sözleşmeye yansır ve bu sözleşme, kitabı kopyalamak üzere başka bir kimseye izin vermemeyi ve kopyanın dolaşımını sınırlı tutmayı şart koşar (33).

Metin kopyalarken ortaya çıkan sorunların başka kanıtları da var. On dördüncü yüzyılda Provençal bir bilim adamı olan Marsilya'dan Samuel Ben Judah, kardeşi ile birlikte Aix'ten Trinquaitilles'ye gitti ve İbn Aflal'ın Almagest'inin Arapça özetinin bir metnini bulmaya çalıştı. İkisi, iki gün boyunca, ısrarla, mülk sahibine geri dönmek zorunda kalmadan, ateşli bir şekilde çalışarak metnin sekizde birinden daha azını kopyaladılar. O daha sonra, Jacob Ben Machir'in çevirisinin bir kopyasını buldu ve onun kopyasını almak için sahibinden bir izin belgesi düzenledi. Sonunda, Arapça el yazmasına bir kez daha erişim kazandı ve kopya metni orijinali ile karşılaştırarak çeviri hatalarını düzeltti (34).

Burada da giriş ödülünün kültürel dinamikleri ve ekonomisi araştırılmalıdır. Bazen, Samuel Ben Judah gibi bazı durumlarda birey bir metni esas olarak kendi kullanımı için kopyalıyor gibi görünmektedir (35). Shatzmiller tarafından yayınlanan sözleşme, metnin, kopyalamasına izin verilen doktorun özel kullanımı ile sınırlandırılmasını şart koşar (36). Öte yandan, el yazması metin kitapları, metinleri kopyalayan bireyler hakkında bilgi ile doludur: Bazı zamanlar yazıcının öğretmeni (37), ama daha sıklıkla görevlendirmiş gibi görünen bir patron ya da işveren (38). Kaybolmamış el yazmalarının künyelerinden bilinen yazmanların kimliği ve el yazmalarını yazmaya başlamış olan kişiler, ancak, bu malzemenin felsefi materyallerin yayılmasının kültürel ve sosyal tarihi için bir kaynak olarak sistematik bir araştırması şiddetle arzu edilmiştir.

Filozofik metinlerin tercüme edilmesi ve kopyalanmasının bilinen zorlukları ve maliyeti göz önüne alındığında (39), Yahudilerin onları önemli birikimler halinde tutmaları ve toplamaları oldukça etkileyicidir. Ortaçağ Hristiyan Avrupası'nda, manastır, kraliyet ve üniversite kütüphaneleri (40) vardı; buna karşın, felsefi el yazmalarının ortak ya da kurumsal Yahudi koleksiyonları hakkında hiçbir şey bilmiyorduk. Bireysel inisiyatif önemliydi. Judah ibn Tibbon'un oğlu Samuel'e sunduğu kütüphanenin ünlü açıklaması, ayrıntıların kısası, bize yalnızca kitapların İbranice ve Arapça olduğunu söylüyor (41). Ancak ondördüncü ve on beşinci yüzyıllardan birkaç kitap listesi, koleksiyonun türü hakkında iyi bir göstergedir aklı başında zengin bir Yahudi entelektüel bu kitapları toparlayabilirdi.

Ondördüncü yüzyılda yaşayan Mayorkalı doktor olan Leon Mosconi, Aix-en-Provence'dan on beşinci asistan doktor olan Astruc of Sestiers ve büyük Yahudi bilim adamı ve filozof Levi ben Gershom'un listelerinden çıkan tablo oldukça tutarlıdır. Üç kütüphane aynı sırada: 147. ve 179. kitaplar arasında. Ve hepsi de oldukça çeşitlidir. Her biri Yunanca ve Arapça yazarlar tarafından yazılmış, İbranice'ye çevrilmiş felsefi ve bilimsel eserler içerir. Ancak ayrıca, Kitab-ı Mukaddes'de yer alan metinlerin ve yorumların sayısız el yazması (Ast-

ruc David Kimchi ile eser toplarken, Mosconi'nin Joseph İbni Kaspi'ye özel bir yakınlığı vardı.) ve Talmud ve Midrash de dahil olmak üzere hahambaşı literatürünü içermektedir (42). Bu kütüphaneler, on dördüncü ve on beşinci yüzyılda felsefe araştırmalarına olan bağlılığın Yahudi geleneğine zayıflama takviyesi yaptığına dair kolay bir genellemeye inanmıyor.

Felsefe metinlerinin çevrilmesi ve kopyalanması, felsefenin yayılmasının iki unsuruysa bu unsurlardan biri zorunlu olarak mali unsur, üçüncüsü de öğretimdi. İnsanlar teorik olarak kendilerini felsefede yalnızca metin okumakla yetiştirirken, bir öğretmen öğrenciyi müfredat boyunca yönlendirmesi daha yaygın bir şeydi. Geleneksel Yahudi öğretiminin öğretmenlerinin bile profesyonelleştiği (43) bir ortamda, 'birçok felsefe öğretmenin ödeme beklentisi sürpriz değildir.

Bu durum bazıları için ekonomik gereklilik meselesiydi. On üçüncü yüzyılda güney Fransa'da, Levi Ben Abraham, tutucu muhaliflerin öfkesini uyandıran popüler felsefi eserlerin yazarının, yaşlı ya da genç olsun onu kiralayacak olan kimseye Arapça öğretmek zorunda kalması yoksulluk olarak tanımlandı. Yedaiah Bedersi, çocuklara, hiç de hazır olmadıkları halde felsefi materyali öğrettikleri suçlamasına karşı güney Fransa kültürünü savunuyor ve geçmişte mantık disiplininde yetkili olan bazı erkekler "kötü zamanlara düşerek uzmanlıklarını sattıklarını ve görüşlerini kamuoyuna açıklamak zorunda kaldıklarını" itiraf etmiştir (44).

On beşinci yüzyılda felsefenin etkisine karşı çıkan İspanyol muhalifler, Torah'ın öğretilmesi karşılığında hiçbir ücret alınmazken, genç adamların laik bilimler öğretilmesi için para ödeyeceklerinden şikayet etmişlerdi (45). Çağdaş İtalya'dan gelen benzer bir şikayet, Yahudilerin, Hristiyan bilginler ile felsefe çalıştıklarını ortaya çıkardı. Ancak ekonomi tersine döndü: Yahudiler, daha fazla ücret isteyen haham bilimcileri işe almak yerine, düşük ücret talep eden (muhtemelen patronlardan maaş almaları sebebiyle) Hristiyan alimlerle "hikmet" çalışmayı tercih ediyorlardı (46). Böylelikle aynı kaynakta yazarın şikayet ettiği bir yüksek öğrenim ekonomisi ortaya çıktı: "Bunları Ortadoğu'daki uzak akademilerde söyleseydim, öğrencilerin gerçekten Torah'yı arzu edip Talmud'u sevdikleri yerde bana en azından 10 ducat verirlerdi... Fakat bu hahamlar bölgemizde böyle şeylere katiyen değer vermiyorlar "dedi (47).

Felsefi bilginin bedelsiz yaygınlaştırılmasının yollarından biri, kürsüden geçmekti. Onüçüncü yüzyılın başlangıcında, vaaz, basitleştirilmiş, geleneksel metinlerle bütünleştirilmiş ve çeşitli toplumsal seviyelerde Yahudilerin oluşturduğu bir izleyici kitlesine, kitap satın almaksızın bunları araştırma eğiliminde olanlar dahil, felsefi fikirlerin önceden olmadığı biçimde kolayca popülerleştirildiği bir araç haline geldi. Bizzat kendisi çok teknik felsefi malzeme uzmanı olan Jacob Anatoli gibi adamlar düzeyindeki vaizler, bazılarının felsefe bilgilerini yalnızca ikinci veya üçüncü el olmakla suçladılar. Birçoğu, vaazlardaki fikirleri, radikal, hatta sapkınlık suçlamaları üzerine dehşete düştüler. Vahşice protesto edildiler ve

kürsüden söylenenler üzerinde -başarısızca-denetim uygulamayı denediler (48).

On beşinci yüzyılda, İspanya'da verilen vaazların birleşik bir kısmı olarak felsefe materyaline dair bol miktarda kanıt vardır. Bu sadece bazı teknik tartışmaların değil ama, felsefi akıl yürütme biçimlerinin kullanılmasını- tasım ve skolastik tartışmalı soru-Yahudilerin retorik ilkeleri uygulanmış özel vaaz sanatına yeni biçimler kazandıran mantıkçılık felsefi modlarının kullanımını da içermektedir (49). Vaaz, felsefi özgünlük ya da derinliğe elverişli bir araç olmasa da, onun felsefi düşüncenin temel unsurlarının birçoğunu yaymaya hizmet ettiğini, ciddi öğrenciler çevresinin ötesine taşıdığını iddia etmek mümkün değildir.

KURUMSAL YAPILAR

İkinci soru seti, Yahudiler arasında felsefi sofistlik çalışma için Anayasa bağlamıyla ilgilidir. Çağdaş Hristiyan toplumunda, felsefi araştırmaların gelişmesi, manastırlar ve katedral okullarını, entelektüel etkinlik merkezleri haline getiren üniversitelerin ortaya çıkışı ile yakından ilintiliydi. Bu üniversiteler standart bir müfredat, ilerleme değerlendirmesi için bir süreç ve bir alan üzerinde ustalık sertifikası ve mükemmeliyet için toplumsal ödüller sağladı. Sonunda belirli bir zamanda öğretime giden bireyleri aşan bir kimlik kazanmışlardır. Bu teşebbüsün yeni adının yaygın olarak bilinmekte olduğu -skolastisizm- adı üniversitenin yeni kurumsal bağlamında köksüz olduğunu ortaya koymaktadır (50).

Yahudi cemaatinde, felsefi çalışma için bir çerçeve olarak uzaktan benzer herhangi bir şey için çok az kanıt vardır. Yahudi cemaatinin eğitim kurumları, neredeyse tamamen, geleneksel Yahudi metinleri, özellikle Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'un incelenmesine adanmıştır. Son zamanlarda Kuzey Avrupa'da, ilk öğretim ya da yüksek bilim adamları için akademileri destekleyen özellikle kaydedilmiş bireyi aşan istikrarlı kamu kuruluşları olarak tanınmış örgütlü bir cemaat sisteminin mevcut olup olmadığı sorgulanmıştır (51). Fakat, Güney Fransa ve Hristiyan İspanya'da bile, tanınmış akademilerin varlığının kanıtı çok daha güçlüdür; bunlar felsefenin incelendiği veya felsefi yazıların üretildiği bağlam olarak görünmemektedir (52).

Yahudiler arasında felsefe öğrenimi münhasıran özel eğitim vasıtasıyla nakledilmiş gibi görünüyor: Babalar çocuklarına öğretiyor veya onlar için öğretmenler temin ediyordu, olgun öğrenciler ise kendilerine öğretebilecek uzmanlar arıyorlardı. Judah ibn Tibbon, oğlu için laik bilimler uzmanı uygun bir öğretmen bulup getirmek için uzaklara seyahat ettiğini anlatır (53). Seçkin bir çevirmen olan bu oğlu Samuel, sırayla kendi damadı Jacon Anadolu'nun felsefe öğretmeni oldu (54). Moses Narboni, on üç yaşında iken babası ile *Şaşırmanın Rehberi*'ni çalışıyordu (55).

Abraham Abulafia, Joseph ibn Kaspi ve Kalonymus ben Kalonymus'un adı bilinmeyen bir öğrencisi tarafından yazılan otobiyografik bir anlatı, felsefi metinlerle ilgili tatmin edici bir öğretmen bulmak için seyahat etme biçimini anlatıyor - Ortaçağ *peregrinatio* akademisi'nin Yahudi eşdeğeri (56).

Tek tek öğretmenleri duyuyoruz. Barcelona'lı Zerachiah ben Shealtiel Gra-cian bir felsefe öğretmeni olarak Roma'da önemli bir üne sahipti, ancak, kendi akademisi varmış gibi görünmüyordu (57). Özellikle bir filozof ya da bilim adamı olarak ünlü olmayan Sen Astruc de Noves, Marsilya'lı Samuel Ben Judah ve Kalonymus ben Kalonymus gibi başarılı çalışmalarını sürdüren birkaç Yahudi'nin Salon'unda akıl hocası (mentor) olarak hizmet veriyordu (58). Levi ben Abraham, zengin ve dindar patronu Samuel Sulami tarafından evinde oturup kendisine felsefe öğretmesi için davet edilmişti (59). On dördüncü yüzyılın başlarındaki felsefi araştırmalar üzerindeki çatışmayla ilgili kapsamlı literatüre, resmi okullarda değinilmez; 1305 yılında R. Solomon Adret (Rashba) tarafından ilan edilen yasaklar, diğer bireylerle eğitim gören bireylere yöneltilmiş gibi görünüyor (60).

Çok sayıda kitap özel bir kişinin eğitim ihtiyaçlarını karşılamak üzere yazılmış olarak betimleniyor. Judah ibn Tibbon, oğlu için "tüm bilimler üzerine" yazdığı kitaplardan söz ediyor, Tibbon, oğlunun kullanımı için muhtemelen ansiklopedik bir sözlük (compendia) tasarlıyordu (61). Joseph ibn Kaspi de oğlu için Aristo'nun *Etik* (*Terumat Kesef*) adlı eserinin bir özetini hazırladığını ve aynı şeyi *Organon* (*Tzeror ha-Kesef*) (62) için yapmayı umduğunu söyledi. Shem Tov Falaquera, eserleri *Reshit Chokhmah*, *Sefer ha-Ma'alot* ve *De'ot ha-Pilosofim*'in, felsefe ya da Arapça bilgisi konusunda felsefe müfredatıyla altyapı edinmemiş belirli bir Yahudi'yi yönlendirmeye yönelik olduğunu açıklar (63). Bu, Maimonides'in *Rehber*'inde ve rabbinik geleneğe dayandığı örneklenildiği gibi geleneksel olabilir, bazı felsefi öğretiler bir seferde birden fazla öğretilmemelidir (64). Fakat, felsefede dönüşümlü sistematik bir eğitim isteyen okulların yokluğuna işaret ediyor. Tüm bunlar, Colette Sirat tarafından tanımlanan felsefi bir araştırma biçimine işaret ediyor: "Bilimlerin örgütlü bir eğitimi ve okulu yoktu, sadece ustadan öğrenciye aktarma yapılıyordu." (64)

Yine de farklı bir tabloya dair aleni ip uçları var. Bir metin geniş biçimde alıntı yapılmayı hakettiğini ima ediyor. Verona'lı Hillel tarafından yazılan *Tag-mulei ha-Nefesh*'den aşağıdaki alıntıda bu durum ortaya çıkıyor (66) :

Bu nedenle, Aristoteles'in [Aklın ölümsüz olmadığını ima eden] ifadesi, kendi konumunu ya da düşüncesini temsil etmiyor; daha önce bildirdiği öncüllerinin tutumunu temsil ediyor. Benim gençliğimde *beit ha-midrash*'da, bana fizik bilimini öğreten usta [*ha-rav*] ile İspanya'da birlikte çalıştığımda söylediğim şeyi öğren-cilerim [*benei ha-yeshivah*] uzun süre bana karşı savundular, ustam da benimle aynı fikirde değildi. Benimle İbn Rüşd (Averroes) 'ün yorumları bağlamında

yoğun biçimde tartıştı ama bu soruna bir çözüm bulunamadı.

Nihayet Tanrı'nın inayetiyle ustamız, Aristoteles'in tüm eserleri üzerine yorumların yazılı olduğu bir kitapta Themistius'un antik el yazısıyla yazılmış eski bir metindeki yorumunu buldu. Themistius'un söz konusu açıklamasında, Aristoteles'in kendi görüşlerini değil, Platon ve meslekdaşlarının bakış açısını bildirdiği yorumu yazılmıştır. Böylece Themistius, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* (*De Anima*) 'nin ilk kitabının bu bölümünde bunu söylediğinde hâlâ öncüllerinin konumunun anlatısını üstleniyordu ve henüz akıl ve duyu farkı olmadığını savunanların görüşlerini çürütmeye başlamamıştı. Tüm bölüm boyunca duyular konusunda yaptığı gibi akıldan bahsediyordu....

Ustanın Themistius'un yorumlarında bulduğu şey buydu. Sonra sakinleştirildi ve pozisyonumu kabul etti. Yorumlarına dayanan tüm ustaların İbni Rüşd ve daha fazlasının yorumları için yaptıkları giriş, Themistius'un Aristoteles'in eserleriyle ilgili yorumcuların en büyüğü arasında yer aldığı için ve onunla aynı fikirde olduğum için Tanrı'ya minnet ve hoşnutluk duydum.

Tartışmanın özü burada bizi ilgilendirmiyor. Amacımız açısından önemli olan düzenlemedir. Yazar muhtemelen 1240'larda veya 1250'lerde gençliğinde İspanya'da yaptığı felsefe çalışmalarını anlatıyor. Yukarıdaki paragrafa göre, bu çalışmalar İbranice *beit midrash* ve *yeshivah* terimlerine gönderme yapılan bir okul bağlamında gerçekleşti. Eğitim, *rav* adlı bir usta tarafından yönetiliyordu ve bir grup öğrenci hazır bulunmuştu.

Konuyla ilgili fizik ve psikoloji, Aristo'nun eserleri ile İbni Rüşd'ün yorumlarıyla araştırıldı. Son olarak Themistius'un yorumları, özellikle *Ruh Üzerine* (*De Anima*) olan yorumları, yanında Aristo'nun diğer eserleri özellikle "ustalar" (*ha-rabbanim*) arasında en etkili biçimde betimlenmiştir.

Metinler İbranice ya da Arapça olarak mı araştırılmıştı? İbni Rüşd'ün *De Anima* hakkındaki yorumlarının İbranice tercümeleri kesin olarak bu dönemde üretiliyordu; ancak, Themistius'un *De Anima* üzerine yorumunun hiçbir İbranice tercümesi bilinmemekteydi (68). Themistius metni eski ve oldukça nadir olarak tarif edildiğinden beri bu metnin bilinmeyen onüçüncü yüzyıl İbranice tercümesine atıfta bulunulması ihtimal dahilinde değildir. Sonuçta, bu nedenle, felsefi metinler Arapça anlatılmış olmalıdır.

Bu pasaja inanılırsa (69) İspanya'da on üçüncü yüzyıl ortalarında en az bir okul vardı; felsefe oldukça yüksek düzeyde öğretiliyordu. Eğer gerçekten bir Yahudi okulu olsaydı, felsefi bir çalışma için Yahudi bir kurumsal yapının diğer doğrulayıcı kanıtını aramak için harekete geçerdik (70). Örneğin, Isaac Ben Yedaiah'ın, Beziers'deki R. Meshullam ben Moses Akademisini betimlemesine,

muhtemelen 1230'lu yıllarda gönderme yapılarak "her disiplin ve bilgi dalında şöhretli öğrenmiş akademisyenler"den söz ediliyor ve öğrencilerin yalnızca "Abaye ve Rava tartışmaları" nı değil, aynı zamanda "arabanın çalışmasını ve vagonun tekerleğini" de öğrenmek amacıyla oraya geldiğine dikkat çekiyor. Bu, talmudik diyalektikten daha fazlasının incelenmekte olduğunu düşündürmektedir. Meshullam gibi, Provence'da erken kabalaya muhalif olanlardan biriydi, burada "arabanın çalışması"nın Maimonidesçi anlamında ve felsefeye atıfta bulunularak anlaşılması gerektiğini savunuyor (71).

Diğer malzeme, geç ondördüncü ve on beşinci yüzyıllar ile ilgilidir. Harry Wolfson, İspanya'daki Yahudi felsefesinin aslında resmi kurumsal bir yapıda öğretildiğine inanıyordu. Anayasa yapısı. Crescas'ın *Or ha-Shem*'inin kökeninin "sınıftaki dersler ve tartışmalardan geldiğini. Diğer unsurlardan İbranice felsefe eserlerinin dershanelerde verilen dersler sonucunda ortaya çıktığını bildiklerini" yazdı (72). Başka yerlerde, "bireysel akademisyenler ve okullardaki örgütlü sınıflar tarafından" yoğun biçimde araştırılan İbni Rüşd'ün yorumlarını savunmuş (73) ve İshak bin Shem Tov'u, "Fizik metinlerini öğrencilerin başarılı sınıflarında aktif bir şekilde yorumlayan bir öğretmen" olarak tanıtmıştır (74). Bununla birlikte bu açıklamalara dair kanıtlar en azından yetersiz ve en iyisinden koşullara bağlı, resmi sınıf dersleri olarak bireysel öğretime kolayca uygulanır.

İspanya'daki Yahudi yaşamının son kuşağında, İshak Arama acı biçimde yakını, "birçokları, Torahımıza ve inancımıza karşıt, yabancı disiplinlerin öğretmenleri ve bu disiplinleri kendi dillerinde öğretme kararları önemsiz bir konudur"; felsefe, "Torah ve Talmud'dan yoksun olan yeshivas (*geleneksel dinsel metinler üzerine araştırma yapan bir Yahudi kuruluşu.*) 'mızın temeli" olmuştur (75). Bu bir polemikçinin abartılı söylemine benzemektedir. Ancak, İshak Conponton ve İshak Aboab gibi önde gelen haham bilginlerinin felsefeye olan ilgisi gözönünde bulundurulursa, Talmudçu çalışmaların bir tamamlayıcısı olarak felsefenin müfredatta yolunu bulması akıl almaz değildir. Saragossa'daki İbrahim Bibago Akademisinde yapılan felsefi araştırmalara göndermeler yapılmıştır (76). On altıncı yüzyılın ilk yıllarında, Joseph Garçon "kendilerini dış disiplin akademisinin[yeshivah] yolunda yıpratılanlar" dan şikayet ediyor, ancak, felsefi çalışma için Yahudi bir kurum olabileceğine veya olmayabileceğine dair bir başka umutlandırıcı ama belirsiz bir göndermeden de söz ediliyor (77).

Yahudi bir felsefe araştırması için kurumsal tabanın en ayrıntılı bilgileri İtalya'dan gelmektedir. Judah Messer Leon, Mantua'daki akademisi (yeshivah) konusunda yazar, *İleri Analitikler* üzerine günlük dersler verdiği (Judah bunun üzerine super bir yorum yazmıştır.) "İspanya'lı David", eğitim için Judah'ın öğrencileri arasına dönüş yapan el-Gazali'nin *Filozofların Temel Amaçları* başlıklı basit metni için ödeme yapmıştır. Bu "akademide" hahamcı herhangi bir çalışma yapıp yapılmadığının belirsizliğine rağmen, bir okulu bir Kitab-ı Mukaddes

bir akademisyen üzerinde yoğunlaşmış olmasına rağmen, farklı seviyelerde öğrenciler ve farklı bireyler tarafından verilen öğretimi kapsayan bir okul tanınmıştır (78).

Alternatif olasılık bağlamında paragraftan Hillel'in bir Hristiyan kurumundaki çalışmalarına gönderme yaptığı anlaşılmalıdır. İlk bakışta böyle görünmüyor, çünkü Hillel tarafından kullanılan "*beit ha midrash*", "*yeshivah*", "*rav*" gibi terminolojinin belirli Yahudi çağrışımları var. Bununla birlikte, Yahudi yazarlar, böyle terimleri, ayırt edici İbrani eşdeğeri bulunmayan Hristiyan ya da Müslüman kurumları tanımlamak için kullandılar (79). İtalya'dan bir Yahudi'nin on üçüncü yüzyılın ortalarında İspanya'daki bir Hristiyan yüksek öğretim kurumunda Arapça metinlerden felsefe okuyabildiğini akla yakın buluyor musun? Verona'lı Hillel paragrafı ileriye dönük araştırma ihtiyacına olanak veriyor.

SOSYAL DURUM

Felsefe kuruluşlarına katılanların toplumsal statüsü hakkında ne biliyor sunuz? Mevcut veriler, felsefenin öncelikle üst sınıfın meşguliyeti olduğu tezini doğruluyor mu? Bu sorunun çözümüne ilişkin birkaç sorun var. Bu sorunlardan biri, bir tanım problemidir: "filozoflar" kategorisine kim dahil olmalı? Bizim amaçlarımız için, incelemeyi birkaç seçkin adla sınırlamak yeterli olmayacaktır. Yahudi felsefesinin toplumsal boyutlarını anlamak için, entelektüel devlerin yanı sıra, daha az orijinal figürleri, çevirmenleri, popülerleştiricileri ve felsefenin tedarikçilerini de dahil etmek gerekir (80). Enerjilerinin önemli bir bölümünü felsefi çalışmaya adanmış Yahudi düşünce tarihine kalıcı bir katkı yapanlar kadar bu konunun bir parçasıdır. "Tüketiciler" olarak adlandırılanlar da öyle: Felsefe yazarlarının patronları, çeviriler yaptıranlar, bilimsel metinler satın alanlar. Maalesef, birçok durumda, bazı figürler hakkında, yazdıkları metinlerin ötesinde, yetersiz biyografik bilgiler içeren bazı unsurlardan söz ediliyor (81). Bununla birlikte, bazı ön sonuçların doğrulanması için yeterli malzeme toplanabilir.

Bu çağın Yahudi filozofları ve bilim adamları arasında en derin ve orijinal bir figürle başlayalım Levi Ben Gershom (Gersonides). Joseph Shatzmiller ve diğerlerinin arşiv araştırması, Ralbag (Gersonides) ve ailesinin Orange toplumdaki yerini aydınlatıyor (82). Ortaçağ geleneklerine rağmen Nachmanides ya da Levi ben Abraham'ın soyundan gelmesine rağmen, onun soyu hakkında kesinlikle çok az şey biliniyor. Noter kayıtları, ailenin resmi liderleri arasında olmamasına rağmen topluluğun yaşamına iyice entegre olduğunu gösteriyor (parnasim: Shatzmiller'in bize bildirdiğine göre Latince konsüle eşdeğerdir). Birçok çağdaş Yahudi gibi Ralbag da para ödünç verme işi ile uğraşıyordu. Kardeşi Samuel bir doktordu ve Ralbag da doktor olabilirdi.

Shatzmiller, çağdaş Hristiyan Aydınların Ralbag'ın çalışmalarına gösterdikleri kayda değer ilgiyi belgeledi. İtibarı Avignon'daki papalık mahkemesine erişimini sağladı; nitekim, asla bitirilememiş olan son yazısı Papa'nın istediği astrolojik bir tahmindir. Belirli bir müdahaleye dair herhangi bir kanıt bulunmamasına rağmen, mahkemeye erişimini ve itibarını Yahudi arkadaşları adına kullanmış olabilir. Ralbag, bu nedenle, mahkeme bağlantılarıyla birlikte felsefi başarılarının bir örneğini sağlar, ancak Baer tarafından varsayılandan oldukça farklı bir modeldedir. O, varlıklı, saraydan aristokratik mahkeme memuru bir Yahudi değildi, mahkeme toplumunda asimilasyon ve Yahudi taahhütlerini terk etmesini makulleştirmek için felsefeyi kullandı; ancak, Yahudi taahhütlerini kınamanın ötesinde bir Yahudiydi, kesinlikle felsefe ve bilimdeki başarıları nedeniyle Hristiyan seçkinin dikkatini çekti.

Yedaiah Bedersi, kültürel profilde kıyaslanabilecek nitelikte ancak kesinlikle dünya ölçeğinde benzer bir önemde değildir. Ralbag gibi birçok farklı türde yazdı; Onun eserinin tamamı felsefi ahlak ile kaplıdır, genel felsefe ise farklı zorluk düzeylerinde sunulmuştur. İbni Rüşd'ün *Fizik* ve İbni Sina'nın *Kanun'u* üzerine yorumlar ve İslami ve Skolastik felsefenin her ikisinin etkisini ortaya koyan bağımsız bilimsel çalışmalar da dahil olmak üzere son derece teknik çalışmalar vardı (83). Teknik felsefi metinlerin bir türüne spesifik göndermeleri - Midrashim'den seçilmiş paragrafları- biraraya getiren geleneksel Yahudi materyali üzerine bir yorum yazdı (84). Filozofik taahhüdün daha geleneksel bir dindarlıkla kaynaştığı daha popüler edebi eserler yazdı.

Yedaiah'ın babası Abraham görünüşe göre zengin, iyi yetişmiş bir aileden idi; Finansal faaliyetleri onu diğer şairleri destekleyebileceği noktadan ekonomik açıdan bağımsız hale getirdi. Tartışma bağlamında, rakibinin düşük toplumsal konumuna karşı aşağılayıcı davranışlarda bulunur. Görünüşe göre Beziers'deki saraylarla ilgiliydi. Bununla birlikte, bir noktada, mali açıdan altüst oldu; Perpignan'dan kaçmak zorunda kalmış, patronlara şiiir satmaya bağımlı hale gelmiştir (85). Yedaiah, Perpignan'da refah bağlamında bir dahi olarak eğitilmişti. Ancak ailesi aristokrat değildi; on sekiz yaşında yazılmış "Ohev Nashim" in giriş bölümünde, sosyal statü olarak onun üstünde bulunan Don Salomon'un Arles'li çocukları olan iki oğlunun betimlemesini yapar (86). Ekonomik geri dönüşlerin izi kalmış gibi gözüküyor. En popüler eseri *Bechinat Olam*, zenginliğin derin bir kuşkusunu ortaya koyuyor (87). Ralbag gibi, Yahudi felsefesinin de saraydaki bir sınıf ile doğrudan bağlantı olmaksızın, Yahudi sadakati ve taahhütlerini zayıflatmadan hayata geçireceği sonucunu doğruluyor.

Farklı bir kategori, orijinal filozofların kendileri değil, felsefeyle yakından ilgilenen kişilerden oluşur. Bu kategori İbni Tibbon ailesine ait olup, İslam'dan Hristiyan konumuna geçen Yahudi felsefesinin devam eden çeviri projesi aracılığıyla nakli sürecinde hayati önem taşıyor. Judah ibn Tibbon'un "etik iradesi",

sosyal ve ekonomik durumu hakkında önemli bilgiler sağlar. Bilimsel çalışmalarına ek olarak, bir dindar oldu. O, oğlu Samuel'in ailesi adına talihsiz bir yatırım için girişimde bulunduğu Marsilya'daki bir olaya atıfta bulunuyor. Çok seyahat etti. Çok pahalıya mal ettiği kütüphane ile gurur duyuyordu. Hristiyan ve Yahudi cemaat tarafından saygı gördü ve onurlandırıldı (88).

Bununla birlikte, metin onun son derece zengin bir adam olmadığını gösteriyor. Bir öğretmene yılda otuz altın dinar öderken, iki kızını evlendirmek için kitap rehin etmek ve arkadaşlarından ödünç almak zorunda kalmıştır. Oğluna, "benden daha zengin olanların oğullarına yaptığı gibi", "zengin bir adamın istenmeyen bir kızı ile evlilik ayarlamayı" hatırlatma ihtiyacı hissetmedi. Samuel'in karısı, iyi bir ailenin yanında yetişmiş olarak tanımlanmakla birlikte hizmetkârı olmaksızın basit zevklere sahipti (89). "Bu açıkça, Yahudi aristokrasisinin değil, orta sınıfın bir tanımlamasıdır.

Diğer Tibbonların toplumsal konumu hakkında çok az şey biliniyor. Yeni bir akademisyen, hepsini doktor olarak tanımlıyor ancak "tercümelerinden ayrı olarak tıbbî etkinlikleri konusunda hiçbir şey bilmiyoruz" diye kabul ediyor (90). Aristokrat bir ailenin oğlu ve Toledo'lu Yahudilerin liderlerinden biri olan Judah Alfakhar, Samuel İbn Tibbon'a çok az saygı duyarak gönderme yapıyor (91). Moses İbn Tibbon, 1240 ile 1283 yılları arasında, olağanüstü sayıda çeviri üretti; bu neredeyse tam zamanlı bir uğraş olmalıydı, ancak bu eserin mali açıdan nasıl desteklendiği açıklığa kavuşturulamadan kaldı (92).

İbn Tibbon ailesiyle evlilik sonucu bağlantı kuran Jacob Anatoli'ydi (93). Orijinal bir filozof değildi, vaazla ilgili olarak felsefi fikirlerin popülerleştiricisi ve çevirmen olarak önemi vurgulanmıştı. Anatoli, Narbonne ve Beziers'deki çok eğitilmiş Yahudiler arasında bulunan ve onu İbni Rüşt'ün Aristoteles'in *Organon*'u hakkındaki yorumunu tercüme etmeye teşvik eden arkadaşlarına atıfta bulunuyor. Fakat aynı zamanda, Yahudi cemaatindeki muktedir güçlerin kendisini Arapça mantık çalışması için azarladığını ve haftalık Sabbath vaazını durdurmaya zorladıklarını belirtiyor (94). Destekçi tabanına sahip bir kişi vardır, ancak, kesinlikle Yahudi cemaatinde ya da dışında gücü kullanan birisi değildir.

Jacob Ben Machir aynı seçkin ailenin bir parçasıydı. On dördüncü yüzyılın ilk yıllarında, Abba Mari'nin, felsefe araştırmalarını kısıtlamaya yönelik çabalarına karşı çıkan Montpellier'deki Yahudilere yön verdi. Bir gökbilimci ve bazı sonuçlara göre matematikçiydi, o ve birkaç Yahudi meslektaş, Montpellier Üniversitesi'ndeki Hristiyan bilginlerle hatırı sayılır etkileşime sahipti. Bununla birlikte, bunun onu Yahudi topluluğunun ya da Hristiyan toplumunun her birindeki güçlü elit kesimin içine sokmadığı açıktır (96). İbni Tibbon ailesi, böylelikle, bir saray sınıfı ile herhangi bir bağlantısı ya da Yahudi sadakatine ihaneti gösteren bir şey olmaksızın en az dört kuşak boyunca süren düşünsel teslimiyetin bir örneği olarak hizmet etmiştir.

Üçüncü bir kategori, kesinlikle felsefe üretmeyenlerden, bağımsız metinler yazan ya da tercüme eden, kendi yazılarında diğerlerinin felsefi eserlerini tanıtarak daha çok yaygınlaştıran ve popülerize eden kişilerden oluşmuştur. David Kimchi (Radak) iyi bir temsilci'dir, 1232 yılındaki Maimonides ihtilafında Maimonides'i savunmadaki rolü ve popüler Kitab-ı Mukaddes yorumlarını felsefi fikirlerle biraraya getirmesi nedeniyle anlamlıdır. Görünüşe göre meslek olarak öğretmenlik yapıyordu; "zamanının çoğunu erkek öğrencilere Talmud'u öğretmek için harcamaktan" başka hiçbir şey yoktu. Bu, ortaçağ Yahudi toplumunda özellikle yüksek statüyü garanti eden bir konum değildi (97).

Kariyerinin sonunda bile, Maimonides'i savunmak için İspanya'da yürüttüğü 1232 kampanyasında, rakipleri tarafından tehdit edildi ve oldukça kaba muamele gördü ve Burgos'a hoşgelmediği konusunda bilgilendirildi ve Alfakhar tarafından küçümseme gibi görünen bir havada değinildi (98). Kendi yazıları yoksullara sempati ifade eder ve zenginliğin kucağında yaşayan muhaliflere saldırır (99). Açıkçası, Kimchi'nin felsefeye bağlılığı, herhangi aristokratça bir tarz olarak tanımlanabilecek bir toplumsal statü ile ilişkili değildi.

Bu kategorideki başka bir figür Joseph İbni Kaspi'dir. Kimchi gibi, kendi payına önemli felsefi bir çalışma da üretmedi; enerjisini, daha çok, felsefenin ruhu olarak Kitab-ı Mukaddes yorumlarına harcadı (100). İbn Kaspi'nin ahlaki iradesi, bilginin peşinde hatırı sayılır bir zaman harcayarak seyahat ettiğini belirtirken, gereksiz mütevazilik yapmadan "nereye gidersem gideyim, zenginlik ve onur benim yanımdadır (101)." Aile Bayramı "nın meşhur tanımlamasında, hizmetkâr bir kadının mutfağında olduğunu ve sadece davetlileri değil," yoksulları "da gördüğünü ortaya koymaktadır (102). Aynı zamanda, zenginliği birinin çabalarına değmeyecek bir şey olarak kötülemekte, daha çok genel ahlaki edebiyatın anlayışlarına dikkat edilmesini tavsiye etmektedir (103). Resim, ona bağımsızlık ve entelektüel arayışlarını takip etmek için boş zaman kazandıran ekonomik başarısından biri olmuş gibi görünüyor, toplumsal statüsü itibarıyla kendisini seçkin bir çevreye sokmak için felsefi bir gerekçeye dayandırmaya yatkın biri değil (104).

Saraylılar ve varlıklı Yahudiler, felsefe ile ilişkilendirilmişti (105). Ancak, Yahudi felsefesinin geniş girişimiyle çeşitli ilişkileri bulunan temsilci figürlerin toplumsal statülerinin bu gözden geçirilişi, bir saray sınıfı ile herhangi belirleyici bir ilişki sağlamamaktadır. Ayrıca en etkili Yahudi saraylılardan bazılarının felsefenin aşığı olmalarına karşın ve bunların bazı durumlarda da felsefeye etken biçimde karşı oldukları unutulmamalıdır. Aşırı derecede rasyonalist öte dünya bilimi (eschatology) düşündüğünden Maimonides'e meydan okuyan R. Meir Halevi Abulafia (Ramah), Kastilya Yahudilerinin aristokrat ailelerinden birindendi; mali yönden bağımsızdı ve kraliyet mahkemesi ile bağlantıları olabilirdi (106). Toledo'daki en ünlü ve en etkili aileden birinin üyesi olan Judah Alfakhar,

felsefi çalışmalarına karşın, David Kimchi'ye karşı Maimonidesçilik karşıtı duruşu sert biçimde savunan bir doktordu (107).

On üçüncü yüzyılın sonunda, R. Todros ben Joseph Halevi Abulafia, Toledo'nun başka bir aristokrat ailesindendi. Kastilya mahkemesine erişim olanağı olan bir zengindi; Diğer Yahudi saraylılar onun çevresinin bir parçasıydı. Aşırı dindar ve mistikti, felsefeyi çok az kullanan kabala "Gnostik" (*marifet bilgisi, harf ve sayı esasına dayanan mistik dini akım*) okulunun liderlerinden biriydi (108). Narbonne'da başkan (nasi) olan Kalonymus ben Todros, Abba Mari'nin anti-felsefe kampında bir lider haline geldi ve rolü Rashba'nın yasağı için zemin hazırlarken belirleyici olarak ortaya çıktı (109). Aristo felsefesinin büyük eleştirmeni olan Chasdai Crescas (felsefi geleneğin derin bir ustası olmasına rağmen), mahkemeye erişimi nedeniyle Aragon'da en etkili yahudilerden birisiydi (110). Ve elbette dönemin sonundaki sorunsallı Yahudi saraylı Don Isaac Abravanel, Yahudi rasyonalizmi ve onun temsilcilerinin keskin bir eleştirmeniydi (111).

Bu bize son bir kategori bırakıyor: "Aşırılıkçı" filozoflar, "İbni Rüştçüler" in kendi kendilerine yeten ideolojilerinin geleneksel Yahudi sadakati için çok yıkıcı olduğu varsayılmıştı. Çağdaşların yazılarında ortaya konan kanıtlar, Kitab-ı Mukaddes'in ve Haggadah'nın (Yahudi efsanelerinden oluşan ayin kitabı) aşırı allegorizmi hakkındaki şikâyetlerden oluşur, buyrukların gerekçeleri (*ta'amei mitzvot*) gibi felsefi düşüncelerin, emirlerin ihmalini akla uygun hale getirmek için kullanıldığını, felsefecilerin dua etmediklerini ve bilgeleri küçümsemediklerini iddia ediyor (112).

Birkaç noktanın burada vurgulanması gerekir. İlk olarak, yargılama görüşleri karşıtların polemikçi saldırıları olarak bu görüşlerin sunumuna dayandığında aşırı dikkat edilmelidir. Polemik edebiyatında, en radikal biçiminde onun sunumu ve bağlamının dışında pozisyon almak gibi doğal bir eğilim vardır. Saldırıya uğrayan bireylerin güncel yazıları incelendiğinde, genellikle düşmanları tarafından tarif edilenden daha ılımlı ve makul oldukları görünür (113). Örneğin 1305'ten itibaren Rashba'nın yasakladığı metinlerinden birinde yer alan aşağıdaki paragraf dikkate alınmalıdır:

Onlardan biri [saldırıya uğramış aşırı filozoflar] sinagogda şaşkınlık içinde halka açıklama yaparken: "Musa hangi sebeple domuz etini yasakladı?" Eğer yetersiz kalitesinden dolayı ise, bilim insanları bu etin kalitesini o kadar kötü bulmadılar." Onlardan birisi şöyle dedi: "Tevrat'tan kısa parçalardaki buyrukların amacı gerçekte onları başa ve kola yerleştirmek değildir - Tanrı bundan hoşlanmayacaktır - ancak, sadece bir insan Tanrı'yı hatırlamalı ve anlamalıdır (114)."

Bu pasajın ima ettiği, filozofların artık domuz etinin yasaklanmasına riayet etmedikleri ve emirlere akılcı yaklaşımları nedeniyle artık Tevrat parçalarına

konuları dikkate almadıklarıdır. Fakat, bu alıntıların (quotes) ların doğru teklifler olduğunu varsayarsak, çelişik sonuç hiçbir şekilde gerekli bir sonuç değildir.

Domuz ile ilgili retorik soru, buyruklara gerekçeler bulma girişimine herhangi geleneksel bir karşı çıkış tarafından sorulmuş olabilir; mistik olanlar lehine rasyonel nedenleri reddeden bir kabalist ya da Maimonides'in diyet kısıtlamalarını farklı rasyonalist bir açıklama lehine hijyenik düşüncelerle reddeden bir rasyonalist - örneğin, domuz eti yasaklanmıştır çünkü sağlık için kötüdür, ancak, hatırlatıcı olmak bakımından, utanç verici olandan ve ahlaksız kişisel niteliklerinden kaçınmamız gerekir (115).

Her üç durumda da domuz eti yasaklanmış olarak kalır. Tevrat parçaları ile ilgili İkinci bir açıklama olarak, Bu, Tanrı'nın, Yahudi'nin onları baş ve kola yerleştirmesini istemediği anlamına gelebilir, ancak, aynı zamanda, Tanrı'nın, kalp ve beyin tarafından temsil edilen akli ve duygusal farkındalığının eşlik etmediği mekanik bir performanstan zevk almayacağı anlamına da gelebilir - buyruk için bir amaç, Rashba'nın bizzat kendisinin aggadot hakkındaki yorumunun başında yazdıklarının oldukça benzeridir (116). Bu zamanda fazla felsefe ile zehirlenmiş Yahudilerin kendi sözlerinden bir kanıtımız, amaçları gerçekleştirildiği sürece buyrukların yerine getirilmesinin terk edilebileceğini savunan bir delilimiz yoktur. Sık sık karşılaştığımız şey, amacın içsel bir farkındalığı olmaksızın yapılan mekanik düşüncesiz eylemin Tanrı'nın gözünde herhangi bir değerinin olmadığı, bunun o eylemin yapılamayacağının bir göstergesi olduğudur. Felsefenin muhaliflerinin, eylemi terk etmek için daha aşırı bir rasyonalizasyon olarak bu söylemsel iddiayı dönüştürmelerini hayal etmek zor değildir (117).

İkincisi, aşırı felsefi konumun yandaşları neredeyse her zaman kimlikleri veya toplumsal statülerine ilişkin ayrıntılı bilgi olmadan sunulmaktadır. Onlar gölgedeki isimsiz bir gruptur ve üyeleri, çalışmalarını bildikleri kişilerle tanımlanamazlar. Bildiğimiz filozoflar, muhafazakârlar tarafından eleştirilenlerin kendileri bile, pozisyonlarını sık sık ılımlı bir orta yer gibi sunan ve felsefeyi yanlış yönde kullanmaları sebebiyle reddeden (*genellikle ha-mitpalsefım denilen*) aşırılık yanlılarına yer verirler (118). Bu aşırılık yanlılarının tanımları onları düzenli biçimde üst sınıf olarak karakterize etmiyor; bazı durumlarda bunun tam tersi olur. Vaazlarında aşırı alegorik yorumları biraraya getiren vaizler, 1300'lü yılların başlarında çıkan tartışmalar sırasında sıkça saldırıya uğramışlar, Yahudi toplumunun çevresindeki gezginler olarak tanımlanmışlardır; felsefeyi Yahudi cemaatinden kaçmak için değil, onun içinde bir miktar etki yaratmak için kullanıyorlardı (119). Moses Narboni'ye göre Burgos filozofu Abner, yoksulluktan kaynaklanan umutsuzluğun dışına çıktı (120).

Üçüncüsü, ortaçağ Yahudi cemaatindeki şüphecilığe ya da törenselleşmiş şekliye yapılan her göndermenin felsefenin etkisinin sonucu olduğunu varsaymada dikkatli olmalıyız. "İbni Rüşdçü" terimi, felsefi görüşleri İbni Rüşd'ün

(121) yazdıklarından derin biçimde etkilenenlere (122) ya da hatta “çift doğruluk” teorisinden etkilenenlere göndermede bulunmak için değil, daha çok oldukça gevşek biçimde, inançlarda “sapkın” ve davranış olarak “ahlaksız” ve “hovarda” nitelendirmeleri bağlamında kullanılır (123). Örneğin, Baer, Musa Faquim adlı birini, “teyit edilmiş İbni Rüşdçü” olarak “tüm dinlere küfreden” olarak tanımlar. Ancak Faquim hakkında bilgi veren bir belgede, davranışını motive eden bir felsefi çalışma hakkında hiçbir şey söylenmiyor (124). “İbni Rüşdçülük”, kanıt olarak bir tarihsel bağlantı bulunmasa bile suçlu yerine konmakta ya da daha çok suçlu olarak tanımlanmaktadır.

Felsefi çalışma ile üst sınıf statü ve geleneksel Yahudi sadakatinin zayıflaması arasında bir bağlantı kurulduğunda dahi, bunlar felsefenin sebebini izlemez. Muhafazakârların algıladığı karakteristik Yahudi davranış ve inançların zayıflamasına büyük sosyal güçler neden olabilir; felsefe, Yahudi kimliğinin terkedilmesi kadar devam etmesini de rasyonalize etmeye hizmet edebilir. Çağımız boyunca kaç tane felsefi eserin Yahudi halkının onuru için zorunlu olarak yazarları tarafından doğrulandığı, Hristiyan komşularınıninkinden aşağı bir kültürü olan Yahudilerin, felsefe ve bilimlerin cahili oldukları suçlamasıyla karşılaştıkları olgusu çarpıcıdır (125).

İber yarımadasında Yahudi yaşamının son kuşağında, aşırı rasyonalizme dayalı bir saldırganlığın liderlik sınıfının Yahudi sadakatini zayıflattığı ve böylece kitleleri moralsizleştirdiği sonucunu haklı çıkaracak çok az kanıt vardır. Buna karşın, başlangıçta Yunanca, Arapça veya Latince olarak yazılan felsefi eserlere aşinalık üzerine kurulu ılımlı bir rasyonalizmin, İspanyol Yahudisinin kültürel yaşamına nüfuz ettiğini, vaazları ve Kitab-ı Mukaddes yorumlarını tamamladığını, polemik edebiyatını keskinleştirdiğini, hatta Talmudçu akademisyenliği bile etkilediğini gösteren bol miktarda kanıt vardır. Felsefi kavramlar, terminoloji ve düşünce biçimleri, etkisinden nihai derecede şüphelenen Isaac Aram ve Isaac Abravanel gibi yazarlarda dahi belirgindir. Felsefi araştırmayı yasaklama girişimleri başarılı olursa, bu toplulukların deneyiminin nasıl farklılaşacağını belirlemek imkansız olmakla birlikte, Yahudiliği çevreleyen topluluk için anlaşılabilir bir referans çerçevesinde ifade etme kapasitesi olmadan, Hristiyan komşularına (126) bilimsel eğitim verdikleri bir Yahudi kadrosu (126), felaket daha erkenmeydana gelmiş olabilir (127).

NOTLAR

1. “Felsefe” terimi, ortaçağ bağlamında bugünkü durumundan daha geniş kapsamlıdır ve bu nedenle doğa bilimlerini dahil ettim. Tıbbın ve metafizik meselenin durumunu birbirinden ayırmak için girişimlerde bulunulmasına rağmen çoğu pek çok disiplinin dahil edildiği kapsamlı bir felsefe müfredatının varlığını kabul etti. Bkz. Wolfson 1973, s. 493-5 50 ve H. Davidson tarafından kısa özet statüsü, Freudenthal 1992, s.

- 195: Gersonides, “doğa bilimleri ile spekülâtif felsefe arasında ayrımcı bir çizgiyi kabul etmedi.”
2. Bakınız, örneğin, Harry Wolfson’un “metin yorumlamasında hipotetik-tümdenge-
lim yöntemi” olarak adlandırdığı şeyin felsefe kalemlerine uygulanan klasik tanımı
(Wolfson 1957, s. 24-8).
 3. Guttman 1964, s. 275. Cf. Isaac Barzilay’ın 1967’deki aşırı ifadesi: “Ortaçağ Yahudi-
liğinde Halevi ve Maimonid’lerden sonra orijinal ve yenilikçi entelektüel yaratıcılık
çok az” (s. 16).
 4. Barzilay 1967, s. 12.
 5. Çalışmasının birbirine bağlılığının tanınması, Touati (1973) ve Herbert Davidson’ın
Freudenthal 1992, sf. 195-265’deki “Malzeme ve Aktif Entelektüeller Üzerine
Gersonides” adlı çalışmasına dayanmaktadır. Ayrıca Bakınız Kellner 1991, s. 93
Gersonides’in ezoterizmi reddetmesi üzerine, ve s.104 Gersonides’in “Yahudiler
arasında felsefi erdem ve gelişimi yaymak için Tibbon projesine devam etmesi” tezi
nedeniyle.
 6. Bkz., Örneğin, Ravitzky 1981a, s. N5, Samuel ibn Tibbon ve MosesNarboni’yi
Maimonides’in ezoterizmini aşmanın meşruiyetine atıfta bulunarak (ve İbn Kaspi’nin
aynı deyimiyle Dinur 1972, s. 242) ; Harvey 1987, s. IX, “felsefenin çokluğunu felse-
feye ilgi duymaya yönelik bir filozofun girişimi” üzerine; Jospe 1988, s. I ve Fenton
1992, s. 27 Falaquera’nın “Yahudi halkı arasında felsefe öğrenmeyi yaygınlaştırma”
çabaları üzerine. Çeşitli bilimsel disiplinlerin öğretilerini her birinin üstesinden
gelmek zorlu bir görev olmadan erişebilecek ansiklopedik çalışmalar üretme kararı
benzer bir misyon duygusunu yansıtır. Örneğin bkz. “Battei ha-Nefesh ve-ha-
Lach ashim” in girişi, Davidson 1939, s. 86, burada Levi ben İbrahim, Maimonides’in
Mishneh Torah’ına olan ihtiyacının açıklamasıyla ve “Sha’ar ha-Shamayim” in girişin-
de Gershon Ben Solomon’un benzer bir ifadesi ile çarpıcı biçimde benzerlikle onun
amacını ifade eder (Dinur 1972, s. 184). Bununla birlikte, kitlelere karşı küçümseme
felsefesinin uygunsuzluğunu dile getiren görüşler bu dönemde ifade edildi.
 7. En iyi bilinenleri Süleyman Alami, İshak Arama ve Yusuf Yabetz’dir.
 8. Baer 1961, 1: 3: Politik ve dini baskının dış güçleri “geleneğe zarar veren rasyona-
lizm ve şüphecilik” ten içeriye soktu. Diğer referanslar için bkz. Schachter 1992, s.
180-2. Cf. Ayrıca Barzilay 1967, s. II: Rasyonalizm, toplumsal çözülme ve dini çöküş
merkezkaç eğilimlerini uyandırma ve “tam doğası ile diasporadaki Yahudiliğin
temellerini zayıflatmak eğiliminde.”
 9. Felsefe ve saraylarda, özellikle Baer 1961, 1: 240-2, 263’e bakın. Felsefi taahhütler
(genellikle “İbni Rüşdçülük” olarak anılır) ile mürted arasındaki bağlantılarda bkz.
Baer 1961, 2: 137-8, 144, 148, 224, 274 ve başka yerlerde.
 10. Twersky 1968, s. 189 n. 15; Ben-Sasson 1984, s. 232-8.
 11. Bakınız, örneğin Ben-Sasson 1976, s.543, erken on dördüncü yüzyılda yaşanan çatış-
madan bahseden: “*Halakhik* bilgiler ile mistiklerin çevresinde toplanan orta ve alt

- sınıflar arasındaki toplumsal gerginlik, zenginler karşısında giderek arttı ve ahlakçılara göre, üyelerinin Maimonides ve rasyonalizme yöneldiği üst sınıfın yaşam biçimini tüketmeye devam etmesi” Yahudi toplumundaki sosyopolitik gerginlikleri 1230’ların çatışmaları ile ilişkilendirmeye yönelik daha alttan bir girişim, Septimus 1973 ve 1979’da, Saperstein 1980, S 263 n. 25.
12. Twersky 1968, s. 189 (Bununla birlikte, Iancu-Agou 1987, sayfa 11). Shatzmiller: Bakınız bibliyografyadaki eserler.
 13. Ravitzky’nin (özellikle de 1981b’deki programlı devlet idaresi), Sirat, Talmage, Iancu-Agou ve Sapersrein 1980’deki kendi ifadem, s. 205-6, 209-10 ve Sapersrein 1996, s. 75-87. Yaklaşımındaki çarpıcı bir illüstrasyon, Hüsik (1940), Guttman (1964) ve Sirat (1985) tarafından gerçekleştirilen çalışmalarda onüçüncü yüzyıla on üçüncü yüzyılın muamelesine karşıtlıktır. Husik, Maimonides’in etkisine birkaç sayfa ve Verona, Gersonides, Karaite Aaron ben İlyas, Crescas ve Albo’nun her bir bölümünü ayırıyor. Guttman kanunları bir parça genişletir; Gersonides ve Crescas’ın uzun incelemelerine ek olarak, bir düzineden fazlasını (Verona Hillel, Albalag, Burgos Abner, Pollegar, Narboni, Duran, Albo, Abravanel, Judah Messer Leon, del Medigo gibi tercümanlarla tartışıyor. Sirat, aynı döneme ait düzinelerce yazarla görüşür. Sosyal ve kültürel değerli kaynak materyallerine Dinur tarafından erişilebilir hale getirildi (1972, pp. S. 173-257).
 14. Bkz., Örneğin, Southern 1970, s. 292-9.
 15. Yahudi filozoflar ekonomik kısıtlara karşı duyarsız değildi. Jacob Anatoli, vaazlarından herhangi birisini yazmak için “dünyevi konularda yükümlü” olan sohbetlerini anlatıyor; görünüşte yalnızca Frederick II mahkemesindeki görevinin hayatını daha güvenli hale getirmesinden (not 24) sonra yazma imkânı buldu (Anatoli 1866, giriş). Onun astronomik tablolarına girerken, Jacob ben Machir, 1301’in başında yazarken, astronomi çalışmalarını dile getirir. Tıp ve hukukun benzersiz bilginleri bilgilerinden gelir elde edemezler. Bu nedenle, ekonomik güvence bağımsızlığına sahip olanlara disiplin bırakılmıştır (Renan, 1877, s. 616-17). Bu ekonomik düşünce astronomi için doğruysa, mantık veya metafizik için ne kadar daha doğru olurdu. Solomon Bonafed, Hristiyan bilginlerin çeşitli disiplinlerde Yahudilere üstünlüğü için ekonomik bir açıklama getiriyor: “Denizlerin bolluğunu emiyorlar [Tesniye 33: 19] öğrencileri için yiyecek sunmak, avlamak ve getirmek için ihtiyaç duymuyorlar Bugünkü ekonomik gücümüz, rahatlık için çok küçüktür [Yeşaya 28:20], aramızda gerçek bir bilim adamımız yoktur “ (Gross 1993, s.36).
 16. Abba Mari 1838, s. 31; 1958 Adret tarafından tekrarlanan s. 52. Abba Mari şikayet ediyor: Özellikle Yahudi yazarların kitaplarını kullanarak Yahudi vaizler hakkında: 1838,
 17. Wolfson 1973, s. 431.
 18. Saperstein 1980, s. 272 n. 9, Parma İbranice’den Alıntı olarak MS 399 fol. 59v. Birçok benzer pasaj, bu eseri felsefi elyazmalarının metinsel eleştirisi için değerli bir

kaynak yapmaktadır. Aynı yaklaşım, İbn Sina'nın Canon'u hakkındaki Yedai ah'ın yorumunu karakterize ediyor: "Bu okuma son derece bozuk ve onu el yazmalarında bu şekilde buldum ve Arapça el yazmalarından sonra araştırdık ve aynıydı. Bu karışıklığı gidermek için aramıştım, Bağdat mektubunda buldum... Doğru okundu, görünüşe göre çeviri yaptığım Arapça metne bir hata geldi " (Escorial Hebrew MS G.III, 9, fols. 102v-103r).

19. Immanuel 1957, 1: 161-5. Cf. Ben-Sasson 1976, s. 524-5, burada el yazması içeriği ortaya çıkmaz.
20. 232 ve 1302-5 çatışmaları çoğunlukla "Maimoni dekan tartışmaları" olarak bir araya getirilirken, görev alanı açık şekilde değişmişti. Rashba'nın yasağı Maimonides'e değil, İbranice'ye tercüme edilen "Yunanlılar" ın felsefi eserlerine uygulanır. Daha önceki çatışmalarda bile, Samuel ibn Tibbon'a, Maimonides'in Rehberine çeviri yoluyla erişilebilir olması ve "belki de Ma'amar Yiqqavu ha-Mayim'de" Maimonides'in gizlediğini ortaya çıkardığı için "saldırı düzenlendi. Bkz. "Iggerot Qena'ot" 1859, s. 3b; "Qevutzat Mikhtavim" 1975, s. Roo ve 36 (burada Char1ZI, İbn'den fazla Tibbon eleştirdi).
21. Başpiskopos Raimundo'nun himayesinde Toledo'da çeviri projesinde bkz. Kritzeck 1964, s. 52-4; Gilson 1954, s. 235-6. On sekizinci yüzyılda, çeviri arenası kraliyet mahkemelerine kaydı; En önemli husus İmparator Frederick II, Alfonso X "e Wise" ve Robert d'Anjon'dur.
22. Twersky 1968, s. 196-202; Cf. Abba Mari 1838, s. 85.
23. Steinschneider 1893, s. 132-3; Dinur 1972, s. 200. Bu çeviri ve eserin etkisi hakkında bkz. Ravitzky 1990.
24. Steinschneider 1893, s.58-60, 65-94. Metnin sonunda Anatoli, "cömertçe bana besin ve besin sağladı" bilgeliğin sevgilisi ve onu arayanların, Frederick II'e övgü ifade ediyor (Anatoli 1969, S. Viii). Açıkçası Frederick, açıklananlardan farklı hedeflerle motive olmuştu. Anatoli'nin giriş bölümünde.
25. Ralbag'ın diğer diller hakkındaki okuma bilgisi hakkında bir soru hala var, ancak Touati, yalnızca İbranice eserler verdiğini bildiriyor (Touati 1973, sayfa 39) ve özel kütüphanesinin envanteri yalnızca İbranice kitapları listeliyor (Freudenthal 1992, s. Xv).
26. Cf. Shatzmiller 1980, ss. 468-9: "bu çeviri dalgasının ekonomik boyutu" konusunu ele aldığımızı bildiğim tek bilim insanıyım.
27. Anatoli (yukarıdaki, not 24). Kalonymus ben Kalonymus, Anjou'nun Roberc hizmetini tercüme etmek için bkz. Immanuel 1957, 2: 426-8; Renan 1893, s. 441; Steinschneider 1893, s. 330. Judah Romano aynı mahkemede tercüman olarak çalıştı (aşağıya bkz. Not 29). Alfonso X mahkemesinde Yahudi çevirmenler için bkz. Roth 1985.
28. Samuel Ben Yahuda, Berman 1967, s. 307-20; Carcassonne'dan Leon Joseph, Renan'da 1893, s. 772-4-
29. Neubauer 1886, s. 497-8. Çevirmen olarak Romana'da bkz. Steinschneider 1893, s.

- 263-4; Sirac 1985, s. 271-2; Sermoneta 1990, s. 106 n. 34. Arapça'dan çevrilen felsefi materyal kısa süre içinde İbranice olan Kitab-ı Mukaddes'de bulunan yorumlara geçtiği gibi, Latince'den tercüme edilmiştir: bkz. Sermoneta 1984, s. 352-6. Romalı İmmanuel Romano'yu, Hristiyanlar arasında dağılmalarından kaynaklanan bilgi-liği toplamak ve onları Musevilere yeniden yüklemek için bu çeviriler için övüyor: Immanuel 1957, 1: 222.
30. Renan 1893, s. 772; Cf. Dinur 1972, ss. 177 ve 214 no. 13, Latin tıbbi çevirilerinin Yahudileri Hristiyanlardan ziyade Musevi olmayan ilaçlar vermek için Yahudi doktorları aramalarını teşvik eden bir yol olarak açıklıyor. Ayrıca Meir Alguades'in, Aristoteles'in Nikomakhean Etiğinin Latincesinden onuncu yüzyıla ait çevirisine, uzman Hristiyan bilginlere ve Ahlak Hakkında Latin yorumuna erişebildiğini açıkladı: Berman 1988, s. 157-8. Eli Ben Joseph Habillo, 1472'de, Yahudi meslektaşlarının aksine Hristiyan akademisyenlerin Yunan felsefesini dinî inançla tutarlı bir biçimde incelediklerini "herkes öğrenmek isteyen her kimin" öğrenmek istediğini iddia ederek Joannes Versor'un "Aristoteles Physics" hakkındaki "sorularını" n çevirisini onayladı. Margoliouth 1965, 3: 185. Aquinas'ın yeni tamamlanmış bir çevirisini kullanan bir Yahudi vaizin örneği için bkz. Saperstein 1996, s. 79.
31. Daha erken (Islamic) döneme ait bazı genel yorumlar için Baron 1952-83, 7: 137'ye bakınız.
32. Immanuel 1957, 1: 162.
33. Shatzmille1, 1980, s. 466-7; Cf. Sirat 1991, s. 332. Shatzmiller, bunun sahibinin çevirmene ait olduğu alışılmadık bir düzenleme olabileceğini önermektedir. Ancak, nadir bulunan ve değerli bir yazarın sahibinin, ona erişim için tazminat istememesi, özellikle de Onu satın almak için seyahat etmiş veya kopyasını yaptırmıştı.
34. Berman 1967, s. 315-16. Samuel, Meses ibn Tibbon'un bir çevirisini duyduğunu ancak kopyasını yapamayacağını söyledi; Cf. Szeinschneider 1893, s. 544.
35. Ayrıca Sirat 1991, s. 328-30'da açıklanan metin.
36. Shatzmiller 1980.
37. Örneğin, Wolfson 1977, s. 480: "Fizikte İshak ben Shem Tov'un bildirdiği şey, Aguilar di Campaha'daki İbrahim İbn Adret, benim adıma tamamlandı; bu disiplini tükenmez bilim adamı, tamamlamış akademisyen Rabbi Isaac ibn'den Shem Tov. " Cf. Ayrıca Margoliouth 1965, 3: 212.
38. Örneğin, Marsilya'dan Asher ben Samuel, İbn Rushd tarafından bir İspanyol Yahudi için mantıklı bir metin kopyalıyordu (Berman 1967, s. 301). İbrahim Farissol, yazar olarak kariyerinin karakteristik bir konumu olan Mantua'nın önde gelen bankaları Norsas tarafından el yazmalarını kopyalama için istihdam edildi (Ruderman 1981, s.12). Açık piyasada yazarların ekonomisi hakkında daha az bilgi mevcuttur: örneğin, Dinur 1972, s. 420 (1315'ten) : "Dünyada, parşömen bedelini saymazsak, altıdan daha küçük gulden için bunu kopyalayacak hiçbir yazar yok"
39. El yazmalarının maliyeti, sahiplerin yazıtları ve noter kayıtları üzerinde incelenerek

belirlenebilir. Örneğin, 1283 yılında tamamlanan ve Samuel ibn Tibbon'un Yiqqavu ha Mayim'i ve diğer bazı metinleri içeren Maimonides Kılavuzu'nun bir metni 1378'de 50 altın florin için satılmıştır; Bir Machzor ile 1461'de 100 Floransalı florin için birlikte yeniden satılacaktır (Margolious, 1965, 3: 212). 1434'de 25 florin ile tanımlanmamış bir tıbbi kitabın İbranice bir kopyası (Iancu-Agou 1987, s. 17) ; Cf. Shatzmiller 1980, sayfa 466-7 ve aynı zamanda bkz. Zunz 1845, s. 2rr-13. Maliyet, yalnızca metnin uzunluğu, yazının estetik karakteri, parşömen veya kâğıt kalitesi, aynı zamanda diğer faktörleri tarafından da belirlendi. On dördüncü yüzyılın sonlarında, Carcassonne'dan Leon Joseph, Montpellier'in Hristiyanlarının Hristiyan olmayanları satmasını yasaklamış olduğu gibi iki yeni Latin tıp kitabı kazanmak için uzun yıllar boşuna çalıştığını bildirdi. "Başkalarına değerlerinin iki katını" ödeyerek, "onları okumakla kendime fayda sağlamak için satın aldım" ı ve onların tercümeleri ile diğerlerine (Yahudilere) faydalı olmak için satın aldım. " (Renan, 1893, sayfa 774) açıkladı. Varlıklı Samuel Sulami kütüphanesi yoksul Levi Ben Abraham'ın evinde kalması için güçlü bir teşvik unsuru olmalıydı (Abba Mari 1838, s. 47).

40. Weil'e göre 1991, s. 59, 1373'te Charles V'in kraliyet kütüphanesinde 843 cilt mevcuttu; Avignon'da bulunan Hristiyan ileri gelenlerine ait kütüphanede yaklaşık iki bin vardı; Bologna San Domenico koleksiyonunun kütüphanesinde 472 kişi vardı.
41. Abrahams'ta Judah ibn Tibbon 1926, 1: 57, 80-2.
42. Levi 1899; Steinschneider 1900; Iancu-Agou 1975; Weil 1991. Gersonides'in koleksiyonunda 37 adet Kitab-ı Mukaddes çalışmaları, 71 adet haham türü metin ve 60 adet el yazması (Weil 1991, s. 45-6) vardı.
43. Tora öğretmenliği için maddi destek ile ilgili argümanlar hakkında, Septimus 1984 ve Kanarfogel 1992, bölüm 3'e bakınız.
44. Abba Mari 1838, s. 48; Yedaiah Bedersi, Adrei'de 1958, 1: 168a.
45. Hacker 1987, s. 116; 1983, sayfa 55-6. Solomon Bonafed yazdı (şikayet etmeksizin) kendisine bir yıl Latince mantık öğreten Hristiyana "çok para" ödedi (Gross 1993, p. 36).
46. Assaf 1928-43, 2: 99ff; Tirosh-Rothschild 1991, s. 43-4.
47. Assaf 1928-43, 2: 102.
48. Menachem ha-Me'iri, Saperstein 1989, s. 383. On dokuzuncu yüzyılın başlarında vaazlarda felsefenin kullanımı hakkında şikâyetler ve yasağı kullanmak suretiyle bunu düzenlemeye yönelik girişimler, bkz. Saperstein 1989, s. 381-3.
49. On dördüncü yüzyıla ait bir Yahudi örneği, sorunu skolastik tarsda tartışmaya hayran olma işaret ediyor, bkz. Renan'daki Carcassonne Leon Joseph, s. 1893, s. 773. Vaazlardaki bu tarzdan yararlanmak için, bkz. Saperstein 1989, s. 395-6; Saperstein 1996, s. 84-6, 200-7.
50. Öğrenme merkezleri olarak manastırlar ve katedral okullarında bkz. Leclercq 1961, esp. Ss. 76-151; Smalley 1952, esp. S. 37-84- Üniversitelerde: Leff 1968.
51. Kanarfogel 1992, s. 17-19, 55-7.

52. Bilimleri, Kitab-ı Mukaddes ve haham metinlerinin yanında birleştiren birçok müfredat vardır (bunların en ünlüsü Hristiyan Avrupa'dandır muhtemelen Joseph ibn Kaspi'dir: bkz. Abrahams 1926: 1: 144-6). Ancak bunlar, bireysel çalışma için müfredattır, kurulu bir kurum için değil. İbrahim Neuman kısaca şöyle buyurmuştur: "Bu ayrıntılı müfredatın öğretildiği herhangi bir kurum için boşuna bakar" (Neuman 1942,2: 73). Belki Bunun nedeni halk öğretisine aykırı olan haham geleneğiyle bağlantılıdır Harvey 1987, s. X-xi'ye bakınız. 1402 tarihli bir metinde Carcassonne'dan Leon Joseph, Yahudilerin "felsefe" bilgeliğini pazarlarda ya da halk meydanlarında açıklamasına ya da halka açık bir akademi [yeshivah] kurmaya müsait olmadığını " (Renan, 1893, s. 772), Yahudi görüşünde muhalefete görünüşe göre işaret ediyordu.
53. Abrahams 1926, ben: 57.
54. Anatoli 1866, giriş.
55. Narboni 1852, s. Ia (tanıtım), IIb (kılavuz 1.63'te). Cf. Solomon Bonafed tarafından yapılan açıklamada, bir Hristiyan bilim adamı ona daha önce babasıyla bu disiplini incelediği bir yıl mantığını öğretti (Gross 1993, s. 36).
56. Abulafia'nın öğrencisi, "Ben yerli topraklarıma döndüm ve Tanrı beni Maimonides'in "Şaşırmışlar İçin Rehber"inde incelediğim bir Yahudi felsefeci ile bir araya getirdi" (Scholem 194r, sr48) yazdı. İbn Kaspi, çalışmalarında öğretmen, arkadaşı ya da öğrenci aramaya başlamadan önce onun etik iradesini yazmıştır (Abrahams 1926, 130-1; Mesch 1975, sayfa 46). Kalonymus, Güney Fransa'da uygun bir öğretmenin fırsatı bulamayacağından yakını ve sadece Barselona'da tatmin olur. Açıklamış olduğu öğretmenlerin çoğu talmudcularıken, Barselona'daki başlıca çekim, İbn Chisdai kardeşler "bilim ve tıbbın her branşında öğrenildi"; Bkz. Kalonymus ben Kalonymus 1966, s. 49-50, 21. Ortaçağ Hristiyan Avrupa metninde esasen yeshivah öğrenmeye ilişkin olarak en iyi eğitimi arayışında dolaşan akademisyenlerin bu temasının tartışılması için bkz. Breuer 1989.
57. Sırat 1985, s. 267-8; Ravitzky 1977, s. 71: "Zaten bu kitabı, Şaşırmışlar için Rehber olarak, birçok kez başkalarına öğrettim."
58. Berman 1967, s. 291, 313; Renan 1893, s. 548-52, 419.
59. Abba Mari 1838, s. 47-8.
60. Adret 1958, 1: 151a: "Topluluğumuzdan kimse, 25 yaşına kadar bu disiplinleri tek bir Yahudi öğretmeyecek." Yedaiah Bedersi, güney Fransa kültürünü savunurken, bazılarının çocuklara mantık öğrettiğini kabul etti (yukarıdaki 44. nota bakınız) ve bu durumun okullarda meydana gelmiş olabileceğini ileri sürdü, çünkü "çocuklar evlerine döndüler. (1958 Adret'e, 1: 68a) sizere maruz kalmadan zarar görmüşlerdir. Ancak durum bir anomali olarak tanımlanmaktadır.
61. Abrahams 1926,: 57.
62. Abrahams 1926, s: 144; Cf. Mesch 1975, s. 7, 46, 51. Cf. Ayrıca Judah ibn Tibbon'da Abrahams 1926,: 68.
63. Harvey 1987, s. 5, 79, 97.

64. M. Chagigah 2: 1; Bkz. Maimonides'in Rehber'deki girişe referansı.
65. Sirac 1985, s. 243. Cf. Neuman 1942, 2: 74: "Bilim ve felsefenin alanlarında" [Yahudilerin] inanılmaz başarıları, resmi eğitim talebi yerine özel bir çalışma ile sağlandı. " Joseph Shatzmiller, aynı şeklin güney Fransa'daki tıbbi araştırmalar için geçerli olduğunu kanıtlamıştır: resmi bir okul (Hristiyan ya da Yahudi olmayan) ancak usta eşliğinde ve paura karşılığı öğretim yapılan ve daha sonra resmi muayene için başvuran; Bkz. Shatzmiller 1980, s. 464-5. Bununla birlikte, ısrarcı olduğu (1992), dört gençlik yüzyılının son çeyreğinden önce Moncpellier'deki tıp fakültesinde Yahudilere yönelik bir kanıt bulunmamakla birlikte Dinur 1972, s. 221, yüzyılın ilk yarısında Yahudi varlığını gösteriyor.
66. Hillel of Verona 1981, s. 133-4-
67. Belli bir öneri, Chis'in, "Barselona'da üç yıldır yaşadım ve öğretmenim Rabbi Jonah'dan önce okudum" ("Iggerot Qena'ot" 1859, s. 14c). Açıkçası, Jonah Gerondi yukarıda sözü edilen pasajda "haham" olamazdı; Hillel, Jonah'yı Halakhah'yı Mishneh Tarab'tan bahsetmek üzere tanımladığını ve aynı lektörde felsefi araştırmalarda farklı bir yönetime atıfta bulunduğu konusunda ısrar eder. Hillel'in İspanya'da zaman geçirdiği halahaf'ı ve felsefeyi göz ardı etmesi imkansız değildir; Erken hayatının ayrıntıları neredeyse hiç bilinmiyordu.
68. Moses ibn Tibbon'un Averroes'un orta halli bir yorumunun tercümesi 1261 tarihiydi; Tortosa'dan Shem Tov ben sasas'ın yazdığı başka bir çeviri daha önce tamamlanmış olabilir. De Anima'nın derlemesinin çevirisi, Meses ibn Tibbon tarafından 1244'de tamamlandı. (Uzun açıklamanın Arapça olan herhangi bir İbrani tercümesi var.) Bkz. Steinschneider 1893, s. 147-50. Themistius'un De Anima'ya Arapça tercümesi için bkz. Pecers 1968, s. 42.
69. Metnin bilimsel baskısında Joseph Sermoneta, eski yöneticisi Themistius'un el yazmasının bulunmasıyla teyit edilen Hillel'in yorumunun tümünün bir sahtekarlık olduğunu doğruladı (Hillel of Verona 1981, sayfa 134). Hillel, bu fikri, Thomas Aquinas'ın 1270'de yazdığı bir eserden aldı ve düşüncüyü kendine mal etme hikâyesini uydurdu. Bu görüşe göre, bu metin, İspanya'daki felsefe araştırmalarının gerçekleri hakkında sadece bir şeyler anlatıyor; yalnızca Hillel'in bereketli hayal gücünü gösteriyor. Metnin çok çabuk atılmaması gerektiğine inandığım birkaç sebep var: İlk önce, Hillel bütünüyle farklı bir metinde felsefe danışmanına atıfta bulunuyor. (bkz. Not 67) ; İkincisi, Hillel'in metni, Seruentota'nınelineinde bulunma, dayandığı metindeki Aquinas alındısında daha ayrıntılı; Üçüncüsü, böyle bir işlemin Aristoculuğa özgü bir püf noktasının tek yorumunu kendine mal etmeye girişebilmesi için hiçbir neden yok; Ve dördüncüsü, temel bir meselede inandırıcı olmak isteyen bir kişi, genellikle, gerçekte hiçbir şekilde uyuşmayan bir hikaye oluşturmaz. Ortam, bu tartışmaların detaylandırılmasına izin vermez, umarım bu da farklı bir bağlamda izler. (Bunu yazdıktan sonra, Warren Harvey'in Sermoneta'nın bu alıntıyı ciddiye almamasını sorguladığını keşfettim: Harvey 1983, sayfa 535).

70. Assaf, metnin güvenilir olduğunu ve bir Yahudi okuluna atıfta bulunulduğunu var sayıyor: Assaf 1928-43, 2: 48. Dinur, Yahudi eğitiminin tarihi ile alakalı anlamı veya anlamı hakkında yorum olmadan metni yeniden üretiyor (1972, s. 243).
71. Saperstein 1980, s. 179; Metin Neubauer 1890, s. 245-8; Assaf 1928-43, 2: 34. Beziers'in son derece belagatli bir övgüsünde şair İbrahim Bedersi, "dış disiplinlerin" beit midrash'ta incelendiğini söylemektedir: Viyana İbrani MS III, fol. 228v.
72. Wolfson 1957, s. 29-31. İbrahim Neuman (1942, 2: 80), Crescas'ın "akademisinde felsefi sorunları tartıştığını" belirtiyor ve bunun kaynağı olarak Veya Ha-Şhem'e giriş yapıyor. Bu metinde, yazarın "en seçkin meslektaşları ile" felsefi problemleri araştırdığı ("im chashuvei ha-chaverim") hariç, böyle bir kanıt bulamıyorum.
73. Wolfson 1973, s. 431.
74. Wolfson 1977, s. 488, 481.
75. Arama 1884, bölüm 12, s. 24a; Assaf 1928-43, 2: 91.
76. Lazaroff 1981, s. I ve p. 52 n. 7; Elbette ki yazarın el yazısı, Etik'in tercümesi, San Francisco Sutro MS 162 Jerusalem Microfilm Institute reel 34658). İbrahim Bibago ne Şhemj Tov ibn Shem Tov kendi Talmud akademisi ile halakist olarak biliniyor olduğundan, bu metinlerde ne tür bir kurumdan bahsedildiğiyle ilgili bazı sorular var.
77. Hacker 1983, s. 55 ve Hacker'ın burada ifade ile ilgili belirsizlikleri. Not Hacker'ın, aynı kaynağa dayalı olarak, kabala'ya bazı fakülte İspanyol yeshivahlarında (1983, s. 52, 54, 25-26, 29) öğretilmiştir.
78. Messer Leon 1983, sayfa, xxvii-xlii, esp. X: xxvi-xxxvii, xl-xli.
79. örneğin, Neubauer 1886, s. 869: "ha-moreh ha-gadol sar ha-yeshivah", Bologna'daki çalışmanın rektörüne, Nicola de Fava'ya atfen; Cf. Shatzmiller 1992, s. 244, 247. Renan 1893, s. 773: "Va-eshev bi-yshivotehem u-veit iyyu nam", Hristiyan yüksek öğrenim kurumlarına atıfta bulunur. Solomon Bonafed: Scholae'de Hristiyan felsefe araştırmasına atıfta bulunarak "u-sheqedat orta derecede efsanevi" (Gross 1993, s. 36). İbn Kaspi, Abrahams'ta 1926, 1: 154: "kavm sham midra shot", Maimonides Rehber'inin incelendiği İslam okullarına atıfta bulundu.
80. Felsefenin temel felsefeleri ve Yahudi hayatındaki etkisi eleştirilen, önemli bir felsefeyi yapan ve bilimsel çalışmayı yapanların sınıflandırılmasında bir başka sorun var. Crescas, dönemin en önemli örneğidir; Judah Halevi bir önceki dönemdeydi. Barcelona'daki İbn Chisdai ailesinin üyeleri, Rashba'nın felsefi çalışma yasağını imzaladı; ancak Kalonymus tarafından bilim adamı olarak belirlendi: Kalonymus 1966, s. 21-2, 49-50. Kalonymus, Abba Mari ve Rashba'nın yanısıra, Arapça felsefi eserlerin önemli çevirilerini de üretmiştir (aynı kitap, s. 16-17). Verona'nın Hillel Ben Samuel'i genellikle bir filozof olarak düşünülür, ancak bir bilim insanı tarafından "İtalyan Yahudiliğinin ilk anti-rasyonalisti" olarak sınıflandırılmıştır (Barzilay 1967, s. 14, 42).
81. Gerçekten de, bir bilim adamı için bir çalışma başlatan bir bilim insanı için topo'nun bir parçası Sopher'ın, hayatından ne kadar az şey bilinmekte olduğunu belirterek başlaması düşünülmüyor; Örnek: İshak Albalag (Vajda 1960, s.1), Marsilya Nişimi

- (Sirat 1990, S. 53), İbrahim Bibago (Lazaroff 1981, s.), İbrahim Şalom (Davidson 1964 S. ben).
82. Shatzmiller 1972, 1975, 1991; Feldman, Levi Ben Gershom 1984, s. 1-5.
83. Pines 1977, s. 180-2, 223-53, 263-76.
84. Saperscein 1979 ve 1984'te Yedaiah'ın Midrash yorumunda; 1979, s. 32-3 için Felsefi eserlere yapılan atıflar.
85. Schirmann 1960a, 4: 468; Saperstein 1980, s. 166-7; Schirmann 1960b, s. 163
86. Bedersi 1884, İbranice bölüm, s. ben; Almanca bölümü, s. 138-9.
87. Schirmann 1960a, 4: 497 satır 7-9 ve sıklıkla işin başka yerlerinde.
88. Judah ibn Tibbon, "Musar Av", Abrahams 1926, 1: 71-2, 57, 66-7'de.
89. Ibid., S. 66, 78.
90. Romana 1977, s. 369.
91. Örneğin, "İggerot Qena'ot" 1859, s. 3b; Referansını David Kimchi'nin aksine, ben, s. 4a top.
92. Ayrıca İbranice olarak bağımsız eserler yazdı: İbn Ezra üzerine süper komedi, Şarkıların Şarkısı üzerine bir yorum ve Talmud'un aggadotunun bir yorumu. Son çalışmada, bkz. Sirat 1985, s. 22_9-31.
93. Anatoli, kayınpederi Samuel ile Arapça mantık öğrenmişti. İbn Tibbon (Anatoli 1866, tanıtım) ; Ancak Şiir Şarkıları hakkındaki yorumunda Meses, Anatoli'yi "efendim amcam" olarak tanımlıyor. Dolayısıyla, Colette Sirat, Samuel'in damadı ve Musa'nın amcası (1985, s. 226, 228) olarak tanımlar; Her ikisi de doğru olması için Meses Samuel'in torunu olmalıydı.
94. Bakınız Anatoli 1866, giriş; Ayrıca s. 6b: "Kendimi suçlamalara ve açtıkları işkencelere maruz bıraktım"; Cf. Ayrıca s. 121b, 159a. Minchat Qena'ot'ta (Abba Mari 1838, s.62) 95 yaşındayken, Judah ben Moses ibn Tibbon'ın bir akrabası olan "yalnızca akademisyenlerden biri" olarak tanımlanmaktadır. Bir bilim adamı olarak ve Hristiyan akademisyenleriyle olan temasları üzerine meslek hayatında Shatzmiller 1992, s. 243-4.
95. Felsefi eserler üretenlerin bu kategorisinde, Shem Tov Falaquera, Kalonymus ben Kalonymus, Marsilya'dan Samuel Ben Judah ve Joseph, Issa ve Shem Tov İbn Shem Tov'un eklenmesine gerek kalmadan felsefi eserler üretenler. Falaquera, aslında Tudela Uospe'de aristokrat bir aileden geliyordu, 1988, s. 2) ve onun "Arayıcı Arayüzü" zenginlerin ideolojisini güçlü bir şekilde ifade etmektedir; bu, zengin bir eleştiriye maruz kalmaktadır (bkz. Baer 1961, 1: 203-4). Bir filozof gibi yetenekleri hakkında Jospe 1988 ve Fenton 1992, s. 27-39. Kalonymus, hem o hem de babası gelgit nası ile anıldığı için, aristokrat bir aileden geldi (Renan, 1893, s. 417, 426; Kalonymus 1966, s. 14).
96. Bununla birlikte, kendisini "keder uğruna" (bk., S.35) olarak tanımlar ve yazıları servetin toplanmasıyla aşırı derecede ilgilenen ya da soylarını övünen (Schirmann 1960a, 4: 508-10). Marseilles'in çevirmeni Samuel Ben Judah da benzer bir kalıp

sunuyor: aristokrat bir kaburga Marseilles'in çevirmeni Samuel Ben Judah da benzer bir model sergiliyor: aristokratik ve zengin bir ailenin soygunu (Berman 1967, s. 290-1-293), kendisine gelen "sürekli felaket" e atıfta bulunuyor (aynı yerde, s. 314)). Joseph ibn Shem Tov saray olarak tanımlanabilirken, görünüşte servetinin aşırı bir şekilde tersine döndü, zira fakir bir serseri olarak yaptığı büyük eserin tanıtımında kendini ifade ediyordu (Saperstein 1989, s. 167). Kardeşi İshak ve oğlu Shem Tov, mahkeme hayatıyla veya aristokratik bir ahlakla bağlantısı olmadığını biliyordu.

97. Talmage 1975, s. 14. Talmage'ın "öğretmenleri zamanlarında büyük bir saygı gören bir kariyer" (sayfa 14) olduğu yönündeki ifadesi çok genel. Talmud'a üst düzey öğrencilerden yüksek öğretime dayanan akademisyenler gerçekten takdir edildiyse de, konuyu genç öğrencilere tanıtanlara saygı eksikliği ile karşı karşıyayız. Çağdaş Aşkenaz için bkz. Kanarfogel 1992, s. 25-30. Ayrıca Epstein 968: 65: "Öğretmenler çok fakir gibi görünüyordu" (Adret'in Responsa 5, 166 gerekçe göstererek) ; Baron 1942, 2: 184: "Hatta İspanya ve İtalya, şikayetlerini Yahudi öğretmenlerin niteliksiz durumu hakkında kaydeder."
98. Talmage 1975, s. 34; "Iggerot Qena'ot" 1859, s. Zc top.
99. Talmage 1975, s. 20.
100. Twersky 1979, s. 232. İbn Kaspi, Averroes'un Aristot'un Etik ve Siyasetine dair yorumu (Steinschneider 1893, s.225-7) Samuel Ben Judah'nun çevirisinin bir özetini yazmıştı, ancak bunlar belki de oğlu için yapıtların popülerleşmesi olarak düşünülmüştü.
101. İbn Kaspi, "Sefer Musar", Abrahams 1926, s: 130-1; Mesch 1975, s. 47, "çok miktarda parasının olduğu görünüyor" diye belirtiyor.
102. Abrahams 1926, s. 151-2.
103. Ibid., S. 145: "Para ile hiç ilgilenmeyin, zira gerçek zenginlik sadece yeme-içme giymek için yeterli bir ekmekten ibarettir, niçin büyük zenginlik kazanmak için kendine güvenir?"
104. Bu kategorideki diğer örnekler Isaac ben Yedaiah'yı kapsar (bkz. Saperstein 1980, özellikle sayfa 174) ; Levi ben İbrahim (yukarıda belirtildiği gibi, son derece fakir ve patronlara bağımlı) ; Roma İmparatorluğu (Cecil Roth tarafından "zenginliğini Yahudi kredisinin çocukları için muhtemelen bir ev öğretmeni olarak yaşamını kazanmak için dolaşarak yeryüzünde dolaşan" olarak tanımlanmıştır - bankacılar, 1959, S. 90; Bkz. Immanuel'in 1957'deki iptallerine göndermeler, ı: 179, 233).
105. Bir örnek, Aragon'daki saraydaki Sheshet Benveniste'dir; Maimonides'in en erken çatışmada savunmasında öncü rol oynamıştır (bkz. Baer 1961, ı: 91, Septimus 1982, ss. 46-8). 1305 yılında Abba Mari'ye rakip bir lider olan Lunel'in Süleyman, kraliyet vergi toplayıcısı ve son derece zengin bir adamdı. Birinci bölümdeki tartışmadan da anlaşılacağı üzere, felsefi girişim finansal destek gerektiriyordu. Nico Maocane Ethics'in Latince tercümanı Meir Alguades, kendini "Kastilya krallarının mahkemelerine sık sık" olarak nitelendiriyor (Berman 1988, s. 157, cf. 149) ve eserinin Saragos-

sa Don Benveniste ibn Lavi'nin talebi (s.58; bakınız Baer 1961, 2: 211).

106. Septimus 1982, s. 5, II, 16-17.
107. Septimus 1982, s. 17-18; Cf. S. 66: Maimonides'in destekçileri "Kastilya'nın sanatkâr liderliği" tarafından karşıydı.
108. Baer 1961, 1:119, Schirman 1960a, 3:164-5; Scholem1974, s.55; Baer onu "kraliyet mahkemelerinin lisanslı ve Hristiyan şövalyeliğin yollarını özümseyen Yahudi mahkeme görevlileri arasındaki cari eğilimlerin tam karşıtı" (Baer 1961, 1:119).
109. Abba Mari 1838, s. 120-1, 134-7, 141.
110. Baer 1961, 2: 84-5, 126-30.
111. Bakın, örneğin, Abravanel'in Joshua 10 hakkındaki yorumu ve geniş ve I Kings 3: 6ff hakkındaki yorumunda bilimlerin ve felsefenin keskin eleştirisi.
112. Aşırı filozoflara karşı yapılan suçlamalar, tüm dönem boyunca yaygındır (ve aşağıya bakınız, II8 no'lu nota bakınız), fakat özellikle çatışmaların edebiyatında 1232 ve 1305.
113. Levi ben İbrahim buna bir örnektir: Halk.in 1966'da bkz. "Levi ben İbrahim ben Hayyim'e kâfir, baştan çıkarıcı ve yıkıcı denerek büyük bir haksızlık yapılmıştır" (sayfa 76). Ve cf. Schwartz 1989, s. 150 ve Schwartz 1992, s. 42.
114. Adret 1958,1: 153b; Ben-Sasson 1976, sf. 544. "Adaçalar" ından ilk iç tırnakta "ha-chakhamim" in Abba Mari'ye dayanan "bilim adamlarına" tercümesini düzelttim 1838, s. 152, "doktorları" okur. İkinci iç tırnakta, "elinde ha-chefetz ba-zeh" teriminin, "yararlı bir amaca hizmet etmeyen" tercümesinden daha çok yer aldığına değindim.
115. Bir örnek için, Saperstein 1980, ss. 138-9'da aktarılan Me'iri'den bir pasaja bakın.
116. Adret 1966, s. 5-6. Cf. Renan'da Levi ben İbrahim, 1877, s. 642.
117. Anatoli 1866, s. 148b-149ac "başlığın üzerine fareler konur; böylece birisi gözlerini Tanrı'ya çevirir ve birinin gördüğü şeyleri izlemek için bir kenara dönmeyecektir... Eğer bunu bir kere unutursa ve onunla birlikte süslüyorsa Komşularının üzerine efendim diye filâcteryalar koyarsa, bu emir onun için ne gibi bir değere sahiptir? Onu filumlarını torbasında bırakırsa, ondan daha iyi olur " (cf. Saperstein, 1989, sayfa 126). Yahudilikte sinagogda vaaz vermeye yetecek kadar kimseyi tanımış olan herkesin kişinin kalbini Allah'a yönelttiği sürece filumterimlerinin gereksiz olduğunu savunmak pek de inanılmaz bir şeydir. Halakhik uygulamayı felsefi gerekçelerle reddeden nadir bir örnek için (bkz. Mitzvab'in performansı), bkz. Saperstein 1980, s. 141-2. Yahudi filozofların "antinomianizmi" üzerindeki karışıklığı sürüyor Çağdaş bilimsel metinlerde. Örneğin, Dov Schwartz, 14. yüzyıl filozof Solomon Alcanstantin'in (Schwartz 1991, sayfa 108) adeta ana kuşun gönderdiği talimatların alegorik çarpıcı yorumlarını yayınladı. Bu pasaja dayanarak Michael Glatzer kısa süre önce şunları yazdı: "Böyle bir alegoristik yaklaşımın sadece küçük bir adım atması, emir üzerine dersin içselleştiriciden sonra gerçekte onu gözlemlemesine artık ihtiyaç duyulmayacak bir şey getirmekle yükümlüdür... Bu örneğe dayanarak,

- Baer'in tezi kanıtlanabilir " (Glatzer 1993, S. 105). Modern bir bilime "küçük bir adım" gibi görünen şey, orta çağ yazarına dev bir adım olabilir. Alconstantin'deki pasaj, antinomianizm değil, felsefi ta'amei mitzvot kategorisinde kalır ve Baer'in tezini destekleyemez.
118. Cf. Twersky 1968, s. 205. Örneğin: Anatoli in Saperstein 1989, s. II5, II8, 122 ve diğer birçok vaazlarında; Sirac 1985'te Moses ibn Tibbon, S. 230; Hillel Ben Samuel 1981, s. 182; Ibn Kaspi, Abrahams 1926, 1: 146-8'de ve Mesch 1975, s.66; Kalonymus be Kalonymus 1936 s.107; del Medigo 1984, s.33-5.
119. Me'iri, "Choshen Mishpat," Saperstein 1989, s. 383.
120. Baer 1961, no: 332. Bu hususlar Moses de Leon'un Sefer ha-Rimmon'tan (bkz. Scholem 1941, ss. 397-8) atıfta bulunulan bir pasajda "Yunanlıların kitaplarının havarileri" Geleneksel Yahudi araştırmalarından vazgeçerek, Tora'nın sözlerini ve emirlerini geride bırakarak bilgeleri yalan söylediklerini değerlendirerek suçladılar. Sukkot'ta, sinagoglar da ellerinde palmye dalı ya da limonla görünmezler; Diğer günlerde kafalarında fitrum olmazlar. Neden sorulduğunda, gözlemlemek istedikleri buyrukların (festivalde sevinç duyan, Tanrı'yı hatırlayarak) amacına hitap ederek davranışlarını açıklıyorlar. Daniel Matt, bu pasajı "rasyonalizmin Yahudi üst sınıfı arasında moda haline geldiğinin kanıtı" olarak gösteriyor: Bu zengin, özümsemiş Yahudilerin çoğunun gerçeği takip etmek değil, geleneklerini ihmal etmelerini haklı kılmak için rasyonalist bir ideoloji kucaklıyordu " (Matt 1983, Sayfa 6). Fakat pasaj, Leon'un saldırı nesnelerini üst sınıfa veya "asimilasyon" a bağlayan hiçbir şeyi söylemiyor; Kesinlikle felsefi arınmaya olan bağlılıkları için motivasyon hakkında yargılamamıza izin vermiyor ve bunların şüpheli bir şekilde pratiklerinin bir açıklaması olarak görülüyor.
121. Wolfson 1957, s. 31: İshak, Joseph ve Shem Tov b. Shem Tov "Averroes'un sıkı partizanları" idi; Cf. Schwartzmann 1991: İshak ibn Shem Tov "hayatını İbn Rüşt'ün yorumlarının yorumuna adadı", fakat "Averroes pozisyonlarını kabul etmeye eğilse bile, ona bir Averroist çağırma mümkün değildir" (s.43, 59). Cf. Ayrıca Ivry 1983.
122. Yahudi düşünürler arasındaki "çift doğruluk teorisi" üzerine bkz. Vajda 1960; Ivry 1983; Del Medigo 1984. Vahşice, Albalag'ın ailesi ya da toplumsal statüsü hakkında hiçbir şey bilinmiyor; ancak onun üst sınıfla bağlantılı olduğuna dair hiçbir işaret yok. Del Medigo, Girit'teki saygın bir aileden geldi ve onun bursu, İtalya'daki Hristiyan entelektüeller arasında belirli bir etki sağladı; ancak Pico della Mirandola gibi patronların maddi desteğine bağımlıydı. Kendisi Yahudiler arasında daha "aşırı felsefe" saldırılarına maruz kaldı; Bkz. Del Medigo 1984, s. 33-5.
123. Örneğin, Baer 1961, özellikle 2: 253-7.
124. Baer 1961, 2: 52. Altta yatan doküman Baer 1929, s. 644-7'de.
125. Anatoli 1969, s. 1; Renan'da Carcassone'dan Leon Joseph, 1893, s. 733; Steinschneider 1893'te Bibago, s. 140. Cf. Ayrıca Shem Tov Falaquera'nın çevirinin kültürel savunması: "Onları [kendi dilinde başka insanların dilinde okuduğumuzdan] onlardan

koparmak daha iyi" (Dinur 1972, s.186). Cf. Ayrıca, not 30.

126. Cf. Carcassone'dan Leon Joseph: "Onları tedavi edebilen doktor hariç, ulusumuzdan kimse gözlerinde saygın değildir" (Renan, 1893, sayfa 773).
127. Bu yazıyı gönderdikten bir yıl sonra, Freudenthal 1993 yazardan burada anladığım materyallerin çoğunu kapsayan anıtsal bir çalışma,, kültürel ve toplumsal tarihten ziyade bilim tarihi açısından bir yaklaşım. Bu makaleye yapılan atıf yukarıdaki her nota dahil edilebilir.

KAYNAKÇA

Metinler

- Abba Mari of Lunel (1838) *Minchat Qena'ot* (Pressburg: Schmid; reprinted Jerusalem, 1968).
- Abrahams, I. (1926) *Hebrew Ethical Wills*, 2 vals. (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Adre1, S. (1958) *She'elot u-Teshuvot ha-Rashba*, 5 vals. (Benei Beraq: Sifriyati).
- (1966) *Chiddushei ha-Rashba al-Aggadot ha-Shas* (Tel Aviv: Friedman). Anatoli, J. (1866) *Malmad ha-Talmidim* (Lyck: Mekitze Nirdamim) ; reprinted Jerusalem: Mekitze Nirdamim, 1968.
- (1969) *Ha-Be'ur ha-Emtza'i shel ibn Rushd al Sefer ha-Mavo le-Porfirius veSefer ha-Ma'amarot le-Aristoteles*, edited by Herbert Davidson (Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America).
- Arama, I. (1884) *Chazut Qashah* (Warsaw: Shuldberg).
- Assaf, S. (1928-43) *M eqorot le-Toledot ba-Chinnukh be-Yisra'el* (Tel Aviv: Dvir).
- Bedersi, Y. (1884) "Ohev Nashim," edited by A. Neubauer, in *Tiferet Seiva: Jubel-schrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr. L. Zunz* (Berlin: L. Gerschel).
- del Medigo, E. (1984) *Sefer Bechinat ha-Dat*, edited by J.J. Ross (Tel Aviv: Chaim Rosenberg School of Jewish Studies).
- Harvey, S. (1987) *Falaquera's Epistle of the Debate* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Hillel ben Samuel of Verona (1981) *Sefer Tagmulei ha-Nefesh le-Hillel ben Shmu'el mi- Verona*, edited by J. Sermoneta Jerusalem: Magnes).
- "Iggerot Qena'ot" (1859) *Qovetz Teshuvot ha-Rambam ve-Iggerotav*, edited by A. L. Lichtenberg (Leipzig: Schnauss), 3: 1-24.
- Immanuel of Rome (1957) *Machberot*, edited by D. Yarden, 2 vals. Jerusalem: Mossad Bialik).
- Jospe, R. (1988) *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov ibn Falaquera* (Cincinnati: Hebrew Union College Press).
- Kalonymus ben Kalonymus (1936) "Iggeret Musar le-Kalonymus ben Kalonymus," edited by I. Sonne, *Qovetz al Yad 1* (rr) : 93-rr.
- (1966) "Megillat Hitnatzlut ha-Qatan," edited by J. Shatzmiller, *Sefunot* 10: 7-52.
- Levi ben Gershom (1984) *The Wars of the Lord: Book One*, translated by S. Feldman (Phila-

- delphia: Jewish Publication Society).
- Margoliouth, G. (1965) *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, 4 vols. (London: British Museum).
- Matt, D. (1983) *The Zohar: The Book of Enlightenment*, translation and introduction by D. Matt (New York: Paulist Press).
- Messer Leon, J. (1983) *The Book of the Honeycomb's Flow*, edited and translated by I. Rabinowitz (Ithaca: Cornell University Press).
- Narboni, M. (1852) *Be'ur le-Sefer Moreh Nevukhim* (Vienna: K. K. Hof- und Staatsdruckerei).
- Neubauer, A. (1886) *Catalogue of Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library* (Oxford: Clarendon).
- "Qevutzat Mikhtavim" (1975) *Qevutzat Mikhtavim be-Inyenei ha-Machloket al devar Sefer ha-Moreh ve-ha-Mada*, edited by S. Halberstam, Jeshurun (Kobak) 8.
- Saperstein, M. (1989) *Jewish Preaching, 1200-1800* (New Haven: Yale University Press).
- Schirmann, J. (1960a) *Ha-Shirah ha-Ivrit bi-Sefarad u-vi-Provens*, 4 vols. Jerusalem: Mossad Bialik; Tel Aviv: Dvir).

Araştırmalar

- Baer F. (1929) *Die Juden im Christlichen Spanien*, 2 vols. (Berlin: Akademie).
- (1961) *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Baldwin, J. (1971) *The Scholastic Culture of the Middle Ages, 1000-1300* (Lexington: Heath).
- Baron, S. W. (1942) *The Jewish Community*, 3 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- (1952-83) *A Social and Religious History of the Jews*, 18 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Barzilai, I. (1967) *Between Faith and Reason: Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought, 1250-1650* (The Hague: Mouton).
- Ben-Sasson, H. (1976) *A History of the Jewish People* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1984) *Retzef u-Temurah* (Tel Aviv: Ani Oved).
- Berman, L. (1967) "Greek into Hebrew: Samuel ben Judah of Marseilles, Fourteenth-Century Philosopher and Translator," in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, edited by A. Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 289-320.
- (1988) "Ha-Tirgum ha-Ivri min ha-Latinit shel 'Sefer ha-Middot' le-Aristo al Shem Nichomachos," in *Sefer ha-Yavel le-Shelomo Pines*, edited by M. del, E. Schweid, and W.Z. Harvey Jerusalem: Daf Noy, 1: 147-68.
- Breuer, M. (1989) "Nedudei Talmidim ve-Chakhamim - Aqdamut le-Fereq beToledot ha-Yeshivot," in *Tarbut ve-Chevrah be-Toledot Yisrael bi-Ymei haBeinayim*, edited by R. Bonfil, M. Ben-Sasson, and J. Hacker Jerusalem: Merkaz Zalman Shazar, pp. 445-68.
- Davidson, H. (1964) *The Philosophy of Abraham Shalom* (Berkeley and Los Angeles: Univer-

sity of California Press).

Davidson, I. (1939) "L'Introduction de Levi ben Abraham à son encyclopedie poetique," *Revue des Etudes Juives* 105: 80-94.

Dinur, B. (1972) *Yisra'el ba-Golah*, (Tel Aviv: Dvir; Jerusalem: Mossad Bialik) vol. 2, book 6.

Epstein, I. (1968) *Studies in the Communal Life of the jews in Spain*, 2 vols. in r (New York: Hermon).

Fenton, P. (1992) "Shem Tov Falaquera ve-ha-Theologiyah shel Aristo," *Da'at* 29: 27-39.

Freimann, A. (1950) "Jewish Scribes in Medieval Italy," in *Alexander Marx Jubilee Volume* (New York: Jewish Theological Seminary of America), pp. 231-42.

Freudenthal, G. (ed.) (1992) *Studies on Gersonides* (Leiden: Eerli).

— (1993) "Les Sciences dans les communautces juives medievals de Provence: leur appropriation, leur rôle," *Revue des Etudes Juives* 152: 29-136.

Gilson, E. (1954) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House).

Glatzer, M. (1993) "Bein-Yehoshua ha-Lorqi le-Shelomoh ha-Levi," *Pe'amim* 54: ro3-16.

Gross, A. (1993) "Ha-Meshorer Shelomoh Bonafed u-Me'ora'ot Doro," in *The Frank Talma-ge Memorial Volume 1*, edited by B. Walfish (Haifa: Haifa University Press), pp. 35-61.

Guttmann, J. (1964) [1933] *Philosophies of Judaism* (Garden City: Doubleday).

Hacker, J. (1983) "Li-Demutam ha-Ruchanit shel Yehudei Sefarad be-Sof ha-Me'ah ha-Chamesh Esreh," *Sefunot* 2. 17: 21-95.

- (1987) "The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire During the Sixteenth and Seventeenth Centuries," in *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, edited by 1. Twersky and B. Septimus (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 95-135.

Halkin, A. (1966) "Why Was Levi ben Hayyim Hounded?" *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 34: 65-76.

Harvey, W. (1983) "Mahadurah shel Sefer Tagmulei ha-Nefesh," *Tarbitz* 52: 529-37.

Hillgarth, J. (1991) "Majorcan Jews and Conversos as Owners and Artisans of Books," in *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart*, edited by A. Mirsky, A. Grossman, and Y. Kaplan Jerusalem: Ben-Zvi Insciruce), pp. 125-30.

Husik, 1. (1940) [1916] *A History of Mediaeval Jewish Philosophy* (Philadelphia: Jewish Publication Society).

Iancu-Agou, D. (1975) "L'Inventaire de la bibliotheque et du mobilier d'un medecin juif d'Aix-en Provence au milieu du xve sif:cle," *Revue des Etudes Juives* 134: 47-80.

— (1987) "Une vente de livres hebreux à Arles en 1434," *Revue des Etudes Juives* 146: 5-62.

Ivry, A. (1983) "Remnants of Jewish Averroism in the Renaissance," in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, edited by B. Cooperman (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 243-65.

Kanarfogel, E. (1992) *Jewish Education and Society in the High Middle Ages* (Detroit: Wayne State University Press).

- Kellner, M. (1991) "Gersonides' Commentary on Song of Songs: For Whom Was it Written and Why?" in *Gersonide en son temps*, edited by G. Dahan (Louvain: Peeters), pp. 81-107.
- Kritzeck, J. (1964) *Peter the Venerable and Islam* (Princeton: Princeton University Press)
- Lazaroff, A. (1981) *The Theology of Abraham Bibago* (University, AL: University of Alabama Press).
- Leclercq, J. (1961) *The Love of Learning and the Desire for God* (New York: Fordham University Press).
- Leff, G. (1968) *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* (New York: Wiley).
- Levi, I. (1899) "L'Inventaire du mobilier et de la bibliotheque d'un medecin juif de Majorque aux xive siecle," *Revue des Etudes Juives* 39: 242-9.
- Mesch, B. (1975) *Studies in Joseph ibn Caspi* (Leiden: Brill).
- Neubauer, A. (1890) "Yedaya de Beziers," *Revue des Etudes Juives* 20: 245-8.
- Neuman, A. (1942) *The Jews in Spain, 2: A Social-Cultural Study* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Peters, F. (1968) *Aristoteles Arabus* (Leiden: Brill).
- Pines, S. (1977) *Bein Machshevet Yisra'el le-Machshevet ha-Amim* Jerusalem: Mossad Bialik).
- Ravitzky, A. (1977) *Mishnato shel R. Zerachiah ben Yitzhaq ben Shealtiel Hen veba-Hagut ha-Maimunit-Tibbonit ba-Me'ah ha-Shelosh-Esreh*. Ph.D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- (1981a) "Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide for the Perplexed*," *AJS Review* 6: 87-123.
- (1981b) "Al Derekh Chaqiratah shel ha-Pilosofiyah ha-Yehudit bi-Ymei haBeinayim," *Mechqerei Yerushalayim be-Machshevet Yisra'el* 1: 7-22.
- (1990) "Sefer ha-Meterologica le-Aristo ve-Darkhei ha-Parshanut ha-Maimunit le-Ma'aseh Bereshit," *Mechqerei Yerushalayim be-Machshevet Yisra'el* 9: 225-50.
- Renan, E. (1877) "Les Rabbins français du commencement du xive siecle," in *Histoire littéraire de la France* (Paris: Imprimerie Nationale), 27: 431-734.
- (1893) "Les Ecrivains juifs français du xive siecle," in *Histoire littéraire de la France* (Paris: Imprimerie Nationale), 31: 351-789.
- Romano, D. (1977) "La transmission des sciences arabes par les Juifs en Languedoc," in *Juifs et judaisme de Languedoc* (Toulouse: Privat).
- Roth, C. (1959) *The Jews in the Renaissance* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Roth, N. (1985) "Jewish Translators at the Court of Alfonso X," *Thought* 60: 439-55.
- Ruderman, D. (1981) *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol* (Cincinnati: Hebrew Union College Press).
- Saperstein, M. (1979) "R. Isaac b. Yeda'ya: A Forgotten Commentator on the *Aggada*," *Revue des Etudes Juives* 138: 17-45.
- (1980) *Decoding the Rabbis: A Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah* (Cambrid-

- ge, MA: Harvard University Press).
- (1984) "Selected Passages from Yedaiah Bedersi's Commentary on the Midrashim," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by I. Twersky, (Cambridge, MA: Harvard University Press), 2: 423-40.
- (1986) "The Conflict over the Rashba's Herem on Philosophical Study: A Political Perspective," *Jewish History* 1: 27-38.
- (1996) *"Your Voice like a Ram's Horn": Themes and Texts in Traditional Jewish Preaching* (Cincinnati: Hebrew Union College Press).
- Schachter, J. (1992) "Echoes of the Spanish Expulsion in Eighteenth Century Germany: The Baer Thesis Revisited," *Judaism* 162: 180-9.
- Schirmann, J. (1960b) "Iyyunim ba-Qovetz ha-Shirim ve-ha-Melitzot shel Avraham Bedersi," in *Sefer Yovel le-Yitzhaq Baer*, edited by S. Ettinger, S. Baron, B. Dinur, and Y. Hailperin (Jerusalem: Israel Historical Society), pp. 154-73.
- Scholem, G. (194r) *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken).
- (1974) *Kabbalah* (Jerusalem: Keter).
- Schwartz, D. (1989) • 'Chokhmah Yevanit' - Bechinah Mechudeshet bi-Tequfat ha Pulmos al Limmud ha-Pilosofiyah," *Sinai* 104: 148-53.
- (199r) "Ha-Yeridah ha-Ruchanit-Datit shel ha-Qehillah ha-Yehudit bi-Sefarad be-Sof ha-Me'ah ha-Yod-Daled," *Pe'amim* 46-7: 92-rr4.
- (1992) "Maga'im bein Filosofiyah le-Mistiqah Yehudit be-Reshit ha-Me'ah ha-Tet-Vav," *Da'at* 29: 41-67.
- Schwartzmann, J. (199r) "Isaac ibn Shem Tob's Commentary on *The Guide of The Perplexed*," *Da'at* 26: 43-60.
- Septimus, B. (1973) "Ma'avaq al Shilton Tzibburi be-Vartzelonah bi-Tequfat haPulmus al Sifrei ha-Rambam," *Tarbitz* 42: 389-97.
- (1979) "Piety and Power in Thirteenth-Century Catalonia," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by / Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), 1: 197-230.
- (1982) *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1984) • 'Kings, Angels or Beggars': Tax Law and Spirituality in a HispanoJewish Responsum, " in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by / Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), 2: 309-35.
- Sermoneta, G. (1984) "Prophecy in the Writings of Yehuda Romano," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by / Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), 2: 337-74.
- (1990) • 'Le-Reach Shemanekha Tovim' - R. Yehudah Romano ve-Shitat 'Ha Yetzirah ha-Petuchah'," *Mechqerei Yerushalayim be-Machshevet Yisra'el* 9: 77-rr 3.
- Shatzmiller, J. (1972) "Ha-Ralbag u-Qehillot Orange bi-Ymei Chayyav," *Mechqarim be-Toledot Am Yisra'el ve-Eretz Yisra'el* 2: 1rr-26.

- (1975) "Od al ha-Ralbag u-Qehillot Orange bi-Ymei Chayyav," *M echqarim be-Toledot Am Yisra'el ve-Eretz Yisra'el* 3: 1 39-43.
- (1980) "Livres medicaux et education medicale: à propos d'un contrat de Marseille en 1316," *Mediaeval Studies* 42: 463-70.
- (1991) "Gersonide et la societe juive de son temps," in *Gersonide en son temps*, edited by G. Dahan (Louvain and Paris: Peeters), pp. 33-43.
- (1992) "Etudiants juifs a la faculte de medecine de Montpellier, dernier quart du XIVe siecle," *Jewish History* 6: 243-55.
- Sirac, C. (1985) *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1990) "Raayanot Politiyim shel Nissim ben Mosheh mi-Marseilles," *Mechqerei Yerushalayim be-Machshevet Yisra'el* 9: 53-76.
- (1991) "Le Livre hebreu au moyen âge," *Michael* 12: 299-336.
- Smalley, B. (1952) *The Study of the Kitab-i Mukaddes in the Middle Ages* (New York: Philosophical Library).
- Southern, R. (1970) *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Harmondsworth: Penguin).
- Steinschneider, M. (1893) *Die Hebräischen übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin: Kommissionsverlag des Bibliographischen Bureaus).
- (1900) "La Bibliotheque de Leon Mosconi," *Revue des Etudes Juives* 40: 60-73.
- Talmage, F. (1968) "David Kimhi and the Rationalist Tradition," *Hebrew Union College Annual* 38: 213-35.
- (1972) "David Kimhi and the Rationalist Tradition II: Literary Sources," in *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, edited by C. Berlin (New York: Ktav), pp. 453-78.
- (1975) *David Kimhi, the Man and the Commentaries* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1989) "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism," in *Jewish Spirituality*, edited by A. Green (New York: Crossroad), 1: 313-55.
- Tirosh-Rothschild, H. (1991) *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David benJudah Messer Leon* (Albany: State University of New York Press).
- Touati, C. (1973) *La Pensee philosophique et theologique de Gersonide* (Paris: Minuit).
- Twersky, I. (1968) "Aspects of the Social and Cultural History of Provençal Jewry," *Journal of World History* 11:185-207.
- (1979) "Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by I. Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), 1: 231-57.
- Vajda, G. (1960) *Isaac Albalag - Averroiste, juif, traducteur et commentateur d'AlGhazali* (Paris: Vrin).
- Weil, A.-M. (1991) "Levi ben Gershom et sa bibliothèque privée," in *Gersonide en son temps*,

edited by G. Dahan (Louvain and Paris: Peeters), pp. 45-59.

Wolfson, H. (1957) *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

— (1973-77) *Studies in the History of Philosophy and Religion*, edited by I. Twersky and G. H. Williams, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Zunz, L. (1845) *Zur Geschichte und Literatur* (Berlin: Veit).

MAİMONİDESÇİ TARTIŞMA

Idit Dobbs-Weinstein

Moses Maimonides, en saygın ve en tanınmış ortaçağ Yahudi filozofu olarak 8 Aralık 1204'te öldü. Otuz yıl sonra, 1232'de felsefi eseri olan *Şaşkınlığın Rehberi* ve *halahik (ayrıntılı dini yorum)* eserlerinden biri olan *Bilgi Kitabı*, yasaklandı ve yakıldı. Maimonides hayattayken yayınlanmaya başlanan eserinin ortaya çıkarıldığı tartışmalar daha az iğneleyici bir biçimle yapılırsa da çağdaş akademisyenler tarafından günümüzde de sürdürülmektedir (1) ; bu tartışmalar Yahudi cemaatinde şiddet ve büyük bir kırılmaya yol açmış; topluluğun varlığının sürdürülmesini içinden ve dışından tehdit etmiştir. İronik bir şekilde, Maimonides'in müthiş etkisine rağmen, iyi ya da kötü, müteakip Yahudi halakhik ve felsefi düşünceye ilişkin olayların kesin ayrıntıları bilinmiyordu ve erken Maimonidesçilerin çoğu, Maimonides'in gerçek çalışmaları hakkında doğrudan bilgi sahibi değildi. Çatışmanın ironiyle dolu olması, hem Maimonidesçiler hem de çok sayıdaki Maimonides karşıtlarının ustayı takip etmeyi ve savunmayı beyan etmesi ve birçok kahramanın ya Maimonides'in felsefi eserlerini bilmediğini ya da anlamayacağını göz önünde bulundurursak şaşırtıcı değildir.

Bu bölüm, önce, ilk yasak ve yanmaya yol açan olayların tarihini kısaca özetleyecek; İkinci olarak, Maimonides'e atfedilen en tartışmalı görüşün anlamı ve doğasını izleyecek; ve üçüncüsü, gerçekten Maimonides üzerine ve Maimonides'ten hareket edenlerin (2) saygı derecesini (1) göstermek amacıyla ve Maimonides'in spesifik öğretilerinden olduğu kadar onun düşüncesinin radikalleştirilmiş edinimlerinden ortaya çıkan Maimonides tartışmalarının genişletilmesi ile erken Maimonidesçiler tarafından Maimonides'in öğretilerinin gelişimini inceleyecektir.

Başta, delillerin çoğu, ilgili tarafların son derece polemikçi yazılarından kaynaklandığı için, kınamaya, yasaklamaya ve yakmaya yol açan olayların belirgin

ayrıntılılarıyla ilgili bilginizin geçici niteliğini fazla vurgulamayız. Birçok iddia, çeşitli Maimonides muhaliflerine karşı ileriye sürüldüğü halde, yakma yeri ve tarihi hakkında çelişkili kanıtlar var ve Kilise yetkililerine ihbarda bulunan gerçek muhbir (ler) in kimliği bilinmiyor (2). Yakma eyleminin başlangıç noktası Saragossa muhalifinin Temmuz-Ağustos 1232 tarihli belgesiyle sağlanırken olayın sona erme tarihi Ocak 1235, Maimonides'in oğlu İbrahim'e yakılma olayının bildirildiği tarih olarak görülebilir.

Silver'in "yakmanın 1232 Aralık veya 1233 yılının başından önce yapılabileceği" yönündeki tahmini muhtemelen kanıtlardan (Silver 1965, s 148 n. 3) çıkarsanmış gibi doğru bir tarihtir. Oysa David Kimchi (cr 1160- ne de olsa 1235), Rehber'in haber verdiği şeyi ve Montpellier'de yananları yerine koyuyor, olaylarla ilgili bilgisi az olan (Maimonides 1858, 3.4), olaylarla ilgili bilgisi az ve doğrudan olmayan Verona Hillel Paris'teki yanma işini yerine yerleştiriyor. (c. 1220-1295) muhtemelen Talmud'un yakılmasıyla karıştırılıyordu (Silver 1965, sayfa 148 n. 4).

1230'lu yılların başlarındaki ilginç tartışmalara başlamadan önce, *Mishneh Torah*'a karşı, özellikle de geleneği ihmal eden veya çeşitli Yahudi toplulukları arasındaki fiili farklılıkları kabul etmeyi reddeden tüm uygulamaların sıkı sıkıya düzenlenmesine karşı, bazı eleştiriler ortaya atıldı (aynı, s. 69ff.) ; ancak bu eleştiriler göreceli olarak barışçıldı. Halakhic eleştirisine ek olarak Toledo Meir Abulafia ve Posquieres'in İbrahim Ben David tarafından 1190'larda *Mishneh Torah*'ına karşı daha ciddi ve acımasız bir muhalefet başlatıldı. Her iki adam da Maimonides'i ölülerin dirilişini reddetmekle suçladılar ve her ikisi de metnin araştırılmasının yasaklanması çağrısında bulundu, ancak, bu konuda bir başarı da sağlanamadı. Meir Abulafia, Maimonides'in Kitab-ı Mukaddes'i ve geleneği felsefi olarak yorumlamasını, İbrahim Ben Davut'un yaptığı gibi açıkça onun sapkınlıkla suçlanmasının kaynağı olarak görmesine rağmen, Maimonides'in gerçek insan olarak ruhun ölümsüzlüğüne vurgusuna şiddetli muhalefetini ve gerçek insanlık sonuna vurgu yaptığı şiddet muhalefetini, Tora'ya felsefi bir yaklaşımın reddedilmesi ve aynı güvensizliği İbrahim tarafından açıkça dile getirilen felsefeye karşı göstermesini açıklıyor. Bununla birlikte, kısa sürede başarısız olmuş olmasına rağmen, her iki adamın daha sonraki acı tartışmalara giden yolda kaldıkları anlaşılabilir.

Onüçüncü yüzyılın ilk on yıllarında, muhtemelen *Rehber*'in İbranice tercümesi ve Samuel İbn Tibbon'un Ma'amar Yiqqavu ha-Mayim ve her ikisi de felsefi yorumlara ayrılmış olan Vaizler Üzerine Yorum ortaya çıkmasından bir süre sonra Maimonides'in önde gelen rakibi olan Montpellier'li Solomon Ben İbrahim'i ve onun iki büyük öğrencisi olan David Ben Saul ve Jonah Ben Abraham Gerondi, Kitab-ı Mukaddes'i ve Talmud'u alegorik olarak yorumlayan, otoriteleri olarak Maimonides'i gerekçe gösteren felsefi eğilimli Yahudi düşünürlerden endişe duydu. Solomon, bu yorumların Torah ve geleneğin geçerliliğini

baltaladığını ileri sürdü (Silver 1965, s.151). Solomon ve öğrencileri, ironik biçimde, karşılıklı olarak birbirinden farklı iki hedef aradı. Bir taraftan, Maimonides'in yetkili statüsünü geçersiz kılmak için *Rehber* ve *Bilgi Kitabı* üzerinde çalışma yasağı koydurmaya çalışırken diğer yandan da onun otoritesine saygı gösterir gibi yaptılar ve Maimonides'in itibarını koruduklarını iddia ettiler; bunu savunmak için, şimdiye kadar olduğu gibi izleyicileri Maimonides'in eserlerini tercüme ederek onları popülerleştirdiler ve böylece yerleştirilmiş Maimonidesçi ilkeleri açıkça ihlal ettiler. Maimonides'in otoritesine aleni olarak saygı göstermekle, *Rehber*'in ve *Bilginin Kitabı*'nın incelenmesinin yasaklanmasını araştıranlar, yanlışlıkla Maimonides'in otorite statüsünün devam etmesini sağlamış oldular (3).

Maimonides karşıtlarının öncüllerinin aksine, Solomon ve öğrencilerinin açık hedefi sadece Maimonides'in eserleri üzerinde çalışma yasağı sağlamak değil fakat felsefeyi basitleştirici çalışma üzerine de yasak koydurmaktı. Ancak, Jonah ben Abraham, önerilen yasağı desteklemek üzere Provence'a gönderildiğinde, iki sonuç ortaya çıktı, Abraham, hem felsefeyi izleyen yasak karşıtlarını, hem de David Kimchi'nin Aragon ve Kastilya'ya karşı davranışını destekledi. Aragon topluluklarının çoğu yasak karşıtlarına katıldılar, ancak, birçok Kastilyalı yasağı destekledi (4). Maimonides karşıtları ilk desteklerinin başarısızlığa uğramasına rağmen, yasak konusunda amaçlarına sempati duyduklarına inandıkları topluluk ve ruhani liderlerden, özellikle Gerona'lı Nachmanides (1194-1270) 'ten destek aramayı sürdürdüler. Tarihte "eğerler" olmadığı için, Nachmanides'in ışığında misyonlar ve karşı misyonlar, yasaklar ve yasak karşıtları, yakmakla şiddet uygulayarak kesintiye uğratmaktan çok, kendi rotalarını izlemiş olsalardı ne olacağını tahmin etmek güç olacaktı. Ancak, yakmanın etkilerinden sonra sakinleştirmeye yönelik sonraki müdahalelerde bulunulmasına rağmen, çeşitli kahramanların, Hristiyan yetkililere karşı daha savunmasız hale gelen Yahudi topluluğunda ortaya çıkması muhtemel bir tür radikal bir bölünmeyi önlemek için bazı tavizler vermeye istekli olacağını tahmin etmek mantıklıdır. Düşünceler bir yana, yasak ve yasak karşıtlığından kısa bir süre sonra, *Rehber* ve *Bilginin Kitabı* yine de Montpellier'de yakıldılar.

"Yanma olayı dışında kesin belli olan bir şey bilinmiyor" (Silver 1965, sayfa 153). Bilinen şey Maimonidesçi David Kimchi ve Maimonides'in oğlu Abraham'ın ifadelerinden kaynaklanıyor; ikisi de olayla ilgili doğrudan delillere sahip değildi; Eski Avila da o zamanlar hastaydı ve ikincisi daha sonraki bir tarihe kadar yakma olayının hiçbir bilgisine sahip değildi. Abraham, David Kimchi, onu direkt olarak Salomon Abraham'ın yanmasından sorumlu tutuyor; onu, Fransiskenler, Dominikenler ve Montpellier Kardinalinin gerçek muhbiri olmakla suçlayan Abraham değildir. Aksine, *Milchamot Adonai*' de, tartışmaları temel alan önemli soruları ve hataları sergileyerek Maimonidesçi olmayanları çürütmeye çalışan girişimleri tartışıyor.

Daha önce belirttiğimiz gibi, güncel olaylarla ilgili doğrudan bir kanıtımız yok, herhangi bir kişiye birdenbire doğrudan suçlama yapılamaz. Hiçbirinin, “iyi niyetleri” ve şöhretleri ile ilgili olağanüstü tanıklıklar görmezden gelinemez (Silver 1965, s. 153ff.), Solomon ve Abraham ile öğrencilerinin Maimonides’in eserlerinin yakılmasından sorumlu olduğu çok az kuşkuludur; Talmud da dahil olmak üzere (5) başlıca Yahudi eserleri üzerine Hristiyan yetkililerin müteakip muhtemel saldırılarını gerçekleştirme konusunda olduğu gibi. Buna ek olarak, karşıtlığı yok etmek için Nachmanides’in cesur girişimlerine rağmen (Maimonides 1858, 3.4ff., 8ff.), çok sayıda müteakip Maimonides karşıtı ajitasyonların yeniden canlanmaları ve sonraki Yahudi düşüncesinin rasyonalist karşıtı ilerleyişi (6) Abraham ve öğrencilerinin tanık olduklarından çok daha geniş ölçüde başarılı olmuşlardır.

Burada esas kaygımız olan tartışma konusundaki merkezi felsefi soruları ele almadan önce, eşit derecede bilgilendiren, kapsamını ve önemini tam olarak anlamak için gerekli olan diğer faktörleri not etmek önemlidir (7). Geniş biçimde konuşursak, tartışmalar üç tarihi aşama ve üç farklı sorun arasında bölünebilir. Bunlar tarihsel olarak şöyle bölünmelidir: ilk olarak, Maimonides’in yaşadığı dönemdeki eleştiri; İkincisi, Maimonides’in ölümünde direkt olarak başarılı olan eleştiri ve yasak, yasak karşıtlığı ve yanmaya yol açan ölçüt; ve üçüncü olarak, yanmayı müteakip uzlaşma girişimleri ve bu girişimlerin nihai başarısızlığı. Öncelikle, ilk olarak Yahudiliğin içinde otorite meselesinden; İkincisi, Yahudi cemaati ve Hristiyan siyasi iktidar arasındaki ilişki sorusu ve üçüncü ve son ama en az olmaktan uzak olan, inanç ve akıl arasında varolduğu iddia edilen adı kötüye çıkmış çatışma ya da Tevrat ve akıl (logos) sorusu. Söylemeye gerek yok ki, bu üçüncü taraftaki bölünme çok düzgün değildir, çünkü, inanç ve akıl arasındaki ilişki üzerine (herhangi bir ilişki varsa) alınan tutum, otoriteye ilişkin olarak kabul edilen tutumu doğrudan etkiler ve bir topluluğun dış güçlerle ilişkili olması (8), kişinin korunma için gerekli olan uyum modu anlayışını dolaylı olarak etkiler.

Maimonides’in yaşamı boyunca öğretilerine çeşitli düzeydeki eleştirilerin, görünüşte Halakhahcı, yasal hukuki soruları ilgilendirdiğine dikkat edilmelidir; ancak, *Yeniden Dirilme Üzerine İnceleme* hariç, bunların çoğuna yanıt verme imkânına sahipti. Maimonides’in yanıtları öğrencilerinininkilere göre daha az ıgneleyici ya da daha uzlaşmacıdır (9). Ve onun için, Halakhik konularındaki her tartışma insanın sonu ya da iyiliği ile ilgili felsefi düşünce tarafından belirlenmiştir.

Maimonides’in halakhahcı (*Yahudi din hukuku*) yorumla ilgili tartışmalı sorulara cevaplarını okuduktan sonra, özellikle de tonu daha az uzlaşmaya uygun ve daha fazla yakıcı hale geldiğinde, halakhik yorumlamanın, Yahudi günlük hayat pratiğinin yorumlanmasının esasen felsefi olduğu açıkça görülüyor. Bu nedenle, Maimonides’in “*Şehitlik Üzerine Mektup*” ve “*Yemen’e Mektup*” da, dinini değiştirmeye zorlandıktan sonra inancını değiştiren Yahudi uygulaması ile ilgili

soruları merhametle yanıtladığında “sıkı yasalıcılara karşı en şiddetli eleştirileri” hahamcı yetkili otoritenin önemine binaen, onların akli yeteneklerine yapılan bir saldırıdan ibarettir. Maimonides, özellikle Rehber’in “hukukçular” olarak adlandırdığı kişileri, görünüş ile gerçek arasında, hayal gücü ve anlayış arasında, ayırt edici ve özgür hareket arasında ayırım yapmak ve en önemlisi de gerçek ve iyi insan varlığını maddi bir cisim parçasına indirgemekle suçluyor. Yine, otoriteye ve duruşa, yani açık teorik veya entelektüel önemine bakılmaksızın, Maimonides, putperest hukukçuların bazılarını suçlamak için daha ileri gider.

İronik bir şekilde, Maimonides, aynı anda, kendisi için halakhik otoritesini ve Misneh Torah için Talmud’un yerini gasp etmek ve ortak uygulama ve genel kamuoyunun kibirli bir seçkincisi aynı zamanda cemaatten kendisini kasten soyutlayan bir dönek olmakla suçlanmış (10). Ayrıca, Maimonides’in en anlaşılır metni, İbranice yazılmış Mishneh Tora’sıdır ve gözettiği amacı “sıradan” olanın kurtuluşunu muhafaza etmek olup bu nedenler eleştirinin iki türüdür. Ve, oysa ki dini liderlerin birçoğu Maimonides’i dini bağlılık için bir tehlike olarak görmektedir, onun görüşleri Mishneh Torah’sının giderek artan popülaritesini doğrulamak olduğu kadar giderek artan saygıyla Maimonides halakhik bir otorite kazanmıştır.

Ancak, birkaç nedenden ötürü eleştiriciliği motive eden gerçek nedenler, iktidar arzusu, yetke kaybı korkusu ve hatta maddi avantajlardı (Silver 1965, s. 49-68), Maimonidesçiliğin karşıtı kişilerin güdülerinden veya samimiyetinden şüphe etmek yanıltıcı olurdu. Öte yandan birçok durumda, Maimonides’in yazılarıyla ilgili olarak onların entelektüel kalibreleri ve doğrudan aşinalığı sorgulanabilir (Maimonides’in yanıtlarında olduğu gibi), tartışılan sorulardan birçoğu Maimonides’in endişelerini ya da anladığı farklılıkları ortadan kaldıracaktır. Maimonides ile Maimonidesçiler arasındaki tehlikede, bir yandan hukukçular ve Yahudi kelimciler, diğer taraftan iki temel karşıtlık, özellikle ahlaki olan en yüksek iyi insan varlığının doğası üzerine dünya görüşleri ve onu elde etmek için en iyi araçlar vardır. Bu bakımdan Maimonides için, hukukçularla kelimciler arasında çok az bir fark var ya da yok. Ona göre kelimciler, en azından felsefe karşıtı hukukçular kadar toplum için tehlikeliydi, çünkü, Torah’nın kelime kelime yoruma tabi tutulmasında felsefeye bağlılık, her ikisinin ilkelerini ve amaçlarını ihlal ediyor ve böylece entelektüel (gerçek) insan mükemmelliğini imkansız hale getiriyordu. Gerçekten, Torah ile ilgili yöntemlerinin entelektüel mükemmelliğe sahip bir yetenekte kafa karışıklığına yol açmasından beri kelimci çok zararlı biri olarak anlaşılabilir (Rehber 1, önsöz yerine mektup: 4).

Maimonides’e karşı yöneltilen en ciddi suçlama ve zamanın en uzun dönemi için ağır eleştirinin odağında kalan biri, (Mishneh Torah içindeki günahların sayıldığı bölüm olan) Pereq Cheleq’te Yahudilik ilkeleri arasında sayılmasına rağmen bedensel yeniden dirilişin inkârıydı. Suçlamaya Maimonides’in cevabı

olan *Yeniden Diriliş Üzerine Bilimsel eser* itibar ve ilkenin önemini oluşturduğundan yanıt ironik biçimde kısa sürede (1202) İbranice'ye çevrilmiştir (Silver 1965, sf. 37). Eser'in kısa bir analizi açık olacağından, sapkınlığın sorumluluğu, Maimonides'in öğretilerini anlama başarısızlığı, eserine aşinalık yoksunluğu ve bedensel ve akli (cismani ve entelektüel), insana dair bu iki ucun ayırt edilememesinden kaynaklanmaktadır.

Mishneh Torah'tan hareketle Şam ve Yemen'deki bazı akademisyenlerin yeniden dirilişi inkarının bir sonucu olarak ve Maimonides'in cevabından sonra Yemen cemaatinin yeniden dirilişe ilgili tartışmaları Samuel ben Ali, ve Bağdat'lı Gaon'a gösterildi, bunun üzerine Gaon Maimonides'e bir saldırı yayınlamaya başladı ve onu yeniden dirilişi inkarla suçladı. Maimonides, bu suçlamaya tepki olarak, Bağdat'taki Joseph İbni Gabir'e (Maimonides 1858, 2.15b) bir mektup yazdı; bu mektup ve İnceleme adlı kitabında Samuel'i kendisine sahte suçlama yöneltmek, Torah ve felsefeyi yanlış anlamakla eleştirdi. Maimonides'in Samuel'i aşağıdaki kınaması oldukça dikkat çekicidir:

Her kim bana iftira atmayı seçer ve diler-günahtan kuşkulanan bir sofı gibi benim olmayan görüşleri bana atfederse ve benim yazdığım en çok okunan açıklamaları kendine göre icat ederse. Bu nedenle suçluluğumu kanıtlayabilir, bunun için cezalandırılacaktır ve masumluğundan kuşkulanan herhangi biri gibi işlem görecektir.

Halkin 1985, s. 221

Yani, Maimonides'in Samuel'e karşı en şiddetli suçlaması, sahte tanık tutarak ona iftira atmasıdır. Aslında Maimonides, Bağdat'lı Gaon'u, dini emirlerin bir suçu ile suçluyor. Anlayışın veya cehaletin başarısızlığı zavalıca olabilir, ancak, Gaon diye birinin bilmediği şey hakkında konuşması veya yazması gerek-mese de, bu bir kabahat değildir (11).

Oysa kasıtlı olarak sahte tanık tutmak hem kabahat ve hem de "gelecekteki dünyadan" birini dışlamak "demektir (Bilginin Kitabı 3, no.6).

Maimonides'in suçlamaya verdiği önemli tepki, uygun farklılıkları çizmek-te iki büyük başarı üzerinde odaklanır, bu başarılardan ilki, "Mesih'in yaşı" ya da "Günlerin Sonu" ve "gelecek dünya", ikincisi, doğal ve rasyonel mümkünlük arasında ayırım yapamamanın başarısızlığıdır. Birçok bağlamda kısa sürede ele aldığı ilk başarısızlık, bedensel ve entelektüel mükemmeliyet arasındaki ayırımı, vücut olarak doğal olan ruhla vücudun bozulabilir biçimi ve ölümsüz arasındaki ayırımla, aklın edinimiyle ilgili önceki sonuçları basitçe tekrarlar (*Shemonah Peraqim* 1). "Kaba" olanda ortak olan bu başarısızlık tehlikelidir sadece ilahi "cisimleştirme ile daha fazla bir şey bağışlar, varlığını daha fazla güvence altına alırlar" (Halkin 1985, s.221), yalnız bu varoluşa öncülük eder veya tehlikeye yol

açarsa tehlikelidir, Maimonides'e göre bu inanış putperestlikle aynıdır. Kısa tartışmayla ilgili en çarpıcı olan, Maimonides'in kaba bir görüşü açıkça Bağdat'lı Gaon'a atfetmesi ve Gaon'u kelamı felsefeyle karıştıran ve felsefi anlayışın yanlış yönlendirdiğini iddia eden bir kelamcı olarak nitelendirmesi ve dolayısıyla onun kendisi ve inananlar topluluğu için potansiyel tehlike olduğunu belirtmesidir (aynı yerde, s. 218) (12).

Maimonides'in ikinci başarısızlığa ilişkin tartışması, çok uzun bir tartışmadır, Rehber'deki yaratılış tartışması bağlamında ortaya çıkan, olası, mümkün ve imkansız ayrımlarını almak sadece başarısızlığa adanmış olan önceki tartışmanın ışığında şaşırtıcı değildir ve dolayısıyla, bırakın anlaşılmayı, yaygın olarak bilinmesi bile daha az olasıdır (13). Rehber'de ve İnceleme'de olduğu gibi, Maimonides bu başarısızlığı kelamcılarının yöntemleriyle tanımlar. Fakat tam olarak Rehber'in perspektifinden, popüler bir tartışma bağlamında böylesine bir ayrıma çok sayıda gönderme yapılması şaşırtıcıdır. Sadece genel okur kitlesinin Rehber'i anlama kabiliyetinden yoksun olması değil ama Maimonides de kendi ilkelelerini ihlal etmiştir. İnceleme'nin okuru hem Arapça okuyabilme, hem de felsefe eğitimi görmüş ya da en temelde bazı ilkel felsefi bilgiye sahip olmalıdır, gereklilik, imkân ve imkansızlık arasındaki ayrım, Aristo'nun Kategoriler ve Yorum Üzerine (*De Interpretatione*) adlı eserleri veya Maimonides'in ' Mantık Üzerinde İnceleme adlı eserinin anlaşılmasını ister. Dahası, yeniden diriliş tartışmasında mantıksal ayrımın önemi, doğal ve rasyonel olasılık arasındaki ayrımı anlamayı da gerektirir, okur (lar) Aristotelesçi fizik için giriş dersi almış olmalıdır.

O zaman, Yeniden Diriliş Üzerine incelemesinin tam muhatabı Samuel ve onun gibi diğerleri olmalı, yani, taklit yeteneği, felsefi anlayış ile karıştırdıkları bir pratik yapabilme gücü fazla olmayan Yahudi kelamcılar. Bu kişiler, kelam'ı felsefeyle karıştırdıkları için değil, başkalarına öğretebileceklerine inandıkları için çok tehlikelidir. Ve İncelemeler fazlasıyla açık olduğundan, ayrımlarda başarısızlık, felsefe olarak gelenek ve Kitab-ı Mukaddes'in yorumlamalarında belirgindir.

Maimonides'e göre bu kişiler düz metin ve parabolik konuşma arasında ayrım yapabilme yeteneğinden yoksunlar. Vahy söyleminin Kitab-ı Mukaddes yorumu felsefi anlayışı gerektirir.

Maimonides, Samuel'in diriliş metaforik yorumlamasını yanlışlıkla kendisine atfetmesine rağmen, dirilişin açıkça ya da mecazi olarak yorumlanıp yorumlanmadığının doğruluğu bütünüyle geçersizdir. Çünkü yeniden diriliş, kendine özgü yeniden canlanma "ruhun bedene dönüşü"ne (Halkin 1985, s.222) işaret eden anlamına geldiği için, başka hiçbir şeye göndermede bulunamaz, ne de iki yaşamlı ya da eşitsiz biçimde kullanılabilir. Olasılık ve olanaksızlık, şimdiye kadar olduğu gibi, rasyonel ya da doğuştan olasılığa gönderme yapılabilir ve yine şimdiye kadar olduğu gibi rasyonel olasılık mevcut doğal evrenden soyutlama ile türemiştir, deneyimi aşan tekil biricik olaylara genişletilemez, her biri mevcut

evreni öne geçirir veya onun yerini alır. Ancak geçmiş olaylar şimdiye kadar olduğu gibi meydana geldiği sürece gereklidir, gelecekteki olaylar sadece olası doğaları ve rasyonel olasılıkları varolan evren tarafından belirlenmektedir. Tam olarak bu nedenle, ne geçmiş ne de gelecekteki benzersiz olaylar sonucu çıkarılabilir; her iki tip olayın da mümkün olduğu yetkili rapor aracılığıyla bilinmektedir.

Çünkü, hiçbir gerçek yeniden diriliş deneyimlenmemiştir, ne bilinecek ne de rasyonel olarak böyle bir sonuç çıkarılabilecektir. Ne doğal ne de akılcı bir göndermeye sahip olmak, yeniden dirilişin teyit edilmesi ya da reddedilmesi, hahamcı gelenek ve vahysel sözlerinin gerçekliğine inancın doğrulanmasıdır. Yeniden dirilişin bilinmediği gerçeğine rağmen, bilinmemek henüz, onu açıklamaz, ilke olarak, doğallıkla imkansız ve inanılmazdır.

Çünkü Maimonides'in mucizeler üzerine yaptığı tartışmalar, hem izleyicilerini hem de muhaliflerini şaşkına çevirdi ve devam eden tartışmaların zeminini oluşturduğu için kendiliğinden bildirdiği "fiziksel düzende en iyi değiştirebileceğimden kaçındım" (Halkin 1985, sayfa 224) ve "mucizelerle söyleneni anlamak ne gizli ne de zordur" (ibid.,s.225) aynı anda söylerken, kendisinin kasten çelişmekte olup olmadığını isteyin Söylenildiği şeyin ne gizli ne de zor "olduğuna inanıyoruz (aynı yerde, s.225). Yukarıdaki kısa tartışmadan yola çıkarak, ikiyüzlülük suçlaması haksız görünmektedir. İki ifadenin çelişkisiz doğasını anlama anahtarı, doğanın düzeni ile aklın ve dilin düzeni arasındaki ayırmadır.

Yukarıdaki ilk deyim, deneyim yoluyla bilinen, herhangi bir ifadenin harici bir göndermeye sahip olduğu ve bu sebeple doğrulanabilir olduğu bir düzenle ilgilidir. Deneyimlenmiş doğal düzen ile çelişen, bilinmeyen bir olaya (görünüşte) gönderme yapan ikinci ifade, sadece, geçmek için gelirse ve geçmek için geldiğinde doğrulanabilir veya yanlışlanabilir. Çünkü yeniden dirilmeyi doğrulayan hiçbir deneyim olmadığından hiçbir şey onu yanlışlayamaz. Dirilişin inanılabilirliği, konuşmacının bilişsel ve ahlaki durumuna bağlıdır.

Tüm ilk ilkelerden olduğu gibi, özellikle doğanın ilkelerinden de bir diriliş sonucu çıkartılamaz. Ancak, diriliş bilgisinin varolan evrenin mevcut halinden çıkarılması için gerekli olmadığı halde, yaratılmış ya da ebedi olsun bir evrenin kökeni anlayışı vardır. Halbuki mevcut evren temelinde yaratılışın mümkün olduğu gösterilebilir, yeniden dirilişinki gösterilemez. İşte bu nedenle, Maimonides için, biri eğer ve sadece ilk önce yaratılışa inanırsa, diriliş inanılabilir (14).

Kendi rasyonalizmini ihlal etmekten ziyade, tam olarak kendi rasyonalizmi Maimonides'in aklın ve doğanın kuralını ihlal etmesini yasaklar. Bunu yapmak, çelişki ve karışıklık arasındaki farkı bilmeyen, ne doğa ile akıl arasındaki ilişkiyi, ne de ivedi anlayış ve söylemsel uslamlama ve ani anlayış arasındaki ilişkiyi anlayan ve mucizelerin tartışılması için en önemlisi olan imgelem ve akıl arasındaki farkı anlayamayan bir kelimacı olmayı gerektirir. Maimonides, Rehber boyunca kelimacıyı eleştirirken işaret ettiği üzere, bir mucize göstermeye veya

doğrulamaya çalışmak, mevcut olanın doğasını, hayal gücüne uydurma arzusu anlamına gelir; hatta daha çok hayal edileni ve akli var olana uydurmaktır.

Kelamcının ve “daha iyi hiçbir şeyden hazzetmeyen bayağının aksine ve budalalığı nedeniyle karşıt uçlardaki hukuk ve aklın tesis ettiğinden daha fazla olan hiçbir şeyden hoşlanmayan,” Maimonides, niyetinin,

hukuk ve akli sınırlamak olduğunu ve nerede olursa olsun tüm şeyleri doğal düzen olarak düşünmenin olanaklı olduğunu ilan eder. Sadece bir şey açıkça mucize olarak tanımlandığında ve onun yeniden yorumlanması sağlanamazsa, ancak o zaman bunun bir mucize olduğuna hükmetmek zorunluluğunu hissettim.

Halkin 1985, s. 223

Tekrar tekrar yeniden diriliş (ruhun ölümsüzlüğünün aksine), sergilenemez bir olağanüstü doğal mucizedir ve tam da bu sebeple onun hakkında enine boyuna konuşmaktan tam olarak kaçınmıştır, Maimonides, doğal olarak mümkün olan ile mümkün olmayan mucize arasındaki ayrımı aydınlığa kavuşturmayı gönülsüzce sürdürür (15).

Doğal olarak gerçekleşen olay sınıfının mucizeler olabilmesi için üç koşuldan biri gerçekleşmelidir: Birincisi, muhtemel olay bir peygamber tarafından öngörülmüştür, örneğin yağmur vaadi; İkincisi, olası olay benzersiz ve dolaşısıyla yaratıcı veya kavramsal temsilin ötesindedir, örneğin çekirge ve diğer haşere istilası; üçüncü olarak, muhtemel olay, büyük bir sürelilik ve kalıcılığa, örneğin nimet ve kusurlara sahiptir (aynı yerde, S.232). Sürekli meydana gelen bir olayın mucizeler sınıfına eklenmesi tuhaf görünebilir, Maimonides, tam olarak sürekli diye nitelendirilen bu tür bir olayın mucizevi olduğunu iddia eder. Bir olayın tekrarı ve sürekliliği doğanın alışılmış akışının düzenliliğini bozar, raslantısal bir olayın kesintisizliğini açıklanma olasılığı tam olarak dışardadır.

Maimonides, doğal olarak imkansız olan mucizevi olayın açıklamalarına döndüğünde, yine son derece suskundur. Böyle bir mucizeyi karakterize eden şey, onun tekil kalıcı olmayan doğasıdır. Doğal olarak süreklilik ve tekrarlama olasılığı bulunabilen mümkün tekil olayın aksine, doğal olarak imkansız olayın süreklilik ve tekrarı olamaz. Halbuki eski sadece ilk ortaya çıkmadan önce imgelenemez ve hatta düşünülemez olsa da, sonuncusu mutlaka imgelenemez ve düşünülemezdir. Sonuçta, doğal olarak mümkün olan olaylar anlaşılabilir ve dolayısıyla oluştuktan sonra tartışılabilir, oysa doğal olarak imkansız olaylar sadece bir kez olabilir ve bu nedenle yalnızca inanılabilir ve onaylanabilir. Maimonides çarpıcı bir sonuca ulaşarak, doğal olarak kalıcı mümkün mucizeleri “harikalar” olarak, doğal olarak imkansız olanları da “bilinemez” olarak nitelendirir. Yani, mucizelerin eski sınıfı, merak uyandırmakta ya da anlama arzusu doğurmaktadır; oysa sonuncusu (bilinemez olan) insan anlayışının sınırlarını

ortaya koymaktadır. Maimonides'in eski "harika" sözcüğünü düşünmesi şaşırtıcı değildir, çünkü gerçek insan mükemmeliyeti olan bu anlayışın yolunu açmıştır.

Yukarıdaki tartışmanın ışığında ve trajik ironisine rağmen, Maimonides'in yeniden dirilişi çevreleyen tartışmalardan kısmen sorumlu olduğuna şüphe yoktur. Her ne kadar Yahudi kelimciler hakkındaki şiddetli eleştirisi sevimsiz görünebilir ve bazen dinleyicinin kişisel duygu ve önyargılarına hitap eden bir sav olsa, sonradan Yahudi düşüncesinden felsefenin sürülmesine neden olan yanlıslara sahip olabilirse de, Maimonides'in sahte felsefe ile mücadelesi kişilikten bağımsız ve tarafsızdı. Maimonides, olabildiği kadar ihtiyatsızca ve anladığı kadarıyla Yahudi cemaatinin nihai iyiliği, yani entelektüel mükemmeliği için savaşıyordu. Tersine, kendilerini Tevrat'ın savunucuları ve öğretmenleri olarak sunan kelimciler, gerçek mükemmelliğe ulaşma imkanını engelledi, her ikisi şimdiye kadar olduğu gibi hem fiziksel hem de entelektüel olarak iki insanın mükemmelliğini ayırt etmekte başarısızdı ve bedensel dirilişi Torah'ın gerçek amacı olarak sundular. İronik olarak, bu, örneği mozaik vahy olan inanılabilir yeniden dirilişi yorumlayan akli mükemmelliğin doğal olasılığıdır. Entelektüel mükemmellik Tevrat'ın gerçek sonu değilse, Mozaik vahy en yüksek insani mükemmelliği göstermeyecek ve Mozaik hukuk kesinlikle bağlayıcı statüsüne sahip olmayacaktır.

Maimonides'in mucizeler üzerine yaptığı tartışmalar, hem düşmanlarını hem de muhaliflerini şaşkına çevirdiyse ve onun zeminini oluşturduğu için sonraki tartışmalarda, "Fiziksel düzende en iyisini yapabildiğimi kabul ettim" (Hal-kin 1985, sayfa 224) ve "mucizelerle söyleneni anlamak ne gizli ve ne de zordur" aynı anda söylerken, kendisinin kasten çelişmekte olup olmadığını isteyin. Söylendiği şeyin ne gizli ne de zor "olduğuna inanıyoruz (aynen, s.225). Yukarıdaki kısa konuşmadan yola çıkarak, ikilemenin sorumluluğu haksız görünmektedir. İki ifadenin çelişkisiz doğasını anlama anahtarı, doğa sırası ile akıl ve dil sırası arasındaki ayrımdır. Yukarıdaki ilk deyim, herhangi bir ifadenin harici bir göndermeye sahip olduğu ve dolayısıyla doğrulanabilir olduğu, deneyim yoluyla bilinen bir düzen ile ilgilidir. Deneyimli natura ile çelişen bilinmeyen bir olaya (görünüşte) işaret eden ikinci ifade! Doğrulanabilir ya da yalnızca geçerlilik kazanması sözkonusu olduğunda ve taraflarca tahrif edilebilir. Hiçbir tecrübe dirilişi teyit etmediğinden kimse onu yanlış yapamaz. Dirilişin inanılabilirliği, konuşmacının bilişsel ve ahlaki durumuna bağlıdır. Tüm ilk prensipler, özellikle de doğanın ilkelerinden, diriliş çıkartılamaz. Ancak, diriliş bilgisinin var olan evrenin olduğu gibi çıkarılması için gerekli olmadığı halde, evrenin kökeni, ister yaratılmış olsun isterse de ebedi olsun diye bir anlayıştır. Halbuki mevcut evren temelinde yaratılışın mümkün olduğu gösterilebilir, dirilişin değil. İşte bu yüzden, Maimonides için, diriliş inandırıcıdır, ancak ve eğer birisi önce yaratmayı kabul ederse (14).

Kendi rasyonalizmini ihlal etmekten çok bu yaklaşık olarak yerine, Maimonidesin doğanın veya usun kuralını ihlal etmeyi yasaklayan rasyonalizmidir. Karşıtlık ve tutarsızlık arasındaki farkı bilmeyen, akıl ve tabiat arasındaki ilişkiyi anlamayan dolaysız anlama ve dalaylı muhakeme arasındaki ilişkiyi anlamayan, ve mucizelerin tartışılması konusunda daha önemli olanı anlayan bir kelamcı olmak istese bile düşünce ve takayyül arasındaki farkı tam anlayamaz. Maimonides, Mutakallim'i eleştirdiğinde Rehber boyunca işaret ettiği üzere, bir mucize göstermeye veya doğrulamaya çalışmak, mevar olanını düşünce ve takayyüle uygun olmasından çok takayyülün var olanını doğasına uygun olma arzusunu ifade etmektir.

Kelamcıların ve ahmacılıklarıyla "hiçbir şeyden hoşlanmayan zıt sonuçlardaki düşünceyi ve Yasayı ortaya koymatan başka şeyden zevk almayan halkın" aksine Maimonides, şu şekilde açıklar:

mümkün olan her yerde Şeriatı ve akli uzlaştırm, her şeyi doğal düzen olarak dikkate alın. Ancak, bir şey açıkça mucize olarak tanımlandığında ve onun yeniden yorumlanması sağlanamazsa, o zaman ancak bunun bir mucize olduğuna hükmetmek zorunda kalınmıştır.

Halkın 1985, s. 223

Ruhun ölümsüzlüğüyle karşılaştırıldığında diriliş gösterilmez, doğaüstü bir mucizedir, ekstra doğal bir mucizedir ve tam da bu sebeple onun hakkında konuşmaktan kaçındıktan başka, Maimonides gönülsüzce açıklama yapmak için isteksizce ilerlemekte ve doğal olarak mümkün olan ve imkansız mucizeler arasındaki ayrımı aydınlatmak üzere devam etmektedir.

Doğal olarak gerçekleşen olay sınıfının mucizeler olabilmesi için üç koşuldan biri olmalıdır: Birincisi, muhtemel olay bir peygamber tarafından öngörülmüştür, örneğin yağmur vaadi; İkincisi, olası olay benzersizdir ve dolayısıyla yaratıcı veya kavramsal temsilin ötesinde, örneğin, çekirge ve diğer hastalıklar; Üçüncüsü, olası olay büyük sürede ve sebat eder, örneğin nimet ve maluliyetler (aynı yerde, s.232). Maimonides, art arda meydana gelen bir olayın mucize sınıfına dahil edilmesinin garip görünmesine karşın, Maimonides bunun tam da bu tür bir olayı mucizevi hale getiren tutarlılığının yalnızca bir iddia olduğunu savunuyor.

Doğanın sıradan seyrinin düzenliliğini bozan bir olayın tekrarlanması ve durması, kesintiyi bir şans olayı olarak açıklama imkânını dışlayan şeydir.

Maimonides, doğal olarak imkansız olan mucizevi olayın açıklamalarına döndüğünde, yine oldukça suskun. Böyle bir mucizeyi karakterize eden şey, onun tekil olmayan kalıcı niteliğidir. Tabii olarak yaşanabilecek tekil olaydan farklı olarak, süreklilik ve tekrarlama olaylarının aksine, doğal olarak imkansız olan olay olamaz. Eski sadece ilk ortaya çıkmadan önce düşünülemez ve hatta

düşünülemez olsa da, sonuncusu kesinlikle düşünülemez. Sonuç olarak, doğal olarak mümkün olan olaylar anlaşılabilir ve dolayısıyla oluştuktan sonra tartışılabilir, oysa doğal olarak imkansız olaylar sadece bir kez olabilir ve bu nedenle yalnızca inanılabilir ve onaylanabilir. Maimonides çarpıcı bir karışıklık içinde, doğal olarak var olan mucizeleri “doğallıktan imkansız olanlar” olarak “bilgisiz” olarak “harika” olarak nitelendirir. Yani, mucizelerin eski sınıfı, merak uyandırmakta ya da anlayış arzusunu doğurmaktadır; oysa sonuncusu insan anlayışının sınırlarını ortaya koymaktadır. Maimonides’in eski “harikulade” sözcüğünü düşünmesi şaşırtıcı değildir, çünkü gerçek insan mükemmeliyeti olan bu anlayışın yolunu açmaktadırlar.

Yukarıdaki tartışmanın ışığında ve trajik ironisine rağmen, Maimonides’in dirilişi çevreleyen tartışmalardan kısmen sorumlu olduğuna şüphe yoktur. Her ne kadar Yahudi kelimacılar hakkındaki şiddetli eleştirisi hoşnutsuz görünebilir ve bazen reklam homeline olsa da, sonradan Yahudi düşüncesinden felsefenin sürülmesine neden olan Maimonides’in sözde felsefeyle mücadelesi belli bir kişiden bağımsız e tarafsızdı. Maimonides, umulmadıkça, Yahudi cemaatinin nihai iyiliği, yani entelektüel mükemmeliyet olduğu için savaşıyordu. Tersine, kendilerini Tevrat’ın savunucuları ve öğretmenleri olarak sunan kelancılar iki şekilde, gerçek mükemmellik elde etme imkânını engelledi. İronik olarak, bu doğaldır! düşünsel ve bedensel olarak iki mükemmel insan arasındakini ayıt etmede yerel kadar başarısız oldular ve Tevrat’ın hakiki son olarak şimdiye kadar insan bedeninin dirilişini göstermesi konusunda. Örnek olarak Musa’nın peygamberliği inanılabilir dirilişin habercisi demektir. Tevrat’ın nihayî gerçek olmayan düşünsel mükemmelliğin, Musa’nın peygamberliği en yüksek insan mükemmelliğini göstermez ve Musa Yasası mutlak olarak bağlayıcı bir statüye sahip değildir.

Maimonides için, Tevrat’ı anlamanın başarısızlığı, onun kurallarına uygun davranmamanın sonucudur. Nihayetinde, sahte felsefeyle savaş, tutum ve inançsızlığa karşı savaştır. Maimonides herhangi bir suçtan dolayı suçlanmışsa, bunun nedeni felsefi anlayışın Tevrat’ın kurallarına doğru itaat için gerekli bir şart olduğunda ısrar etmesidir.

Maimonides’e karşı devam eden birçok suçlamanın trajik ironisi, hem taraftarları hem de daha iyi bilgilendirilmiş kurnaz entelektüel eleştirmenleri, örneğin Nachmanides, entelektüel elitizmini de olsa farklı şekillerde paylaşmasıdır. Maimonidesçiler gibi, Kabalacılar için Tevrat’ın doğru anlaşılmasının, onun sırlarını kavrama yeteneğine sahip azınlık için ayrılmış olması ile ilgili olduğunda ısrar ettiler. Bununla birlikte en büyük ironi, Maimonides’in savunucuları onun düşüncesini sadece radikalleştirmekle kalmadı, belki böyle bir ölçüde Torah’nın statüsünü zayıflatmak, suretiyle, doğal olarak imkansız mucizeleri samimi olarak doğrulamasına inanmadı.

Felsefi açıdan daha zekice olan, Maimonides’in takipçileri, insan bilgisine

getirilen herhangi bir kısıtlamayı kabul etmeye daha az istekli olsalardı, bir "Latin İbni Rüşd (16) "ün gerçeğe (ikili gerçeğe) yaklaşımını kucaklamaya daha fazla istekli olurlardı. Bölümün geri kalan kısmı, düşüncesinin radikal olarak tahsis edilmesini örnekleyen Maimonides'in takipçilerinden ikisinin, yani, Samuel İbni Tibbon (1232) ve Joseph İbni Kaspi (1279-1332) 'nin tartışmasına ayrılmıştır.

Samuel ibn Tibbon'un kendisi tartışmaya dahil olmamasına rağmen, Rehber'e eklenmiş felsefi sözlüğüyle İbranice'ye çevirmesi, bunun yanı sıra Pereq Cheleq ve Maimonides'in sekiz bölümlük eseri Shemonah Peraqim'i de İbranice'ye tercüme etmesi, Solomon ben İbrahim ve diğer Maimonides karşıtlarının saldırılarının açık hedefleri idi. 1203-17 dönemi gibi erken bir tarihte Meir Abulafia ile tartışmaya giren Lunel akademisyenleriyle bir araya geldi ve Vaizler Üzerine Yorum adlı eserinde, Maimonidesçi azınlık ile Maimonides karşıtı çoğunluk arasında bölünen Yahudi cemaatleri içindeki anlaşmazlıkları açık bir biçimde tartışmıştır (18). Aslında, İbn Tibbon, gerçek Maimonidesçilerin Maimonides'i takip etmeyi kabul edenlerden daha az olduğunu iddia etmektedir; onların birçoğu, ezoterik yazılarını gerçekten anlayabildikleri için onu küçümsemişlerdir. İbn Tibbon, Maimonides'in pek çok kişi tarafından anlaşıldığını ve buna eşit derecede hor görüldüğünü de belirtmektedir. Dolayısıyla, Maimonides'in gerçek mükemmellik kabiliyetine sahip olan şaşkın azınlığın refahına yönelik bir Kitab-ı Mukaddes ilgisi, "batını" Rehber (Rehber, giriş:16) 'den bile bazı yararlar çıkarttıklarına inanan birçoğu için ilgiyi engellemedi, İbn Tibbon, Rehber'den ya da kendi eserinden pek çok kişiye sağlanacak herhangi bir yararı reddeder.

İbn Tibbon, "Tevrat'ın sırları" üzerine halka açık gösterilere özgü tehlikelerin farkındadır ve bir yenilikçi olarak algılanma ve ortak tutulan inançlarla çelişme tehlikesinin farkında olarak, Solomon ben Abraham tarafından yapılan suçlama, İbni Tibbon'un suçunu ifşa etmekten oluşur. Maimonides'in gizlediği ve tüm Tevrat'ın herkese açıklamaları bazı buyruklar dahil alegorik midir? İbn Tibbon, basitçe beceriksiz bir Maimonidesçi olarak, düzgün ezoterik eserler oluşturma kabiliyeti olmayan birisi midir? Bu soru yalın olarak, İbn Tibbon'un, Rehber'in amaçlarının eşsiz anlayışıyla ilgili kendi iddiaları nedeniyle önemli değil ama Abraham Maimonides'in tanıklığı nedeniyle de Maimonides, İbn Tibbon'a, Rehber'in gizli amaçlarını anlayan tek kişi olarak yüksek saygı gösterir. Bu tanıklığın ışığında, İbrahim'in İtirazına Solomon hakkındaki sorularımızı arttırdığımıza hak veriyoruz. Daha doğrusu, İbn Tibbon'un son derece ezoterik yazılarını okuduktan sonra onu popülerleştirici olarak görmek oldukça zordur, çünkü Solomon ve diğer Maimonides karşıtı insanları kızdırmış görünen şey, Kitab-ı Mukaddes'in ezoterik öğretimi, Talmud ve Maimonides'in yazılarıdır. Çünkü eğer bu metinleri anlamak için felsefi keskinlik gerekliyse, bu gerekliliği Yahudi cemaatinin çoğunluğunun insanın kusursuzluğunda bir payının olma-

dığı takip ederdi. O zaman İbn Tibbon'a muhalefet, kurtuluşun anahtarı olarak felsefeye muhalefettir.

İbn Tibbon, Maimonides'ten daha çok ezoterik metinler genişletmesine rağmen, iddialarının Maimonidesçi kökenleri hakkında çok az şüphe duyabilir. Dolayısıyla, düşüncesinin en radikal eğilimi, o zaman, geleneksel metinlerde anlamın ezoterik bir katmanını kavrama iddiası değildir fakat, daha çok, çeşitli metinlerin ortaya çıkmış ya da anlaşılır tabakası ile ilişkili olarak ezoterizmin doğası hakkında olan bir şeydir.

Çünkü, Maimonides için inancın yanı sıra Kitab-ı Mukaddes'i anlamının anahtarı da yaratılışın "mucizesi"dir, çünkü yaratma imkânı yeniden diriliş öncesindendir ve bu nedenle Tevrat'ın derin sırlarından biri olarak yaratılış, batınî ezoterik olmalıdır, bu nedenle İbn Tibbon'un "Başlangıcın Anlatısı" yorumunu kısaca gözden geçirmeliyiz. *Ma'amar Yiqqavu ha-Mayim* ve *Vaazlar Yorumu* üzerine yapılan kısa bir inceleme bile, İbn Tibbon'un Maimonides'in radikal olarak elden genişletilmesinin kapsamını açığa çıkaracaktır.

İbn Tibbon'un yaratılış tartışmasıyla ilgili en çarpıcı olan şey, suskunluğudur. *Ma'amar Yiqqavu ha-Mayim*, kuşkusuz, Yaratılış'ın ilk ayetlerine ayrılmış olmasına rağmen, evrenin kökeni sorununu doğrudan doğruya anlatmaz; çünkü, bu soru, tam anlamıyla yaratılıştaki dini inanç ile sonsuzluğa felsefi inanç arasında yükselir. Suskunluk özellikle ışıktaki parlıyor hem İbn Tibbon'un takdir konusundaki uzun süren işlemi ve hem de Maimonides'in açık ifadelerinden bazılarıyla açık görüş ayrılığı ve yeniden dirilişin gerçek anlamı entelektüel ölümsüzlük olan bir alegori olarak yorumlanması ışığında, suskunluk özellikle göze çarpıyor. Ravitzky'nin yaratma sorunu ile ilgili olarak işaret ettiği gibi,

[Yaratılışın] bu sorusuna kesin bir cevap vermek zordur, çünkü İbn-i Tibbon'un yorumuna bağlıdır. Tibbon'un kendisi ve kendi ezoterik yazıları; Maimonides'e atfedilen görüşleri ve kendisini geliştirdiği düşünülen görüşleri ayırt etme zorluğu da vardır.

Ravitzky 1981, s. 118

Bununla birlikte, gerçekte verili, "mucizeler" veya doğaya aykırı olaylar hakkında ne zaman açık görüş bildirmişse, İbn Tibbon, Maimonides ile aykırı düşmek pahasına olsa bile (19) doğal bir yorum sağlar, *Ma'amar Yiqqavu ha-Mayim*'deki verili bildirimlere rağmen, köken ile ilgili (s.5) soruların felsefi gereksizliği hakkında imgelem (İbid.) ve doğa düzeni ile ilahi iradenin verili özdeşleşmesinden (ibid.,s.n9) ortaya çıkan soruları öne sürer ve İbn Tibbon'un "ebedi yaratılma" veya fişkırmaya abone olduğu sonucuna varmak mantıklı görünmektedir (20).

Bu sonucun ortaya çıkardığı bariz soru, Solomon Ben Abraham gibi anti-Maimonidesçilerin İbni Tibbon'u sapıklıkla suçlayabilecek kadar yeterli

düzeyde anlayıp anlamadıklarıdır. Bundan kuşkulandırılabilir. Buna karşın İbn Tibbon'un, yazılmış metinlerin tarihselleştirilmesini, belirli gerçek olayları ve önemsiz figürleri boşa çıkarmayı, bunları tarihsel olmayan, evrensel kavramlara dönüştüren (alegorileştiren) "elitist" ezoterisizmi vardır (örneğin Adam, insan akli için ayakta durur) (21), halihazırda açıktır ve dolayısıyla iğneleyici bir cevabı ortaya çıkartması ihtimali daha yüksektir. Açık olacağı gibi, İbni Kaspi'nin tartışması kısaca sonuçlanır, ne tarihselcilik ne de batınlık kendi başına Maimonides karşıtlarının öfkesini kıskırtmış, başka bir deyişle Kabalistler de aynı tepki ile karşılaşmıştır; daha çok, felsefi ezoterizm, şimdiye kadar olduğu gibi tam olarak bir çoğu için felsefi ya da erişilemezdir.

Joseph İbni Kaspi, eseri, yirmi beş yaşın altındaki herhangi biri tarafından felsefe araştırması yapılmasını engelleyen 1305 İspanyol yasağına karşı yazılmış olan, müteakip Provençal yasak karşıtının (22), İbn Tibbon'dan daha radikal bir Maimonidesçi olduğu, en azından yazılı Kitab-ı Mukaddes metinlerinin statüsüne saygı ile çokluk için bir aşığılamadır. Aynı zamanda ve muhtemelen tarihi geriden anlaması nedeniyle, Kitab-ı Mukaddes metinleri üzerine yorumları ve merkezî soruları üzerine düşünceleri İbni Tibbon'unkilerden daha temkinlidir. Bununla birlikte, dikkatini çekmesine karşın ve felsefi radikalizmi nedeniyle onun Kitab-ı Mukaddes yorumlarının "çoğunluğu okuyucularından olumsuz yanıt almıştır" (Mesch1975, s.33). Aslında, uygun biçimde anlaşıldığından, İbni Kaspi'nin dikkatli olması onun radikalizmini yansıtmaktadır.

İbni Kaspi'nin kendisini bir Maimonidesçi olarak tanımlamasına rağmen, Maimonides'i ve Maimonidesçilerin her birini Kitab-ı Mukaddes yorumuna saygı ile eleştirmekte tereddüt etmiyor, metafiziğe saygı ile inanılmaz ve kendine özgü bir yaklaşımı benimsediği, Tevrat'ın çok derin gizemlerinin ikisinden biri üzerine İbni Rüşt'ü izlediği, yani, "Araba Anlatısı" (23). İbni Kaspi'ye göre uygun Kitab-ı Mukaddes yorumu ayrıntılı mantık ve gramer bilgisi ve tarihsel görüngenin incelikli değerlendirmesini ister. İbni Kaspi, Maimonidesçiler veya rasyonalist filozoflar arasında benzersiz olan, sözcüğü sözcüğüne, minimalist bir Kitab-ı Mukaddes yorumunda ısrar eder, yorumda alegori kullanımını eleştirir, bu yorumların çoğunluğun ahlaki eğitiminde kullanılmasını ciddi biçimde kısıtlar. Onun eleştirisi ve alegorik terimlerin kısıtlanması özellikle çarpıcıdır; metodolojik açıdan şimdiye kadar olan görünüşteki bu farklılık da önemli bir tezahürü ortaya koymaktadır. Her şeyin uygun olduğu bir öğretim yöntemi olduğu için çokluk sadece aynı zamanda felsefi olarak gereksiz ve yanlış olan bir şeydir (24). Özellikle ironiktir; o zaman, İbn Kaspi'nin eserinin ilk yazılı eleştirisi olan Kalonymus ben Kalonymus'un "Teshuvah" adlı yapıtına, Maimonides'in ezoterizm üzerindeki diktasını yok etmesi açısından yaklaşır ve şaşkınlığa neden olabilecek gizli gerçeği açığa vurduğu için onu eleştirir. Pines (1963) ve Sirac (1985) 'ın belirttikleri gibi, bu ve diğer birçok bakımdan İbni Kaspi, Spinoza'nın

öncülü olarak görülebilir.

İbn Tibbon'un tarihselciliği Kitab-ı Mukaddes'e değgin özel olaylar ve şahısların kehanet olaylarının ve biçimlerinin felsefi ya da alegorik bir yorumunu gerektiren bir tür ilerici insanın entelektüel mükemmeliyetine olan inancını yansıtıyor olsa da, İbni Kaspî'nin düşünceleri bir inancı uygun tarihsel anlayışın, Kitab-ı Mukaddes'in basitçe gerçek olayları ve halkın dilini, geleneklerini ve inançlarını yansıtacak şekilde sunulan tarihsel bir anlatı olduğuna dair bir inancı yansıttığı görüşündedir. Sonuç olarak, Kitab-ı Mukaddes'den kişilerin mükemmel entelektüel ya da felsefi statüsünü reddetmekte, felsefi talimatın (25) örnekleri olarak onların eylemlerini ve açıklamalarını anlamayı reddetmekte ve haliha-zırdaki tartışma için en önemlisi de, doğal olarak imkansız olayların bir sınıfına dahil mucizeler iddiasını inkar etmektedir. Doğru anlaşılırsa, İbni Kaspî'nin allegorik yorumlamayı reddetmesi, aynı zamanda mucizelerin reddi demektir.

İbn Kaspî'nin tarihselciliği, radikal bir göreliliği yansıtmaktan ziyade görüngüselidir. Nitekim, olayların ve eylemlerin anlaşılması, bilenlerin durumuna bağlıdır; Fakat tam da bu sebeple, kabul etmeye zorlanırsanız, doğal bilimi bilmeyen bir birey için mucizevi olan doğayı anlayan biri için mümkündür (*Tirat Kesef*, s. 12-13). Tarihsel perspektifçilik, ilerici aydınlanmanın tarihçiliğinin aksine, farklılıkların doğal olarak hem âdetlerde hem de dilde ve entelektüel kapasitede, her zaman ve her yerde olduğunu varsayar. İbn Kaspî, yeniden dirilişi tamamen inkâr etmese de, *Yeniden Diriliş Üzerine İnceleme* adlı eseri'nde Maimonides tarafından sayılan üç doğal olanağın birinin mümkünlüğünü kısıtlar. Daha doğrusu, mucize sınıflarını sıralarken, doğaya aykırı mucize olaylarından ayrı bir sınıftan söz etmez. Nihayet İbn Kaspî, gerçek mükemmelliğin ya da ölümsüzlüğün ruha atıfta bulunduğu ve insan hayatının dar kapsamda "ölümden sonra kalan ruhun yaşamı"na gönderme yaptığından söz eder (*Tirat Kese !*, s. 18).

Maimonidesçi tartışmalarındaki en büyük ve en son ironi, Maimonides'in en kararlı taraftarları Samuel ibn Tibbon ve Joseph ibn Kaspî'nin ikisinin arasındaki farklılıklar ile çok açık biçimde gösterilmiştir. İbn Kaspî'nin Kitab-ı Mukaddes'i felsefi ve sözel yorumları Maimonides'in yorumları ile İbni Tibbon'un alegorik yorumlarından çok daha radikaldir. Dolayısıyla, Maimonidesçiliğe karşı olanların, alegorik yorumlarının Kitab-ı Mukaddes ve geleneğin statüsünü baltaladığı suçlamalarına rağmen, (felsefi) literalizm, kutsal ve kutsal tarih arasındaki farkı bulanıklaştırıyor. Maimonidesçiler ve Maimonides karşıtları arasındaki çatışma, basitçe, Tevrat'a halkın bağlılığı ile felsefi bağlılık arasındaki bir çatışmadır (26).

NOTLAR

1. Düzgün konuşulacak olursa, Maimonides'in düşüncesini çevreleyen bir dizi ardışık olduğu kadar eşzamanlı tartışmalar vardı. Sonuçta, "tartışmalar" terimi, öncelikle tartışmaların tüm içeriği ve ikinci olarak, tek bir kategori altında gruplandırılabilen

ve gruplandırılması gereken belirli konulara atıf yapmak için kullanılacaktır.

2. Tartışmaların tarihiyle ilgili en kapsamlı iki çalışma Sarachek 1935 ve Silver 1965; Ayrıca bkz. Jospe 1980.
3. Solomon, öğrencileri ve diğer destekçileri, zıtlaşan amaçlarının olup olmadığının farkındadırlar, Maimonides'e saygı gösterilmesinin, halihazırda kurulmuş durumunun bir onayını alıp almadığına ve Maimonidesçi halakhiç'i yabancılaştırmaktan kaçınan basit bir iki yüzlü olup olmamalarına bakılmaksızın, karşıtlıklarını fark etmiş olsun ya da olmasın yetkililerin belirlenmesi mümkün değildir. Bununla birlikte, açık olan da, bundan böyle Maimonides'in otoritesi göz ardı edilemez; bu nedenle, Kabalistik, mistik ya da felsefi olarak tüm Yahudi düşüncesi Maimonides tarafından belirlendi. Bkz. Dan 1989, passim.
4. Bu kararlara etki eden siyasi nedenler için bkz. Silver 1965, s. 152ff.
5. Anti-Maimonidesçilere karşı açıkça sempati duyan ve Albenius karşıtı siyonist haçlı seferi sırasında Provençal Yahudi cemaatlerinin belirsiz politik pozisyonunu vurgulayarak suçlarını sürekli olarak en aza indirmeye çalışan Silver (1965) bile, Solomon'un sorumluluğunu kabul etmek zorunda bırakılıyor.
6. Barzilay'ın (1967) 1250 ile 1650 yılları arasında anti-rasyonalizm araştırması, bu eğilime örnek bir incelemedir.
7. Tartışmaların diğer önemli konularına ilişkin daha kapsamlı bir inceleme için bkz. Sarachek 1935 ve Silver 1965. Aşağıda açıkça görüleceği üzere, tartışmalara neden olan ve daha da ilginç olan merkezî sorunu, din ve felsefe ile birlikte, örneğin, Marksist bir perspektiften savunmak mümkündür; sosyal ve siyasi konuların önemi büyüktür. Kesinlikle "felsefi" önyargı için sağlanabilecek tek adil, itiraz konusu olmayan bir itirazdır.
8. İspanyol ve Fransız toplumlarının benimsediği tutumun İtalyaninkiyle karşılaştırılması bu örnektir. İspanyol ve Fransız anti-Maimonidesçiler dış tehdidi katı bir ideolojik bir birlik gerektiren ve dolayısıyla toplumun daha iyi olması için Maimonides'i "feda etmeye" istekli olduklarını düşünürken, İtalyanlar bu tehdidi büyük bir tehdit olarak görmemiş, aksine Maimonides'in eserlerini yasaklamamıştır. Aslında, Jacob Anatoli'nin *Malmed ha-Talmidim* belirginleştğinde, topluma karşı gerçek tehdit, iç anlaşmazlık değil ama daha çok Hristiyan inançlarının ve tutumlarının özümsemesi idi. İronik bir şekilde, Fransızların "yatıştırma" girişimi, Talmud'un yakılması ve soruşturmanın yoğunlaşmasından görülebileceği gibi başarısız olmasına rağmen, İtalyan Yahudi cemaatleri buna benzer bir kadere katlanmadı.
9. Halakhic konularında ve yaşamı boyunca bile Maimonides öğrencileri öğretmenlerinden daha az tedbirliyidiler; Bkz. Silver 1965, passim.
10. *Bilginin Kitabı*'nda: Maimonides sayılarına, gelmek için dünyada hiçbir payı olmayan kişiler arasında kendilerini topluluktan ayıran bireylere; Bkz. "Tövbe" incelemesi 5, 3, no. 6.
11. "Yazdıklarım dolaşımda, bırakın onlar dikkatle incelensin ve bırakın birisi bunu söylediğim yeri göstere" (Halkin 1985, s. 219).

12. Maimonides, Samuel'in yorumu ile de dalga geçer, bu yorumu "bazı kadınların taziye telefonlarında birbirlerine anlattığı türden vaazların ve meraklı masalların" bir provası olarak betimler (Halkin 1985, s. 217-18). Doğru ayrımları çizmenin başarısızlığının felsefi bir başarısızlık olduğuna dikkat edilmelidir.
13. Rehber Yahudi Arapçası ile yazıldığı için, tartışma sırasında dolaşıma girmiş olsaydı bile (1190'da tamamlanmıştı ve İnceleme 1191'de yazılmıştı) hem dili hem de kasıtlı felsefi inceliği onu daha geniş bir topluluk için erişilemez kıldı. Her ne kadar felsefi bir zorluğun popüler bir tedavisi olmasına karşın yine de Yahudi Arapçasıyla yazılmıştır. Yine de, popüler anlayışı aşan bir konuyu daha ulaşılabilir kılmak için felsefi ihtiyatlılığın yokluğu Maimonides'in kendi ilkelerini ihlal etmiş gibi görünüyor. Yine de böyle bir düşüncesizlik basitçe adını temize çıkarmak için bir girişim olarak anlaşılabilir ama daha çok onun yazılarını yanlış anlayan başkalarına zarar vermekten kaçınmak için bir girişim olarak görülmelidir. Bak Rehber'in girişinde Joseph'e verilen tavsiye (Maimonides 1963'de Pines, sayfa 15).
14. IDoğanın ilkelerinin statüsü ve epistemik statüsüne ilişkin bir tartışma için bkz. Klein-Braslavy 1987, Fackenheim 1946-7 ve Dobbs-Weinstein 1992.
15. Maimonides'in mucizeleri tartışmaya olan isteksizliği *İnceleme* boyunca dile getirilir ve bu yeniden dirilişin bilinmezliği olgusu ışığında şaşırtıcı değildir. Doğal imkân ve imkansızlık arasındaki ayrıma döndüğünde, "bu deneme için çok önemli olmasına rağmen" onu tartışmasının gerekli olduğuna işaret eder (Halkin 1985, s.231).
16. İbni Rüşd ve "Latin İbni Rüşdçülüğü" arasındaki fark üzerine bir tartışma yapılırken, bu tartışmanın mevcut bölümün sınırlarının ötesinde olacağı açıktır, bu ayrım en azından belirtilmelidir.
17. Yukarıya bakınız, sayfa 332-333.
18. Ravitzky'nin ibn Tibbon'un Maimonides'le ilişkisi üzerine yaptığı mükemmel çalışma (1981), İbn Tibbon'un bu tartışmadaki yerinin açık ve özlü olarak tartışılmasını içerir.
19. Bak, *Ma'amar Yiqqavu ha-Mayim*, s. 61-121'deki takdirin tartışması ve "Takdir Üzerine Mektup" (Diesendruck 1936, s. 341-66).
20. İbn Tibbon'un, doğal ayaltı olayların gidişatının düzeninde ayrı akılların aracı rolünü tartışması, aynı zamanda bu sonucu ileriye dönük kanıtlamak İbni Ezra ve İbni Sina'ya atıfta bulunmak. Bkz. Sirat 1985 ve Ravitzky 1981, passim.
21. İbni Tibbon'un geleneksel olarak yazılmış metinlere "tarihsel yaklaşımı" hakkındaki bir tartışma için bkz. Ravitzky 1981, s. 111-116.
22. Gross (1899), ibni Kaspi'nin 1306'da Arjantin'den Arles'a göç etmesinin yol tarifi sonucu olduğunu bile öne sürdü.
23. Burada kaygımız her ne kadar metafizik değilse de, İbni Kaspi, aracı akıl ile ay küresine ait alan arasındaki ilişki konusunda İbni Rüşd'ü izlemesi dikkate değer ve Maimonides'in İbni Rüşd'ün Aristo'nun Metafizik konusundaki metnini okuduğunu örtülü olarak iddia eder ve, Farabi ve İbni Sina'dan ziyade İbni Rüşd'ü takip etmiştir; Bkz. *Menorat Kesef* 2.80.

24. Tartışma bağlamında, ibni Kaspi'nin, Maimonides ve Maimonidesçilerin madde ve formu işaret eden kadın ve erkeğe gönderme yapan Kitab-ı Mukaddes yorumunu reddetmesini belirtmek önemlidir.
25. Bak *Tirat Kesef* 131, burada ibn Kaspi'nin işaret ettiği birçok şaşkınlıklar Kutsal Kitap'taki kişileri (sanki Aristotelesmişler gibi) yorumlama girişiminden kaynaklanıyor.
26. Bu bölümü geç öğretmenim Frank Talrnage'a adamak istiyorum.

KAYNAKÇA

Metinler

- Anatoli, J. (1866) *Malmed ha-Talmidim*, edited by S. Z. H. Halberstam (Lyck: Siebert).
- Halkin, A. (tr.) (1985) *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- ibn Kaspi, J. (1893) *M enorat Kesef*, in *Les Ecrivains juifs français du X IVe siecle*, edited by E. Renan (Paris: Imprimerie Nationale).
- (1905) *Tirat Kesel*, in *Zwei Schriften des Josef ibn Kaspi*, edited by 1. Last, vol. 1 (Pressburg: Alkalay).
- ibn Tibbon, S. *Commentary on Ecclesiastes*, MS Parna 2182
- (1837) *Ma'amar Yiqqavu ha-Mayim* (Pressburg: Bisliches).
- Kalonymus ben Kalonymus (1913) [1879] *Sendschreiben an Josef Kaspi (HaTeshuvah)*, edited by J. Perles (Munich) ; reprinted in 1. Last (ed.), *Tam Ha-Kesel* (London: Narodiczky).
- Kobak, J. 1. (ed.) (1868-78) *Sefer Ginze Nistarot* (Bamberg: Selbstverlag des Herausgebers).
- Maimoni, A. (1937) *Teshuvot Rabben Avraham ben ha-Rambam*, edited by A. Friedman Jerusalem: Mekitze Nirdamim).
- (1952-3) *Milchamot Adonai*, edited by R. Margaliyot Jerusalem: Mossad haRav Kook).
- Maimonides, M. (1858) *Qovetz Teshuvot ha-Rambam ve-Iggerotav*, 3 parts, edited by A. L. Lichtenberg (Leipzig: Schnauss).
- (1958) *Mishneh Torah: Sefer ha-Madda'*, edited by M. D. Rabinowitz Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook).
- (1960) *M oreh Nevukhim*, translated by Samuel ibn Tibbon Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook).
- (1963) *The Guide of The Perplexed*, translated by S. Pines, 2 vols. (Chicago: Chicago University Press).
- (1964a) [1855-66] *Dalalat al-Ha'irin*, edited by S. Munk (Paris; reprinted in 3 vols. Osnabrück: Zeller).
- (1964b) *Perush ha-Mishnah: Nezikin*, edited by J. D. Kafih Jerusalem: Mossad

ha-Rav Kook).

- (1965) *Mishneh Torah: The Book of Knowledge*, edited and translated by M. Hyamson (Jerusalem: Boys Town).
- (1975) *The Eight Chapters*, in *Ethical Writings of Maimonides*, translated by R. L. Weiss and C. E. Butterworth (New York: New York University Press).

Araştırmalar

- Barzilay, I. E. (1967) *Between Reason and Faith: Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought 1250-1650* (The Hague: Mouton).
- Dan, J. (1989) "Jewish Thought in the 13th Century: An Introduction," in *Studies in Jewish Thought*, edited by S. O. Heller Wilensky and M. Idel (Jerusalem: Magnes).
- Diesendruck, Z. (1936) "Samuel and Moses ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence," *Hebrew Union College Annual*: 341-66.
- Dobbs-Weinstein, I. (1992) "Matter as Creature and Matter as the Source of Evil: Maimonides and Aquinas," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 217-35.
- Fackenheim, E. (1946-7) "The Possibility of the Universe in Alfarabi, ibn Sina and Maimonides," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 16: 39-70.
- Gross, H. (1899) *Gallia Judaica*, translated by M. Bloch (Paris: Cerf).
- Jospe, R. (1980) "Faith and Reason: The Controversy over Philosophy in Judaism," in *Great Schisms in Jewish History*, edited by R. Jospe and S. Wagner (New York: Ktav), pp. 73-rr 7.
- Klein-Braslavy, S. (1987) *Maimonides' Interpretation of the Story of Creation* [Hebrew] (Jerusalem: Reuben Mass).
- Mesch, B. (1975) *Studies in Joseph ibn Casp Fourteenth-Century Philosopher and Exegete* (Leiden: Brill).
- Pines, S. (1963) "Hisrabrut ha-Tequmab me-Hadash shel Medinah Yehudit le-fi Yosef Ibn Kaspi u-le-fi Spinoza," *Iyyun* 16: 298-317.
- Ravitzky, A. (1981) "Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide of the Perplexed*," *AJS Review* 6: 87-123.
- Sarachek, J. (1935) *Faith and Reason: The Conflict Over the Rationalism of Maimonides* (Williamsport, PA: Bayard).
- Silver, D. J. (1965) *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240* (Leiden: Brill).
- Sirat, C. (1985) *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press).

ONDÖRDÜNCÜ VE ONBEŞİNCİ YÜZYILLARDA YAHUDİ FELSEFESİ: GENEL BİR BAKIŞ

Charles H. Manekin

GİRİŞ

İbrani felsefesinin altın çağı, Maimonides'in *Şaşırılmışların Rehberi* (*Guide of the Perplexed*) adlı eserinin 1204'te İbranice'ye ilk çevirisiyle başlamış, Yahudilerin 1492'de İspanya'dan sürülmesine kadar yaklaşık üç yüz yıl sürmüştür (1). Bu dönem, Yahudi tarihinde ilk ve tek zaman olup, İbranice yazan filozoflar ve bilim adamları, Fransa, İspanya, İtalya ve Yakın Doğu'daki Yahudi cemaatlerinin entelektüel ve kültürel hayatında merkezi bir rol oynamıştır. Özellikle Fransa, İtalya'nın güneyinde ve daha geç bir tarihte İspanya'da, Araplar tarafından korunup yorumlanan Yunan bilimsel ve felsefi eserler topluluğunun bir çevirmen, yorumcu ve öğrenci "sınıfı" ortaya çıkmıştır. Şimdiye kadar (hitherto) seçkinler ve hali vakti yerinde olanlar için ayrılmış ezoterik bir etkinlik, filozofların belirgin bir rol oynamasına karşın, genel olarak Yahudi cemaati içinde egemen bir entelektüel güç idi (2). "

Bu filozofların bazıları enerjilerini "felsefi Yahudilik" olarak adlandırılabilir olacak olana, yani klasik Yahudilik doktrinlerinin felsefi yorumlamasına ayırdı. Felsefi Yahudilik, birkaç yüzyıl önce Müslüman ülkelerin Yahudileri arasında doğmuştu ve başlıca yorumcuları olan Saadia Gaon, Bachya bin Paquda ve Judah Halevi'nin yazıları, Yahudi Arapça'dan İbranice'ye, 12. yüzyılın ikinci yarısında tercüme edildi. Zaman geçtikçe, felsefi Yahudiliğin kanonu, eğer varsa, az da olsa Arapça bilen Yahudiler tarafından İbranice olarak yapılmış yeni tezler, felsefi yorumlar ve vaazlarla zenginleştirildi.

O zaman, bu dönemi bir öncekinden farklı kılan, Yahudi felsefesinin kap-

samını ve yönünü değiştiren yerli bir İbrani felsefe kültürünün yaratılmasının yanı sıra Yahudi filozofların tutumları ve çalışmalarını değiştirmesidir. Biri biraz abartarak, felsefenin onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllarda “İbrahim’in akit tarzına girdiğini” söyleyebilir. Daha erken dönemde, Müslüman ülkelerdeki Yahudiler, kendilerini Müslüman filozoflara (falasifaya) karşı gelen bir şey olarak görmeden Arap felsefi eserlerinden yararlanmışlardır.

Maimonides’in kendisi, mantık üzerine kısa bir çalışma dışında, bütünüyle felsefi bir konuyla ilgili bir bilimsel çalışma veya yorum yazmamıştır. Gerçekten, *Şaşırmışların Rehberi* adlı eserinde felsefe ile din arasındaki karşılaşmaya yaptığı işlem, Ortaçağ dönemi boyunca Yahudi filozoflarına başlıca referans çerçevesi olarak kaldı ve Arap Aristotelesçiler, skolastik felsefe yayıldıktan sonra bile, onların başlıca otoriteleri olarak kaldı. Ancak on üçüncü ve on dördüncü yüzyılda Arapça’dan İbranice’ye yapılan muazzam çeviri faaliyeti ile desteklenen bir filozofik söylemin gelişimi, İbrani felsefesinin kapsamının felsefi Yahudiliğin kapsamını aşmasını sağlamıştır.

Dönemin öğrencilerinin tipik felsefi müfredatı, başta Aristoteles’in İbni Rüşd tarafından sunulan eserleri, el-Farabi ve Gazali’nin bazı eserleri ve İbn Sina’nın çok az eserinden oluşuyordu. İbni Rüşd’ün Aristoteles hakkındaki yorumları, özellikle yoğunlaşmaları ve alıntıları popülerdi ve Yahudi yazarların yorumlarının ve özetlerinin (compendia) konusuydular. Her ne kadar Yahudi filozoflar, genel felsefe veya ilahiyatın özel bir konusunda ara sıra inceleme yazmış olsalar da, tercih edilen ifade biçimi felsefi bir eser üzerine veya Maimonides’in *Şaşırmışların Rehberi* veya Abraham İbni Ezra’nın *Kitab-ı Mukaddes Üzerine Yorumları* gibi klasikler üzerine yorumdu; bunların yanı sıra vaazların felsefi popülaritesi de dikkate alınmalıdır. Avrupalı Yahudi düşünürler, zamanla, Hristiyan komşularının yazılarına, Latince ya da İbranice çevirilere giderek artan biçimde aşına oldular. Bu süreç, onüçüncü yüzyılda İtalya’da başlamış, ondördüncü ve on beşinci yüzyıllarda bunu İspanya ve yine on beşinci yüzyılda Provence izlemiştir.

On dördüncü ve on beşinci yüzyıl Yahudi felsefesinde ne kadar skolastik etki bulunduğunu söylemek zordur (3). “Büyük bir sorun, Yahudi filozofların Hristiyan yazarların adından nadiren söz etmesidir; Latin eserlerinin en eski İbranice çevirileri atfı yapılmaksızın ortaya çıkar veya muğlak ifadelerle “Yahudi olmayan bilgiler”e değinilir vs. Böylelikle, Verona’lı Hillel’in *Ruhun İntikamı* (1291) adlı kitabında biri Latin İbni Sina’dan ve İbni Rüşd’den, Dominico Gundisalvo (Gundissalinus) ve Thomas Aquinas’ın pasajları ile tutarlı bir bütün ile daha az uyumlu örülmüş pasajlar bulur. İspanya’lı Peter’in *Tractatus*’unun anonim bir İbranice tercümanı (daha sonra Papa John XXI) bu çalışmayı Aristo’ya attetti! Ancak, ondördüncü yüzyılın ilk çeyreğine kadar İtalyan filozofu Judah Romano uygun bir gönderme ile Gundisalvo, Roma’lı Giles, Albertus Magnus,

Alessandri Alexander (1314), Camerino'lu Angelo (onüçüncü yüzyıl başında) ve Thomas Aquinas'ı çevirmiştir. On beşinci yüzyılda İberik yarımadası çeviri faaliyetinin büyük bir merkezi olmuştur; Elijah Habbilo (geç on beşinci yüzyıl), Abraham Shalom (d. 1492), Meir Alguades (d. 1410) ve Azariah ben Joseph (geç onbeşinci yüzyıl) 'in emekleri sayesinde, Aristoteles, Boethius, Albertus Magnus, Aquinas, Ockham (d. 1347/19) ve Inghen'li Marsilius (d. 1396) 'un eserleri tercüme edilmiştir. Her ne kadar kendi başına önemli olsa da, bu çevirilerin birçok Yahudi filozofuna etkisinin marjinal düzeyde olduğu görülüyor; çok nadir olarak bir ya da iki el yazmasından fazlası kaybolmamıştır.

Aynı şekilde, dönemimiz Yahudi felsefecilerinin skolastik felsefedeki gelişmelerle ne derece ilgili olduklarını ve bu bilgiyi aldıkları kanala göre belirlemek de eşdeğer biçimde zor olur. Bu aslında ondördüncü ve on beşinci yüzyıllarda Hristiyanlığın Yahudi düşüncesi üzerindeki etkisinin doğası ve derecesinin daha büyük bir sorununun bir parçası olmasıdır. Söylemeye gerek yok ki, bu sorunun yanıtı, elbette ki coğrafi bölgeye, dönem ve bireysel düşünürün özel durumlarına bağlıdır. Genel olarak, ondokuzuncu yüzyılda Kuzey İspanya ve Provence'ın başlıca Yahudi filozofları - Gersonides (d. 1344), Isaac Pollegar (dc 1330), Joseph İbni Kaspi (d. 1340) ve Musa Narboni (dc 1362), eğer varsa, skolastik etkinin çok az belirtisini gösterir. Arapça-İbranice geleneğin içine dürüstçe uymuş görünüyorlar ve Gersonides'in kayda değer istisnası ile, felsefe konularında İbni Rüştü takip etme eğilimindedirler. Dinle ilgili öğretilerde, genellikle geleneksel olmayı kabul ederler ve bazı örneklerde İbni Rüştü ile radikal yorumlar bir aradadır. Tersine, geç ondördüncü ve on beşinci yüzyıllarda ortaya çıkan İspanyol Yahudi filozoflar - Profiat Duran (d.c. 1414), Chasdai Crescas (d.1411), Simeon Duran (d.1444), Joseph Albo (d.1444), Abraham Bibago (d.c. 1489), Isaac Arama (1494), Abraham Shalom D. 1492) ve Isaac Abravanel (1509) - çok daha muhafazakâr, İspanyol Yahudi cemaatindeki manevi bunalıma tepki olarak kısmen, bir yanda, Hristiyanlığa geçiş için onlarla mücadele etmeyi bırakma ve diğer taraftan Yahudi İbni Rüştü eğilimleri ile mücadele ettiler.

Fransız ve İspanyol ortak dKitab-ı Mukaddeserinden farklı olarak, İtalyan Yahudi filozofları kendi ana kültürlerine iyi entegre olduklarından entelektüel gelişmelere ayak uydurabiliyorlardı. On beşinci yüzyılın başında Padua Üniversitesi, Rönesans döneminde İbni Rüştü'nü Paduacı canlandırılmasına katkıda bulunan Yahudilere kapılarını açtı. Çünkü on beşinci yüzyıl İtalyası farklı entelektüel eğilimlerin bir merkezi olduğundan, İtalyan Yahudi filozofları sınıflandırmak zordu; felsefi seçmecilik (eklektizm) ve senkretizm (din ve kültürlerin birleştirilmesi) günün düzenidir. Birçoğu "İbni Rüştü" olarak adlandırılabilir, ancak, adı otomatik olarak teolojik ortodoks olmayan bir otorite ile özdeşleşmiştir. Böylece, radikal öğretilerine olmasa da, İbni Rüştü'nün yorumlarına olan sadakati yüzünden Judah Messer Leon (1498) ve Moses ibn Habib (15. Yüzyılda d.)

gibi geleneksel İtalyan Yahudi filozoflarına “ortodoks İbni Rüşdçü” denilebilir.

İbrani felsefesi on dördüncü ve on beşinci yüzyılların büyük bir bölümünde yalnızca el yazması ya da çok kalitesiz biçimde düzenlenmiş basılı yayınlarda mevcuttur (4) ; bu özellikle, mantık, psikoloji, fizik ve metafizik gibi daha teknik alanlardaki yorumlar ve özetlemeler için geçerlidir. Yine de, felsefi Yahudiliğin başlıca eserleri yayınlanmıştır ve bunlar felsefi ilgiye değgin çok materyali içeriyordu. İçeriğini özetlemek yerine, dönemin Yahudi filozofları tarafından çokça tartışılan dört konuya odaklanacağız: *emunah* (inançlıman) ile rasyonel bilgi arasındaki ilişki, ilahi sıfatlar sorusu, dünyanın yaratılışının yorumu ve özgür seçim ve belirlenimcilik çelişkisi. Onların içsel önemlerinin yanı sıra, bu vurgulanan konular on dördüncü yüzyıl rasyonalizminden geç ondördüncü ve erken on beşinci yüzyıl muhafazakârlığına felsefi akımlardaki değişime neden olduğu kadar Hristiyan düşüncesinin Yahudi felsefesi üzerindeki nüfuzunu arttırdığını düşünüyorlardı.

EMUNAH-İNANÇ YA DA İMAN?

Bu dönemin değişen felsefi iklimi, *emunah* (Yahudiliğin *amentüsüdür onüç iman ilkesine verilen addır. Okurken “amentü” olarak düşünülebilir-çev.*) kelimesine verilen çeşitli yorumlarda görülebilir. Kitab-ı Mukaddes ve haham düşüncesinde bu kelimenin kökü “itimat” (trust), “güven” (reliance) ve “kabul” (acceptance) çağrışımlarını (connotations) taşıyordu. Ancak, İbranice’de teknik felsefi terimlerin bulunmaması nedeniyle, onikinci yüzyılda İbranice tercümanlar Arapça terim itikat anlamında, “inanç” (belief) veya “itminan” (conviction) anlamlarında kullanmak için *emunah*’yı seçtiler. Filozofik geleneğe dayanan bu “bilişsel” *emunah* anlamı, Arap felsefe geleneğine dayanıyor, ve geç ondördüncü yüzyıla kadar skolastisizm Yahudi çevrelerine sızmaya başladığında Yahudi tartışmalarına hakim oluyor. Daha sonra, *emunah*, iman ve akıl arasındaki karşıtlık olarak “iman” (faith/fides) ek anlamını alır. On beşinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, “yaratıcıdaki *emunah*” kadar temel bir kavram, felsefi bağlamla bağlantılı olarak “yaratıcıya güven” veya “yaratıcının varlığına inanç” ya da “yaradana iman” anlamına gelebilir (5).

Bilişsel yorumlama, dönemin Yahudi felsefecileri tarafından, Maimonides’in, “gerçekte temsil edildiği gibi doğrulandığında ruhta tasarlanmış olan düşünce” tanımından *emunah* (Arapça itikad) iyi biliniyordu (6).” *x* ile ilgili bir şeye inanmak, önce, *x*’in zihinsel bir kavrayışını ve ikinci olarak, bu anlayışın varolan bir uzantıya karşılık geldiğini belirtir. Maimonides, Arap mantığının ve epistemolojisinin merkezinde yer alan iki düşünce ve anlayışa dayalı inancın belirlenmesiyle, *emunah*’nın gerçekleri taşıdığını vurgulamak istemişti (7). Bunlar doğru veya

yanlış, kuşkulu veya kesin, akılcı veya geleneksel olabilirler. Bazı inançlara gelince, Maimonides, bunun yalnızca rasyonel ispattan kaynaklandığını savunur; inancın tek garantisi, bir şey zorunlu olgudur ve başka bir şey olamaz. Kesinlik alanından geleneksel otoritenin erdemıyla kabul edilen tüm inançları dışladı. Bu nedenle, filozofların dışındaki kişiler Tanrı hakkında gerçek inançlara sahip olabilirler, ancak, kesin inançlara değil. Yine de, geleneksel inançlar yerine bazı inançları açıkça tercih etmesine rağmen, Maimonides geleneksel inançlara bazı bilişsel değerler vermiştir. Geleneksel otorite konusunda kabul edilen teolojik inançlar, filozof olmayanlara, ruhun ölümsüzlüğü için gerekli koşul olan Tanrı anlayışı belirsiz olsa da gerçek olmayan bir kavrayış sağlarlar (8).

Bununla birlikte, İbni Rüşd'ün etkisi altında olan Provence'daki Yahudi filozoflar, Maimonides'in rasyonel ve geleneksel inançlar arasındaki ayrımını genelde Aristoteles'in bilgi (yedi'ah) ile gerçek görüş (machshavah amitit) arasındaki ayrım ile değiştirmişlerdir (9). x'i bilmek demek x'in neden x olduğunu ve nasıl başka bir şey olmadığını anlamayı tartışmışlardır. Bundan daha az bir şey, gerçek bir görüş olmasına rağmen, bilgi değildir (burada "bilgi" teorik bilgi veya bilim anlamına gelir). şimdi, bilgi için bu tür katı koşullar, diğer felsefi varsayımlarla birlikte geleneksel dine ilişkin çok zayıf sonuçlar üretmektedir. Örneğin, eğer, bu filozofların düşündüğü gibi, dünya hakkında teorik bilginin edinimi bireysel takdir ve ölümsüzlüğe önkoşulsa, o zaman eğitimsiz çoğunluk, Tanrı ve dünya hakkında doğru inançlara sahip olsalar bile bu konuları paylaşma kabiliyetinden yoksundur (10). Bununla birlikte x hakkında bilginin, niçin x böyle olmalıdır gibi bir rasyonel açıklama içermesi gerekiyorsa, o zaman birçok vahy ve önceden bilme (keşf), sınırlı bir konuşmayla, kesinlikle bilgi değildir. Bu sonuca Gersonides tarafından ulaşılmıştır; Gersonides, gerçekleşeceğini öngören, ancak ortaya çıkacak olanlar için önceden mantıklı bir açıklaması bulunmayan, ön bilgiye sahip değildir. Bilgiye ilişkin olarak, peygamber filozof üzerinde hiçbir üstünlüğe sahip olduğunu iddia edemez (11). Gersonides, teorik bilgi konusunda katı biçimde Aristoteles koşullarına bağlıdır; bu rüyada teorik bilgi edinme olgusunu- deneyimlediğini iddia ettiği bir olgu - göz önüne alırsa ya hayal kuranın rasyonel açıklama aldığını söylemeye zorlanır ya da bilgi uyanıken öğrendiklerini takip eder (12). Gersonides ve ondan sonra Narboni, kuramsal bilgiyi, insanlık mutluluğu ve ruhun ölümsüzlüğü için yeterli bir koşul haline getirirler; Gersonides için insanın ruhu, aklın göksel aracı ile kesin bir bağlantıya sahiptir, Ayaltı (sublunar) biçimlerin vericisi aynı zamanda onun özelliğini (13) korurken, Narboni için, ruh, akıl aracı ile birlikte ölüm ile birleşmeyi sağlar (14).

Bu korkunç etkiler yüzünden, on dördüncü ve on beşinci yüzyıl İspanyol Yahudi filozofları, *emunah*'ya alternatif yaklaşımlar geliştirdiler; bu yaklaşımlardan üçünü inceleyeceğiz: *Emunah*'ya bilişsel yaklaşımlar onu irade-dışı olarak görürler ve dinsel anlamının değerini düşürürler; bilişsel benzeri (quasi-cogni-

tive) bir yaklaşım *emunah*'yı rasyonel bilginin en üstü olarak görür, henüz hâlâ irade dışıdır; ve bilişsel benzeri bir yaklaşım *emunah*'yı iradi olarak ve dolayısıyla büyük dinsel anlam olarak görür. İspanya'da bir de, Yahudi inançlarını (15) sistemleştirmeye yönelik birkaç girişimin yanı sıra bu inançların ilişkilerini yeniden yorumlayan Yahudi gözetimine dikkat çekilir. On dördüncü yüzyıl Yahudi Aristotelesçileri, emirleri sadece ahlaklı alışkanlıklar kazandıran ve rasyonel bilginin kazanılmasını kolaylaştıran araçlar olarak görmüş olsalardı, on beşinci yüzyıldaki halefleri onların kendilerini bitirdiklerini düşünürlerdi (16).

İRADE DIŞI OLARAK EMUNAH

Emunah'ın irade dışı olarak ortaya çıktığı görüşü, kısmen, Tanrı'nın var olduğuna inanmalarının emredilmesi (17) Yahudilerin Maimonides'in şeri konumuna bir cevaptır. "Chasdai Crescas'a göre, Yahudilere sadece Tanrı'nın var olduğuna inanmakla kalmamaları emredilmemiş, onların bir şeye inanmaları buyurulmamıştır, çünkü inanmak ya da reddetmek herhangi bir seçim ya da iradenin konusu deildir (18).

İnanmak, iradi bir eylem değildir, ödül ve ceza yalnızca iradi eylemler için uygundur, çünkü inançların edinimi kendi başına (per se) ne övgüye değer, ne de kabahatlidir. Bu pozisyon adına Crescas üç argüman sunmaktadır: Bunlardan birincisi, birinin "inanabileceği" fikri, birbiri ardına iki çelişen önerme, saçmadır. İkincisi, kanıtı izin verilmesi durumunda, o zaman inanma iradesi yararsızdır; rıza belirlenmemiştir, bu nedenle irade sözde inancı daha fazla kesin yapmaz. Üçüncü olarak, inanç, olağanüstü varlığın sahip olduğumuz düşünceye uyduğu ve iradenin varlığın üstünlüğü üzerinde herhangi bir güce sahip olmadığı şeklinde tanımlanır - çünkü inanç az belirlenirse, iradi olduğu varsayılan inancı daha fazla belirgin hale getirmez (19).

Şimdi açıkça Crescas bazı inançların zorunlu olduğu fikrini uzaklaştırmak istemiyor; tam tersine, *emunah*'ya bilişsel yaklaşıma bağlı olması sebebiyle Yahudilerin dinlerinin dogmaları talimatlandırılmalarını ister; bunun sonucunda da, zorunluluğun gerçek inançlarına sahip olacaklardır. Onu rahatsız eden şey, Yahudi Aristocular tarafından gerçek inanç sahipliğine verilen önemdir. Crescas, gerçek inanç sahipliğinin kendi ödülü olduğu fikrini reddeder, çünkü bu yaklaşım onu yukarıda açıkça belirtilen "bazı bilgilerimiz" (görünüşte Gersonides ve Narboni) görüşüne tehlikeli bir biçimde yaklaştırır; bilgi sahipliği ruhun ölümsüzlüğü için yeterli koşuldur. Öte yandan, adil bir Tanrı'nın, kendi iradesine bağlı olmayan nitelikleri göz önüne alındığında, kendi inançları için birini ödüllendirmesi ve cezalandırması garip görünüyor. Crescas'ın çözümü, birinin inançlarına yönelik olarak birinin gösterdiği sevinç ve zevk davranışının bir rol

oynayacağı tartışmasını içerdiği kadar çalışkanlık gibi onun gerçeğini doğrulamayı da gösterir. Crescas, burada yaptığı formülasyonlarda her zaman açık değildir; birinin isteklerinin diğerinin inançlarına yönelik olarak eğlenceli olacağını söylemiyor, ancak, daha çok bu irade bu sevinç ile yapacak bir şeye sahiptir (20). Görüleceği üzere, Crescas iradenin özgürlüğüne inanmadı, fakat aynı isteğin farklı motive edici nedenler göz önüne alındığında, farklı alternatifleri etkileyebileceğine inandı. Dolayısıyla, kişinin mutlaka sahip olduğu inançlara karşı tutumlarını değiştirebileceği gerçeği, bu konularda istekli bir unsur olduğuna işaret eder ve bu, özgür olmadığı halde, ödüllendirilebilir veya cezalandırılabilir.

RASYONEL İNANÇTAN AYRI OLARAK EMUNAH

Diğer İspanyol Yahudi filozofları, *emunah*'yı akılcı inançtan ayırt etmek için eski Arapçadan esinlenilmiş bilişsel yaklaşımın ötesine geçtiler. Böylelikle *emunah* bir zamanlar farklı inanç türlerini kapsayan genel bir terim iken, artık özel olarak imana göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla Albo, emunayı “zihinde bulunan bir şeyin değişmez anlayışı” olarak tanımlar; böylece *akıl hiçbir biçimde onu ispatlayamayacağı halde* (21), onun karşıtını da hayal edemez. “Bu tanım Maimonides’in gerçek ve kesin iman (*emunot*) arasındaki ayrımını çökertir; tüm *emunota* durum gereği (ipso facto) kesin ve belirgin olduğundan akılcı kanıt yoluyla ulaşmış olması gerekir. Albo, bunu Sina’daki vahy gibi geleneksel inançlara kadar genişletiyor. Simeon Duran’a göre, *emunot* mucizeler nedeniyle ya da mucizenin güvenilir bir geleneğinden ötürü onları alçakgönüllü bir biçimde ruha bağlayan gerçek olarak kabul edilir (22). Benzer bir düşünce Abravanel’de de görülür ki, *emunot* doğru ve kesin anlamındayken, bilgi ve görüş anlamından farklıdır (23). Bu filozoflar, *emunah*’ı, ilk olarak, doğru ve kesin olan güçlü bir inanç, ancak ikinci olarak, hakikatleri ve kesinlikleri gösterimden ya da diğer herhangi Aristotelesçi bir bilgi garantöründen türetilmemiş olarak anlarlar. Ayrıca, Aristotelesçi yaklaşımın Kitab-ı Mukaddes’deki *emunah* anlayışı ile eşdeğer olmadığı ve rasyonel bilginin emunahdan daha alt düzeyde olduğu görüşünü paylaşıyorlar.

Rasyonel bilginin emunah lehine değer yitirmesi sonuçta İshak Arama’nın ellerinden gelir; İshak Arama emunah’yı en üstün olmaktan ziyade sık sık akla karşıt olarak anlar. Gerçek bilgeliğe spekülasyonun *karşıtı olan* Tevrat’ın dikte ettirdiklerine rıza gösterildiğinde erişilir. Patrik Abraham, Tanrı’nın başlangıçta mantıksal spekülasyon yoluyla bir filozof olarak bildiğini; Onun *emunah* testi, Tanrı’nın İshak’ı kurban etmesi şeklindeki akıldışı buyruğuna itaatindeki istekliliği idi, tıpkı “mantıksal akıl yürütmeyi açıkça aşan” sözleşmesinin işaretinin sünneti olması gibi (24). Geleneksel bilginin (vahy) lehine felsefi bilginin değer

yitirmesinin kökeni Judah Halevi'nin bir on ikinci yüzyıl Yahudi-Arapça eseri olan, on beşinci yüzyılda popüleritesinin yeniden artmasına sevinilen *Kuzari'* dedir (25). Ancak, İspanyol filozoflarının tartışmalarına egemen olan *emunah'*nın dili çok muhtemelen Hristiyan inançların (*fides*) arıtılmasından etkilenmiştir.

Skolastik etki, özellikle Aquinas'ın etkisi, Abraham Bibago'nun *Emunah Yolunda* adlı eserindeki geniş *emunah* yaklaşımına dayandırılır. Arama'nın aksine, Bibago şaşkınlık içinde felsefe karşıtı değildir. Bilinmeyen bir şekilde *emunah'*yı epistemolojik olarak saygın hale getirmek için, Bibago, bilginin ya rasyonel araştırmayla (araştırmamanın yolu) ya da iman üzerine öneri kabul ederek (*emunah'*nın yolu) elde edilebileceğini iddia eder. Bunun nedeni, bilgiye ulaşma biçiminin içerikle ilgisiz olmasıdır. İki insan, gerçekte onlardan sadece biri onu görse bile, bir kentin tam olarak aynı bilgisine sahip olabilir. Gerçekte ikincisi daha iyi bir konumdadır; çünkü, erkek ya da kadın iman üzerine soruşturmayı ilk önce kabul etmiştir, böylelikle erkek ya da kadın kendisini uygunsuzluktan korur.

Benzer şekilde, inançla bilen, rasyonel inceleme yoluyla bilenden daha iyidir; çünkü, Yahudi doktrinleri, Musa'ya uzanan güvenilir bir geleneğe dayanır, oysa birçok felsefi doktrin sonsuz tartışmaya tabidir. Dahası, imana dayalı bilgi felsefi bilgidен daha üstündür; yalnızca bilgeye değil, herkese açıktır (26).

Bu analiz, inanç kavramını epistemolojik bir bakış açısıyla tatmin edici hale getirirken, inanç, rasyonel inanca karşı, temel inanç üstünlüğünü göstermez. Çünkü, Bibago'nun kendisinin de kabul ettiği üzere, eğer bilgiye saygı duyularak önemsenirse sonuçtur ve onları elde etmenin yöntemi değildir, o zaman imanlının felsefeci üzerinde sahip olduğu gerçek avantaj nedir? Soru özellikle sıkıntılıdır; çünkü, standart Aristotelesçi ilkeler üzerine, bilen ile bilinen arasında bir özdeşlik vardır ve bu nedenle, filozof ve aynı şeye inanan imanlının, farklı zeminlerde olsalar da, gerçekte özdeşler. Bibago'nun ilk yanıtı rasyonel bilginin inançtan elde edilen bilgi kadar doğru veya kesin olmadığıdır; dolayısıyla sadık kişinin zihni (ve nihai hassasiyeti) filozofun zihninden daha üstündür. Fakat ikinci cevap, *emunah'*nın, rasyonel bilgidен temelde farklı olduğunu öne sürer; çünkü *emunah*, "görünmeyen şeylere iman eder;" oysa ki bilgi, ilahi şeylerin bilgisidir. İlahi bilime - ilahiyat ve metafizik – sadece *emunah*lıman aracılığıyla ulaşılabilir (27).

İRADİ OLARAK EMUNAH

Bibago için, *emunah'*ın rasyonel bilgi üzerindeki üstünlüğü, iradi karakterindedir. Oysa ki rasyonel bir argüman rızayı zorlarken, *emunah* sadıklar tarafından istenmiştir. Bu nedenle sadece *emunah* dini anlama sahiptir (28). Bibago, bilgime göre, *emunah'*yı açıkça yorumlayan tek ortaçağ Yahudi düşünürüdür ve ilk

bakışta Crescas ile doğrudan çatışma içinde gibi görünüyor. Çatışmanın sadece açıkça görüleceği, esas olan, *emunah* teriminin belirsizliğidir.

Bir paragrafta Bibago, *emunotun* (inançların) akıl tarafından zorlandığını savunan bilgelere onaylayarak gönderme yapar ve sonra *emunah*'ın (iman) iradi olduğunu iddia eder (29). Onun görüşü, Crescas'ın rasyonel inançlara göre haklı olduğunu ancak Yahudilik temelinde rasyonel olarak belirsiz olabilen ilahi hakikatlerin kabul edilmesinde yatar. Bununla birlikte, sürekli olarak bu görüşleri tutmuyor, çünkü bu hakikatlerin geleneksel inançlara sahip olmanın makul yönü üzerindeki Maimonidesçi görüşle tutarlı olan güvenilir bir gelenek tarafından desteklendiğini de belirtmektedir.

Bibago'nun inancın iradeye bağlı karakteri hakkındaki teorisi bu nedenle bulanıktır ve akademik filozoflarda bulunan iradi kuramlar kadar gelişmiş değildir. Geleneksel doktrinlerin mantığından vazgeçmiyor, ancak bu öğretileri iradenin bir eylemi olarak kabul etmenin ideal olduğu dini bir tavır geliştirmeyi istiyor. Yahudi kökenlerine uygun olarak, imanı şeriata uymakla bağlar.

Dini kuralların yerine getirilmesini ihmal etmemek için geleneksel doktrinlere inanmak istemektedir ve birisi yalnızca kuralların icrasıyla *emunah*'yı elde etmektedir (31). Burada Bibago, Maimonides'de bulunan Şeriata araççı yaklaşımı yeni bir vurgu ile uzlaştırmaya çalışmaktadır. Kurallar gereği insanlık mutluluğu için gerekli şartları yerine getirmek; tüm insanlar *emunota* sahip olabilirken sadece Yahudiler *emunah*'ya sahip olabilirler (32).

İLAHİ SIFATLAR VE TANRI'NIN BİLİNEBİLİRLİĞİ

Maimonides'in on dördüncü ve on yedinci yüzyıl Yahudi felsefesindeki etkisi her yerde bulunur, ancak, ilahi sıfatlar sorununun çeşitli işlemlerinde en açık şekilde görülür. Her ne kadar Maimonides'ten önce Yahudi filozofları da sorunu düşünmüş olsalar da mantıksal ve epistemolojik boyutlarını ayrıntılı olarak analiz eden ilk oydu. Mantıksal boyut, Tanrı'nın nasıl tanımlanacağı ve bir Tanrı kavramının nasıl oluşturulacağı sorularıyla ilgilidir. Bilinen Maimonides'in tartıştığı standart Aristoteles öngörü teorisi göz önüne alındığında, biri Tanrı hakkında onun özülle ilişkili olarak hiçbir şey söyleyemez. Bunun nedeni, öngörünün mantığının, birliğine ve benzersizliğine zarar vermeden Tanrı'ya uygulanamayan bir ontoloji öngörmesidir. Kutsal Kitap Tanrı'yı tarif ettiğinden ve Tanrı'ya ibadet etmemiz onun bir tasarımına sahip olmamızı varsaydığından, dinî dilin işlevi ve anlamını, Tanrı'nın gerçek bir tasarımı ile birlikte onun kutsal eşitliğini korumak için yeniden yorumlamalıyız. Maimonides, tek bir aracı ile farklı etkiler üretilebildiğinden, eylemsel niteliklerin (ilahi faaliyetle ilgisi olan niteliklerin) öngörülmesine izin verdi. Ancak, ilahi özü tanımlamak için kulla-

nilan sıfatların, Tanrı'nın ne olmadığının göstergesi olarak olumsuz bir şekilde anlaşılması gerekir; Örneğin, "Tanrı akıllıdır", tümcesi Tanrı'nın cehaletini inkâr etmek olarak alınmalıdır. Felsefe, Tanrı kavramımızı arındırır ve bize hangi öngörülerin Tanrı'nun mükemmelliği ile uyumsuz olduğunu öğretir. Öğrenciler ilerledikçe, Tanrı kavramları Tanrı olan varlığa göndermede bulunur (33).

Sorunun ana eksenini mantıksal olmakla birlikte, epistemolojik boyut da göz ardı edilemez, zira, ilahi bilgi hakkındaki tartışmasında Maimonides, Tanrı'nın bilinebilirliği sorusu ile sıfatlar sorununu birbirine bağlar. Dolayısıyla, "bilgi", "amaç" ve "takdir" terimlerinin Tanrı'ya ve başkalarına uygulandığında anlam olarak tamamen belirsiz olduğunu iddia ediyor, çünkü, onun bilgi, amaç ve takdirinin doğasını bilemiyoruz (34). Bu, onun "bilgi", "güç", "irade" ve "yaşam" kavramlarına ilişkin erken görüşünden farklı olarak Tanrı ve diğerleri ile ilişkili belirsiz terimler olarak alınması gerektiğidir; çünkü başka şekilde ilahi birliğe zarar vereceklerdir. Bu şekilde anlamak, ilahi sıfatlar sorunu insan dilinin sınırlamalarını insan bilgisinin sınırlamalarından daha az ilgilendirir ve sonraki bu sorun, çözülmezse, filozofik teoloji projesi için ciddi sorular ortaya çıkar (35).

Buna işaret eden ilk kişi Gersonides'ti. Dikkat çeken şu ki Maimonides eleştirisi, neredeyse tamamen sonrakinin ilahi bilgi analizini temel alır; Maimonides'in ilahi sıfatlara ilişkin genel analizine atıfta bulunulduğunda onu biraz daha fazla onaylamaktadır (36). Gersonides, Tanrı'nın öngördüğü terimlerin kesinlikle belirsiz olamayacağını; sözgelimi o eylem halindeki akıl olduğundan Tanrı'nın şeylerini doğrularız. Eğer "eylem halindeki akıl" tümcesi, Tanrı ve diğerlerine gönderme ile tamamen farklı bir şey anlamındaysa, o zaman hüküm verme garantimiz yoktur. Üstelik, Tanrı'nın cisimleşme gibi kusurluluklarını inkâr edemeyiz, çünkü "cisimleşme" belirsiz teriminin Tanrı'ya gönderme anlamına geldiğini nasıl bileceğiz? On dördüncü yüzyılın bir Aristotelesçisi olarak Gersonides'in, modern okurlar tarafından geliştirilmiş olasılığı, Maimonides'in insanın Tanrı'yı tanıma yeteneğinden şüphe ettiğini ciddi olarak düşünmemektedir (37). Basitçe, Maimonides'in ilahi bilgi üzerine Kitab-ı Mukaddes'in iddialarını uzlaştırmama yetersizliğinden Aristoteles'in felsefi prensipleriyle köşeye sıkıştırıldığını hissetti.

Gersonides, sorunun mantıksal yönünü aşağıdaki şekilde çözer. İlahi eşsizliği korumak için, özelliklerin Tanrı'nın "önceliği" ve diğer yaratıkların "sonralığına" dayandırıldığını iddia etmektedir. Nitelik duygusu her iki tahminde de benzer olmakla birlikte, Tanrı ile yaratıkları arasında hiçbir ilişki ima edilmemektedir. Maimonides, anlam benzerse, açıklanan iki varlığın ortak bir cinsten olması gerektiğini savunmuştur; Bu, Gersonides tarafından reddedilmiştir. Gersonides ilahi birliği korumak için, bir özne-yüklem formunun tüm önermelerinin gerçek öznellik ve öznellik ikilemini ima etmediğini savunmaktadır. Tözlere gönderme yapmayan mantıksal konular ile öznelerinden ayrı özniteliklere atıfta

bulunmayan mantıksal yüklemeler vardır (38). Bu “adcı” (nominalist) sıfatların okunması Gersonides’e (39) özgü değildir, ancak onu Yahudi felsefesine tanıtmak bakımından görünüşte bir ilktir.

CRESCAS VE TEMEL SIFATLAR

Crescas, Maimonides’in teorisini ilahi birliğin değerlendirme tablosu (rubric) altında tartışmasına rağmen, neredeyse tamamen Tanrı’nın bilinirliğinin epistemolojik boyutu ile ilgilidir. Crescas, Maimonides’i, olumsuz sıfatların müminlere Tanrı hakkında bilgi verdiği iddiasıyla okur. Bu ona anlamsız gibi görünür: Çünkü felsefeye başlayan herhangi bir acemi ilahi özün kavranamayacağını ve olumlu sıfatların çokluk içermeksizin kestirilemeyeceğini bildiğinden, olumsuzluk yoluyla Tanrı’yı bilmenin avantajı nedir? Maimonides’in cevabı - Tanrı’nın inkar ettiği pek fazla olan kusurlardan biri, daha net olanın anlayışının - yetersiz olarak değerlendirilmesidir. Eğer genel önerme olarak tüm doğrulamalar inkar edilecekse Tanrı gösterilebilir, o zaman her sıfat için özel önerme göstermekle ne kazanılmıştır (40) ? Bununla birlikte, Crescas’ın ünlü savı olarak, Tanrı’nın bir kusurunu inkar etmek ilgili mükemmelliği zımnen onayladığımızı içerir ya da öngörür: Eğer Tanrı cahil değilse, o zaman biz, Tanrı hakkında bir şey bildiklerini iddia ediyoruz anlamında, onun bildiğini ima ediyor ve varsayıyoruz (41).

Crescas’ın iddiaları, on beşinci yüzyılın başlarında sıfatlar sorusunu, zengin anlamsal imalarla, ilahi sıfatların belirtilmesinin mantıksal konusundan, Tanrı ve onun niteliklerine dair epistemolojik meseleye kaydırıldığını göstermektedir. Veya bunu farklı bir şekilde ifade etmek için, soru şu ki artık bizim dilimiz Tanrı’ya nasıl gönderme yapıyor ya da seçiyor, fakat bilinmeyen Tanrı’yı nasıl bilebiliriz? Sonuç olarak, Maimonides’in sonradan asla almadığı konumları ona atfeder. Örneğin, Crescas, Maimonides’i Tanrı ile yaratıkları arasında herhangi bir ilişki olduğunu inkar ettiği için eleştirir veya bunu teknik olarak koyar, aynı cins altında başarısız olmaz. Tanrı sebep olarak doğru bir şekilde tarif edilebildiğinden, neden-sonuç ilişkisi Tanrı ve yaratıkları arasında elde edilmelidir. Fakat Maimonides’in kendisi, Tanrı’nın dünyanın, etkin, biçimsel ve son nedeni olduğunu onaylar (42) ve onu “yaratıcı”, “akıl”, “asal varlık” gibi bazı adlarla adlandırır. Maimonides’in sorduğu asıl soru şuydu: Bu terimler ilahi birlik ve benzersizliğe yalanlamamak için nasıl olmalıdır? Crescas, daha çok ilahi öz hakkında bilgi sahibi olma kabiliyeti ile bu sorudan ciddi şekilde rahatsız görünmüyor.

Crescas, ilahi özü gerçekten bildiğimizi iddia etmek istememekle özdeşlik bilgisi (imkansız kalır) ile temel sıfatları, örneğin mevcut, bir, bilen, irade arasındaki bilgiden ayırır. Bu sıfatları kavramsal olarak ayırt edebildiğimiz için bunları ilahi öz ile tanımlamak imkansızdır, ancak, bunların hiçbirisi daha az, ilk

önce önemli ve ikinci olarak da belirtmek olarak öngörülmüştür (43). (Crescas'da "pozitif sıfatlar", yani anlamları pozitif olan sıfatlar ve "doğru olarak belirlenmiş sıfatlar" arasında birtakım karışıklıklar vardır. Örneğin, "ebedi" sıfatı, Tanrı'nın onayladığı temel bir özelliktir ve henüz Crescas düzenli olarak, teorisini Maimonides'in kine yaklaşımına yaklaştıran bir düşünceden daha fazla yaklaştıran temel sıfatların olumsuz anlamlarına bağlanır.")

Crescas'ın öz ve temel sıfatlar arasındaki ayrımı, ayrımın tutarsız olduğunu düşünen İbrahim Şalom (44) ve İshak Abravanel (45) gibi Maimonidesçilerden güçlü eleştiriler aldı. Crescas'ın kendisi, ilahi öz ve kutsal üçlünün kişileri arasında ayrım yapan Hristiyan teologlar tarafından alınan benzer bir hareketi kendisi de eleştirdi (46). Ancak Crescas'ın teorisine ne kazanmayı umduğunu anlamak çok da zor değildir. Gördüğümüz gibi Maimonides'in teorisine Crescas'ın yorumu üzerine teoloji için olan hadiseyi baltaladı. Tanımlanamayan bir Tanrı'nın bilinemez olduğu iddia edilmiştir. Ancak Kutsal Kitap ve felsefe bize Tanrı hakkında belirli bilgiler verir; dolayısıyla bu bilgiyi onaylayarak ilahi sıfatlar teorisini inşa etmeliyiz, aynı zamanda ilahi birlik hakkındaki mantıksal sorunları da çözmeliyiz. Crescas'ın savunduğu gibi eğer Tanrı bilinebilirse, o zaman temel özelliklere sahip olmalıdır. Crescas, ilahi özün bilinemezliğini Maimonides'in etkisine saygı göstermek için ve aynı zamanda onayladığı üçlemeye karşı Yahudi felsefi argümanlarının etkisini dışarda tutar.

Sonradan ilahi sıfatların felsefi işlemleri, Gersonides ve Crescas'ın itirazları ışığında Maimonides'in yaklaşımını geliştirmeye yönelik girişimler gibi okundu. Böylece Abraham Şalom, negatif özelliklerin bize Tanrı hakkında olumlu bir bilgi verdiğini öne sürüyor: Yakaladığımız şey Tanrı'nın herhangi bir şeyden bihaber olmadığının ama Tanrı'nın nasıl bildiğini de bilmiyoruz; aynı şey onun nasıl istediğini bilmememiz için de geçerlidir, vb (47). Albo, temel sıfatlar fikrini reddeder, ancak, Tanrı fikrimiz için olumlu bir içerik sağlamak için sıfatların olumsuz anlamını kullanır. Tüm sıfatların aynı şekilde reddedilmediğine dikkat çekiyor; her ne kadar tüm olumsuzlukların Tanrı tarafından öngörülebilir olduğu doğru olsa da, yine de hiç kimse "hala onun tarafından karakterize edilen şeye nasıl uygulandığını bilmeksizin herhangi bir sıfatı olumsuzlayamaz ve aynı şekilde sıfatın içeriğindeki kusuru olduğu gibi mükemmelliğin görünümünü de anlar (48)." "Tanrı'nın anlamı yaşamak değildir" demek, o başkalarının yaşadığı şekilde yaşamıyor demektir.

Albo ile tam bir daire çizerek gerisin geriye Maimonides'e dönüyoruz, ki Maimonides'in ele aldığı problem, mantıksal sorunlara girmeksizin onun bir anlayışı çerçevesinde kapasitesizliğimiz ile ilgili olan Tanrı hakkındaki bilgi eksikliğimizin düşünüldüğü kadar fazla olmadığıdır. Böylece, Albo'dan sonra, Tanrı "kendisi aracılığıyla zorunlu olarak var olan bir varoluştur, hiçbir nedene ne de ona benzeyen herhangi bir şeye sahip değildir..., tüm varolanların nedeni;

varoluşları onun sayesinde korunmakla birlikte, onun varoluşu onlarınkine ya da herhangi bir şeye bağlı değildir”, bunun bir tanım ya da Tanrı hakkında bir betimleme ortaya çıkarmayacağını söyler, ama bu onun “kavramsal bir anlayış” (havanah tziyyurit) dır (49). Albo, Maimonides tarafından dikkat çekilen sorunlardan kaçınırken, açıkça Tanrı’nın felsefi bilgisine sahip olmak ister. O, şimdiye kadar Tanrı hakkında kusurlu bir şey imasında bulunmadığından, ilahi mükemmellik ilkesini geçici veya olumsuz olarak tanımlamasına izin veren şimdiki zamana kadar uzanır. Bu hareket mantıklı bir bakış açısından şüpheliyken, Albo’nun Tanrı hakkındaki felsefi bilgiyi hangi genişlikte haklı kılmaya kadar gideceğini gösterir.

YARADILIŞ DÜNYANIN SONSUZLUĞUNA KARŞI

Yahudi filozoflar ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda dünyanın kökeniyle ilgili üç önemli pozisyona aşınaydılar: Bunlardan birincisi, Dünyanın hiçlikten geçici yaratımı (Maimonides, Gazali) ; ikincisi, dünyanın sonsuzca Tanrının dışına fıskırması (el-Farabı, İbni Sina) ; ve üçüncüsü de dünyanın Tanrı tarafından ebedi olarak üretilmesidir (İbni Rüşd). Maimonides ve İbni Rüşd’den evrenin sonsuzluğunun Aristotelesçi teorisini ve varolan maddenin Platoncu kuramını öğrendiler. Bu pozisyonlar, Crescas örneğinde Aristo fiziğinin temel kavramlarının yeniden değerlendirilmesini içeren eleştirel incelemeye tabi tutuldu. Sonuç olarak, yaratılışla ilgili tartışmalar, zamana, maddeye, hareket ve sonsuzluğa ilişkin en ilginç işlemlerden bazılarını içermekte ve bunlar ortaçağ Yahudi felsefesinde bulunmaktadır.

Yaratılış konusu önemli teolojik etkilere sahipti, çünkü bir filozofun dünyanın kökeni konusundaki tutumu, Tanrı’nın dünyayla olan ilişkisi hakkındaki görüşleri ile doğrudan ilintiliydi. Örneğin, Maimonides, sonsuz bir dünya hipotezini, her şeyi yapmaya muktedir ve istekli bir Tanrı kavramıyla sınırlamak için uygun buluyor. Bununla birlikte, Aristo’nun fiziksel ilkelerinin dünyanın en iyi bilimsel açıklamasını oluşturduğunu düşündüğü için, Aristoteles’in dünyanın sonsuzluğuna ilişkin tartışmalarının, inkâr edilemez olduğunu düşünüyordu. Bu ikilemden çıkmanın yolu, Aristoteles’in argümanlarının kesin delil olarak başarısız olduğuydu; çünkü dünya için geçerlilikleri ancak şimdiki durumdadır; yeni doğan devlette uygulanamazlar. Yaratılışsonsuzluk çelişkisinin, fiziksel teori temelinde çözülemediğini, ancak, yalnızca Tanrı’nın doğasına itiraz ederek çözülebildiğini savundu: Dünya ilahi iradenin sonucu olarak hiçlikten var olmadıkça, Tanrı doğa yasaları üzerinde tam bir ustalık sahibi olmadı, böylelikle Kitab-ı Mukaddes’in akla dayalı herhangi bir yorumuna açıkça karşı olan imkansız mucizeler yorumlandı. Bu hareketi felsefi olarak makul olan Maimo-

nides, Aristo'nun ilkeleri bağlamında açıklanamayan, göklerin farklı hareketleri ve yıldız konfigürasyonlarındaki farklılıklar gibi doğa anomalilerinin Tanrı'nın açıklanamayan iradesinin kanıtı olduğunu bulmuştur. Biri şunu söyleyebilir, Maimonides'e göre, Tanrı, yaratıcılığına bizi ikna etmek için, hiçlikten tanrısal iradenin göklerde yeterince izleri olan bir Aristotelesçi dünya yaratmıştır (50).

Maimonides'in otoritesi ve saygınlığı nedeniyle, dünyanın muhtemelen hiçlikten zamansal yaratılışına olan inanç felsefi Yahudiliğin temelini oluşturan bir doktrin haline geldi; bu öğretinin çeşitli türleri, Albo (51), Arama (52), Abravanel (53) ve diğerlerinde bulunabilir. Ama bu durum ondördüncü yüzyılın büyük bir bölümünde ve onbeşinci yüzyılın başında geçerli değildi. Albalag ve Narboni gibi radikal Aristotelesçiler, ustaları İbni Rüsd'ü izleyerek dünyanın ilk neden olarak Tanrı tarafından ebedi olarak üretildiğini savundular. Albalag'a göre, dünyanın sonsuzluğuna olan Aristotelesçi inanç, üretiminin sonsuzluğuna olan inançtan başka bir şey değildir ve üretilmemiş olduğu zaman yoktur (54). Narboni, Tanrı'nın sonsuzluğunun dünyanın sonsuzluğuyla bağlantılı olduğunu iddia eder; çünkü biri tüm zamanlarda diğerini üretir (55). Hem Albalag hem de Narboni, iddialarına elverişli olan Genesis yorumlarını sunmuşlardır.

Gersonides, Maimonides'in iddialarıyla hemfikir değildi, hem dünyanın yaratılışı gösterilemezdi, hem de dünya hiçlikten yaratılmıştı. İlk iddiaya karşı savunarak, Maimonides'in tezini desteklemek için kullandığı bazı olgulara itiraz etti. Örneğin, yukarıda gördüğümüz gibi, Maimonides, yıldızların ve gök cisimciklerinin farklı hareketlerini doğadaki anomaliler olarak görür ve bunlar yalnızca Tanrının aşılmaz iradesine atfen "açıklanabilir". Gersonides, benzer olguları tasarrımın kanıtı olarak kullanıyor ancak Maimonides'in açıklanamaz olarak gördüğü şey için otoriter açıklamalar yapıyor. Onun dünyanın yaratılması konusundaki ana argümanı erekbilimseldir (teleological). Yüce bir plana göre dünyayı meydana getiren yüce bir aklın varlığının kanıtı olarak kabul edilen her şeyin bir amacı vardır (56). Gersonides'in göksel ve Ayaltı fenomenlerin keşfedilebilir uçlarına sahip olduğuna dair derin inançları, yazıları boyunca devam eden bir temadır (57).

Gersonides, hem Maimonidesçilerin dünyanın hiçbir şeyden yaratılmadığı, hem de dünyanın kaostan oluştuğu Platonik görüşünde hata bulur. Orta çizgide bir rotaya yönelirken, Tanrı'nın tek yaratılış eyleminde iki biçim taklit ettiği her biçimden yoksun bir "önceden var olan" (58) beden mevcut demektir: Vücudun alt kısmını dönüştüren daha düşük bir biçim dört temel formun alınması için bir potansiyele, üst kısmı "gönüllü organlar meselesine" dönüştüren daha yüksek bir biçime dönüştürür. ("Biçimi koruyamayan beden" (59) olarak da adlandırılan bu ilkel vücudun kalıntısı, birinin diğerine hareketi iletmesini önlemek için göksel küreler arasında bir tampon görevi görür.) Bu tekil ilahi davranıştan sonra, İlahi irade üzerine kurulduğunda, dünya doğa enstrümanı aracılığıyla ilahi plana göre çalışır (60).

Elbette Gersonides, dünyanın sonsuzluğuna dair Aristoteles argümanlarını çürütmek zorunda kaldı ve Maimonides tarafından önerilen aynı genel stratejiyi kullanıyor; yani, dünyadaki kuşakların bir bölümüne makul bir şekilde uygulanan ilkelerin zorunlu olarak dünyadaki mutlak kuşağa uygulanmadığını iddia ediyor. Fakat, Maimonides ve Crescas'ın aksine, Gersonides, evrenin kökenine göre toptan şüphecilik tutumunu güçlendirmek için bu argümanı kullanmaz. Kısacası kuşaklara olduğu kadar mutlak nesillere de uygulanacak bazı Aristoteles prensiplerine hızlı bir şekilde sahip olmak istemektedir, örneğin kuşak için alt katman olarak işlev gören cismani bir şeyi yerleştirmenin zorunluluğu gibi (61). Gersonides'in istisnaları serbest bırakma isteği tekzip etmesini zayıflatmaktadır ve bu nedenle her Aristoteles argümanını kendi esası üzerine çürütmeyi taahhüt etmesi şaşırtıcı değildir (62). Genellikle Gersonides'in yazılarında sık sık olduğu gibi, bu argümanlar Aristoteles fiziğinde temel bir kopuşu göstermez; aksine, Aristocu ilkelerin doğru ya da daha doğrusu düzeltilmiş bir versiyonunun, göksel cisimlerin, zamanın ve hareketin yaratılmışlığını gerektirdiği izlenimi ile okuyucuyu terk etmeyi düşünüyolarlar.

Buna karşılık, Crescas'ın Aristoteles'e karşı argümanları Gersonides'in Aristoteles kavramlarının yıkıcılığından çok daha fazladır. Örneğin, Aristomaddenin sonsuzluğunu savunmak için bir boşluğun imkânsız olduğu ilkesini kullanmıştı; Maddenin hiçlikten meydana geldiği, onun yerinin daha önce (saçma bir biçimde) boşluk tarafından doldurulduğu şeklinde akıl yürüttü. Gersonides, bu akıl yürütme biçimini kabul eder ve onu, önceden varolan beden hipotezini desteklemek için kullanır (63). Öte yandan Crescas, yaratılıştan önce hiçbir şeyin mevcut olmadığını boyutların Tanrı tarafından yaratıldığını savunarak reddediyor. Şimdi Aquinas (64) ve Abravanel (65) tarafından kullanılan bu argüman, boşluğun imkansızlığı ilkesi hakkında hiçbir şey söylemiyor; ancak bu ilke, hiçbir şeyden kurtuluşa karşı bir argüman olarak kullanılamıyor. Ama Crescas, maddi olmayan bir uzantı veya büyüklük olarak gördüğü bir boşluk gerekliliğini savunarak ilerlemektedir (66) ; aslında, dünya, bedensiz alan anlamında anlaşılan bir boşluk içinde yaratılmıştır (67).

SONSUZ YARADILIŞ

Crescas'ın kendi yaratma kuramı, dünyayı, sonsuz tanrısal iradenin erdemiyle sonsuzca Tanrı'dan fıskırışmış olarak görür. Hiçbir şeyden yaratılma demek, var olan her şey anlamındadır - ister maddi isterse biçimsel olsun - Tanrı'dan kaynaklanır (68). Yaratılış sonsuz bir süreçtir çünkü başka bir şekilde dünyanın varlığının fıskırdığı bir an olmalı ve devamlı varlığının fıskırdığı başka bir an. Çünkü her an, dünyanın içinde yaratıldığı eşdeğer bir ana adaydır, dünya tüm

anlarda yaratılmıştır. Dahası, Tanrı'nın iradesi ve akli çakışır, böylece ebedi olarak dünyayı düşünerek onun olmasını ister, irade "isteği için isteyenin sevgisi dışında hiçbir şey" olarak tanımlanacaktır (69). Bu, önemli bir noktadır, çünkü bu irade fikri Yahudi geleneğinde yeni, ancak, metafizik bir ilke olarak ilahi aşk üzerine vurgu nedeniyle de yenidir.

Her ne kadar Crescas genellikle sonsuz bir yaratılış teorisini savunuyor olsa da, dünyanın kesin bir anda üretildiği görüşünü geleneksel görüşle uzlaştırmaya çalışıyor (70). Onun girişimi, bu dünyanın diğer dünyaların öncesinde olabileceği yönündeki önerisine denk geliyor ve diğer dünyalar onun yerini alabilir.

Akademisyenler bu belirgin geriye dönüşe şaşırdılar, ancak, o sürekli yaratılışın ezeli bir eylemi olarak ardışık dünyaların yaratılışını izlemesi koşuluyla, ebedi yaratılış teorisine ölümcül bir darbe indirmiyor. Her olayda, Crescas'ın sonsuz yaratımı ciddi bir şekilde reddettiğine dair hiçbir kanıt yoktur. Sonuçta, Crescas, Gersonides'in sürekli yaratmaya karşı argümanını çürütmek için onu bir miktar esnetir ancak, onun konuları en azından hakim konumu ile tutarlıdır. Hepsinin Maimonidesçi bir yaratılış kuramına geri döndüğü ortaçağ halefleri, onun sonsuz yaratılış konumunun taraftarı olduğunu anladılar.

SEÇİM, İRADE VE AHLAKİ SORUMLULUK

Aristoteles doktrini ve geleneksel Yahudi öğretimi pek çok konuda farklıydı, fakat onlar, zora girme ve ahlaki sorumluluğun temel uyumsuzluğuna karar verdiler. İnsan eylemleri istemsizse ve "bize kalmazlarsa" övgü veya suçlama ilâhi ödül ve ceza olarak (Maimonides) uygun değildir (Aristoteles). Bu Yahudi filozofları sadece Yahudi hukuki geleneğinden değil aynı zamanda İslami teologların ve filozofların tartışmasından etkilenmiştir (71).

On dördüncü yüzyıla kadar, Yahudi filozofların çoğu, özellikle "irade özgürlüğü" sorunu ile, insan eyleminin metafiziksel boyutları konusuna ilgisiz ya da bunların farkında değillerdi. Aslında, bu cümle on üçüncü yüzyıl Yahudi felsefesi için en azından üç nedenden ötürü uygunsuzdur: Birincisi, akıldan farklı bir iradenin bir dalının Aristoteles-harici bilgisiyle buluşur; İkincisi, irade iddialarındaki özgürlük, çoğunlukla, eylemin yol açtığı insani tercihin neden olmadığı çok gizemli bir düşüncüyü ima etmek için alınır; Ve üçüncü olarak, *ratzon* ("irade") ve *chofshi* ("özgür") yerine *bechira* ("seçim") ve *efshar* ("ihtimal"), bu tartışmalarda en sık kullanılan İbrani terimleridir. Bütün bu nedenler Aristoteles'in etkisinden kaynaklanıyordu. Örneğin, Maimonides, seçimlerin neden olduklarını aynı şekilde tutarken, kuvvetle insan eylemleri ihtimalini iddia etmektedir (72). Onun için insan eylemi ihtimaline karşı en büyük tehdide, seçimlerimizin sebep olduğu gerçeği değildir, ama daha çok göksel cisimlerin

hareketleri tarafından yazgıları önceden belirlenmiştir. Maimonides gibi Yahudi filozoflar da ahlaki sorumluluğun zorunlu koşulunun irade özgürlüğü olmadığını bulur ancak bu zorunlu koşul daha çok gerçek seçim ve eylemlerin gönüllü olup olmadığıdır.

DETERMINİZM ÜZERİNE ONDÖRDÜNCÜ YÜZYIL TARTIŞMASI

Aristocu tabloya meydan okuyan ilk Yahudi filozof, Hristiyanlığa döndüğünde Alfonso de Valladolid adını alan Burgos'lu Abner'di. Abner, kesin bir belirlenimciliği aklın üzerindeki iradenin önceliğine olan inancıyla birleştirerek, doğası gereği iki seçenektan birini eşdeğer olarak icra edebilen gönüllü bir aracı belirledi, bu, kendi erdemi ya da doğası ile sınırlanmamış olan birini tek seçenek olarak gerçekleştirmekti. Ancak bu aracı yaptığı iş üzerinde bir denetime sahip olmadığı gibi, işi ya yapar ya da yapmaktan kaçınır. Diğerı değil, onun tek seçeneği izlemesine neden olan şey, harekete geçiren itkilerin (duyu imgesi, biliş ya da “anlaşılr hayal”) bir bileşimidir; Bu bağlantı, Abner'in “tam irade” olarak adlandırdığı yeni bir onay vermiştir. Dolayısıyla eylemler, iradenin bir ürünü olduğu sürece gönüllüdür, ancak irade katı bir nedensel zincirin parçası olduğu sürece tamamen belirlenmiştir. Çeşitli sonuçlar varsa, bunun nedeni sadece iradenin çeşitli şekillerde tespit edilebilmesidir (73).

Her ne kadar görüşmelerimizin “bize kalmış” ve belirsiz olduğu görülse de, bu yalnızca, hareket etmeye devam etmemiz için, bize Tanrı tarafından yerleştirilmiş bir yanılsamadır. Tanrı'nın takdire dayanan tasarımının bir parçasıydı ki, insanlar onlara etki eden nedenlerden ve onlar için gizli olanlardan bilgisiz olmalıydı. Abner, insan görüşmelerinin etkili olduğunu inkar etmez; tam tersine, nedensel zincirde bir ara bağlantı oluşturduğu için etkili olur. Ancak görüşmelerimiz önceden yapılmış olmadığından Aristo'nun düşüncesini reddetti. Bu iki öneri - her şeyin önceden saptanmış olduğunu ve yine de çaba göstermenin, Abner'in tartışmaya katkısının özünü oluşturmadığını belirtti.

Aristotelesçi taraf, Isaac Pollegar ve Musa Narboni tarafından savunuldu. Onun eski bir arkadaşı olan ve Abner'le tartışan Pollegar argümanlarını bir astrolog ve bir bilge arasındaki diyalog formunda ilerletiyor. Bu kendi içinde kaydedilmeye değer; Yahudi Arap felsefi geleneğinde Pollegar diğerleri gibi, determinizmin sorusunu astrolojinin başlıca iddiaları bağlamında gördü. Bununla birlikte, Abner'in determinizmi, astroloji tarafından olduğu gibi ilahi bütünlüğe ve her şeyi bilmeye dayanan teolojik değerlendirmeler kadar motive olmuş gibi görünüyor. Aslında, dönek Abner, kendisini Aristotelesçilerin saplantılarına karşı iman savunucusu olarak betimlemektedir; Pollegar'ın argümanlarının,

doğruysa, yalnızca yıldızlara ilişkin determinizmi değil, ayrıntılar ve kazalar hakkındaki ilahi bilgiyi çürütmesi gerektiğini savunmaktadır (74). Ancak, determinizm üzerine tartışmanın teolojik yönünün uzun bir geçmişi vardı ve Yahudi filozoflar tarafından el-Gazali'nin yazılarından biliniyordu: Muhtemelen Abner, Isaac'tan ziyade yaklaşımının çerçevesini oluşturan skolastik tartışmalardan fazlasıyla haberdar edilmişti. Bu nedenle, Abner ve Isaac arasındaki tartışma başlıca bir dönme ile bir Yahudi arasında değildir, hatta bir determinist ile bir özgürlükçü arasındaki bir tartışma bile değildir ama Yahudi felsefesinin yeni skolastik- etkili felsefe çerçevesi ile eski İslam felsefesi arasındaki tartışmadır. Soru, daha ileri araştırmayı hak ediyor.

Pollegar, astroloji'ye karşı tanıtık argümanların birçoğunu belirlemekle birlikte, determinizme karşı bazı genel argümanlar da getiriyor. Böylece, Abner'ın seçme ihtimalinin yalnızca epistemik olduğu görüşüne "şu ki görünen şeyler bunu inkar etmektedir" cevabını verdi; her şeyin üretimlerinde gerçek bir girdi olan mutlaka benim düşüncem ya da düşüncem veya görüşmem olmadan önce belirlenmesi ve kararlaştırılması inanılmaz bir şey (75). Narboni (76) tarafından da işaret edilmiş olan bu nokta, deterministin kesin bir yalanlamasını teşkil etmez. Her şeyden önce, Abner, Pollegar kadar biliyor ve kendimizin eylemlerimizin kontrolünde olduğumuza inanıyoruz ancak bu inancın bir yanılsama olduğunu iddia ediyor. En iyi bir yorum, Pollegar, cevap talep etmeyen reddedilemez bir argüman ile genel bir Aristotelesçi tartışma stratejisi izler.

Daha çok sadece biri gerçek olduğuna samimi biçimde inanan birinin bir argümanı ile ona cevap verme gereğini duyar. Aksine, kimse yalnızca içtenlikle doğru olduğuna inandığı argümanı ile kendisine cevap vermelidir (77). Pollegar, birinin eylemlerini kontrol altında tutma deneyimini temel olarak alır ve onu yanıltıcı olarak açıklamak için herhangi bir teolojik kısıtlama hissettirmez.

Hem Pollegar hem de Narboni, Abner'in determinizminin zorunlu ve mümkün (78), rastlantısal ve doğal (79) arasındaki temel metafizik ayrımları çökerttiğini tartışır. Abner'in Pollegar'a ilişkin cevabı, doğaları gereği gerekli olan ve doğası gereği muhtemel olanları, ancak, nedenleri tarafından gerek duyulan şeyleri birbirinden ayırmaktır. Bu ayrımın, Aristo'nun mutlak ve varsayımsal zorunluluk arasındaki mantıksal ayrımında ve İbni Sina'nın kendisi olarak (*per se*) gerekli olan varoluş ile her seferinde kendisi olarak mümkün olduğu, ancak nedeni bakımından gerekli olan metafizik ayrımında kökleri vardır. Bununla birlikte Abner, olası tikellere (*particulars*) gönderme yapar, belirli bir zamanda ama muhtemelen kendi doğalarında var olmaları gerektiğini iddia eder. Her an şekli belirlenen, ancak şekiller alma imkânını koruyan bir balmumu örneğinden bahsediyor. Öyleyse, esas meselelerin nedeni gereği zorunlu olmasına rağmen, asal mesele ebedi varlığı nedeniyle ebedi bir imkana sahip olmasıdır. Bununla birlikte, gelecekteki ayrıntıların ebedi ihtimalini ve aynı zamanda Tanrı

tarafından geçici olarak gerekli ve dolayısıyla önceden bilindiğini de korumak istemektedir. Zorunluluk ve halihazırda önceden bilme sorununu inceleyeceğiz; burada Pollegar, Abner'in "ebedi olasılık" dediğini başlangıç maddesi ile sınırlar ve tüm olasılık güncel olan özelden kaldırılmıştır. Belirli bir şekilde varolduğu belirlenen bir şey "mümkün" olarak adlandırılmaz (80). Bu pozisyon, İslami Aristotelesçiliğin mirası olarak dönemin Gersonides, Narboni ve ibn Kaspi gibi diğer Yahudi filozofları tarafından korunmakta, her ikisine de geçici bir yorum veren olasılık ile muhtemellik bağlantısı olarak görülmektedir.

TANRISAL HERŞEYİ BİLME VE RASTLANTI

İnsan seçimi ve eylemi ihtimali, özellikle Tanrı'nın böyle bir seçimle bağlantılı olayları önceden bildiği iddia edilmekteyse ilahi önceden bilme konusunda imalara sahiptir. Bilmece eski zamanlardan tanıdık geldi: Eğer Tanrı Dinah'nın yarın ne yapacağını biliyorsa ve Tanrı yanılmazsa, o zaman Dinah aksini yapabilir mi? Böyle değilse, o zaman bu, yarın ne yapacağı konusunu kendisinin kararlaştırdığı anlamına mı geliyor? Peki o daha sonra eylemlerinden sorumlu tutulabilir mi? Öte yandan eğer aksini yapabiliyorsa, Tanrı'nın varsayımsal bilgisi hakiki olarak değerlendirilebilir mi? Bilmece, Tanrı'nın doğal olan özellikleri bildiğini varsaymakla ortaya çıkan bir grup soruna aittir, bunun dini düşünürler için bir varsayım olduğunu ve dolayısıyla neredeyse her ortaçağ Yahudi filozofu bu konuda söyleyecek bir şeyleri olduğunu hiç düşünmüyorum. Maimonides, ikisini uzlaştırmak için felsefi bir açıklama yapmasına rağmen, gelecekteki olayların bilgisi dahil olmak üzere ilahi bütüncülüğe ve insan eylemi ihtimaline inanmak mecburiyetinde olduğumuzu savundu. Gerçekte, bu sorunun, ilahi bilginin radikal benzersizliğinin yetersiz bir şekilde takdir edilmesinden kaynaklanan sahte bir sorun olduğunu savundu (81). Bununla birlikte, hemen bir sonraki Yahudi halefleri, bilmeceyi gerçek gibi gördüler; çünkü her ikisi de ilahi bütünsel bilinci ve insan ihtimalini korumaya kararlı oldukları için, bu kavramları onları uzlaştırmak için yeniden yorumlamaya zorlandılar.

Albalag ve Narboni gibi İbni Rüşdçüler ilahi bilgiyi Tanrı'nın özelliklere ilişkin bilgisini hariç tutacak şekilde yorumladı. Olaylar özel olarak değerlendirildiğinde bu Tanrı'nın tarihi bilgiden yoksun olduğu anlamına gelir. Albalag ve Narboni, Tanrı'nın kendisini tanıdığını ve bu öz-bilgi aracılığıyla dünyanın bildiğimizden çok farklı bir şekilde olduğunu savundu. Bu aracının eyleminden aldığı bilgidir ve Tanrı'nın olgusunda dünya bu bilgiden var demektir. Buna göre, var olan herşey Tanrı'dan geldiğinden her şey Tanrı tarafından bilinmektedir (82). Şimdiye dek, bu formülasyonlar daha teolojik olarak Maimonides gibi muhafazakâr düşünürler tarafından kucaklanacak kadar geneldir. Yine de Orta-

çağ Aristo damgasının özellikle İbni Rüşd versiyonunun bir işareti olan özelliğe karşı epistemik ve metafizik bir önyargı maskeliyorlar. Çoğu Aristotelesçi için hakiki bilgi evrensel, gerekli ve doğada kalıcıdır ve somut özel değildir, olası ya da geçici değildir. tikelleri içeren bir bilgi, olmayanlara göre daha aşağı olur ve bu nedenle Tanrı'nın ayrıntıları bildiği akla bile gelmez. Bu sonucun Albalag veya Narboni tarafından açıkça belirtilmediğine dikkat çekilmelidir. Tanrı, kendisini biliyorsa, var olan her şeyi bilir pozitif formülasyonunu tercih ederler.

Gersonides, Provence'daki Aristotelesçi çağdaşlarından daha az radikal bir teori önermektedir: Tanrı hem evrensel hem de belirli özelleri bilir, bununla birlikte sonraki (özeller) ise özelleri değil ama "evrensel görünümünden" kuralların örneklendirilmesini vermektedir (83). Açık olmamakla birlikte, Tanrı'nın özelleri bu tarzda bildiğinin kanıtı, onun çeşitli açıklamalarından parçalar halinde alınıp birleştirilebilir: Tanrı, kendini tanımada, evrenin işleyiş kurallarını da içeren gerçekliğin anlaşılır düzenini bilir. Şimdi Aristoteles ilkeleri üzerine, bireylerin kalıcı bir sınıfını betimleyen bir kural varsa, bu kuralın örneklendirilmesi gerekir; Tanrı olgusunda, bilgi verimlidir, Tanrı'ya, dünyaya (evrensellere) sadece kuralları uygulamayı değil onları bilmeyi söylediği için hak verilebilir ama kuralların örneklendirilmesi de önemlidir.

Biri bu hesaba çeşitli itirazlarda bulunabilir. İtirazların birincisi, Gersonides'in argümanının Tanrı'nın kuralların özelliklerini bildiğini ispatlamak bakımından etkisiz olduğu görülüyor; en iyisi yalnızca bu kuralların örneklendiğini bildiğidir. Gersonides, "eğer 'bilerek' dersiniz, 'ile aşinalık' gibi bir şeyi ifade edersiniz ve doğruyu söylersiniz, Tanrı bireyler ile bu tarzda aşinalık ilişkisi kuramaz çünkü algısal aygıtı eksiktir. Fakat gerçek bilme "anlamak" gibiden daha fazlası "aşına olmak"tır; biri Dinah'yı, çalışırken uymak zorunda olduğu kurallardan, işaretini tanımakla anlar. Onu bilinebilir kılan bu kurallar son derece bıkırtıcıdır." Gersonides için:

S bilir $x=df$. S açıklanan kural (lar) ı anlar $x'i$ açıklar

Bu sadece ilahi bilginin bir karakteristiği değildir, genel olarak bilginin bir özelliğidir. Belirli bir tipteki rasgele bir bireye uygulanan her kuralı biliyorsam ve o zaman böyle bir kişiyle (algısal olarak) tanışırsam, o kişiyi bilgime eklemiş olurum. Birisi, bilgimi bu kişiye uygulayabileceğimi şimdi bildiğimi söylemek isteyebilir. Ancak, Gersonides bu bölümün kapsamının ötesine geçen sebeplerden dolayı bunu reddedecektir.

Gersonides'in anlatısına ikinci itiraz, insan faaliyetlerinin çoğunun kurallar tarafından yönetilmediği, en azından türlerin tümünü genel kuralların yönettiği görülmektedir. Bu nedenle, insan türleri içinde konuşma ya da yazma olayı, insan rasyonalitesine gönderme yapılarak açıklanabilir, ancak, basketboldaki

sıçrama olayı ya da birinin komşusuna çarpma olayı gibi değil. Aristotelesçiler, bu faaliyetleri gereksiz olarak, dolayısıyla insana sıkıca bağlı olmayan, ilahi bilgi için değersiz faaliyetler olarak yazabilirler. Fakat insanların yaptıklarının çoğunu ilahi bilimin alanından dışlamak karşı-sezgiselmiş gibi görünüyor. Dahası, Aristotelesçilere inanmak için, hiçbir şey ifade etmeyen bu görünüşte zorunlu olmayan etkinliklerin inanılmaz çeşitliliği vardır.

Gersonides, şunları iddia ederek bu sorunu çözmeye çalışır: Kazalar (geçici olaylar, olaylar, özellikler) açıklanabilir, dolayısıyla bilinebilirler

- Açıklamalar astrolojik kurallara gönderme yapıyor. Böylelikle, çok özel bir kötülük *t* zamanında Peter'ın başına gelir çünkü bu zaman Peter gibi kişiler için hayırlı değildir. Bir kişi, Peter'ın doğduğu sınıfın üyelerinin *t* zamanında örneklendirilmiş yıldız kümesinin türünü olumsuz etkilediğini söyleyebilir. Peter'ın talihsizliği herhangi bir iyi yıldız bilimci veya Tanrı tarafından daha kesin olarak açıklanabilir, dolayısıyla bilinebilir. Bu önemli hareket, Gersonides'in bilginin kapsamını önemli olan ya da olmayan insan etkinliğinin tümünü kapsayacak şekilde genişletir (84). Gerçekte insanlara olan her şey ya doğanın yasalarına ya da astrolojinin yasalarına gönderme yaparak açıklanabilir. Gerçekte, Gersonides insan türlerini her birinin kendi "doğma- kuralı" olan alt gruplara böler. Yıldızlara ilişkin nedensellik, aynı doğaya sahip bireylerde aynı şekilde çalışır, huylarını, özelliklerini ve düşüncelerini etkiler. Astral nedensellik çoğu durumda insan eylemlerini belirlemek için yeterlidir.

Belirlenmiş olan tüm insan faaliyetini izliyor mu? Bu, yalnızca ondördüncü yüzyılın özgürlükçü mükemmeliği olan Gersonides'in ünü nedeniyle, tek bir sonuç olurdu. Bunu tutmayı genel olarak anladı, birçok insan faaliyeti yıldızsal nedensellik tarafından belirlenmişken, rastlantısal olarak bu nedensel bağı terk etmeyi özgürce seçer. Tanrı birinin muhtemelen hangi eylemi alacağının hepsini bilir, henüz bilgisi tamam değildir çünkü birisi diğerini seçebilir. Eğer bu yorum doğru olsaydı, o zaman Gersonides, Crescas'ın, Tanrı İsrail halkının önbilgisine sahip değildir, çünkü tarihleri Mısır'da yaşayan Yakup'un özgür seçimine kadar uzanabilecekti (85).

Fakat, gerçekte, yorum iki gerekçeyle doğru değildir: Belirli olayları, Gersonides tarafından açıkça reddedilen, varsayılabilir bilgi nesnelere dönüştürür ve daha da önemlisi, rasyonel seçimin nedensiz anlamında " özgür" değildir. Tüm insan eylemleri bir sebebe dayanır ve tüm insan eylemleri açıklanabilir.

Ancak insanlar, rasyonel hayvanlar olmaları nedeniyle doğuştan mizaçlarına (yıldızsal nedenselliğe) göre veya akla göre (akılsal nedenselliğe) davranabilirler. Çatışma durumlarında, daha kuvvetli nedensel güç sonucu üretecektir. Gersonides gerçekten de belirlenmezdir, rasgele veya sebepsiz olaylara inan-

madığı için değil, belirli bir doğuştanlık grubu bireylerinin belirli durumlarda nasıl seçeceklerini belirleyen (ikinci dereceden) bir kural olmadığı görüşündedir. İlahi yasanın yardımıyla, temel dürtülerini kontrol etmek ve akla göre seçim yapmak insanlara kalmıştır. Bu güç insanlara akılcı olmalarından dolayı verilmiştir.

Farklılıklarına rağmen, Albalag, Narboni ve Gersonides, hep birlikte Tanrı'nın tikelleri tikellerle bildiği yorumunu reddetmişlerdir. Herkes her şeyi önceden bilme lbilmeceyi seçme konusunu, önceden bilme bilgisinin ortak duygusunu bir koruma tarzı olarak çözümleyemediklerinden beri – tikel olayların öncelikli bilgisi-çözümleri on beşinci yüzyılda İspanya'nın teolojik olarak muhafazakâr filozofları tarafından kınanmıştı. Gersonides'in yaklaşımı, özellikle, Crescas, Aram, Abravanel'i ve İtalya'da, Judah Messer leon'un öfkesini arttırdı, Gersonides'in Pentateuch (Eski Atık'ın ilk beş kitabı) üzerine Yorum'unu yasaklatma girişimde bulundu (86). Bu sonraki düşünürler tikellerin ilahi bilgisini doğruladılar ve bu nedenle bilmeceyi çözümlemek için her biri insan bilgisinden radikal biçimde farklı olan, önceden bilmenin, olasılığı veya ilahi bilgiyi ortadan kaldırmadığını tartıştılar. Bu muhafazakâr yaklaşım, Hristiyan İspanya'da Yahudilerin dinsel ve tehlikeli siyasi pozisyonu nedeniyle teolojik bir kökleşme ya da radikal Aristotelesçiliğin diyalektik bir tepkisi olarak görülebilir. Ancak, skolastik ortamın bir sonucu da olabilir, tikeller olarak tikellerin ilahi bilgi doktrini şeklinde on dördüncü yüzyıla civarında itirazsız kabul edilmişti.

CRESCAS'IN DETERMİNİZMİ VE İFTİRALARI

Determinizmin ve seçimin dikkate alınması, ortaçağ Yahudilerinin en ünlü deterministi Chasdai Crescas'ın görüşlerini belirtmeksizin tamamlanmış olmayacaktı. Crescas'ın determinizminin sıklıkla, tikellerin ilahi ön bilgisi için tutarlı bir felsefi açıklama yapma ihtiyacı nedeniyle ortaya çıktığı söylenir. Ancak, tikellerin önceden bilinmesi, mantıksal determinizmden başka bir şey değildir: Tanrı, birisinin gelecekte nasıl seçeceği de dahil olmak üzere gelecek olasılıklarını önceden bildiğinden, sadece, Tanrı biliyorsa koşuluyla, seçim yapılması zorunludur ve gerçek olmalıdır. Başka bir anlatımla, gereklilik Tanrı'nın bilgisinin koşuludur. Fakat bu seçimin içsel olasılığının bilgisini daha fazla ortadan kaldırmıyor. Bu nedenle nedensel determinizm, ilahi ön bilme için gerekli şart değildir (87).

Bununla birlikte, Crescas nedensel bir deterministtir ve determinizmi, onu büyük ölçüde etkileyen Burgos'lu Abner'in determinizme dönüşünü temsil eder (88). Abner gibi, tüm eylemler ve olayların katı sebep-sonuç zincirinin bir halkası olduğunu, seçim ihtimalini yadsımadığını tartışır. Abner gibi, Yahudilerin eylemlerinin sebepleri olarak da emir ve yasakları, ödül ve cezayı gerekli sonuçlar olarak görür. Abner gibi insanların seçimlerinin zorunlu nedenlerini bilme-

diklerini iddia eder. Ve sonuçta yine Abner gibi bu fikirlerin çoğunluğa yayılmasını önerir, onları eylemsizlik ve miskinçe davranış için bahane olarak kullanır. Ancak on dördüncü yüzyıl mürtediyle on dokuzuncu yüzyıldaki ortodoks Yahudilik şampiyonu arasında en az iki önemli farklılık vardır: Bu farklardan birincisi, Crescas, Abner'in yapmaya zorlandığı takdirde bir eylemi gönüllü olarak kabul etmesinden çok daha az isteklidir. Abner'in tutumu, işkence altında bir eylem gerçekleştirmesi konusunda onay veren kişinin, açık bir zorlamaya rağmen eylemi gönüllü olarak yaptığı anlamına gelir. İkincisi, Crescas, bir emri yerine getirme ödülünün, onu gerçekleştirmek için verilen güvencenin niteliğine bağlı olduğunu, tıpkı bir suç için verilen cezanın, onu çevreleyen zihinsel tutuma bağlı olduğunu vurguluyor. Bu iç tutum ve tutumların kendileri nedensel olarak belirlenir ve ödül ve cezanın derecesini belirlerler (89).

Crescas'ın determinizmi, Arama (90) ve Abravanel (91) ile sonsuz yaratım kuramı örneğinde olduğu gibi ileri ve güçlü ihtilaflar doğurdu. Crescas'ın taraftarları cezbetmek için verdiği yorum determinizmin ahlaki sorumluluk ile olan uyumsuzluğu Yahudi geleneğine aşırı ölçüde yerleşmişti. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, onbeşinci yüzyılın halefleri, seçim ihtimalini savunan, aynı zamanda tikellerin ilahi bilgisini koruyan daha geleneksel bir Maimonidesçi tavra döndüler (92).

NOTLAR

1. "İbrani felsefesi", İbranicede yazılan veya çevrilmiş felsefe demektir. Aslında, Ortaçağ'dan bugüne kadar kesintisiz İbranice bir felsefe geleneği vardır; ancak bu felsefenin, Yahudiler İspanya'dan sürüldükten sonra büyüklüğü ve etkisi kayboluyor.
2. Sirat 1985, s. 431-56, onüçüncü yüzyıldan onbeşinci yüzyıla yüzlerce Yahudi filozofu listeler.
3. Skolatik etki adına klasik açıklama için bkz. Pines 1977.
4. Bakınız Steinschneider 1956.
5. Bkz. Rosenberg 1984-
6. Maimonides, *Rehber* 1.50: s. 111 (Pines, değişikliklerle).
7. Moses Narboni *Rehber'e* ilişkin 1.50'deki yorumunda, bir genç olarak, sahte emunot olabileceğini iddia ettiği için eleştirilen bir vaiz duyduğunu anlatıyor. Bu, on dördüncü yüzyılın başlarında Perpignan'da gerçeği taşıyanlar olarak emunot kavramının tartışmalı olduğunu gösteren önemli bir göstergedir. Bkz. Rosenberg 1984, s. 273.
8. Bakınız Manekin 1990, s. 131-2.
9. Rosenberg 1984, s. 277.
10. Narboni ve ibn Kaspi gibi filozoflar aynı ışıktaki Maimonides'i okurlar. Maimonides'in ortaçağ ezoterik okuması için bkz. Ravitzky 1981, s. 87-123.
11. Gersonides, *Rab'bin Savaşları*, giriş: sf. 94-5 (Feldman).
12. Gersonides, *Rab'bin Savaşları* 2.4: s. 44-5 (Feldman).

13. Gersonides, Rab'bin Savaşları 1.12-13: s. 218-25 (Feldman).
14. Narboni, *Hayy İbni Yakzan* yorumu, fol. 57b, Hayoun 1989'dan alıntı, s.212-13.
15. Bakınız Kellner 1986, s. 83-195.
16. Abravanel'e göre (*Peirush' al Ha-Tora*'dan Exodus'e 25.10: 252b'ye kadar), tüm Yahudiler, günlerini yasa üzerine düşünmekle geçirdiler, "her biri yasayı okumakla veya buyruklarını gözlemleyerek, [Yasa] aracılığıyla onların mükemmelliğini ve mutluluğunu elde ettiler." Benzer ifadeler, Albo'da, İqqarim 3.28: s.260-8 (Husik) ve Aram'da da bulunabilir; Heller Wilensky 1956, s. 146. Bibago için, aşağıya bakınız, s. 58 58.
17. Bu nedenle Maimonides'in Arapça yazılmış olan *Buyruklar Kitabı* (terim İtikad ile aynı zamana ait kökü kullanır) ; *Mishneh Torah*'da, İbranice yazılmış, buyruk leda," bilmek " sözcüğü ile cümleleştirilmiştir.
18. Crescas, *Or ha-Shem*, önsöz: s. I0 (Fisher).
19. Ibid., 2.5.5: s. 219-20.
20. Ibid., 2.5.5: s. 222-23. Crescas'ın bu konudaki görüşlerinin tam olarak tatmin edici bir anlatımı henüz çalışılmamıştır; Ravitzky 1988, s. 34-61, özellikle 38.s.
21. Albo, İqqarim 1.19: s. 65 (Husik) ; vurgu eklendi.
22. Duran, Magen Avot, tanıtım, fol. 2.
23. Abravanel, C. Guide 1.50, Maimonides 1960, s. 670.
24. Arama, *Chazut Qashah* 2 (n.p). Cf. Heller Wilensky 1956, s. 63-7.
25. Sirati 1985, s. 398.
26. ibago, *Derekh Emunah* 2.4: s.212-15 (Frankel-Goldschmidt).
27. Ibid., 2.7: s. 244-55. Editör, *emunah*'nın onaylandığı görüşünü şöyle dile getiriyor: Gizli şeylere Aquinas'ın *De Veritate* 14.2'deki iman (*fides*) tanımına benzemektedir.
28. Bibago, *Derekh Emunah* 2. 5: s. 222-7 (Fränkel-Goldschmidt).
29. Ibid., 2.5: s. 222-3.
30. Bakınız Korolec 1982, sayfa 636-9.
31. Bibago, *Derekh Emunah* 2.5: s. 227-33 (Frankel-Goldschmidt).
32. Ibid., 3.7: s. 286.
33. Maimonides, *Şaşırmışların Rehberi* 1.50-60: s 111-47 (Pines).
34. Ibid., 3.20: s. 480-4.
35. Maimonides tanrısal özün yakalanamayacağını iddia eder (Rehber 58) mantık ve epistemoloji arasındaki sınırı oluşturur. Bu genelde Tanrı'nın bilgisizliğinin daha kapsamlı tezi ile karıştırılır; Maimonides'in sıfatlar bölümünde vermediği şey budur.
36. Gersonides, *Tanrı'nın Savaşları* 3.3: s. 112 (Feldman), burada olmasına rağmen, o da itiraz eder. Gersonides'in sıfat sorusunun mantıksal boyutu üzerindeki yaklaşımı bir sonraki paragrafta ele alınmaktadır.
37. Pines 1979, sayfa 99-100.
38. Gersonides, *Tanrı'ların Savaşları* 3.5: s.112-15 (Feldman).
39. Wolfson 1977a, s. 241-3.
40. Crescas, *Or ha-Şem* 1.3.3: s. 103 (Fisher). Ibid., 1.3.3: p. II 1.

41. Ibid., I.3.3: s. III
42. Maimonides, *Şaşırmışların Rehberi* 69: s. 168 (Pines).
43. Crescas, *Or ha-Şhem* 1.3.3: s. II2-13 (Fisher).
44. *Neveh Shalom* 12.1.3, Wolfson 1977b, s. 323'de alıntı.
45. Abravanel, C.Rehber 1.50, Maimonides 1960, s. 72.
46. Crescas, *Sefer Bittül İqqarei ha-Notzrim* 3: s.58-9.
47. Davidson 1964, s. 38-9.
48. Albo, *İqqarim* 2.30: s. 200 (Husik).
49. Ibid, 2. 1: s 35-6.
50. Maimonides, *Rehber* 2.13-2.25: s. 281-330 (Pines).
51. Albo, *İqqarim* 1.12: s. II7 (Hüsik).
52. Aram, *Aqedat Yitzhak* 1: s 8b-9a.
53. Abravanel, *Mifalot Elohim* 1.3: s. 15-27 (Genut-Dror) ; cf. Abravanel, *İnanç İlkeleri*, s. 34-6.
54. Albalag, *Tikkun Ha-De'ot* 301: s. 30-1 (Vajda).
55. Hayoun 1989, s. 139.
56. Gersonides, *Milchamot* 6.1.8-9: s. 52ab-54ab (Riva di Trento).
57. Bu inanç, Gersonides'in Tanrısallık hakkındaki yorumunda ilahi bildirimleri ele alması ile açıkça görülür. Maimonides'e karşıt olarak yine emirlerin detaylarını teleolojik olarak açıklar. Bakınız Touati 1973, s. 495.
58. Önce varolan ilk önce zamanı yarattığından zamansal önceliğe değinemez Anlık. Bkz. Davidson 1987, s. 42-3.
59. Bkz. Freudenthal 1986.
60. Gersonides, *Milchamot* 6.1.17: s. 59ba-60ba (Riva di Trento).
61. Ibid., 6.1.4: s. 50ba.
62. Bu argümanlar için bkz. Touati 1973, sayfa 208-42
63. Gersonides, *Milchamot* ha-Şhem 6. 1.17: s. 60aa (Riva di Trento).
64. Aqinas, *Summa Theologica*, 1.46, ad 4.
65. Abravanel, *Mifalot Elohim* 4.3: s. 89 (Genut-Dror).
66. Wolfson 1929, s. 62.
67. Crescas, *Or ha-Şhem* 3.1.5: s. 314 (Fisher). 68 madde, 3.1.5.
68. Ibid., 3.1.5: s. 310
69. Ibid., 3.1.5: s. 311.
70. Ibid., 3.1.5: s. 315.
71. Arka plan için bkz. Altmann 1981, sayfa 35-64. Altmann'ın da belirttiği gibi Aristoteles, seçim meselesini yasal bir çerçevede ele almaktadır.
72. *Şaşırmışların Rehberi*: s.48: s. 409-13 (Pines). Her ikisi de Pines 1960, s. 198 ve Altmann 1981, s. 56'da Pines'in "[Tanrısallık]... akılcı hayvanda (yani erkek) bu özgür seçimi gerektirdiğini" ifade eden bir cümle üzerinde duruyorlar; bu da Maimonides'teki deterministik bir gerginliğe değiniyor. (Aslında Altmann, Maimonides'in özgür

seçim düşüncesinin “deterministic karakteri konusunda çelişkili konuşur.” (s.57) çünkü, Pines’ı izleyerek, *ikhtiyarIbechira’yı* “özgür seçim” olarak çevirir.) Altmann, Maimonides’in diğer Aristotelesçilerden daha fazla “deterministic” görünmediğine dikkat çekiyor.

73. Baer 1940, s.191-2.
74. Ibid., s. 191
75. Pollegar, *Ezer ha-Dat* 3: s. 120 (Levinger).
76. Hayoun 1982, ss. 146 ve 151.
77. Lear 1988, s. 94-5’e bakın.
78. Mevcut bağlamda “mümkün”, “ne gerekli ne de imkansız” anlamında yani “olası”.
79. Pollegar, *Ezer ha-Dat* 3: s. 133-4 (Levinger) ; Hayoun 1982, s. 146.
80. Pollegar, *Ezer ha-Da’3*: s. 137-8 (Levinger).
81. Maimonides, *Rehber* 3.21: s. 484-5 (Pines).
82. Albalag, *Tikkun Ha-De’ot* 42: s. 64-9 (Vajda) ; Hayoun 1982, s. 148-9 [İbranice]; 159-64 [Fransızca].
83. Gersonides tarafından kullanılan kelime *siddurim* (“kalıplar”). Bu görüş için önkoşullar İbni Ezra, Abraham İbni Daud ve İbni Sina’da bulunmuştur.
84. Her ne kadar rastlantısal olan (accidental) bilinebilir olsa da, rastgele (random) olanın bilinebileceği bir durum olmayabilir.
85. Crescas, *Or Ha-Shem* 2.1.3: s. 138 (Fisher).
86. Touati 1973, sf 545-50, bu ve diğer reaksiyonlar için.
87. Crescas, *Or Ha-Shem* 2.1.4: s. 148 (Fisher).
88. Bakınız Baer 1940, s. 204-6; cf. *Rab’bin Işığ* ile *Hamursuz Seremonisi* arasındaki farklılıklar için Ravitzsky 1988, s. 169-175
89. Crescas, *Or Ha-Shem* 2.5.5: s. 226 (Fisher).
90. Arama, *Aqedat Yitzhak* 19, Heller Wilensky 1956, s. 160.
91. Abravanel, *Nachalat Avot*, s. 179, Ravitzky 1988, s. 47; cf. C. *Genesis*, S. 241b.
92. Bakınız Bibago, *Derekh Emunah* 1.2: sf 101-3 (Frankel-Goldschmidt) ; Albo, *Iqqarim* 4.3: s. 12-24 (Husik) ; Aram, *Aqedat Yitzhak* 15: s. 115a; 19: s. 136a; Abravanel, *Peirush ‘al ha-Torah*, Yaratılış 8:20: s. 241a.

KAYNAKÇA

Metinler

- Abravanel, I. (1964) *Peirush ‘al ha-Tarab* (Commentary on Pentateuch) (Jerusalem: Arabel).
- (1982) *Principles of Faith* (Rosh Amanah), translated with an introduction and notes by M. M. Kellner (Rutherford: Associated University Presses).
- (1988) *Mif alot Elohim* (Works of God), edited by B. Genut-Dror (Jerusalem: Reuben Mass).
- Albalag, I. (1973) *Tikkun ha-De’ot* (Improvement of the Opinions), edited by G. Vajda Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities).

- Albo, J. (1946) *Sefer ha-'Iqqarim: Book of Roots*, edited and translated by I. Husik, 5 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Arama, I. (1849a) *Aqedat Yitzhak (The Binding of Isaac)* (Pressburg) ; Jerusalem rept.
- (1849b) *Chazut Qashah (Stern Visage)* (Pressburg) ; Jerusalem rept.
- Bibago, A. (1978) *Derekh Emunah (The Way of Faith)*, edited by C. FrankelGoldschmidt (Jerusalem: Bialik Institute).
- Crescas (1990a) *Or ha-Shem (Light of the Lord)*, edited by S. Fisher (Jerusalem: Sifrei Ramot).
- (1990b) *Sefer Bittul 'Iqqarei ha-Notzrim: The Book of the Refutation of the Principles of the Christians*, edited by D. J. Lasker (Ramat Gan and Beer Sheva: Bar ilan University Press and Ben Gurion University Press).
- Duran, S. (1785) *Magen Avot (Shield of the Fathers)* (Livorno) ; Jerusalem rept. Gersonides (1560) *Milchamot ha-Shem (The Wars of the Lord)* (Riva di Trento) ; Jerusalem rept.
- (1987) *The Wars of the Lord*, vol. 2, translated by S. Feldman (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Maimonides (1960) [1904] *M oreh Nevukhim (The Guide of the Perplexed)*, with commentaries of Efodi, Shem Tov ben Shem Tov, Asher Crescas, and Abravanel (Vilna) ; Jerusalem rept.
- (1963) *The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press).
- Pollegar, 1. (1984) *Ezer ha-Dat*, edited by J. Levinger (Tel Aviv: Tel Aviv University).

Araştırmalar

- Altmann, A. (1981) "Free Will and Predestination in Saadia, Bahya, and Maimonides," in *Essays in Jewish Intellectual History* (Hanover and London: University Press of New England), pp. 35-64. Baer, 1. (1940) "Minchat Qenaot and Its Influence on Hasdai Crescas," *Tarbitz* II: 188-206.
- Davidson, H. A. (1964) *The Philosophy of Abraham Shalom: A Fifteenth-Century Exposition and Defense of Maimonides* (Berkeley: University of California Press).
- (1987) *Proofs for Eternity, Creation and Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Feldman, S. (1980) "The Theory of Eternal Creation in Hasdai Crescas and Some of His Predecessors," *Viator* II: 289-320.
- Freudenthal, G. (1986) "Cosmogonie et physique chez Gersonides," *Revue des Etudes Juives* 145: 295-314.
- Hayoun, M. (1982) "L'Epitre du libre-arbitre de Moïse de Narbonne," *Revue des Etudes Juives* 141: 139-67.
- (1989) *La Philosophie et la theologie de Moïse de Narbonne (1300-1362)* (Tübingen: Mohr (Paul Siebeck)).
- Heller Wilensky, S. (1956) *The Philosophy of Isaac Arama* [Hebrew] (Jerusalem and Tel Aviv:

Bialik Institute and Dvir).

- Kellner, M. (1986) *Dogma in Medieval Jewish Thought* (Oxford: Oxford University Press).
- Korolec, J. (1982) "Free Will and Free Choice," in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edited by N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, and E. Stump (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 629-41.
- Lear, J. (1988) *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Manekin, C. (1990) "İnanç, Belirginlik ve İlahi Öznelikler Şaşkın, "Maimonid Araştırmaları 1: 117-41. Pines, S. (1960) "Ebu'l-Barakat el-Bağdî'nin Fizik ve Metafizik Araştırmaları" *Scripta Hierosolymitana* 6: 195-8.
- (1977) "Thomas Aquinas'tan sonra Scholasticism ve Hasdai Crescas ve onun öncülerinin öğretileri,... İsrail Akademisi ve İnsani Bilimler Akademisinin Proceedings I (10) : 1-101.
- Ortaçağ Yahudi Tarihi ve Edebiyatı Çalışmaları, I. Twersky (Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları) tarafından düzenlenen "Al-Farabî, İbn Bacce ve Maimonides'e Göre İnsan Bilgilerinin Sınırlandırılması", r: 82-109. Ravitzky, A. (1981) "Samuel ibn Tibbon ve Şaşkın Kılavuzun Ezoterik Karakteri" *AJS Kitab-ı Mukaddesi* 6: 87- 123.
- (1988) Crescas'ın Felsefe Üzerine Fısh Bayramı ve Çalışmaları Üzerine Serman [İbrance] Kudüsi: İsrail Akademisi ve Beşeri Bilimler).
- Rosenberg, S. (1984) "Ortaçağ Yahudi Tarih ve Edebiyat Araştırmalarında Post-Maimonid Yahudi Felsefesinde Emunah Kavramı", 1. Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), 2: 273 -309.
- Sirat, C. (1985) *Ortaçağ Yahudi Felsefesinin Tarihi* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sorabji, R. (1983) *Zaman, Yaratılış ve Süreklilik* (Ithaca: Cornell University Basın).
- Steinschneider, M. (1956) [1893] *Hebriischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt).
- Touati, C. (1973) *Gersonides'in Teolojik ve Felsefî Düşüncesi* (Paris: Minuit).
- Wolfson, H. (1929) *Crescas'ın Aristo Eleştirisi* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1977a) Felsefe ve Din Tarihindeki Çalışmalardaki "Belirsiz Terimler Olarak İlahi Nitelikler Üzerine Maimonides ve Gersonides", I. Twersky ve G. Williams (Cambridge, MA: Harvard University Press), 2: 231- 46.
- (1977b) Felsefe ve Din Tarihi Araştırmalarında İlahi Nitelikler Sorunu Üzerine Düşünceler, I. Twersky ve G. Williams'ın (Cambridge, MA: Harvard University Press) 2: 247-337.

LEVİ BEN GERSHOM (GERSONİDES)

Seymour Feldman

HAYATI VE ZAMANI

Ketum bir yapıya sahip olması nedeniyle Levi Ben Gershom'un (Gersonides) yaşamını çok fazla bilmiyoruz. 1288'de tüm yaşamını sürdürdüğü Provence'da doğdu, tanınmış bir ailenin üyesi idi; babası bir haham akademisyendi, kardeşlerinden birisi doktordu. Belki de Gersonides'in kendisi de bir doktordu ama bir tefeci de olabilir. Gökbilimci ve matematikçi olarak tanınması onun Avignon papa malikânesi ile bağlantılı yüksek rütbeli Hristiyan bilim adamları, rahipler ve belki de Papa'nın kendisi ile temasa geçmesini sağladı. Bilimsel yazılarının birçoğu bu bilim adamları tarafından sipariş edildi ve diğerleri de onların kullanımları için Latince'ye tercüme edildi. Gersonides, fırsat bulduğunda kiliseyle olan bu bağlantıları dindaşlarının lehine kullanmayı başardı. Yerel Yahudi çağdaşları arasında Kitab-ı Mukaddesle ilgili ve rabbinik öğrenimi nedeniyle çok saygı gördü. 1344 yılında öldü. Herhangi bir çocuğu olup olmadığı bilinmemektedir (1).

Muhtemelen en üretken ve çok yönlü ortaçağ Yahudi akademisyeni olan Gersonides'in yazıları, halakhah istisnası ile hemen hemen tüm ortaçağ laik ve Yahudi dini öğrenimini kapsar. Her ne kadar Tevrat yorumunda, yerel Yahudi akademisyenler arasında ona iyi bir şöhrat kazandıran derin talmudik öğrenme ve karmaşıklığı göstermesine rağmen Gersonides talmudik konularda nadiren böyle şeyler yazdı. Yahudi öğretiye yaptığı başlıca katkılar onun Kitab-ı Mukaddes' yorumlarıydı - daha sonraki Peygamberler, Mezmurlar ve Ağıtlar hariç, bütün İncil kitaplarının her biri hakkında yorumlar yazdı; İşaya'nın bir yorumuna Gersonides tarafından gönderme yapılmıştır (Torah Üzerine Yorum 197c, 227b) ancak kaybolmamıştır - ve onun felsefi-ilahiyat başyapıtı *Rabbin Savaşları*'dır. Saf felsefede, İbni Rüşt'ün Aristoteles yorumlarının birçoğunu yorumladı ve mantık

üzerine bağımsız bir bilimsel eser yazdı. Sonunda, bazılarının orjinalleri *Rabbin Savaşları* eserinde yer alan fakat şimdi ayrı el yazmalarında günümüze kadar ulaşan birkaç matematiksel ve astronomik bilimsel çalışma yazmıştır.

Gersonides'in astronomiye ilişkin katkıları oldukça önemlidir ve son zamanlarda Bernard Goldstein'in ve başkaları tarafından incelenmiştir. Ancak Yahudi dünyası ve Yahudi filozofların tarihi için, onun en önemli mirası *Rabbin Savaşları* adlı eseridir. Bu makalede onun genel olarak felsefesi ve özel olarak da Yahudilik felsefesi bulunmaktadır.

Gersonides'in felsefi bibliyografyası hafif gözüktüyor: Aristo, İbni Rüşt ve Maimonides onun yegâne bir Kitab-ı Mukaddes felsefi kaynaklarını oluşturuyordu. Aslında, Aristo bilgisini, öncelikle İbni Rüşt'ün yorumlarının İbranice tercümelerinden elde etmişti; el-Farabi ve İbni Sina'ya aşina olduğu, bunlardan alıntı yapmakla birlikte muhtemelen onları ilk elden okumamıştı. Aphrodisias'lı İskender, Themistius ve John Philoponus gibi geç Yunan filozoflarına göndermeleri İbni Rüşt'ün yorumları üzerinden yapılmıştı. Bununla birlikte, bu kaynaklar çok kapsamlı olduğundan, Gersonides, Arapça-İbranice felsefe geleneğinde geliştirildiği üzere, antik ve ortaçağ felsefesindeki önemli konuların bilginiydi ve neredeyse tamamını biliyordu. Latince bilme ihtimali düşüktür: Hiçbir Latince metin veya Latince yazan filozofa atıfta bulunmamıştır. Onun felsefi dünyası,gerçekte, tüm hayatını güney Fransa'da yaşamış ve felsefi Arapça okuyamamasına rağmen, ortaçağın Müslüman İspanya dünyasıdır.

Onüçüncü yüzyılın sonunda Yahudi felsefi çevreleri iki katı bir ikilemle karşı karşıya kaldı: Birincisi, özellikle İspanya ve Provence'de, felsefe karşıtı, daha özel olarak da Maimonides karşıtı tepki hisedilmeye başladı; İkincisi, İbni Rüşt'ün yazılarının İbranileştirilmesi, Yahudi düşünürleri, genel olarak felsefenin statüsünü ve özel olarak da Maimonides'in felsefesini yeniden düşünmeye zorladı. Her ne kadar Gersonides eski soruna herhangi bir özgül göndermede bulunmayı nadiren yapıyor olsa da, onun büyük felsefi eseri olan *Rabbin Savaşları*, bir anlamda hem İbni Rüşt'ün hem de Maimonides'in felsefelerinin kapsamlı ve eleştirel bir değerlendirmesidir. Söz konusu kitabı boyunca Gersonides, iki akıl hocası ile sürekli bir tartışmaya giriyor, bazen biriyle aynı düşüncede olarak diğerine karşı çıkıyor, bazen de ikisini birden reddediyor. İbni Rüşt Gersonides'e göre Aristoteles geleneğinin temsilcisidir, bu geleneğin bazı savunucuları arasındaki kimi bireysel farklılıklara rağmen; Maimonides Tevrat'a ilk bağlılığın, Aristotelesçilerin eleştirilerine karşı onu savunmak için felsefeyi kullananların sözcüsüdür. Kısacası, Gersonides için, Maimonides esasen bir ilahiyatçıydı, Yahudi bir kelim örnek ve İbni Rüşt, Aristo'nun öğrencisi bir felsefeci idi. Çünkü Maimonides sadece İbni Rüşt'ün bazı yazılarıyla tanışmıştı ve hayatının sonunda görüleceği gibi, İbni Rüşt'ün bir Yahudi değerlendirmesi arzu edilen bir olaydı. Gersonides altından kalkılması gereken bu meseleyi ele aldı.

YARATILIŞ

Yaratılış sorunu, *Rabbin Savaşları*'nın altıncı ve son kitabında tartışılrsa da, muhtemelen Gersonides'in dikkatini çeken en eski felsefi sorundur. Bu konuya ayırdığı sayfa sayısından oldukça açık biçimde anlaşılacağı üzere; felsefesindeki egemen temadır. (Savaşların neredeyse yüzde kırklık bir kısmı yaratılışla ilgilidir.) Bu sorun onun için neden bu kadar önemliydi? Gersonides, birçok bir Kitab-ı Mukaddes seleflerinde olduğu gibi, evrenin yaratılışının sadece Yahudiliğin temel bir dogması olmadığını değil ama diğer önemli felsefi ve teolojik düşüncelerin bağlantılı olduğu bir ilke olduğuna inanıyordu. Yaratılış inancı, Torah ve Kıyamet gibi Yahudi dini ile özellikle daha yakından ilgilenen çok sayıda diğer ilkeleri inandırıcı hale getiriyordu. İkincisi, Gersonides'in gözünde bu temel soruya İbni Rüşt ya da Maimonides tarafından yeterince cevap verilmemişti. İbni Rüşt, Aristo ile uzlaşarak evrenin ebedi olduğunu kabul etmişti; Maimonides, felsefe bu soruna çözüm bulamamış olsa da, Tevrat hiçlikten yaratmayı öğretir ve bir Yahudinin de bunu kabul etmesi gerekir. Gersonides, iddiaların tümünü reddetti: ne evrenin sonsuzluğu ne de hiçlikten yaratılış doğru değildi; ne de felsefenin bu konuyu karara bağlayamaması durumu. Gersonides için tek bir kozmolojik teori doğrudur - sonsuz madde dışında yaratmak - ve bu teori felsefi olarak ispatlanabilir. Onun stratejisi şu şekildedir: İlk önce, evrenin yaratıldığını, sonsuzluk tezlerinin saçma olduğunu kanıtlıyor; İkincisi, hiçlikten yaratılışın yanlış olduğunu ve Platon'un yaratılış teorisinin ve sonsuz maddenin uygun bir şekilde gözden geçirilmesinin doğru olduğu. Son olarak, Aristo geleneğine karşı, evrenin başlangıcı olmasına rağmen sonunun olmadığını savunuyor. (Maimonides de bu teze inanmış, ancak onun hakkında ayrıntılı bir felsefi tartışma sağlamamıştır.) Kısaca, farklı yollarda olmalarına karşın, Aristoteles, İbni Rüşt ve Maimonides yanlış yoldadırlar.

Gersonides'in yaratılış için sağladığı çok sayıda argüman göz önüne alındığında, onun kanıtladığına inanmadığını düşünecektir. Ancak rakamlar aldatıcı olabilir. O, evrenin yaratılışının kanıtlanabilir olduğuna ve onun kimliğini kanıtladığına inandı. Birçok argümanını şu üç tip altına toplamak mümkündür: İlk olarak, evrene ilişkin bazı teleolojik olgulardan yaratma sonucunu çıkarmak; İkincisi, dünya hakkında bazı koşullu olaylardan yaratma sonucunu çıkarmış olanlar; ve üçüncüsü, yaratılışın doğru olduğuna karar verenler, çünkü sonsuzluk teorisi bir saçmalık içermekte, yani gerçek sonsuzluk anlamına gelmektedir.

Birinci tip, önemli bir anlamda, Kitab-ı Mukaddes ayetinin felsefi bir gerekçesidir "Gökler, Rab'bin eserini ilan eder" (Mezmurlar 19: 2). Gersonides, öncelikle, Aristoteles için ebedi olan göksel cisimlerin teleolojik özelliklere sahip olduklarını iddia ediyor; Ve ikinci olarak, bu özellikler bu cisimlerin yaratılmış olduğu anlamına gelmektedir. Bu bağlamda bir teleolojik varlık, hedefe yönelik

bir şeyin özelliğidir; özel olarak da kendisini çok açık olarak bazı başka şeyler üzerindeki faaliyetinde ya da etkilerinde ifade eden bir varlıktır.

Gersonides, göksel cisimlerin gerçek anlamda “yaratıklar” olduklarını ispatlayan teleolojik özellikleri sergilediğini iddia ediyor. Bu güneş olgusunda çok belirgindir: faaliyetleri dünyadaki yaşam için çok yararlıdır. Bu yararların yalnızca saf kazalar veya şans olayları olduğuna itiraz edilirse, Gersonides, göksel alanlarda hiçbir şansın olmadığını iddia ettiği için Aristo’nun kendisinin böyle bir cevabı engellediğini çabucak yanıtlar (Aristoteles, *Fizik* 2.8). Aristoteles’in kendisi, bilimsel yazıları boyunca doğanın teleolojik karakterini kabul ediyor ve vurguluyor. Şimdi, Gersonides, bu teleolojik özelliklerin, bu olguda bulamadığımız şansa bağlı olup olmadığını ya da bizim onların amaçlı olduğunu kabul edip etmediğimizi tartışır. Veya Gersonides’in terimini kullanarak, bunlar “bir aracının faaliyeti” nin ürünüdürler (*Savaşlar* 6.1.7 ve 9).

Gök cisimleriyle ilgili başka bir olguya bakarsak tartışmanın bu çizgisi güçlenir: Özleri gereği gereken özellikleri sergilenmez. Parmağımızı aleve tutarsak yanar, çünkü ateşin aslında sıcak olduğunu ve bu yüzden yanacağını beklediğimizden şaşırmayız, nitekim ateşin esasen sıcak olduğunu biliriz ve bu nedenle yakar. Şimdi, yangın, örneğin renkler ya da kokular gibi temel olmayan diğer bağları da barındırıyor. Ancak bu “rastlantısal” özellikler, yangın durumunda sorun teşkil etmez, çünkü öğelerini kimyasal yapıları bağlamında açıklayabiliriz. Ancak göksel cisimlere baktığımızda, varlıklarının bazısını açıklamakta kendimizi kaybetmiş buluruz. Mars ve Venüs’teki aydınlık farklarını göz önünde bulundurduğumuzda: Venüs mavimsi bir ışık yayar ama Mars kırmızı bir ışıktır. Aristoteles ısrar ederse, her iki gezegen de aynı doğaya sahipse, neden bu böyledir? Veya neden Saturn’ün halkaları var da (Aslında Gersonides veya Galileo’dan önceki başka bir gökbilimci tarafından bilinmiyor) Mars’ın yok? Aristoteles’in bu astronomik anormallikleri anlatmadaki başarısız çabası Maimonides tarafından zaten belirtilmişti (*Rehber* 2.24). Fakat oysa onun için bu “düzensizlikler” Aristoteles’in sonsuzluk doktrini karşısında sadece tümevarımcı kanıttı, Gersonides için yaratılış için belirleyici bir kanıttı (*Savaşlar* 6.1.8). Aristo’nun kendi erekbilimsel çerçevesi ve doğanın eksiksiz bir nedensel anlatısına sağlam bağlılık özellikle göksel alanda, açıklanamaz olguların hiçbirinin orada bulunmamasını ister. Fakat bazı olgular vardır: Böylelikle, dünyanın yaratılmış olduğunu *kanıtlarlar*.

Gersonides’in üçüncü tür argümanı, sonsuzun doğası üzerine odaklanır; bir başlık onu filozof olduğu kadar bir matematikçi olarak da ilgilendirmiştir. Dünyanın sonsuzluğu tezinin, gerçek bir sonsuzluğun veya farklı ebattaki sonsuzlukların varlığını gerektirdiğini ve hiçbir sonucun Aristo’nun felsefesi içinde kabul edilebilir olmadığını ileri sürüyor. Bu tür bir kanıt günümüz matematiği tarafından geçersiz kılınmış olsa da, Aristo’ya karşı bu amaçla (ad hoc)

bir argüman olarak başarılıdır; Aristoteles, ilk olarak, gerçek bir sonsuzluk ve ikinci olarak, kabul edilebilir veya potansiyel sonsuzluk büyüklükleri olmadığını iddia etmiştir, zaman, hareket ve bölünebilme gibi olanların hepsi “eşittir”, hiçbir sonsuzluk diğerinden daha geniş ya da daha küçük değildir. Gersonides, Aristoteles’i sözel olarak alır; ancak eğer o sonsuzluk konusunda haklıysa, o zaman evrenin sonsuzluğu hakkında yanılıyor demektir.

Gersonides, özgün olarak Philoponus tarafından icat edilen ve kelimada geliştirilen bir argümanı kullanarak, geçmiş zaman sonsuzluğu düşüncesinde içsel saçmalıkları incelemeye çalışır (*Savaşlar* 6.1.11-12). Onun bu türden birçok argümanları arasında belki de özgün olan bir argümanı vardır; bu argüman kesinlikle onlardan en ilginç olanıdır. Diyelim ki Aristo’nun inandığı gibi bu zaman geçmişte sonsuzdur. Artık bu sonsuz aralık boş değildir: Her türden olaylarla, özellikle hareketlerle doludur çünkü Aristo için zaman hareketin bir arazıdır. Fakat her bir olay *gerçektir*: Bir bakıma dünyanın hiçbir yerinde olmayan bir gerçektir. Eminim dinazorlar artık yok, ama öyle yaptılar. Daha da önemlisi, geçmişin bazı olaylarının sadece izleri değil, etkileri de vardır ya da etkiler bırakır. MS 70’de İkinci Tapınağın Romalılar tarafından tahrip edilmesi, Yahudi siyasetinde ve dinde önemli değişiklikler yapmış, bu etkilerin bazıları günümüzde de mevcuttur. Geçmişin geçmiş olduğunu düşünmenin hoşumuza gitmesine rağmen, yine de, geçmişin en azından bazı olayları bizi şimdi de etkiler. Her neyse, geçmiş zamanın tüm tarihi, herhangi bir oranda gerçek ve güncel olaylarla doldurulur ya da doyurulmuştur. Fakat bu şu anlama gelir, eğer zaman geçmişte sonsuzsa, o zaman geçmiş zaman, mümkünliğini Aristoteles’in inkar ettiği, bir *güncel sonsuz* (*actual infinite*) olacaktır, Aristoteles’in dünyanın sonsuzluğuna dair tezi, o zaman kendi fiziğiyle çelişmeye başlar (*Savaşlar* 6.1.10) (3).

Yaratılışın kanıtlanabilirliğinin doğrulanmasından daha önemli olan şey, Gersonides’in, gelenekseli, neredeyse ortodoks olan hiçlikten yaratılış doktrini inkârı ve Platoncu evrensel maddeden yaradılış modelinin dönüştürülmüş bir versiyonunu savunmasıdır. Yine, Maimonides’in tartışması tartışma yapmak üzere sahne aldı. (1) Tevrat’ın yaratılış görüşü hiçlikten yaratılıştır ve (2) Platoncu yaratılış kuramı da Tevrat’ın dogmatik içeriği ile uyumlu olmakla birlikte, Platoncu teorisinin özellikle mucizelere inancı kanıtlamadığını savunmuştur (*Rehber* 2.25) (3). Gersonides (2) ‘yi kabul eder ama (1) ve (3) ‘ü reddeder. İlk olarak hiçlikten yaratılışın sahte, gerçekten saçma olduğunu göstermeye başlar; o zaman Platon’un teorisini Aristoteles’in belirttiği hataları ortadan kaldırarak gözden geçirir; ve, son olarak, Tevrat’ın kendi madde dışı yaradılış öğretisini gösterir.

İronik olarak, bu bağlamda Gersonides büyük ölçüde Aristoteles’e dayanıyor. Yaratılış, sadece karşıt sezgisel olmadığı kadar, kısmen hiçbir şeyin dışında kalacak bir şey gören bile değil mi? - ama bu doktrin, Gersonides tarafından doğru olduğundan buraya alınan, Aristoteles’in doğal felsefesinin daha temel

teoremlerinin bazısını ihlal ediyor. Hiçlikten yaratma dikkatlice düşünüldüğünde birini tamamlar. Tablo şudur: İlk olarak mutlak hiçlik vardı; sonra birdenbire maddi dünya varoldu, cismani olmayan bir aracı tarafından yaratıldı. Bunun yanısıra açıklandığında cismani olmayan bir aracının nasıl önceden var olmayan maddeden cismani bir sistemi yaratabildiği, bu öğretiyi savunmanın Aristoteles'in fiziğinde imkansız olan boşluk sorunu ile karşılaştığı. Aristoteles'e göre beden boşluğu olan bir boşluk var (*Fizik 4.7*).

Buna göre, dünya yaratıldığında, bir tür "hazne" görevi gören bu boş uzay da yaratılmıştır. Ancak, yaratılış öncesinde sadece önceliğe bağlı bir vakum meydana getirmekle kalmadı, Aristo ve çoğu ortaçağlılardan beri, fiziki dünya yalnızca sonlu genişliktedir. Nitekim, hiçlikten yaratılış savunucularından bazıının, Tanrı'nın evreni gerçekte olduğundan daha büyük veya daha küçük yapmış olabileceğini itiraf ettiklerinden beri, bu daha büyük ya da daha küçük dünyanın "içinde bulunduğu" bir boşluğun varlığını örtülü olarak varsaymışlardır. Ama neden durdu? Çünkü bu boşlukta dünyanın başka herhangi bir bölgeden daha fazla uygun olacağı bir yer olmadığından, dünya sonsuz olmalıdır; ama yalnızca olamaz değildir, olmazdır.

Böylelikle, hiçlikten yaradılış öğretisi, sadece yaratmadan önce ve sonra bir boşluğun varlığı için değil ama, halihazırda sonsuz bir organizmanın varoluşunu yükümler, her ikisi de Aristotelesçi doğal felsefede kabul edilemez (*Savaşlar 6.1.17*). O zaman Maimonides hatalı ve Platon haklıydı, en azından çoğunlukla.

Fakat maddenin yaratılması doğru teori ise, bu konuyla ilgili bir şeyler bilmek zorundayız. Gersonides, bu özgün maddenin "varlık zinciri" nde en düşük seviyede bir yer işgal ettiğini iddia ediyor. Bu o kadar şekilsizdir ki "şeklini koruyamaz". Platon'un söylediği gibi dar anlamda düzensiz hareket etmenin olduğu kesinlikle söylenemez; çünkü yalnızca oluşmuş varlıklar (organizmalar) hareket edebilmektedir. Platon'un dilini kullanan "ilahi sanatkar" bu dünyayı oluşturmak için bu biçimsiz organizmayı (varlığı) kullandı. Onların bazıları göksel cisimler haline getirildi; bazıları da yeryüzü haline geldi. Nitekim, bazıları gökyüzü cisimleri arasında hala bozulmamış şekilsizlik halinde kalmıştır ve onların hareketlerini kolaylaştırır. Yaradılış (Genesis) 'ta Tanrı'nın, Gersonides'e göre gök cisimlerinin alanı olan "suları ortasında" göğü kurduğu söylenir. Dahası, Torah asla, suların yaratıldığını söylemiyor. Eğer herhangi bir şey varsa, *Yaradılış 1: 2*, sular sonsuzluktan beri Tanrı'yla beraberdi. Buraya kadar Torah'ın hiçlikten yaratma eğitimine gelince, Torah, *vohu* terimine gönderme yaparak, Tanrı'nın fiziki evreni bir parça biçimsiz organizmadan (*vohu*) yarattığını öğretir (*Yaradılış 1: 2*). Üstelik Gersonides, Kutsal Kitap'ta bildirilen mucizelerin *bir şeyden* bir yaratmayı betimlediğini iddia etmektedir: Musa'nın *maiyeti* yılan haline gelmiş, sivrisinekler *tozdan* doğmuştu vs. O zaman mucizelere inanmak, hiçlikten yaratılışa inanmamızı istemiyor. Aksine, maddeden yaratılış sadece Aristo'nun fiziği ile değil, aynı

zamanda Kitab-ı Mukaddes metinlerinin düz anlamıyla da uyumludur.

Bir sonuç noktası: bu yaratılmış dünya sonsuzdur. Gersonides *Timaeus*'da üretilen ancak sonsuz olan göksel cisimleri (*Timaeus* 41a-b) düşünen Platon'a tekrar geri döndü. Aslında Gersonides, Platon'dan daha ileriye gider; oysa ki Platon için göksel cisimler tanrısal irade sebebiyle sonsuzdur, Gersonides içinse sözcüğün tam anlamıyla bozulmaz. Sonuçta, mükemmel ve basittirler, içsel bileşiklik ya da aykırılığa sahip değildirler ve dolayısıyla çürüme ya da parçalanmaya karşı duyarlılık taşımazlar.

Üstelik Tanrı onları neden yok etmek istesin ki? Mükemmel oldukları için iyileştirilemezler; Mükemmel olmakla birlikte, Tanrı da orijinal yaratıcı eylemi iyileştiremez. Bu nedenle sonsuza dek dayanırlar. O zaman Gersonides için dünyanın bir başlangıcı olmakla birlikte sonu yoktur (*Savaşlar* 6.1.16 ve 27) (4).

TANRISAL DOĞA VE İNSANIN ÖZGÜRLÜĞÜ

Gersonides'in yaratılış öğretisini güçlü biçimde savunması aynı zamanda Tanrı'nın varlığının bir kanıtıdır. Bu sebeple Maimonides veya Aquinas'ın aksine, Tanrı'nın varlığı sorusuna ayrı bir işlem yapmamasının nedeni budur. Her ne kadar Gersonides'de Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olmakla birlikte, bu neredeyse bir sonraki düşüncedir. Dahası, birçok ortaçağ düşünürü arasında, Aristoteles'den hareketle, bedensiz, değişmemiş bir hareket ettiricinin varlığına ilişkin argüman tercih edilen kanıt değildir. Aslında, Gersonides açıkça bu argümanı reddeder; çünkü, onun ana öncülünü reddeder - hareket halindeki her şey bir başkası tarafından taşınır (*Savaşlar* 5.3.6). Gersonides bu bakımdan Aristo'nun fiziğinden hareketle, hem Kitab-ı Mukaddes'de hem de Platon'da bulunan: "gökler Rab'bin eserlerini ilan eder" erekbilimsel argümanının yanındadır (Mezmurlar 19: 2; Platon, Yasalar 10, 889-93). Gördüğümüz gibi, teleoloji, yaratılışın delillerinden biri olarak hizmet eder. Bu nedenle Gersonides'in Tanrı'nın varlığı için bağımsız bir kanıtı ihtiyacı yoktur. Evrenin yaratılmış olması Tanrı'nın varlığının kanıtıdır.

Hiç şüphesiz, Gersonides'de bir "teoloji", yani Tanrı ve özellikle ilahi sıfatlar hakkında bir öğreti vardır, bunlar ortaçağ metafiziğinin standart konularından birisidir. Gersonides tartışmaya girene kadar iki farklı tanınmış soru vardı: Birincisi, ilahi sıfatların mantığını ve anlamını nasıl anlayacağız ve ikincisi de, tikel olarak hangi sıfatların Tanrı'ya atfedilmesi en uygundur? Maimonides, bu soruların ilki ve en önemlisine radikal bir cevap vermişti: Tüm ilahi sıfatlar en iyi şekilde formüle edilmiş ve negatif sıfatlar olarak anlaşılmışlardır (*Rehber* I.51-60). Dua ettiğimizde "Tanrı birdir" deyince, bu formülü "Tanrı bir olmayan değildir" anlamına eşdeğer olarak anlamak zorundayız. Gersonides bu görüşü reddetti.

Savaşları'nın iki ayrı kitabında bu konuları tartışır: ilahi bilgi meselesine ayrılmış olan kitap 3.3'te, Maimonides'in olumsuz sıfatlara dair doktrinini eleştirir; Kitap 5.3.12'de Tanrı'ya atfedilen özgül sıfatları tartışır. Bu soruların birincisi en ilginç ve önemli olanıdır, o sadece Maimonides'in öğretisini reddetmekle kalmıyor, ilahi sıfatların mantığının alternatif bir anlatısını öneriyor.

Maimonides'in ilahi önceden bilme (keşf) ve insan özgürlüğü hakkındaki ikileminin çözümü, onun olumsuz sıfatlar öğretisini öngörür, Gersonides bu öğretiyi, ikilem için kendi çözümünü geliştirmeden önce tartışır. Kısacası, "Tanrı bunu bilir" tümcesindeki "bilir" fiilini tartışmak ister, bu fiil Maimonides'in iddia ettiği gibi "Tanrı bunu bilir" tümcesindeki "bilir" ile eşdeğer değildir (*Rehber* 3.16, 20-1).

Bunun doğru olduğunu varsayalım; o zaman bildirimi düşünelim, "Tanrı uzanmış bir kola sahip." Eğer Maimonides, sözde sapkınlık beyanını suçlayacak olursa, kelimenin tam anlamıyla Tanrı'nın cisimselliğine atıf yaptığından bu sapkınlık olacaktır buradaki "kol" insanın sahip olduğu uzuv olan "kol" anlamında değildir, bu tümenden farklı türde bir uzuvdur. Tanrısal kolun biricikliğini açıklığa kavuşturduğundan, Tanrı'yı "cisimleştirmekten" dolayı suçlu olmayacaktır. Gersonides, genel olarak, yüklem iddia edildiği gibi eşdeğer olarak anlaşılırsa, Tanrı tarafından belirtilen herhangi bir yüklem olduğunu iddia eder. Eğer öyleyse, teolojimizde bir dışlama ilkesi olmazdı: Herhangi bir sıfat, eşit ölçüde konuştuğumuz belirtildiği sürece Tanrı'ya atfedilebilir. Dahası, kimi konunun bir yüklenimini reddetmek için, birisi bu önermeyi konunun doğrulandığında anlaşıldığına özdeş tarzda anlaması gerekir; biri "bu çiçek kırmızı değil" dediğinde "kırmızı" terimi, birisi "bu çiçek kırmızı" dediğinde sahip olduğu anlamı taşır. Aksi takdirde, belirsiz konuşma yanılışına sahip oluruz ve inkar özgün doğrulamanın inkarı olmayacaktır. Bu nedenle, Tanrı bir ise, Maimonides'in iddia ettiği gibi, bu gerçekten "Tanrı birden başka değil" demektir, "bir" terimi her iki cümlede de aynı anlamdadır ve semantik olarak eski ile eşdeğer olması için aynı anlama sahip olmalıdır. Bu nedenle, "bir", Tanrı hakkındaki cümlelerde eşdeğer olarak öngörülememelidir. Özellikle ibadette, bizim geleneksel din diline aykırı olmanın yanı sıra, Maimonides'in olumsuz teolojisi Gersonides'e göre, mantıki olarak kusurludur.

Karşıt görüşe geri dönemeyeceğini kabul ederek, Tanrı'nın bildirdiği sıfatlar, insanlara bildirildiklerinde bütünüyle aynı anlama sahiptir; Gersonides ise "orta görüş" önermektedir. İlahi sıfatlar, öncelik ve ardılık ilişkisine göre belirtilmiştir: Biri "Tanrı var" dediğinde, "var" terimi ne benzersiz, ne de kesinlikle belirsizdir; daha ziyade Tanrı hakkında önceden bilinçli olarak söylenirken, Musa'ya sonraki anlamda söylenir. Bu ilişkinin iki yönü vardır: Birincisi, en azından Gersonides için, Tanrı'nın Musa'nın varlığının nedenini bir anlamda ima ettiğini anlatır; İkincisi, Tanrı'daki sıfatın daha seçkin veya mükemmel karakterini ifade eder.

Bu nedenle bilginin özgün durumunda, birisi “Tanrı bilir...” ve “Musa bilir...” dediğinde “bilir” terimini eşit derecede kullanmamaktadır; bunun yerine, bir kişi, Tanrı’nın ve Musanın hem farklı biliş kapasitelerine hem de tekniklere sahip olmasına rağmen, kendi bilişsel eylemlerinde ortak bir özellik bulunduğunu iddia etmektedir; aksi takdirde, bu ifadeleri söylemenin hiçbir anlamı olmazdı. Elbette, Musa Tanrı’nın bildiği her şeyi *bilmiyordu*; ne de Tanrı’nın bildiği şeyi bildiği hallerde, Tanrı’yı Tanrı’nın bildiği gibi tanımış olmasıdır. Yine de, kendi bilişsel eylemlerinde hem Musa hem de Tanrı için, benzer şeyler olmalıdır: $1474 \div 22 = 67$ doğrudur, ancak, Musa bunu hesaplamalıdır, Tanrı ise sadece “onu görür” (*Tanrı’nın Savaşları* 3.3) (5).

Maimonides’in genel ilahi sıfatlar teorisini bertaraf eden Gersonides, özellikle bilginin sıfatına döner. Tanrı, İbrahim’in Moriah Dağı’na tırmanmadan önce ne yapmayı seçeceği bilgisine sahip mi? Maimonides de dahil olmak üzere birçok ortaçağ ilahiyatçısına cevabı evet, ancak bunlar ilahi ön bilginin İbrahim’in özgür iradesine nasıl uydurulduğuna dair açıklamalarında farklıdır. Ancak Aristotelesçi filozoflar, Tanrı da dahil olmak üzere, herhangi birinin özgür eylemleri önceden bildiğini inkar etmektedir. Sonuçta, eğer Tanrı İbrahim’in ne yapmayı seçeceğini bilseydi, neden onu “test” etmeye çalışsındı? İkilemi çözmeye çalışmakla Gersonides, seleflerinin ve haleflerinin çoğundan farklı olarak, ikilemin gerçek olduğunu varsayıyor: Tanrı, yarın sabah saat 8’de ne yemeği seçeceğini bilir ve benim yemek için yarın saat 8’de ne yiyeceğimi seçmem ise özgür bir seçimdir; her iki iddiada da gerçek bir uyumsuzluk vardır. Gersonides, Aristoteles argümanlarının ilahi önceden bilme ve özgür irade ile uyumluluğuna karşı mantıksal gücünü kabul eder. Bu onun için, Tanrı İbrahim’in Moriah Dağı’na tırmanmasını emrettiği zaman İbrahim’in ne yapmayı seçeceğini bilmediği anlamına gelir. Bu gerçekten “açık bir soru” idi. Eğer Tanrı İbrahim’in İshak’ı kurban etmeyi seçeceğini bildiyse, o zaman İbrahim’in seçimi önceden belirlenmişti ve özgür değildi, dolayısıyla çok değerli değildi. Hikayeyi bu kadar dokunaklı ve güçlü yapan şey İbrahim’in sevgili oğlunu öldürmeyi seçmesidir. Eğer bu seçim önceden bilindiyse, bu zorunlu olurdu; hiçbir gerçek seçim buna dahil olmayacaktı. Gerçekten “açık bir soru” idi. Eğer İbrahim’in İshak’ı feda etmeyi seçeceğini İbrahim’in bildiği halde, i: İbrahim’in seçimi önceden seçilmişti ve özgür değil, dolayısıyla çok değerli değil. Hikayeyi bu kadar dokunaklı ve güçlü yapan şey İbrahim’in önünde uzanan oğlunu öldürmeyi seçmesidir! Sevgili oğlu. Eğer bu seçim önceden bilindiyse, bu zorunlu olurdu; İşin içine gerçek olmayan bir seçim karışmış olurdu (6).

Öyleyse, Tanrı gelecekteki muhtemel olayların ön bilgisine sahip değilse, Tanrı’nın önceden bilmesi geleneksel kavramının herhangi bir anlamı var mıdır? Gersonides için: Tanrı ne bilebilirse bilir. Gelecekteki muhtemel olaylar, seçim sonucu yapılan eylemler bilinebilir değildir, onları bilmek için olasılıklarının

iptali gerekir. Eğer bu olaylar gerçekten rastlantıya bağlıysa, Tanrı için bile bilimezdir. Ancak bu Tanrı'yı bilgisiz kılmaz; çünkü Tanrı, insan davranışının doğru olan yasaları da dahil olmak üzere, dünyayı yöneten genel yasaları bilir. Yani, Tanrı, genel olarak bir insanın (tek) çocuğunu kurban etmeyi seçmeyeceğini bilir; buna ek olarak, Tanrı, bazı babaların yalnızca (tek) çocuğunu kurban etmeyi seçmesinin, çok uzak olmasına rağmen mümkün olduğunu bilir. Fakat Tanrı, herhangi bir kişinin tercihi hakkında hiçbir bilgiye sahip değildir. Bu sonuncu ne bilinebilirin alanına düşmez. Buna göre İbrahim'in sınanması gerçek bir testti.

TANRISAL TAKDİR VE ÖLÜMSÜZLÜK

Birçok ortaçağ düşünürü için, ilahi takdir meselesi, ilahi önceden bilme meselesiyle yakından bağlantılıdır. Eğer Tanrı bireyleri birey olarak tanımıyorsa, bireysel takdire ilişkin bir sorun yok gibi görünür: onu hak edenler ilahi dikkat ve bakıma layık olacaktır. Fakat bazı ortaçağ filozofları için sorun daha karmaşıktı. Maimonides her *bireyin* ilahi takdirin menziline girip girmediğini merak etti. Ve cevabı, sadece *insan türünün* bireylerinin ilahi takdiri garanti eden bireyler olmasıdır. Fakat, Gersonides için sorun, Tanrı'nın bireyleri birey olarak tanımadığı şeklindeki kendi teziyle ağırlaştırılmış olmasıdır. Bu, bireysel bir insan takdiri olmadığı anlamına mı geliyor? İlahi takdir, insan türü için bile tamamen genel midir? Böyle bir tezi savunmak, Gersonides'i, kabul etmeye hazır olmadığı Aristotelesçiliğin bir biçimini kabul etmeyi taahhüt etmek durumunda bırakacaktı. Dolayısıyla, Tanrisal önden bilmeye ilişkin radikal görüşü ile bireysel insan takdiri konusundaki Kitab-ı Mukaddes öğretisi konusundaki çok tutucu tavrı arasında bir çeşit uzlaşma bulunması gerekiyordu.

Gersonides'in bu soruna ilişkin tam yaklaşımı onun *Rabbin Savaşları* (4.kitap) ve *Yakup Üzerine Yorum* kitaplarında bulunmaktadır. Maimonides gibi Yakup Kitabı'nın felsefi boyutlarını tanımlamıştır ve karakterleri tarafından geliştirilen takdirle ilgili rekabetçi görüşlerin içinde bulunduğu felsefi bir diyalog olarak okumuştur. Bireysel takdirin yalnızca insan varlıklara genişletilebileceği konusunda da Maimonides ile aynı fikirdedir; Diğer tüm canlı türleri için ilahi takdir geneldir: Doğal düzen, Tanrı tarafından yaratılan göksel cisimler, hayvan ve bitki dünyalarında her türün hayatta kalmasını garanti eder. Bazı türlerin özellikli üyeleri takdirle "kapsanmış" değildir. Bu Maimonidik çerçeve içinde çalışsa da, Gersonides'in bu konusundaki yaklaşımı daha ayrıntılı ve sistemattir; buna ek olarak, kötülük sorununa ilişkin sorusuna verdiği cevap - neden dürüstler acı çekiyor? - Maimonidesçi olmayan, belki de Maimonides karşıtı olan özel bir ruha sahiptir.

Gersonides, Maimonides'in tezini kabul etmiş, tanrisal ilgiye layık ahlaki

ve entelektüel mükemmelliğe erişmiş tek kişidir. Aşağıdakiler basit bir tasım (syllogism) sözcüğünden kaynaklanmaktadır:

1. Bireysel takdir, birey ile Tanrı arasındaki bir bağa dayanır.
2. Tanrı ve insan arasındaki bağ akıldır.
3. Bireysel takdir, entelektüel başarının bir fonksiyonudur.

Bu öğretinin “seçkin” bir yönü olmasına rağmen, azizin “Tanrı’nın sevgili” olduğuna ilişkin Kitab-ı Mukaddes ve Hahamcı fikri yakalar (Mezmurlar II6: 15) ve sadece bilge bir adam aziz olabilir (*Avot* 2: 6). Öğrenim üzerine Yahudi vurgusunu ve onun entelektüel cesaret ve yeterliliğinin takdirini ifade eder. Ancak, insanın, hatta akademisyenlerin katlandığı acının açık olgusuna ne oldu? Sonuçta, Haham Aquibah bir şehidin korkunç ölümü ile öldü. Peki entelektüel mükemmelliği olmayan masumlara ne oldu? Küçük çocuklar, Maimonides’in *Rehber*’i üzerinde uzmanlaşmadıkları varsayımı ile acı çekmeli ve ölmeliler mi? Bu doktrin ile ilgili bir sorun varmış gibi görünüyor.

Gersonides bu sorunların farkındadır; Gerçekten de, Yakub’un üç arkadaşı- nı, Yakub’un şikayetlerine ilişkin basit akıllı cevaplarında deneysel olmamakla suçluyor. Gersonides’in cevabı birçok farklılıklar içermektedir. İlk olarak, tüm iyiler ve kötülerin gerçek iyiler ve kötüler olmadığını kabullenmeliyiz. Gersonides, mağrur zenginlerin ve alçakgönüllü yoksulların fakirlik ve yoksunluklarının servetini ve zevklerini indiriyor. Bunların hepsi maddi iyiler ve kötülerdir ve böyleleri önemli değildir. Sayılan tek şey manevi iyiler ve kötülerdir. Bu nedenle, bir saatlik entelektüel zevk, şehvetli bir zevkin ömründen üstündür. Nitekim hahamlar bunu hem “şahitlerin ilahi varlığın ihtişamı” nı beğendiği ve bu dünyada emirlerin yerine getirilmesi için hiçbir mükafatın bulunmadığını söylediklerinde kabul etmiştir (*Qiddushin*, 39b). Gerçek insan mutluluğu, sıradan maddi varlığımızla, yani ölümden sonra artık bağlanmadığımızda elde edilir ve zevk alınır (7).

Soruya verilen bu geleneksel cevap – neden kötü zenginleşirken haklılar acı çeker? - bilgeyi tatmin edebilir; ancak ağrılı ve ölümcül hastalığı olan bir çocuğun ebeveynlerinin şikâyetlerini giderebilir mi? Masum çocuk Tanrı tarafından bile terk edilmiş gibi görünüyor. Burada hiç ilahi adalet var mı? Bu noktada, Gersonides, haham ve Maimonidesçi kötülük sorunu için kullanılamayan bir cevap sunmaktadır. Cevap, onun kozmolojisinde bulunur.

Gersonides için, evrenin Tanrı tarafından “en üst düzeyde kusur” olan şekilsiz bir maddeden yaratıldığı hatırlanacaktır. Deprem ve hastalıklar gibi tüm doğal kötülükler yalnızca bu konudan değil, bunun zorunlu sonuçlarından kaynaklanmaktadır. Gersonides bunu “maddenin gerekliliği” olarak ifade eder: doğal kötülükler doğal düzen içinde yok edilemez unsurlardır. Tanrı evrenimizi ne kadar düzenli ve amaçlı yaratmış olursa olsun, doğada yüzeye çıkan kaçınılmaz nitelikte felaketler ve hastalıklar vardır. Tanrının, böyleleri bir kusurluluğu

ortadan kaldırması veya geçmişi geri çevirmesi daha fazla mümkün değildir. Tıpkı sonrakinin imkansız olduğu gibi önceki de imkansızdır. Buna göre, ölmekte olan çocuğun ebeveynleri, Tanrı'dan şüphe etmemeli veya lanet etmemelidir. Tanrı suçlanmamalıdır, çünkü yapılacak bir şey yoktur. "Kaya - Onun işleri kusursuz; evet, tüm yolları adildir" (Tesniye 32: 4).

Gersonides'in takdir teorisi ölümsüzlük doktrininin ipuçlarını verir. Yine körü körüne olmamakla birlikte, seleflerinin, özellikle İbni Rüşd'ün, İslami Yahudi felsefi geleneğine borçludur. Nitekim İbni Rüşd teorisinin çoğunu reddeder, ancak, başlangıçta Aphrodisias'lı İskender tarafından formüle edilen ve El Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd tarafından geliştirilen kavramsal ve dilsel bir çerçeve içinde çalışır. En önemli tema, aracı (ya da etken) akıl, tanrısal ve maddi olmayan bir akıl ile insan aklının birliği bağlamında oluşan insanın ölümsüzlüğüdür. Aristoteles'e göre onun işlevi insan düşüncesini teşvik etmektir; İbni Sina'nın ve diğerlerinin elinde aracı akıl, insanlara hem laik bilgi hem de vahy sağlama yanında doğanın verimli bir nedeni olmanın ek rollerini üstlendi. Bu doktrinin "entelektüel ist" önyargısı, doktrine uygun bir şekilde aşikârdır, bireysel önsezi entelektüel yetkinliğin bir fonksiyonudur. Bu ihtimamın en yüksek biçimi tabii ölümsüzlüktür ve bu, aracıya "bağlı" olanlarla birleşmiş olanlar için saklıdır. Maimonides, aracı zekası ile bağlantı sorunu hakkında sessiz olmasına rağmen, ölümsüzlüğü üzerine yaptığı doktrin açıkça entelektüeldir: kişiliğimizin maddi olmayan yönleri ve kesinlikle bedenlerimiz değil ölümsüzleşen mükemmel bir zekadır.

Gersonides, biçimlerinin neredeyse tamamında bu doktrini eleştiriyor, ancak entelektüelci güvenini koruyor. İbni Sina ve diğerlerinden farklı olarak, insan aklının bir töz, ölümsüzlük kabiliyeti olan kendiliğinden var olan bir varlık olduğu görüşünü reddediyor. Aphrodisias'lı İskender gibi, insan aklını bilgiyi edinmek için insan vücudunun eğilimi veya kapasitesi olarak görür. Birçoğu için, bu kapasite, ancak kısmen ya da hiç gerçekleşmedi; fakat, küçük bir grup için, kendi bilişsel yetenekleri ve aracı zekasının yardımı ile gerçekleşir. Bilişsel olarak mükemmel insan aklı "edinilmiş akıl" olur. Yalnız bu akıl ölümsüzdür, çünkü bilişler aracı akılda zemin bulan kendilerinden ibarettir, karasal alan için ebedi olarak akılcı düzen örneklenir. Çünkü bu plan kolay ve sürekli olduğundan, onun bilgisi sonsuzluğuna "katılır". O zaman ölümsüzlüğümüz entelektüel sermayemiz ile özdeşleşmiştir.

Ancak Gersonides, bunun, aracı aklının kendisi ile birleşme ya da bağlantı içerdiğini sürekli olarak reddeder; her ne kadar aracı aklı insan bilişinin gerekli şartı olmasına rağmen, kişi asla onunla "bağlı" kalmayı isteyemez, böylelikle onunla birleşecektir. Gersonides bu teze karşı çeşitli farklı argümanlar sunmaktadır, ancak, bir nokta özellikle dikkati çekmektedir. Eğer bir kişi aracı aklı ile birleşebilirse, Einstein ile bir lise fizik öğretmeni arasında herhangi bir fark

olmayacaktı. Aracı akılda her biri tek olur. O zaman ölümsüzlük nasıl bireyselleşmiş olacaktır? Nitekim, bireyselliği ortadan kaldıran ölümsüzlük teorisinde herhangi bir adalet var mıdır? Burada Gersonides, muhafazakâr bir tavır alır ve her ne kadar Aristotelesçi akıl teorisi içinde formüle etmiş olsa da, geleneksel bireysel ölümsüzlük doktrinini savunur (8).

VAHY VE MUCİZELER

Buraya kadar Gersonides'in felsefesi dini olarak tarafsız gibi görünür. Takdir üzerine kitap ve 6. kitabın ikinci kısmı hariç, *Rabbin Savaşları* kesinlikle Yahudi bir karaktere sahip değildir. Ancak, Gersonides sadece bir filozof ve bilim adamı değildi. Entelektüel kariyerinin çoğu, *Rabbin Savaşları*'nı yazarken ve bitirdikten sonra izlediği Kitab-ı Mukaddes'in tefsirine ayrılmıştır. Kitab-ı Mukaddes'deki yorumlarında, yalnızca Gersonides'in Yahudi olması değil, Tora metnindeki felsefi sonuçları keşfetmek için cesur bir girişimde bulunduğu görülür. Herhangi bir biçimde iki-doğru doktrini vaaz etmekten veya ezoterik ve egzotik seviyelerde gerçeği ayırt etmekten çok, Gersonides'in Kitab-ı Mukaddes üzerindeki yorumları Savaşlar'daki aynı felsefi içeriğe sahiptir. Savaş içeriği gibi. Savaşlarda ileri sürülen tanrısal bilince dair radikal sonuçlar, İshak'ın Bağlanması adlı yorumunda bulunur; maddeden yaratma doktrini yaratılış anlatısında mevcuttur. Maimonides'in aksine, izleyicilerine karşı daha iyimser bir tavır sergiliyor gibi görünüyordu. Yine de, Tevrat Yahudilik için temeldir ve Yahudiliğin özellikle kesin dinsel ilgilerini yorumlayan birinin onun yorumlarında fazlasıyla Yahudi bir Gersonides bulması şaşırtıcı olmayacaktır.

Bu konulardan birisi, Yahudiler için hem yetkili, hem de benzersiz olan, hem Hristiyan hem de Müslümanlar tarafından reddedilen bir tez olan Mozaik vahyin statüsü ve niteliğiydi. Maimonides, Musa'nın vahy başarısını yükseltmek için acı çekiyordu, Musa, neredeyse bir "Tanrı'nın oğlu", bir melek oldu (Mişna ile ilgili yorum, Perek Cheleq, ilke 7). Ancak Gersonides, Maimonides kadar Musa takıntılı değildi. Gersonides, Maimonidesçi peygamberbilim sözlüğünde anladığı ve anlattığı Mozaik vahy özelliğine kesinlikle inansa da, genel olarak vahy anlatısı ve özel olarak Musa'nın vahyi biraz farklı bir gündem taşımaktadır. İlk önce Rabbin Savaşları kitabında vahyin ele alınma şeklinin yerini düşünmek gerekir: Düşler ve kehanet fenomeni ile birlikte tartışılmaktadır. Gersonides için, vahy, ekstra duyuşsal algılama türleri arasında yer alır. Savaşları'nı 2. kitabındaki başlıca ilgisi vahyi kehanetten ayırmaktır, mozaik vahyi olağan vahyden ayırmak değil. Öte yandan Maimonides için, kehanet (divination) bir putperestlik biçimiydi; vahyle alakası yoktu. Dahası, Gersonides için vahy, Maimonides'te olduğu gibi öncelikli değildi, özellikle insan aklının ulaşamayacağı

çağı iddia edilen hakikatlerin aktarımı için bir bilişsel vasat değildi. Peygamber, teorik bilgiyi vahy olarak alabilir, ancak bu vahyin asıl amacı değildir. Eğer peygamber böyle bir bilgi sahibi olursa, onun bilgisi ve formülasyonu, aynı bilgiye sahip olan filozofunkinden daha iyi değildir. Gerçekten de, daha az açık ve kesin olabilir. Vahyde bir Kitab-ı Mukaddes olan, öngörücülük ve Musa'nın konusunda yasama işlevleridir. Şimdi kimse bu rolleri inkar etmemiştir, ancak Maimonides, bilhassa Musa'daki bilişsel işlevin yüceltilmesinde onları vurgulamama eğilimindeydi. Gersonides için Musa'nın tekliği yasa koyuculuğundan ileri gelmektedir: Salt Yasa koyucu değil, yürürlüğe koyduğu yasalar ebedidir; ebedidir çünkü mükemmel ve bütünüyle rasyoneldir. Bu nedenle, Pentateuch'nun yasal kısımlarına geldiğinde beklenmelidir, Gersonides yasaların ayrıntılı bir analizini yapacak, içsel mantığını ve temel anlaşılabilirliğini gösterecektir. Gerçekten de, Gersonides Musa'nın yasama tarafını Mesih'ten ayırır; İkincisi, yani Mesih Musa'dan daha geniş bir izleyici kitleye sahip olacak ve Musa tarafından gerçekleştirilenlerin ötesine geçebilecek bir mucizeyi - ölüyü diriltmeyi- gerçekleştirecektir. Yine de, Tevrat'ın kalıcılığı nedeniyle Musa'nın konumu benzersizdir; Gerçekten de, Musa'nın eşsizliği kendisinin bir mucizesidir (9).

Peki ya mucizelerin kendileri? Kitab-ı Mukaddesle ilgili bir dinci onlara inanmalıdır; aksi takdirde, Maimonides'in iddiasına göre, Torah'ın kendisi "düşer". Bununla birlikte, mucizelere inanmak felsefi açıdan saygın değildir; sonuçta, doğanın yasalarını ihlal ediyorlar. Peki bir Yahudi filozofu mucizelerle, özellikle olağanüstü bir gökbilimci olanla ne yapar? Maimonides'te zaten mucizeyi düşürmeye çalışmak için bir girişim tespit edebilir. Yahudiliğin mucizelere olan inanışla ayakta durduğunu veya düştüğünü belirtmesine rağmen, onlara aşırı dikkat veya vurgu yapmak istemiyor. Gerçekten de, bazı bilim adamlarının belirttiği gibi, Maimonides'in mucizelere yönelik tavrı belirsiz ve kararsızdır. Maimonides, doğanın yasalarının ani bir şekilde kopması fikrinden memnun değildir. Tanrı böyle çalışmaz. Maimonides için, mucizeler bir şekilde doğa yasalarının bir parçasıdır; doğanın asıl planı dahilinde başlangıçta programlanırlar. Bu şekilde Tanrı'nın iradesinin ve tabiatının değişmezliği muhafaza edilir.

Bu Gersonides için bir merak konusu olmasına rağmen, ilk olarak diğer birkaç soruyu ele alıyor (*Savaşlar* 6.2.9-12). Mucizelerin alanı ardına kadar açık mı? Mucizeler her yerde olabilir mi? Aslında mucizelerin "aracı" kimdir: Tanrı mı, bir melek mi ya da peygamber mi? Pek çok dindar insan sadece Tanrı'nın mucizelerin aracısı olduğuna değil, her şeyi yapabileceğine inanır. Sonuçta, Tanrı güneşi ve ayı Yuşa ve İsraililer için hareket ettirmiyor mu? Gersonides, Tanrı'nın her şeyi yapabileceği ve mucizelerin doğrudan aracısı olduğunun her ikisini de reddeder. Mucizeler, doğanın standart yasalarına göre imkansız olsalar bile, kendi başına mümkün olan sınırlardadır (*Tevrat* 69a, 74d'ye ilişkin yorum). Bu durum, geçmişin geri alınması ya da bir maddi olmayan tözün bedene dönüşmesi gibi

durumları hemen dışlar. Bu tür gerçekleştirmeler imkansızdır, çünkü tanımlama gereği geçmiş bitmiştir ve geri dönüşü yoktur ve maddi olmayan bir cevherin özü değişmezdir. Şimdiye kadar Gersonides'in mucizelerin kapsamını tanımlaması eşsiz değildir: Maimonides ve diğerleri buna razı olacaktı; Muhafazakâr Müslüman teolog el-Gazali bile mucizelerin mantık yasalarını ihlal edemeyeceğini savunmuştur. Ancak Gersonides, mucizenin, mucizelerin, göksel alan içerisinde meydana gelemeyeceğini iddia ederek, alanı daha da daraltır (*Savaşlar* 6.2.12).

Bu, güneşin Yuşa için durduğu mucizesinin yeniden yorumlanması gerektiği anlamına gelir. Güneş hareket etmeyi bırakmadı. En azından astronomi bilmeyen sıradan birine durmuş gibi geldi; çünkü savaşın gerçekleştiği günlerde öğle üzeri, güneş gökyüzündeki en yüksek noktasına geldiğinde normalde duruyor gibi görünüyordu. Mucize, güneşin durduğu kısa aralıkta gerçekleşen zaferden oluşuyordu.

Genel olarak, Gersonides mucizeyi “doğallaştırır” ki bu Maimonides’de daha önce tespit edilmiş bir yönelimdir. Gersonides, Torah’ın mucizeleri doğa yoluyla ortaya çıkmış olarak açıkladığını vurgular: Örneğin, Kızıl Denizin ayrılması “sert doğu rüzgarı”nın sebep olduğu bir olgudur. Nitekim, genel bir politika olarak mucizeler “mümkün olmayan en garip yol” ile gerçekleştirilir (*Tevrat*, 206, 68a, 69a-7b, 215b’ye ilişkin yorum). Bir paragrafta Gersonides, Musa’nın sopasının yılanı dönüşümü gibi bir mucizenin sadece doğal bir süreci hızlandırmak olduğunu öne sürüyor: Muhtemelen sonunda ahşap ayrışır ve nihayetinde bir yılanın yaratıldığı öğeler haline dönüşür. Ayrıca mucizeler, doğanın yasalarına aykırı ve ani patlamalar değildir. Mucizelerde, özellikle tanrısal olduklarından dolayı “yasalar ve düzen” vardır ve Gersonides için, kendine güven imkânı vardır. Ama mucizeler tamamen doğal değildir; başka bir anlatımla onlar mucize olmaz. Kendini yaratmak gibi iradi bir karakter ortaya koyarlar. Ancak bu, her mucizenin bireyin oluşma zamanında veya daha önce herhangi bir zamanda bulunmaya istekli olduğu anlamına gelmez. Tıpkı doğanın yasaları, yaratılıştaki fiziksel sistemde “programlandı” gibi, mucizelerin yasaları da yaratılıştaki “önceden belirlenmiştir”. Yine de, bazı hahamların ve belki de Maimonides’in görüşlerinin aksine, bu, mucizelerin ortaya çıktıklarında meydana gelmesi için önceden belirlenmiş oldukları anlamına gelmez. Eğer bu doğruysa insan özgürlüğü yok edilecekti. Mucizelerin yasası, doğanın yasaları gibi genel bir kural olup, şartlı bir madde de vardır: Kızıl Denizin yarılması, yalnızca belirli koşullar elde edilirse gerçekleşir; bunlardan biri (belki de en önemlisi) Firavunun İsrailileri takip etmeyi seçmesidir. Doğal yasalar ya da genel takdir olarak insan seçimleriyle karşı çıkılabilen gök cisimleri tarafından yönetilir, mucizelerin yasaları da şarta bağlıdır. Mucizeler yasaldır ve böylelikle doğaldır, fakat aynı zamanda olası ve dolayısıyla da iradeye bağlıdır.

Ancak şimdi, mucizelerin asıl “aracı” ının kim olduğunu sormalıyız: Tanrı,

bir melek veya peygamber? Mucize, doğanın genel sistemi içerisinde ortaya çıktığından, aracısı da bu sistemin tamamını bilen bir kişi olmalıdır. O zaman her ne kadar onun üzerinden getirilebilecek bir araç olabilse de hiçbir insan mucizelerin nedeni olamaz. Mucizelerin aracı ya Tanrı ya da aracı akıl olmalıdır, çünkü tek başlarına, bu dünyevi alanın takdir planı ve düzeni hakkında gerekli bilgiye sahiptirler. Çoğu kişi Tanrı'nın mucizelerin aracısı olduğunu söylemek eğiliminde olmasına rağmen, Gersonides bu yoldan gitmeyi reddeder. Aracı akıl mucizelerin sebebidir. Her şeyden önce, insanlık dışı nesil ve gelişmenin faili ve sebebi; ayrıca birçok mucizenin öngörüldüğü en yakın vahy sebebidir. Kısacası, aracı akıl karasal öngöründen sorumludur (*Savaşlar* 5.3). Dolayısıyla, dünyevi alanda ilahî hadiseleri etkileyen önemli mucizelerin nedeninin bu olması şaşılacak bir şey değildir.

Bununla birlikte, birisi, özel bir kişi için özel bir anda mucize isteme ve gösterme sebebiyle aracı aklın anlık istekler için yeterli olduğunu düşünmemelidir. Tıpkı vahyde olduğu gibi burada, vahy gibi bir mucize oluşumu "gayri şahsi"dir. Kim onu (mucizeyi) almaya layıktır ve onu alır. Takdir planına sahip olmaya değerli olan bir mucizenin alıcıları onlar sayesinde somutlaştıran veya tecelli etmeye layık olanlardır. Aracı akıl gerçekten belirli veya zamansal bir şey yapmaz. Bu yüzden mucizeleri icra etmesi için ona dua etmiyoruz. Mucizeler bir duaya cevap olarak ortaya çıktığında, yalnızca birey (örneğin Musa) belirli koşullarda mucizeleri icra eden kişiyi örneklendirdiği için olur. Veya, mucizelerin yasaları Musa'nın davasında örneklendirilir, çünkü ibadetleri de dahil olmak üzere eylemleri, bireysel takdir yasalarını tetikleyen veya uygulamaya koyan olaylardır. Bu anlamda mucize emredilmiş ve belirlenmiştir, ancak sadece bireylerin özgür eylemlerinden dolayı meydana gelir.

TORAH VE BUYRUKLAR

Tevrat'ı Musa aracılığıyla vermek Gersonides için mucizelerin en büyüğüdür, zira Tevrat sıradan bir kitap değildir. Yine, Maimonides gibi, Gersonides Torah'yı Platoncu terimlerle, insan mutluluğuna giden yolu açığa çıkaran mükemmel yasa olarak kavrar. Aslında, sıklıkla yük ve pranga olarak görülen insan hukuk yasalarının aksine, Torah izleyicileri kusursuzluğu ile çok etkiliyor. Bu, bir dayatma değil, bir hediyedir; içsel "tatlılık" taraftarlarını ikna eder, mecbur etmez (*Savaşlar* 6.2.1). Torah bizi sadece yanlış inançlarla yüklememekle kalmaz, aynı zamanda anlamsız emirlerle de engellemez (*Torah Üzerine Yorum, Parshat Yitro* 75a). Nitekim, onun içinde yaşayan kimseler insanın ölümsüzlüğü için ahlakî ve entelektüel pedagojiyi kazanmakla kalmaz, aynı zamanda bireysel takdiri hak eden bu yaşamdadırlar (10).

Gersonides'in Tevrat'ı derinlemesine değerlendirmesi, Mozaik mevzuatın tar-

tısmalarında en belirgindir. Ancak, standart halakhik edebiyatının çoğuna katkıda bulunmasa da, Pentateuch'taki yasal normlara ilişkin ayrıntılı analizleri hem iyi derecede bilgili halakhik hem de felsefi olarak verimlidir. Belki de Maimonides'ten daha çok, her emredenin bir amacı ve nedeni olduğu fikrini ciddiye almaktadır. Bu, ritüel işleminde en açık şekilde görüldüğü gibi, akıldan çok uzakmış gibi görünen tam olarak yasanın bir parçasıdır. Örneğin diyet yasalarını ele alalım.

Bazı böcek ve sürüngenlerin yenmesine (Leviticus II: 41-5) karşı yasak üzerine yorumunda Gersonides, "Ruhlarınızı [nafshotekhem] kirli bırakmayacaksınız..., ben efendiniz olan Tanrı'yım: " paragrafına odaklanır: Kendinizi kutsayacaksınız ve kutsal olun, çünkü ben kutsalım " (II: 43-4). Bu hayvanların yenmesi, esas itibarıyla, ruhlarımızı, özellikle akılarımızı bulaştırdığımız ve kirlettiğimiz, ışığın bu yaratıkların kaba maddeleriyle "söndürüldüğü" düşüncelerimizdeki birçok yoldan biridir. Bu buyruğu ve diğer beslenme yasalarını gözlemlemek nihai sebebi maddemizden fışkıрма olan kutsallık sisteminin bir parçasıdır. nihai nedeni önemliliğimizden kurtuluş olan kutsal bir sistemin parçasıdır. Tanrı saf akıldır, bu yüzden gerçekten Tanrı gibi olmalıyız, bu buyrukları izlediğimiz ölçüde cisimsiz olmaktır. Kutsallık, Gersonides için aklın mükemmelliği ve maddeden ayrılma ile eşanlamlıdır. Bu ana temadır ve tüm Tevrat'ın altında yatan amaçdır (*Torahla ilgili yorum, Parshat Shemini 137bc*).

SONUÇ

Gersonides'in geleneksel Yahudilik dünyasındaki konumu belirsizdir. Bir taraftan Kitab-ı Mukaddes'deki yorumları sürekli olarak sızdırılmış ve bazıları haham kitaplarının kanonik eserlerine dahil edilmiştir. Öte yandan, eleştirmenleri laik ve dinsel olarak yaptığı muazzam öğrenimi bilmelerine rağmen, Tanrı'nın Savaşları övgü ya da çalışmadan daha fazla kırıma ya da ihmal konusu olmuştur. Gersonides'in kendisi inançlarında samimi idi, ilk olarak imanın savunucusu ve "Tanrı'nın savaşlarında savaşan" ve ikinci olarak, gerçek felsefe, doğru bir biçimde anlaşılan Tevrat'ın öğretileri ile özdeştir. Bu gerçek felsefe, Aristoteles'in İbni Rüşt'ün inandığı öğretileri ile aynı değildir; Maimonides'in savunduğu gibi insan aklıyla ulaşılamaz da değildir. Bizi insan yapan şey aklımızdır; o zaman bizimle Tanrı arasındaki bağın özünde kusurlu olması konu olamaz. Tevrat'ın sağladığı rehberlikle biz, aklımızı kullanarak entelektüel mükemmelliğe ulaşabiliriz. Bu kolay bir taahhüt değildir; girişimde bulunmak çok sayıda ve çeşitli tuzaklar nedeniyle kolay değildir. Bununla birlikte, (Gersonides'in Kitab-ı Mukaddes'den kaynaklanan yorumlarına atıfta bulunan) Spinoza gibi gerçek mutluluk yolunun gerçekten zor olmasına rağmen nihai olarak kazanılmış olanın mükemmel olduğunu belirtmek oldu.

NOTLAR

1. Shatzmiller 1972; Touati 1973, s. 34-48; Dahan 1991.
2. Goldscein 1969.
3. Feldman 1967.
4. Feldman 1975.
5. Wolison 1953.
6. Rudavsky 1983.
7. Bleich1973,giriş
8. Feldman 1978.
9. Kellner 1977.
10. Kellner 1980.

KAYNAKÇA

Metinler

- Gersonides (Levi ben Gershom) (1480) *Perush ha-Ralbag al ha-Torah (Commentary of Gersonides on the Pentateuch)* (Manrua) ; reprint Israel 1967.
- (1866) *Milhamoth Hashem (The Wars of the Lord)* (Leipzig: Lorck).
- (1946) *Commentary of Levi ben Gershom on the Book of job*, translated by Lassen (New York: Bloch).
- (1984 and 1987) *The Wars of the Lord*, translated by S. Feldman, 2 vols. (books 1-4) (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Goldstein, B. (1985) *The Astronomy of Levi ben Gershom (,288-,344)* (New York: Springer).
- Touati, C. (1968) *Les Guerres du Seigneur: Livres III et IV* (Paris: Mouton).

Araştırmalar

- Bleich, J. D. (1973) *Providence in the Philosophy of Gersonides* (New York: Yeshiva University Press).
- Dahan, G. (1991) "Les Traductions latines medievales des oeuvres de Gersonide," in *Gersonide en son temps*, edited by G. Dahan (Louvain and Paris: Peeters), s. 329-68.
- Feldman, S. (1967) "Gersonides' Proofs for Creation of the Universe," *Proceedings of the American Academy far Jewish Research* 35: II 3-37.
- (1975) "Platonic Themes in Gersonides' Cosmology," in *Salo W. Baron Jubilee Volume*, edited by S. Lieberman and A. Hyman Jerusalem: American Academy for Jewish Research), I: 383-406.
- (1978) "Gersonides on the Possibiliy of Conjunction with the Agent Intellect," *AJS Review* 3: 99-120.
- Goldstein, B. (1969) "Preliminary Remarks on Levi ben Gershom's Contributions to Astronomy," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 3 (9) : 239-54.
- Kellner, M. (1977) "Maimonides and Gersonides on Musa'ya gelen Prophecy," *Speculum* 52: 62-79.

- (1980) «Gersonides on Miracles, the Messiah and Resurrection,” *Da’at* 4: 5-34.
- Manekin, C. (1991) “Logic and its Application in the Philosophy of Gersonides,” in *Gersonide en son temps*, edited by G. Dahan (Louvain and Paris: Peeters), s. 133-49.
- Rudavsky, T. (1983) “Divine Omniscience and Future Contingents in Gersonides,” *Journal of the History of Philosophy* 21: 513-36.
- Samuelson, N. (1972) “Gersonides’ Account of God’s Knowledge of Particulars,” *Journal of the History of Philosophy* 10: 399-416.
- Shatzmiller, J. (1972) “Gersonides and the Community of Orange in the Middle Ages” [Hebrew], in *Studies in the History of the Jewish People and the Land of Israel* 2: II I-26.
- (1991) “Gersonide et la société juive de son temps,” in *Gersonide en son temps*, edited by G. Dahan (Louvain and Paris: Peeters), s. 33-43.
- Touati, C. (1973) *La Pensée philosophique et théologique de Gersonide* (Paris: Minuit).
- Wolfson, H. (1953) “Maimonides and Gersonides on Divine Attributes,” in *Mordecai M. Kaplan Jubilee Volume*, edited by M. Davis (New York: Jewish Theological Seminary of America), s. 515-30.

CHASDAİ CRESCAS

Daniel J. Lasker

Chasdai Ben Judah Crescas (c.1340 - 1410/1411), genellikle Ortaçağ'ın son özgün olağanüstü Yahudi filozofu olarak düşünülür. Onun, Maimonides (1138-1204) ve Gersonides (1288-1344) gibi önemli Aristotelesçi seleflerinin rasyonalist düşüncesine yönelik keskin felsefi eleştirisi, felsefe dışı inançlar, geleneksel din ile günümüzde kabul görmüş bilimsel gerçeklerin yer değiştirmesi için mücadele eden verimli bir zihnin kanıtıdır. Crescas'ın düşüncesinde, algılanan rasyonalist aşırılıklara karşı muhafazakâr bir tepkide bulunmaktan çok daha fazla şey vardır, çünkü Crescas'ın kendisinin sık sık geleneksel olmayan bir görüşü seçmesi böyle bir pozisyonun garanti olduğunu düşünmesiyle ilgilidir. Crescas'ın kanıtlamalarının sonucu, kendi terimleri üzerinden Aristotelesçilik ile rekabet edebilen bir felsefi sistemdi. Bununla birlikte, Crescas'ın eşsiz tartışması ve bunun sonuçları, çağdaşları arasında az sayıda taraftar kazandı ve geç ortaçağdaki halefler ve hatta modernler sık sık Crescas'ın başarılarının ortaçağ Yahudi düşüncesinin başlıca gelişmeleri olduğuna işaret ettiler.

Crescas, Barselona'da doğdu, İberya'da dönemin sıra dışı haham kişiliği (kısaltmada Ran, c.1310--75 olarak tanınan) Rabbenu Nissim Gerondi 'nin gözetiminde çalışmalarda bulundu. Crescas daha sonra Aragon'un başkenti Saragossa'ya taşındı ve orada Başhaham ve önemli bir saray elemanı oldu. Tek oğlunun öldürüldüğü 1391 ayaklanmasının ardından Crescas, Aragon Yahudi cemaatini iyileştirme sorumluluğunu üstlendi. Crescas'ın yakın çevresi genç bilim adamlarından oluşuyordu, bunların birçoğu bileğinin hakkıyla seçkin bilim adamı oldu. Hem yazılı hem de sözlü üsluplarının özgünlüğü nedeniyle sık sık anlayışlarını yitirmiş ustalarıyla anlaşamazlardı (Baer 1971, s.523 (index, s.v.Hasdai Crescas)).

Crescas orijinal ve yaratıcı bir yazar olmasına rağmen, güncel edebi ürünleri oldukça yetersizdir. Günümüze kadar kalan sadece üç bilimsel incelemesi vardır

(dördüncüsünün de varlığı biliniyor, kaybolmamıştır) ve bu üç tezin sadece bir tanesi önemli bir edebi üründür. Üç tez, bir Hristiyan karşıtı polemikçi bir yazıdan (Hristiyan İlkelerin Reddiyesi, c.1.398), felsefilhalakhik bir vaaz (Hamursuz üzerine Vaaz-tarihi bilinmiyor) ve tam ölçekli felsefi bir inceleme yazısından (Tanrı'nın Işığı - 1410 yılında tamamlandı) oluşmaktadır.

Buna ek olarak, Crescas'ın öğrencisi İbrahim Ben Judah, Barselona'da Crescas'la (1378'de) öğrenim görürken felsefi bir bilimsel inceleme yazmış ve orada ifade edilen görüşler öğretmeninkinden daha iyi olabilir (Rosenberg 1983-4, s. 525-621).

Crescas'ın edebi üretiminin az olduğu göz önüne alındığında bugün akademisyenlerin değiştiği merkezi sorulardan birinin Crescas'ın düşüncesinin gelişimi ile ilgili olması ilginçtir. Ortaçağ, Crescas'ın farklı eserlerindeki tutumları arasındaki çelişkileri algılamış; son araştırma, Crescas'ın görüşlerini değiştirdiği bir dönem boyunca kendi eserlerini ürettiğine dair kanıtlar sağlamıştır ve bu eserlerinin tamamladığı bölümlerini yeniden düzenlemiştir. Belki de Crescas'ın ana hedefi olan Maimonides'in *Mishneh Torah*'ının halakhic eleştirisini gerçekleştirmesini engelleyen belki de bu sürekli editoryal faaliyetidir (kararsızlık ya da mükemmeliyetçilik sonucu?). Dolayısıyla, Crescas'ın düşüncesinin bir analizi, mevcut üç eserinin ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerinin bir değerlendirmesini gerektirir.

HRİSTİYAN İLKELERİNİN REDDİ

Crescas'ın Hristiyan karşıtı polemik eseri, *Bittul İqqarei ha Notzriml Hristiyan İlkelerinin Reddiyesi* olarak bilinir. İlk olarak bir yerel dilde yazılmış olan bu kitap, 1451'de Joseph ibn Shem Tov (c.1.400-60) tarafından yapılan İbranice bir çeviri ile kaybolmadan kalmıştır. Çalışmanın amacı, Hristiyanlığın temel öğretilerinin akıl ile çeliştiğini ve dolayısıyla, kabul edilmediğini göstermektir. Peygamberlerden gelen yorumsal tartışmalardan oluşan ikinci bir yerel dilde yazılan Hristiyan karşıtı polemik çalışması İbranice'ye çevrilmedi ve hayatta kalamadı.

Crescas'a göre, Hristiyanlığın on temel inancı vardır, yani: özgün günah için cezalandırma; özgün günahıktan kurtuluş; Üçleme; cisimleşme; bakire doğum; başka bir maddeye dönüştürmek (ekmek ve şarabın İsa'nın eti ve kanına dönüşmesi); vaftiz; Mesih'in gelişi; Yeni Torah; ve şeytanlar (2). Bu ilkelerin her birinin tartışılmasında Crescas ilkelerin üzerine kurulu olan dayanakları ortaya koyar ve daha sonra hem Yahudiler hem de Hristiyanlar için kabul gören dayanaklar ile yalnızca Hristiyanlar tarafından kabul gören dayanaklar arasında ayrım yapar. Böylece ilk ilke ile ilgili, olarak Adem'in günahının cezalandırılmasında Crescas üç ortak dayanak olduğuna karar verdi: " (1) cezalandırma adıldı, (2) ceza fiziki ve ruhaniydi, (3) fiziki ceza kaldırılmadı ve hala yürürlükte" dedi. Bununla birlikte, bir dayanak anlaşmazlık konusuydu: "Hristiyanlar, manevi cezanın,

Adem'den sonra gelen tüm ruhlara, cennet lütfekârlığının sağlanması olduğuna inanır ve bu inancı muhafaza eder. Yahudiye göre manevi cezalandırma sadece Adem'in ruhu ile ilgilidir ve cezalandırma başka herhangi bir ruha geçmez " (Lasker 1992, s.24). Reddetme süreci boyunca Crescas, Yahudi dayanakları ile Hristiyanlarınkiler arasında bir anlaşmazlık olduğunda, Yahudi dayanaklar makul olmakla birlikte, Hristiyanlık dayanakları ya kendi içlerinde çelişkili ya da diğer dayanaklarla çelişen bir strateji oluşturmaya çalışır.

Crescas'ın Reddiye eserindeki argümanları keskin ve Hristiyanlığa ilişkin geniş bir bilgi sergiler, kitaptaki gerçek ilgi Crescas'ın felsefi görüşleri ve entelektüel gelişimi hakkında bize anlatabileceği ya da anlatamayacağı konusundadır. Crescas'ın ölümünden sonraki ilk on yılda, bu polemik eseri ve Crescas'ın *Tanrı'nın Işığı* felsefi incelemesi arasındaki çok sayıdaki çelişkilere dikkat çekildi. Böylece, Crescas *Reddiye*'sinde, Üçlemenin kişilerinin biçimindeki ilahi pozitif sıfatlara karşı tartışır; ancak *Tanrı'nın Işığı*'nda, Maimonides'in olumsuz teolojisinin karşıtı olarak, pozitif sıfatlar lehine tartışır. Joseph İbn Shem Tov, çağdaşlarının Crescas'ı bu belirgin çelişki konusunda ikna ettiğini kaydetmiştir; ancak Joseph Crescas'ı savundu, konuların farklı olduğunu ve karıştırılmaması gerektiğini söyledi. Joseph'in iddia ettiği eleştirenleri yanıltmış olan nedir, aynı İbrani terimin (to'ar) Üçlemenin hem kişileri hem de sıfatları için kullanıldığı gerçeğidir (Lasker 1992, ss. 46-7) (3).

Belki de Reddiye ve Tanrı'nın Işığı (eserleri) arasındaki en ilginç çelişki, ebedi yaratma sorunuyla ilgilidir. Polemik eserinde Crescas, Gersonides'in sonsuz yaradılışa karşı argümanlarını kullandı, baba ile oğulun sonsuz kuşağına ilişkin Hristiyan inancını reddetti. Bununla birlikte Felsefe eserinde Crescas sonsuz yaratma kavramını kabul etti ve özgül olarak Gersonides'in argümanlarını reddetti. Reddiye'nin çevirmeni Joseph İbni Shem Tow, Crescas'ın Tanrı'nın Işığı'nı yazdıktan sonra fikrini değiştirdiğini ve onun kesin görüşünün Reddiye'de ifade edildiğini iddia ederek bu çelişkiyi açıkladı; yani, ebedi yaratmanın imkansız olduğunu açıkladı (Lasker 1992, S. 38-43).

Modern akademisyen, çelişkiler sorusunu yeniledi ve bir takım araştırmacılar, Crescas'ın Reddiye'deki materyali temel alan görüş ve gelişmeleri hakkında sonuçlar çıkarmaya çalıştı. Bazıları Joseph ibn Shem Tov ile Crescas'ın, Tanrı'nın Işığı ile Reddiye'nin yazılması arasında fikir değiştirdiği konusunda anlaştılar. Bu görüşe göre, *Tanrı'nın Işığı*, Reddiyenin kompozisyonundan sadece birkaç yıl sonra nihai formunda düzenlenmiş olmasına rağmen, onun birçok kısmı önceki polemik tarzındaydı (Ophir 1993, s. 137-9). Ebedi yaratılış tartışması böyle bir bölüm olacaktı. Diğerleri bunun tersinin doğru olduğuna, yani Reddiye'nin ilk önce yazıldığına ve Crescas'ın Tanrı'nın Işığını oluşturma (Rosenberg 1983-4, s. 527) sırasında fikrini değiştirdiğini savunuyorlar. Crescas'ın Gersonides'in argümanlarını reddetmesi ve ebedi yaratma imkânını yenilikçi olarak kabulü bu nedenle onun olgun düşüncesinin bir ürünü idi.

Bununla birlikte, iki nedenden dolayı Reddiye'den hiçbir felsefi sonuç çıkarılmaması çok mümkündür. İlk olarak, Reddiye bir polemiktir ve polemikçiler kendilerinin kabul etmedikleri argümanları kullanmaktan dolayı kötü bir şöhrete sahiptir (4). İkincisi, Joseph ibn Shem Tov'un çevirisi çoğunlukla şimdi kaybolmuş orijinal eserden yapılmış bir alıntıdır ve dolayısıyla ona aşırı ölçüde güvenilmemelidir (5). Dolayısıyla, Crescas'ın entelektüel gelişimini polemik ve felsefi incelemeleri arasında bir karşılaştırma yoluyla yeniden yapılandırma gayreti cazip olsa da, böyle bir girişimin ne kadar üretken olduğu açık değildir.

HAMURSUZ BAYRAMI ÜZERİNE VAAZ

Crescas'ın "*Dera shat ha-Pesach*" (*Hamursuzda Vaaz*) olgusunda akademisyen benzer bir durumla karşılaştı, yeni bir karşılaştırmaya kadar eserinin bir parçası olarak tanınmadı (Ravitzky 1988). Reddiye'de olduğu gibi, Vaaz ile *Tanrı'nın Işığı* arasında ilk bakışta çelişkiler var. Bununla birlikte, Vaaz tarihli olmadığından, onun Tanrı'nın Işığı'ndan önce olup olmadığını kesin olarak bilmek imkansızdır (7).

Vaaz ayrıca, *Tanrı'nın Işığı*'nda da bulunan iki felsefi mesele ile ilgilidir, yani, insan seçimi karşısında mucizelerin kolaylaştırıcısı determinizm (8). Vaaz'daki seçme tartışması, *Tanrı'nın Işığı*'ndakinin (2.5.5-6) çok benzeridir ve insan eylemlerini belirlerken insan iradesinin yerini tanır. Bununla birlikte, *Tanrı'nın Işığı*'nda, bu paragraflar, katı determinizmin lehine argümanlarla başlar; argümanlar Yahudi dönme Burgos'lu Abner'in (Alfonso de Valladolid, 1270-1348) eserlerinden alınmıştır. Vaaz'da mucizeler peygamberden etkilenmiştir; felsefe eserinde, mucizelerin tek müellifi Tanrı'dır. Reddiye konusunda olduğu gibi, akademisyenler Crescas'ın görüşlerini hangi inceleme yazısının kesin olarak içerdğine dair soruda bölünürler. Bir görüş, Vaaz'ın Işık için bir ön çalışma olduğunu savunmaktadır (hangi durumda, onun sonuçları felsefi eserin yerini almıştır). Bununla birlikte, başka bir görüş de, Vaaz'ın, Crescas'ın mucizeler ve seçimle ilgili olgun düşüncelerini içeren felsefi çalışmanın tamamlanmasından sonra üretilen bir özet olduğunu iddia etmektedir (9). *Reddiye* ve *Tanrı'nın Işığı* arasındaki ilişki olgusunda, Vaaz'ın doğru olduğu görüşü ile ilgili olarak henüz belirleyici bir sonuç elde edilememiştir (10).

TANRI'NIN IŞIĞI

Crescas'ın Yahudi felsefesine yaptığı başlıca katkı, kitabı *Or Adonai l'Tanrı'nın Işığı*'dır (11). Başlangıçta Maimonides'in halakhik eleştirisini ön plana çıkararak Maimonides'in felsefi bir eleştirisi olarak tasarlanan kitap, şimdi ikinci bölüm

gerçekleşmediği için tek başına duruyor. Maimonides, Yahudi felsefesinin merkezi kişisi idi ve hem felsefi çevrelerdeki hem de bu çevrelerin dışındaki muhalefeti uyandırmış olsa da, daha önce hiç Aristo felsefesini felsefi araçlar kullanarak tamamen devirmeyi amaçlamamıştı. Bu, *Tanrı'nın Işığında* Crescas'ın amacıydı (12). Crescas'ın Maimonides eleştirisindeki motivasyonunun ne olduğu sorusu gündeme geldi. Bu Crescas'ın Maimonides'in temel hatalar yaptığına inandığı basit bir entelektüel anlaşmazlık mıydı? Veya başka faktörler de içeriyor muydu, bir algılama olarak, örneğin Maimonidesçi Aristotelesçi rasyonalizm, 1391 ayaklanmaları ve Yahudi'nin Hristiyanlığa mürtediliği dalgaları ile ortaya çıkan bir bunalım zamanında Yahudi sadakatının altını çiziyor muydu (13) ? Crescas şüphesiz Musevi sadakatini koruma arzusuyla motive olsa da, *Reddiyesi* Aristotelesçi bakış açısının aslında zorunlu olarak Hristiyanlığa götürmediğine inandığını gösteriyor; nitekim, Aristotelesçi rasyonalizm bu eserde Hristiyanlığın yanlış bir din olduğunu göstermek için kullanılmıştır. Böylece, Crescas'ın *Tanrı'nın Işığında* zayıflayan bir eleştiriye maruz kalan Aristotelesçilik'ten duyduğu hoşnutsuzluğun kökleri, 1391 ayaklanmasının körüklediği toplu dönüşümlere derin bir tepkinin sonucudur. Yine de, Crescas'ın, rasyonalizmin Yahudi kararlılığını zayıflattığına ilişkin algılaması, Maimonidesçi varsayımlarını reddetmesinde rol oynamış olmalıydı. Aynı zamanda, birçok çağdaşla birlikte, felsefi rasyonalizmden en çok etkilenen Yahudilerin, özellikle stres zamanlarında dönüşüm gerçekleştirmek isteyenler olduğunu hissetmiş olabilir (14).

Crescas'ın Maimonidesçiliği eleştirmesinin önemli bir yönü, Maimonides'in Yahudiliğin on üç ilkesini reddetmesidir (15). Bu reddetme hem biçimsel hem de maddidir, Crescas, yalnızca Maimonides'in dogmatik girişiminin yersiz olduğunun değil aynı zamanda Maimonides tarafından seçilen özgül ilkelerin veya dogmaların doğru olmadığına da farkındaydı. Crescas için, öğretmeni Ran'a (Klein-Braslavy 1980b) gelince, dogmalar bir *tümevarım* temeli üzerinden seçilmelidir, bu şu demektir, inançlar bir din olarak Yahudilik olmaksızın çökecektir. Maimonides, - yani, Museviliğe inananlara gerçekte Torah tarafından buyrulmuştu-daha temel ve daha az temel olan dogmalar arasında ayırım yapmaksızın - dogmalar için tümdengelen bir okuma teklif etmişti.

Crescas'ın Yahudiliğe ilişkin temel inançlarının bir sonucu olarak, Yahudiliğin temel inançları genel olarak ilahi bir din ya da özelde Museviliğin bulunamayacağı düşüncesinin sonucu olarak, çeşitli doktrinleri dört kategoriye ayırdı: ilk, "kökler" (*shorashim*) ya da "ilk" İlkeler " (*hatchalot*), ki bunlar olmadan ilahi bir yasanın vahyini bile ima edemez; İkincisi, "köşe taşları" (*pinnot*), kabulü vahy inancını genel olarak mümkün kılan düşünceler; Üçüncüsü, "gerçek öğretiler" (*deot amitiot*) ya da "gerçek inançlar" (*emunot amitiot*), yani Tevrat'ın öğrettiği doktrinler; Ve dördüncüsü, "öğretiler ve kuramlar" (*de'ot u sevarot*), ki bu konuda Tora kesin bir öğretim vermez. Dogmaların bu bölünmesi, Yahudi düşüncesi tari-

hinde bir ilkdir ve Yahudilik ilkelerinin daha sonraki tartışmalarında çok az veya hiç etki yapmamıştır. Bununla birlikte, Crescas'ın felsefi tartışmalarının çerçevesi olarak işlev gördü ve burada aynı amaca hizmet edebilir (Kellner 1986, s. 108-39).

Kökler

Crescas, herhangi bir vahyin Tanrı'nın varlığını, birliğini ve onun cisimsizliğini varsaydığını ve bunun sonucunda bu köklü inançların vahy tarafından emredilemeyeceğini savunmuştur. Herhangi biri belirli ilahi bir dinin varlığını varsaymadan önce, onu doğru kabul etmelidir. Maimonides, kendi payına, Tanrı'nın varlığına olan inancın açık bir emir olduğuna karar vermiş, böylelikle Aristoteles fiziğine dayanan Tanrı'nın varlığı, birliği ve ruhaniliğinin delillerini sunmuştur. Aristoteles fiziğinin tümünü ilk kez yirmi altı önermede organize ettikten sonra Maimonides Yahudiliğin yaradancılık (deity) ilgili temel inançlarını (Maimonides, Rehber 2, giriş-1: 235-52 (Pines)) oluşturmak için kullanmaya başladı. Böylelikle, Maimonides'e göre, Yahudilerin Tanrı hakkında doğru inançları olması için önce Aristo ilkelerine bağlı kalmaları gerekiyordu.

Crescas, Aristoteles'in fizik biliminin bilimsel olarak doğru olmadığını savunarak Maimonides'in yaklaşımına itiraz etti. Tanrı'nın varlığı, birliği ve maneviliği, felsefi delillere bağımlı olamaz, eğer bu deliller yanlış önerilerde kullanılıyorsa. Bu nedenle, Crescas, Aristoteles'in önermelerine (Maimonides'in başarısız olduğu bir şey) ilişkin argümanları destekledi ve onlara özgü zayıf yönleri göstermeyi sürdürdü.

Crescas, boşluğun ya da gerçek bir sonsuzluğun imkânsızlığı, mekanın belirli bir cisim sınırı olarak tanımlanması ve hareketin ölçüsü olarak zaman tanımlanması gibi Aristocu düşüncenin en temel öncüllerinden bazılarını itiraz etti (Crescas, 1990a, s. 13-55, 61-88). Crescas'ın Aristoteles eleştirisi, ortaçağ fiziğini deviren bilimsel gelişmeleri ima etmesine rağmen, Crescas'ın bu gelişime olan katkısını belirlemek zordur (16).

Aristo fiziğinin devrilmesi ile Crescas, Maimonides'in Tanrı'nın varlığının, birliğinin ve cisimsizliğinin delillerini geçersiz kılma olanağına sahip oldu. Örneğin, eğer sonsuz nedensel bir zincir gibi gerçek bir sonsuzluk var olabilir, zincirin nedenlerinden birinin "ilk neden" olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur. Dahası, bu dünyanın dışındaki sonsuzluk alanı mümkünse, o zaman birçok dünya ve birden fazla Tanrı olabilir.

Crescas, basitçe, Yahudiliğin köklü inançlarının temeli olan Aristo fiziğinin zayıf taraflarını göstermekten ya da Aristotelesçi ilkeleri temel alan bu inançların Maimonidesçi kanıtlarını çürütmekten hoşnut değildi. Bu inançları başka araçları kullanarak da gösterir. Yine de, Tanrı'nın varlığını kanıtlaması, Maimonides tarafından sunulmuş olan bir kanıtın çok benzeridir; yani aslında nedensel bir zincirde (sonlu veya sonsuz) mevcut olan varlıkların var olabilmesi için nedensel zincirin

nihai nedeni olan ve zorunlu olarak var olan bir neden olmalıdır. Bu sebep Tanrı'dır.

Tanrı'nın varlığını felsefi olarak kanıtlamasına rağmen, Crescas, Tanrı'nın birliğinin akılcı gösterilere uygun olmadığını düşünür, çünkü iki tanrıya karşı herhangi bir argüman, biri aktif diğeri aktif olmayan bir tanrı varsayımıyla çürütülebilir. Sadece vahy bağımlılığı ("Dinleyin Ey İsrailoğulları, Tanrı Rabbimiz, Rab birdir", Tesniye 6: 4) bir Tanrı'ya inancın gerçeğini garanti edebilir. Benzer şekilde Tanrı'nın cisimsizliği, Kutsal Yazı ile (insanbiçimcilik kullanmasına rağmen) ve akılla uyuşmanın yanı sıra bilgiler tarafından kanıtlanmıştır (Crescas 1990a, s. 55-61, 88-122).

Crescas, Maimonides'in teolojisini eleştirisini epistemolojik konularla (yani, Tanrı'nın var olduğunu, bir ve cisimsiz olduğunu nasıl biliyoruz?) sınırlandırmışsa, Tanrı görüşü nihai olarak Maimonides'in görüşünün benzeri olmuştur. Bununla birlikte, Crescas, Maimonidesçi teolojisinin kalbine saldırarak, yani, olumsuz sıfatlar teorisine saldırarak epistemolojik soruların ötesine geçer (Maimonides, Rehber 1.50-60: 111-47 (Pines)).

Maimonides, Tanrı hakkında söylenen olumlu şeylerin onun mutlak birliğine çarpacağını savunmuştu ve bu nedenle birisi sadece hangi Tanrı'nın olmadığını söyleyebilir. Bu teoremin sonucu tamamiyle aşkın bir Tanrı'dır, bu dünya ile herhangi bir ilişkisinin olduğu söylenemez bir Tanrı'dır. Crescas, böyle bir Tanrı anlayışına itiraz ederek, Tanrı'nın temel sıfatları olarak anlaşılırlarsa, olumlu terimlerin Tanrı'ya atfedilebileceğini savunmuştur. Bu demektir ki, bu sıfatlar, ne Tanrı'nın özü ile özdeş değildir (bu durumda çoklu nitelikler için yer olmayacaktı) veya ne de Tanrı'nın özüne (bu durumda Tanrı'nın mutlak birliğinden ödün verilir) fazlasıyla eklenmiş demektir.

Kendi teorisi ile Üçlemcilik arasındaki herhangi bir bağlantıyı özel olarak reddeden Crescas, çokluluğun mutlak birlikteliği nasıl etkilemediğini (impinge) göstermek için, mistik bir Yaratılış Kitabı'ndan (Sefer Yetzirab) "yanan bir kömürle bağlantılı alev" şeklinde bir imge kullandı (Crescas 1990a, Sayfa 99-115; Wolfson 1977a).

Köşetaşları

Crescas, altı inancı ilahi bir vahy kavramında içsel olarak sıraladı. Bu altı inanç: (1) Tanrı'nın tikeller bilgisi (bu olmaksızın kendisini tikel bir insana açıklayamazdı) ; (2) takdir (Tevrat'ın verilişi bir takdir eylemidir) (17) ; (3) ilahi güç (bu ilke olmadan vahy vaadlerini yerine getiremeyecekti) ; (4) vahy (insanların bu olmadan tanrısal vahyi alma kabiliyeti olmayacaktı) ; (5) özgür irade (bu olmadan, insanlara belirli eylemler yapmalarını emredecek hiçbir amacın bulunmaması) ; ve (6) vahyin maksatlılığı (bu olmadan vahyin konusu olmayacaktı). Her inanç, Crescas'ın bu doktrinlerin hem din hem de akıl ışığında uygun anlamı olarak neye dayandığını belirlemek için çözümlenmiştir.

Crescas'ın Yahudiliğin bu köşe taşları üzerine tartışmasında ortak bir konu varsa, Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkiye dair Aristoteles'in "entelektüalist" görüşünü reddedilmesidir. Bu görüş, (Crescas'ın altı köşe taşının çizelgesini kullanarak) özetlenebilir: (1) İlahi bilgi: Tanrı, özünde çokluk istemesi sebebiyle bireyleri bilemez (birçok kişinin bilgisi), değişim (her birey hakkında çok fazla şey öğrenmek gibi) ve yaratımlara bağımlılık (onların varoluşu ve eylemleri ile bilgisini tamamlayacağı). (2) İlahi takdir: Çünkü Tanrı bireyleri tanıyamayacağından, onlar üzerinde takdir uygulayamaz; en fazla, insanlar entelektüalist takdire isteklendirebilirler, bu entelektüel usta, entelektüel başarılarına bağlı olarak bir tür ilahi bir koruma talebinde bulunabilir. (3) İlahi güç: Tanrı'nın gücü, doğa kanunlarıyla sınırlanmıştır; Kutsal Kitap mucizeleri tam anlamıyla anlaşılamaz. (4) Vahy: Vahy, peygamberin entelektüel hazırlığını gerektiren ve tanrısal iradede bağımsız olan bir doğal olaydır; peygamberler vahy sayesinde anlaşılabilirler öğrenemezler; çünkü bunlar önceden kendilerinin bilincinde olmalıdırlar. (5) Özgür irade: İnsanın özgür iradesi bir olasılıktır, çünkü Tanrı, bireylerin nasıl davranmayı seçeceğinin önceden bilgisine sahip değildir.

(6) Vahyin amacı: Tevrat'ın amacı üstün yetenekli bireylerin akıllarını mükemmelleştirmelerine izin vermek, böylelikle ölümsüzlüğü başarmaktır; buyrukların yerine getirilmesi nihai insan mutluluğunda hiçbir rol oynamaz.

Crescas, Tanrı'nın dünya ile ilişkisine yönelik bu anlıkçı (intellectualist) yaklaşımı reddetti, anlıkçılığı Tanrı'nın yeryüzüne iyilik, sevgi ve rahmet aracılığıyla davranması anlayışı ile yer değiştirtti. Tanrı dünyanın yaratıcısı olarak bireyleri tanır ve onlar üzerinde takdirini uygular. Aslında, İsrail halkı için (orijinal günahın etkisini hafifleten) sünnet emri nedeniyle ve İbrahim'in tek oğlu İshak'ı (18) kurban etmeye niyetli olması nedeniyle yılın bazı dönemleri boyunca ve İsrail toprakları için takdirin fazla bölümü kadar özel takdir vardır.

Tanrı'nın gücü sonsuzdur sadece süre olarak değil ama (Aristoteles'in, hareketin sonsuzluğuna inandığından beri hemfikir olduğu) yoğunluk olarak da (yaratılışın nihilo göstermesi gibi) sonsuzdur. Kitab-ı Mukaddes'deki mucizeler (Balam'ın konuşan kığı gibi) rasyonalistlerin inandığı gibi metaforik olarak değil edebi olarak alınmalıdır. Vahy, entelektüel mükemmelliğin bir fonksiyonu olarak değil ama, peygamberlerin Tanrı'nın buyruklarına bağlılıkla dile getirildikleri kadar Tanrı'ya olan aşkın bir işlevidir. Vahy, aracı ile ya da aracısız verilen bilgi, peygamberler ya da insanlara yön verme amacı için açıklanan bilgi, Tanrı'dan insan aklına ulaşan bir fıskırmadır (Crescas 1990a, s. 123-205).

Crescas'ın özgür irade ve Torah'nın amacı hakkında tartışmaları, düşüncelerinin en ilginç yönlerinden birinin vesilesidir. Gersonides, Tanrı'nın bireyler değil, bireyler hakkındaki bilgisini inkar ederek, insanın özgür iradesini açıklayabildi. Eğer Tanrı, insanların nasıl davranacağını önceden bilseydi, bu onların seçimlerinin ve davranışlarının belirlenmesine götürceği kadar Gersonides'in

anladığı kadarıyla Tanrı insanların nasıl davranmayı seçtiklerini bilmiyordu (19). Ancak Crescas, Tanrı'nın tikellerin mutlak bilgisini destekledi ve bu nedenle, Crescas özgür iradeye izin veremedi. İnsan seçim ve eylemlerinin, bu seçimleri ve eylemleri belirleyen bir neden ve etki zinciri tarafından tayin edildiğini savundu.

Crescas, insan seçiminin ve eyleminin belirlenimci bir görüşünün, her bireyin kendi eylemlerinden sorumlu olduğuna ve buna göre ödüllendirildiğine veya cezalandırıldığına dair dini inançla uyumlu olmadığını düşündüğünün farkındaydı.

Crescas bir benzetme teklif etti; tıpkı kâğıdın amaçladığı eyleminin bir sonucu olarak değil, doğası itibarıyla ateşle temas ettiğinde yanması gibi, günahkarlar da önceden günah işlemiş olup olmadıklarına bakılmaksızın cezalandırılacaktır ve dürüstler de eylemlerinin nedeni ne olursa olsun eylemlerinden ötürü ödüllendirilecektir. Bununla birlikte, bu benzetme sorunu çözmez, çünkü birisi seçimler nedeniyle ilahi bir ödül veya ceza beklemektedir. Bu nedenle, Crescas, belirlenimci görüşlerinin etkisini, ödül ve cezanın insan hareketlerine eşlik eden zevk veya rahatsızlık duygularının bir sonucu olduğunu iddia ederek hafifletmeye çalışır. Zorunluluk içinde işlenen günaha acı hisseden birisi böyle bir günah için cezalandırılmaz (Crescas 1990a, s. 205-25; Feldman 1982) (20).

Crescas'a göre Torah'nın amacı, ibadet eden kişiyi Tanrı sevgisi vasıtasıyla ebedi hayata getirmektir. Aristotelesçiler, ruhun, her kişi bir "kazanılmış zeka" olarak doğduğunda maddi zekayı dönüştürerek ölümsüzlüğe ulaşabileceğini iddia etti. Bu, belirli dinî emirlerin yerine getirilmesiyle değil, entelektüel etkinliklerle yapılır. Crescas, bu görüşe karşı hem dinsel hem de felsefi zeminlerde tartıştı. Kazanılmış zeka teorisi, herhangi bir anlaşılabilirlik tarafından anlaşılmasıyla elde edilen ölümsüzlük anlamına geliyorsa, o zaman örneğin Euklid'in geometri ilkesinden birini bile öğrenen herhangi biri için ölümden sonraki hayat garanti edilmiştir. Bununla birlikte, eğer bir insan ölümsüzlük kazanmak için Tanrı ve melekler hakkındaki gerçekleri yakalamalıysa ölümsüzlük imkansızdır; çünkü, Tanrı ve melekler nihai derecede bilinemezdir.

Bunun yerine, Crescas, ibadet eden kişinin, nihai mutluluk ve ebedi hayata, buyrukları yerine getirirken ifade ettiği Tanrı sevgisi aracılığıyla ulaştığını savundu. Tevrat'ın bu amaçla ortaya çıktığı açıklandı (Crescas 1990a, s. 225-72; Harvey 1973).

Gerçek inançlar

Kökler ve köşe taşları genel olarak ilahi yasaların gerekli varsayımlarını sağlarken, Crescas'ın ilgilendiği bu ilahi yasa, Musa'ya gelen Tevrat, kökler ve köşe taşlarından bağımsız olan bir dizi özgül inanç içeriyor. Bu inançlar şunlardır: Hiçlikten yaratılış; ölümsüzlük; ödül ve ceza; diriliş; Torah'nın sonsuzluğu; Musa'ya gelen vahyin üstünlüğü; geleceği öğrenmek için urim ve tummimin

(kâhinler) kullanılması; ve mesih'dir (21). Bu inançlar olmaksızın Tevrat var olacaktır, fakat farklı bir Tevrat olacaktır. Böylece, örneğin, Tevrat bir mesih olacağını öğretmemelidir ama aslında böyle bir inancı öğretmiştir. Dolayısıyla, bu inancın inkarcısı tüm Tevrat'ı inkâr etmiş olur

Crescas'ın hiçlikten yaratılış tartışması, bu yaratılış biçiminin vahyedilmiş bir dinin köşe taşı olmadığını iddia etmesi nedeniyle özel ilgi konusudur; dünya sonsuz olsa bile, vahye inanılabilir. Bu tartışma, dini desteklemek için yaratılış öğretisinin gerekli olduğu şeklindeki Maimonides'in iddiasına karşıdır (*Rehber* 2.25: 327-30 (*Pines*)). Crescas'ın görüşü de, yaratılış öğretisinin merkezinde yer alan diğer birçok Yahudi dogmacının suçlanmasına karşıdır, ancak bu yaklaşımın kökeni Ran'ın öğretilerinde olabilir (Kellner 1986, s. 213-17; Klein-Braslavy 1980b).

Üstelik Crescas, hiçlikten yaratılışın gerçekte Torah tarafından öğretilen bir inanç olduğunu savunurken, bu doktrinin dünyanın sonsuz fıskırması olarak en iyi şekilde anlaşılmasından memnun oldu. Gersonides, sonsuz fıskırmanın imkansız olduğunu savunmuştu; bu yaradılışın, bir Kitab-ı Mukaddes maddeden olmuş olsa bile, farklı bir anda meydana geldiğini tartıştı. Yukarıda da belirtildiği gibi, Crescas, Gersonides'in kanıtlarını, Üçlemenin ikinci kişinin (Oğul) ebedî meydana gelişini Hristiyan öğretisinin kendini reddetmesi olarak kabul etti. Bununla birlikte, Tanrı'nın Işığı'nda, Crescas, böyle bir argümanı reddetti; onun yerine hiçlikten yaradılış öğretisinin sadece dünyanın varoluşu için Tanrı'ya bağımlı olan olası bir varoluş olduğu anlamına geldiğini iddia etti. Mutlak hiçlikten sonra yaratılışın olması gerekmiyordu. Bu hiçlikten açıklamasının, örneğin, Aquinas'ın eserlerinde olduğu gibi bir takım felsefi örnekleri vardı (Crescas 1990a, s. 273-318; Wolfson 1977b).

Crescas'ın diğer gerçek inançlarla ilgili tartışmaları sadece kendisine uygun gördüğü muhafazakâr teolog izlenimini güçlendirmiştir. Aristotelesçi edinilmiş akıl doktrinini reddetmesini temel alan Crescas, ruhun ölümsüzlüğünün Torah'ya uyarak ifade edilen Tanrı sevgisinin bir fonksiyonu olduğunu savunuyor. Yeniden diriliş, kelimenin tam anlamıyla mesih'in gelmesinden hemen sonra bazı kişilerin bedenlerine dönmesi olarak kabul edilmektedir. Tevrat, mükemmelliği nedeniyle sonsuzdur, onun tecrübesinden dolayı sonsuza dek vardır.

Musa'nın üstün vahyi, diğer peygamberlerinkinden önemli ölçüde farklı olan ortaya koyduğu mucizeler vasıtasıyla ifade edilmiştir. önemli derecede farklı mucizelerle ifade edilmiştir. Yüksek rahibin göğüs plakasındaki *urim ve tummim* (*Eski İsrail'de Yehova'nın halkla ve liderlerle ilgili isteğini öğrenmek için kullanılırdı. Bu nesneler, hüküm göğüslüğünün içine konularak başkahine teslim edilirdi.*), gelecekteki olaylarla ilgili doğru bir bilgi kaynağıydı. Mesih'in gelmekteki gecikmesi umutsuzluğa yol açmamalıdır; halihazırdaki sürgünün genişliği, Babil sürgünü ile karşılaştırılmamalıdır, çünkü İkinci Tapınak dönemi birçok Yahudi İsrail toprağına dönmediği zamandan beri gerçek bir kurtuluş olmadı (Crescas 1990a, s. 318-72).

Öğretiler ve Kuramlar

Crescas'ın Tanrı'nın Işığı, ortaçağ filozof ve teologlarının çalıştıkları çeşitli konularda kısa tartışmalarla sonuçlanır. Crescas bu konularda fikrini belirtmeye istekli olmasına rağmen, kaçınılmaz konumu itibarıyla aynı fikirde olmadı. Gerçekten de, eğer gelenek sahih ise aynı fikirde olmadığı bir görüşü öte yandan kabul etmeye istekliydi (22).

Bu bölümde tartışılan konular dünyanın gelecekteki sonsuzluğudur; diğer dünyaların olası varlığı; göksel kürelerin akıllı, yaşayan canlılar olup olmadığı; göksel cisimlerin hareketlerinin insanların işlerini etkileyip etkilemediği; yaşayan canlılar; muska ve tılsımın etkinliği; iblisler; tecessüm; çocukların ölümsüzlüğü; cennet ve cehennem; "Başlangıcın Anlatısı"nın fiziğe ve "Arabanın Anlatısı"nın metafiziğe gönderme yapıp yapmadığı (24); akıl, anlama etkinliği ve anlama konusunun tümü tek şeydir; ilk devindirici ve Tanrı'nın özünü anlamanın imkansızlığı (Crescas 1990a, s. 383-414). Bu sorular üzerine yaptığı tartışmalarda, Crescas genelde muhafazakâr bir duruş sergileyerek akılcı (Aristotelesçi) görüşe karşı çıkıp savundu.

Böylece, örneğin iblislerin varlığını kabul etti (Maimonides ve Gersonides gibi felsefi öncüllerinin çoğunun aksine), aynı zamanda Hristiyanların şeytanların melek olduğunu düşündüğünü savundu (25). Crescas, Aristotelesçilere karşı, çoklu dünyaların var olma olasılığı ile kürelerin yaşamı ve istihbaratı hakkında güçlü kuşkular dile getirdi. Maimonides'in, "Başlangıcın Anlatısı" ve "Arabanın Anlatısı"nın fizik ve metafiziğe gönderme yapan görüşünü ayrı ayrı düşünmek-sizin inkar etmiştir.

SONUÇ

Bir bilim insanının sözleriyle, Crescas'ın "öğretisi hem çok geç, hem de çok erken formüle edildi" (Ravitzky 1988, p.v). Bir yandan, Crescas çok geçti, çünkü onun alışılmamış görüşleri ve özlü anlatımı Yahudi düşüncesinde yeni radikal bir hareketin yetersiz olduğu ve zulüm altında perişan bir topluluk tarafından takdir edilmedi. Diğer taraftan, Aristoteles hakkındaki cesur eleştirisinde çok erkenciydi çünkü "modern fizik" henüz geleceğe ait bir olguydu. Ancak bugün okuyucular Crescas'ın yenilikçiliğini takdir edebilirler. Crescas'ın üslubu modernler için ortaçağlarda olduğu kadar rekabetçi olmakla birlikte, ifadesindeki yalınlık okurlar arasındaki tefsir tartışmalarının nedeni olmasına rağmen, felsefi katkısı yadsınamaz.

NOTLAR

1. Joseph ibh Shem Tov'un mevcut polemiğinin İbranice çevirisi Crescas 1990b'de bulunabilir. Lasker 1992'de bir İngilizce çeviri sağlanmıştır. Kitabın orijinal başlığının ne olduğunu bilmenin hiçbir yolu yoktur; Hristiyan İlkelerinin Yalanlanması

başlıkları yalnızca iki el yazmada bulunmuştur. (Bu el yazmalarından biri ilk basının editörü tarafından kullanıldığından bu ismi kabul gördü.) İki polemik eserin asıl dili İster Katalanca veya Aragonca olsun bilinmiyor. Crescas'ın kayıp makalesi, yalnızca "ulusumuzda bu türden çok şey var" (Lasker 1992, s.c., s. 27) Sayfa 84).

2. Crescas, Yahudi ilkelerinin (bkz. Ve Kellner 1986, sf. 108-39) çok katmanlı bir görünümde yenilik yapmasına karşın, Hristiyan ilkeleri konusundaki tartışmalarında dogmatikler konusundaki görüşlerini hiç bir zaman tanıtmamıştır.
3. Crescas'ın, *Reddetme (Refutation)* 'de orijinal günah doktrini'ni reddetmesi ve *Tanrı'nın Işığında (Light of the Lord)* orijinal günah biçimini kabul etmesi bir başka çelişkinin kanıtıdır (Lasker 1988).
4. Bu yapı entelektüel tarihin amaçları için polemik literatürü kullanırken genel olarak uygulanabilir. Bu nedenle, Nachmanides'in Barcelona tartışmasındaki (1263) bildirisi her Midraş otoritesi tarafından kabul edilmedi, yazarın samimiyetinin derecesine ilişkin çok fazla (belki de gereksiz) spekülasyon kaynağı olmuştur; son tartışmalar için bakınız Fox 1989; Wolfson 1989, s. 172-8; Chazan 1992, s. 142-57.
5. Crescas'ın *Reddetme (Refutation)* 'deki görüşleri hakkında metne ve İngilizce çeviriye girişte almış olduğum bir görüşten öğrenilecek çok fazla bir şey yoktur. Bakınız Lasker 1992, s. 12-15. İlaveten, felsefi ve polemik eserleri arasında çok sayıda temas noktası bulunduğunu ve bazı temaların Crescas'ın düşüncesinde sabit kaldığını belirttiğini vurgulamak gerekir; Bkz. Ben, s. 13.
6. Bu son editörü Aviezer Ravitzky tarafından verilen addır; Crescas'ın eseri Derash Or le-Yod-Dalet (On dört Nisan Arifesi İçin Vaaz) ya da Ma'amar Or le-Yod-Dalet (14 üncü Ayının Arifesi İçin İnceleme) olarak göndermesi mümkündür ; Bkz. Harvey 1989, s. 532.
7. *Reddiye'den* tarihlendirilmemiştir, ancak, papalık şizmine (schism)inde bölünme yapılan bir gönderme, bazı kesinlikle 1398'e yer vermemizi sağlar; Bkz. Lasker 1992, s. 4. Tanrı'nın Işığı tarihinde, bkz. Ophir 1993, s. 11-24.
8. *Vaaz*'ın üçüncü konusudur, Hamursuz bayramı ile ilgili yasal görevlerin bölünmesi, *Işık'ın Efendisi*'nde eksiktir, fakat şüphesiz daha uzun, yazılmamış, halahik inceleme-sine dahil olmuş olacaktı.
9. *Vaaz*'ın editörü Aviezer Ravitzky, *Vaaz*'ın bir ön inceleme olduğu görüşündedir (Ravitzky 1988). Warren (Zev) Harvey ve Natan Ophir, *Vaaz*'ın iki eserin sonrası olduğunu savundu (Harvey 1989 (ve yayınlanmamış bir derlemede) ; Ophir 1993).
10. Crescas'ın halen devam etmekte olan üç tezinde hangi kronolojiyi verdiğimiz önemli değil, açıkça görülüyor ki, Hristiyan düşüncesinden ve 1391 travmatik olaylarından büyük ölçüde etkilenmiştir. Kilise ilahiyatını, onun kompozisyonundan önceki dönemde araştırmış ya da araştırmış olmalı kendilerini 1390'larda Yahudi cemaati üzerindeki artan baskı nedeniyle keşfedilen anti-Hristiyan polemler. Yahudi cemaatlerinin yıkıldığı ve Crescas'ın *Reddiye*'sini yazdığı bu on yıl, şüphesiz Crescas'ın düşüncesinde bir dönüm noktası dönemi; Bkz. Ophir 1993 ve Lasker gelecek.

- Crescas'ın düşüncesine Hristiyan etkisi de Baer tarafından 1939-40 tartışılmıştır; Pines 1967; Harvey 1985-6; Ve Ravitzky 1988.
11. Tanrı'nın Işığının ilk baskıları (genellikle aşırı dinsel nedenlerle İbranice olarak Or ha-Shem olarak bilinir.), yazıcının hataları ve diğer hatalar nedeniyle neredeyse kullanılamazdır. Son zamanlarda, Shlomo Fisher el yazması okumalarını dikkate alan bir sesli metin yayınladı, ancak bu kritik bir baskı değildir (Crescas 1990a). Warren (Zev) Harvey, bu metnin kritik baskısı üzerine birkaç yıldır çalışmakta ve yayınları Crescas çalışmalarını büyük ölçüde artıracaktır.
 12. Judah Halevi (c. 1075-n41) Aristotelizm'i eleştirdi ancak tam olarak gelişmiş bir dünya görüşü sunmadı. Nachmanides (r194-1270), Maimonidesçi rasyonalizmi çoğunlukla yeni Kabala bakış açısından eleştirdi. Her iki yazar da Crescas'ın düşüncesini büyük ölçüde etkiledi. Belki de Crescas'ın Aristotelesçilik eleştirisine yapılan en yakın model, Müslüman Gazali (1058-1111) eserlerinde bulunmakla birlikte, Crescas'ın eserlerine ne ölçüde aşına olduğu belli değildir; Bkz. Wolfson 1929, s. 16-18.
 13. Bu, Harvey 1973, s. 12-27'de ifade edilen görüştür. Ophir (1993), Crescas'ın felsefesinden dönüşünün 1391 ayaklanmasının doğrudan bir sonucu olduğunu ve bunun sonucunda *Tanrı'nın Işığı*'nın erken ve geç dönemleri arasında çelişkiler olduğunu düşünmektedir.
 14. Yitzhak Baer, bu on beşinci yüzyıl suçlamasının en coşkulu yorumcusu olmuştur; Baer 1971, 2: 162-6, 232-43, 253-9'daki kaynakları görün.
 15. Maimonides, on üç doktrin veya ilke önermişti; biri Yahudi olarak, Pereq Cheleq hakkındaki yorumunun girişinde, Mişna ile ilgili yorumunda; bir tartışma için bkz. Kellner 1986, s. 10-65.
 16. Bu konuların temel tartışması Wolfson 1929'da bulunmaktadır.
 17. Crescas, takdir ve inanç arasındaki tam ilişkiyi açıklamadı; Bkz. Kellner 1986, s. 123.
 18. Sünnetin merkezi, Yahudi-Hristiyan tartışmalarının bir yan ürünü iken (bkz. Lasker 1988), İshak'ın Bağlanması'nın önemi, Crescas'ın tek oğlunu 1391 ayaklanmalarında kaybetmesini çok iyi yansıtabilir.
 19. Maimonides (Rehber 3.16-24: 461-502 (Pines)) bir taraftan Tanrı'nın bilgisi ve öngörüsü arasında, diğerinde ise Tanrı'nın bilgi ve özgür iradesinde herhangi bir çelişki bulunmadığını savunmaktadır. Maimonides'i itibari değeri olarak alan, Gersonides ve Crescas, bazı Maimonides dönemi yorumlarına karşı olarak, bu geleneksel bilmenin çözümünden açıkça etkilenmemişlerdi.
 20. Crescas'ın katı determinizmin bu gelişimi, 2.5.5-6. Tanrı'nın Işığı'nda bulunur ve buradaki argümanlar, Skotizm felsefesinden etkilenir. Determinizmin ayrıntılı tartışmasının (2.5.1-4) çoğunu Burgos'lu Abner'den alır (Baer 1939-40). Yukarıda belirtildiği üzere, 2.5.5-6'daki argümanlar, Abner'in pasajlarının eksik olduğu Hamursuz Bayramı'ndaki Vaaz'da da bulunur. Vaaz'ı Işık'ın ardından yazdığına inanan Harvey ve Ophir, Crescas'ın 1391 olayları ışığında daha determinist pozisyonunu hazırladı-

ğını ve Vaaz'ın Crescas'ın konuyla ilgili nihai konumunu temsil ettiğini savunuyor. Ayrıca bkz. Harvey 1984-5.

21. Gerçek inançların bir alt kategorisi olan Crescas, bir grup "inancın emirlere bağlı" olduğunu belirtti; bu, Tanrı'nın dualara ve rahibi kutsamaya cevap verdiğini; Bu tevbenin etkili olduğu; Ve Kefaret Günü ve yılın dört bölümünün bizi Tanrı'ya ibadete yönlendirdiğini söyledi.
22. Crescas 1990a, s. 405: "ve-im qabbalah neqabbel be-sever panim yafot" "Gelenek" (kabala) kelimesi, Crescas'ın Yahudi ezoterik hitabesine karşı tutumu konusunu gündeme getiren Yahudi mantığı için kabul edilen bir terimdir; bir tartışma için bu sorunun cevabı olan Harvey 1982-3'e bakınız.
23. Bkz. Klein-Braslavy 1980a.
24. *Ma'aseh Bereshit* ve *Ma'aseh Merkavah*, Yaratılış'ın anlatımlarına ve ilahi arabanın peygamber Ezekeil tarafından anlatılmasına dayanan tartışmalara atıfta bulunurlar. Mişna, *Chagigah* 2:1 bu konuları halkın tartışmasını yasaklar.
25. Reddiye'deki iyileştirme ve Joseph ibni Shem Tov'un yorumları (Lasker 1992, s. 79-83).

KAYNAKÇA

Metinler

- Crescas (1990a) *Sefer Or ha-Shem*, edited by S. Fisher (Jerusalem: Sifrei Ramot).
- (1990b) *Bittul 'Iqqarei ha-Notzrim*, edited by D. J. Lasker (Ramat Gan and Beer Sheva: Bar Ilan and Ben Gurion University Presses).
- Lasker, D.J. (1992) *The Refutation of the Christian Principles by Hasdai Crescas* (Albany: State University of New York Press).
- Maimonides (1963) *The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press).

Araştırmalar

- Baer, Y. (1939-40) "Sefer Minchat Qena'ot shel Avner mi-Burgos ve-Hashpa'ato 'al Hasdai Crescas," *Tarbitz* II: 188-206.
- (1971) *A History of the Jews of Christian Spain*, 2 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Chazan, R. (1992) *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath* (Berkeley: University of California Press).
- Feldman, S. (1982) "Crescas' Theological Determinism," *Da'at* 9: 3-28.
- Fox, M. (1989) "Nahmanides on the Status of Aggadot: Perspectives on the Disputation at Barcelona, 1263," *Journal of Jewish Studies* 40: 95-109.
- Harvey, W.Z. (1973) *Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired intellect*. Ph.D. dissertation, Columbia University.
- (1982-3) "Kabbalistic Elements in Crescas' *Light of the Lord*" [Hebrew], *Jerusalem Stu-*

- dies in Jewish Thought* 2: 75-109.
- (1984-5) "The Expression 'Feeling of Compulsion' in Crescas" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 4: 275-80.
- (1985-6) "R. Hasdai Crescas and Bernat Netge on the Soul" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 5: 141-54.
- (1989) "Hotza'ah Rishonah shel Derasha le-R. Hasdai Crescas," *Tarbitz* 58: 531-5.
- Kellner, M. (1986) *Dogma in Medieval Jewish Thought* (Oxford: Oxford University Press).
- Klein-Braslavy, S. (1980a) «*Gan Eden et Gehinnom dans le systeme de Hasdai Crescas*," in *Hommage a Georges Vajda*, edited by G. Nahon and C. Touati (Louvain: Peeters), pp. 263-78.
- (1980b) "Terumato shel R. Nissim Gerondi le-Itzuvan shel Torot ha-'Iqqarim shel Hasdai Crescas ve-shel Yosef Albo," *Eshel Beer Sheva* 2: 177-97.
- Lasker, D. J. (1988) "Original Sin and its Atonement According to Hasdai Crescas" [Hebrew], *Da'at* 20: 127-35.
- (forthcoming) "The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy," in *Iberia and Beyond: Hispanic Jews Between Two Cultures*, edited by Cooperman and A. Seeff (Newark: University of Delaware Press).
- Ophir, N. (1993) *R. Hasdai Crescas as Philosophic Exegete of Rabbinic Sources in Light of the Changes in his Writings*. Ph.D dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- Pines, S. (1967) "Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 1 (10) : r-ro1. Jerusalem.
- Ravitzky, A. (1988) *Crescas' Serman on the Passover and Studies in his Philosophy* [Hebrew] Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities).
- Rosenberg, S. (1983-4) "The *Arba'ah Turim* of Rabbi Abraham bar Judah, Disciple of Don Hasdai Crescas" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 3: 525-621.
- Wolfson, H. A. (1929) *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1977a) "Crescas on the Problem of Divine Attributes," in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, edited by I. Twersky and G. Williams (Cambridge, MA: Harvard University Press), 2: 247-337.
- (1977b) "Emanation and Creation *Ex Nihilo* in Crescas" [Hebrew], in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, edited by I. Twersky and G. Williams (Cambridge, MA: Harvard University Press), 2: 623-9.
- Wolfson, E. (1989) "By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic," *AJS Review* 14: 103-78.

ORTAÇAĞ VE RÖNESANS YAHUDİ SİYASET FELSEFESİ

Abraham Melamed

Yahudi siyasal felsefesinin nasıl tanımlanacağı sorunu, genelde Yahudi felsefesinin ne olduğu konusundan daha az karmaşıktır ve anlaşmazlığa tabi değildir ve pek çok açıdan birinci soru, ikinci sorunun doğrudan bir türevidir (1). Bu durum Yahudi siyasal felsefesi tarafından minimalistten maksimaliste en az dört farklı yoldan tanımlanmakla iyi nitelendirilmiştir: Bu tanımlardan birincisi, Yahudiler tarafından geliştirilen, gerekli tematik ya da ideolojik ortak paydaya sahip olmayan ve asli olarak gerekli olmayan siyasal fikirler Yahudi bağlamında - Bunlar, haham Yahudiliğinin temel siyasi imkânlarını reddeden, Spinoza'nınki gibi düşünceleri içerebilir; İkincisi, kuramların ve teorilerin bir deposu olarak, hem Yahudi hem de genel kaynaklardan türetilmiş, topluluk hükümeti (kahal) ya da Yahudicilik (judaism) kökenli siyasi kuramlar gibi Yahudi siyasi kuruluşlarını betimlemekte kullanılan ve İskenderiye'li Philo ve Maimonides gibi Platoncu veya Aristotelesçi bir elbise giyen; üçüncüsü, toplumsal hükümet (kahal) ya da Yahudilikten doğan ve Üçüncüsü, siyasi düşüncenin devam eden geleneği ve bir tanımlama olarak, Kitab-ı Mukaddes'de, Mişna'da, Talmud'da, Halakhik edebiyatında ve Helenistik, Ortaçağ ve Modern Çağda ifade edildiği üzere, farklı ifadeleri olan ve çağlar boyu içten değişime uğrayan Yahudi felsefesi; Dördüncüsü de halakhik düşünce sistemi olarak, aşırı uçtaki dini bakımdan köktenci ideolojik tutarlılığın ortak konusunun büyük ölçüsüyle tanımlanır.

Tartışmam esas olarak üçüncü formülasyona dayanmaktadır.

Kaynaklar, hem siyasal düşünce kaynakları hem de Yahudi ve genel olarak biçiminde sınıflandırılabilir: İlk önce, siyasi düşüncenin ayrıntılı ve örgütlü bir belirlemesi olarak; İkincisi, (temelde politik olmayan) edebi, tefsirsel ve felsefi kaynaklara dağılmış çeşitli politik fikirler olarak; Üçüncüsü, anayasalar ve yasalar gibi

tarihsel belgeler olarak. Dördüncüsü, belli bir siyasi kültüre ait değerler ve siyasi örgütlenme ilkelerine ışık tutan ortak örgütlenme ve davranış biçimleri olarak.

Bu kaynaklardan birincisi Yahudi politik felsefesinden tamamen yoksundur. Bu durum Dante'nin *De Monarchia*, Machiavelli'nin *Prens'i* ya da Hobbes'un *Leviathan* gibi birinci türden eserlerde ağırlıklı olarak dile getirilen Hristiyan siyaset felsefesine keskin biçimde karşıt olarak durmaktadır.

Bu durum, Yahudi kaynakların siyasi konulara çok az yer ayırdığı konusunda oldukça yaygın bir varsayım ortaya çıkardı. Bu varsayımın asıl gerekçesi, Yahudilerin tarihlerinin büyük bir bölümünde bağımsız bir siyasi varlığa sahip olmadıkları için siyasi konulara ilgisiz oldukları şeklinde idi.

Bu açıklama iki şekilde reddedilebilir. Birincisi, bağımsız bir siyasi varlığın yokluğunda bile, geleceğin Yahudi devletinin doğası gibi teorik siyasi soruları ele almak mümkündür. Bu soruya ilişkin tartışma, Maimonides'de olduğu gibi Mesihe ilişkin edebiyatın rasyonel akımında açık bir biçimde ortaya konmuştur. İkincisi, bağımsız bir devletin bulunmaması durumunda bile, özerk bir Yahudi cemaati yaşamı çerçevesinde aktif bir siyasi yaşam geliştirmek ve sürdürmek mümkündür. Aslında, egemen bir devlette ele alınan ve siyasi filozoflar için tartışılan bir konunun çoğu bu çerçevede ortaya çıkmıştır.

Bununla birlikte burada asıl sorun, Yahudi'nin siyasi felsefeye ilgisizliğiyle değil, daha ziyade temel varsayımla açıklanmasıdır. Yahudi siyasi felsefesinin kayda değer bir organının bulunmadığı varsayımı yanlıştır ve Hristiyan siyaset felsefesi'sinin çerçevesine özgü özelliklerin bir izdüşümüne dayanır. Dahası, bu yanlış varsayım, Ortaçağ metinlerine çağdaş laik bir perspektiften yaklaştığında daha da şiddetlenir; bu da, Locke'un *Hükümete Yönelik İki İncelemesini* (*Two Treatises on Government*) paradigma olarak kabul eder. Bu avantajlı noktadan hareketle, anlaşılamamış, teoloji dolu olan Ortaçağ metinlerinde herhangi bir politik bağlamı belirlemek çok farklıdır (2).

Yakın zamana kadar, Yahudi siyaset felsefesinin tarihinde çok az araştırma yapılmasının başlıca nedeni budur. Bir taraftan Yahudi felsefesinin diğer dalları ile kıyaslandığında oldukça önemsizdir ve diğer taraftan da Hristiyan (hatta Müslüman) siyaset felsefesinin tarihindeki araştırma miktarı itibarıyla. Ortaçağların ve diğer dönemlerin Hristiyan siyaset felsefesinin epeyce genel bir tarihi vardır, ancak, Yahudi muadili için bu tür bir şey yoktur. Leo Strauss, Harry Wolfson, Erwin Rosenthal, Ralph Lerner, Shlomo Pines, Lawrence Berman ve önderlerini izleyen birkaç genç akademisyen Yahudi siyaset felsefesine, Hristiyan ya da modern bir laik bakış açısından değil de kendi teorik-politik tercihleri noktasından yaklaştırmaya başladığında Yahudi siyaset felsefesinin zengin mirası sergilendi (3).

Yahudi ve Hristiyan arasındaki siyasi başlangıç noktaları farkını anlamak için politik felsefe ile politik teoloji arasında bir ayırım yapmak yararlı olacaktır. Politik felsefe, nerede olursa olsun, her insan toplumunun ilkeleri ve özü ile

ilgilenir. Başlangıçta Platon ve Aristo'nun yazılarında formüle edildi. Öte yandan, siyasi teoloji, kutsal metinlerde dile getirilen her bir inancın vahyinin belirli siyasi anlamıyla ilgilenmektedir (4). Her üç tektanrılı kültür, Yunan siyasi felsefesinin temel öncüllüğünü paylaştı. Onlar arasındaki fark siyasi teolojide yatar. Burada Yahudilik ve İslam arasında iyi bir anlaşma ölçütü buluyoruz. Bununla birlikte Hristiyanlık vakası mahiyet olarak farklıdır.

Musevilik ve İslam, her ikisi de yasanın olmadığı bir yer olan çölde şekillendirildi. Onların vahylerini, yine onlar için yasa - özel, ilahi bir yasa - olarak sunmak hayati önem taşımaktadır. Öte yandan Hristiyanlık, mevcut bir medeniyet içerisinde gelişti. Kendini salt yasa olarak değil, aynı zamanda din olarak gösterdi. Hayatta kalmak için, diğer yasaların meşruiyetini tanımak zorundaydı ve hukuk alanını geçici otorite olarak kabul etti. Hristiyanlık bilinçli olarak kendini inanç ve düşünceler alanıyla sınırlandırdı. Böylelikle, Yahudilik ve İslam'da, hukuk ile inanç arasında hiçbir ayırım yapılmazken, Hristiyanlıkta böyle bir ayırım hayati önem taşımaktadır.

Hristiyanlık, vahyi bir dini dogmanın kaynağı olarak kavradı. Ruhani otoriteden geçici olarak keskin bir şekilde ayrılmış olan iki kılıç kuramını benimsedi, birincisi (ruhani otorite) Roma hukukundan etkilenmişti. Ortaçağ Hristiyanlığı, siyasi alanı ayrı ve bağımsız bir alan olarak görme eğilimindeydi, yasaları ve zamansal hükümlerini sorgulamaya giriştiler; esasen politik olmayan ya da politika üstü olarak görülen olayları ilahi yasa ve manevi otoritelerin işlerinden genellikle yalıtılmışlardı. Rönesans ve Aydınlanma'nın ortaya çıkışı ile birlikte, kilise ile devlet arasında başlangıçtaki ruhani ve dünyevi konular ayrımı kristalleştirildi ve Machiavelli, Hobbes ve Locke'un modern çağların büyük laik siyasi yazılarının ortaya çıkmasına olanak sağladı.

Bunun tersine, Leo Strauss'un çok güçlü bir şekilde vurguladığı gibi Yahudilik ve İslam, vahyin siyasi kalitesine özel bir vurgu getirdi; bu aynı zamanda hukukçu ve politik lider olan bir peygamber tarafından verilen ilahi yasadır. Bu nedenle dinsel düşüncenin temel konuları, vahyin doğası, Tevrat'ın amacı, vahyin doğası ve amacı ve insan mükemmelliğinin doğası gibi dini düşüncenin temel konuları politik meseleler haline gelmektedir. Ve eğer biri hiçlikten yaratılış inancının, siyasi bir efsane, bir tür Platoncu "soylu yalan" olduğu düşünülürse, o zaman yaratılış bile siyasi bir mesele haline gelir. Özetle, Yahudicilik, Hristiyanlığın yaptığı gibi "güçler" arasında sistematik bir bölünme geliştirmedir. Yahudi Üç Taç teorisi tamamen farklı bir konudur (5).

Sistematik bölünme eksikliği, dat teriminin Ortaçağ İbrani anlamıyla iyi izah edilmektedir. Bu sözcük çağdaş İbranice'de dinin geniş anlamıyla dini belirirken yasayı ima eden ortaçağ anlamı özellikle daha sınırlıydı. Bu nedenle, bazı modern bilim insanlarının ve çevirmenlerinin yaptığı gibi, Isaac Pollegar'ın Ezer ha-Dat ve Elijah del Medigo'nun Bechinat ha-Dat'ını sırasıyla Dinin Savunması

ve Dinin İncelenmesi olarak çevirmek yanıltıcıdır. Dat, uygun biçimde “ilahi yasa” olarak tercüme edilmelidir. Dahası, dat ve torah terimleri, ille de ilahi yasa anlamına gelmez, fakat genel olarak yasayı belirtir, o zaman) alt sınıflandırma olarak ilahi yasa (dat elohit, torah elohit) veya insan (dat enoshit, torah enoshit) olabilir. Bu son anlamında, tamamen Yunan nomosu ile ilişkilidir. Ortaçağ İbrani terimlerinde dat ve torah terimleriyle belirtilen dar hukuki anlam yalnızca ortaçağ Yahudiliğinde (ve İslam’da) vahyin esas siyasi bağlamını ispatlamaktadır.

Bir taraftan Yahudilik ve İslam ile diğer yandan Hristiyanlık arasındaki bu temel teolojik farklılık, hem farklı türde edebi formları istihdam ettiklerini hem de klasik siyasi felsefenin farklı kaynaklarını kullandıklarını açıklayabilir.

Hristiyan teoloji, iki alan arasında, yani insan varlığının zamansal ve ruhsal yönleri arasında ayırım yapmaya başladığından beri, felsefe ve teolojiden ayrı olarak politik felsefeyi anlayabilirdi. Sonuç olarak, Aquinas’ın De Regimine Principum, Dante’nin De Monarchia ya da Padua Defensor Pacis Marsilius gibi özgül olarak politikaya ayrılmış eserler üretebilir. Genel teolojik yazılarda siyasi tartışmalar da vardır, örneğin, Aquinas’ın büyük özetlerinde. Bununla birlikte, Hristiyan ortaçağ siyasi tartışmalarının çoğunun bağımsızlığını yitirmiş tezler içermesi rastlantı değildir.

Bununla birlikte, hem ortaçağdaki Yahudi hem de Müslüman politik felsefeleri, varlık ve insanın varoluşunun bütünsel bir algısına dayanıyordu; bu, Tevrat ya da Şeriat olmasına bakılmaksızın, insan varlığının her alanını içeriyordu. Yahudi ve Müslüman dünya görüşünün bu doğası neredeyse ayrı bir siyasi edebiyatın gelişimini engelledi.

Bu tür edebiyat genellikle *Maimonides’in Yasası* ve *Mişna Yorumuna* üç giriş yazısı gibi çeşitli halakhik sistemler içerir ve Philo’nun *Musa’nın Hayatı*, Saadia Gaon’un *İnançlar ve Görüşler Kitabı*, Judah Halevi’nin *Kuzari*, Maimonides’in *Şaşırmışların Rehberi*, Joseph Albo’nun *Kökler Kitabı*, İshak Abravanel’in *Kitab-ı Mukaddes Üzerine Yorumu*, Spinoza’nın *Teolojik-Politik İncelemesi* ve Moses Mendelssohn’un *Kudüs’ü* gibi teolojik ve felsefi tartışmalar içinde yer alır.

Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam’ın dünya görüşü arasındaki fark da, bu dinlerin neden kendilerini klasik politik felsefenin farklı kaynakları üzerine dayandırdıklarını açıklar.

Ortaçağ Hristiyan felsefesi, onüçüncü yüzyılın ortalarında Latince’ye tercüme edildiği andan itibaren Aristoteles’in *Politika* adlı eserindeki politik düşüncüyü temel alıyordu. Bununla birlikte, Müslüman ve Yahudi politik felsefeleri, Aristoteles’in *Nikomakhosçu Etik* ve Yeniplatoncu yazılarından değişikliklerle, Platon’un Cumhuriyet ve Yasalar’ına dayanıyordu. Rosenthal haklı olarak Müslüman politik düşüncesinin ikinci bölümünü “Platoncu Miras” olarak adlandırdı (6). Ancak, Cumhuriyet, İtalyan Rönesansının başlangıcına kadar Hristiyan Batı’da duyulmamıştı. Ortaçağ Hristiyan kültürünün Platonik geleneğinin

sürekliliğini vurgulayan Klibansky bile, bu etkinin *Timaeus* ve *Parmenides* gibi diyaloglar yoluyla uygulandığını vurguladı. Batı'da Ortaçağ Hristiyan kaynaklarında Cumhuriyet izi yoktur (7). Dolayısıyla, Müslüman ve Yahudi geleneklerini tamamen görmezden gelen ve yalnızca Hristiyanla uğraşan Barker, şunu açıkça ifade edebilir: “*Politika*’yla karşılaştırıldığında *Cumhuriyet*’in tarihi yoktur. Basitçe bin yıl boyunca ortadan kayboldu” dedi (8).

Müslüman ve Yahudi siyasi düşüncesinde durum bunun tam tersi oldu. Kaybolan Aristo’nun *Politika*’sıydı. Müslümanlar ve Yahudiler Aristo’nun mevcut yazılarının çoğuyla tanıştılar ve Aristo geleneğinden belirgin bir biçimde etkilenmişlerdi. Bununla birlikte, metnin varlığından haberdar olsalar da, *Politika*’nın bir kopyasına sahip olamadılar. Felsefenin birçok alanında Müslüman ve Yahudi gelenekleri sıkı bir şekilde Aristo geleneğine dayansa da, bu onların politik felsefeleri için doğru değildir. Nikomakhosçu Etik, Müslüman ve Yahudi ortaçağ düşüncesini politikaya karşı güçlü bir biçimde etkiliyordu. Bir Yahudi Metindeki Siyasetten ilk doğrudan ve çok kısa alıntı Orta Çağ’ın sonunda Albo’nun Kök Kitabı’nda bulunur ve bu referans Latin-Hristiyan kültürünün etkisi altındadır (9).

Bu önyargı sırf tesadüfün bir sonucu olabilir, çünkü Siyaset sadece Yahudi ve Müslüman akademisyenlere ulaşmamıştır. Belki de Richard Walzer’in öngördüğü gibi, Helenistik felsefe, Siyaset yerine Cumhuriyet’i politikaya ilişkin temel bir ders kitabı olarak tercih ettiğini kanıtladı. Gerçek şu ki, bu tarihten kalma Siyaset üzerine herhangi bir yorumumuz yok (10). Müslüman siyaset felsefesi geç Hellenistik döneme damgasını vuran eserleri miras aldığından bu doğrultuda ilerledi ve onları kendi teolojik dünya görüşüne uyarladı. Ayrıca, Platon’un farklı metinleri, özellikle *Cumhuriyet* ve *Yasaları* bütünleştirme ve aralarındaki farklılıkları bulanıklaştırma konusunda Helenistik felsefede kabul edilen uygulamayı sürdürdü.

Metinsel iletinin geçmişi önemli bir etkiye sahip olsa da, Platon’un siyasi felsefesine verdiği önemi tek başına vurgulamak yanlış olur. Müslümanlar, sekizinci ve onuncu yüzyıllar arasındaki büyük çeviri faaliyetlerinde, Aristoteles corpus’un çoğunu da içeren büyük bir Arapça metin çevirisi aramışlar ve yaptırmışlardı. Neden Bizans kütüphanelerinde mevcut olan Aristoteles’in *Politika*’sını ele geçiremediler? Bu sadece bir tesadüf müydü? Bu konuda, şu sorgulandı: Latin Batı’nın Hristiyan bilim adamları Bizans’tan *Politika*’nın bir Yunan yazmasını getirdiler de neden Platon’un Cumhuriyeti’nin bir kopyasını aramadılar? Ve On üçüncü yüzyılda Arapça ve İbranice’den çok sayıda metni Latince’ye tercüme ettiklerinde, neden İbni Rüşt’ün Platon üzerine Yorumunu tercüme etme çabası göstermediler?

Metinsel aktarma geçmişi tarihinden daha önemli olan, büyük tek tanrılı kültürlerin siyasi teolojisi arasındaki temel farktır. Bu dikte ettikleri metni uyarlamayı seçtiler. Metinsel gelenekler arasındaki fark, bir yanda Yahudilik ve İslam’ın siyasi teolojisi ile diğer yanda Hristiyanlık arasındaki farkı yansıtır.

Onüçüncü yüzyılda Albertus Magnus, Politika'nın Latince'ye tercümesi için görevlendirildiğinde, bu, Aristotelesçi metnin Hristiyan teolojisinin siyasi bağlamı için "uygunluğu" nedeniyle oldu. Benzer şekilde, el-Farabî ve İbni Rüşd, Cumhuriyet'i temel siyasi ders kitabı olarak kullandıklarında ve Maimonides de aynı şeyi yaptı, bu, Platonik metnin özellikle Müslüman ve Yahudi teolojisinin siyasi bağlamıyla alakalı olduğuna hepsi tam anlamıyla inandıkları içindi.

Her üç dinin kültüründe, teoloji, belirli bir metnin ortaya çıkışı ve onun eşlik eden etkisinden önce geldi. Metin, basitçe ellerinde yolunu bulmak şansına sahip olup olmama ya da bilinçli olarak seçilip seçilmeme, yalnızca süregelen teolojik tezlerin geliştirilmesi ve yorumlanması amacıyla kullanılmıştı.

Platon Cumhuriyetinin temel varsayımları, Müslüman ve Yahudi ortaçağ düşünürlerinin teolojik dünyaya bakışına çok uygundu. Platoncu felsefe devletin ilkeleri ve varoluş nedeni kolayca Müslüman (ideal) imami devletin ya da Musa kaynaklı anayasanın teolojik terminolojisine çevrilebilirdi. Aristo'nun Politika'sı öyle değildi. Platon'un siyasi hareket noktası temelde felsefi idi. İdeal devleti, bütünsel bir metafiziksel dünya görüşünün bir parçası olarak gördü. Bu, Müslüman ve Yahudi siyasi teolojilerinin her şeyi dahil edici doğasına uyuyordu. Bununla birlikte, Aristo, en azından *Politika*'da siyasi alanı, bir filozof olarak değil siyasi bir bilim adamı olarak gördü ve siyasi tartışmayı herhangi metafizik tartışmadan ayırma eğilimindeydi. Bu nedenle Politika, dünyevi alanı manevî alandan ayırmaya meyil eden ortaçağ Hristiyan düşüncesine başvurmuştur. Bununla birlikte, Nikomakhosçu Etiğin ruhu, doğada çok daha "Platoncu" bir şeydir ve politikayı bir felsefi antropolojiye dayandırır ve humarı iyiliği yorumu yönelimli bir "kuram" sunar. Bu nedenle, Ortaçağ Müslüman ve Yahudi düşüncesinde, *Politika'nın*kinin tam tersine çok daha başarılı bir kariyeri olmuştur (11).

Siyasal varlığın "manevi" içeriğini vurgulayan ve dolayısıyla filozofu mükemmel bir siyasi lider olarak tanımlayan Platoncu siyasi felsefe, Müslüman ve Yahudi siyasal düşüncesi için oldukça önemlidir. Yahudi ve Müslüman geleneklerin peygamber-yasa koyucusu, Platoncu filozof-kral ile kolayca tanımlanabilir. Platon'un filozofun siyasi görevleri üzerine yaptığı vurgu, bilginin liderlik sorumluluklarına halakhik (Musevi dini hukuk kavramı) vurgu ile bağlantılıydı. Platon'un hükümet teorisinin monarşik doğası, bir tür sınırlı demokrasiyi destekleme eğiliminde olan daha kararsız Aristotelesçi konumdan halakhik yapıya daha uygundu.

Bununla birlikte, Hristiyanlık, kurucusunu, genellikle siyasi eylemin yaşamından tamamen kopmuş olan kişi olarak tanımladı. Musa ve Muhammed, Platoncu filozof-krallar olarak tasvir edilebilirken, apolitik İsa'yı anlamak için Platoncu filozof kral modeli oldukça ilgisizdir.

Augustine'in Tanrı Devleti (Civitas Dei) 'ni takiben, ortaçağ Hristiyan siyasi düşüncesi, burada ve şimdi ideal toplumu gerçekleştirme imkânını değerlendirmedir. Söz konusu olan gelecek olan dünyaya ilişkin bir konuydu.

Bu dünyada Hristiyanlık, erişilebilir bir siyasi topluluğun varlığından fazlasını istedi. Bu anlamda yalnızca “dünyevi” politik hedefleri belirleyen *Politika*’ya daha iyi uyuyordu. Bununla birlikte, Yahudilik ve İslam, bu dünyada ideal toplumun varlığını sürdürmektedir. Her ikisi için de, dünya devleti (*civitas temporalis*) mükemmel bir toplum olabilir ve olmalıdır. Mesih’in gelmesinden sonra ideal Platon devleti gibi ortaya çıkacak olan Yahudi devletinin mükemmel bir devlet olması gerekiyordu (12). Böylece bir taraftan Yahudilik ve İslam’ın siyasi teolojisi ile diğer taraftan Hristiyanlık arasındaki fark, farklı siyasal metin türleri üretilmesine ve farklı klasik siyasi metinler kullanılmasına neden oldu. Bununla birlikte, onların siyasal felsefelerinde, üç ortaçağ dini geleneğinin aynı felsefi pozisyonda olduğu, aynı klasik yazılardan etkilendikleri, en başta “diğer” Aristo, Nikomakhos Etiğinin ve Metafiziğin Aristo’sunun yazılarından etkilendiklerini vurgulamak gerekir. Herkesin mutabakat içinde olduğu insan varlığının en büyük amacı, pratik zekaya erişim değildi ama daha çok anlaşılabilir Tanrı’yı tanıyan ve onu seven kuramsal zekâydı (13).

Bu bakımdan, Leo Strauss’un ortaçağ Müslüman ve Yahudi düşüncesinin tüm gövdesini tektanrıci teolojik giysinin içine gizlenmiş Platoncu siyasi felsefe olarak yorumlama girişiminde bulunması abartılıdır. Julius Guttman, doğru bir biçimde dikkat çektiği gibi, siyasi felsefenin, Ortaçağ anlayışı için, Yunan seleflerinde olduğu gibi bilimlerin kraliçesi değil, etiğin, metafizik ve teolojinin temel öncüllerinin bir yan ürünü olduğu konusunda uyarıda bulundu (14). On beşinci yüzyılda İtalyan Yahudi akademisyen Rieti’li Moses siyasi felsefeyi “bilgeliğin küçük kızkardeşi” olarak nitelendirdi (15). Bununla birlikte El-Farabi ve Maimonides Platoncu öğretileri izleyerek, Tanrı’nın sınırlı teorik bilgisini insanların işine yarayacak hale getirdi; yani, eylem sıfatlarının bilgisi, filozof-kral tarafından ilahi faaliyetlerin siyasi taklidine dönüştürüldü. Böylece, insan varlığının nihai amacının bu özgün Aristotelesçi tanımı bile, bir Tanrı’dan bilinen bir Tanrı’ya eylem sıfatları taklit edilmiş, teori alanından pratik alana kadar Platoncu bir dönüşüme maruz kalmıştır (16). O halde Strauss’un görüşü, biraz aşırı olmasına rağmen, gerçeğin ötesinde bir şey değildi.

Yahudi felsefesinin diğer dalları gibi, siyasi felsefe, Tevrat ile Yunan filozoflarının öğretileri arasında bir sentez yaratmaya çalışan ilk bilim adamı olan İskenderiye’li Philo’dan kaynaklanır. Philo, filozof-kralın imajında Musa’yı tasvir etti ve Musa’ya dayanan anayasanın doğasını Yunan hukuk teorisine dayanarak açıkladı (17). ‘Bu ilk çaba, Yahudilik ile hâkim genel kültür arasında ikinci büyük karşılaşma oluncaya kadar yenilenmedi. Ortaçağ Yahudi felsefesinin diğer dallarında olduğu gibi, siyasi felsefe, Yahudi siyasi teolojisi ile Arapça’ya çevrilmiş Yunan siyasi felsefesi arasındaki karşılaşmanın doğrudan bir ürünüydü.

Ortaçağ Müslüman felsefesi, Yunan metinlerinin sekizinci ile onuncu yüzyıl arasındaki büyük çeviri girişiminin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Platon, Cum-

huriyet ve Yasalar ile Aristo'nun *Nikomakhosçu Etiği* üzerine Arapça çeviriler, sözler ve yorumlar, Müslüman filozofların el-Farabî'nin *İdeal Devleti*'nden İbni Rüşd'ün *Platon'un Cumhuriyet Anlayışı*'na kadar olan politik düşüncesini güçlü bir şekilde etkilemiştir (18).

Bağdat'tan Cordoba'ya kadar, Müslüman çevrelerinde aktif olan, onuncu ile onikinci yüzyıllar arasında Saadia Gaon'dan Maimonides'e kadar olan Yahudi bilginler, çevrilmiş Yunan metinleri ve Arapça sözleri yorumlarıyla çok iyi bilirdi. Bu, Maimonides'in pratik bilimlerin sınıflandırılmasına ilişkin Mantık Üzerine İnceleme kitabının son bölümünde yaptığı yorumlarda iyi belgelenmiştir: "Tüm bu konularda, (politics), filozoflar (Yunanlılar) Arapça'ya çevrilmiş birçok kitap yazdılar. Bununla birlikte, henüz çevrilmemiş olan kitaplar daha da çok sayıdadır. " (19) Burada bir farkındalık var, siyaset üzerine Yunan felsefe yazılarının bir çoğu Arapça'ya (örneğin: Aristo'nun Siyaseti) çevrilmedi, diğerleri zaten çevrilmişti. Maimonides burada açıkça Platoncu politik eserlerine ve Aristo'nun *Nikomakhosçu Etik* ve *Belagat* ve sözde Aristo'nun (*Oikonomika*) 'na değinmektedir.

Burada bir farkındalık var, her ne kadar politika üzerine birçok Yunan felsefi yazılarının henüz Arapça'ya (örneğin Aristo'nun Politika kitabı) çevrilmemiş olmasına rağmen, diğer birçoğu da önceden çevrilmiş durumdadır. Maimonides burada açıkça Platoncu politik eserlere ve Aristo'nun Nikomakhos'a Etik ve Retorik ve sözde Aristo Ekonomisine gönderme yapmaktadır. Bu dönemde Maimonides'in ve diğer Yahudi yazarların bu konudaki yazılarında elbetteki Politika'nın istisnası ile Yunan siyasi metinlerinin Arapça çevirilerinin etkilerinin çok sayıda kanıtı vardır. El-Farabî'nin *İdeal Devleti*, *Mutluluğa Ulaşma Üzerine*, *Siyasi Yönetişim Üzerine*, *Platon'un Felsefesi* ve *Devlet Adamının Özlü Sözleri* gibi İbni Bacce (Avenpace) 'nın İstisnai eseri *Yalnız Yönetim*, İbni Rüşd'ün *Platon Cumhuriyeti Üzerine Yorumu* ve diğerleri (20). Daha önce de belirtildiği gibi, Platoncu siyasi teoloji de uygundu. Yahudi siyasal teolojisinin temel önceliği, Yahudi yazarların bu yazıları kapsamlı bir şekilde kullanmalarını ve Tevrat'ı buna göre yorumlamalarını sağlamıştır. Müslüman felsefe'nin somut bir Müslüman bağlamında daha genel felsefi bir yaklaşımı tercih etmesi, Platoncu siyasi öğretilerden alıntı yapmaktan kaçınması Yahudi yazarların öğretilerini Yahudi siyasi teolojisine uyarlamalarını kolaylaştırdı (21).

Ortaçağ Yahudi felsefesindeki siyasi tartışmaların ilk örnekleri Saadia Gaon'un *İnanç ve Fikir Kitabı*'nda (Emunot ve- De'ot) ve Halevi'nin *Kuzari*'sinde bulunabilir. Saadia, *İnançlar*'ın üçüncü bölümünde buyrukların amacı (ta'amei ha-mitzvot) tartışmasını temel alır, ilahi yasanın, aklın yasası ile ilişkili olduğunu varsayar, klasik Stoacı doğal hukuku çok anımsatan bir dille alıntılanmıştır (22). Saadia'nın kitabı, insani varlığın nihai sonuna erişmek için kişinin uygun bir toplumsal ve siyasi çerçeveye duyduğu ihtiyaca büyük önem vererek, mükemmel bireyin sahip olması gereken onüç "sevgi" nin ayrıntılı bir tartışmasıyla sona erer.

Mükemmel insanın Saadia tarafından kral olarak tanımlanması bir rastlantı değildir. Bu esnada, Philo'dan bu yana ilk kez, Platoncu filozof-kralı sunmuştur.

Halevi'nin Kuzarisi, Hazar kralının doğru niyetlere sahip ve doğru hareketi isteyen haklı bir kral olarak tasvir edildiği, Platoncu iyi bir siyasi diyalog olarak tanımlanabilir. Çalışma, hükümlerinin eğitime tahsis edilmiş edebi türün bir bölümü olarak görülebilir, bu tür, Platoncu siyasi gelenekte mevcut ve daha sonra "prenslerin aynası" (speculum principum) 'nın İslam ve Hristiyan siyasi edebiyatında geliştirilmiştir. Kuzari, ideal devleti üretmek ve sürdürmek için Platon tarafından sunulan iki seçenekten birini, yani varolan yöneticilerin iyi eğitim göreyerek filozoflar haline geleceklerini temsil eder. Hazar kralı, Yahudi bilginlerinde ideal öğretmen bulana kadar, doğru yolun arayışında filozofa ve daha sonra dini bilgelere gitti. Her potansiyel ustaya, yalnızca hakikat yolunu arayan özel bir birey olarak değil, topluluğunun gerçek yolunu arayan bir hükümdar olarak yaklaştı. Yalnızca apolitik filozoflar için doğru düşünceleri aramıyordu, bir liderle ilgili eylemi yönlendiren görüşleri arıyordu.

Filozofun sözlerini ilgisiz olarak reddetti, çünkü filozof İbn Bacce'yı takiben mükemmel insanın insan topluluğundan çekilmesini savundu ve entelektüel mükemmellik ile kamusal sorumluluk arasındaki Platonik bağı reddetti. Yahudi bilgin kısmen tercih edildi, çünkü doğru eyleme güvenme üzerinde diğerlerinden daha fazla vurgu yaptı.

Hazreti Kral'ı Yahudiliğin hak ve adaletine ikna eden ve kendisine pratik inançlarını ve görev şartlarını öğreten Yahudi bilim adamı, onu yalnızca kendi kişisel öngörüsüne göre değil aynı zamanda onun siyasi kapasitelerine göre de dönüştürür. Halevi'nin dindar hükümdarı, Platoncu filozof-kralın üstünlüğünü tasvir ederken, onun egemenliği yalnızca insan aklının öngörüsüne değil aynı zamanda vahy temeline dayandırılmıştır (23).

Ortaçağ Yahudi felsefesinin diğer kollarında olduğu gibi, siyasal felsefede de Maimonides en üst noktayı oluşturuyor; sonraki erken Yahudi düşünürler için referans dönemlerini modern çağın sonlarına kadar uzattı. Maimonides'den önceki Yahudi-Aristoteles geleneğinde, özellikle de İbrahim İbn Daud'un *Yüce İman* (*Sefer ha-Emunah ha-Ramah*) kitabının (24) son bölümünde, Maimonides, halakhik yazılarının daha felsefi olan bölümlerinde, ancak, ağırlıklı olarak *Şaşırılmışların Rehberi* (*Moreh Nevukim*) 'nde Yahudi politik felsefesi ürün verdi.

Maimonides'in hareket noktası, insanın doğası gereği (Rehber 2.40, 3.27) bir siyasi hayvan (zoon politikon) olduğu kabul eden Aristotelesçi iddiadır (*Nikomakhean Ethics 1.7'de, Politika* (kitabında) değil). Bir birey, sadece, emeğin ve emeğin ürünlerinin ortak yarara göre dağılmış olduğu örgütlü bir toplumsal çerçevede hayatta kalabilir ve temel malzeme ihtiyaçlarını karşılayabilir. Yine bir kişi sadece öngörülmüş bir siyasal sistemde duygusal ve manevi ihtiyaçlarını karşılayabilir, ahlaki ve entelektüel mükemmelliğe erişebilir. Bu nedenle, bir kişinin temel maddi

ihtiyaçlarını karşılamaksızın, manevilruhani mükemmelliğe erişmesi mümkün değildir; ancak, entelektüel sürecin kendisi doğada toplumsaldır ve Maimonides'e hahamlar ve öğrenciler arasında Sokrates benzeri bir manevi işbirliği sağlar.

Birçok hayvan bir toplumsal çerçevede var olmakla birlikte, bunların çoğu toplumsal işbirliği olmaksızın hayatta kalabilmekte ve yaratılışlarının, sağkalım süresinin amaçlarını yerine getirebilmektedir. Toplumsal işbirliği, sadece, en üst ve dolayısıyla tüm canlıların hiyerarşisinde en karmaşık organizma olmaları nedeniyle insanlar için vazgeçilemezdir.

İnsanın birçok temel ihtiyacı vardır ve türlerin bireyleri arasındaki büyük farklar, insan üstünlüğünün olumsuz bir yönü, örgütlü toplumsal varoluşu zorunlu kılmaktadır (Rehber 1.72, 2.40). Bununla birlikte Maimonides, pek çok hayvanın aynı zamanda toplumsal yaratıklar olduğunu iddia ederek, insan özgünlüğünün kişinin politik doğasında değil, daha çok entelektüel kapasitesinde olduğunu belirtmektedir (25).

Bununla birlikte, insanlığın siyasi doğasına yapılan bu vurgu, Adem'in Cennet'te tanrısal, gözlerden uzak koşullarda varlık haline getirildiğine ilişkin temel teolojik öncül ile çelişir. Onun özgün doğası aslında politik değildi. Sonuçta tüm maddi ve manevi ihtiyaçlarını çaba sarfetmeksizin toplumsal işbirliğine ihtiyaç duymaksızın karşıladı.

İnsanlığın özgün durumunun bu açıklaması, siyaseti insanlığı ilkel hayvansı durumundan yükseltmenin temel araçlarından biri olarak gören Yunan siyaset felsefesinin öncüllerinin tümü ile çelişir. İlahiyat ve felsefe ihtimal dahilindedir. İlahiyat, siyasi hayatı, insanlığın köklü mükemmellik durumunun bozulmasının bir ifadesi olarak görür. Bununla birlikte, Platon ve Aristoteles için siyasi hayat, insanlığın özgün hayvansı yaşamdan yükselişinin bir ifadesidir. Doğal insan durumu ile ilgili bu karşıt görüşler zorunlu olarak siyasi hayatın değerine ilişkin karşıt görüşler yaratmıştır.

Maimonides ve onu kararlılıkla izleyen Yahudi düşünürler, insanlığın siyasi doğasını, özgün doğası olarak değil ama başarısızlığın bir sonucu olarak daha çok edinilmiş bir doğa biçiminde görerek bu çelişkiyi çözmeye çalıştı. Adem'den sonra neredeyse hayvani bir duruma inilmişti (Rehber 1.2), sadece uygun siyasi bir örgüt kendi temel ihtiyaçlarını sağlayabilir ve onu yeniden entelektüel mükemmelliğe yükseltebilirdi (26). Sadece Abravanel bu uzlaşmadan ayrılmış, İnsanlığı siyaset öncesi, cennet durumu için teokratik-ütopyacı bir arayışa teşvik etmiştir (27).

Doğru siyasi organizasyonu yaratmak ve sürdürmek için yasaya ihtiyaç duyulur, uygulanması için yetki ve güç sağlanır. Maimonides'in Musa'ya gelen vahyin sunumunda benzersiz özelliklerden biri, Musa'nın vahyolunmuş Tevrat'ı İsrail halkına ileten ilk yasa veren rolüdür (Rehber 2.39). Tevrat'ın diğer (insani) yasalara üstünlüğü hem kökeni hem de kapsamında kendini gösterir. Onun ilahi kökeni, Tevrat'ın her zaman kötünden kaçınmak ve iyiyi yapmak için sağlam bir

öneri sunmasını gerektirir. Bununla birlikte, insan yasası, en iyisinden sadece ona yaklaşma yeteneğine sahiptir.

Üstelik, ilahi hukukun kapsamına her şey dahildir ve insan varlığının maddi ve manevi tüm yönlerini içerirken, insani yasa yalnızca (aşağı düzeydeki) maddi sahaya atıfta bulunmaktadır (Rehber 2.40, 3.27-8).

Yasanın sınıflandırılmasında Maimonides, insani ve ilahi yasa arasındaki geleneksel ikili ayırımı uymayı sürdürmüştür. Maimonides, Saadia'nın, buyrukların çoğunun akılcı olduğu iddiasına ve sosyal yasaların temel olduğu ısrarına karşı nihai derecede eleştireldi, Saadia'nın açıklamaların çoğunun rasyonel olduğuna ilişkin iddialarını son derece eleştirdiği ve toplumsal yasaların aslında "genel kabul gören görüşler" (mefursamot) üzerine kurulu olduğu iddia edildiyse de, Maimonides Saadia'nın konumuna yaklaştı. Saadia, Halevi ve Maimonides'in hepsi insan yasası ile ilahi yasa arasındaki farkı kabul etseler de hukuk teorileri doğal hukuk düşüncesini ima eder. Bu, kişinin yalnızca toplumsal işbirliği ve hukukun üstünlüğü sayesinde içgüdüsel bir kavrayışa sahip olduğu iddialarında açıkça görülmektedir. Biri hayatta kalır, maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılar. Ancak, doğal yasa düşüncesi, on beşinci yüzyılda sadece Albo ile Yahudi siyasetine tamamen nüfuz etmiştir (28).

Tevrat vahyolunmuş ilahi bir yasa ise, o zaman peygamber, yasa koyucu (Musa) ya da halkı ve hükümdarlarını yasaya (diğer tüm peygamberler) itaat etmeyi teklif eden bir kişi, siyasi bir lider haline gelir. Peygamber, her şeyden önce, Tanrı'nın eyleminin sıfatlarını bilen bir filozof, insan tarafından bilinebilen tek ilahi sıfattır. Tanrı'nın bilinemeyen özünden en uzak olan eylemin özniteliklerine ilişkin bu tür bilgi, yalnızca insanın epistemolojik sınırlamalarının bir tezahürü değildir ama onun siyasi işlevi ile de ilgilidir.

Filozof-peygamber, tüm yaratılmış şeylerin refahını koruyan ilahi bir lütf-la, siyasi görevlerinin yerine getirilmesi için en uygun olan bu öznitelikleri bilme kabiliyetine sahiptir. Eylemin öznitelikleri hakkında bilgisi olan peygamber, öğrendiklerini, insan toplumunun önderliği aracılığıyla Tanrı'yı taklit etmeye teşebbüs ederek uygulamalıdır. Böylece devlet yönetimi, Tanrı'nın evreni sevgi dolu-iyilik, yargı ve dürüstlikle yönetme biçiminin mikroskobik bir yansıması haline gelir (Rehber 1.54, 3.53-4).

Bütün kozmos, siyasi terimlerle "Tanrı Devleti" (Civitas Dei) olarak tanımlandığında, Augustine'in cümlelemesini ödünç almak için dünyasal kent onun mikroskopik yansımasına dönüşmelidir (Rehber 3.51).

Bütün kozmos, siyasi terimlerle "Tanrı Devleti" (Civitas Dei) olarak tanımlandığında, Augustine'in cümlelemesini ödünç almak için dünyasal kent onun mikroskopik yansımasına dönüşmelidir (Rehber 3.51). Bu sebeple "Tanrı" anlamına gelen İbranice (Elohim) sözcüğünün Maimonides tarafından, öncelikle her tür yöneticiye, krala ve hâkime atıf yapan ve ikKitab-ı Mukaddes olarak Tanrı'ya

gönderme yapan aynı kökten gelen bir terim olarak sunulmasının sebebidir (Rehber 1.2). Maimonides, kendisinden önceki Halevi gibi, insanlarla Tanrı arasındaki ilişkiyi tanımlamak için bu kadar çok kral sözcüğü ile aynı kökten gelen sözcükleri kullanmıştır (Kuzari 1.19-24, 109; Rehber 1.46, 3.51, vb.) (29). Dolayısıyla Maimonides'in peygamberi, filozofun aksine, çok iyi geliştirilmiş bir İmgesel kapasiteye sahip olmalıdır. Bu yalnızca peygamberlik vizyonlarını yaşamak için değil, aynı zamanda İmgesel ruh tarafından yönetilen kitlelere önderlik edebilmek için de gereklidir. Peygamber ile kral arasında ortak paydanın imgesellikle ilgili olması tesadüf değildir. Peygamber gelişmiş rasyonel ve imgesel ruhuyla yalnızca gelişmiş rasyonel bir ruha sahip olan filozofun işlevlerini ve yalnızca gelişmiş imgesel ruhu olan kral ile birleştirir (Rehber 2.37).

Toplumsal varoluş sınırlı olmakla birlikte, filozofun kendisinin kişisel bir ihtiyacıdır. O olmaksızın filozof maddi, duygusal ve entelektüel ihtiyaçlarının hiçbirini karşılayamaz (39). Bu başlıca eğitsel görevidir, ancak, onu politika ile ilgilenmek zorunda bırakır. Aristo geleneği, Tanrı'nın teorik bilgisine vurgu yaparken, Platoncu-Farabici ve Yahudi gelenekleri, ilahi özniteliklerin pratik olarak taklit edildiğini vurgulamışlardır. Maimonides, felsefecinin, özel bir kişi olarak, entelektüel faaliyetleri ve görevini yerine getirirken kendisini yalıtması ile "kamuya açık bir peygamber" olarak eğitsel ve siyasi misyonlarını gerçekleştirme dürtüsü arasında salındığı görüşündedir. Maimonides, (Sokratçı) Yeremya gibi tanımladığı, bir felsefeci ve cemaat lideri olarak, İbni Bacce'nın yalnız yönetme eğilimi ile Platoncu-Farabici-ve tam anlamıyla Yahudi- siyasi katılım vurgusu arasında mücadele eder (Rehber 3.51, 54).

Sonunda, Maimonides siyasi katılımı tercih etti. Rehber Tanrı'nın teorik bilgisiyle başlar (1.1), "pratik" Tanrı taklidi (3.54) ile biter ve onun tarafından doruğa ulaştırılır. Bilge gibi, Maimonides'in Yasası, Tevrat'ın Temel İlkeleri (*Hilkhot Yesodei ha-Torah*) 'nde teorik bilgiyle başlar ve Yahudi Siyasi Teorisi (*Hilkhot Melakhim*) ' nde pratik ile sonuçlanır.

Diyaletik olarak devlete erişmiş olan tam bir entelektüel yalıtımda var olma kabiliyetine sahip olan siyasi yaşam ile ilgilenmek zorundadır. Platoncu terimlerle, güneşin ışığını gören kişinin mağaranın karanlığına geri dönmesi gerekiyor. Maimonidesçi terimlerle, insanlığa izin verilen merdivenin en üst basamağına ulaşan kişi, "ülke halkının idaresi ve öğretimi amacıyla" (Rehber 1.15) inmeye mecburdur. Tanrı'nın bilgisinin mümkün olan en üst derecesine ulaşan Patrikler, yine de "Tanrı'yı tanıyacak ve ibadet edebilecek dini bir topluluk haline getirmek" için (Rehber 3.51) maddi etkinlikler ile ilgilenmişlerdir. Aynı şekilde Musa, Sina'ya çıktı sadece "duyduklarını insanlara iletme için" indi (Rehber 3.22) (31).

Maimonit sisteminde devletin günlük işleyişinden sorumlu kişi kraldır. Maimonides'in, birçok Yahudi düşünür gibi monarşiye yönelik tutumu ikircikli

olsa da, Halakhik ve felsefi bakış açılarından Maimonides, monarşiyi tercih edilen rejim olarak kabul etmişti. Bununla birlikte, monarkın güçlerini Tevrat'ın bağlayıcı yasal ve peygamberlerin ahlaki otoritesi ile ciddi bir biçimde sınırladı (32).

Maimonides'in Mesih görüşleri doğal, siyasi ve onarıcıdır. Musa tarafından kurulan ve Süleyman'ın hükümdarlığıyla doruk noktasına ulaşan mükemmel siyasi topluluk, İsrail topraklarında mükemmel Platoncu bir devlet yaratacak olan David'in oğlu kral-mesih'in gelişi ile yeniden kurulacaktı (33).

Maimonides'in politik felsefesi, gündeme getirdiği konular ve sunduğu görüşler, sonraki tüm Yahudi düşünürlerin hareket noktası oldu. Filozof-peygamberin siyasal işlevleri hakkındaki tartışma gelecek kuşaklarda bir anlaşmazlık konusu oldu. Jacob Anatoli, Isaac Pollegar ve Yochanan Alemanno gibi düşünürler, peygamberin politik görevi üzerine Platoncu-Farabici-Maimonidesçi vurgulamayı sürdürürken, diğerleri, Samuel İbni Tibbon, Musa Narboni ve Joseph bin Shem Tov gibi düşünürler onun entelektüel yalıtımında ısrar ettiler (34). Gerçekte birçok Yahudi düşünür, tereddüt etmeksizin, sınırlı monarşiyi mükemmel rejim olarak kabul ettiyse de, Abravanel monarşinin eşitsizlikleri ve cumhuriyetçi bir teokrasiyi ısrarla savunarak hemen hemen yalıtılmış bir muhalefette duruyordu. Aynı şekilde, Maimonidesçi sistem ile keskin biçimde karşıt olarak, Abravanel, insanlığın özgün devletini ve mesihçi çağ ile ilgili olarak siyaset karşıtı terimlerle kesin biçimde tasvir etmiştir (35).

Ortaçağ Yahudiliğinin kültür merkezleri, onikinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle Hristiyan İspanya, Provence ve İtalya'da, bir Müslüman ortamdan Hristiyan-Latin ortamına geçti. Müslüman dönemin büyük felsefi ve teolojik eserleri şimdi Arapça bilmeyen yeni bir okur kitlesinin ihtiyaçlarını gidermek üzere İbranice'ye çevrildi. Tibbonidler ve Kimchiler gibi Müslüman İspanya'dan gelen Yahudi göçmenler, Güney Avrupa'daki yeni gelişen topluluklara Arapça ve Müslüman felsefe ve bilim alanlarındaki uzmanlıklarını getirdi. Daha az değerli değillerdi, onlar da Yahudi ve Müslüman filozofların büyük eserlerinin el yazmalarını taşıdılar.

Politika dahil, felsefenin her alanını kapsayan harika bir çeviri kurumu ortaya çıktı. Başlangıç olarak, Saadia Gaon, Bachya bin Paquda, Halevi ve Maimonides'in eserleri gibi büyük Musevi eserler Yahuda bin Tibbon ve oğlu Samuel tarafından çevrildi. İkinci aşamada, Müslüman filozofların yazdıkları eserlerin tümü, önemli siyasal yazıları da dahil olmak üzere tercüme edilmiştir. Bu şekilde siyaset felsefesinin metinleri ilk kez İbraniceye tercüme edilmiş oluyordu. El-Farabi'nin *İdeal Devlet (El Medinet El Fazıla)* 'inin bütün bölümleri, on üçüncü yüzyılın ilk yarısında İshak ibni Latif ve Shem Tov İbni Falaquera tarafından iki kere - İbranice'ye çevrilerek, açıklamalarda bulunulmuş ve üzerinde yorum yapılmıştır. İbni Latif' in *Cennet Kapısı'nın (Şa'ar ha-Shamayim)* ve Falaquera'nın *Derece Kitabı'nın (Sefer ha-Ma'alot)* büyük bölümü, Farabi'nin

büyük siyasi eserlerinin hemen hemen hepsi çevrilmiştir. Falaquera da *Bilgeliğin Başlangıcı* (Reshit Hokhmah) adlı eserine Farabi'nin *Mutluluğa Erişme Üzerine* ve *Platon Felsefesi'* nden uzun alıntılar eklemişti. Musa İbni Tibbon, Farabi'nin *Siyasi Yönetim Üzerine* (*Sefer ha-Hatchalot*) adlı eserini tercüme etti. Yine el- Farabi'nin *Devlet Adamının Özlü Sözleri* adlı eserinin anonim bir çevirisi de vardır. Musa Narboni, İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yaqzan* ve İbn Bacce'nun *Yalnızlığın Devlet Yönetimi*'ni tercüme etti ve yorum yaptı. İbni Rüşt'ün büyük siyasi eserleri, *Platon'un Cumhuriyeti Üzerine Yorum* ve *Nikomakosçu Etik* üzerine orta yorumu, on dördüncü yüzyılın başlarında Marsilyalı Samuel Ben Judah tarafından tercüme edildi; oysa onun *Belagat Konusundaki Orta Yorumu*, aynı zamanda, Todros Todrosi tarafından tercüme edilmişti. İbni Rüşt'ün Cumhuriyet üzerine yorumunun çevirisi büyük önem taşıyor çünkü Arapça orijinali kaybolmuştu ve İbranice çeviri İbni Rüşt'ün en önemli siyasi yazılarından kalanlardı. İbranice tercüme geç Ortaçağlarda birkaç kez kopya edilmiş ve epeyce alıntılanmıştı, Rönesans döneminde iki kez Latince'ye tercüme edildi ve büyük etkisi oldu (36).

Bu çeviri kuruluşu felsefi ve bilimsel bir İbranice terminoloji yarattı. Ayrıca, ilk kez, İbranice politik felsefe terimlerini de oluşturdu. Samuel İbni Tibbon ve oğlu Moses, Maimonides ve Farabi'nin siyasal-felsefi yazılarından çevirilerinde insanın siyasi doğasını tasvir eden *medini* ("siyasi") gibi "devlet" için *kibbutz medini* ve çeşitli rejimler için İbranice terimleri tanımlayan terimler yarattı. Farabi'nin Platoncu orijinalinden aktarma olarak *medinah mekubbetzet* veya *kibbutzit* gibi, edebi olarak "bağlantılı bir devlet" veya *kibbutz ha-cherut* gibi tam anlamıyla "özgürlerin birliği" olarak aktarılan bu kavramların her ikisi de demokrasi duruşudur (37).

Tipik bir olgu da, bağlama bağlı olarak özellikle insan hukuku veya genel olarak hukuk için *nimus* teriminin tarihidir. Bu terim Yunanca *nomos*'un bir harf çevirisi olan Arapça *namus* olarak İbraniceye aktarılmıştır. *Nimus* şimdi hukuk için *torah*, *choq* ve *dat* gibi eski ibranice terimlere katılmıştır (38).

Marsilyalı Samuel Ben Judah ve Todros Todrosi gibi müteakip Yahudi çevirmenler, bu terimlerin ve diğerlerinin çeşitlerini ortaya koydu ve giderek İbranice bir politik felsefe sözlüğü hazırladı (39). Bu çeviriler ve onlardan kaynaklanan yeni İbranice politik terminoloji, Güney Avrupa'daki Yahudi düşünürlerin onüçüncü yüzyıldan itibaren İbranice olarak yavaş yavaş bir Yahudi siyasi düşünce yapısı geliştirdiği bir çerçeve oluşturdu. Genel teolog-felsefe literatüründeki bu girişimin başlıca örnekleri, Falaquera'nın *Dereceler Kitabı*, Isaac Pollegar'ın *Yasayı Savunma* (*Ezer ha-Dat*) 'sı, Joseph Albo'nun *Kök Kitabı*, İbrahim Şalom'un *Barış Yurdu* (*Sefer Neveh Şalom*), Joseph ibni Shem Tov'un *Tanrının Rahmeti* (*Dignity of God/Kevod Elohim*) ve Yochanan Alemanno'nun *Ebedi Hayatı* (*Chai ha-Olamim*). Felsefe vaazları literatüründe, bu tür siyasi tartışmalar, Jacob Anatoli'nin *Öğrenci Yüreği* (*Malmad ha-Talmidim*), Gerona'lı Nissim'in *Oniki Vaiz*

(*Sheteim Asar Derashot*), Shem Tov Ben Joseph İbni Shem Tov'un *Torah'daki Vaizler* (*Derashot al ha-Torah*) ve Isaac Arama' nın *İzak'ın Bağlanması* (*Aqedat Isaac*) (40).

Kutsal Kitap'a ilişkin felsefi yorumlar özellikle siyasi tartışma için verimli bir zemin oluşturdur. Kitab-ı Mukaddesle ilgili metin siyasi konular üzerinde durmak için bol bol fırsat verdi. Önde gelen fakat hiçbir şekilde İzole edilmemiş örnekler, Eden'in öyküsü ve insanlığın gelişiminin tasviri, (Yaratılış 2-11), Şuayb'ın Musa'ya tavsiyesi (Çıkış 8.1) ve monarşi yasaları (Tesniye 17 ve Samuel 8). Bazı yorumcular bu fırsatı hevesle arıyorlardı ve en eski felsefi akımlara ve politik gelişmelere göre Kitab-ı Mukaddes metinlerini tercüme etmekten çekinmiyorlardı. Tipik örnekler, Joseph ibni Kaspi, Roma'lı Immanuel ve esas olarak bu eğilimi hevesle yürüten Isaac Abravanel'in yorumlarında hemen hemen anlamsız olarak bulunabilir (41).

Tüm bu akademisyenler, politik düşüncelerini, Platoncu bir dünya görüşüne dayanan ve Farabi, İbni Rüşd ve Maimonides tarafından dini dile adapte edilmiş Müslüman ortamdan taşınan metinlere dayandırdı. Yahudi akademik merkezleri Hristiyan-Latin ortamına geçtikten sonra yüzyıllarca bu tarzda devam ettiler.

Yahudi bilim adamları Hristiyan-Latin dünyasındaki çağdaş kültürel eğilimler hakkında oldukça bilgililerdi. Ortaya çıkan akademik felsefenin, en azından on üçüncü yüzyıldan itibaren Yahudi düşüncesi üzerinde artan bir etkisi olmuştu; ancak, bu siyaset felsefesi alanında böyle değildi. On üçüncü yüzyılda Aristoteles'in Latince *Politika'sının* (c. 1260) çevirisinin devrimci etkisinin bir sonucu olarak Hristiyan siyaset felsefesinde önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Ancak bu gelişmeler Yahudi siyasi düşüncesine zar zor tesir etmiştir (42).

Ortaçağ Yahudi düşünürlerinin yazılarında, skolastik siyasal düşüncenin çeşitli etkileri tespit edilebilir. Henüz geniş ölçüde araştırılmakta olan bu tür etkiler göz ardı edilmemelidir. Albo ve onu izleyen diğerleri, Yahudi düşüncesine göre, hukukun skolastik sınıflandırılmasını ve "doğal hukuk" (*lex natura, dat tivi'it*) terimini ima ediyorlardı. Bundan dolayı, o zamana kadar insani ve ilahi hukuk olarak yapılan ikili sınıflandırma üzerine kurulmuş olan ortaçağ Yahudi felsefesinde hukuk teorisini devrimcileştirdiler (43).

Abravanel, Aquinas ve diğer akademik yazarların yazılarıyla bir şekilde tanındı. Onları doğrudan doğruya Kitab-ı Mukaddes ile ilgili açıklamasında kullanmaktan çekinmedi ve bazen görüşlerini Yahudi bilgelerinkinden daha çok tercih etti. İnsan hükümeti (*hanhagah enoshit*) ile ilahi hükümet (*hanhahah elohit*) arasındaki ayrım, dünyevi ve ruhani otoriteler arasındaki Hristiyan ayırmadan etkilenmiş gibi görünüyor (44).

Aquinas'ın *Summa'sından* diğerlerine skolastik politik metinlerin İbranice'ye çok az çevirisi yapılmıştır. Dikkat çekici bir örnek, Roma'lı Giles'in etkileyici *De Regimine Principum'u* on beşinci yüzyılda *Sefer Hanhagat ha-Melakhim* adı altında anonim olarak İbranice'ye tercüme edilmiştir. İsimsiz bir Yahudi akademisyenin

böyle uzun bir metni İbranice'ye çevirme gayreti içinde olması, skolastik siyasi felsefeye (en azından kendi görüşüne göre) sağlam bir ilginin bulunduğunu gösterir. Bununla birlikte, mevcut bilgilerimize göre, bu çevirinin Yahudi siyasi felsefesi üzerinde hiçbir saptanabilmiş etkisi yoktur. Gerçek şu ki, sadece orijinal el yazmasının kalması, sonraki kuşaklar için herhangi bir kopyasının çıkartıldığını bilmediğimizden, sadece bu sonucu güçlendirir (45). Ortaçağ Yahudi politik felsefesinde Aristoteles'in Politika'sına göndermede bulunma eksikliği bu duruma iyi bir örnektir. Politika'nın Hristiyan düşüncesine sızmış etkisi aynı zamanda Yahudi kültürünün bir Müslüman kültürden Hristiyan-Latin kültür çevresine geçiş sürecinin tam olarak başladığı dönemdeydi. Şimdi, en azından Yahudi bilim adamlarının Politika'nın güçlü etkisini hissetmeleri beklenebilirdi. Ancak bu etki gerçekleşmedi. Marsilyalı Samuel Ben Judah ve onu takiben Joseph ibn Kaspi on dördüncü yüzyılda çağdaş kültürel eğilimler bilgisine rağmen henüz çevrilmiş ve özetlenmiş olan Platon'un Cumhuriyet'inin İbni Rüşd'çü versiyonları ve Aristo'nun Etiği ve Müslüman ustalarını takiben, Politika'nın metni henüz Batı'da mevcut değildi (46).

On beşinci yüzyılın başlarındaki Kastilyalı Meir Alguades, *Politika*'nın bir kopyasını "gördüğünü" bize bildiren ilk Yahudi bilim adamıdır. Bununla birlikte, Moerbeke'nin (edebi) çevirisinin ona göre oldukça anlaşılmasız olması ve metin üzerine uygun bir yoruma sahip olmaması nedeniyle metnin tercümesinden kaçındı. Yine de Albertus Magnus, Aquinas ve diğerlerinin çok az Latince yorumlamaları vardı, ancak Alguades onlara erişememiş görünüyordu. Dolaşısıyla geleneksel yoluna yine *Etik'i* bu kez Latince'den çevirerek devam etti. Bununla birlikte, Alguades'in bize bildirdiklerinden, Aristo'nun siyaset felsefesi hakkında en azından biraz bilgiye sahip olduğu açıktır. *Politika*'nın Hristiyan siyaset felsefesine yaptığı büyük etkiden kesinlikle haberdar olmuştur (47).

Ortaçağdan ya da Rönesans döneminden kalma bir Yahudi bilim adamı Politika'ya ya da onun birçok yorumundan herhangi birini İbraniceye çevirme girişiminde bulunmadı ve özgün metni bile çok az kullandı. On beşinci yüzyılda Albo ve on yedinci yüzyılda Simone Luzzatto metni kullandıklarında, çoğunlukla Aristo'nun Politika'nın ikinci kitabındaki Platoncu sistemi eleştirmesine değindiler. Platon'un Cumhuriyet'inin tümdengelimci ve idealist yaklaşımı yerine tümevarımcı ve ampirik yaklaşımını tercih ettiler. Bununla birlikte, her iki akademisyen de Politika'yı yine de bağımsız bir siyasi sistem olmaktan çok Platoncu sistemin bir eleştirisi olarak kullanmışlardır. Aslında onların gönderme terimleri hâlâ Platoncuydu (48).

Politika'nın üçüncü kitabının büyük bir bölümünü kullandığını iddia eden Abravanel bile 1 Samuel 8 üzerine ünlü yorumunda metni kesinlikle doğrudan kullanmadı. Metni kendi siyasi yönelimlerine uygun olarak yorumlayan bazı akademik yorumculardan etkilenmişti. Böylece, Abravanel yanlışlıkla Aristo'nun

Politikası'na kendisinin karşı olduğu monarşik bir duruşu attı. Daha iyi bilgi edinmiş olsaydı, bizzat kendisi sahte bir "cumhuriyetçi" olarak Aristo'nun gerçek konumundan çok uzak olmadığını fark edecekti. Ortaçağda yaşayan diğer Yahudi bilim adamlarının çoğu gibi Abravanel de *Ahlak* ve *Metafizik* alanlarında Aristo'nun iyi olduğunu biliyordu. Bununla birlikte, Politika hakkındaki bilgisi, hala büyük ölçüde dolaylı ve hatalıydı, skolastik yanlış yorumlamanın kalın katmanıyla kaplıydı. Öte yandan, Platon'un Cumhuriyet'inin Farabici ve İbni Rüştü yorumlarını çok iyi biliyordu ve Platoncu siyasi gelenek onun siyaset felsefesinin çeşitli yönlerinden güçlü biçimde etkilendi (49).

Kültürel geleneklerin iktidarı çok güçlüydü ve Yahudi siyasi düşüncesinin teolojik sınırlamaları Müslüman kültür ortamının küresinden ayrıldıktan sonra Hristiyan-Latin kültür yörüngesinde de birkaç yüzyıl için Cumhuriyet ve Nikomakosçu Ahlakla bağlı kalmaya devam etmişti. Politika'nın anormal etkisine karşın geç ortaçağ Hristiyan siyaset felsefesi Yahudi felsefesine sadece sönük yankılarla nüfuz etti. Modern zamanın başlangıcına kadar Platoncu geleneğe bağımlı olmaya devam etti. Aquinas değil ama El-Farabi ve İbni Rüştü, Yahudi siyasi düşüncesine hâkim olmaya devam etti.

Skolastik düşüncenin Yahudi politik felsefesine tam etkisi hala araştırılmaktadır. Bununla birlikte, bilgimizin bu erken aşamasında dahi, oldukça marjinal olduğu kesinlikle ve oldukça yüksek derecede varsayılabilir. Skolastik siyasal düşüncenin marjinal etkisini bir taraftan Platoncu-Müslüman geleneğin devam eden etkisi ve skolastik felsefenin Yahudi felsefesinin diğer alanlarına etkisi ile karşılaştırdığımızda bu değerlendirme daha da güçlenmektedir.

Bu bağlamda, ortaçağ Yahudi politik felsefesinin iki dalını ayıran, biri Platoncu-Müslüman geleneğinden, diğeri Hristiyan-Latin geleneğinden etkilenen Ralph Lerner ve Muhsin Mehdi tarafından birkaç yıl önce sunulan teoriyi kabul edemiyoruz (50). Vardığımız sonuç şudur, Platonik-Müslüman bir gelenek vardı. Bu gelenek modern zamanın başlangıcına kadar egemen olmaya devam etti. Hristiyan-Latin düşüncesinin etkisi oldukça marjinaldi.

Bu durum Rönesans'ta devam etti. Yahudi akademisyenler, ortaçağ miraslarını hümanist ortama kattılar. Platoncu gelenek, şimdi Rönesans İtalya'sında, yeniden ortaya çıktı, *Cumhuriyet*'in Yunanca metni Bizans'tan getirildikten sonra on beşinci yüzyılın başında Latinceye tercüme edildi. Bundan sonra *Cumhuriyet* Rönesans siyaset felsefesine güçlü bir etki yaptı ve Ficino'nun çevirisi ve 1480'deki yorumu ile doruğa ulaştı (51).

Bu durum, Hristiyan akademisyenler arasında Cumhuriyet'in İbni Rüştü'cü yorumunun İbranice tercümesine ilgi yarattı. Metin - iki kez- Hristiyan bir kitlenin tüketimi için Yahudi bilginler tarafından yeniden Latince'ye çevrildi. İlk çeviri, Pico della Mirandola tarafından 1480 yılı ortalarında, Elijah del Medigo'ya yaptırıldı; ikinci çeviri ise on altıncı yüzyılın başında Jacob Mantinus tarafından

yapıldı bu yüzyılda bir kaç kez yeniden yayınlandı (52).

Buna paralel olarak İbni Rüşdçü metin Yahudi siyasal düşüncesine egemen olmaya devam etti. Fakat şimdi, Hristiyan siyaset felsefesindeki yeni egemen eğilimle iyi koordine edildi. Filozof-kralın erdemleriyle uğraşan İbranice metnin uzun bölümleri, Yochanan Alemanno'nun eklektik *Sonsuz Hayat* adlı eserine neredeyse tam olarak eklenmiştir (53). Bu etki, del Medigo'nun rasyonalist ve anti-kabalacı incelemesi *Hukukun İncelemesi (Bechinat ha Dat)* (54) 'nde ve Abravanel'in on beşinci yüzyılın son on yılında, on altıncı yüzyılın başında İtalya'da yazılan Kitab-ı Mukaddes üzerine daha sonraki yorumlarında da açıkça görülmektedir. Aynı şekilde, Mantovan hahamı Judah Messer Leon, Todrosi'nin İbni Rüşd'ün Aristo'nun *Belagat*'ine yaptığı yorumlarından, politik konular ile rejimlerin sınıflandırılmasını ile ilgili *Petekten Akan (Nofet Tzufim)* isimli ortaçağ retorik geleneğini hümanizmin Cicerocu eğilimleriyle bütünleştirmeye çalışan retorik bir inceleme yazısından uzun paragraflar ekledi (55).

Altıncı yüzyılın gelişi ile birlikte, erken modern siyasi felsefenin etkileri yavaş yavaş Yahudi düşüncesine nüfuz etmeye başlar. Modern erken siyasi felsefeyi etkileyen mükemmel Venedik anayasası efsanesi, İshak Abravanel'in Exodus 19 hakkındaki yorumunda, Şuayb'ın (Jethronian) tavsiyesi tarafından oluşturulan Musa kaynaklı anayasayı Venedik *mükemmel cumhuriyeti*'nin ilk şekli olarak yorumladığı haliyle açıkça ortaya koymaktadır. Bu Venedik etkisi, 1630'daki Luzzatto'nun *Söylevi (Luzzatto's Discorso)* ile doruk noktasına ulaştı.

Machiavelli'nin bazı etkileri bile, yavaş ve tereddütsüz de olsa nüfuz etmeye başladı. Machiavelli özümsemek için çok zor bir etkiydi. Laiklikte ısrar etmesi ve siyaseti manevî konulardan keskin biçimde ayırması, Yahudi akademisyenlerin hala ortaçağın temellerine demirlemiş kendi teolojilerine bunu nakletmeleri bakımından son derece zordu. Geç on altıncı yüzyılda, İbrahim Portaleone, Machiavelli'nin *Savaş Sanatı (Arte della Guerra)* 'nın bir kopyasını kendi kütüphanesinde tuttu. Ansiklopedik *Güçlünün Kalkanları (Shiltei ha-Gibborim)* adlı askeri tartışmasında, eski İsrail ordusu bir halk milisi olarak tasvir edilmiştir, burada açık Machiavelli etkisi tespit edilebilir (57). Machiavelli etkisi, Luzzatto'nun on yedinci yüzyılın ortalarında yazılmış *Söylev ve Sokrat (Discorso and Socrate)* adlı eserinde de görülür.. Burada ("devlet nedeni") *ragione di stato* terimi Yahudi yazılarda ilk kez ortaya çıkmakta, Kitab-ı Mukaddes tarihi ve Musa kaynaklı anayasayı çözümlemek için kullanılmaktadır.

Yahudi karşıtı propagandaya cevap vermek ve kendisini Tacitus'un Tarihi-ne dayandırmak o dönemde çok popülerdi, Luzzatto, Musa'nın siyasi ve askeri sorunları çözmek için devlet mantığının ilkelerini en mükemmel şekilde uyguladığını biliyordu. Bilge politikacı Tacitus, kendi Yahudi karşıtlığıyla engellenmezse, Musa'nın mantığını anlamış ve siyasi zekasına hayran kalmıştır. Luzzatto burada, Tacitusçu Yahudi karşıtlığına karşı savaşmak için Tacitusçu siyasi fikir-

leri kullanır. Devlet mantığının bütün geleneği, Tacitusçu etki nedeniyle ağırdı, Machiavelli gibi özünde cumhuriyetçiydi ve özünde siyasete laik ve faydacı bir açıdan yaklaşıyordu.

Machiavellici ve Tacitusçu etkiler, Luzzatto'yu, Kitab-ı Mukaddes tarihini herhangi bir dini tonlama veya manevi düşüncelerden yoksun olarak tamamen politik bağlamda ele almaya zorladı. Bu, Absalom'un, babası David'e karşı isyanının ürpertici tasviri ile çok iyi göstermektedir, burada siyasal iktidarı ele geçirme mücadelesinde meşru bir taktik olarak tüm araçlar alınan başarılı sonuçlara göre haklı gösterilmiştir.

Üstelik, dini (sadece) geçici siyasi amaçlara hizmet eden bir araç olarak gören radikal Makyavellici yaklaşımla da yakınlaştı. Böylece Luzzatto, muhalif Tacitusçulara, Şabat ve Şabat yılını kutlama, domuz eti yemenin yasaklanması gibi Musa'nın uyulması gereken yazalarını (mitzvotları) nazikçe açıkladı.

Makyavellicilik ve Tacitusçuluğunun yanı sıra, Luzzatto, yukarıda da belirtildiği gibi, "mükemmel" Venedik mitinden ve gününün politik düşüncesinde ortak olan ekonomik ticari kapitalist (mercantile) fikirlerden geniş ölçüde etkilenmiştir. Siyasal olayları analiz etmek için fizik, astronomi ve tıpta güncel bilimsel teorileri de kullanmıştır (58).

Luzzatto şimdiye kadar karşılaştığımız en "modern" Yahudi siyasi düşünürdü. Hala, ortaçağlıların sonuncusu olarak da anılabilir. Çağdaş siyasi düşüncenin onun ve diğerlerinin üzerindeki etkisi doğrultusunda hepsi, özellikle teolojik ve ortaçağ çerçevesinde çalışmışlardı. Bununla birlikte, geleneksel olmayan bir Yahudi olarak, Musa'ya dayanan anayasanın vahyolunmuş doğasını reddetmiş olabilir. Bu bağlamda, Aydınlanma'nın başlangıcından önce, Yahudi politik felsefesi, geniş ölçüde Yahudi felsefesi gibi, henüz temelde ortaçağa aitti ve yalnızca Rönesans fikirlerinin ruhunu taşıyordu ama onlar tarafından devrimcileştirilememiştir.

Spinoza, Luzzatto'nun kararsız başlangıçlarından sonra, *Teolojik-Politik İnceleme*'sinde Yahudi politik felsefesini ortaçağ çerçevesinden çıkardı. Artık Tevrat'ı ezeli ilahi yasa olarak değil, insan hayatının hem dünyevi hem de ruhani yönlerini kapsayan; doğada muhtemel ve özel bir halkın dünyevi sorunlarını gelişmesinin özel bir yerinde çözmeyi amaçlayan ancak daha çok insan tarafından oluşturulmuş bir yasa olarak sundu. Aynı şekilde, Spinoza Musa'yı artık, Tanrı'nın motivasyonuna sahip bir peygamber-yasa koyucu, yani Platoncu filozof-kralın teolojik bir benzeri değil, daha ziyade, kendi siyasi amaçlarını geliştirmek için halkın Tanrı korkusu ve mafyanın batıl inançlarını bilinçli olarak istismar eden kurnaz bir Machiavellici politikacı olarak tanımlamaktadır.

Musa, tanrısız olarak kurulmuş misyon ve yasa efsanesini geliştirerek, ulusun olduğu o zor dönemde çokluğun işbirliğine ve itaatine güvence verdi. Spinoza bu şekilde Yahudi siyasi felsefesini bütünüyle laikleştirdi; yani, *Siyasi*

İncelemesi'nde herhangi bir Yahudi içeriği yoktu. On dokuzuncu yüzyılda yazılmış olan Mendelssohn'un *Kudüs* ve Nachman Krochmal'ın *Zamanın Şaşırmışlar Rehberi* (*Moreh Nevukei ha-Zeman*) ile çağdaş siyaset felsefesiyle Yahudi siyasi teolojisinin sentezini yeniden oluşturmak için yeni girişimler olacaktır. Öte yandan, modern Siyonist edebiyat, Spinoza'nın öncülüğünü takiben Yahudi siyasi felsefesini "sekülerleştirme" sürecini tamamlama girişiminde bulunmuştur (60).

NOTLAR

1. Jospe 1988b.
2. Lerner ve Mehdi 1967, Giriş; Susser ve Don Yihyeh 1981; Susser1981.
3. Lerner ve Mehdi 1967, Giriş. Bu akademisyenler ile ilgili yayınlar için bak aşağıdaki bibliyografya'da.
4. Lerner ve Mehdi 1967, giriş.
5. Cohen 1984.
6. Rosenthal 1968.
7. Klibansky 1981, s. 14-18, 39-4.
8. Barker 1964, s. 525.9 Albo, Roots 1.
9. (Hüsik). Müslüman felsefede Siyaset bilgisi için, Bkz. Pines 1975; Yahudi felsefesinde bkz. Melamed 1992a, 1992b.
10. Walzer 1963a, s. 41-2; 1963b, s. 244-5
11. Lerner ve Mehdi 1967, giriş; Berman 1978; Melamed 1992a.
12. Walzer 1963a, s. 44; 1963b, s. 244-5.
13. Lerner ve Mehdi 1967, giriş.
14. Guttman 1975; Strauss 1987.
15. Moses Rieti, Miqdash Me'at 22.
16. Berman 1961, 1974, 1981.
17. Wolfson 1962, s. 13.
18. Genel olarak Müslüman siyaset felsefesi için bkz. Galston 1979, 1990; Marmura 1979; Lambton 1954, 1981; Larnan 1980; Pines 1957; Rosenthal 1940, 1948, 1968; Walzer 1963a.
19. Maimonides, Millha ha-Higgayon 14.7: s. n2 (Roth).
20. Yukarıdaki genel not 18'e bakınız. El-Farabi için bkz. El-Farabi 1849, 1961, 1969, 1985; Berman 1961, 1974; Galston 1990; Kraemer 1979; Mehdi 1969; Strauss 1936, 1945, 1959, 1987. Averroes için bkz. Averroes 1842, 1969, 1974, 1992; Butterworth 1986; Daiber 1986; Mehdi 1978; Pines 1957. İbn Bacce için bkz. İbni Bacce 1896; Hayoun 1989, 1990; Leaman 1980; Shiffman 1991.
21. Berman 1974, s. 162; Kraemer 1987; Lambton 1981, s. 317; Walzer 1963b, s. 246.
22. Saadia Gaon, İnananlar 3.1-3: 137-47 (Rosenblatt); Altmann 1944; Fox 1975; Melam 1986.
23. Motzkin 1980; Melamed önümüzdeki a, 3.1.
24. İbni Daud, Yüce İnanç 1852, sayfa 98-101.
25. Genel olarak Maimonides'in siyasi felsefesine bakınız, Altmann 1972; Berman 1959,

- 1961, 1974, 1987; Blidstein 1983; Davidson 1963; Epstein 1935; Frank 1985; Galston 1978, 1978-9; Goldman 1968, 1987; Harcman 1976, 1985; Harve1991; Harvey 1980; Kellner 1990, 1991; Kraemer 1979, 1986; Kreisel 1986, 1988,1992; Lerner 1969, 1991; Levinger 1989; 63, 1979; Rosemhal 1935; Rotter 1979; Schwarzschild 1977; Strauss 1936, 1987; Wolfson1936. Maimonides'in düşüncesinde insanın siyasal karşısında yalnız varoluşu üzerine yapılan tartışmada Blumberg 1976; Kreisel 1992; Lerner 1991; Melamed 1994.
26. Berman 1980; Klein-Braslavy 1986.
27. Baer 1937; Netanyahu 1972, 2.3; Strauss 1937; Urbach 1937.
28. Saadia'nın hukuk teorisi için, yukarıya bakın, not 22. Halevi için bkz. Strauss 1952a; Albo için bkz. Lerner 1964; Melamed 1985b, 1986, 1989. Yahudilikte genel olarak doğal hukuk sorunu için Bleich 1982; Hüsik 1925; Novak 1988. Maimonides'in doğal hukuk hakkındaki görüşleri ile ilgili önemli tartışmalar var; Bkz. Dienstag 1987; Faur 1969; Fox 1972; Goodman 1978; Hyman 1980; Kasher 1985; Levine 1986; Melamed 1986; Schwarzschild 1962-3.
29. Berman 1959, 1961, 1974, 1981; Galston 1978; Goldman 1968; Melamed 1985a,Önümüzdeki a, 3.2; Pines 1979; Strauss 1936, 1987.
30. Maimonides, Mişna Yorumu: Sefer Zeraim'e Giriş (Rosner) ; Rehber 3.51, 54 (Pines); Melamed 1994 ve gelecek a, 3.2.
31. Filozof-peygamberin siyasal görevleri için yukarıdaki not 29'a bakınız. İbn Bacce'nın Maimonides üzerindeki etkisi için bkz. Berman 1959. Jacob'un rüyasının benzetmesi için bkz. Klein-Braslavy 1988.
32. Maimonides'in monarşiye karşı tutumu için bkz. Blidstein 1983. Genel olarak monarşiye yönelik tutum üzerine, bkz. Blidstein 1982-3; Melamed gelecek a, 1.3; Lehçe 1971, 1989, 1991; Rosenthal 1958.
33. Blidstein 1983; Funkenstein 1977; Hartman 1978; Kraemer 1984; Ravitzky 1991.
34. İbn Tibbon için bkz. Kellner yakında; Ravitzky 1981. Anatoli için bkz. Melamed 1988a. Alemanno için bkz. Melamed 1988b. Narboni için bkz. Hayoun 1989, 1990. Gersonides ve Crescas için Harvey 1990; Rosenthal 1980; ve genel olarak, Melamed gelecekte a, 3.3'ü görür.
35. Baer 1937; Netanyahu 1972, 2.3-4; Smoler ve Auerbach 1972; Strauss 1937; Urbach 1937.
36. ibni Latif için, bkz. Beller Wılenksy 1967. Falaquera için bkz. Dereceler Defteri 16-17, Bilgelik Başlangıcı 70--1; Efros 1934-5; Jospe 1986, 1988a, 3.5; Plessner 1956; Shiffman 1991, Her ikisi için bkz. Melamed 1992c, ileride a, 5. El Farabı'nın Devlet Adamı Aforizmalarının İbranice tercümesi için Farabi 1961'de giriş bölümüne bakın. Narboni ve ibn Bacce için bkz. Hayoun 1989,1990; Rosenthal 1980. İbni Rüşd için bkz. İbni Rüşd'ün Platon Cumhuriyeti'ne İlişkin Yorumu (Trans. Rosenthal 1969), Platon'un Cumhuriyet'inde İbni Rüşd (trans. Lerner 1974) ve Berman 1967, 1968-9. İbranice tercümenin el yazmaları için bkz. İbni Rüşd 1969, giriş; Teicher 1960. Latince tercü-

- melerde aşağıdaki not 52'ye bakınız. Nikomakosçu Etiğin çevirisi için Berman 1978, 1988'e bakınız. Retorik için bkz. İbni Rüşd 1842; Lesley 1984; Ve Chiesa 1986'ya bakın.
37. Efros 1924; Klatzkin 1928; Melamed 1976, 2: 1-60; 1993a.
 38. Yukarıdaki not 37'ye ve Kraemer 1986'ya bakınız.
 39. Yukarıdaki not 37'ye ve İbni Rüşd 1969, sf. 306-32'ye bakınız; 1974, s. 167-70.
 40. Alemanno haricindeki bu metinler zaten yayınlandı. Falaquera'nın politik düşüncesi için yukarıdaki 36. nota bakınız. Pollegar için bkz. Belasco 1905; Melamed önümüzdeki a, 7; Pines 1986. Shalom için bkz. Melamed, a, 7 ve Tirosh-Rothschild 1990. Joseph ibn Shem Tov için bakınız Gutwirth 1988; Melamed ileride, 3.3. Alemanno için bkz. Melamed 1976, 1982b, ilerideki a, 6; Rosenthal 1979. Anatoli için bkz. Melamed 1988a; Gelecek a,4. Gerona'lı Nissim için bak Loberbaum 1993; Melamed ileride d; Ravitzky 1990. Aram için bkz. Heller Wilensky 1956; Melamed ileride d. Şem Tov ben Joseph ibni Shem Tov'un vaazlarında henüz araştırma yok.
 41. Melamed 1982a, 1985a, 1990a, 1993b; Segal 1938; Smoler ve Auerbach 1972.
 42. Yahudi felsefesi üzerine bilimsel etkiler için bkz. Pines 1977a. Skolastik siyasal felsefesi için bkz. Ullmann 1956; Aquinas 1970. Hristiyan siyaset felsefesi üzerine Politika'nın etkisi için bkz. Dunabin 1982.
 43. Yukarıdaki not 28'e bakınız.
 44. Melamed 1990a; Netanyahu 1972, 2.3.
 45. Melamed 1992a, önümüzdeki c.
 46. Berman 1967; Melamed 1992a.
 47. Berman 1988; Melamed 1992a.
 48. Melamed 1992a.
 49. Baer 1937; Melamed 1988a, 1992a, 1992b; Netanyahu 1972, 2.3; Strauss 1937.
 50. Lerner ve Mehdi 1967, giriş; Melamed 1992a.
 51. Platonik gelenek hakkında bkz. Hankins 1991; Rönesans politik filozofiye genel olarak bkz. Skinner 1988.
 52. Averroes 1992, tanıtım; Melamed 1995.
 53. Melamed 1982b, 1988b, önümüzdeki a, 6; Rosenthal 1979.
 54. Melamed 1995.
 55. Melamed 1976, 1978.
 56. Melamed 1976, 1983, 1987, 1990a; Netanyahu 1972, 2.3.
 57. Melamed 1976. İbrani liderlerin Machiavelli tarafından tedavisi için, Bkz. Melamed 1990b, ileride a, 8; Ayrıca Robinson 1975. Machiavelli'de General, bakınız Winiarski 1969.58 Backi 1946; Melamed 1976, 1984; Ravid 1978; Septimus 1987.59 Guttmann 1979; Harvey 1978, 1981; Lazaroff 1982; McShea 1968; Motzkin 1990; Pines 1977b, 1986; Rava 1931; Septimus 1987; Strauss 1952b; Wolfson 1969; Yerushalini 1983. Mendelssohn'un siyasi düşüncesi için Altmann 1980; Berney 1950; Fox 1976; Guttmann, 1979; Lazaroff 1982; Rotenstreich 1953. Krochmal için bkz. Harris 1991. Siyonizm konusunda bkz. Avineri 1982.

KAYNAKÇA

Metinler

- Abravanel, I. (1956) *Commentary on the Early Prophets* (jerusalem: Torah veDa'at).
- (1957) *Commentary on the Later Prophets* (jerusalem: Torah ve-Da'at).
- Albo, J. (1929) *Book of Roots*, edited and translated by I. Husik, 5 vols. (Philadelphia:Jewish Publication Society).
- Al-Farabi (1849) *Sefer ha-Hatchalot*, translated by Samuel ibn Tibbon, in *Sefer ha-Asif*, edited by Z. Filipowsky (Leipzig: Köhler; reprinted Jerusalem, 1970), pp. 1-64.
- (1961) *Aphorisms of the Statesman*, translated by D. M. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1969) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, translated by M. Madhi (Ithaca: Cornell University Press).
- (1985) *On the Perfect State*, translated by R. Walzer (Oxford: Oxford University Press).
- Anaioli, J. (1866) *Malmad ha-Talmidim* (Lyck: Mekitze Nirdamim).
- Aquinas (1970) *Selected Political Writings*, edited by A. P. D'Entreves and translated by J. G. Dawson (Oxford: Blackwell).
- Aristotle (1967) *The Politics*, translated by T. A. Sinclair (Harmondswonh: Penguin).
- (1969) *Ethics*, translated by J. A. K. Thomson (Harmondsworth: Penguin).
- Averroes (1842) *Biur Sefer ha-Halazah le-Aristo be-Ha'atakat Todros Todrosi*, edited by I. Goldenthal (Leipzig).
- (1969) *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, translated by E. I. J. Rosenthal (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1974) *Averroes on Plato's Republic*, translated by R. Lerner (Ithaca and London: Cornell University Press).
- (1992) *Parafrasi della "Repubblica" nella traduzione latina di Elia del M edigo*, edited by A. Coviello and P. E. Fornaciari (Florence: Olschki).
- Halevi, J. (1968) *The Kuzari*, translated by H. Hirschfeld (New York: Schocken).
- Hartman, D. (ed.) (1985) *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- ibn Bacce (1896) "Beur Kavanat le-Abu Baker Al-Zaig be-Hanhagar ha-Mitboded," *Kovetz Al Yad* 6: 3-33.
- ibn Daud, A. (1852) *Ha-Emunah ha-Ramah* (Frankfurt am Main; reprinted Jerusalem, 1967).
- ibn Falaquera, S. (1902) *Reshit Hokma*, in *Ketavim*, vol. 2 (Berlin; reprinted Jerusalem, 1970).
- (1894) *Sefer ha-Ma'alot*, in *Ketavim*, vol. 2 (Berlin; reprinted Jerusalem, 1970).
- ibn Kaspi, J. (1903) *Mishneh Kesef*, in *Ketavim*, vol. (Pressburg: Alkalay).
- ibn Tibbon, S. (1837) *Ma'amar Yiqqavu ha-Mayim* (Pressburg: Schmid).
- Immanuel of Rome (1487) *Commentary on the Book of Proverbs* (Naples; reprint with an introduction by D. Goldstein, Jerusalem, 1981).
- Krochmal, N. (1863) *More Neboche ha-Seman* [Hebrew] (Leopoli: Michaelis F. Poremba).
- Lerner, R. and M. Mahdi (eds.) (1967) *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (New

York: Free Press).

Luzzatto, S. (1638) *Discorso circa il stato degli ebrei in Venezia* (Venice; reprinted Bologna, 1976).

— (16p) *Socrate ovvero del humano sapere* (Venice).

— (1951) *Ma'amar al Yehudei Venezia*, translated by D. Lates Jerusalem: Bialik Institute).

Machiavelli, N. (1940) *The Prince and the Discourses*, translated by M. Lerner (New York: Modern Library).

Maimonides (1963a) *The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press).

— (1963b) *The Code of Maimonides, Book 14: Book of judges*, translated by A.M. Hershman (New Haven and London: Yale University Press).

— (1965a) *Millot ha-Higgayon*, translated by Meses ibn Tibbon and edited L. Roth Jerusalem: Magnes).

— (1965b) *The Book of Knowledge*, translated by M. Hyamson Jerusalem: Boys Town).

— (1968) *The Commentary to Mishnah Avot*, translated by A. David (New York: Bloch).

— (1975a) *Ethical Works of Maimonides* translated by R. L. Weiss and C. E. Butterworth (New York: New York University Press).

— (1975b) *Commentary to the Mishnah: Introduction to Sefer Zeraim*, translated by F. Rosner (New York: Feldheim).

— (1987) *Iggrot ha-Rambam*, edited by I. Shilat, 2 vols. Jerusalem: Ma'alot). Mendelssohn, M. (1983) *Jerusalem*, translated by A. Arkush (Hanover and London: University Press of New England).

Messer Leon, J. (1983) *The Book of the Honeycomb's Flow*, edited and translated by I. Rabinowitz (Ithaca: Cornell University Press).

Nissim of Gerona (1973) *Shneim Asar Derashot le-ha-Ran*, edited by L. A. Feldman Jerusalem: Institute Shalom).

Philo (1957) *On the Life of Moses*, in *Works*, translated by F. H. Colson, vol. 6 (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Plato (1937) *The Dialogues of Plato*, translated by B. Jowett (New York: Random House).

— (1967) *The Republic*, translated by F. M. Cornford (New York and London: Oxford University Press).

Pollegar, I. (1984) *Ezer ha-Dat*, edited by J. Levinger (Tel Aviv: Tel Aviv University Press).

Rieti, M. (1851) *Miqdash Me'at*, edited by J. Goldemhal (Vienna).

Saddia Gaon (1967) *The Book of Beliefs and Opinions*, translated by S. Rosenblatt (New Haven: Yale University Press).

Shalom, A. (1575) *Sefer Neveh Shalom*, 2 vols. (Venice; reprinted Jerusalem, 1967).

Shem Tov, J. (1556) *Kevod Elohim* (Ferrara).

Shem Tov, ben J. (507) *Derashot al ha-Torah* (Venice; reprinted Jerusalem, 974).

Spinoza, B. (1951) *The Chief Works of Spinoza*, vol. 1: *Theologico-Political Treatise and Political Treatise*, translated by R. H. M. Elves (New York: Dover).

Araştırmalar

- Altmann, A. (1944) "Sa'adia's Conception of the Law," *Bulletin of the John Rylands Library* 27: 320-39.
- (1972) "Maimonides' Four Perfections," *Israel Oriental Studies* 2: 15-24.
- (1980) "The Quest for Liberty in Moses Mendelssohn's Political Philosophy" [Hebrew], *Da'at* 5: 13-24.
- Avineri, S. (1982) *The Making of Modern Zionism: The Intellectual Origins of the Jewish State* (London: Weidenfeld & Nicolson).
- Backi, R. (1946) "La dottrina sulla dinamica della città - secondo Giovanni Botero e secondo Simone Luzzatto," *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* 8: 369-78.
- Baer, I. (1937) "Don Isaac Abravanel on the Problems of History and State" [Hebrew], *Tarbitz* 8: 241-58.
- Barker, E. (1964) *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York: Dover). Belasco, G. (1905) "Isaac Polgar's Support of Religion," *Jewish Quarterly Review* 27: 26-56.
- Berman, L. V. (1959) *Ibn Bacce and Maimonides: A Chapter in the History of Political Philosophy* [Hebrew]. Ph.D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- (1961) "The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God," *Studia Islamica* 15: 53-61.
- (1967) " 'Greek imo Hebrew': Samuel ben Judah of Marseilles, Fourteenth Century Philosopher and Translator," in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, edited by A. Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press), s. 289-320.
- (1968-9) "Review of E. I. J. Rosenthal's *Averroes' Commentary on Plato's Republic*," *Oriens* 21-2: 436-9.
- (1969) "A Re-examination of Maimonides' Statement on Political Science," *Journal of the American Oriental Society* 89: 106-11.
- (1974) "Maimonides, The Disciple of Alfarabi," *Israel Oriental Studies* 4: 154-78.
- (1978) "Ibn Rushd's Middle Commentary on the *Nikomakhean Ethics* In Medieval Hebrew Literature," in *Multiple Averroes*, edited by J. Jolivet (Paris: Belles Lettres), s. 287-301.
- (1980) "Maimonides on the Fall of Man," *AJS Review* 5: 1-15.
- (1981) "Maimonides on Political Leadership," in *Kinship and Consent*, edited by D. J. Elazar (Philadelphia: Turtledove), s. 13-25.
- (1987) "The ideal State of the Philosophers and the Prophetic Laws," in *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture in Honor of A. Hyman*, edited by R. Link-Salinger (Washington, DC: Catholic University of America Press), pp. 10-22.
- (1988) "The Latin to Hebrew Translation of the *Nikomakhean Ethics*" [Hebrew], In *Shlomo Pines Jubilee Volume*, edited by M. del, E. Schweid, and W. Z. Harvey Jerusalem: Dal Noy), 1: 147-6.
- (1991) "The Ethical Views of Maimonides within the Context of Islamicate Civilization," in *Perspectives on Maimonides*, edited by J. L. Kraerner (Oxford: Oxford University Press).

- sity Press), pp. 13-32.
- Berney, A. (1950) "Meses Mendelssohn's Historical and Political Outlook" [Hebrew], *Zion* 5: 99-n 1, 248-70.
- Bleich, J. D. (1982) "Judaism and Natural Law," in *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies* Jerusalem: World Union of Jewish Studies), 3: 7-n.
- Blidstein, G. J. (1980) "On Political Structure," *Jewish Journal of Sociology* 22:47-58.
- (1982-3) "The Monarchic Imperative in Rabbinic Perspective," *AJS Review* 8-9: 15-39.
- (1983) *Political Concepts in Maimonidean Halacha* [Hebrew] (Ramat Gan: Bar Ilan University Press).
- Blumberg, Z. (1976) "Al Farabi, Ibn Bacce and Maimonides on the Governance of the Solitary" [Hebrew], *Sinai* 78: 35-45.
- Butterworth, C. E. (1986) *Philosophy, Ethics and Virtuous Rule: A Study of Averroes' Commentary on Plato's Republic* [Cairo Papers in Social Science 9].
- Chiesa, B. (1986) "Note su Al-Farabi, Averroes ibn Bagga (Avempace) in traduzione ebraica," *Henoch* 8: 79-86.
- Cohen, S. A. (1984) "The Concept of the Three Ketarim: Its Place in Jewish Political Thought and its Implications for a Study of Jewish Constitutional History," *AJS Review* 9: 27-54.
- Daiber, H. (1986) "The Ruler as Philosopher: A New Interpretation of Al-Fārābī's View," in *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* (Amsterdam: North Holland), pp. 133-49.
- Davidson, H. A. (1963) "Maimonides' *Shemonah Perakim* and Al-Farabi's *Fuṣūl alMadani*," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 31 : 33-50.
- Dienstag, J. I. (1987) "Natural Law in Maimonidean Thought and Scholarship," *The Jewish Law Annual* 6: 65-77.
- Dunabin, J. (1982) "The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics," in *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, edited by N. Kretzmann, A. Kenny, and J. Pinborg (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 723-37.
- Efros, I. (1924) *Philosophical Terms in the Moreh Nebukhim* (New York: Columbia University Press).
- (1934-5) "Palquera's *Reshit Hokmah* and Alfarabi's *lḥsa'al'ulum*," *Jewish Quarterly Review* 25: 227-3 5
- Epstein, I. (1935) "Maimonides' Conception of the Law and the Ethical Trend of His Halachah," in *Moses Maimonides*, edited by I. Epstein (London: Soncino), pp. 61-86.
- Faur, J. (1969) "The Source of the Obligation of the Law According to Maimonides" [Hebrew], *Tarbitz* 38: 43-53.
- Fox, M. (1972) "Maimonides and Aquinas on Natural Law," *Dine Israel* 3: 5-36.
- (1975) "The Rational Commandments In Sa'adia's Philosophy: A Reexamination," in *Modern Jewish Ethics*, edited by M. Fox (Columbus: Ohio State University Press), pp. 174-87.
- (1976) "Law and Ethics in Modern Jewish Philosophy: The Case of Moses Mendels-

- sohn," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 43:1-13.
- (1987) "Law and Morality in the Thought of Maimonides," in *Maimonides as Codifier of Jewish Law*, edited by N. Rakover (Jerusalem: Library of Jewish Law), pp. 105-20.
- Frank, D. H. (1985) "The End of the Guide: Maimonides on the Best Life for Man," *Judaism* 34: 485-95.
- Funkenstein, A. (1977) "Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism," *Miscellanea Medievalia* 11: 81-103.
- (1991) "The Image of the Ruler in Late Medieval Jewish Thought" [Hebrew], in *Perceptions of Jewish History from Antiquity to the Present* (Tel Aviv: Am Oved), pp. 180--8.
- Galston, M. (1978) "Philosopher King vs. Prophet," *Israel Oriental Studies* 8: 204-18.
- (1978-9) "The Purpose of the Law According to Maimonides," *Jewish Quarterly Review* 69: 27-51.
- (1979) "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy," *The Review of Politics* 41: 561-77.
- (1990) *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (Princeton: Princeton University Press).
- Goitein, S. D. (1968) "Attitude Towards Government in Islam and Judaism," in *Studies in Islamic History and Institutions*, edited by S. D. Goitein (Leiden: Eerli), pp. 197-213.
- Goldman, E. (1968) "The Worship as Practiced by üne who Has Apprehended the True Realities Peculiar Only to Him: A Commentary on the Guide 3, 51-54" [Hebrew], *Sefer Bar Ilan* 6: 287-313.
- (1987) "Political and Legal Philosophy in the Guide of the Perplexed," in *Maimonides as Codifier of Jewish Law*, edited by N. Rakover (Jerusalem: Library of Jewish Law), pp. 155-64.
- Goodman, L. E. (1978) "Maimonides' Philosophy of Law," *Jewish Law Annual* 1: 72-107.
- Guttmann, J. (1975) "Philosophy of Religion or Philosophy of Law" [Hebrew], *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and the Humanities* 5: 188-207.
- (1979) "Mendelssohn's Jerusalem and Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus" [Hebrew], in *Religion and Knowledge* Qerusalem: Magnes), pp. 192-217.
- Gutwirth, E. (1988) "El governador judio ideal: acerca de un sermo inedito de Yosef ibn Shem Tob," in *Congresso internacional encuentre tres culturas* (Toledo), 3: 67-75.
- (1989) "Duran on Ahitofel: The Practice of Jewish History in Late Medieval Spain," *Jewish History* 4: 59-74,
- Hankins, J. (1991) *Plato in the Italian Renaissance* (Leiden: Brill).
- Harris, J. (1991) *Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age* (New York: New York University Press).
- Hartman, D. (1976) *Maimonides: Tarab and Philosophic Quest* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- (1978) "Maimonides's Approach to Messianism and its Contemporary Implications," *Da'at* 1: 5-33.

- Harvey, S. (1991) «Maimonides in the Sultan's Palace," in *Perspectives on Maimonides*, edited by J. K. Kraemer (Oxford: Oxford University Press), pp. 47-75.
- Harvey, W. Z. (1978) "Maimonides and Spinoza on the Knowledge of Good and Evil" [Hebrew], *Iyyun* 28:65-85.
- (1980) "Between Political Philosophy and Halakha in Maimonides' Thought" [Hebrew], *Iyyun* 29:98-2,2.
- (1981) "Spinoza vs. the Prophets on the Problem of the Critique of Government" [Hebrew], *Kivunim* 12: 83-90.
- (1990) "The Philosopher and Politics: Gersonides and Crescas," in *Scholars and Scholarship: The Interaction Between Judaism and Other Cultures*, edited by L. Landman (New York: Yeshiva University Press), pp. 53-65.
- Hayoun, M. R. (1989) "Moses Narboni and Ibn Bacce" [Hebrew], *Da'at* 8: 27-44,
- (1990) "Ibn Bacce and Moses Narboni: *Iggeret ha-Petirah*" [Hebrew], *Da'at* 25: 93-25.
- Heller Wilensky, S. O. (1956) *Isaac Arama and his Philosophical System* [Hebrew] Jerusalem and Tel Aviv: Bialik Institute).
- (1967) "Isaac ibn Latif: Philosopher or Kabbalist?" in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, edited by A. Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press), s. 185-223.
- Husik, I. (1925) "The Law of Nature, Hugo Grotius and the Kitab-i Mukaddas," *Hebrew Union College Annual* 2: 382-93.
- Hyman, A. (1980) "A Note on Maimonides' Classification of Law," *Proceedings of the Jewish Academy for Jewish Research* 46-7: 323-43.
- Jospe, R. (1986) "Rejecting Moral Virtue as the Ultimate End," in *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, edited by W. Brinner and S. D. Ricks (Denver: Scholars Press), pp. 85-204.
- (1988a) *Tarab and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera* (Cincinnati: Hebrew Union College Press).
- (1988b) *What is Jewish Philosophy?* (Tel Aviv: Open University Press).
- Kasher, H. (1985) "Maimonides' Attitude Towards the Classification of the Laws into Rational and Revealed" [Hebrew], *Hebrew Union College Annual* 56: 1-7.
- Kellner, M. (1990) *Maimonides on Human Perfection* (Atlanta: Scholars Press).
- (1991) "Reading Rambam: Approaches to the Interpretation of Maimonides," *Jewish History* 5: 73-93.
- (1994) "Politics and Perfection: Gersonides vs. Maimonides," *Jewish Political Studies Review* 6: 49-82.
- (forthcoming) "Maimonides and Samuel ibn Tibbon on Jeremiah 9:22-23 and Human Perfection," in *Festschrift for E. Rackman*.
- Klatzkin, J. A. C. (1928) *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et Veteris et Recentioris*, 3 vols. (Berlin: Eschkol).
- Klein-Braslavy, S. (1986) *Maimonides' Interpretation of the Adam Stories in Genesis: A Study of Maimonides' Anthropology* [Hebrew] Jerusalem: Reuben Mass).

- (1988) "Maimonides' Interpretation of Jacob's Dream of the Ladder" [Hebrew], *Sefer Bar Ilan* 23: 329-49.
- Klibansky, R. (1981) *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages* (London: Warburg Institute).
- Kraemer, J. L. (1979) "Al Farabi's *Opinions of the Virtuous State* and Maimonides' *Foundation of the Law*," in *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, edited by J. Blau, M. Kister, S. Pines, and S. Shaked Jerusalem: Magnes), PP. 107-53.
- (1984) "On Maimonides' Messianic Posture," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by I. Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), r: 109-42.
- (1986) "Namus and Sharia in Maimonides' Thought" [Hebrew], *Teudah* 4=183-202.
- (1987) "The Jihad of the Falasifa," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10: 289-324.
- Kreisel, H. (1986) "Wise Man and Prophet in Maimonides' Thought and His Circle" [Hebrew], *Eshel Beer Sheva* 3: 149-69.
- (1988) "The Practical Intellect in the Philosophy of Maimonides," *Hebrew Union College Annual* 59: 189-215.
- (1992) "Individual Perfection vs. Communal Welfare and the Problem of Contradictions in Maimonides' Approach to Ethics, » *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 58: 107-41.
- Lambton, A. K. S. (1954) "The Theory of Kingship in the *Nasihat al-muluk* of Ghazali," *Islamic Quarterly* 1:47-55.
- (1981) *State and Government in Medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press).
- Lazaroff, A. (1982) "The Concept of Judaism as Revealed Law in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* and Mendelssohn's *Jerusalem*," *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies* Jerusalem: World Union of Jewish Studies), 3: 81-6.
- Leaman, O. (1980) "Ibn Bajja on Society and Philosophy," *Der Islam* 57: 109-19.
- Lerner, R. (1964) "Natural Law in Albo's *Book of Roots*," in *Ancients and Moderns*, edited by J. Cropsey (New York: Basic Books), pp. 132-47.
- (1969) "Maimonides," in *History of Political Philosophy*, edited by L. Strauss and J. Cropsey (Chicago: Rand McNally), pp. 181-200.
- (1991) "Maimonides' Governance of the Solitary," in *Perspectives on Maimonides*, edited by J. L. Kraemer (Oxford: Oxford University Press), pp. 33-46.
- Lesley, A. M. (1984) "A Survey of Medieval Hebrew Rhetoric," in *Approaches to Judaism in Medieval Times*, vol. 1, edited by D. R. Blumenthal (Chico: Scholars Press), pp. 107-33.
- Levey, G. B. (1987) "Judaism and the Obligation to Die for the State," *AJS Review* 12: 175-203.
- Levine, M. P. (1986) "The Role of Reason in the Ethics of Maimonides: or Why Maimonides Could Have Had a Doctrine of Natural Law Even If He Did Not," *Journal of Religious Ethics* 14: 279-95.

- Levinger, J. (1989) *Maimonides as Philosopher and Codifier* [Hebrew] Jerusalem: Bialik Institute).
- Loberbaum, M. (1993) *Politics and the Limits of Law in Jewish Medieval Thought: Maimonides and Nissim Gerundi* [Hebrew]. Ph.D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- McShea, R. J. (1968) *The Political Philosophy of Spinoza* (New York: Columbia University Press).
- Macy, J. (1982) *Maimonides' Shemonah Peraqim and Al-Farabi's Fuṣūl al Madani: A Study in Medieval Jewish and Arabic Political Philosophy* [Hebrew]. Ph.D dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- (1986) "The Rule of Law and the Rule of Wisdom in Plato, Al-Farabi and Maimonides," in *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, edited by W. Brinner and S. D. Ricks (Atlanta: Scholars Press), pp. 205-21.
- Mahdi, M. (1969) "Al Farabi," in *History of Political Philosophy*, edited by L. Strauss and J. Cropsey (Chicago: Rand McNally), pp. 160--80.
- (1978) "Al-Farabi et Averroes: remarques sur le commentaire d'Averroes sur la République de Platon," in *M ultiple Averroes*, edited by J. Jolivet (Paris: Belles Lettres), pp. 91-101.
- Malter, H. (1910) "Shem Tov ben Joseph Palquera," *Jewish Quarterly Review*, n.s. 2: 151-81.
- Marmura, M. E. (1979) "The Philosopher and Society: Some Medieval Arabic Discussions," *Arab Studies Quarterly* 1: 309-23.
- Melamed, A. (1976) *The Political Thought of Jewish Thinkers in the Italian Renaissance*, 2 vols. [Hebrew]. Ph.D. dissertation, Tel Aviv University.
- (1978) "Rhetoric and Philosophy in Judah Messer Leon's *Nofet Zufim*" [Hebrew], *Italia* 1: 7-38.
- (1982a) "The Dignity of Man in Late Medieval and Renaissance Jewish Thought in Spain and Italy" [Hebrew], *Italia* 3: 39-88.
- (1982b) "Yohanan Alemanno on the Development of Human Society" [Hebrew], *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies* Jerusalem: World Union of Jewish Studies), 3: 85-93.
- (1983) "The Myth of Venice in Italian Renaissance Jewish Thought," *Italia Judaica* 1: 401-13.
- (1984) "Simone Luzzatto on Tacitus: Apologetica and Ragione di Stato," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by I. Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), 2: 143-70.
- (1985a) "Philosophical Commentaries on Jeremiah 9: 22-23 in Medieval and Renaissance Jewish Thought" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 4: 31-82.
- (1985b) "Natural, Human, Divine: Classification of the Law among Some fifteenth and Sixteenth Century Italian Jewish Thinkers," *Italia* 4: 59-93.
- (1986) "The Law of Nature in Medieval and Renaissance Jewish Thought" [Hebrew], *Da'at* 17: 49-66.
- (1987) "English Travellers and Venetian Jewish Scholars: The Case of Simone Luzzatto

- and James Harrington," in *Gli ebrei in Venezia*, edited by G. Cozzi (Venice: Edizioni Comunita), pp. 507-25.
- (1988a) "The Political Discussion in Anatoli's *Malmad ha-Talmidim*" [Hebrew], *Da'at* 20: 91-115.
- (1988b) "The Hebrew *Laudatio* of Yohanan Alemanno: In Praise of Lorenzo il Magnifico and the Florentine Constitution," in *Jews in Italy: Studies Dedicated to the Memory of U. Cassuto*, edited by H. Beinart Jerusalem: Magnes), pp. 1-34.
- (1989) "Did ibn Wakar Precede Albo in the Classification of the Law?" [Hebrew], in *Tura: Studies in Jewish Political Thought*, edited by M. Ayali (Tel Aviv: Ha-Kibbutz Hameuchad), 1: 270-84.
- (1990a) "Jethro's Advice in Medieval and Early Modern Jewish and Christian Political Thought," *Jewish Political Studies Review* 2: 3-4r.
- (1990b) "Machiavelli on the Fathers of the Hebrew Nation: A Prototype for Political Leadership" [Hebrew], in *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies* Jerusalem: World Union of Jewish Studies), 2: 338-44-
- (1992a) "Aristotle's *Politics* in Medieval and Renaissance Jewish Thought" [Hebrew], *Pe'amim* p: 27-69.
- (1992b) "Abravanel and Aristotle's *Politics*: A Drama of Errors" [Hebrew], *Da'at* 29: 69-82.
- (1992c) "Ibn Latif and Falaquera on the Virtues of the Philosopher-King" [Hebrew], in *Tura: Studies in Jewish Thought* (Tel Aviv: Ha-Kibbutz Hameuchad), 2: 162-77.
- (1993a) "The Attitude Towards Democracy in Medieval Jewish Thought," *Jewish Political Studies Review* 5: 33-56 (reprinted in *Commandment and Community: New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, edited by D. H. Frank (Albany: State University of New York Press, 1995), pp. 173-94).
- (1993b) " 'For the transgression of a land many are the princes thereof' (Proverbs 28:2) : Political Commentaries on a Biblical Verse" [Hebrew], *Beit Miqrah* 38: 265-77.
- (1994) "Maimonides on the Political Nature of Man: Needs and Responsibilities" [Hebrew], in *Tribute to Sara: Studies in Jewish Philosophy and Kabbala Presented to Prof Sara O. Heller Wilensky*, edited by M. Idel, D. Dimant, and S. Rosenberg Jerusalem: Magnes), s. 292-323.
- (1995) "Elia del Medigo and the Platonic Political Tradition in the Renaissance" [Hebrew], *Italia* II:57-76.
- (forthcoming a) *The Philosopher King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought* (Atlanta: Scholars Press).
- (forthcoming b) "Medieval Jewish Political Philosophy: Between Plato and Aristotle," in *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy*.
- (forthcoming c) "The Anonymous Hebrew Translation of Aegidius Romanus' *De Regimine Principum*: An Unknown Chapter in Medieval Jewish Political Philosophy," *Aegidiana*.
- (forthcoming d) " 'Prophecy rests only on he who is wise and strong and rich':

Philosophical Commentaries on the Sages' Dictum in Medieval Jewish Thought," *Maimonidean Studies*.

- Motzkin, A. L. (1980) "On Halevi's *Kuzari* as a Platonic Dialogue," *Interpretation* 9: il 1-24.
- (1990) "Maimonides and Spinoza on Good and Evil," *Da'at* 24: 5-23. Netanyahu, B. (1972) *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Novak, D. (1988) "Natural Law, Halakhah and the Covenant," *Jewish Law Annual* 7: 45-67.
- Pines, S. (1957) "On Averroes' Political Philosophy" [Hebrew], *Iyyun* 8: 65-83.
- (1963) "The Philosophic Sources of the *Guide of the Perplexed*," in Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines (Chicago: University of Chicago Press), I: lviii-ccxiv.
- (1970) "Ibn Khaldun and Maimonides: A Comparison Between Two Texts," *Studia Islamica* 32: 265-74.
- (1971) "The Societies Providing for the Bare Necessities of Life According to Ibn Khaldun and the Philosophers," *Studia Islamica* 34: 125-38.
- (1975) "Aristotle's *Politics* in Arabic Philosophy," *Israel Oriental Studies* 5: I 50--60.
- (1977a) "Scholasticism After Thomas Aquinas and the Philosophy of Hasdai Crescas and his Predecessors" [Hebrew], in *Studies in the History of Jewish Philosophy: The Transmission of Texts and Ideas* (Jerusalem: Bialik Institute), pp. 277-305.
- (1977b) "Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus*, Maimonides and Kant" [Hebrew], in *Studies in the History of Jewish Philosophy: The Transmission of Texts and Ideas* (Jerusalem: Bialik Institute), pp. 306-49.
- (1979) "The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bacce and Maimonides," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by I. Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), 1: 82-109.
- (1986) "On Some Issues Included in Polkar's *Ezer ha-Dat* and Their Equivalences in Spinoza" [Hebrew], in *Studies in Philosophy, Mysticism, and Ethical Literature Presented to Isaiah Tishby on his Seventy-fifth Birthday*, edited by J. Dan and J. Hacker (Jerusalem: Magnes), pp. 405-44-
- Plessner, M. (1956) "The Importance of Shemtov ibn Falaquera for the History of Philosophy," in *Homenaje a Millas Vallicorosa* (Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas), 2: 161-84.
- Polish, D. (1971) "Some Medieval Thinkers on the Jewish King," *Judaism* 20: 323-9.
- (1989) *Give Us a King: Legal-Religious Sources of Jewish Sovereignty* (Hoboken: Ktav).
- (1991) "Rabbinic Views on Kingship - A Study in Jewish Sovereignty," *Jewish Political Studies Review* 3: 67-90.
- Rava, A. (19JI) "Spinoza e Machiavelli," *Studi filosofico-giuridici* 2: 299-3 r 3.
- Ravid, B. C. I. (1978) *Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice: The Background and Context of the Discorso of Simone Luzzatto* [American Academy for Jewish Research Monograph Series, 2] Jerusalem: Central Press).
- Ravitzky, A. (1981) "Samuel ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide of the*

- Perplexed*," *AJS Review* 6: 87-123.
- (1990) "Kings and Laws in Late Medieval Jewish Thought (Nissim of Gerona vs. Isaac Abravanel)," in *Scholars and Scholarship: The Interaction Between Judaism and Other Cultures*, edited by L. Landman (New York: Yeshiva University Press), pp. 67-90.
- (1991) "To the Umost of Human Capacity: Maimonides on the Days of the Messiah," in *Perspectives on Maimonides*, edited by J. L. Kraemer (Oxford: Oxford University Press), pp. 221-56.
- Robinson, S. B. (1975) "The Biblical Jewish State as the ideal State in the Writings of Political Thinkers of the Sixteenth-Eighteenth Century" [Hebrew], in *Education Between Continuity and Openness* Jerusalem: Hebrew University), pp. 13-69.
- Resen, S. (1969) "Spinoza," in *History of Political Philosophy*, edited by L. Strauss and J. Cropsey (Chicago: Rand McNally), pp. 413-32.
- Rosenthal, E. I. J. (1935) "Maimonides' Conception of State and Society," in *Moses Maimonides*, edited by I. Epstein (London: Soncino), pp. 191-206.
- (1940) "On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World," *Islamic Culture* 14: 387-422.
- (1948) "Some Aspects of Islamic Political Thought," *Islamic Culture* 22: 1-17.
- (1958) "Some Aspects of the Hebrew Monarchy," *Journal of Jewish Studies* 9: 1-17.
- (1966) "Tarab and Nomos in Medieval Jewish Philosophy," in *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism in Memory of L. Roth*, edited by R. Loewe (London: Routledge & Kegan Paul), pp. 215-30.
- (1968) *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1979) "Some Observations on Yohanan Alemanno's Political Ideas," in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, edited by S. Stern and R. Loewe (University, AL: University of Alabama Press), pp. 249-61.
- (1980) "Political Ideas in Meshe Narboni's Commentary on Ibn Tufail's *Hayy Ben Yaqzan*," in *Hommage à G. Vajda*, edited by G. Nahon and C. Touati (Louvain: Peeters), pp. 227-34.
- Rotenstreich, N. (1953) "Mendelssohn and Political Thought" [Hebrew], in *Mordecai Kaplan jubilee Volume*, edited by M. Davis (New York: Jewish Theological Seminary of America), pp. 237-47.
- Rotter, I. (1979) "The Islamic Sources of Maimonides' Political Philosophy," *Gesher* 7: 182-204.
- Schwarzschild, S. S. (1962-3) "Do Noachites Have to Believe in Revelation?" *Jewish Quarterly Review* 52: 297-308.
- (1977) "Moral Radicalism and 'Middlingness', in the Ethics of Maimonides," *Studies in Medieval Culture* II: 65-93.
- Segal, I. (1938) "Abravanel as a Commentator of the Kitab-ı Mukaddes" [Hebrew], *Tarbitz* 8: 266-99.
- Septimus, B. (1987) "Biblical Religion and Political Rationality in Simone Luzzatto, Maimonides and Spinoza," in *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, edited by

- I. Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 399-435.
- Shiffman, Y. (1991) "Ibn Bacce as a Source for Falaquera's Commentary on the *Guide* 3=51, 54" [Hebrew], *Tarbitz* 60: 224-35.
- Sirat, C. (1990) "Political Ideas of Nissim ben Meses of Marseille" [Hebrew], in *Shlomo Pines Jubilee Volume*, edited by M. del, E. Schweid, and W. Z. Harvey Qerusalem: Daf Noy), 2: 53-76.
- Skinner, Q. (1988) "Political Philosophy," in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, and J. Kraye (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 389-452.
- Smoler, L. and M. Auerbach (1972) "Kingship in Abrabanel's Thought" [Hebrew], In *Hebrew Scholarship in America* (Tel Aviv: Yavneh), 2: 134-57.
- Strauss, L. (1936) "Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi," *Revue des etudes Juives* 100: 1-37.
- (1937) "On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching," in *Isaac Abravanel, Six Lectures*, edited by J. B. Trends and H. Loewe (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 95-129.
- (1945) "Farabi's Plato," In *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (New York: American Academy for Jewish Research), pp. 357-93.
- (1952a) "The Law of Reason in the *Kuzari*," in *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe: Free Press), pp. 95-141.
- (1952b) "How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*," in *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe: Free Press), pp. 142-201.
- (1953) "Maimonides' Statement on Political Science," *Proceedings of the American Academy far Jewish Research* 22:115-30.
- (1959) "How Farabi Read Plato's *Laws*," in *What is Political Philosophy?* (New York: Free Press), pp. 7-63.
- (1987) *Philosophy and Law*, translated by F. Baumann, with a foreword by R. Lerner (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Susser, B. (1981) "On the Reconstruction of Jewish Political Theory," in *Comparative Jewish Politics: Public Life in Israel and the Diaspora*, edited by S. N. Lehman and B. Susser (Ramat Gan: Bar ilan University Press), pp. q-22.
- Susser, B. and E. Don Yihyeh (1981) "Prolegomena to Jewish Political Theory," in *Kinship and Consent: The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses*, edited by D. J. Elazar (Philadelphia: Turtledove), pp. 91-III.
- Teicher, J. L. (1960) "Review of E. I. J. Rosenthal's *Averroes' Commentary on Plato's Republic*," *Journal of Semitic Studies* 5: 176-95.
- Tirosh-Rothschild, H. (1990) "The Political Philosophy of Abraham Shalom: The Plaionic Tradiiion" [Hebrew], in *Shlomo Pines Jubilee Volume*, edited by M. Idel E. Schweid, and W. Z. Harvey Jerusalem: Daf Noy), 2: 403-40.
- Ullmann, W. (1956) *A History of Political Thought: The Middle Ages* (Harmondsworth: Pen-

guin).

- Urbach, E. E. (1937) "Die Staatsauffassung des Don Isaac Abravanel," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft desJudentums* 81: 257-70.
- Walzer, R. (1945) "Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe," *Bulletin of the John Rylands Library* 29: r 65-83.
- (1963a) "Aspecis of Islamic Political Thought: Al-Farabi and ibn Kaldun," *Oriens* 16: 40--60.
- (1963b) *Greek into Arabic* (Oxford: Oxford University Press).
- Winiarski, W. (1969) "Machiavelli," in *History of Political Philosophy*, edited by L. Strauss and J. Cropsey (Chicago: Rand McNally), pp. 247-76.
- Wolfson, H. A. (1925) "The Classification of Sciences in Medieval Jewish Philosophy," *Hebrew Union College Jubilee Volume*, pp. 263-315.
- (1936) "Note on Maimonides' Classification of the Sciences," *Jewish Quarterly Review* 26: 369-77.
- (1962) *Philo: Foundations of Religious Philosophy inJudaism, Christianity and Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1969) *The Philosophy of Spinoza* (New York: Schocken).
- Yerushalmi, Y. H. (1983) "Spinoza on the Existence of the Jewish People," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and the Humanities* 6. 10 Jerusalem).

YAHUDİ MİSTİSİZMİ: FELSEFİ BİR GENEL BAKIŞ

Elliot R. Wolfson

DİNSEL BİR FENOMEN OLARAK MİSTİSİZM

Yahudi mistisizmiyle ilgili akademik araştırmanın şu anki durumunda, bu olgunun doğası ile ilgili genel bir teori ortaya çıkmamıştır. Nitekim, “mistisizm” terimi, din tarihçileri tarafından tek yönlü olarak tanımlanmayan bir kavramdır. Tanımlama eksikliğine rağmen, Yahudi mistisizmiyle ilgili akademik çalışma yapılan en göze çarpan iki yaklaşım tarihsel ve fenomenolojik yaklaşımlar olmuştur. Eski yaklaşım, Yahudi mistisizminin tarihsel bir çerçeve içindeki gelişimini gösteren bir Kitab-ı Mukaddes ilgi kaynağıdır. Bu nedenle, tarihçinin ilgisini çeken şey, Yahudi mistiklerinin farklı zaman dilimlerinde Yahudilerin entelektüel, sosyal ve dini tarihi üzerinde nasıl bir etkisinin olduğudur. Fenomenologun diğer baskın yönü, ilk bakışta, mistik metinlerde belirtilen inanç ve uygulamaları bildiren dinsel deneyim yapılarını aramaktır. Son analizde bu iki yaklaşım, fenomenolojik yönelimin kendisi, mistik fenomenin özel ifadesinin şekillendiği ve ortaya çıktığı tarihi bağlamı dikkate almak için birlikte kaynak yapılmalıdır. Benim argümanım, dinsel deneyime indirgenemez bir yönü olduğu varsayımına dayanıyor. Dinsel olgunun çok yönlü niteliği, antropoloji, psikoloji, sosyoloji, politika teorisi, ekonomi, feminist çalışmalar, edebi eleştiri, müzik ve sanat tarihi, performans çalışmaları gibi çeşitli yöntemsel yaklaşımlarla aydınlatılmalıdır. Bununla birlikte, birden fazla disiplinin benimsenmesi, dini tecrübenin herhangi birisine ya da hepsine indirgenebileceği anlamına gelmez. Bana göre, Yahudi mistisizm fenomeni de aynı şekilde ele alınmalıdır.

Burada söz konusu yöntemsel sorunun altını çizen bir örnek göstereceğim: Yahudi mistik edebiyatında tekrar eden bir tema, insan varlıkların meleklere

ontik dönüşümüdür. Melekleşme olgusuna edebi onaylama, kıyametsel ve eski Yahudi saltanat mistisizmi dahil, ortaçağ Yahudi felsefesi ve dini şiir (eski mistik kaynaklardan kısmen etkilenmiştir), Alman duygusal dindarlığı, coşkulu ve teozofik (Tanrı'nın bilgeliğine içsel olarak ulaşma yolu) Kabalayı içeren birçok kaynakta bulunabilir. Birisi mistisizmi öncelikli olarak tarihsel açıdan tanımlarsa, bu olgunun felsefi veya şiirsel literatürdeki ifadeleri soruşturma alanı dışında başa-rısız olabilir. Yani, tarihsel olarak konuşulursa, belirli bir şiirde yüksek rahibin bir melek haline dönüşmesinin betimlemesinin, ilgili şairin ait olmadığı ölçüde Yahudi mistisizm tarihinin bir parçası olarak düşünülmemesi gerektiği tartışılabilir, şimdiye kadar olduğu gibi, ilgili şair, Yahudi mistisizminin büyük bir eğiliminin temsilcisi olarak modern araştırmalarla etiketlenen bireylerin bir çevresine ait değildir. Yönelim olgusu, aksine, melekleştirme olgusunu bir Kitab-ı Mukaddes ve kritik faktör olarak tanımlar ve böylelikle o fenomenin Yahudi mistisizmi parametreleri içindeki herhangi bir ifadesini içerecektir. Söylemeye gerek yok ki, bu olgunun belirli ifadeleri, her düşünürün kültürel bağlamının daha geniş entelektüel ortamını yansıtan yazardan yazara farklılık gösterecektir. Ancak bu farklılıkların ötesinde, "mistisizm" terimini kullanmayı doğrulayan temel özellik olarak seçilebilecek bir deneyim modelinin farkına varılabilir.

Mistisizm ve tarih arasındaki ilişki konusunda benimsediğim bir yaklaşım, Alexander Altmann'ın Haziran 1935'te verdiği "Musevi Gizemciliği" konferansında açıkça belirttiği bir durum ile verimli bir şekilde karşılaştırılabilir. "Bilimsel bir kavrayışa" olan ihtiyacı inkar etmemek birine Yahudi mistisizmi tarihinde "farklı köken merkezlerini ve farklı etkileri " tespit ederek yardım eder, Altmann, " bu oluş sürecindeki sabit unsurları görmenin veya daha iyisi, bu oluşun sürekliliğinin" bilim adamı için eşit önemde olduğunu ısrarla vurguladı. Altmann'a göre bu süreklilik "Kitab-ı Mukaddes'e doğru bir yönelim" dir, yani mistik fenomen "her zaman Kitab-ı Mukaddes'deki başlangıç konumundan kendini anlamayı arar ve kendini yorumsal olarak meşrulaştırır. Mistisizm kaynağı... vahyin kime verildiğine inanan kişinin dindarlığı, ancak bu armağan şimdi kim için sürekli derin düşünme nesnesi haline geldi (2). Altmann Yahudi mistisizminin bu kısa fenomenolojik taslağında pratiğin teorik olana üstünlüğü üzerinde durdu; düşünceye dalmış ideal özünde sofu bir hayata bağlıdır. Sonuç olarak, mistik için esas olan, Tanrı'nınki değil ama kendi yaşadığıdır. Altmann, "Tanrı'nın gerçek olmasını varsaymanın nihai ve radikal ciddiyeti "sadece tasavvuftur" sonucuna varmıştır (3). Tanrı'nın bu gerçekliği, dini deneyimin anlamı olan niyet, mistik ilhamın asıl kaynağı olan sürekli yinelenen performans yoluyla gerçekleşmiştir. Ayrıca, Altmann'ın dikkatle gözlemlediği gibi, Yahudi mistikler kimi temel anlamda, Kitab-ı Mukaddes emsalleri açısından kendi özel deneyimlerini meşrulaştırmaya çaba gösteren yorumculardır (4).

Altmann'ın çözümlemesinde işaret edilmesi gereken şey, bilimsel-tarihsel

ve teolojik-fenomenolojik olarak adlandırılabilir iki yaklaşım arasında yaptığı ayırmadır. Altmann'ın nitelendirmesini uygunsuz bir tarz olarak kabul etmek zordur, ancak sanatsal bir şekilde tasavvufun çeşitli tarihsel bulgularını birbirine bağlayan sürekliliğin farkına varılması gereği duyulmaktadır. Böyle bir yönelim, bir Kitab-ı Mukaddes vurguyu tarihi kriterlerden dini fenomenin takdirine kaydırır. Bu, tarihi bağlamın mistisizmin doğru bir şekilde anlaşılması için yaşamsal olmadığını söylemek değildir. Yukarıda belirttiğim gibi, mistisizmin, dini bir boyutu olan tarihsel bir fenomen değil, tarihe karışan dinsel bir fenomen olarak ele alınması gerektiğini iddia etmek yeterlidir.

FELSEFE VE MİSTİSİZM İLİŞKİSİ

Gershom Scholem'in üretken araştırmasının Yahudi kültürü alanına yaptığı birçok katkının en önemlilerinden biri, Yahudilerin entelektüel tarihinin parametrelerinin antik çağdan modern döneme genişlemesidir. Entelektüel ufukların bu genişlemesi belki de Yahudi tarihinin en zengin mistik yaratıcılık dönemi olan ortaçağı değerlendiren Yahudi kültürü çalışmasından daha açık değildir. Felsefi anlatımın çok geleneksel araştırma biçimleriyle birlikte Yunan ve Süryani eserlerin Arapça çevirileri aracılığıyla Yahudilere aktarılan özellikle Aristotelesçi ve Neoplatoncu kalıtları yansıtır, Scholem, klasik felsefe eserlerinde yaptığı gibi metafizik, epistemoloji, psikoloji ve kozmolojide aynı sorunların birçoğuna yaklaşımda bir metinler kanonu ile giriş yapmıştır.

Scholem, felsefe yazarlarının, ortaçağda Yahudi mistikleri üzerine metinsel, dilbilimsel ve tarihsel etkisini güçlü bir biçimde fark etmiş olmasına rağmen, mistisizm ve felsefe akımlarını daha da basitleştirmekten çok kolaylaştırmıştır (5). Bu kısmen Scholem'in entelektüel seleflerine tepkisi olarak görülebilir; ortaçağ felsefe kaynaklarını kültürel yaratıcılığın zirvesi olarak gören on dokuzuncu yüzyıl *Yahudi Araştırmaları* (*Jewish Studies/Wissenschaft des Judentums*)'nın Alman akademisyenleri, Yahudiliğin etik tektanrıcılığında somutlaşmış mistik metinleri alaycı bir şekilde ahlaki tektanrıcılığa hakaret olarak algılıyorlardı. Böyle bir davranışa cevap vermek için konuşan Scholem, defalarca, Yahudiliğin bastırılmış efsanevi boyutu olarak düşündüğü şeyleri yeniden canlandırarak, dini bilincin en derin girintilerini felsefi değil, mistik kaynaklardan aldığını savundu. Bunun bir temsilci örneğini belirtmek gerekirse: "Kabalıcı bilinircilik (gnosis)'in yaşlı Tanrısının karşı olduğu filozofların Tanrısının tüm yaşayan zenginliğini deneyimlediğinde, eski ve hatta daha da eski olduğunu kanıtlar (6)." Tasavvuf ve felsefenin iki kola ayrılması Scholem'i, metinsel ayrıntının ağırlığı altında parçalanmış alegoriye karşı sembol olarak böyle ayrımlara götürdü (7). İronik olarak, Yahudiliğin mistik canlılığını meşrulaştırma girişiminde bulunan

Scholem, Yahudi Ortaçağ'da rasyonalist felsefe ile sofu mistisizm arasındaki aşırı basit ayrımı yinelemektedir. Scholem'e alternatif olarak, Georges Vajda, Alexander Alexander (8) gibi en önemlileri de dahil olmak üzere birçok bilimadamı, aynı kaynaklardan etkilenmiş ve benzer imgelerden faydalanmış filozofların ve mistiklerin bir dizi motif araştırmalarında kullandıkları gösterilerek felsefe ve mistisizm ilişkisinin çok daha karmaşık bir resmini sundular.

Daha yeni bir akademisyen ortaçağ filozoflarının yaşadığı dönemde mistik spekülasyonun etkisinin açıkça görülebileceğini savunarak Vajda ve Altmann'ın karşılaştırmacı çerçevesinin ötesine geçti (9). Bu basitçe ortaçağ filozofları ve mistiklerinin aynı dili kullandıkları anlamına gelmemektedir, ancak filozofların dinsel bağlamı, mistik geleneklere doymuş bir içerikti.

Hatta Scholem'in kabala tarihini Gnostisizm ve Neoplatonculuk olarak etkileyen iki önemli akım halinde şematize etmesi bile, bu iki okulun, ortaçağ Avrupasındaki kabalistlere gnostik efsane ve felsefi spekülasyonlar gönderen kanallarda iç içe geçmiş olması nedeniyle nitelikli olmalıdır. Onüçüncü yüzyılın son on yılında etkin olan bir kabalistin söylediği cümlede, Burgos'lu Musa Ben Simeon adlı bir kabalist mistik filozofun başına geçer. Bu ifadenin aktarımı sadece mistik geleneğin felsefi söylemin sınırlarını aştığı değil, aynı zamanda bu düşüncenin ortaya çıkmadığının düşünülmemesidir. Bu yorumda büyük bir gerçek var, çünkü ortaçağ Yahudi mistisizminin dokusunu en önemli ifadelerinden birinde incelemek felsefenin ve mistik kimliğin parçalarını ayıklamak mümkün değildir. Bu karmaşıklık hem tarihi hem düşünce ile ilgilidir.

BATINÎLİK VE ESRİME: YAHUDİ MİSTİSİZMİNİN FENOMENOLOJİK KUTUPLARI

Akademisyenlerin Yahudi mistisizm derlemesine dahil tüm önemli metinlerin üzerinden geçen iki ayrı ilgiyi yalıtmak mümkündür. Bir yanda, kitlesel olarak dini ibadet, ritüel ya da çalışma gibi daha yaygın yollarla kolaylıkla erişilemeyen batını bilginin içeriği (içeriği bir dönemden diğerine doğal olarak değişecektir) var. Dahası, bu bilgi, sıradan rasyonel veya bilinçli yöntemlerle elde edilememekle birlikte, sözlü olarak ustadan çırağa iletilmekte ya da bazı ilahi veya melek vahyinin bir sonucudur. Emin olun ki, bu yollardan birinde aydınlananlar, Yahudiliğin geleneksel metinlerinde gizlenmiş gerçekleri ve gizli anlamları bulabilirler. Sözlü aktarıma ilişkin eski varsayım, Ortaçağlarda Yahudi batınılığının farklı şekillerini, yani "gelenek" ya da "alınan" anlamına gelen kabalayı belirlemek için kullanılan anahtar terimi sağlamıştır. Sıklıkla, batını bilgi alanı ilahi dünyanın iç işleyişleri ile ilgili gerçekleri aktarır ve bu nedenle onun yöneliminde teozofiktir.

Yahudi mistik edebiyatında tanımlanabilecek ikinci önemli unsur, yoğun dini deneyime vurgu yapılmasıdır. Bu tecrübenin belirli biçimi değişiklik gösterir, ancak genellikle aşağıdakilerden birini veya daha fazlasını teşvik eder: Göksel yükseliş, ilahi görüş vizyonu, melekleştirme veya mistik birlik. Aynı zamanda esrime deneyimini ayıran şey, zihnin arzu edilen çerçevesini tetikleme-yi talep eden düşünsel türün özel tekniklerini istemektir. Bu teknikler sebebiyle - özellikle de ilahi isimlerdeki masalların okunması velveya birlikte kullanılması - önemli bir Yahudi mistisizm dizgesi büyümlü uygulamalara güçlü bir benzerlik kazandırmaktadır.

Nitekim bazı durumlarda, Yahudi kaynakları içerisinde mistisizm ve sihir arasına çizgi çekmek son derece güçtür. Neredeyse tamamen sihirli türden olan bu metinler, daha teozofik veya spekülâtif kabala (qabbalah 'iyyunit) ayırt edilebilmesi için geleneksel literatürde pratik kabala (qabbalah ma'asit) olarak adlandırılmaktadır. Bununla birlikte, önemli tefsir unsurlarının sıklıkla akademisyenler tarafından incelenen daha pratik metinlerde bulunduğu unutulmamalıdır. Büyü süslemelerine, tılsımlarına, tacizlerine, kovmalarına ve formüllerindeki en ufak bir bakış bile, bu edebiyat türünün, örneğin meleklerin ve iblislerin doğası ve isimleri, Tanrı'nın sıfatları, ruhun doğası, göksel cisimlerin kaderleri vb. yahudi mistik metinlerinde de önemli unsurlardır. Birisi mistisizmi verilmiş bir kaynağın oluşturulmuş amaçları temelinde sihirden meşrû olarak ayırt edebilir; ancak, birinin iki kuruluş tarafından paylaşılmış kavramsal desteklemeyi aynı zamanda tanıması gerekir.

Burada "mistisizm" sözcüğü Yahudi düşüncesindeki eğilimleri ifade etmek için kullanılacaktır; Tanrısallığın (Teosophy) batını bilgisi ya da vizyoner ve birleşik türde yoğun bir dinsel deneyimin (ecstasy) bunların her birinde yer aldığı iddia edilmesine rağmen bu ikisinin daima açık ve farklı bir şekilde ayrılabilirliğini sanmıyorum. Bu bölümün geri kalanında klasik dönemden Orta Çağ'a kadar Yahudi mistisizminin ana akımlarının fenomenolojik bir taslağını sunacağım. Tarih ve fenomenoloji ilişkisini tersine çevirmekle birlikte Scholem'in tarihsel çerçevesini kabul ettim. Bir dönemden ötekine önemli farklılıklara rağmen, geleneğin sürekli çizgilerinde tekrar eden bazı temel temalar, motifler ve dini uygulamalar olduğunu varsayıyorum. Yahudi mistisizmini tanımlamak güç olabilir, ancak çağlar boyunca Yahudi mistiklerinin dini dünyasının merkezinde yer alan eleştirel yönleri tasvir etmek kesinlikle haklıdır. Tüm cephelerde indirgemecilikten kaçınmalıdır: Tarihsel değişimin herhangi birini görmezden gelmek, herhangi bir tarihsel süreklilik imkânını terketmekten daha iyi değildir.

MERKAVAH MİSTİSİZMİ

Merkavah mistisizmi, Yahudilikte Kutsal Kitap sonrası mistisizmin ilk büyük ifadesidir; *Merkavah* (savaş arabası) veya *Hekhalot* (saray) külliyyatını oluşturan yazılarda bulunabilir. Bu terimler, birkaç yüzyıllık dönem boyunca birleştirilmiş ve düzenlenmiş, bir kişinin cennet krallıkları vasıtasıyla yükselişini ayrıntılı olarak anlatan, yedinci cennetin yedinci sarayında bulunan tahttaki parlak formun canlı bir vizyonu ile sonuçlanan metinleri belirlemek için kullanılır. İlahi arabanın vizyonunun ayrıntıları ilk önce M.Ö. altıncı yüzyılda Babil’de yaşayan Hz. Hezekiel’in kitabında kaydedilmiştir. Teknik terim Merkavah’ın ilk kullanımı, Hezekiel’in tahta çıkma coşkusu vizyonuna atıfta bulunması için, Ben Sira 49: 8’in Kutsal Kitaba alınmayan on dört kitabında bulunur. Kutsal Kitap’taki vahyle ilgili pek çok tema, Merkavah külliyyatında detaylandırılan vizyonel deneyimler için yorumsal temelde hizmet etmiş iken, vahysel kuram ile mistik vizyon arasındaki temel farklılık açıktır. Merkavah uygulamasının ruhuna daha yakın olan şey, M.Ö. İkinci yüzyıldan M.Ö. Üçüncü yüzyıla Yahudi ve Hristiyan kıyamet literatürüne kaydedilen kutsal yükselişlerin kalıntılarıdır (10). Merkavah mistisizminin, bazı akademisyenler tarafından, kimi önemli farklılıklar bulunmakla birlikte, Yahudi Kıyametçiliğinin bir sonucu olduğu savunulmuştur (11). Bu zincirdeki diğer önemli bir bağlantı, Kumran koleksiyonunda bulunan ayinle ilgili diğer fragmanların olduğu kadar *Hamursuz Bayramı Adak Şarkıları*’nın, Kumran tarikatlarının *Meleklerle İlişkin Ayin* olarak adlandırılmasıdır (12). Bu belgelerde bulunan (13) taht ve meleksele alan şiirsel betimlemelerine gönderme yapan “mistik” teriminin uygunluğuna ilişkin bazı belirsizliklerin olmasına rağmen, Hekhalot edebiyatının başlıca ilgilerinin bu kaynaklarda tartışılan motiflerle çarpıcı bir benzerlik taşıdıklarına dair küçük bir kuşku olabilir (14).

Merkavah mistisizmi ile Mişna’da hahamlar tarafından sözü edilen batını disiplin, ma’aseh merkavah (savaş arabası anlatısı) arasındaki ilişkiyi tesbit etmek daha zordur. Bu disiplin ve hahamlar tarafından özelleştirilen diğerleri, yaratılışın anlatısı (ma’aseh bereshit) ve yasadışı cinsel ilişkilerin (arayot) doğada yorumsal (exegetical) olduğu varsayılabilir. Nitekim yeni akademisyen, ma’aseh merkavah’ın birinci yüzyıl Filistin hahamları tarafından anlaşıldığı gibi, hiçbir esrime deneyimi ya da mistik uygulama içermeksizin, Hezekiel’in vahy vizyonunun edebi anlatısının açıklamasına gönderme yaparak tartışır (15). Ma’aseh Merkavah’ın bu egemen-vaaz şeklindeki türünün çarpıcı bir örneği, Re’uyot Yechezqel olarak bilinen incelemede bulunabilir (16).

Hahamların batını çalışma ile mistik pratik arasındaki ayrım farkındalığı şu cümleden anlaşılmaktadır: “Birçoğu merkavahı hiç görmeden açıklamıştır” (Tosefta on Megillah 3 [4]: 28) (17). Yine de, Merkavah üzerine vaaz şeklindeki spekülasyonlara bağlı hahamcı otoritelerin efsanevi anlatılarının bazılarında

söylenmek zorunda olduğu gibi, özellikle Yochanan Ben Zakkai ve müritleri (18), açıktır ki yorumların bu biçimi Sina'daki Tanrı görünümünün (theophany) özellikle yeniden yaşamak ile ilişkili bilincin paranormal durumlarını üretme kabiliyetine sahipti (19). Hahamcı vaaz biçimindeki edebiyatta Ezekiel'in arabasının görünmesi ve Sina'daki vahy ile açık tematik bağlantı vardır (20). Arabanın kutsal metinsel anlatımının sergilenmesi, midrashic etkinliğin daha geneli olarak (21), Sina'daki tarihi anda Tanrı'yı görmenin yeniden deneyimi anlamında olarak; bu bir vahyin özgün deneyimini yeniden kurma çabasıdır.

Bununla birlikte, bu deneyimler, en azından arabanın yükselişi olarak belirlenen mistik bir uygulama anlamına gelmemektedir. Ezekiel'in savaş arabası araştırma vizyonunun şişirilmiş güçleri ne olursa olsun bu yoruma atfedilebilir, bu çalışma arabanın kendisinin bir görünümünü oluşturmadı. Öte yandan, kıyamet ve Hekhalot kaynaklarını birbirine bağlayan edebi ve kavramsal süreklilik göz önüne alındığında, Mişna döneminde yaşayan hahamların arabayı anlatmaktan bahsederken, tahtın göğe yükselişinin farkında olmadıklarını iddia etmek çok zordur.

Hahamların "yorumsal mistisizm" ve isimsiz Hekhalot mistiklerinin "dene-yimsel mistisizm" ini ayırt etmeleri kesinlikle geçerli olmakla birlikte, Merkavah mistisizminin gelişimindeki önemli dönüm noktasının "etkinleştğinde" meydana geldiğini söylemek çok basittir. Kutsal dünyaya mistik yükselme, Hezekiel'in öngördüğü arabayla ilgili midraşik tarzdeki edilgen vaaza benzer spekülasyonun yerini aldı (22)." Hezekiel'in savaş arabası vizyonunun hahamcı yorumlamasının" orta midraşik tarzda edilgen evrimsel spekülasyon "olarak nitelendirilmesi işareti tamamiyle ıskaladı. Teknik açıdan bakıldığında, hahamcı *ma'aseh merkavah*'nın tahta çıkışı etkilemediği doğrudur; ancak, bu ölçüt, arabaya ilgi duyan hahamcı figürlerden esirlik ve mistisizmi tümenden ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Öte yandan, Hekhalot kaynaklarında anlatılan mistik görünümcülere kıyasla Kutsal Yazının yorumlanmasının önemli bir rol oynamadığını ileri sürmek aynı derecede yanıltıcı olacaktır. Birisi merkavah vizyonunun, kısmen, ilgili kutsal metin paragraflarına (ve belki de kıyamet paragraflarına) yansımaya neden olduğunu varsayabilir. Genel olarak yorumlamanın mistik doğasının değerlendirilmesi ve özellikle Hezekiel'in savaş arabası vizyonuna yapılan yorum, merkavahla bağlantılı mistik spekülasyonun yorumsal ve dene-yimsel biçimlerini ayıran boşluğu daraltmalıdır.

Ana Hekhalot kompozisyonlarında en etkileyici zamanın nerede ve ne zaman meydana geldiği bilinmemekle birlikte, muhtemelen bu mistik pratik, Babilonya'da, (dördüncü, beşinci yüzyıllar arasındaki) Amoraik dönemde geliştirilmiştir (23). Hekhalot Zutarti (24), Hekhalot Rabbati (25), Sefer Hekhalot, 3 Enoch olarak da bilinen beş en önemli metin, mistik yükselişin veya göksel taht-dünyanın betimlemesini sağlar, bu konuda Scholem tarafından Ma'aseh Merkavah (27) adı altında bir bilimsel inceleme yayınlanmıştır, Geniza'dan bir fragmana Chotam

ha-Merkavah olarak bir katip tarafından gönderme yapılmıştır bu fragman akademisyenler tarafından Ozhayah metni (28) veya Massekhet Hekhalot olarak adlandırılır (29). Bu yükseliş metinlerinin baş kahramanları İsmail, Aqibah ve Nec-huniah ben ha-Kana'dır. Bu hahamcı kişilerin tesis edilmiş otoriteler adına mistik öğretileri iletmek için edebi bir araç olarak kullanıldıklarını göreceli kesinlikle söyleyebilirken, bu eserleri üreten yazarların kesin tarihsel ve toplumsal bağlamı tam anlamıyla açık değildir (30). Metinlerin biçimsel olarak, yedinci ve onikinci yüzyıllar arasında zaman zaman yeniden düzeltilerek saklandıkları varsayılabilir.

Geonik materyalde ortaya çıkan Hekhalot kompozisyonlarına sadece ilk açıklayıcı göndermeler yapılmaz, ancak, yükseliş için kullanılan mistik tekniklerin ilk anlatısı Hai ben Sherira Gaon (939-1038) 'da bulunur (31). Buna ek olarak, (özellikle tanrısal isimlerle bağlantılı olarak) mistik ve sihirli geleneklere olan ilginin belirleyici bir etkisi olduğu sonucuna varmak için bu dönemden itibaren önemli miktarda metinsel kanıt bulunmaktadır (32). Bazı günümüz akademisyenlerinde, İslam mistisizminin genel olarak Yahudi mistikleri ve özellikle de Merkavah mistikleri üzerindeki etkisiyle ilgili olarak kimi on dokuzuncu yüzyıl akademisyenleri tarafından dile getirilen görüşleri düzeltmek yönünde bir eğilim vardır (33). Belirli Sufi tekniklerinin olası etkisine ek olarak, İslami batınlılığın çeşitli biçimlerinin karakteristik eski gnostik ve felsefi fikirlerle (özellikle de İsmaili kaynaklarla) kombinasyonu, Yahudi mistisizminin antik çağlardan günümüze kadar olan evrimi üzerine yapılacak araştırmalarda önemli olabilir. Ancak, Hekhalot metinleri ve geleneklerinin aktarımını ve aktarılmasını anlamak için başka önemli bir çevre, birçok akademisyenin belirttiği gibi güney İtalya'ydı (35). Bu malzemenin İslam ve Bizans-Hristiyan bağlamı, Yahudilerin dini tarihindeki taht üzerinde spekülasyonun merkeziliyetini vurgular ve her iki akım için de ortak bir kaynak Filistin'de bulunmaktadır.

Hekhalot külliyyatının edebi doğası üzerine yapılan çalışma, Peter Schafer ve meslektaşları tarafından, *Synopse zur Hekhalot-Literatür* ve *Geniza Fragmente zur Hekhalot-Litreatur*'da ana yazıların yayınlanmasıyla büyük ölçüde geliştirildi. Materyalin özet biçimdeki sunumunun en önemli sonucu, bu külliyyatın farklı ve açıkça tanımlanmış metin birimlerinden oluştuğu görüşünü zayıflatmaktır. El yazmalarının karşılaştırılması, materyallerin organizasyonu ve belirli bir çalışmaya dahil edilen metinsel birimler arasında yeterli ölçüde önemli farklar bulunduğunu göstermektedir; bu metin, bu külliyyat içinde herhangi bir bileşimin bir metnini kurmak, yeniden kurmak veya sınırlamak için neredeyse imkânsızdır. Hekhalot edebiyatının münferit eserlerini yeniden oluşturma girişiminde bulunmak yanlış bir varsayımdır çünkü herhangi bir eserin redaksiyon kimliği, farklı zaman ve mekanlarda yazılmış el yazmalarına göre değişmektedir. Derlemede ayrı "metinler" var, ancak el yazması kanıtları, metinlerin sınırlarının akışkan olduğunu ve Schafer'in "makro biçimler" dediği şeylerde zaman içinde kristalleştiğini gösteriyor.

Bu makro biçimler, yeniden düzenleme sürecinde belirli bir aşamada açıkça tanımlanmış eserler veya metinler halinde düzenlenmiş üst üste yerleştirilmiş edebi birimlerdir. Daha büyük makro biçimler arasında, makro biçimlerin dokusuna dokunan ve dolayısıyla ayrı bir metinsel birimin edebi bir geleneğinin parçası olan otoriter geleneklerden oluşan daha küçük edebi birimler olan “mikro-formlar” da görülebirlirler. Bu ünitelerin Doğu’da (Geniza fragmanları tarafından onaylanmış) veya Batı’da (çoğunlukla Alman elyazmalarında veya eserin İtalyan kopyalarında) kopyalanmaları döneminde olduğu gibi, bu birimler istikrarsız bir haldeydi. Burada, bu metinleri şekillendirmede büyük bir ustalığı olan ortaçağ Alman aşırı dindarlarının rolünü belirtmek özellikle önemlidir (37).

Hekhalot metinlerindeki iki merkezi unsurun, mistik bir yükseliş ile vizyoner bir tecrübenin doruğuna ulaşan ve çok sayıdaki sihirli teknikler aracılığıyla elde edilen meleklerin yemini, örneğin giyme veya tanrısal bir isimle kendini giydirmesi tekniği biçiminde ayrıştırılması çeşitli akademisyenlerin belirttiği gibi mümkündür (38). Hekhalot edebiyatında meleklerin yemini, sıradan araştırma çabası gerektirmeyen büyümlü bir çalışma yoluyla Tevrat’ın sırlarının ve hazinelerinin anlaşılmasını amaçlamaktadır. Bu amaç, özellikle Sar-Torah olarak bilinen Hekhalot Rabbati’nin yanı sıra benzer bir pratik ve yönü yansıtan Hekhalot külliyatındaki diğer fragmanlarda bulunan bir bölümle ilgilidir (39). Yukarıda sıralanan iki unsur arasından, önce olan ilahi yükseliş üzerinde yoğunlaşırken, oysa sonraki, Peter Schafer’in ifadesiyle, “tersine göksel bir yolculuk” oluşturur (40), bu, meleği ilahi isimleri zikrederek dualarla yeryüzüne indirme ve aynı şekilde kutsal isimleri oluşturmaya benzer şekilde sihirli mühürleri sergileme çabasıdır. Bu külliyatta mevcut olan mistik ve sihirli amaçları ayırt etmek için geçerli olsa da, cennetin yükselmesinde de büyümlü veya mucizevi araçların kullanıldığı unutulmamalıdır (41). Bu kompozisyonlarda mistisizmi ve sihir ya kavramsal ya da metinsel olarak ayırmak neredeyse imkansızdır: Mistik bileşen büyü tekniklerini temel bir yoldan kucaklar ve sihir bileşeni sıklıkla mistik bir doğa deneyimiyle bağlantılıdır (42). Düzeltmeci bir bakış açısından, kesinlikle farklı bir olaya gönderme yapan “mistisizm” ve “sihir” terimlerini kullanmak için çok az doğrulama vardır ne de birine diğerinin üzerinde öncelik vermek için yeterli sebep vardır. Bu kaynakları şekillendiren ve bazı durumlarda yardım eden ortaçağ yazarları, mistik ve büyümlü unsurları ayırmak için hiçbir ayırt edici girişimde bulunmamıştır.

Çeşitli akademisyenlerin son eleştirilerine rağmen (43), bana öyle geliyor ki, Scholem’in, bu metinlerin mistik-büyümlü pratikte vizyoner tecrübenin merkeziliğiyle ilgili anlayışı, tamamen savunulabilir bir konumdadır (44). Yani, bir kişi “özgün” veya “bir Kitab-ı Mukaddes” sorusunu alt etse bile “meleklerle ayinsel katılım gibi diğer yönleriyle ilişkili vizyonun durumu, ilahi görmenin mistik ustalığın özgün niteliği olarak birkaç makro biçime dayandığı gerçeğidir. Yükselişin doruk noktası, en belirgin olarak, İsaiah 33: 17 temelinde, kusursuzluğu

içinde krala bakan çeşitli teknik terimlerle belirtilen ilahi ihtişamın (kavod) veya gücün (vahşi doğanın) doğrudan bir vizyonudur (45) Her ne kadar bu metinlerde Tanrı'nın görülmesi üzerinde durulmaya çalışılmış olsa da, karşıt olan kişi Tanrı'nın görülemeyeceği iddiasında bulunabilir. Scholem, Merkavah vizyoncuları için gözlemlediğinde bu gerilimi, tahta çıkma coşkusunun "birdenbire görülebilen ve fakat aşkın doğası gereği, görselleştirilemeyeceği" gerekçesiyle belirtmiştir (46). Hekhalot edebiyatı böylelikle bir taraftan görünür, fiziksel bir Tanrı biçimi ve diğer taraftan Tanrı'yı görme yasağı şeklindeki Kitab-ı Mukaddes'deki geleneğe dayanan gerilimi birleştirmiştir (47). Dahası, başka yerlerde önerdiğim gibi, Hekhalot metinlerinde görünmeyen yüceliği görme çelişkisi, cinsel bir dinamik bakımından anlaşılabilir (48).

Yani, tezahurat anı, bu edebi ünitelerin bazılarında sürekli bir erotik drama olarak sunulmaktadır, yücelik, erkeksi özellikleri ve tahtın kadınsı olduğunu varsayar. Nitekim, Hekhalot Rabbati'de tahtın bir gelinle, zaferin bir damatla karşılaştırıldığını açıkça okudular. Bu nedenle, mistik görünen şey, yücelik tahta oturduğunda göksel alanda açılan erotik dramadır. Tahta çıkma, bir kutsal birleşme (hieros gamos) şeklidir ve mistikle buluşan tahta çıkmış bakire vizyonu, bu kutsal birliğe katılımını mistik kolaylaştırma uygulamasıdır. Bu külliyyattaki (corpus) ana metinlerinden bazılarında kullanılan terminolojiye göre, taht yaklaştırmaya yeridah la merkavah denir ve edebi olarak tam anlamıyla "savaş arabasına iniş" denilir ve ona yaklaşan mistikler " arabaya inenler" (*yorede merkavah*) olarak betimlenir. Çoğu bilimadamı, Scholem'i izleyerek bunun yükselme eylemine atıf yapan bir çelişkili ifade olduğunu düşünüyor (49). Ancak, bu terminolojinin metinlerin dikkatle incelenmesinin, *yeridah la-merkavah*'ın tahta girişi gösterdiğini iddia ettim (50). Göksel yolculuk, tahtın bulunduğu yedinci saraya girişi müteakip yedi cennete yükselişi ve yedi cennetin ilk altı sarayını kapsıyor. Bu giriş sırasında mistik, yücelmenin önünde durur ve uygun övgüleri meleklerle birlikte söyler; o zaman yücelmenin tahtının yanına veya karşısına oturur ve aydınlık ilahî bir vizyona sahiptir. Yeridah la-merkavah, bu nedenle ilahileştiren bir vizyonla sonuçlanır. Elbette Scholem'in gözlemlediği gibi, bu metinlerde hiçbir mistik birlik bulunmamaktadır; Tanrı ile insan arasındaki varlık farklılığının asla tam olarak üstesinden gelmemiştir (51). Öte yandan, bu yükselme deneyiminin merkezi unsuru olan mistiğin tahta çıkmasını gösteren yeterli kanıt vardır; bu tahta çıkış tanrılaşma benzeri bir biçimi içerir. Tanrı'yı görmek, bir tanesinin Tanrı gibi yapmasını gerektirir, yani, bu birisinin özünde ruhani (meleksi) bir varlığa dönüşmesidir. Bir insanoğlunun tanrılaştırılmasının (apotheosis) klasik örneği 3 Enoch'da ortaya çıkar; Kitab-ı Mukaddes'deki Enoch (burada Merkavah mistikinin prototipini temsil ettiği anlaşılan) tanrısal yücelişin yanında bir tahtı işgal eden Metatron (Tanrı'nın yazıcısı bir melek, adı tahta yakın anlamındadır bkz: Zohar.) meleşine dönüşmüş ve göksel alan olarak çevrilmiştir. Bu son adım açıkça, bu külliyyatın

diğer büyük metinlerinden alınmış olmamakla birlikte, mistik tahta çıkışın, göksel hiyerarşide (melekler arasında) en yüksek melek statüsüne yükselmeyi gösterdiği açıktır. Bu tahta çıkış sayesinde, mistik, normalde insan algısından gizlenmiş olanı görebilir. İlginçtir ki, melekleştirme süreci *Sar-Torah* (*Hekhalot Rabbati'deki on beş el yazmasının bir kısmı* *Tevrat'ın prensi anlamında*) materyalini de doğrulamıştır. Bir meleğin duası, dua edenin kendisinin melekleşmiş olmasını talep eder, bu süreç arınma ve riyazet özgül ritüelleri aracılığıyla elde edilir (52). Bir insanın bir meleğe varlıksal dönüşümü böylelikle Hekhalot edebiyatındaki büyü düzenlemesinin ve göksel seyahatin ortak paydasıdır.

Tanrı'nın görselleşmiş biçiminin en ayrıntılı açıklaması, *Shi'ur Qomah* (*Tanrı'nın bedeninin ölçüsül Tanrı'nın bedeni*) olarak bilinen metinler kümesinde verilir. Bu metinler, düzeltme sürecinin bir aşamasında Hekhalot makroformlarına aşıl原因 farklı metinsel birimler olarak düşünülmelidir. Çeşitli akademisyenlerin tutumuna göre *Shi'ur Qomah* fragmanları Hekhalot metinleri ile aynı gelenek akımına aittir ve ikisinin birlikte bulunması bu kaynakların bazı elyazmalarının tanıklığı gerçeğine dayanmaktadır. Bununla birlikte, bu izlenim esas olarak, örneğin Hekhalot Rabbati'nin bir paragrafında ya da tam olarak Merkavah Rabbah'daki durumda bulduğumuz biçimiyle, ortaçağ Eskenazi katipleri tarafından, Hekhalot makroformları içindeki Shi'ur Qomah materyaline eklenmesinden kaynaklanmaktadır. “Düzeltilme bakış açısından, birisi Hekhalot edebiyatı içinde birleştirilmiş olan Shi'ur Qomah tezlerinden konuşmaya devam edebilir, ancak, bu iki akımı fenomenolojik ve kavramsal açılardan yalıtım zorunludur (54). Shi'ur Qomah metinlerinde okuyucuya, yotzer bereshit (Tanrı ya da yaratıcı) 'in grafik ayrıntıları ile, her ikisi de telaffuz edilemez isimler ve akıl ermez boyutlar, tahta çıkmış tanrısal figürün bedeninin çeşitli organlarının grafik ayrıntıları sağlanmıştır (55). Gizli bilgi, mistiğin, “büyük melek” ya da “ilahi teveccühün “meleği” olarak tasarlanmış Metatron ile haham olan Aqibah ve Ishmael (56) figürleri tarafından temsil edilerek ortaya çıkmasına denilmiştir (57). Bazı bilim adamları, Shi'ur Qomah geleneğinin altında yatan teozofik spekülasyonun çekirdeğinin üst düzey Tanrı ile bedensel ölçüm konusu olan (Metatron olarak tanıtılan) ikinci derecede yaratıcı güç arasında ayrımında bulunduğunu varsaymaktadır (58). Böyle bir ayrım yapılmayan, kaybolmamış metinlerde doğrudan doğruya belirgindir (59). Aksine, yaratıcı gücün adları ve ölçülerini ortaya koyan melek Metatron'dur ve o böylelikle bilgi sağlayan bir tanığa benzediğinden,” tanıklığın büyük meleği” olarak adlandırılır (60). Yine de, Shi'ur Qomah maddesinde Metatron'un yaratıcı güç statüsüne ilişkin anıştırmalar vardır. Örneğin, Metatron'un tüm evreni dolduran cüssesinin betimlemesi ve dünya ve gökler tarafından harf ile yazılmış varlığı yaratılmıştı (61). Dahası, bu yaratıcı statüsü, muhtemelen Shi'ur Qomah metninin bazı versiyonlarındaki iddiaların altını çizmektedir; Metatron'un adı “Usta'sına benzemektedir”, ki bu da, yorumsal olarak

“Benim adım onun içindendir” (Mısır’dan Çıkış 23:21) ayetidir (62). Bu gönderme muhtemelen, 3 Enoch’da açıkça belirtilen gelenekle ilişkilidir ve B.Sanhedrin 38b’de üstü örtük bir biçimde kastedilen Metatron’un “Lesser Tetragrammaton” (evren yaratılmadan önce yaratılmış aşkın güç), *yhwh ha-qatan* (Kabala’da bulunmasına çalışılan Tanrı’nın dört harften oluşan özel adı) olduğudur (63). Bu gelenek muhtemelen Metatron’un yaratıcı güç anlayışına dayanmaktadır.

Shi’ur Qomah geleneklerinin böyle bir yorumu için ortaçağ felsefesi (64), aşırı dindarlık ve kabalistik kaynaklardan kanıt vardır (65). Böylelikle, örneğin, Posquieres’li İbrahim ben David’in bir fragmanında, büyük oğlu Asher ben Davut tarafından bildirildiği üzere Tanrı’nın, küçük siyah, içinde Tevrat’tan fragmanlar bulunan deri kutular taşıdığına dair aşağıdaki yorumu buluruz (B.Berakhot 6a) :

Bu, The Countenance Prensi’ni (yani, Metatron’u) ifade eder.... Musa’ya çalılıkta görünen ve Hezekiel’e “yukarıdan bir insan görünüşündedir” (Hezekiel 1:26).... Ve yaratılış anlatısının gizi budur: “Yaratıcı’nın ölçüsünü bilen kimse, gelecek dünyadaki payından emin olabilir” (66) ve bu [ayetin konusudur] “İmgemizde bizi insan yap” (Yaratılış 1: 26) (67). Benzer bir yaklaşım, Acre’li İshak’ın aşağıdaki açıklamasında da geçerlidir: “Bu ölçümün yalnızca olağanüstü Adem olması için yaratılmış olan Metatron için geçerli olduğu konusunda gerçek bir gelenek aldım (68) ama onun üstündeki peygamber şöyle dedi, ‘o zaman Tanrıyı sevebilir misin, vs.’ (İşaya 40:18). Buna aykırı bir şey söyleyen kimse ışığı görmemiştir (69). Ortaçağ kabalistik literatürde bulunan alternatif yaklaşım, *Shi’ur Qomah*’ı sefirotik yapıya uygulamak için (bknz aşağıda) melek Metatron’a ölçüleri uygulama geleneği bana kabalistlerin keşfetmediği ama daha çok sözel bilgi olarak alınan eski bir Yahudi batını geleneği gibi görünüyor. Bazı akademisyenler, *Shi’ur Qomah*’nın, aşkın *Şarkıların Şarkısı*’ndaki tasvirinin mistik bir okuması olduğunu da ileri sürmüşlerdir (70). Daha yaygın deneysel hahamcı yorum biçimlerine göre *Şarkıların Şarkısı*, Tanrı’nın İsrail’e olan sevgisinin alegorik bir betimlemesi olarak okunmuştu.

Bu metnin okunması göz önüne alındığında, sevgilinin fiziksel bedeninin (özellikle de beşinci bölümdeki) betimlemesinin Tanrı’ya uygulanması gerektiği düşüncesindeydi ve bu nedenle mistik eserde numaralandırılmış olan cisim ölçümlerini önerecekti. Bununla birlikte, diğer akademisyenler *Shi’ur Qomah* ile *Şarkıların Şarkısı* arasındaki önerilen bağlantıyı reddettiler veya sorguladılar (72).

Bacakların ölçümleri normal bir insanın bakış açısından hayal edilemeyecek kadar olağanüstüdür. İlahi bedene ait boyutlar farklı metinsel geleneklere göre farklılık gösterirken, yaratıcının boyunun standart ölçülerinden biri ve daha sonraki yazarlar tarafından çok sık belirtilenler arasında 236.000 parasang (eski İran uzunluk ölçüsü, fersah, bir birimi 5km) (73) ya da diğer metinlere göre 2.360.000.000 parasang’dır (74). Bu sayı, Aqiban metninde, sayısal eşdeğer guru-bu 236 olan Mezmurlar 147: 5’de, “güç dolu” (werav koach) ifadesine yorumsal

olarak bağlıdır (75). Benzer şekilde, İsmail'e ve onun öğrencisi olan Nathan'a atıfta bulunan metnin bölümlerinde modern okuyucuya anlamsız İbrani ünsüzleri listesi olarak görünen Tanrı'nın kutsal isimleri, farklı uzuvlar ile bağlantılıdır (76). Uzuvların astronomik boyutunun isimlerin anlaşılmasız olması ile birlikte bu metnin insanbiçimciliğine işaret ettiği, Tanrı'ya cisimsel özelliklerin uygulanması kavramının saçmaya indirgeme olarak yorumlanabileceği ileriye sürülmektedir (77). Ayrıca, Tuhaf isimler ve anlaşılmasız ölçümler, bu eserin öngördüğü gizemli deneyimin temel çelişkisinin bir göstergesi olarak yorumlamak tercih edilebilir: ölçülebilir Tanrı ölçülemez ve görünür Tanrı görünmez olur (78).

Her durumda, harf sembolizmi ile insan biçimciliğin yaklaşımı çağlar boyunca Yahudi teozofik spekülasyonun karakteristik özelliklerinden biridir: Yahudi mistiklerin ikonik (görüntüsel gösterge) olarak Tanrının maddi biçimini hayal etmesinin başlıca yollarından biri dilsel araçlar kullanılarak yapıldı, yani Tanrı'nın uzuvları İbranice harflerle oluşturulmuştur.

SEFER YETZIRAHM: DİLSEL MİSTİSİZM VE EVRENBİLİMSEL SPEKÜLASYON

Yahudi mistik spekülasyon tarihinde bir diğer önemli tez, Sefer Yetzirah'dır. Sefer Yetzirah, üçüncü ile dokuzuncu yüzyıl arasına tarihlenmiştir (79). Uygun biçimde konuşmak gerekirse, eser tek bir kompozisyon olarak değil, farklı edebi ipliklerin, aşamaları açıkça görülemeyen karmaşık bir redaksiyon süreciyle birlikte örülmesi olarak tanımlanmalıdır. Birçok akademisyen Sefer Yetzirah üzerine redaksiyonel konularda dikkat eksikliğine karar vermekle onu gölgelemiştir (80). Metnin tematik tanımlamaları, kronolojik biçimde tarihleme ve coğrafi olarak yerleştirme girişimleri, kitabın tek parça olduğu varsayımıyla işlenmiştir. Benim fikrime göre, bu eserin kompozisyonu konusunda bir tarihten bahsetmek yanlış, ne de bir yazar hakkında konuşmak özellikle yararlıdır. Edebi bir kaynağın biçimlenmesinde yalıtılmış ve bağımsız gelenek karmaşalarından birlikte kaynaklanan metinsel konuları redaksiyonun eleştirel dönemleri açısından düşünmek en iyisidir (81). Daha gelişmiş bir redaksiyon çözümlemesi, Sefer Yetzirah'ın içindeki malzemenin talebinin bazısını destekleyebilir, görelilik olarak erken bir tarihi yansıtan ama dokuzuncu yüzyıl İslami çevrelerinde meydana gelen nihai bir redaksiyon da muhtemel gibi görünüyor (82). Metnin görelilik olarak istikrarsız doğası Saadia Gaon'un (882-942) Sefer Yetzirah üzerine yorumunun girişinin sonlarına yakın sözcüklerinden açıkça anlaşılmaktadır: "Kitabın çevirisi ile başlayacağım. Bütünlüğü itibarıyla her geleneği, her birini kurmak istedim (83) ve daha sonra da kitabı tercüme edeceğim, çünkü kitap bulunamadı ve pek çok kişi onu koruyamadı, böylece içinde bir değişiklik ya da sapma olma-

yacak (84).” Saadia’nın tesbiti, yorumunu yazdığı yıl olan M.S.931 gibi geç bir tarihte metnin akıcı üslubuna gönderme yapmak açısından çok anlamlıdır. Böylece Saadia, başlıca görevlerinden birini metnin istikrara kavuşturulması ihtiyacı olarak gördü; çünkü eser geniş bir biçimde yaygınlaştırılmış bir eser değildi ve insanlar onu titizlenerek korumaya özen göstermiyordu. Sefer Yetzirah’da işlenen bir Kitab-ı Mukaddes konu, Tanrı’nın vizyonu ile doruğa mistik bir yükseliş ya da hatta meleklerin sihirli yemini değildir. Sefer Yetzirah esas olarak evrenbilim ve evrendoğum ile ilgilidir ve bu nedenle hahamcı literatür olarak bilinen diğer batıni geleneğe, *ma’aseh bereshit’e* aittir (85). Bununla birlikte, metnin çoğu Hekhalot külliyyatının geri kalanından ayrı olsa da, bazı kısımları Merkavah mistisizmi ortamına aittir (86).

Metnin kaybolmamış üç farklı redaksiyonu mevcuttur: uzun versiyon, kısa versiyon ve Saadia’nın yorumu ile birleştirilmiş metin (87). Eserin tüm versiyonları ilahi yaratıcılığın araçlarının, on ilkel şifre (sefirot) ve yirmi iki İbrani harfi içeren otuz iki bilgelik yolu olduğu görüşünü paylaşıyorlar. Özgün olarak redaksiyon sürecinde oldukça erken biraraya getirildikleri tanrısal yaratıcılık üzerine spekülasyonun farklı biçimleri olmaları mümkündür.

Sefer Yetzirah’ın ilk bölümünde sefirot teriminin “sayılar” olarak anlaşılması genel olarak kabul edilir, ancak, sefirot, sayıların sıradan, herhangi bir şekilde zora sokmaksızın, nitelikleri örneklendirdiğine dikkat edilmelidir. Nitekim, yeniden harekete geçirici bir bakış açısı ile Sefer Yetzirah’ın ilk bölümünde sefirot’ya ilişkin üç farklı açıklama bulunmuştur. İlk birimde, yorumsal olarak sefirot ilahiyatın öznitelikleri olarak anlaşılır (88). Bu nedenle, bu birimdeki ilk paragraf, sefirot’yu insan biçimci terimlerle tasvir eder: “On sefirot belimah: On parmağın sayısı, beş ve beş ile ilgilidir. Birlik antlaşması ortaya kurulmuştur, dilin ve ağzın arınmasında ve sünnet derisinin kesilip alınmasında belirlenmiştir. “ Başka yerlerde önerdiğim gibi, burada görülen insanî imge, on sefirotik güç tarafından oluşturulan ilahî formla ilgilidir (89). Bu formun yeri, mistik hayal gücündedir. Yaratıcı görselleştirme, Sefer Yetzirah’ın devamında şöyle anlatılır: “Bilin, düşünün ve hayal edin, konuyu açıkça belirleyin ve Yaratıcıyı yerine yerleştirin. Onların ölçüsü sonsuz ondur.” Tanrı’nın insan biçimini hayal etmek, ölçülemez olan on sefirot ile ilişkilidir, birinin Tanrı’yı yerine yerleştirme tanrısal tahta bir gönderme olabilir (90). Başka bir paragrafta sefirot’nun Tanrı’nın tahtına boyun eğdiği söylenir. Açıkçası sefirot, tahta katılan göksel canavarlar olarak nitelendirilmektedir (91). Bazı akademisyenler, yazarın sadece bu terimlerle gıyâbî anlamda bir edebî etki tasvir etmek istediğini iddia etmiştir; ancak, sefirot’nun bana burada ilahi yerleşimi topluca oluşturan dinamik güçler olduğunu ima ediyor gibi görünüyor (92). Bu, yukarıda imgesel görselleştirme niyetiyle önerdiğim okumayı teyid ediyor: biri ilahi insansılık imgesi oluşturmakla Tanrı’yı tahtın üzerine yerleştirmiş olur.

Sefer Yetzirah'ın ilk bölümünde korunmuş Sefirot'nun iki açıklaması daha vardır. Bunların ilki eski bir kozmolojik spekülasyonun bir parçası olarak görünen bir paragrafta mevcut olarak varlığını sürdürüyor. Bu metinde on sefirot, başlangıç, bitiş, iyilik, kanıt, yükseklik, derinlik, doğu, batı, kuzey ve güneyden oluşan on derinlik olarak açıklanmaktadır (93). Böylece sefirot, yaratılan dünyanın derinliklerine gönderme yaparak kozmolojik bir damarda yorumlanmaktadır. Bu derinlik, zamansal, mekânsal ve manevi bir karaktere uygundur. Sefirot'nun üç açıklamasından ikincisi de kozmolojik bir başvuruya sahiptir, ancak, bu durumda sefirot varlığın temel unsurlarıyla ilişkilidir. On sefirot şu şekilde tasvir edilmiştir: Canlı Tanrı'nın ruhu (veya üç öğeden ses, ruh ve konuşmadan oluştuğu söylenen kutsal ruh), ruhtan ruh, su, ateş, yükseklik, derinlik, doğu, batı, kuzey ve güney (94).

Bu durumda iki geleneğin birleştiğini ileri sürüyorum, biri dört ruhani unsur ile ve diğeri de altı kozmik boyut ile uğraşır. Sonraki geleneğin özerk doğası bir paragrafta açıktır, bu altı boyutun her biri üç harfli isim YHW ile yer değiştirme sonucu Tanrı'nın mührünü betimler (95). Bu iki gelenek, bilmecemsi on sefirot'nun doğasını açıklamak için bir araya getirilmiştir. Burada vurgulamak bakımından önemli olan, Sefer Yetzirah'daki sefirot'nun yeknesak bir açıklamasının olmamasıdır. Aksine, birisi bu belgenin redaksiyonel karmaşıklığını değerlendirmeli ve sefirot' nun şifrelerin bir Kitab-ı Mukaddes anlamına sahip olduğu iddiası metnin yakın bir okunuşuyla doğrulanmamıştır. Sefer Yetzirah'ın ikinci bölümündeki harf sembolizmi, çağlar boyunca Yahudi mistikleri üzerinde de derin etkilere sahip olan farklı bir fikri aktarmak amacını taşıyor. Üç gruba ayrılmış olan harfler (üç ana olan, yedi çift ve on iki basit olan), daha normatif hahamcı kaynaklarda bulunan bir düşünce olan ilahi yaratıcılığın araçları değildir; Bunlar Sefer Yetzirah'da gerçekliğin maddi malzemesi olarak işlem görürler (96). Dolayısıyla, belirli bir harf birleştirme işlemi vasıtasıyla belirli bir şey hayata geçirilir, çünkü uygun harfler bize o şeyin en temel yapısını bildirir. Harflerin her birinin üç ontolojik düzlem üzerinde bir etkisinin olduğu söyleniyor: Uzay ('olam, edebi olarak "evren"), zaman (shanah, edebi olarak "yıl") ve mikrokozmos (nefesh, edebi olarak "yaşam" ya da "can"). Diğer gerçeklik biçimleri harflerden oluşmuştur, dolayısıyla insan vücudu da harflerdendir. Sefer Yetzirah'daki harf kombinasyonu (permütasyonun 231 kapısı vasıtasıyla) ve insan vücudunun uzuvları arasındaki bağlantı, Shi'ur Qomah'da ilahi olarak betimlenen harfler

ile insan biçimli şekil arasındaki (standart ölçüleri, yukarıda belirttiğim gibi, 236 bin çok büyük sayıda fersaha eşit olan) bağlantı paraleldir (97). önceki kaynaklarda iki spekülasyon biçimi arasında açık bir bağlantı kurulmamışken, ikisinin, örneğin Zoharcı gelenek (98) dahil olmak üzere sonraki kabalistik spekülasyonlarda bir araya getirildiğine dikkat çekmek ilginçtir; on altıncı yüzyılın ikinci yarısında İsrail Sarug tarafından açıklanan Lurian kabala versiyonunu da etkilemiştir (99).

Harf sembolizmi tarafından oynanan merkezi rolün, Alman aşırı dindarlığı, Abraham Abulafia (1240-c.1292) 'nın esrik Kabala'sı ve teozofik Kabala da dahil olmak üzere Orta Çağ Yahudi mistisizminin ana dalları üzerindeki etkisi belirgindir.

ALMAN SOFULARININ MİSTİK TEOZOFİSİ

Merkavah gelenekleri, sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda, Babil yöresinden, büyük olasılıkla İtalya üzerinden, Avrupa Yahudi cemaatlerine taşınmışlardı (100). Ancak bu belgelerin korunması ve aktarılması için en önemli kaynak, Rhineland'de on ikinci ve onüçüncü yüzyıllarda etkin olan Alman sofularıydı (101). Sofuların ana çevresi, Regensburg'lu Yahud Ben Samuel Ben Kalonymus (1217) ile onun öğrencisi, Worms'lu Eleazar Ben Judah Ben Kalonymus (1240) tarafından yönetiliyordu.

Sofular eski Merkavah metinlerini korumanın yanı sıra, Hekhalot mistisizmini ve büyüsünü, Saadia Gaon felsefesini, Shabbetai Donnolo'nun (b. 913) Judah ben Barzilai'nin ve Yahudi Yeniplatonculuğu, özellikle de İbrahim İbn Ezra'nın (1092-1167) (102). (onbirinci ile onikinci yüzyıla kadarki) yazılarını birleştirerek kendi teozofisini geliştirdi; Sofucu teozofi, yukarıda bahsedilen bazı kaynaklara dayanan ilahi zaferin (kavod) doktrindir. Yüceliğin doğası ile ilgili Sofucu yazılarda yansıtılan tartışmalar doğal olarak salt kuramsal değildir ama cisimleşmemiş tanrısallığı varsayarak doğrudan insan tapınmasının doğası ile ilgilidir. Bunu söylemek bir abartma değildir, Sofucu yazarları meşgul eden bir Kitab-ı Mukaddes konu cisimleşmemiş bir tanrının görülmesi sorunuydu, geleneksel bir ibadet edicinin (prayer) istekleri anlamında bir eylemdi (104). Yüceliğin varlık statüsü ile ilgili üç farklı yaklaşım ve bu yaklaşımların insan varlığına olaysal (phenomenal) erişilebilirliği adlandırılabilir: Yücelik Tanrı'nın dışında yaratılmış bir ışıktır (Saadia) ; Yücelik Tanrı'dan fışkırmıştır ve bu nedenle tanrısallığa bağlanmıştır (Shabbetai Donnolo ve Abraham ibni Ezra) ; yüceliğin görülebilir biçimi, bilinç dışında bir varlık değil, mistik ya da peygamberin bilincindeki (Hai Gaon (939-1038), Chana-nel ben Chushiel (d. 1055/6) tarafından iletilen) bir imgedir. Sofucular çoğunlukla ilk görüşü reddetmiş, ikincisi ile üçüncüsü arasında bocalıyor görünüyorlar (105). Daha önceki kaynaklara dayanan Roma'lı Nathan Ben Yechiel'in (1035-c.1110) ifade ettiği görüşleri takiben Sofucular, Worms'lu Elazar'ın yazılarından derlenebileceği üzere, bir üst ve alt yüceliş arasında ayrım yapmaktadır.

Bunlardan ilki, "mevcudiyet" (shekhinah) ya da "büyük görkem" (hod ha-gaddol) olarak adlandırılan şekilsiz bir ışıktır, ikincisi ise vahy ya da mistik bir imgelem içinde farklı biçimlerde varsayılan özelliktir. Ancak Sofucuların ısrar ettiği gibi, yaratıcı eş zamanlı olarak imgenin içinde ve dışındadır (106). Dolayısıyla, birisi imge olan görünebilir yüceliğe dua edebilir, çünkü imge olan

tam bir imge olarak Tanrı için mevcuttur (107).

Alt görkemın varsaydığı biçimler doğada çokludur ve Tanrı'nın iradesine ve imgeleyenin kendi özel kapasitesine göre değişir. Bu imgelerden en önemlisi Ezekei'l'in araba-görünümünü dahil, Kitab-ı Mukaddessel Tanrı tecellilerinde telkin edilen insan benzeri biçimdir. Sefer ha Şhem'deki bir paragrafta, Eleazar, söylendiği gibi şimdiye kadarıyla bile, bir tahtta oturan muazzam Tanrı'nın kalbinde bir imge yaratması gerektiğini söyleyerek, onun üzerine eğilip ona ibadet edebileceğini söyler ve "Tek olanı hatırlayacaktır (108)." Tanrısal tekliğin gerçekleştirilmesi, burada sadece hayal ederek canlandırma vasıtasıyla gerçekleşen Tanrı'nın tahta yerleşmesi ile ilişkilidir, çünkü tek olan, tahtı işgal eden bir beden değildir. Konu bu eserin ikinci bir paragrafında vurgulanıyor: "Tek olan herşey olduğundan (Hosea 12: 11) onun sınırı yoktur[ha-yichud 'ein lo sof]," (Tanrı) peygamberler vasıtasıyla tezahür eder", eğer gerçekte böyle olmasaydı, tahtta oturan bir kral olarak kime dua edileceğini bilemezlerdi... Sefer Yetzirah (s.8) 'da da söylenen budur ve Yaratıcı yerine yerleştirilir (109)."

Tanrı'nın imgesel görselleştirilmesi dua eden için gerekli ikonik temsili sağlar, özellikle tahta çıkma yapısı açısından ifade edilmiş olan aşağıda tekrar dönüş yapacağım bir motif olacaktır. Ayrıca, Eleazar, eski Shi'ur Qomah'ın insan biçimciliğini, cismani ölçüleri yaratıcıya değil ama (metnin tam olarak açıkladığı gibi) imgeleme içinde oluşturulmuş olan biçime uygulamak bakımından uygun görür (110). Eleazar böylelikle ilahi biçimin cismani boyutlarını betimleyen erken mistik geleneği yeniden yorumlamıştır. Sofucu teolojinin avantajlı noktasından, en azından anlaşılır bir formülasyon olarak, ilahi bir biçim yoktur - Tanrı bir vücut değildir ve bu nedenle herhangi bir biçime veya şekle sahip olamaz - ancak, böyle bir biçim sadece hayal edenin zihninde oluşabilir. Antik batını eserde belirtilen ölçümler bu nedenle yaratıcıya veya hatta kendisinin ve kendisine olduğu biçimde görkemine atfedilebilir değildir; daha çok mistik veya vahysel bilinçlilik içinde imgelemiş biçimler vasıtasıyla görselleştirilmiş olarak yüceliğin oranlarını temsil ederler. Bunun aksine, Sofucuların farklı bir grubunun yazılarına göre, Chug ha-Keruv ha Meyuchad (111), ölçülebilir tahta çıkmış figür, görünmeyen insan biçiminde temsili, cisimsiz ilahi görkem, Special Cherub olarak belirlenmiştir (112).

Bununla birlikte, anlaşılır görkem (celal) doktrininin yanısıra, Kalonymide Sofucularının ana çevresi, Shi'ur Qomah'nın görkeme, gerçeğe çok daha uygun tarzda uyguladığı ölçümler batını geleneğini korumuş ve geliştirmiştir.

Böylece, örneğin, Joseph Dan tarafından Judah the Pious'a atfı yapılan bir metinde, tam olarak, Shi'ur Qomah'nın ölçümü, bağlanmış birinden fışkıran görkeme bir ima ile "bölünerek" uygulanmıştır (113). Benzer biçimde, bir bağlamda, Eleazar şöyle yazar:

Görkemın özü yukarıda görüldü ve tahtın tam karşısında akıl ermez parlaklıkta bir nur vardı. Tanrı'nın iradesine uygun bu görkem içindeki nur, zaman zaman yaşlı ve zaman zaman da gençtir (114). Büyüklüğün ölçüsü 2.360.000.000 parasang'dır ve şu şekilde yazılmıştır: "Bizim Rabbimiz çok büyüktür. (Mezmlar 147: 5) "iktidarın bütünü" (we-rav koach) sayısal olarak 236'ya eşittir... Boyu 2,396.000.000 parasang'dır (115).

Rheineland'lı Sofucular tarafından geliştirilen batını geleneğın ana ilkelelerinden ikisi, Tetragrammaton'la zaferin tanımlanmasını ve bu ilahi harfleri bir insan biçiminde (antropos) görüntüleme olanağını içerir (117). Bu batını gelenek, çeşitli muhafazakâr yazılar ve Sefer ha Navon'da en açık şekilde belirtilmiştir: "[YHWH] ismi harfler olarak meleklerle ve peygamberlere çeşitli biçimlerde ve nur ve bir insan benzerinin ortaya çıkış imgesinde görünür... 'İnsan formunun benzerinde' (Hezekiel 1: 26), bu, Shekhinah ve Tetragrammaton olan zafer melegine (mal'akh ha-kavod) atıfta bulunur (118). Bu metin Yahudi batınlılığında en eski fikirlerden birini yansıtmaktadır: Bir tarafta, tanıtım ya da görkem ile farkın belirsizleşmesi ve meleksi varlık, diğer tarafta, ilahi olanın insan benzeri görünümü (119). Eleazar'ın kendisi, "görkem birçok biçime giren melek tarafından simgelenir," en önemlisi olan insan biçimi de buna dahildir. " biçiminde yazarken, bu konuyu kasteder (120).

Birisi, Sofucu yazılardan araba araştırmasının, ilahi adlar, özellikle de Tetragrammaton üzerine spekülasyon olarak anlaşıldığının farkına varabilir (121). Bu spekülasyon ayrıca, adın düşündürücü bir vizyonunu içeriyordu. Arabanın bilgisi, Sofunun yükseliş vasiatıyla ilahi ad üzerine mistik bir derin düşünme uygulamasını kapsamıştır (122). Eleazar, bu nedenle hem ilahi adı zikretme faaliyeti hem de araba incelemesine (123) bir giriş olarak arıtma ritüellerinin bir serisini belirtir (124). Bu iki bağlamda ana hatlarıyla belirtilen aynı sürecin rastlaşması gerçekte zordur. Eleazar'dan ve çağdaş diğer Eşkenazi materyalinden de belirgin olduğu üzere Alman Sofucuları vahy benzeri bir dini esriklik durumu meydana getirmek için ilahi veya melek isimlerinin ezbere okunması tekniğini (kendisi daha eski Hekhalot edebiyatında kök salmıştır) geliştirmişlerdir. Eleazar'dan aktarılan isimler ve harf kombinasyonlarının ezbere okunması tekniği, on üçüncü yüzyılın son bölümünde İspanya'da aktif olan hem teozofik hem de esrik kabalistler belirgin bir etkiye sahipti (125).

Alman Sofucuların batını geleneğinin bir başka parçası, ilahi alanda süreçleri karakterize etmek için cinsel imgelemin kullanılmasını içerir. Taht dünyasındaki olayları tanımlamak için kadınsı imgelemin kullanılması, bir fıstık yapısı açısından arabayı tarif eden bir metin kümesinde sunulur. Alexander Altmann, bu malzemenin sistematik bir anlatısını sunan ilk bilim insanıydı (126) ama Joseph Dan, bu metinlerin Şarkıların Şarkısı'nın eski batını bir okumasını

koruduğunu ileri sürdü, “fıstık bahçesine indim,” Babil’den kökenlenmiş araba mistik spekülasyonunun biçimlenmiş bir bölümünü oluşturur (127). Fıstığın eril ve dişil unsur olmasına göre Dan bunların Sofucular tarafından bulunduğunu ileri sürdü, ancak, ilahi alanda cinsel ikilik fikrinin Sofucu teozofi üzerinde herhangi doğrudan etkiye sahip olduğu görüşünü kesinlikle reddetti, bu nedenle o, Alman Sofucu teoloji ve Tanrılık (Godhead-bak aşağıda) içindeki bir erkek-kadın kutupluluğu üzerine dayandığından kabalistik spekülasyonlar arasında herhangi bir bağlantı görme girişimini reddeder (128). Asi Farber, daha yeni zamanlarda, Sofucu külliyat’daki fıstık geleneğinin sırrını geliştirmek amacıyla derinlemesine yeniden araştırma yaptı. Farber, Dan gibi, Sofucuların aldığı daha eski bir geleneği temsil ettiğini savunuyor ancak, bunu Dan’ın Sofucuların kendilerinin de cinsel imgeler ekledikleri varsayımıyla ele alıyor. Aksine, bu imgeler, “özgün” metinlerin bir parçası olmakla birlikte, Sofucular bu yazıları en aza indirmek hatta karartmak, bazı durumlarda değiştirmek girişiminde bulundular. Fakat, onların kendi yazılarının dikkatli bir şekilde okunması, ilahi bölgenin biseksüel doğasına örtülü dokundurmalarla bulunduklarını gösterir. Farber’e göre, o zaman, cinsel imgeleri zayıflatmaya ya da baskı altına almaya çalışan Sofucu teolojinin “batını” tarafı ile Tanrısallın özelliklerini tam olarak bu tür terimlerle tanımlayan “batını” taraf arasında ayrım yapması gerekir. Batını yön tamamen yazıya bağlı değildi ama sözlü olarak aktarıldı (129). “

Görkemın dişil kalitesi, Hai Gaon’a atfedilen Tanrı’nın kırk iki harfli ismi üzerine Eleazar’ın Sefer ha-Chokhmah’sında yer alan proto-kabalistik metinde özellikle belirgindir (130). Bu metinde shekhinah, taç (atarah), dua (teftilah veya Aramca tzelota), ilahi ses (bat qol), kralın kızı (bat melek), damadın sol tarafında oturan gelin (kalah), Tanrı, Onuncu krallık (malkhut ‘asirit) veya onuncu sefrah. Dan, bu metnin, hacimli yazılarından bilinmeyen terminoloji ve kavramlar kullanması nedeniyle büyük bir olasılıkla Eleazar tarafından yazılmadığını ileriye sürdü (131). Ancak, Scholem’in de belirttiği gibi, fenomenolojik bir bakış açısıyla görkem, kabalıcı kaynaklara göre kutsal ışık bölgesi (dünyanın dışındaki) içindeki onuncu fışkırmının tasvirine çok yakın dinamik bir karakteri Sofucuların öğretilerinde alır. Ayrıca, Moshe Idel, tacın yükselmesini, Alman Sofucu metinlerinde asli olarak anlaşılan, açık bir biçimde mucizevi çağrışıma sahip, kabalıcı motifler olduğu kadar eski midraş ile yakın bir benzerliğe dayandığını göstermiştir (133).

Ayrı bir çalışmada tartıştığım, hatta çok fazla telaffuz edilen mucizeviltheurgy) Tanrı buyruklarının Sofucu iyileştirilmesinin kanıtıdır (134). Cherub veya Yakup imgesi olarak tanımlanan alt görkem, tahtın üzerine kazanmıştır ve (eski geleneklere dayanarak) ilahi isimler olan YHWH ve Adonai’ye benzeyen ya da merhamet ve yargı gibi Tanrı’nın iki öz niteliğine tekabül eden iki cherubimin (koruyucu melek) birliği ile eşittir. Karmaşık bir sayısal yorumla, iki ismin, 613 buyruk veya Tevrat’ın tümünü kapsadığı söylenmiştir; yhwh ‘elohe yisra’el ifa-

desinin aynı sayısal eşdeğeri, tahta yerleşmiş ihtişamın uygun isimlerinden biridir. Sofucular belirgin mucize imaları çizmek: 613 geleneksel buyruğu Tanrı'nın iki ismi ve görkem ile tek olarak birleştirir. Bu nedenle, Alman Sofucular tarafından yetiştirilen gizli teolojik felsefenin esaslı bir şekli, ortaya çıkan Provence ve Kuzey İspanya'daki kabalistik öğretiler ile çarpıcı bir benzerlik taşır. Bu benzerlik tesadüf değil, aynı zamanda hem Sofucular hem de kabalıcıları bilgilendiren ortak bir miras ortaya koyuyor.

GÖRÜNTÜSEL BİR GNOSİS OLARAK TEOSOFİK KABALA

Alman Sofuculuğunun aktif bir toplumsal ve dini güç haline geldiği bu aynı dönemde teozofik kabala Provence'de (Güney Fransa'da) ve Kuzey İspanya'da kök salmaya başladı. Kabalistik spekülasyonun kesin kökenleri biraz belirsizliğini koruyor ancak eski dokümanların parçalarının genelde Doğu Avrupa'dan Orta Avrupa'ya doğru yollarını buldukları varsayılmaktadır.

Hahamcı yazıların kendileri (Filistin ve Babil Talmud'larının ihtiva ettiği anlatsal açıklamalar veya midrashim olarak bilinen Kitab-ı Mukaddes yorumlarının bağımsız koleksiyonlarında) çok parçalı bir biçim olarak korunmuş olan eski Yahudi teozofik dinsel birlikteliğin bir deposu olarak görülebilir. Bu parçalar ortaçağ kabalıcıları tarafından kapsamlı ve sistematik bir öğretiye dönüştürülmüştür (135). Ayrıca, yeraltında sözlü olarak aktarılan bazı kabalıcı fikirlerin tarih öncesi olması muhtemeldir. Teozofik kabalanın tarihsel gelişimindeki önemli sorunlardan biri, Ortak Çağve Yahudi batınilığının birinci yüzyılında Akdeniz ülkelerinde ortaya çıkan eski bir sinkretistik (derleme) dini hareket olan Gnostisizm ile arasındaki ilişkidir. Bazı akademisyenler, doğadaki bu iki saf fenomenolojik olgu arasındaki benzerlikleri korur, oysaki diğerleri tarihsel bir bağlantıda ısrar ederler (136).

Gnostisizm ile kabala arasındaki ilişki ne olursa olsun, onikinci yüzyılda Tanrı'nın teozofik bir tasarımının Yahudi yazılarda kristalleşmeye başladığı açıktır. Bu teozofinin ana unsurları Tanrı'nın erkek-kadın kutupsallığı açısından imgelenmesini ve normatif dini pratiğin mistisizm olarak anlaşılmasını içerir; böylece geleneksel kuralların yerine getirilmesi, ilahi yapının önemini artırır ve tam tersine onu çok zayıflatmakta başarısız olur.

Bu unsurların her ikisi de ilk metinde mevcuttur ve tam olarak Tanrı'nın teozofik-mistik kavramına adanmıştır, Provence'de onikinci yüzyılda ortaya çıktığı varsayılan *Sefer ha-Bahir* metni açıkça daha önceki edebî katmanları içerir (137). Standart kutsal ve rabbinik imgeler burada ilahi dinamiğin sembolü haline dönüştürülmüştür. Teozofinin sunumu, aslında, geleneksel bir Midrash

gibi yapılandırılmış olan Bahir örneğinde sistematik değildir (138). Aksine, *Bahir* metinlerinde yer alanların çoklu gelenek-karmaşaları ve teozofik yorumlar kümelenmelerinin redaksiyon sürecinde birleştirildikleri açıktır. Bununla birlikte, bir bölümde, ma'amarot (söylentiler) denilen, uydurulan ilahi dünyanın üstündeki gök alanında (pleroma) on güce uygun oldukça tutarlı metinsel bir birimin farkına varabiliriz, bu, dünyanın yaratıldığı on ilke vasıtasıyla on ilkenin (*logoilSokrates öncesi dünyayı birleştiren ilke ya da evreni yöneten ilke.*) geleneksel hahamcı fikrine bir göndermedir. Bahir'in yazarları, bu tanrısal bahçeleri betimlemek için mitik yöntemler onlara gönderme için parabolik olarak, taşlar, ağaçlar, bahçeler ve benzerleri gibi imgeleri seçtiler. Güçler sefirot olarak adlandırılan bir fırsatta hazırıldılar (140), sefirot terimi, görmüş olduğumuz gibi, *Sefer Yetzirah*'da kullanılan bir terimdir. Sonuçta ilerleyen yüzyıllardaki kabalci literatürde ilahi güçlerin baskın göstergesi olarak ortaya çıkan bu terimdi.

Bahir, bu güçleri resimsel olarak betimlemek için; ağaç olarak (141) ya da insan biçiminde bir figür (142) olarak iki önemli yöntem sağladı. Bu imgelerin her ikisi de daha sonraki kabalci düşünce üzerinde önemli bir etkiye sahipti, fakat ikincisi kabalci kültürün hem teozofik hem de mistik eksenlerinin arka planını oluşturduğu için yüreğine gidiyordu. Bahir, ilahi beden olarak Tanrı imgesinde (Yaratılış 1:26) yaratılan insan düşüncesini yorumlar; yani, insan vücudunun ayak ve el gibi uzuvları, üst ilahi uçlara karşılık gelir (yedi (143) veya sekiz (144) olarak belirtilir, on değildir) ve böylelikle uygun veya uygunsuz eylem yoluyla onları etkileyebilir. Bu insan biçimciliğin erdemi, birinin antik Yahudi mistik teorileri ile Bahir'de ifade edilen teozofi arasında süreklilik görülebilmesidir. Tahta oturan görkemli yaratıcı varlık tarafından varsayılan pozisyon, şimdi ilahi derecelendirme tarafından alınan bir insan biçimi olarak görselleştirilmiş pozisyonudur (145). Kabalistik düşüncenin bu köşe taşı, Ma'arekhet ha-'Elohu'tun anonim yazarı tarafından çok iyi dile getirilen, on üçüncü yüzyılın sonunda veya on dördüncü yüz yılın başlarında oluşturulan bir eserdir:

Bir kişinin fiziksel biçimi [muhteşem görüntüsü]tanrısal imgenin [demut elyon] benzeşmesiyle yapıldığını ve tanrısal imge, özü arabadaki insan olarak adlandırılan Tiferet[altıncı sefirah] olan[sefirotik]bir yapıdır.... Şimdi insan formunun yapısını bildiğinize göre, peygamberler tarafından görülen vahysel vizyon gerçeğini sözel olarak alıp almadığınıza göre anlayabilirsiniz. Hahamlar, anılarını kutsadılar ve bu vizyonu boyun ölçüsü olarak adlandırdılar (Shi'ur qomah) (146).

İnsan uzuvları arasındaki bu iletişim temelinde, kabalcılar ilahi olanı geleneksel Yahudiliğin kuralcı yaşamında merkezi bir rol oynar (147). Yani, buyrukların yerine getirilmesi tanrısal yapı üstündeki uzuv iletişimini güçlendirir, bunu yapmayı ihmal etmek veya yasaklanan şeyleri yapmak yukarıda belirtilen

hataya neden olur. On üçüncü yüzyılın sonunda on dördüncü yüzyılın başında Hamadan'lı Joseph'in kabalacı bir yazısında aşağıdaki konu işlenmiştir:

O adamın, ilahi savaş arabası biçiminde (yani, sefirotic bölge) yaratıldığını zaten biliyorsunuz.... İnsanın her uzvu, uzuvlarının her biri, arabada uzuvdan kaynaklanan kıvılcımlardan, gözden göz ve tüm diğer uzuvlardan böyle devam ederek var olur... Böylece, anılarıyla kutsanmış olan [bilgeler], "bir uzuv bir uzvu güçlendirir" dedi. Bir kişi bir buyruğu yerine getirirse üst uzuv ve alt uzuv bunu sürdürür....Ancak, eğer bir kişi gözü ile günah işlerse ve ona bağlı bir buyruk varsa tanrısal gözde bir hata meydana getirir (148).

Dolayısıyla, kabalacı mucizenin önemi yalnızca, Tanrı'nın insan biçimci tasarımının arka planına karşı anlaşılabilir; çünkü birinin ilahi olan üzerinde sahip olabileceği etki, Tanrı ve insan arasındaki morfolojik benzerliğe dayandırılmıştır. Örneğin, aşağıdaki metin üzerinde düşünülürse:

Kabala meselesi ile ilgili büyük geleneklerden biridir. Bilin ki, bir kişi olağanüstü sefirot imgesinde yapılmıştır, söylediği gibi, benzerliğimizden sonra, bırakın insanı kendi imgemizde yapalım (Yaratılış 1:26), tanrısal güçlerin varlığı için [*koach 'elyonim*] el, ayak, göz ve kafa adlarını verir... Benzer şekilde insanda bir göz, bir ayak ve [diğer] uzuvlar vardır, bu, hahamların belleklerinde kutsanmış sözün (dictum) aktarılmasıdır, "Tevrat, insan dilinde konuşur"[Babil Talmud, Berakhot 31 b ve paraleller]. Herhangi bir olayda bu [*sefirot*] güçlerdir[*kochot*] ve uzuvlar[*'evarim*] değildir. İnsanın uzuvları bu güçlerle uyumlu olarak adlandırılır. Dolayısıyla pek çok yerde, sefirot, tanrısal Adam[*'adam ha-'elyon*] denilen, uzuvları vasıtasıyla kutsanmış aşağı adam[*'adam Ha-tachton*] olan birçok kabalacı bulursunuz.... ve o zaman onun uzuvları tanrısal Adam'ın uzuvlarına katılacak ve bağlanacaktır ve o kendisini kutsal olarak adlandıracaktır....Eğer Tanrı bir kişiyi yasaklarsa... Kalbinin inatçılığını izler ve uzuvlarını sergiler, onların hepsi ya da bir kısmı Tanrı yasaklamış gibi düşünülür. Tanrısal Adam'ın uzuvları kusurludur (149).

Hamadan'lı Joseph'in anlatımına göre, bu insanbiçimcilik, ayrıca, mistik özünde Tevrat'ın kabalacı kimliği tarafından, Gerona'lı Ezra tarafından kullanılan bir terim olan tanrısal yapı (binyan 'elohi) veya "kutsal ve saf tanrısal biçim" ("tzurah ha- Elyonah ha-qedoshah we ha-tehorah ") ile vurgulanmıştır (150). Tevrat, çeşitli Kabalistler tarafından insan biçimli olarak yorumlanan Tanrı'nın şekli veya imgesidir. Yani, yasaların her biri, aynı zamanda Tevrat' ta olan, tanrısal Adem biçiminde özel bir uzuvdan türeme ya da o uzuvla ilişkili yasaların her biri demektir. İlahi biçim olarak Kabalacı mistisizm ile Torah'nın insanbiçimci tasarımı arasındaki bağlantı, Hamadan'lı Joseph'in aşağıdaki paragrafında ortaya çıkar:

Tora, kutsalher bir Bir'in gölgesidir, O kutsanmıştır. Mutludur ve kendi bulunduğu yerde kutsanmıştır, adının kutsandığı kutsal ve saf zincirde [tanrısal] bir uzuv ile normal bir uzuvun nasıl doğrudan bir irtibatının olduğunu kim bilir. Buraya kadar Tevrat O'nun biçimidir[*tzurato*], O kutsanmıştır, Tanrısal formun[*dugmato shel tzurah ha-'elyonah*]kalıbını bilmemiz için bize Torah'ı araştırmamızı buyurdu (151).

Hamadan'ın görüşü, on dördüncü yüzyılın ilk bölümünde kabalıcı bir İtalyan Menachem Recanati tarafından biraz farklı terimlerle ifade edilmiştir: "Buyruklar tek varlıktır ve onlar tanrısal arabaya (yani sefirotic alana) bağımlıdırlar... Her bir buyruk arabanın bir bölümüne bağlıdır: Tanrı'nın Tevrat'a dışsal bir şey olmadığı ne de Tevrat'ın Tanrı'nın dışında olmadığı söyleniyor.... Böylece kabalıcılar, kutsanmış olan kutsal Bir'in Tevrat olduğunu söylerler (152). "Bu durumda, yüksek Orta Çağ'da yaşayan birçok kabalistin, Tanrı'nın bırakın erkek ya da kadın özelliklerini beden veya şekil sahibi olarak nitelsiz biçimde konuşmadığını belirtmek gerekir. Bu nedenle, kabalistik literatürde sıklıkla, insanbiçimci özelliklerin sefiroptik alana atfedilmesi ile birlikte, bu insanbiçimciliğin Tanrı'nın cismaniliğine bir inancı ima etmek için herhangi edebi bir anlamda alınmaması gerektiği uyarısını buluruz. Kabalistlerin kendi düşüncelerinin insan benzeri etkilerini kabul etme konusundaki isteksizliğine ilişkin tipik bir açıklama, Joseph Gikatilla'ya dayanan Recanati'nin aşağıdaki paragrafında bulunabilir (153) :

Yaratıcı'nın asıl özü, yükseltilmiş ve kutsanmış olabilir, O'nun dışında kimse tarafından kavranamaz.... Eğer öyleyse, Kutsal Yazıda bulunan [cisimsel] nitelikleri düşünmek zorundayız ve hahamların sözleriyle hatıralarını kutsuyoruz, örneğin, El, ayak, kulak, göz ve benzerleri.... Gözün fiziki göz içinde olduğunu ya da elin fiziki el formu içinde olduğunu düşünmeyin. [Fiziksel] bir göz şekli, ya da [fiziksel] bir el şeklinde el. Aksine bu şeyler Allah'ın gerçekliğinde iç meselelerdir, O'nun kutsallığı vardır, tüm yaratılmış şeylere doğru giden kaynağı ve akışı vardır. Töz veya formun bakış açısından Tanrı ile bizim arasında hiçbir benzerlik yoktur... Çünkü yaratılmış şeylerde O'nun imgesi yoktur. [Bu insanbiçimci ifadelerin]kastettiği, daha çok uzuvlarımızın biçimidir tanrısal için simgeler[Dimyon simanim]Jolur gizli konuları akıl kavrayamaz (154)... Çünkü Tanrı, yükseltilebilir ve kutsanabilir, bize faydalı olmak isteyebilirdi insan vücudunda [ilahi] savaş arabası için semboller biçiminde olan bazı harika ve gizli uzuvları yarattı. Bir kişi uzuvlarından birini arındırmaya değer bulunursa, bu uzuv göz, el vb. adıyla adlandırılan iç tanrısal uzuv için bir taht benzeri olacaktır (155).

Buna göre ilahi uzuvlardan bahsetmek, yalnızca insan bedenini tasvir ettiğimiz terimlerdeki ilahi güçlere (*sefirot*) gönderme yapmak anlamına gelir. Bu

terimler, herhangi özel bir tarzda bilemediğimiz ilahi gerçek için sembollerdir (simanim). Bu yaklaşım, Scholem'in, kabalistik sembolleri "ifade ve iletişim alanının ötesinde uzanan bir şeyin ifade edilebilir simgesi" olarak sunumuna çok yakındır (156). Tanrı'nın bedeninin tanımı ya da erkek ve kadın eşleşmesinin bize Tanrı'nın gerçek özü hakkında hiçbir şey anlatmadığını söyleyebiliriz, sonrası için Tanrı bilinemezdir. Yukarıda belirtilenler gibi kabalist metinlerde sembolik işlevlerin anlaşılması için geniş bir destek olsa da bunun kabalanın edebi bir güç olarak ortaya çıktığı tarihsel dönemin bir yansıması olduğuna inanıyorum, yoksa bu onun kökensel özgün "öğretisine" işaret etmiyor (157).

Teozofik kabala'nın düşünsel kalıbının altını çizmek, erken Yahudi tasavvufunda da ifade edildiği üzere, ilahi bedende mitolojik inançtır ve Hekhalot edebiyatının görsel unsurunu ve *Shi'ur Qomah* geleneğinin görünüşteki tuhaf spekülasyonlarını üretir. Ortaçağ kabalistik metinlerinde tekrarlanan niteliklere rağmen, kabaladaki daha batını unsurların bazıları insani boyutta insanbiçimcidir. Bu, Tanrıça, *Idra Rabba* (Büyük Buluşma) velveya *Idra Zuta* (Küçük Buluşma) hakkında 16. yüzyılda Safed'de ilan edilen efsanevi teolojik felsefeyi anlatan *Zohar*'ın edebi birimlerini kapsar. Isaac Luria ve öğrencileri, büyük oranda *Zohar*'ın *Idrot* bölümlerinde ayrıntılandırılan ilahi teveccühlerin (partzufim) öğretisine dayanıyorlardı. Tanrı'nın mitik temsili, yaratıcı dala bağlıdır (158). Yani, imgelemin kabalci edebiyatta merkezi bir rol üstlendiği varsayılır ve bu cismani olmayan manevi gerçeklerin cismani olarak tasvir edilmesine izin vermek anlamındadır. Konu özellikle müteakip kabalistik metinde çok iyi biçimde vurgulanmıştır:

Rasyonel ruhun bedende olduğu zaman, sonsuza dek ruhani, saf ve kutsal olsa bile, fıskırmanın desteği [*partzufim de-'atzilut*] ile cisimsel imgeleme tarafından biçimlenmesine izin verilir. Böylece R. Simeon bar Yochai kendisini yönetti (*Tannaim* olduğu kadar, özellikle *Idra* olarak), vücudun imgesini içeren tüm sözcükleri için, baş, sakallarının kılları, alnı, gözleri, burun, ağız, boğaz vb. eril ve dişil. Bunun için herhangi bir itiraz yok çünkü *Torah*, *Peygamberler* ve *Yazılar*'da onu buluyoruz. Bu nedenle, haham, Ari, Yichudim'e yazdığı gibi belleğinde kutsanmış olmasını merak etmeyin, "sanki gözlerinizle görmüş gibi düşüncelerinizde hayal etmelisiniz Arikh Anpin büyük bir varlık olarak, Daniel'in dediği gibi, 'Günlerin Eskisi oturuyordu' (Daniel 7: 9), "akıl zorunlu olarak imgelemi izler birisi rasyonel araçlar bulamadığı zaman gerçeği anlar.... Akıl, herkesin gördüğü, duyduğu, kokladığı ve hisleri ile uyumlu olarak fiziksel hissi izler ve akıl imgelemeyi izler. Çünkü aklın konusu gerçektir ve akıl şeyleri oldukları gibi anlayabilir ve hayal edildiği gibi değil, istenildiği gibi aklın gerçek bilgisinin başlangıcı olan tanrısal imgeleri biçimlendirmek için bize izin verilmiştir, belirleyici kanıtlarla biliriz bunun üzerinde yüz ve sırt, sağ ve sol, içme ve yeme, ayakta durma ve oturma, göz, ağız ve rastlantısal fiziksel uzuv yoktur. Bu Talmud'un bilgeleri tarafından

doğrulanmıştır ve biri başkasına inanmama konusunda dikkatli olmalıdır. Bunun üzerine İdra'nın başında söylenir [Zohar 3:1 27b-128a], "R. Simeon şöyle dedi, lanet olsun heykel ya da erimiş bir imge yapana [bir sanatçının eseri Rab tarafından tiksindirildi] ve onu gizlice kurana' (Tesniye 27: 15)," dünyanın gizinde, yani, birisi birinin hayalleri olarak gördüğünü zihninde hayal etmemelidir, bu bir hayal değil gerçektir. Bu sayede vahy meselesini anlayacaksınız, vahyin aklın bir dalı olmadığı, ama imgelemenin bir dalı olduğu açıktır (159).

Bu metnin yazarı, aklın yönteminin hayal gücünden daha üstün olduğunu onaylar; çünkü akıl, ruhani varlıkların hakikatlerini kendilerinde olduğu gibi kavrayabilir. Bununla birlikte, cisimleşmiş aklın ilahî alana erişebilmesi için, akıl için imgelemeyi kabul etmek, maddi ve duyumsanabilen bir doğanın cismani imgelerindeki maddi olmayan sefirot'yu hayal eden hayal gücünü elde etmek gerekir. Bu bağlamda kabalistik gnosis vahy ile koştur ve temel bir yöntem olarak da imgeleyici süreç ile bağlantı halindedir.

Teozofik kabala'nın edebiyatı yaygın bir süreci kapsar ve Yahudi batınlığının birçok farklı yönünü içerir. Bununla birlikte, kişi on sefirot hakkındaki spekülasyonu bu geleneğin ayrırcı doktrini olarak meşru bir biçimde izole edebilir. Bu sefirot çeşitli şekillerde karakterize edilir, ancak, belki de en merkezi özellik ışıktır. On üçüncü yüzyıl kabalasında kabul edilen kelime kökenleri araştırmasına göre, "sefirot" sözcüğünün "sappir" kelimesinden türetildiği söylenir; bu da "safir" anlamına gelir ve bu nedenle parlaklık kavramını ifade eder (160). Işık sembolizminin merkezîyetçiliği, bir Yeniplatoncu olan ya da bir gnostik-mitolojik arka zeminden türetilen birkaç kaynaktan birine atfedilmiştir (161). Bunların birincisi *Sefer ha Bahir*'de belirgindir ve diğer kabalıcılar tarafından da midraşik ve Hekhalot edebiyatının zemininden çıkıp yükseldiğinin söylenebildiği düşünülür. Son etkilenme, özellikle *Ein-Sof*'un dışına on ruhani ışığın fışkırması sistematik anlatısında hissedilmiştir, Kör Isaac ve onun öğrencilerinde, Asher ben David, Ezra Ben Solomon ve Gerona'lı Azriel Ben Menachem' de görüldüğü gibi anlatılmaz sonsuz ilk kez taşra kabalası tarafından açıkça dile getirilmiştir. (Daha sonraki kabalıcı teozofi üzerinde eleştirel bir etkisi olan) Zoharcı edebiyatının ayırt edici özelliklerinden biri, mitolojik ve daha felsefi yaklaşımları birleştirmesidir.

Ein-Sof ve sefirot, tek Tanrı'nın iki yönünü temsil eder: Önceki dinamik sefirotik yapıda kişiliği varsayan adsız, sınırsız varlık zemini. Birden çok olmasına rağmen sefirot bir organik birlik oluşturur ve *Sefer Yetzirah*'ın dilini kullanarak "kömürü sınırlayan alev gibi" sonsuza bağlı olduğu söylenir. Aynı kaynaklardan gelen kabalıcıların sefirot'nun birliğini tasvir etmek için kullandıkları bir diğer ifade "onların sonu başlangıçlarında ve başlangıçları da sonlarındadır" şeklindedir. Klasik kabalanın büyük bir bölümü, güneşten gelen ışık ışınları gibi sonsuz arasından çıkartılarak sefirot'un fışkırma sürecini tasvir eder. Bununla

birlikte, yayılan fışkırtma süreci öncesinde ışığın başlangıçtaki geri çekilmesi ya da daralması (tzimtzum) ile ilgili başka bir önemli motifin kanıtı da vardır. Bu düşünceye atıflar, on üçüncü yüzyıldaki bazı kabalacı kaynaklarda bulunur (162), ancak, Musa Cordovero (1522-70) (163) ve Isaac Luria (1534-72) 'nın (164) on altıncı yüzyıldaki kabalasında sistematik bir öğreti olarak genişletilmiştir. Kabalistler de sefirot'nun sonsuz ile yüz yüze varlıkbilimsel statüsü sorusu bakımından anlaşılamamışlar, bazıları sefirot'nun Tanrı'nın özü ("atzmut") olduğunu savunurken, diğerleri içine onun sonsuz ışığının nüfuz ettiği kaplar (kelim) ya da araçları olduğunu iddia etmişlerdir (165).

Özcü (essentialist) ve araççı (instrümantalist) görüşler arasındaki karşıtlık sefirot'nun hem Tanrı'nın özü hem de kapları olduğunu ileriye süren Solomon Alkabetz (1505-76) ve öğrencisi Musa Cordovero (166) gibi on altıncı yüzyıl kabalistleri tarafından çeşitli yöntemlerle diyalektik olarak çözülmüştür. Son olarak, kabalistik düşüncedeki bir başka önemli doktrin, kutsal alana yapısal olarak paralel olan kutsal olmayan ya da şeytani güçler alanıyla ilgilidir (167). Kötü (Şeytan olarak nitelendirilir) sıfatı ile ilgili olarak Bahir'de ilahi alanda bazı spekülasyonlar olmasının yanı sıra erken kabalacıların şeytani güçler (Isaac the Blind (168) ve Nachmanides (169)) hakkında bir geleneğe sahip olduklarına dair başka kanıtlar vardı, Kastilya'da on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında geliştirilen kabalada, yüksek önemde bir durumu varsayan ve açık bir öğreti olarak böyle bir spekülasyon elde edilmişti (170). Isaac ben Jacob ha-Kohen, Burgos'lu Moses ben Simeon ve Todros ben Joseph Abulafia gibi Kastilyalı kabalacıların yazılarındaki kutsal olmayan güçlere ilişkin öğreti kutsal ve kutsal olmayan arasındaki mücadelenin farklı anlatılarıyla dolu Zohar üzerinde belirleyici bir etkiye sahipti (171). Zohar'ın kendisinde iki farklı eğilimi ayırt edebiliriz: Bir yandan, ışık güçlerine göre karanlık güçlere (Sitra Achra denilen, bu diğer taraf anlamındadır) kurulan örtük tuzağın daha fazla ikili duruşunun olduğu açıktır, oysa ki, diğer yandan, Zohar'da kozmolojik bir zincir ile ilişkili olarak güçlerin tümünde görülen tekçi bir yapı var ve nihai dini ideal, ayırmadan ziyade içeride tutuluyor (172). Bu gerginlik, Yahudi mistik düşüncenin sonraki aşamalarında da belirgindir. Kötülüğün ilkel güçlerinin tahrip edilmesinin daha mitolojik tasviri (yargının dengesiz güçleri) veya ilahi düşünceden kirliliğin tasfiyesi (173) sonraki kabala üzerinde tayin edici bir etkiye sahipti, tanrılık içinde üçlü mit ile ilgili özellikle Ishak Luria'nın öğretisi ilk kararında daralma (tezimtzum), ikincisinde, kapların kırılması (shevirat ha-kelim) ve bunun sonucu olarak kabukların oluşumu (qelippot) ve kıvılcımların başarısızlığı (nitzotzot) ve üçüncü olarak hapsolmuş ve düşmüş kıvılcımların kurtuluşu ya da onarılması (tiqqun) (174).

Kabalacıların ana ilgisi, doktrinlerinin metafiziksel karmaşıklıklarını spekülasyona sokmak ve geliştirmek iken, bu teozofik spekülasyonların altında derin deneyimsel bir bileşen uzanmaktadır. Yeni akademisyen, kabalacı düşüncenin

deneysel yanına, özgül merkezi ya da derin düşünceye dalma teknikleri dahil dinsel esrime, gizemli birlik ve görsel deneyimleri harekete geçiren yönüne büyük ilgi göstermiştir (175). Burada, sefirot araştırmasının kendisinin gelenek içinde görüldüğü şekliyle yapılan çalışmanın görselleştirmede bir alıştırma olduğunun düşünülmesini vurgulamak isterim. Görselleştirme vurgusu, eninde sonunda Daniel 12: 3'e dayanan, kabalacıların kendilerine atfı yapan maskilim kelimesini kullanan en popüler terimlerden biriyle ilgilidir. Bu tekniğin başladığı nokta, kabalacıların mistik vizyonerler olduğuna ve izledikleri yolu farklı olarak nitelendirdiklerini, dinin dünya görüşlerinin merkezinde yer aldığı kutsal formun düşünsel vizyonunu ifade eder.

Aydınlanmış mistiklerin kutsal formu görselleştirmesi için en önemli araç açıkça Tevrat'ın incelenmesidir. Kabalacı, Kitab-ı Mukaddes'de yer alan sırları yorumsal olarak açığa çıkarmak için ilahi imge olan metin içinde gizlenen ışıkları açığa çıkarır. Bu noktadan hareketle, kutsal yorumlamanın kendisinin bir açıklayıcı bir biçim olduğu söylenebilir; yani, metin üzerinde meditasyon yaparken biri ilahi formu etkili biçimde düşünüyor demektir. Bunun en cesur ifadeleri Hamadan'lı Joseph'de bulunur: "Bu nedenle Tevrat bu isimle adlandırılıyor, çünkü Kutsal Bir'in modelini açıklar, O kutsanmıştır... Tevrat olabildiğince Tanrı'nın biçimidir, en üst biçimin modelini bilebilelim diye onu araştırmamızı emretti " (176).

İlahi ışık ve Kutsal Kitap harflerinin bağlantısı kabalistler tarafından Raz, "gizli" ve or "ışık" arasındaki sayısal eşitlik vasıtasıyla kanıtlanır. Kutsal Kitap'ın mistik anlamını kavrayabilmek ilahi dereceli tonlamaların ışığını görmektir. Cordovero tarafından oldukça tipik dürüst bir anlatı verilmektedir: "Tevrat'ın gizemleri gerçekte göklerin ihtişamıdır ve bir kişi Tevrat'ın gizemlerinin sırrı ile meşgul olduğunda, Torah'nın sesleri aracılığıyla onların birliğinin sırrının tanrısal kaynaklarını açar (178). İbrahim Azulai aynı konuyu biraz farklı sözler ile ayrıntılandırır: "Tora'da büyük ışıklar vardır ve onlar sırlardır ve dünyada henüz açığa çıkarılamamış oldukları için gizlenmiş birkaç sır vardır; bu nedenle Torah gizlenmiştir ve ışığı yayılmamıştır. Bu dünyada aşağıdaki insanlar Tevrat'ın sırlarını aydınlatıldığında, Tevrat'ın sırrının ipucunu veren yukarıda belirtilen hususların ortaya çıkmasına ve dağılmasına neden olurlar (179). Tevrat'ı bir taraftan tanrısal ile muhayyel olarak tanımlamak ve diğer taraftan Tevrat harflerinin aydınlatılmış doğasını daha ileri düzeyde belirtmek, bize kabalacı literatürde sıklıkla tekrar eden temalardan birini sağlar. Onsekizinci yüzyılda Hasidik Yahudilik, geleneksel biçimde ibadet edenlerin olduğu kadar Torah'nın harflerinin içindeki sonsuz ışığı düşünen birinin açılmasında merkezileşen mistik tekniği bir teknik olarak geliştirmiştir (180).

Dahası, kabalacıların, ilahi ışık veya renklerin görüntülerini başlatmak için nispeten daha sade mistik teknikler geliştirdikleri ve çoğalttıklarını göstermek için yeterli kanıt var. David Ben Yehudah he- Chasid ve okulunun diğer üye-

leri gibi bazı kabalacılar örneğinde, hayallerken renkleri görselleştirme tekniği ibadet edenin mistik niyetinin bir parçasıydı. Hayal edilen renkler, sefirot'un kendisiyle karıştırılmamalıydı; görselleştirilmesi yasaktı; daha ziyade *electrum* (*chashmal*) veya özel bir sefirah'nın örtüsü (*levush*) (181) olarak görüntüleniyordu ve bu nedenle görselleştirilmesi mümkündü. Önceki manevi görselleştirme yöntemiyle yakından bağlantılı olan başka bir geleneğe göre, birisi, Tetragrammaton'un, özel bir yöntemle belirli bir şekilde seslendirildiği harflerini ve bu harflerin uygun sefirot'ya tekabül eden belirli bir renkte bir daire içerisinde yer aldığını hayal etmekle talimatlandırılmıştı (182).

Zohar ilahi fışkırmanın farklı niteliklerinde ışık görüntüleri ile doludur, *Chug ha-Iyyun* diye bilinen mistik bir grubun yazılarından özellikle etkilenmiştir (183) ; iki özgül, daha çok basit tekniklerin görsel deneyimler yaratmaya hizmet ettiklerinden bahsedilmektedir. Bu tekniklerin birincisi, zihinde üç merkezi sefirot'ya karşılık gelen ya da *sefirot*'nun, yani *shekhinah*'nın şablonuna karşılık gelen üç renk üreten kapalı gözlerin dönmesini içerir. Eski bir Yahudilik usullerinden kökenlenen ikinci teknik, vahysel görüşe yol açar, bu, bir kap suyu güneşışığına koyan birisinin bir duvara yansıyan gölgeleri görebilmesini içerir. Bu görselleştirme, sefirot üzerine mistik bir kavrayış veya derin tefekkür durumunda ortaya çıkmaktadır (184).

ESRİK KABALA

Onüçüncü yüzyılın ikinci yarısında, teozofik kabalanın geliştiği dönemde farklı bir odak noktası olan alternatif kabalacı geleneği ortaya çıktı. Bu geleneğin ana üslubu Abraham Abulafia'ydı (185). Teozofik kabalacılar ilgisini ilahi bölgeyi oluşturan temel kuvvetler üzerine yoğunlaştırırken, Abulafia dikkatini birine mistik birlik elde etmesi için yardımcı olabilen vahy olarak tanıttığı bir mistik sistem üretmeye verdi. Böylelikle sistemini "vahysel kabala" (*qabbalah nevu'it*) olarak adlandırdı, modern akademisyenler bu sisteme esrik kabala olarak gönderme yaptılar, buraya kadar bir mistik esrıklilik durumunu üretmeyi amaçlamıştı, böylelikle kendisini

Tanrı'dan ayıran sınırların üstesinden geldi. Abulafia'ya göre, vahysel kabala, *qabbalat ha-sefirot* ve *qabbalat ha-shemot* olmak üzere iki parçayı kapsar; önceki zamanında bir Kitab-ı Mukaddes, ancak sonuncusu önem olarak bir Kitab-ı Mukaddesdir. Abulafia, sefirot' yu tanrıyı oluşturan güçler olarak yorumlayan teozofik kabalistleri sertçe eleştiriyor. Aksine, ona göre sefirot, kozmolojik zincirdeki ayrı akılları temsil eder. Sefirot sonuçlarının düşünülmesi, entelektüel taşmada özellikle ilahi ismin anlaşılması olarak nitelendirilen vahysel bilince ulaşmayı kolaylaştırır. Böylece, akıl yürütme süreci mistik kişinin ilahi ile birleşmesini sağlar (186). Buraya kadar bu süreç, benliğin ilahi kaynağıyla birleşmesi-

ni kolaylaştırdığından, Abulafia bu vesileyle sefiroktik varlıkları içselleştirilmiş psikolojik varlıklar olarak betimler. Dış kozmolojik eksen ile İçsel psişik eksen arasında mükemmel bir simetri vardır.

Abulafia, sırasıyla el-Farabî ve ibn Sina gibi İslam düşünürlerinden etkilenen Moses Maimonides'in (1135-1204) felsefi metinlerinde bulunan vahy anlayışını kabul etmiştir, gerçekte peygamber böylelikle kozmolojik zincirdeki on ayrı aklın sonuncusu aktif akıldan bir taşma alarak bir bağlantı durumuna erişir. Abulafia'ya göre, vahy, yalnızca, entelektüel birleşim halindeyken, ancak ruh bedendeki bağlardan kurtulduğunda ortaya çıkabilen bir durumda olduğunda elde edilebilir. Böylece, örneğin, "Or ha-Sekhel" tezinde şöyle yazar: "Kavrayış boyunca Tanrısal varoluş ile birleşmiş insan varoluşunun bağlantısı-varoluşunda akıl ile özdeşleşmiş olan- O ve o tek varlık haline gelene kadardır" (187). İnsan ve ilahi akıllar arasındaki birlik çok eksik, bu durumda birey Tanrı'ya saygı duyarak "O ben ve ben de O'yum" dedi (188).

Abulafia'nın mistik sistemini Maîmonides'in daha rasyonalist yaklaşımından ayıran şeylerden birisi, bu durumun birleşim ya da birlikteliğini (devequt) ortaya çıkarmak için özel teknikler sunmasıdır. Harf kombinasyonundan oluşan temel teknikler (yazılı, sözlü ve zihinsel olarak üç aşamalı olarak) ve ilahi isimleri okumak, özel nefes egzersizleri ve bedensel duruşları içermektedir (189). Abulafia, savaş arabasının gerçek anlatısı olarak "ismin yolu" (derekh-shemot) olarak da tanımlanan "harf kombinasyonu bilimi" (chokhmat ha-tzeru l) ile bağlantı kurdu ("merkavah" terimi," birleştirmek "anlamına gelen" " leharkiv " çekim biçimlerinin biri olan"rkb" kökünden türer) (190). Idel, Abulafian'ın isimlerin okunması tekniklerini Yahudi mistisizm tarihinde esrik bir egzersiz olarak yerleştirme girişiminde bulundu, Geç antik dönem metinleri Merkevah ile başlar Alman Sofucularının yazılarının bazılarında doruğa ulaşır. Dahası, Idel, Abulafia'nın harf kombinasyonu sistemi ve Worms'lu Eleazar 'ın sistemi arasındaki çarpıcı paralelliklere dikkatimizi çekti; eserlerinde Abulafia'nın kendisinden adıyla bahsediyor (191).

Her ne kadar Abulafia, işitsel biçimi görsel biçime tercih etse de, teozofik kabalistleri öncelikle kendine özgü vizyon sahibi tecrübeye odaklamakla suçlamak kritik bir rol oynamaktadır. Abulafia için ilahi arabanın ezeli bilgeliği, Tanrı'nın adlarının çeşitli bileşimleri ve değiş tokuşuyla ilgili bilgi sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda savaş arabasının vizyonu, adların kurucu unsurları olan harflerden oluşur. Harflerin esrik vizyonu basitçe Tanrı ile birliği sağlamak anlamında değildir, sürecin sonu uzatmadır (193). Mistika aracılığıyla sonlanma aşaması, entelektüel ve yaratıcı güçlerden kaynaklanan tanrısal isimler, özellikle Tetragrammaton harflerinin bir vizyonudur. Bu harfler insanlar olarak aynı anda görselleştirilir. İlahi adın üzerine bakmak ilahi formun kişinin hayal gücü içinde oluştuğunu görmek gibidir. Bu vizyon, insan aklının tanrısal ile bağlantı-

sından elde edilir, ancak, tüm vahy gibi, Maimonides ve onun İslami seleflerinin görüşünü takiben imgesel bir bileşen olmalıdır. İkincisi ya harflerin veya bir insanın biçimi olarak tanımlanır. Bunların her ikisi de, Abulafia'nın yazılarında Metatron olarak nitelendirilen aktif aklın figüratif tasvirleridir. Bir anlamda, Abulafialı bir öğrencinin yazdığı anonim Sha'are Tzedeq'de en belirgin olarak vurgulandığı gibi, imge bireysel peygamber veya mistiğin bir yansımasıdır, aktif akıl ve insan aklının tanıtılması konusu onun içsel benliğinin bir dışsallaştırması, insanbenzeri bir biçim ya da adın harfleri olarak kişiselleştirilmiş tir (194). Bir insan olarak harfleri göz önüne getirmek olasılığı ile ilgili olarak yukarıda tartışıldığı gibi Abulafia ve Alman Sofucuları arasında ilginç bir koşutluk görülüyor.

İnsan şeklindeki ismin harflerinin parçalanması, tahminime göre, eski Yahudi batınilğinde kökleri olan kabalistik düşüncenin köşe taşlarından birini temsil eder. Bu özeti sınırlarının ötesine uzanmakla birlikte iddiamı ayrıntılı olarak doğrulamak için, insani bir biçimi varsayan harflerin temel noktasının altını çizmeme izin verin. Bu, Scholem'in genel iddiasını sorunlu hale getirir, (görsel) meditasyonun Hristiyan ve kabalıcı öğretilerinin seçkinleştirilmesi gereken zeminlerde "Hristiyan mistisizmde İsa'nın acı çekmesi ve tüm onunla ilgili olanlar gibi resimsel ve somut bir konu Kabala'da Tetragrammaton ve kombinasyonları olarak soyut ve görselleştirilemez biçimde meditasyon yapana verilmiştir (195). Scholem'in Hristiyanlıkta mistik vizyonlar için tutkunun merkeziliği ile ilgili görüşü iyi bir noktaya değinmiştir, ancak, kabalada görsel vizyon konusunu tanımlamasının nitelendirilme açısından daima soyut olması gerekir. Bir insan olarak adın harflerinin görselleştirilmesi, Alman Sofuluğunda, Abulafia'da ve teozofik kabalistlerin derin düşünce görüşünde soyuttan somut resimsel bir imge haline geldiğine işaret eder.

Esrik kabala, Yahudi mistisizm tarihi üzerinde önemli bir etkiye sahipti. Onüçüncü yüzyılın son on yıllık döneminde, Kuzey Filistin'de bir Abulafiacı kabalası kuruldu (196). Bu çevreden Abulafiacı mistisizm ile sufi fikirler birleştirildi bu birleşmeden Liqqute ha-Ran (Rabbi Nathan'ın öğretileri) ve anonim Sha'are Tzedeq gibi birkaç eser ortaya çıktı (197). Dahası, muhtemelen, iki önemli teozofik kabalist olan Acre'li Issac ve Shem Tov ibn Gaon bu çevreden etkilenmişlerdi ve böylelikle esrik kabalanın kendi saygın teozofik gelenekleri içinde özümsemiş olması muhtemeldir (198).

Onaltıncı yüzyılda Abulafiacı kabala, Safed'deki belli başlı kabalacıların bazıları, Solomon Alkabetz, Musa Cordovero, Elijah de Vidas ve Chayyim Vital, aynı zamanda Kudüs'teki Yahudi Albotini, Joseph bin Zaiyah ve diğer kabalacılar üzerinde belirgin biçimde etkili olmaya başladı (199). Abulafian kabala'nın etkisi, on sekizinci yüzyıldaki Chasidic edebiyatında da açıkça görülmektedir; bu etki doğrudan Abulafian el yazmalarından veya dolaylı olarak Cordovero ve Vital' in yazılarından kaynaklanmaktadır (200).

SONUÇ

Yahudi mistisizmi, kolayca tanımlanabilir veya karakterize edilebilen bir yekpare yapı değildir. Aksine, farklı entelektüel akımların bolluğu Yahudilikte mistik eğilimleri şekillendirmek üzere birleşmiştir. Yahudi tasavvufunun “özü”nden soyut ve genel bir biçimde konuşabileceğimizi düşünmemize rağmen, çağlar boyunca Yahudi mistiklerinin dini zihniyetini bildirecek bazı “çekirdek” fenomeni yalıtılmak hala mümkündür. Böylece Yahudi mistisizmini, İslamcı, Hristiyan, Budist veya Hindu mistisizminden ayıran özgül fenomenolojik hatları oluşturabiliriz. Bu, verilen tarih aralıklarında Yahudi mistikler üzerine harici bir inanç sisteminin etkisini inkar etmek değildir. İşlediğim konu daha çok, Yahudi mistisizmi ile ilgilenen akademisyenler tarafından tanıtılmış metinlerin geniş bir külliyat içinde ayırt edilmesidir ve Yahudi batını geleneğinin benzersiz kısmı olan farklı deneyimler, uygulamalar ve öğretilerin bir düzenlemesidir. Dahası, Yahudi mistik kaynaklarındaki spekülatif-teozofik ve esrik-deneysel yönelimler arasındaki ayrım giderek daha açık bir hale gelmiştir. Teozofi basitçe bir araştırma ya da yorumlama konusu değil, belki Tanrısallık ile mistik olanın birliği ya da bir araç olarak topluluğa hizmet etmektir.

NOTLAR

1. Altmann 1991, s. 71.
2. Ibid., S. 71-2.
3. Ibid., S. 72.
4. Benzer bir pozisyonu açıkça söylediğim yer Wolfson 1994c'ye bakın. Maalesef, bu eserde Altmann'ın bu konferansta açıkladığı görüşünü dikkate almadım.
5. Scholem 1956, s. 23-32; Bu konunun kritik bir değerlendirmesi için bkz. Schweid 1985, s. 41-5, 17-32.
6. Scholem 1969, s. II 9.
7. Talmage 1986'ya bakın.
8. Bakınız Vajda 1954 ve 1957; Altmann 1969.
9. Temsili araştırmalar olarak Idel 1986'ya bakarsak; Liebes 1987; Wolfson 1991.
10. Göksel yolculuğun motifiyle ilgili klasik çalışma Bousset 1901 olarak kalmaktadır. Yakın tarihli anketler için bkz. Segal 1980; Smith 1981; Tabor 1986, s. 57-111. Kıyamet edebiyatı ile ilgili konularda yararlı bir bibliyografya, Hellholm 1989, s. 795-825'de bulunabilir.
11. Bakınız Scholem 1956, s. 43; Gruenwald 1980; 1988 Himmelfarb.
12. Bakınız Strugnell 1959; Scholem 1965, s. 128; Schiffman 1982; Newsom 1985, 1987, 1990; Halperin 1988, s. 49-55; Baumgarten 1988; Niczan 1992, 1994a, 1994b.
13. Bakınız Wolfson 1994c.
14. Schiffman 1994, s. 351-60'daki konunun son incelemesine bakınız.
15. Urbach 1967; Halperin 1980; 1988, s. 11-37.
16. Metin Gruenwald 1972'de basıldı.

17. Bu geçiş hakkında bir çalışma için, bkz. Van Uchelen 1987.
18. bkz. Neusner 1971; Sed 1973; Halperin 1980, s. 107-40.
19. Bakınız Urbach 1967.
20. Bakınız Chernus 1982a; Halperin 1988, s. 17-23, 141-9, 289-322.
21. Böyle bir pozisyonun aşını formülasyonu için bkz. Boyarin 1990a, s. 532-50; 1990b, s.110, 118-22.
22. Dan 1986d, s. 292.
23. Daha erken tarihleme için bkz. Scholem 1965; Smith 1963, s. 155-60.
24. Metnin kritik baskısı Elion 1984'te yayınlandı. Bkz. Seha.fer 1982, řř 335-74, 407-26, 496-7.
25. Schafer 1982, řř 81-306.
26. Odeberg 1973; Schafer 1982, řř 1-80. P. S. Alexander'ın İngilizce evirisi Charlesworth 1983, I: 223-315'e dahildir.
27. Scholem 1965, s. 103-17; Schafer 1982, řř 544-96. Scholem'den önce (bunu söylemeyi ihmal etse de) bu metnin parçaları Altmann 1946'da basıldı. şu anda iki İngilizce evirisi mevcuttur: Janowitz 1989; Swartz 1992.
28. Metin ilk kez Gruenwald 1968-9'da yayınlandı. Bakınız ayrıca Schafer 1984, s. 103-5.
29. Bu metnin sinoptik bir baskısı, tercümesi ve alışması Herrmann 1994'te yayınlanmıştır.
30. Schafer 1992, s. 160 tarafından verilen son zeti görün. Scholem'in, büyük Hekhalot metinlerinin köklerini Filistin'de tespit ettiği doğru olsa da yine de bu malzemeleri koruyan el yazmalarının çoğunun Babil'de düzenlendiğini ve buradan İtalya ve Almanya'ya aktarıldığını kabul etti; Bkz. Scholem 1956, s. 47.
31. Bakınız Scholem 1956, s. 49; Fenton 1992.
32. Bkz. Graetz 1859; Hildesheimer 1931.
33. Bakınız Ariel 1985. Merkavah geleneklerinin İşlam'da olası daha sonraki yansımaları için Kaynaklar bkz. Halperin 1988, s. 467-90.
34. İşmaili kaynaklarının kabal geleneğin çeşitli yönleri üzerindeki muhtemel etkisi bira bilim adamı tarafından kaydedildi, ancak tam uzunluktaki bir çalışma hala bir desideratum. Bkz. Goldreich 1987; Idel 1988e, s. 167 ve p. 244 n. 24; 1992b, s. 343-4; Liebes 1993, s. 152-3 n. 3.
35. nemli kabileler Sefer ha-Bahir de dahil olmak üzere erken kabala çalışması için İşlami bağlamın önemi, benimle paylaştığı yayımlanmamış bir makalede Steven Wasserstrom tarafından da analiz edilmiştir.
36. Bkz. Wolfson 1992, sayfa 282-6 ve burada tartışılan diğer bilimsel referanslar.
37. Bakınız Schafer 1988, s. 8-16. Aynı ciltte bkz. Alsa, s. 17-49, 50-62, 63-74, 154-233; Schafer 1987. Schafer'in metodolojisinin eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Gruenwald 1988, s. 175-89.
38. Bakınız Gruenwald 1980, s. 210 ve 214 n. 9; Ta-Shema 1985, s. 309; Farber 1986, s. 13, 88, 204 n. 9, 479-83 n. 132; Seha.fer 1989, s. Xxxiii-xxxiv; 1992, s. 161; 1993a.
39. Bakınız Scholem 1956, s. 77-8; 1965, s. 12-13. Adda giyinme ile ilgili olarak, bkz.

- Scholem 1969, s. 136-7. Hekhalot edebiyatındaki etkileyici göksel yolculuk ve büyü-lü-teorik uyum arasındaki ilişki üzerine Halperin 1988, s. 376-87, 427-46, 450; Schafer 1992, s. 150-7.
40. Sar-Torah maddesiyle ilgili son tartışmalar için bkz. Swartz 1994b. 40 Seha.fer 1988, s. 282.
41. Scholem'in de belirttiği gibi; Bkz. 1956, s. 50. Ayrıca bkz. Scholem 1965, s. 75-83.
42. Bu sorunun gözden geçirilmesi için bkz. Schafer 1993b. Büyülü metinler ile Hekhalot külliyatı arasındaki ilişki üzerine, alsa Schiffman ve Swartz 1992, s. 24-6; Naveh ve Shaked 1993, s. 17-22.
43. Bakınız Schafer 1988, s. 285-9; 1992, s. 164-5; Halperin 1988, s. 370-5.
44. Bakınız, Chernus 1982b, s. 123-46; Gruenwald 1988, s. 184.
45. Bakınız Leiter 1973-4, s.143-5; Elior 1989, sayfa 101, 106-8.
46. Scholem 1956, s. 66.
47. bkz. Elior 1989, s. 108-10.
48. Bakınız Wolfson 1994c, s. 85-105.
49. Bakınız Scholem 1965, s. 20 n.1; 1956, s. 47; Gruenwald 1988, s. 170-3; Chernus 1987, s. 5; Kuyt 1990. Bu ifadeyle ilgili başka görüşler için yeridah la-merkavah, bkz. Bloch 1893, s. 25; Gruenwald, 1980, s. 145 n. 15; Dan 1984, s. 34 n. 29; Halperin 1988, s. 226-7.
50. Wolfson 1993b.
51. Bakınız Scholem 1956, s. 5, 5 5-6.
52. Bu konunun yeni bir iyileştirmesi için bkz. Swartz 1994b.
53. Bkz. Schafer 1992, s. 16 n. 19, 60, 99, 102-3, 106, 141.
54. . madde, s. 162.
55. Bakınız Cohen 1983, s. 99-109.
56. Mevcut Şi'r Qomah'da üçüncü bir haham Nathan, kimsenin tutsağı değildi R. Ishmael'den bahsedilir, ancak bu durumda, batını bilgiyi mistik haline doğrudan ileten kişi Metatron değildir. Bakınız Cohen 1983, s. 86-7.
57. Cohen 1983, s. 124-8.
58. Bakınız Scholem 1956, s. 65-6; Stroumsa 1983, s. 269-88.
59. Metatron'un mevcut Şi'r Qomah metinlerinde oynadığı gerçek roller hakkında bkz. Cohen 1983, s. 124-37.
60. Bakınız Cohen 1983, s. 125-6.
61. Cohen 1983, s. 125, 230 - r.
62. Schafer 1982, §§ 396, 733, 960; 1984; Cohen 1983, s. 126, 259.
63. Cohen 1983, s. 132-3.
64. Bak Wolfson 1990.
65. Bakınız Wolfson 1994c, s. 223-6.
66. Bu ifade Shi'ur Qomah'ın parçalarında bulunur; Cf. Schafer 1982, §§ 711, 953 •
67. İbrani metni Qtzar Nechmad 4 (1863), s. 37; Ve Scholem 1987, sayfa 212-15'e bakınız.
68. Enoch-Metatron ve Adam'ı birbirine bağlayan geleneklere ilişkin olarak bkz. Idel 1987.
69. Acre'li İshak, Sefer Me'irat 'Einayim, ed. A. Goldreich Jerusalem: Akadamon, 1981),

- s. Bu metin Menachem Tziyyoni, *Perush al ha-Torah* (Jerusalem, 1964) ve buradan Isaiah Horowitz, *Shene Luchot ha Berit* (Varşova, 1862), bölüm 2, Tora shebikhtav, 46d'de gösterilmiştir.
70. Bakınız Jellinek 1967, 6: xxxxi; Scholem 1956, s. 63; 1965, s. 38-40; Ve Lieberman 1965. Bkz. Scholem 1974, s. 17.
71. Bakınız Urbach 1971. Boyarin 1990b, s. 105-16, hahamcı okumayı mashal olarak ve Origin gibi Hristiyan yazarlarda görülen alegorik yorumlamayla karşılaştırmaya ihtiyaç duyulmasını gerektirir. Şarkıların Şarkısı'nın hahamcı yorumlamasını karakterize etmek için alegorik olandan metaforik sembollere geçiş için bkz. Gottlieb 1992. Hahamcı yaklaşımın ilahi fallusa ilişkin geleneklere özel olarak ilahi teolojik bir tefsir üzerine kurulduğunu savundum. Bak Wolfson 1993a, s. 49-50 n. 68.
72. Bakınız Gaster 1928, 2: 1333; Cohen 1983, s. 19-20, 22-3, 27-8, 31, 11-12.
73. Bakınız Cohen 1985, s. 31-2; Nemoy 1930, s. 350.
74. Bakınız Cohen 1983, ss. 155-6 n. 80; 1985, s. 27. Alsa Midrash 'Otiyyot de Rabbi' Akiva 'ya bakın, Wertheimer 1980, 2: 370, burada ilahi Varlık'ın bedeninin ölçüsü 2,300,000 parasang olarak verilir.
75. Bakınız Scholem 1956, s. 365 n. 86; Cohen 1983, sf. 104, ro7.
76. Bakınız Cohen 1983, s. 103.
77. Bakınız Scholem 1956, s. 64; 1991, s. 24-5; Dan 1979.
78. Bakınız Elion 1989, sayfa 108-10; Schafer 1992, s. 148-50, 162-3.
79. Bu eserin tarihine ilişkin farklı bilimsel görüşleri gözden geçirmek için bkz. Allony 1981.
80. Sefer Yetzirah ile ilgili redaksiyonel meseleler konusunda herhangi bir kaygının eksikliği, İsrail bilim adamları tarafından yayınlanan nispeten yakın tarihli iki çalışmada özetlenebilir. Dan 1993, Sefer Yetzirah tarihinde üç dönemi birbirinden ayırır: Birinci bölüm, onun oluşumundan başlayarak (Dan'ın onaylamadığı) onuncu yüzyıldaki tesirinin başlangıcına kadar olan dönemi kapsar; İkincisi, bu eserin felsefi düşünürler üzerinde onuncu ile onikinci yüzyıllar arasındaki etkisini içerir; Üçüncüsü, bu metnin on ikinci yüzyıldan itibaren çeşitli mistikler tarafından benimsenmesini içerir. Bu düzgün tarihsel şemalaştırma, metnin yeniden şekillendirilmesinin muhtemelen dokuzuncu ya da onuncu yüzyıla kadar uzun bir süre devam ettiğini hesaba katmıyor. Y. Liebes 1992, Sefer Yetzirah'ın, metnin ikinci bölümünün Yunan dilbilgisel çalışmalarına paralellikleri üzerinde erken tarihlendirilmesini savunuyor. Liebes'in varsayımının doğru olduğuna dair argümanın uğruna, çeşitli düzeltme katmanlarından oluşan bir eser olan Sefer Yetzirah'ın bütünüyle ilgili herhangi bir sonuca gerekçe göstermez.
81. "Orijinal" versiyonun yeniden oluşturulması ve daha sonraki düzeltme ilavelerinin sınırlandırılması Weinstock 1972'de bulunabilir.
82. P. Krauss, L. Massignon ve H. Corbin gibi İslam araştırmacılarının savunduğu bu görüş 1993'te Wasserstrom'da yeniden incelenmiştir. Nispeten erken tarihleme için bkz. Scholem 1956, s. 75; Pines 1989; Liebes 1990, sayfa 101-3; Idel 1990, s. 9-26.

83. "Gelenek" olarak tercüme ettiğim orijinal Arapça görünen kelime Halakhah'tır; Saadia'nın bu kelimeyi farklı bölümlerin her bir bölümüne atf yapmak için kullanması Sefer Yetzirah'ın tannaitik bir eser olduğu görüşünü yansıtıyor. Saadia'ya göre, Sefer Yetzirah'ın metni, Prens Yahuda'nın Mişna zamanında yazmayı taahhüt etmiştir. Dahası, Saadia'nın zihninde, Sefer Yetzirah'ın mişnacı kalitesi, yazılı biçimde bildirilmeden önce birçok yıldır sözlü olarak iletildiğine bağlıdır. Bak Sefer Yetzirah (Kitiib el-Mabadı), Perush R. Se'adyah barı Yosef Fayyumi, ed. J. Kafih (Jerusalem, 1970), s. 33.
84. İbid., s. 34.
85. Bu türün diğer bir önemli metni, aynı zamanda Hekhalot külliyyatının bir parçası olarak aktarılmış olan Seder Rabba di-Bereshit'tir (bkz. Schafer 1982, §§ 428-67, 518-40, 714-27, 743-820). Bu metin burada tartışılmayacak. Kapsamlı bir analiz için, bkz. Séd, 1981.
86. Bakınız. Hayman 1987.
87. Bakınız Gruenwald 1971, s. 133-4.
88. Gruenwald'a göre 1971, ss. 141-3, §§ 3-7, 8.
89. Wolfson 1994c, s. 70-3.
90. Bakınız Idel 1990, s. 14-15.
91. Bakınız Scholem 1956, s. 76; Gruenwald 1973, s. 495; Hayman 1984, s. 171.
92. Bu yorum, Sefer Yetzirah ile birçok bilim adamının belirttiği sahte-Clementine ana hatlarıyla tematik bağlantıyla güçlenmiştir. Bkz. Graetz 1846, s. No-ı 5; Scholem 1969, s. 172-3; Pines 1989.
93. Gruenwald 1971, s. 143, §7.
94. Ibid., s. 144-6, §§ 10-16.
95. Ibid., s. 146, § 15.
96. Bakınız Scholem 1972, sayfa 71-6.
97. Bakınız Idel 1990, s. 12-14.
98. Bakınız Wolfson 1989.
99. Bakınız Idel 1990, s. 150-4.
100. 100 Bakınız Klar 1974, s. 12; Dan 1968, s. 16-20; Scholem 1974, s. 33.
101. Rheinland Yahudi Sofucuları ve Hekhalot edebiyatı arasındaki ilişkinin son analizi için bkz. Kuyt 1993.
102. bkz. Dan 1968, s. 20-9, 39-40, n 4-16. Başka bir Yahudi Yeniplatoncusu İbrahim bar Chiyya'nın etkisi, özellikle Çug ha-Keruv ha-M eyuchad'ının icrasında inkâr edilir. Bakınız Scholem 1931, s. 172-91; Dan 1968, s. 157, 204-5.
103. 103 Bakınız Scholem 1956, sayfa 111-16; Dan 1968, s. 104-70. İngilizce özet için Bakınız Dan 1986b, s. 48-57.
104. Bakınız Dan 1968, ss. 165-6, 182-3; Marcus 1986, s. 362-3; Wolfson 1994c, 197-203.
105. Bakınız. Dan 1968, s. 129-43.
106. Cf. Dan 1975'te yayınlanan Yahuda'ya atfedilen metin, s. 83; Worms'lu Eleazar, Sefer

- ha-Şhem, MS Londra, British Museum 737, fol. 320b; Sha'are ha-Sod ha-Yichud biz-ha-'Emunah, ed. J. Dan, Temirin I (Kudüs, 1972), s. 155. Bu motifin daha fazla tartışılması için bakınız Wolfson 1994c, s. 195-203.
107. Sofucular teorik dua probleminde teolojik bir cevap getirmekle kalmadı, aynı zamanda soyluluğa mistik etkileri olabilecek benzersiz bir egzotik yaklaşım geliştirdi; Dan 1982'ye bakın.
108. MS Londra, British Museum 737, fol. 280a.
109. Ibid., Fol. 288b.
110. Sefer ha-Şhem, MS British Museum 737, fol. 373b.
111. Dan 1968, s. 50-3; 1975, s. 89-11.
112. Dan 1968, s. 156-64.
113. Dan 1975, s. 154.
114. Bu, Tanrı'nın Kızıldeniz'in ayrılmasında ve Sina'da vahy olarak varsaydığı biçimler; temel tanrı tecellisi (Theophanous) ile ilgili olarak erken hahamcı geleneğe dayanır Bkz. Segal 1977, s. 33-57.
115. Sade Razaya, ed. I. Kamelhar (Bilgoraj, 1936), s. 31.
116. Bkz Dan 1968, sayfa 135-6.
117. Bkz. Dan 1975, s. 53-4, 169.
118. Ibid., S. 9-20; s. Ve Dan'ı bkz. 1968, s. 135 n. 20.
119. bkz. Wolfson 1994c, s. 255-63.
120. Sha'are ha-Sod, sf. 151-2.
121. Sefer ha-Shem, MS Londra, British Museum 737, fol. 201a; Wolfson 1994c, s. 234-47. Alman meditasyoncularının yazılarında meditasyonun batını yapısı üzerine (ya da sihirli olarak kullanıldığında) bkz. Dan 1968, s. 19, 28, 74.
122. Cf. Perush ha-Merkavah, MS Paris, Bibliotheque Nationale heb. 850, fol. 49b.
123. Ibid, fols. 57a-58b. Eleazar, Sefer Yetzirah'yı incelemek için bir başlangıç olarak, benzer saflaştırma tekniklerini (örn., Beyaz giysileri giymek ve beyaz kıyafetler giymek) belirtmektedir. Bu durumda saflaştırma meselesi, eski bir Yahudi ezoterik eserin bir golem, ani-phicalial bir antropoid yaratma amaçları için potansiyel kullanımı ile bağlantılıdır. Bkz. Scholem 1969, s. 184-5; Dan 1968, s. 53, 63, 214; Del 1990, s. 56-7.
124. Sefer ha-Şhem, MS Londra, British Museum 737, fol. I66a. Bkz. Scholem 1969, s. 136; Dan 1968, s. 74-6.
125. bakınız del 1988a, s. 98-103; 1988c, s. 16-17, 22-3.
126. Altmann 1960. Scholem 1956, s. 239, kısaca Eleazar'daki fıstık sembolüne değiniyor.
127. Dan 1967.
128. Ibid., S. 77. Dan'ın ilk çalışmalarında ifade ettiği tutum, yıllar boyunca sabit tutulmaktadır; Bkz. 1987, ss. 137-8.
129. Farber 1986, s. 101-23.
130. Metin birçok âlim tarafından yayımlanmış ve tartışılmıştır: Scholem 1987, s. 184-7; Dan 1968, s. 8-28; 1982, s. 3-15; Farber 1986, s. 231-44; 1988a, sf. 195.

131. Önceki notta Dan referanslarına bakın. Dan tarafından ortaya konulan bir başka önemli husus, sahte, belgeye dayanmayan Kitab-ı Mukaddes yazılarının genel olarak sessizlerin ana çevresi tarafından kullanılan bir özellik olmadığı gerçeğidir.
132. Scholem 1987, s. 186-7, 213.
133. Idel 1988a, s. 160-ı.
134. Wolfson 1994a.
135. bakınız Idel 1988a, s. 128-36, 156-72.
136. Ibid, s. 30-2.
137. Scholem 1987, s. 49-198.
138. Dan 1986d.
139. Sefer ha-Bahir, ed. R. Margalio (Kudüs, 1978), §§ 141-70. Ayrıca bkz. §§ 118, 138.
140. Cf. Bk., §§ 124-5.
141. Cf. Bb., §§ 95, 119.
142. Cf. Bb., § 82, 168, 172.
143. Madde, § 82, 172.
144. Ibid., § 168. Bununla birlikte, bu durumda dahi, sekiz uzuv veya bedensel parça belirtildiğinde, gövdeyi (guf) ve phallus'u (berit) tek olarak kabul ettiği için, sekizini yedi kişiye kadar daraltma çabası vardır.
145. Bkz. Altmann 1969, s. 189-94.
146. Ma'arekhet ha'Elohut Jerusalem, 1963), bölüm 10, s. 137b, 142b-144a.
147. Bkz. Altmann 1969, s. 14-16.
148. Meier 1974, s. 428. Anonim Sefer ha-Yichud'un on üçüncü yüzyılın sonlarında yazar tarafından birleştirilmiş paralel metinlerine bakınız, Hamadan'lı Yusuf ile olan büyük benzerliği Idel 1988a, s. 184-5'te tartışılmıştır.
149. MS Oxford 1943, s. 28b. Bu metinle ilgili olarak bkz. Scholem 1933-4, s. 512 n.127.
150. Scholem 1969, s. 44-6; Idel 1981; Tishby 1989, ss. 1080-ı.
151. Meier 1974, s. 58.
152. Menachem Recanati, Sefer Ta'ame ha-Mitzwot ha-Shalem, ed. S. Lieberman (London, 1962), 2a-b. Del 1988a, ss. 189-90.
153. Cf. Joseph Gikatilla, Sha'are 'Orah, ed. J. Ben-Shlomo (Kudüs, 1981), I : 49-50.
154. Önceki notta Gikatilla'ya göndermeye bakınız. Cf. MS JTSA Mic'deki anonim metin. 1804, fol. 75a. Bu teknik tarzda "siman" kelimesini kullandığımızda bkz. Sefer ha-Yichud, MS Paris, Bibliotheque Nationale heb. 825, fol. 206a.
155. Menachem Recanati, Perush alha-Torah Jerusalem, 1961), 37b-c.
156. Scholem 1956, s. 27. Ayrıca bkz. Tishby 1982, s. 13; Dan 1986a, s. 9-12. Scholem'in, sefirotik alanın "ifade edilemezliği" üzerine yaptığı kabalci sembolizme önem verdiği vurgulamak için bkz. Idel 1988a, s. 231-2.
157. Scholem 1987, s. 211, kabalistlerin antropomorfizmini af dileyen bir ses olarak görüyor. Schollem de, "şüphesiz Birinci Neden'in mutlak maneviyatını korudu" diye ısrar ediyor, ancak, "gnostik inançları" yüzünden insansı bir tanrısallık kavramını

içeren “sıradan insanın popüler din ve inancının savunucuları” haline geldi.

158. Bak Wolfson 1994c.
159. Solomon Alkabetz’e atfedilen metin, Fano Mena- Kem Azarya’ya, Ma’amar Shivre Luchot’a (Safed, 1864) bir ek olarak basılıyor.
160. Scholem 1974, s. 99-100; 1987, s. 81.
161. Bakınız Tishby 1989, s. 290-2.
162. Bkz. Scholem 1956, s. 260 ve 410 n. 42; 1992a.
163. Bkz Ben-Shlomo 1965, sayfa 98-9; Zak 1989-90.
164. Scholem 1956, s. 260-4; 1974, s. 129-35.
165. Bkz. Scholem 1974, s. 11-2; Gottlieb 1976, s. 223-31; Del 1988a, s. 136-44.
166. 166 Bkz Ben-Shlomo 1965, s. 100-15; Zak 1977, ss. 15-62.
167. 167 Kabala’daki kötülük doktrini hakkında bir tartışma için bkz. Scholem 1991, s. 56-87.
168. Bakınız Scholem 1987, s. 289-99; 1987 Gavarin.
169. Burgos R. Moses, şeytanın iktidarıyla ilgili gelenekleri Nachmanides ve onun öğretmeni Judah ben Yaqar’a attetti; Bkz. Scholem 1932, s. 276-7, 279-80. Ayrıca bkz. Acre R. Isaac’ın Sefer Me’irat ‘Einayim, ed. A. Goldreich Jerusalem, 1981), s. 190: “Ben dindardan haber aldım, R. David Cohen, Tanrı korusun, R. Todros ha-Levi, hafızasının kutsanmış olabileceğini söyler, ona sefirot tarafında, dışardan onları çevreleyen büyük bir meselenin olduğunu söyleyebilirim; On sefirot’ ya göre aydınlanmış olan kabalistler tarafından algılanamayan bu sözlerini ona anlatmak istemedi. Sonra ona şöyle dedi: “Bunu bil, gerçekte, R. Moses ben Nachman, sota (yani, kızgınlığından şüphelenilen bir kadın) konusundaki Naso bölümünde [bahsedilen yorumunda] onun anısına kutsanmış olabilir. Bana soruşturduğum bu şeyleri anlattıktan sonra, Samael ve hizbine atıfta bulunulduğunu gördü. “
170. Bakınız Scholem 1927, s. 193-7; Bkz. Alsa yukarıda verilen Scholem’e yapılan atıf 167. See Dan 1980; Oron 1987.
171. Bakınız Tishby 1989, s. 447-546.
172. Bakınız Wolfson 1986; 1988a
173. bakınız del 1980.
174. Bakınız Tishby 1952; 1955.
175. Idel 1988a, s. 59-73, 74-u; Wolfson 1994c.
176. Meier 1974, s. 58.
177. Bkz. Scholem 1969, s. 63; Bunun için daha önceki kaynaklar da dahil olmak üzere diğer referanslar için numeroloji, bakınız Wolfson 1988b, s. 337 n. 61.
178. Zikir Maddesi Zohar ‘im Perush’ Ya Yaqar Qurusal, 1972), 1: 82.
179. Satranç le-Araham (Bene-Beraq, 1986), 12b.
180. Bakınız Weiss 1985, s. 56-68.
181. Bu ilişki altında yatan “chashmal” ve “malbush” kelimeleri arasındaki diğer kabalci kaynaklarda bulunan sayısal eşdeğerlik olduğu düşünülse de, electrum (chashmal) ile kapak (levush) arasındaki kesin bağlantı açık değildir. Örtü “veya” giysi “).

182. bkz. Del 1988b.
183. Bakınız Scholem 1987, s. 309-64; Verman 1992.
184. Bak Wolfson 1994c, s. 380-3.
185. Abulafia'nın sisteminin sergilenmesi için bkz. Scholem 1956, s. 9-55; Idel 1988c; 1988d; 1989.
186. Abulafia'nın peygamber kabalasındaki sefirot rolüyle ilgili son zamanlardaki bir tartışma için, bkz. Wolfson 1995-6.
187. Tercüme edildi İdel 1988d, s. 67 (Hafifçe değiştirilmiş çeviri var).
188. Bkz. İdel 1988c, s. 127.
189. Bakınız İdel 1988c, s. 13-54.
190. Bkz. Scholem 1956, s. 143; Idel 1988c, s. 21; 1989, s. 50-2.
191. bakınız İdel 1988a, s. 97-103; 1988c, s. 14-24-
192. Bakınız İdel 1988c, sayfa 77-8.
193. İdel 1988c, s. 30-7, 10-5.
194. Metnin enfes tekniklerle uğraşan önemli bir kısmı ortaya çıkarScholem 1956, s. 146-55.
195. Scholem 1974, s. 371.
196. bkz. Del 1988d, s. 91-ro.
197. Ibid., S. 73-89.
198. Ibid., s. II2-22.
199. İbid, s. 95-96; Bkz. Scholem 1956, s. 124, 378 n. 14.
200. Bakınız Idel 1988a, s. 62-73. Abulafyanın Hasidizm üzerindeki etkisi, Idel 1995'te daha ayrıntılı olarak tartışılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Allony, N. (1981) "The Time of Composition of *Sefer Yetzirah*" [Hebrew], in *Temirin: Texts and Studies in Kabbala and Hasidism*, edited by I. Weinstock Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook), 2: 41-50.
- Altmann, A. (1946) "Liturgical Poems in the Ancient Hekhaloc Literature" [Hebrew], *M elilah* 2: 1-24-
- (1960) "Eleazar of Worms' *If okhmath ha-Egoz*," *Journal of Jewish Studies* I: IOI-I2.
- (1969) *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca: Cornell University Press).
- (1991) *The Meaning of Jewish Existence: Theological Essays 1930-1939*, edited by A. Ivry with introduction by P. Mendes-Flohr (Hanover and London: University Press of New England).
- Ariel, D. S. (1985) " 'The Eastern Dawn of Wisdom': The Problem of the Relation Between Islamic and Jewish Mysticism," in *Approaches to judaism in Medieval Times*, edited by D. R. Blumenthal (Chico: Scholars Press), 2: 149-62.
- Baumgarten, J. (1988) "The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkabah Traditions," *Revue Qumran* 13: 199-214.
- Ben-Shlomo, J. (1965) *The Mystical Theology of Moses Cordovero* [Hebrew], Qerusalem:

Mossad Bialik).

- Bloch, P. (1893) "Die Yorede Merkavah, die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluss auf die Lirturgie," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 37: 18-25, 69-74, 257-66, 305-11.
- Bousset, W. (1901) "Die Himmelsreise der Seele," *Archiv für Religionswissenschaft* 4: 136-69, 229-73.
- Boyarin, D. (1990a) "The Eye in the Torah: Ocular Desire in the Midrashic Hermeneutic," *Critical Inquiry* 16: 5 32-50.
- (1990b) *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington: Indiana University Press).
- Charlesworth, J. (ed.) (1983) *The Old Testament Pseudepigrapha* (New York: Doubleday).
- Chernus, I. (1982a) *Mysticism in Rabbinic Literature* (Berlin: de Gruyter).
- (1982b) "Visions of God in Merkavah Literature," *Journal for the Study of Judaism* 13: 123-46.
- (1987) "The Pilgrimage to the Merkavah: An Interpretation of Early Jewish Mysticism," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6.1-2: 1-36 (English section).
- Cohen, M. S. (1983) *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism* (Lanham: University Press of America).
- (1985) *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions* (Tübingen: Mohr).
- Dan, J. (1967) "Jf okhmah ha-'Egoz, its Origin and Development," *Journal of Jewish Studies* 17: 73-83.
- (1968) *The Esoteric Theology of the German Sofucos* [Hebrew], Jerusalem: Bialik Institute).
- (1975) *Studies in Ashkenazi Hasidic Literature* [Hebrew], (Ramat Gan: Masadah).
- (1979) "The Concept of Knowledge in the Shi'ur Qomah," in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann on the Occasion of His Seventieth Birthday*, edited by S. Stein and R. Loewe (University, AL: University of Alabama Press), s.69-73.
- (1980) "Samael, Lilith and the Concept of Evil in Early Kabbalah," *AJS Review* 5: 17-41.
- (1982) "The Emergence of Mystical Prayer," in *Studies in Jewish Mysticism*, edited by J. Dan and F. Talmage (Cambridge, MA: Association for Jewish Studies), pp. 85-120.
- (1984) "Three Types of Ancient Jewish Mysticism," *The Seventh Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture in Judaic Studies* (Cincinnati: University of Cincinnati Press).
- (1986a) *The Early Kabbalah* (New York: Paulist Press).
- (1986b) *Jewish Mysticism and Jewish Ethics* (Seattle: University of Washington Press).
- (1986c) "Midrash and the Dawn of Kabbalah," in *Midrash and Literature*, edited by G. Hartman and S. Budick (New Haven: Yale University Press), PP. 27-39.
- (1986d) "The Religious Experience of the Merkavah," in *Jewish Spirituality from the Kitab-i Mukaddas through the Middle Ages*, edited by A. Green (New York: Crossroad), pp. 289-307.

- (1987) "A Re-evaluation of the 'Ashkenazi Kabbalah' " [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6.3-4: 125-39.
- (1993) "The Religious Meaning of *Sefer Yeizira*" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 11: 1-35.
- Elior, R. (1984) "Hekhalot Zutarti," *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, Supplement 1.
- (1989) "The Concept of God in Hekhalot Literature," in *Binah: Studies in Jewish Thought*, edited by J. Dan (New York: Praeger), 2: 97-120.
- Farber, A. (1986) *The Concept of the Merkabah in Thirteenth-Century Jewish Esotericism: Sod ha-'Egoz and Its Development* [Hebrew]. Ph.D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- Fenton, P. (1992) "La 'Tête entre les genoux': contribution à l'étude d'une posture méditative dans la mystique juive et islamique," *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 72: 413-26.
- Gaster, M. (1928) *Studies and Texts in Folklore, Magic, Mediaeval Romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan Archaeology*, 3 vols. (London: Maggs).
- Gavarin, M. (1987) "The Problem of Evil in the Thought of R. Isaac the Blind and his Disciples" [Hebrew], *Da'at* 22: 29-50.
- Goldreich, A. (1987) "The Theology of the *Iyyun* Circle and a Possible Source of the Term 'Achdut Shava' " [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6.3-4: 141-56.
- Gottlieb, E. (1976) *Studies in the Kabbala Literature* [Hebrew] (Tel Aviv: Tel Aviv University Press).
- Gottlieb, I. B. (1992) "The Jewish Allegory of Love: Change and Constancy," *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 2: 1-17.
- Graetz, H. (1846) *Gnostizismus und Judentum* (Krotoschin: Monasch).
- (1859) "Die mystische Literatur in der gaonaischen Epoche," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 8: 67-78, 103-18, 140-52.
- Gruenwald, I. (1968-9) "New Fragments from the Hekhalot Literature" [Hebrew], *Tarbitz* 38: 356-64.
- (1971) "A Preliminary Critical Edition of *Sefer Yetzira*," *Israel Oriental Studies* 1: 132-77.
- (1972) "Re'uyot Yechezqel" [Hebrew], in *Temirin: Text and Studies in Kabbala and Hasidism*, edited by I. Weinstock (Jerusalem: Mossad ha-Rav Kook), 1:101-40.
- (1973) "Some Critical Notes on the First Part of *Sefer Yetzira*," *Revue des Etudes Juives* 132: 475-512.
- (1980) *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden: Brill).
- (1988) *From Apocalypticism to Gnosticism* (New York: Lang).
- Halperin, D. (1980) *The Merkavah in Rabbinic Literature* (New Haven: American Oriental Society).
- (1988) *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Chariot* (Tübingen: Mohr).
- Hayman, A. P. (1984) "Some Observations on *Sefer Yetzira*: (r) Its Use of Scripture,"

- Journal of Jewish Studies* 35: 168-84-
- (1987) "Sefer Yetzirah and the Hekhalot Literature," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6.1-2: 71-85 (English section).
- Hellholm, D. (ed.) (1989) *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen: Mohr).
- Herrmann, K. (1994) *Massekhet Hekhalot Traktat von den himmlischen Paliisten: Edition, Übersetzung und Kommentar* (Tübingen: Mohr).
- Hildesheimer, E. E. (1931) "Mystik und Agada Im Urteile der Gaonen R. Scherira und R. Hai," In *Festschrift für Jacob Rosenheim* (Frankfurt am Main), pp. 259-86.
- Himmelfarb, M. (1988) "Heavenly Ascent and the Relationship of the Apocalypses and the Hekhalot Literature," *Hebrew Union College Annual* 59: 73-100.
- Idel M. (1980) "The Evil Thought of the Deity" [Hebrew], *Tarbitz* 49: 356-64.
- (1981) "The Concept of the Torah in Hekhalot Literature and its Metamorphoses in Kabbalah" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 1: 58-84-
- (1986) "The World of Angels In Human Form" [Hebrew], in *Studies in Philosophy, Mysticism, and Ethical Literature Presented to Isaiah Tishby on his Seventy-Fifth Birthday*, edited by J. Dan and J. Hacker Jerusalem: Magnes), pp. 1-66.
- (1987) "Enoch is Metatron" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 6.1-2: 151-70. [English translation in *Immanuel* 1990, vol. 24-5 (*The New Testament and Christian-Jewish Dialogue: Studies in Honor of David Flusser*, edited by M. Lowe), pp. 220-40.]
- (1988a) *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven: Yale University Press).
- (1988b) "Kabbalistic Prayer and Colors," in *Approaches to Judaism in Medieval Times*, edited by D. R. Blumenthal (Atlanta: Scholars Press), pp. 17-27.
- (1988c) *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (Albany: State University of New York Press).
- (1988d) *Studies in Ecstatic Kabbalah* (Albany: State University of New York Press).
- (1988e) "Franz Rosenzweig and the Kabbalah," in *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, edited by P. Mendes-Flohr (Hanover and London: University Press of New England), s. 162-71.
- (1989) *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia* (Albany: State University of New York Press).
- (1990) *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid* (Albany: State University of New York Press).
- (1992a) "On the Concept of Tzimtzum in Kabbalah and its Research" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 10: 59-u2.
- (1992b) "Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance," in *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by L. E. Goodman (Albany: State University of New York Press), pp. 319-jl.
- (1995) *Hasidism Between Ecstasy and Magic* (Albany: State University of New York Press).

- Janowitz, N. (1989) *The Poetics of Ascent* (Albany: State University of New York Press)
- Jellinek, A. (1967) *Bet ha-Midrash*, 3rd ed. (Jerusalem: Wahrmann).
- Klar, B. (ed.) (1974) *The Chronicle of Ahimaaz* (Jerusalem: Sifre Tarshish).
- Kuyt, A. (1990) "once Again: Yarad in Hekhalot Literature," *Frankfurter Judaistische Beiträge* 18: 45-69.
- (1993) "Traces of a Mutual Influence of the Haside Ashkenaz and the Hekhalot Literature," in *From Narbonne to Regensburg: Studies in Medieval Hebrew Texts*, edited by N. A. Van Uchelen and I. E. Zwiép (Amsterdam: Juda Palacha Institute), pp. 62-86.
- Leiter, S. (1973-4) "Worthiness, Acclamation and Appointment: Some Rabbinic Terms," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 41-2: 137-68.
- Lieberman, S. (1965) "Mishnath Shir ha-Shirim," Appendix D in G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York: Jewish Theological Seminary of America), pp. u8-26.
- Liebes, Y. (1987) "Rabbi Solomon ibn Gabirol's Use of the *Sefer Yetzira* and the Commentary on the Poem 'I Love Thee' " [*Hebrew*], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6.3-4: 73-123.
- (1990) *The Sin of Elisha, The Four Who Entered Paradise and the Nature of Talmudic Mysticism*, 2nd ed. [*Hebrew*], (Jerusalem: Akadamon).
- (1992) "The Seven Double Letters BGD KFRT: On the Double *Reish* and the Background of *Sefer Yetzira*" [*Hebrew*], *Tarbitz* 61: 237-47.
- (1993) *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism* (Albany: State University of New York Press).
- Marcus, I. (1986) "The Devotional Ideals of Ashkenazic Pietism," in *Jewish Spirituality from the Kitab-ı Mukaddes through the Middle Ages*, edited by A. Green (New York: Crossroad), pp. 289-307.
- Meier, M. (1974) *A Critical Edition of the Sefer Ta'amey ha-Mizwoth ("Book of Reasons of the Commandments") Attributed to Isaac ibn Farhi: Section I - Positive Commandments*. Ph.D. dissertation, Brandeis University.
- Naveh, J. and S. Shaked (1993) *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalem: Magnes).
- Nemoy, L. (1930) "Al-Qirqisanis Account of the Jewish Sects and Christianity," *Hebrew Union College Annual* 7: 317-97.
- Neusner, J. (1971) "The Development of the *Merkabah* Tradition," *Journal for the Study of Judaism* 2: 149-60.
- Newsom, C. (1985) *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, Harvard Semitic Studies 27 (Atlanta: Scholars Press).
- (1987) "Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot," *Journal of Jewish Studies* 38: 11-30.
- (1990) "'He Has Established for Himself Priests': Human and Angelic Priesthood in the Qumran Sabbath Shirot," in *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The*

- New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, edited by L. H. Schiffman (Sheffield:JSOT), pp. 101-20.
- Nitzan, B. (1992) "Hymns from Qumran - 4Q510-4Q511," in *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, edited by D. Dimant and U. Rappaport (Leiden and Jerusalem: Brill; Magnes; Yad Itzhak Ben-Zvi), pp. 53-62.
- (1994a) *Qumran Prayer and Religious Poetry* (Leiden: Brill).
- (1994b) "Harmonic and Mystic Characteristics in Poetic and Liturgical Writings from Qumran," in *The Dead Sea Scrolls: Proceedings of a Conference at the Center for Judaic Studies of the University of Pennsylvania (JQR Supplement)* (Philadelphia: Center for Judaic Studies), pp. 163-83.
- Odeberg, H. (1973) *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch* (reprint) (New York: Ktav).
- Oron, M. (1987) "Was the Kabbalah in Castile a Continuation or a Revolution? - A Study of the Concept of Evil in Castilian Kabbalah," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6: 383-92.
- Pines, S. (1989) "Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the *Sefer Yetzira* and a Text of the Pseudo-Clementine Homilies," *Proceedings of the Israeli Academy of Sciences and Humanities* 7: 63-242.
- Sehāfer, P. (1982) *Synopse zur Hekhalot-Literatur* (Tübingen: Mohr).
- (1984) *Geniza Fragmente zur Hekhalot-Literatur* (Tübingen: Mohr).
- (1987) "The Problem of the Redactionist Identity of 'Hekhalot Rabbati' " [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6.1-2: 1-u.
- (1988) *Hekhalot-Studien* (Tübingen: Mohr).
- (1989) *Übersetzung der Hekhalot-Literatur*, vol. 3 (Tübingen: Mohr).
- (1992) *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany: State University of New York Press).
- (1993a) "Research on Hekhalot Literature: Where Do We Stand Now?" in *Rashi 1040-1990: Hommage à Ephraïm E. Urbach*, edited by G. Sed-Rajna (Paris: Cerf), pp. 229-35.
- (1993b) "Merkavah Mysticism and Magic," in *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After: Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, edited by P. Schäfer and J. Dan (Tübingen: Mohr), pp. 59-78.
- Schiffman, L. H. (1982) "Merkavah Speculation at Qumran: the 4Q Serekh Shirot 'Olat ha-Shabbat,'" in *Mystics, Philosophers and Politicians: Essays in Jewish Intellectual History in Honor of Alexander Altmann*, edited by J. Reinharz, D. Swetschinski, and in collaboration with K. Bland (Durham, NC: Duke University Press), pp. 15-47.
- (1994) *Reclaiming the Dead Sea Scrolls: The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran* (Philadelphia and Jerusalem: Jewish Publication Society).
- Schiffman, L. and M. Swartz (1992) *Hebrew and Aramaic Incantation Texts From the Cairo Geniza: Selected Texts From Taylor-Schechter Box K*, (Sheffield: JSOT).
- Scholem, G. (1927) "The Traditions of R. Jacob and R. Isaac, sons of R. Jacob haKohen"

- [Hebrew], *Madda'e ha-Yahadut* 2: 165-293.
- (1931) "Reste neuplatonischer Spekulation in der Mystik der deutschen Chassidim und ihre Vermittlung durch Abraham bar Chija," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 75: 172-91.
- (1932) "R. Moses of Burgos, the Student of R. Isaac" [Hebrew], *Tarbitz* 3: 258-86.
- (1933-4) "Index to the Commentaries on the Ten Sefirot" [Hebrew], *Kiryat Sefer* 10: 498-515.
- (1956) *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken).
- (1965) *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and the Talmudic Tradition*, 2nd ed. (New York: Jewish Theological Seminary of America).
- (1969) *On the Kabbalah and Its Symbolism*, translated by R. Manheim (New York: Schocken).
- (1972) "The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala," *Diogenes* 79: 59-80; 80: 164-94.
- (1974) *Kabbalah* Jerusalem: Keter).
- (1987) *Origins of the Kabbalah*, edited by R. J. Z. Werblowsky and translated by A. Arkush (Princeton: Princeton University Press).
- (1991) *On the Mystical Shape of the Godhead: Basic Concepts in the Kabbalah* (New York: Schocken).
- Schweid, E. (1985) *Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem: A Critical Analysis and Programmatic Discussion*, translated by D. A. Weiner (Alanta: Scholars Press)
- Sed, N. (1973) "Les Traditions secretes et les disciples de Rabbanan Yohanan ben Zakkai," *Revue de l'Histoire des Religions* 184: 49-66.
- (1981) *La Mystique cosmologique juive* (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales).
- Segal, A. F. (1977) *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Leiden: Brill).
- (1980) "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Principat II, 23: 1333-94.
- Smith, M. (1963) "Observations on Hekhalot Rabbati," in *Biblical and Other Studies*, edited by A. Altmann (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 142-60.
- (1981) "Ascent to the Heavens and the Beginning of Christianity," *Eranosjahrbuch* 50: 403-29.
- Stroumsa, G. G. (1983) "Form (s) of God: Some Notes on Metatron and Christ," *Harvard Theological Review* 76: 269-88.
- Strugnell, J. (1959) "The Angelic Liturgy at Qumran-4Q Serek Siroi 'Olat Hassabbat," *Supplements to Vetus Testamentum* 7: 318-45.
- Swartz, M. (1992) *Mystical Prayer in Ancient Judaism: An Analysis of Ma'aseh Merkavah* (Tübingen: Mohr).
- (1994a) "Book and Tradition in Hekhalot and Magical Literatures," *The Journal of*

- Jewish Thought and Philosophy* 3: 189-230.
- (1994b) “ ‘Like the Ministering Angels’: Ritual and Purity In Hekhalot and Magical Literatures,” *AJS Review* 19: 135-67.
- Tabor, J. D. (1986) *Things Unutterable: Paul’s Ascent to Paradise in its GrecoRoman, Judaic, and Early Christian Contexts* (Lanham: University Press of America).
- Talmage, F. (1986) “Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism,” in *Jewish Spirituality From the Kitab-ı Mukaddes Through the Middle Ages*, edited by A. Green (New York: Crossroad), pp. 313-55.
- Ta-Shema, I. (1985) “The Library of the Ashkenazi Sages in the Eleventh and Twelfth Centuries” [Hebrew], *Tarbitz* 40: 298-309.
- Tishby, I. (1952) *The Doctrine of Evil and the Kelippah in Lurianic Kabbalism* [Hebrew], (jerusalem: Magnes).
- (1955) “Gnostic Doctrines in Sixteenth-Century Jewish Mysticism,” *Journal of Jewish Studies* 6: 146-52.
- (1982) *Paths of Faith and Heresy* [Hebrew], (jerusalem: Magnes).
- (1989) *The Wisdom of the Zohar*, translated by D. Goldstein (Oxford: Oxford University Press).
- Urbach, E. E. (1967) “The Traditions about Merkabah Mysticism in the Tannaitic Period” [Hebrew], in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem*, edited by E. E. Urbach, R. J. Z. Werblowsky, and C. Wirszubski (Jerusalem: Magnes), pp. 1-28.
- (1971) “The Homiletical Interpretations of the Sages and the Expositions of Origen on Canticles, and the Jewish-Christian Disputation,” *Scripta Hierosolymitana* 22: 247-75.
- Vajda, G. (1954) *Juda ben Nissim ibn Malka: Philosophe juif Marocain* (Paris: Institut des Hautes Etudes Marocaines).
- (1957) *L’Amour de Dieu dans la theologie juive du moyen age* (Paris: Vrin).
- Van Uchelen, N. A. (1987) “Tosephta Megillah III, 28: A Tannaitic Text with a Mystic?” *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6.1-2: 87-94 (English section).
- Verman, M. (1992) *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources* (Albany: State University of New York Press).
- Wasserstrom, S. (1993) “Sefer Yeşira and Early Islam: A Reappraisal,” *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3: 1-30.
- Weinstock, I. (1972) “A Clarification of the Version of Sefer Yetzirah” [Hebrew], in *Temirin: Texts and Studies in Kabbala and Hasidism*, edited by I. Weinstock (jerusalem: Mossad ha-Rav Kook), 1: 9-57.
- Weiss, J. (1985) *Studies in Eastern European Jewish Mysticism* (Oxford: Oxford University Press).
- Wertheimer, S. (1980) *Batte Midrashot*, 2 vols. Jerusalem: Ktav va-Sepher).
- Wolfson, E. R. (1986) “Left Contained in the Right: A Study in Zoharik Hermeneutics,” *AJS Review* 11: 27-52.

- (1988a) "Light Through Darkness: The ideal of Human Perfection In the *Zohar*," *Harvard Theological Review* 81: 73-95.
- (1988b) "The Hermeneutics of Visionary Experience: Revelation and Interpretation in the *Zohar*," *Religion* 18: 311-45.
- (1989) "Anthropomorphic Imagery and Letter-Symbolism In the *Zohar*" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8: 147-81.
- (1990) "God, the Demiurge, and the Intellect: On the Usage of the Word *Kol* in Abraham ibn Ezra," *Revue des Etudes Juives* 149: 77-111.
- (1991) "Merkavah Traditions in Philosophical Garb: Judah Halevi Reconsidered," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 57: 179-242.
- (1992) "The Theosophy of Shabbetai Donnolo, with Special Emphasis on the Doctrine of *Sefirot* In *Sefer Hakhmoni*," *Jewish History* 6: 281-316.
- (1993a) "The Tree That Is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol In *Sefer ha-Bahir*," *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3: 31-76.
- (1993b) "*Yeridah la-M erkavah*: Typology of Ecstasy and Enthronement in Ancient Jewish Mysticism," in *Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typologies*, edited by R. A. Herrera (New York: Lang), pp. 13-44.
- (1994a) "The Image of Jacob Engraved Upon the Throne: Further Speculation on the Esoteric Doctrine of the German Sofucus" [Hebrew], in *Massu'ot Studies in Kabbalistic Literature and Jewish Philosophy in Memory of Prof Ephraim Gottlieb*, edited by M. Oron and A. Goldreich (Jerusalem: Mossad Bialik), pp. 131-85.
- (1994b) "Mysticism and the Poetic-Liturgical Compositions from Qumran," in *The Dead Sea Scrolls: Proceedings of a Conference at the Center for Judaic Studies of the University of Pennsylvania* (JQR Supplement) (Philadelphia: Center for Judaic Studies), pp. 187-204.
- (1994c) *Through A Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press).
- (1995-6) "The Doctrine of *Sefirot* In the Prophetic Kabbalah of Abraham Abulafia," *Jewish Studies Quarterly* 2-4= 336-71; 3.1: 47-84.
- Zak, B. (1977) *The Mystical Theology of Solomon Alkabez* [Hebrew]. Ph.D. dissertation, Brandeis University.
- (1989-90) "The Doctrine of *Tzimtzum* in R. Moshe Cordovero" [Hebrew], *Tarbitz* 58: 207-37.

MODERNİTE'NİN⁽¹⁾ BAŞLANGICINDA YAHUDİ FELSEFESİ

Hava Tirosh-Rothschild

Yahudi felsefesi tarihinde 1400-1600 arasındaki dönem ortaçağdan modern çağa geçiş anlamına gelmektedir (2). Akdeniz’li Yahudilerin eğitimli elitleri bu süreklilik ve değişim dönemi boyunca felsefeyi ve bununla ilgili liberal sanatları ve doğal bilimlere incelemeye devam ettiler, ancak, bu süreçte Yahudi felsefesinin içeriği ve yönelimi önemli değişiklikler geçirdi (3). Birçok Yahudi felsefeci hâlâ Ortaçağ Yahudi Aristotelesçiliğinin kavramsal çerçevesi içerisinde kuramlaştırma yaptığından, Yahudi felsefesi disiplini, teoloji ve yorumbilimin hakim olduğu, Hristiyanlığa ya da Yahudi felsefe eleştirmenlerine karşı polemiklere girişen ve kabala’nın mistik ve mitolojik üretimini kabul etmek bakımından çeşitli ve eklektik bir yapı kazanmıştı. Bu değişiklikler, Maimonidesçiliğe alternatif bir düşünce biçimi olarak kabala’nın yükselişinin yolunu açtı, tanınmış Yahudi entelektüelleri felsefe ile kabala’yı uyumlaştırmaya çalıştılar.

Felsefi çalışma, evrensel gerçeklerin bilgisinin peşinde olarak, özel, tarihsel koşullara cevap veren kişiler tarafından gerçekleştirilen entelektüel bir faaliyet-tir. Bu bölüm, Yahudi felsefesinin, İberia, İtalya ve Osmanlı İmparatorluğu (4) gibi üç büyük bölgedeki dönüşümünü; genel eğilimleri, temsilci düşünürler, sorunlar ya da söylemlere odaklanarak, Yahudi felsefesi ile Avrupa’daki çağdaş entelektüel akımlar arasındaki karşılıklı etkileşimin ana hatlarını örneklerle açıklamaktadır (5).

İBERİA'DA ARİSTOTELESÇİ GELENEK

Maimonides ve Crescas Arasında

Ortaçağ Yahudi felsefesinin son bölümü, İber yarımadası Yahudiliğinin bunalımıyla başladı (6). İspanya Yahudilerine, 1391 yılında Kastilya ve Aragon boyunca tüm Yahudi cemaatlerinin kitlesel katliamına dönüşen halk ayaklanmaları tarafından beklenmedik biçimde saldırı düzenlendi. Birçok Yahudi zorla vaftiz kurnasına yönlendirildi; diğerleri gönüllü olarak mürted oldular, bazıları daha sonra tekrar kendi ana dinlerine dönme umuduyla din değiştirdi ve diğer birçoğu ülkeden kaçtı. İspanya'da yeni bir sosyal sınıf ortaya çıktı - dönmeler (the conversos) - kalan Yahudiler yasal, ekonomik, politik ve manevi sorunlardan birkaçı ile mücadele etmeye devam ediyordu.

İspanyol Yahudisi tam yaralarını sarma dönemindeyken, ibadet zorlaması, Yahudi karşıtı yasal düzenleme ve Tortosa'da yapılan tartışmalarla (1413-14) karşılaştı. Hristiyanlık ve özellikle Hristiyan akademik çalışmalar, Yahudilik umutsuz ve yardıma muhtaçken zafer kazanmış olarak yükselişe geçti.

Bu travmatik olaylar İspanya Yahudi entelektüellerini kendi davranış ve kültürel yönelimlerini düşünmeye zorladı. Bu nasıl olabilirdi? Geleneksel Yahudi kötülük felsefesinin öncüllerine göre bu, Tanrı'nın halkı İsrail için sağduyulu bakışının bir tezahürü olamazdı. Yahudi günahları ve dini itaatsizlik cezası olarak yorumlanmalıydı. Fakat kim suçlayacaktı? Çünkü felsefenin ve ilgili bilimlerin Yahudi-İspanyol kültürü olarak nitelendirilmesi üzerine, herhangi bir kendini inceleme "haricî hikmetler" (chokhmot chitzoniyot) statüsü olarak adlandırılan durum hakkında bir tartışma yapılması gerekiyordu. Önce, Maimonidesçilik ve filozofların kapsamlı kültürel eğitimleri (paideia), Yahudilerin inançlarını yerine getirmedeki başarısızlıkları sebebiyle savunmaya kondu.

Felsefenin İspanyol Yahudisi'nin ahlaki ve manevi iflasının katalizörü olduğunu iddia eden suçlamalar, felsefi literatüre sınırlı bir şekilde maruz kalmış olan Portekiz'deki Shlomo Al'ami gibi hahamcı hatiplerden olduğu kadar kendilerini Maimonidesçi geleneğe batmış halktan ve felsefeyi terkedip kabala'yı kucaklayan Shem Tov ibn Shem Tov gibilerinden geldi (8). Ancak kabala bir asırdan sonra Maimonidesçiliğe inandırıcı bir alternatif olarak ortaya çıksa da, İbn Shem Tov'un 1391 krizine verdiği yanıt, bu geçişi öngörmüştü (9). Maimonidesçiliğe yapılan en sert saldırı, tek oğlunu ayaklanmada kaybetmiş olan Saragossa hahambaşı Chasdai Crescas'tan geldi. Crescas, bilge bir halakhacı ve Aragon kraliyet sarayı ile yakın bağları olan bir cemaat lideri olarak İber Yahudi'sini yeniden inşa etmeye tayin edilmişti (10). İber Yahudisi'nin manevi çöküşünün doğrudan nedeni olarak Maimonides'in entelektüalizmini gören Crescas, hahamcı Yahudiliği Aristo felsefesinin kelepçelerinden kurtarmak için yola çıktı. On ikinci yüzyılda Judah Halevi'nin benzer bir girişiminden ve kabala'dan esinlenmişti (11).

Crescas, *Işığın Rabbi (Or ha-Shem'de 1410)*'nde felsefeye iki yönlü bir saldırı düzenledi. Birincisi, Aristoteles felsefesinin geçerliliğini Aristo'nun fiziğini çürüterek zayıflatmaya çalıştı. Crescas, Aristo'nun evren resmini kendine yeterli doğal yerine eğilimli varlıklar hiyerarşisi olarak reddetti (12). Crescas, Aristoteles'in aksine, nedenlerin gerçek bir sonsuzlar serisini ortadan kaldırdı, böyle bir dizinin mantıksal olarak mümkün olduğunu savundu. Sonsuz zaman, sonsuz uzay ve bir nedenlerin sonsuz serisi Crescas'ın merkezi sezgisiydi. Sonsuz evren, hem kozmik düzeni hem de insan etkinliklerini ilgilendiren olayları düzenleyen sonsuz ilahi aşkın bereketi tarafından biraraya getirilmiştir. Crescas, kendisinin öncülü Judah Halevi gibi, bir seri cisimleşmemiş araçlardan ziyade Tanrı'nın evrenin nedensel açıklaması olduğunda ısrar etti.

İkincisi, Crescas, Maimonides'in siyasi teorisini ve özellikle nihai insan mutluluğu anlayışını yalanladı (13). Crescas, insan mutluluğuna göre radikal bir entelektüelliği - edinilen akıl (sekkel niqneh) tarafından Tanrı'nın düşünülmesini Maimonides'e atfetmiştir. Crescas, bu düşünceyi, dini ve felsefi zeminlerde kabul edilemez olmakla suçlamıştır. Bu ideal dini olarak Yahudiliğe karşı yıkıcıydı, çünkü kişisel ölümsüzlüğü ve buyrukların icrasına ilişkin hahamcı gelenek tarafından uyumlu kılınmış içsel değeri reddetmişti. Edinilmiş aklın öğretisi kendiyle çelişkili olduğu için felsefi olarak geçersizdi (14).

Crescas, insan yaşamının nihai amacının bazı mükemmelliklere ulaşmayı istediği konusunda Maimonides ile aynı fikirdeydi: Bu mükemmellikler, vücudun mükemmelliği, ahlaki niteliklerin mükemmelliği ve görüşlerin mükemmelliğidir (15). Crescas, ayrıca, ileriye dönük olarak, bu mükemmelliklerin hiyerarşik olarak düzenlendiğini, bedensel ve ahlaki mükemmelliklerin görüşlerin mükemmelliğine tabi tutulmuş olduğunu kabul etti. Bununla birlikte, Crescas, görüşlerin mükemmelliği konusunda Maimonides ve Yahudi Aristotelesçilere şiddetle karşı çıkmıştı. Oysa ki, idrak edilebilir olanların bilişinin ölümden sonra hayatı oluşturduğunu savunan Crescas, evrensel gerçeklerin bilinci ile kişisel ölümsüzlük arasındaki bağlantıyı kopardı. Crescas bunun yerine, insan hayatının nihai sonunun, yaşam sonrasında Tanrı ile cisimsiz sonsuz ruhun birliği olduğunu iddia etti. Bu birlik, insanın kusursuzluğundan ziyade, insanın irade özgürlüğünde kendini gösteren Tanrı'nın insan sevgisine dayandırılmıştır (16). Tanrı'nın insan sevgisi, Torah'nın buyruklarının gerçek performansında, Tanrı'nın sonsuz iradesinin tezahürü ve İsrail'e sonsuz aşkın ifadesi ile ifade edilir.

Crescas'a göre Torah, Maimonides'in belirttiği gibi, entelektüel olarak üstün yetenekli azınlığın gerçekleştirebileceği siyasi düzeni yalnızca kuramaz. Daha çok, Torah birçok etkinliği belirler Crescas'a göre Torah, Maimonides'in belirttiği gibi, entelektüel olarak üstün yetenekli azınlığın gerçekleştirebileceği siyasi düzeni tek başına kuramaz. Torah, daha ziyade, ruhun temel cisimsizliğini koruyan etkinlikleri belirler, bu onun kutsallığıdır. Crescas'ın Mitzvot (uyulması

gerekli kurallar)’un gerçek icraatının önemini vurgulaması filozoflar ile Maimonides ve takipçileri tarafından konumlanan çokluk arasındaki hiyerarşiyi ortadan kaldırdı. Emirlerin yerine getirilmesi mükemmel görüşleri olup olmadığına bakılmaksızın tüm Yahudiler için bir zorunluluktur.

Crescas’ın emirlerin gerçek performansına vurgu yapması, açıkça Hristiyan karşıtı mesajı verdi: kişisel ölümsüzlüğe giden yol, belirli görüşleri taşımak değil, İsrail’in tek başına yapması emredilen belirli eylemlerin gerçekleştirilmesinde yatıyor. Bu nedenle, sadece ilahi emirleri, yani İsrail’i gözlemleyenler kurtulabilir. Crescas, Hristiyanlığa yönelik rasyonel eleştirisini sistematik bir araştırmasında yazarak açıkladı (17).

Crescas’ın Maimonides’e karşı cesur eleştirisi ve orijinal seçeneği, Yahudi düşünürleri Yahudiliğin iki yorumu arasından seçmeye zorladı. Seçim zordu çünkü tehlikede sadece felsefenin entelektüel bir disiplin olarak meşruiyeti değil, tüm ortaçağ kavramsal çerçevesinin ve eğitim sisteminin sağkalımı da söz konusuydu. Bazıları Joseph Albo, Zerachya Halevi ve Profiat Duran gibi Crescas’ın öğrencileri olan Sefarad filozofları, Crescas’ın Aristotelesçiliği reddetmesine ya da onların determinizm ve özgür irade üzerine buluş niteliğindeki görüşleri, insan iradesinin önceliğini ve inancın zorunlu boyutunu kabul etmeye hazır değildi (18). Çünkü eleştirisi Aristo’nun kendi eserlerinin kuramsal analizinden türetilmişti ve Aristo mantığının araçlarının kullanılması, Crescas’ın felsefesini Aristoteles’in dünya görüşünün çürütülmesinden çok Aristo geleneğinde bir “ev” tartışması olarak gördüler. Üstelik Crescas, Aristoteles’in tartışması yerine tam teşekküllü bir kozmoloji sunamadı (veya yapamadı). Aristoteles’e karşı teorik iddialarını destekleyecek yeni bilimsel bilgiye sahip değildi; böylesi bilgiler ancak on altıncı yüzyılın sonunda mümkün olabilecekti. Şaşırtıcı değil, sadık bir Aristo bilgini İshak İbni Shem Tov, Crescas’ın Aristotelesçi felsefesine yönelik eleştirisini, felsefi yetkinliğin eksikliği üzerine kurulu yanlış anlamının kanıtı olarak görmezden geldi (19). Bu anlamda, Rav İtzky, Crescas’ın “bir bakıma geç geldiğini, başka bir bakımdan da erken geldiğini” söylemekte haklıydı (20).

Aynı nedenle, çoğu Yahudi filozof Crescas’ın Maimonides’e saldırısını onaylamak için hazırlıksızdı. Maimonides, Iberia’daki Yahudi seçkinlerin gerçek kültürel kimlik ve liderlik iddialarını özetledi. Maimonides’i reddetmek bir kişinin toplumsal-kültürel statüsünü zayıflatmak demektir. Dolayısıyla, Sefarad felsefecileri, Crescas’ın eleştirisini artan oranda benimsemiş olsalar bile Maimonides’i eleştirenlerine karşı savunmaya devam ettiler ve hatta Crescas’ın Maimonides yorumlamasına ilişkin pek çok görüşlerini kabul ettiler. Yahudi felsefesinin tarihi, gözlem altındaki dönemde, bir ölçüde, Maimonides ve Crescas’ın Yahudiliğe iki alternatif yaklaşımı arasındaki diyalog olarak görülebilir.

Hristiyan Akademisyenliğin Etkisi

1430 yılına gelindiğinde İspanya'daki siyasi durum istikrarlı bir hale geldi ve Yahudi cemaati, enerjisini kültürel yeniden yapılandırmaya odaklayabildi. Joseph Garçon'un ifadelerinden yola çıkarak felsefe ve sanatla ilgili bilim ve sanatın, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Yahudi gençler arasında önemli bir popülerlik kazandığını anlıyoruz (21).

Yahudi öğrenciler, akademilerde felsefe alanında ileri çalışmalar öneren uzun mesafelere yolculuk yapıyorlardı (*Yeshivat ha-chokhmot ha-chitzoniyot*) ve felsefede özel öğretmenler uzmanlıkları için yüksek taleple karşı karşıyaydılar. Nitekim, Yahudi saray sınıfı daha önceki parlaklığını ve siyasi gücünü kaybetmiş olsa da, sosyal statüsü hala iş temaları ve kişisel zenginlikten daha az olmamak üzere felsefe-bilimsel bilgide ustalaşmaya ihtiyaç duyan diplomatları, finansörleri, yöneticileri ve doktorları ürettiyordu.

Dahası, İspanya'da tam olarak yenilenen halakhik çalışmalar, resmi talmudik metnin yorumunun Aristotelesçi mantık ile birleştirilmesine dayanıyordu (22). Yöntem, Isaac Conponton tarafından başlatıldı ve Tanrı'nın sözcüğünü bilimsel bir hassasiyetle anlamaya çalışmak olarak, öğrencileri İshak Aboab, Isaac de Leon ve Samuel Valensi tarafından ayrıntılandırıldı. Talmudik akademisyen böylece rasyonel potansiyelini gerçekleştirecek ve entelektüel mükemmeye doğru aşamalı olarak ilerleyecek ve nihayetinde mükemmel zekasının Tanrı ile birleşmesini sağlayacaktır. Felsefenin haham eğitiminin tam kalbine nüfuz etmesi, Kastilya'da, Sefer ha-Meshiv'i (Meleğe Cevap Verme Kitabı) üreten bir grup anonim kabalıcı tarafından felsefenin şeytanlaştırılmasının istenmesi çok makuldü (23). Felsefe sadece Yahudiliğe yabancı olarak değil, aynı zamanda kötünün (sitra achra) mitik alanı ile ortak olarak doğası gereği kötü olarak algılanmıştı. Böyle güçlü bir felsefe karşıtı anlayış ancak felsefenin hala biçimsel kültürel güç olduğu bir ortamda mantıklıdır.

Ortaçağ kalıplarıyla devamlılık içinde, on beşinci yüzyılda İberia'daki felsefe çalışması, ilk ve en önemli olarak hepsi İbranice olarak mevcut İbni Rüşt'ün yetkili yorumlarıyla Aristo'nun eserleri üzerinde uzmanlaşmayı içerir (24). Sefardi akademisyenleri: Joseph ibn Shem Tov, Isaac ben Shem Tov ibn gibi Sefarad araştırmacılar Shem Tov, Shem Tov. Ben Joseph ibn Shem Tov, İbrahim Bibago, İbrahim Ben Isaac Şalom ve Baruç ibn Ya'ish, Aristoteles-İbni Rüşt külliyatı üzerine yeni yorumlar ve süper yorumlar yazdı (25). Bu yorumların amacı, yazarın özgünlüğünü göstermek değildi fakat resmi Yahudi-Arap felsefe geleneğinin sürdürülmesini sağlamaktı. Yahudi felsefe öğrencisi, Aristoteles ve İbni Rüşt'ün yanı sıra, İbni Sina, Gazali, İbn Bacce ve İbn Tufeyl'in eserleri ve aralarında Levi Ben Gershon (Gersonides) ve Moses Narboni'nin önde geldiği Yahudi Aristotelesçilerin eserlerine başvurdu.

Bununla birlikte, Aristoteles'in felsefesi kendi yararına değil, Yahudilik ile

ilgili sistematik bir düşünceye doğru ilk adım olarak incelendi. Maimonides'in Şaşırmışların Rehberi, bu tür düşüncelerin her biri için çıkış noktası olarak hizmet etti. Profesör Duran, Simeon Ben Tezemaş Duran, Asher Crescas, Joseph Ben Shem Tov İbn Shem Tov, İshak ben Shem Tov İbn Şem Tov, Şem Tov Ben Joseph İbn Shem Tov ve İshak Abravanel dahil olmak üzere İberia'lı akademisyenlerin hepsi, Rehber ya da bu kitabın sorunlu bölümleri üzerine yorumlar yazdı (26). Maimonides'in yorumları aracılığıyla bu düşünürler Ortaçağ Yahudi felsefesinin temel konuları olan: Tanrı'nın özü ve varlığı, evrenin kökeni ve yapısı, kader, tanrısal vahy ve insan hayatının nihai sonu gibi konular üzerinde kafa yordular. Yahudi filozoflar sistematik incelemelerinde sıklıkla Maimonides'i alıntılادılar, onu eleştirenlere karşı savundular ve hatta Maimonides'ten belirgin bir şekilde farklı olan bir görüş açısını dile getirdiklerinde bile, o, saygıdeğer ustaya atıfta bulunmak mecburuyeti hissettiler (27). Bu bakımdan, On beşinci yüzyıl felsefesini Maimonides'e "dipnot" olarak görmek mazur görülebilir.

Yahudi-Arap felsefesine devamlı sadakat, on beşinci yüzyıl Yahudi felsefesinin yaratıcı eşliğini yitirdiği ve entelektüel durgunluğa katlandığı gibi bir izlenim yaratabilir (28). Bu yargı değersiz değildir ama, hikayenin tümünü yakalamıyor. On beşinci yüzyılda İberia'da bulunan Yahudi filozoflarını öncüllerinden ayıran şey, Yahudi-Arap felsefe geleneğine Hristiyan skolastisizmini aşılmasıdır. Çelişkili olarak, Hristiyan zaferciliğinin kendisi Yahudi filozofları Hristiyanlığın meydan okumasına hitaben skolastik geleneğe aşına olmaya zorlamaktır (29). Yahudilerin kitlesel olarak mürted haline getirildikten ve Tortosa'daki çöküşten sonra, Yahudi filozof artık Hristiyanlığı, entelektüel açıdan aşağı bir din olarak reddedemez. Nitekim İshak Arama, Hristiyan din adamlarına, Hristiyan inancını arttırmak için felsefe kullanmaktan dolayı övgüler yağdırdı ve Yahudilerin, retorik mükemmellikleri nedeniyle, Hristiyan vaizlerini dinlemelerini kabul etti (30). Böylelikle, Yahudi kültürünü kuşatan Hristiyan kültürünün tanınması Yahudiliğe güçlü bir entelektüel meydan okumaydı, bu olgu Yahudi akademisyenleri Yahudiliğe olan bağlılıklarını rasyonelleştirmek uğruna skolastik felsefe çalışmaya yöneltti.

Hristiyan skolastisizmi Yahudi felsefi yazıların üslubunu ve içeriğini etkilemiştir. Resmi metinler (hem felsefi hem de dini) üzerine yapılan yorum baskın edebi tür kalmışken Yahudi akademisyenler, teolojik incelemelerinde giderek tartışmanın skolastik yöntemini kabul ettiler. İshak Abravanel'in eserlerinin kanıtladığı gibi, Yahudi düşünürler söylemlerini tematik olarak tartışmalı soruların bir kümesi olarak düzenledi; bunların her biri, yazarın tutumuna ve yazarlarına karşı olan argümanların özetini ve itirazların çürütülmesini içeriyor. Yazınsal biçimin ötesinde, Samuel Şalom, İbrahim Ben Isaac Şalom, Eli Ben Joseph Chavilio, İbrahim Nachmias ben Joseph ve Baruch ibn Ya'ish gibi İberyalı akademisyenler skolastik metinleri İbranice'ye çevirdiler, böylelikle İbranice felsefi metinler külliyyatını genişlettiler (31). Süleyman Bonafed'e göre, Isaac Arondi

gibi Yahudi bilim adamları kendilerine Arap mantığından üstün tuttıkları skolastik mantığı öğretmenleri için özel Hristiyan öğretmenler kiralamışlardı (32). Aynı şekilde Joseph ibn Shem Tov, Aristoteles'in ahlak ve siyasi teori hakkında saray tartışmalarından bilgi edindiği Nicomakos'a Etik'i hakkındaki Hristiyan skolastik yorumlarına hayranlığını dile getirdi.

Skolastik felsefenin en yaygın kullanımı, Hales'li İskender, Thomas Aquinas, Duns Scotus, Johannes Versoris, Mairone'lu Francis, Nicholas Bonet, Geraldus Odonis ve Petrus Aurioli gibi Dominiken ve Fransisken yazarlarının aktardığı İbrahim Bibago'nun eserlerinde görülmektedir (34). Ve eşdeğer olarak ülke skolastik edebiyatında Bibago'nun çağdaşı olan, Thomas Aquinas'a özel bir hayranlık duyan Yahudi sermayedar ve devlet adamı Isaac Abravanel vardı (35). Skolastik felsefe üzerine Yahudi akademisyenlerin güveni niceliksel olarak Yahudi Arapça felsefi kaynaklarla karşılaştırıldığında göreceli olarak küçüktü, skolastisizmin etkisi çok anlamlıydı. Maimonides'in katı entelektüalizminden farklı olan, iman ve aklın yeni bir sentezinin ortaya çıkışını açıkladı.

Akıl ve imanın yeni bir birleşimi

Maimonides'in ardından on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki Yahudi filozoflar (örneğin, Joseph ibn Kaspi, Levi ben Gershon ve Moses Narboni) teolojiyi metafizik ile özdeşleştirdiler, Yahudilerin Tanrı kavramını kişisellikten çıkardılar ve akli insanın özü olarak gördüler. Vahyi de aynı şekilde tüm bilişsel eylemlere uygulanan aynı epistemolojik kuramlar tarafından çözümlenen doğal bir olay olarak gördüler. Bu Yahudi rasyonalistler Musa'ya dayanan vahyi Maimonides ile birlikte insan tarafından erişilmiş felsefi bilginin en yüksek biçimi olarak yorumladılar, bu nedenle Torah'a batını ve felsefi bir metin olarak baktılar. Tevrat'ın mecazi dili, Aristotelesçi fizik ve metafiziğin gerçeklerini ve Torah'ın yasalarını ifade eder, felsefi elitin mükemmelliğe ve insan hayatının nihai amacı olan Tanrı'nın bilgisine ulaşabileceği en mükemmel toplumsal düzeni kurar. Yahudi-Hristiyan polemiklerinin yoğunlaşması ve skolastisizmin artan etkisi, akıl ve imanın yeni bir sentezine yol açtı. "Soruşturmanın yolu" (dere ha-chaqirah) ile "gelenek ve imanın yolu" (derekh-qabbalah ve-ha-emunah) arasında belirgin bir ayrıma dayanıyordu (36). Bu ayrım sırasıyla, Aquinas'ın felsefe (ya da doğal ilahiyat) ve teoloji (ya da kutsal öğreti) arasındaki ayrımına paraleldir. Felsefe ve teoloji, köken, kapsam ve amaç itibarıyla birbirinden farklıdır. Oysaki felsefe doğal insan aklının gerçeklerinden oluştuğunu ilahi yardım olmadan gösterebilir, teoloji doğal insan aklının bilgi sahasını aşan gerçek önermeleri içerir. Felsefe, etki (alul) bilgisinden neden ('illah) bilgisine kadar ilerlemekle birlikte, teoloji nedenin bilgisinden etkilerin bilgisine kadar ilerlemektedir. Felsefe mantıklı, yaratılan şeylerden elde edilen bilgileri içeriyor olsa da, teoloji ilahi şeylerin doğaüstü alanı hakkında ortaya koyulan bilgiyi içeriyor.

Felsefe hatalar ve belirsizliklere yatkınken, teoloji belirli, güvenilir ve eksiksizdir. Felsefi bilgelik aklın bilişsel bir faaliyeti iken teoloji, imanın aracılığıyla iradenin onayını içerir. Felsefe yalnız ölümsüzlüğü güvence altına almaktan uzaktır ve en iyi ihtimalle yeryüzündeki mutluluğu garanti edebilir, teolojinin kutsal öğretileri kurtuluştadır; gelecekteki dünyada aşkın mutluluğu sağlarlar.

Bununla birlikte, felsefe ve teoloji, birbirleriyle gerçekten çelişmiyor. Bazı önermelerle - örneğin, Tanrı vardır, Tanrı tektir ve Tanrı ayrıntıları bilir- ilgili olarak felsefe ile teoloji arasında örtüşme vardır. Doğal İnsan aklı bu gerçekleri ilahi bir yardım olmadan keşfedebilir (tanrısal vahy tarafından da öğretilir). Bununla birlikte, felsefenin doğasında olan kusurları, felsefenin nihai derecedeki kesinliği garanti edemeyeceğini belirtir. Sadece Tanrı'dan gelen bilgi, yani vahy bilgisi kurtuluş ile ilgilidir. Bolca lütfunun dışında mükemmel bir şekilde iyi Tanrı, İsrail'e, bireysel kurtuluş ve kişisel ölümsüzlük için gerekli olan gerçekleri, doğal kötüyü aşan gerçekleri vahyetti. Tanrısal vahy, bu nedenle, Maimonides ve ondan önceki Yahudi Aristotelesçilerin belirttiği gibi doğal mükemmelliklerin ürünü değildir; daha çok, Tanrının iradi eylemi, İsrail'i seçmek ve akıl üstü ve doğaüstü gerçekleri gözler önüne sermektir. Yahudi filozoflar vahyi entelektüel bir etkinlik olarak yorumlamaya devam ettiler, İbni Rüştü epistemoloji mistik imalarını vurguladılar ve birleştirici terimler olarak Tanrı ve peygamberin aklı arasındaki teması tasvir ettiler (38). Maimonides'e benzer bir yeniden yorumlama, Torah'ın anlamı bakımından meydana geldi. Her ne kadar onbeşinci yüzyılın tüm Yahudi teologları Tevrat'ı batını, felsefi bir metin olarak varsaymayı kabul ettiler de, Tevrat'ın gizli anlamını Aristotelesçi fizik ve metafiziğin önermelerinden ziyade çok üstün bir tarzda ilahi zihinde önceden var olan evrenin ideal düzeni ile tanımlamadılar. Tanrının bilgeliği olan batını Torah (nistar) sonsuzdur, yaratılışın planı (defus ha-nimtza'ot) olarak hizmet eden evrenin ideal örneğidir (39). Oluşturulan evren ile ortaya çıkan metin arasında yapısal bir bağlılık olduğu ve Torah'ı çok fazla çalışan birisi doğa ve Tanrı'yı o kadar fazla anlamaya yaklaşır. Ve Tevrat, sadece doğru inançları değil, iyi davranış için reçeteleri de içerdiğinden, Tevrat'ın yasaları, Crescas ve kabalıcıların tam olarak savunduğu sadece araçsal bir değere değil içsel bir değere sahiptir. İlahi yasanın çok başarılı uygulanması, bireyin beden ve ruh mükemmelliğini elde ettiği, akılcı ruhun ölümsüzlüğü elde ettiği mükemmel bir toplumsal düzen oluşturur. Hayattan sonra, mükemmelleşen kişi, Tanrı ile sonsuza dek birleşmenin tadını çıkarır (ta'anug).

Tevrat'ın kurtuluşçu doğasına vurgu, Maimonides mirasını bir başka dönüşüme yöneltti. Onbeşinci yüzyıldaki teologlar, Tevrat'ın vericisi Tanrı'ya inancı (emunah) bireysel kurtuluş için gerekli koşul olarak yerine yerleştirmişlerdir. Maimonides'e göre iman, "zihnin dışında temsil edilmiş olanın zihinde de aynı şekilde temsil edilmiş olması" gerektiği inancıydı. Rosenberg'in gösterdiği gibi, Maimonides'in inancı tanımlaması (p'ye inanç) hem nesnel hem de öznel olarak

yorumlanabilir (40). Nesnel yorum, inanç ve ilave zihni gerçeklik arasındaki ilişkinin ana hatlarını vurguluyor. P'nin düşünülen p ile eşdeğer olduğuna inanmak doğrudur. Öznel yorumlama, ilave zihinsel gerçeklik ve inancın muhtevası arasındaki uygunluğu gözardı ederek inanma eyleminde içsel inanma unsurunu vurgular.

Maimonides Aristoteles'i ve Farabi'yi izlemiştir: Gerçek görüşün aksine, bilinen kabul görmüş gelenek (taqlıd) temelinde akılcı gösteri yoluyla bilgiye erişilir. Gelenek ve sergilenebilir bilgi aynı doğruları farklı tarzlarda farklı bireyler ya da gruplara entelektüel kapasite düzeyleri ile uyumlu olarak öğretir.

On beşinci yüzyılda inanç genellikle öznel olarak anlaşıldı. Mümin Tanrı'ya olan sevgisini dile getirdi, sadece bazı önermeleri - Yahudi inancının maddelelerini-onaylamakla kalmadı ama aynı mümin vahyolunmuş yasayı gözlemleme taahhüdünde de bulundu. Müminin Tanrı'ya olan sevgisinin en yüksek ifadesi, İber Yahudilerinin yüzyıl yaklaştıkça yapmaları istenen bir görev olan Tanrı'nın hatırına bir insanı kutsallama isteğidir. Tanrı'ya inanç ve Torah hayatına bağlılık nedeniyle, her Yahudi (sadece felsefe seçkinleri değil) insan yaşamının doğaüstü amacına- bireysel ruhun ölümsüzlüğüne - ulaşabilir. "Soruşturma yolu" ile "inanç yolu" arasındaki hiyerarşik ilişki, doğa ile doğaüstü gerçeklik düzenleri arasındaki ayrıma paraleldir. Bu düşünce, İshak Abravanel'in yazılarına nüfuz eder ve çağdaşları İbrahim Bibago, İbrahim Şalom ve İshak Aram tarafından paylaşılır (41). Bu düşünürlere göre İsrail (hem toplu hem de bireysel olarak) kendiliğinden doğa ve doğaüstü düzenlere aittir. İnsan varlıklarını yaratmış olarak, İsrail'in işleri, doğa yasaları (teva') altında başarısızdır, düzenlilik ve istikrarı Tanrı'nın bilgeliğini ve yaratılmış evren için genel takdire dayalı korumasını gösterir. Bu düzeyde, tüm olaylar bilimsel olarak özellikle doğa felsefesinin ayrılmaz bir parçası olan astroloji bilimi kullanarak bilinebilir (42). Bununla birlikte, İsrail, doğal determinizmi aşan, insan aklının şeffaf olmayan özel, doğrudan, belirli bir takdirinden de yararlanır. Tanrı'nın Sina'daki vahyi, Tanrı'nın özgür iradesini ve doğaya ilahi müdahalesini ifade eden mucizevî bir olaydı. Bu nedenle, Tanrı'nın vahyi, doğal insan aklının mükemmelliğine dayanırlamaz ve bu nedenle entelektüel mükemmelliğinin derecesini gözardı ederek İsrail'in tümünü kapsar. İsrail, Tevrat'ı vermekle, Tanrı'nın iradesi ile doğrudan yönetmişti. Bu nedenle, İsrail'in işleri inananların Tanrı'ya inancını ve Tevrat'ın emirlerini gözlemleme arzusunu ortaya koydu.

Isaac Abravanel bu inanç düşüncesini tarih felsefesinin temel taşı haline getirdi (43). Abravanel,Stoa felsefesinin hümanist canlandırması, Kilise Babaları'nın, özellikle Augustine'in yazılarına aşina olması bağlamında insanın seçimi düşüncesini vurgulayan bir tarih felsefesi biçimlendirdi (44). Abravanel için, İsrail'in seçilmişlik doktrini, geleneksel Yahudi öğretisindeki gibi, ne Tanrı'nın İsrail'i özel bir görev için seçtiği ne de İsrail'in doğal, biyolojik olarak,

Judah Halevi'nin öğrettiği gibi, Tanrı ile doğrudan karşılaşma eğilimi taşıyan normal bir nitelik taşımadığı anlamına gelmez. Daha ziyade, irade özgürlüğü ile insanı meşguliyetin yansıtılması, Abravanel, seçilmişlik doktrininin, İsrail'in Tanrı'yı her şeyin dışına çıkarmayı seçtiği anlamına geldiğini anladı. Pentateuch (Eski Kitab-ı Mukaddes'in beş kitabı) üzerine yorumunda Abravanel, başarısızlığı, tarihi yönlendiren insan seçimi için bir paradigma olarak sunuyor.

Başarısızlığı, iyi ve kötü konularındaki ahlaki düşüncelerin felsefi mükemmelliğindeki bir düşüş olarak yorumlayan Maimonides'in aksine, Abravanel başarısızlığı Tanrı'dan bir yabancılaşma olarak anladı. İlk günah, insanın üretken yaşam tercihini, bilimsel bilgiye dayanarak, Tanrı ile manevi yakınlık üzerinden ifade etti.

Buna karşılık, Tanrı, doğrudan takdirine dayanan korumasını sınırlayarak insanı cezalandırdı ve insanlığı, aracı doğal ve yıldız güçlerinin ve doğal nedenselliğin yönetiminde köleleştirdi. İnsanın Tanrı'ya isyanı Babil Kulesi kuşağında yeni bir doruğa ulaştı ve ilahi takdire dayalı gözetimin ileriye dönük olarak yenisinden kaldırılmasına, çekişme ve sefaletin artmasına neden oldu. Sadece Tanrı'yı özgürce seçen, yani, Nuh, Shem, Eber ve özellikle de İbrahim, Tanrı'nın doğrudan himayesinden yararlandı. Tanrı, İbrahim'in torunlarına Tevrat'ta kendi iradesini açıkladı; böylece müminler topluluğunun doğayı aşmasına olanak sağladı. İsrail'in kutsal, doğaüstü tarihi insanın özgür iradesinin kullanılması ile güçlendirilmiştir: Çünkü İsrail Tanrı'yı reddetti, Tanrı'nın topraklarından sürülmüş ve Yahudi olmayan (gentile) uluslara köleleştirilmiştir; İsrail Tanrı'yı seçerse, bedelini ödemiş olacak ve İsrail topraklarında Tanrı ile mutlu bir samimiyetin tadını çıkaracaktır. İnsan özgür iradesi, Tanrı'ya inanç ve onun telafi etme ile bağlantısını açıklamak için Abravanel onun mesih üçlemesini oluşturdu (45). Abravanel'in öte dünya tezleri, İberyadan sürülmesinden sonra akut mesihciliği değil, aynı zamanda Maimonidesçi İntellektualizminden Iradeye uyan insanı duyarlılık ilahi-insan bağında merkezi bir yere sahiptir. Abravanel'in ardından 16. yüzyıldaki Sefarad düşünürleri, insanın mükemmellik arayışı içinde akıl ile irade arasındaki etkileşimi yansıtmaya devam ediyorlar.

Yahudi Dogmatikler

Bununla birlikte, on altıncı asrın Yahudi felsefesindeki inanç vurgusu, radikal itikadçılığı gerektirmezdi (46). On ikinci yüzyıl boyunca, İberyalı Yahudi akademisyenleri Yahudiliğin Hristiyanlıktan üstün olduğunu savundu; çünkü öncekiler akılcı, sonrakiler değildi. Tanrı'nın mutlak tümgücünün ve inancın mantıksızlığını vurgulayan Ockhamcı okulun çağdaş Hristiyan teologlarının aksine, Yahudi bilginler, Yahudiliğin inançlarının mantıksız olamayacağını iddia ettiler; çünkü Tanrı, mantıksal olarak imkansız olanı yapamaz. Tanrı'nın tüm yeteneği üzerindeki sınırlar bir açıklama değil, Tanrı'nın Tevratında vahyettiği mükemmel bilgeliği gösteren bir mükemmelliktir. Yahudi teologun (*ha-chakham*

ha-datiy) görevi iki yönlüdür: Bir yanda Hristiyan dogmaların akılcı bir biçimde çürütülmesini sağlamak ve diğer yandan Musevilik rasyonelliğini ispatlamak. Hristiyan karşıtı felsefi polemiklerin canlanması (47) ve Yahudi dogmatiklerle meşguliyet (48) aynı çabanın iki yönü idi.

Sefarad teologları genelde Yahudiliğin bireysel kurtuluş için gerekli olan belirli bir dogmalar kümesine sahip olduğuna karar verdiler ama onların tanımları ve sayıları konusunda anlaşıyorlardı. Bazıları için, dogmalar Yahudi teolojisinin aksiyomlarıydı ki, diğer önermeler mantıksal olarak türetilebilir ve hiyerarşik bir sıra içinde düzenlenebilirdi. Diğerleri için, Yahudiliğin dogmaları birini Yahudi olarak doğrulayan az sayıdaki inançları oluşturdu diğerini sapkın olarak yorumlamayı inkar etti. Ve diğerleri için dogmalar hala tanrısal vahye inanmanın mantıki önceliği anlamında “Torah’nın temelleri” idi ve onlarsız tüm Yahudi dini ve çok sayıdaki ritüelleri çökecekti. Maimonides’in on üç ilke listesi bir kere daha Yahudiliğin dogmaları üzerinde düşünmek için hareket noktası oldu. Yahudi teologlar, Maimonides’in dogmalar listesinin seçimi ve diziliş kriterini analiz ederek ya da alternatif sayısal inanç listelerini önermek suretiyle, kendi Yahudilik felsefelerini formüle ettiler.

Örneğin, Joseph Albo, Yahudiliğin dogmalarını hiyerarşik olarak düzenleyen Crescas’ı takip etti. Simeon ben Tzemach Duran’ın eserlerine dayanan Albo, Tora için üç kök (‘iqqarim) önerdi: Tanrı’nın varlığı, cennetten Tevrat ve cezalandırma. Bunlardan sekiz *shorashim* veya ikKitab-ı Mukaddes ilkeler türetilmiştir: Tanrı’nın birliği, Tanrı’nın gayrimaddiliği, Tanrı’nın zamandışılığı, Tanrı’nın mükemmelliği, Tanrı’nın bilgisi, vahy, Tanrı’nın habercilerinin doğrulaması ve bireysel takdir. Crescas gibi Albo da, Musa Tevrat’ınca öğretilen ilave inançların bulunduğunu ancak bunların mantıken ve yapısal olarak önceki ilkelerden bağımsız olduklarını ileri sürdü. Bu ilkeler arasında, Yaratılışa iman, Musa’nın vahyi, Torah’nın sonsuzluğu, en az bir emrin bile yerine getirilmesi, diriliş ve mesih aracılığıyla mükemmelliğe kavuşma inancı yer alır.

Bununla birlikte, Sefarad’ın pek çok ilahiyatçısı, Albo ve Crescas’dan farklıydı ve hiçlikten yaratılışı Tevrat’ın temeli olarak kabul etti. Böylece Abraham Shalom, yaratılış inancından Tevrat’ın “ilkelerinin” bir listesini türetmiştir: Tanrı’nın zorunlu varlığı, cezalandırması, takdiri, Tanrı’nın her şeye gücünün yetmesi, vahy, kehanet, mesih, Tanrı’nın geleceği bilmesi ve insan özgürlüğü ve yeniden diriliş. İbrahim Bibago için, yaratılış ve mucizeler birlikte Tevrat’ın temel inançlarıydı; Maimonidesçilerin tanımladığı şekilde Yahudiliğin diğer tüm ilkeleri türetilmiştir. Ve İshak Arama da, yaratılış Tevrat’ın temelidir düşüncesindedir, altı inancın Yahudilikte çok önemli olduğunu belirtir: Yaratılış, Tanrının gücü, kehanet ve vahy, takdir, tövbe ve ölüm sonrası yaşam. Yahudi dogmatiklerine yaptığı farklı katkı, bu inançların her birinin Yahudi geleneğinin belirli bir ritüeli ile ilişkilendirilmesiydi.

Düşünülürse, bu farklı “risale” kümeleri, bir dogma listesine göre biri için bir Yahudi, diğerine göre de bir sapkın anlamına gelebilir. Ancak gerçekte (ilahiyatçılar kabul etsin ya da etmesin) Yahudi dogmatikler sınırlı politik ve pratik önemde akademik bir uygulamaydı. Yahudiler her ne kadar sapkın görüşleri savundukları için teorik olarak aforoz edilebiliyorlarsa da, Yahudi cemaatleri, etkin biçimde aforoz etme konusunda çok bölünmüşler ve bölgeselleşmişlerdi. Bu sebeple, Yahudi dogmatizmanın tarihsel anlamı, sapkınlığa karşı savaşta değil ama daha ziyade Yahudiliğin taraftarları için ne ifade ettiğinin açıklığa kavuşturulmasında yatar.

Yahudilerin İspanya’dan ve egemenlik bölgelerinden (1492) ve daha sonra Portekiz’den (1497) uzaklaştırılması, Sefarad’ın dogmatiklerle olan meşguliyetini yoğunlaştırdı. İberia sürgünleri arasında en seçkin Yahudi filozof olan Isaac Abravanel, *Rosh Amanah*’ında Yahudi dogmatikler için yeni bir yaklaşım ortaya koydu (49). Abravanel, Maimonides’le birlikte doktrinin doğrulanmasına, İsrail halkına dahil olmak ve kurtulmak için gerekli bir koşul; ve bir sapkın olarak doğrulanmadığını varsaymak için zemin olarak bakıyordu. Ancak Abravanel, Yahudiliğin çok sayıda dogması olduğu düşüncesine karşı çıkmıştır. Abravanel, bu düşünce yerine Torah’ın her öğretisinin kurtulmak için her mümininin doğrulanması gereken bir dogma olduğunu iddia etti. Abravanel’in Kitab-ı Mukaddes metnine yaklaşımı kabala’nın felsefe üzerindeki etkisini yansıtır.

Kabalistler, Tevrat’ın ilk ve orta öğretim arasındaki iç bölünmeye izin veremeyen bir birlik olduğu gerekçesiyle dogmatik girişimlere itiraz ettiler. Tevrat’ın her öğretilerinde, hatta her kelimesinin ve hatta her harfinin bile dini bir anlamı vardır; her biri inananı Tanrısal’daki belirli bir yere yöneltmektedir. Abravanel kabalıcılar gibi, Torah’yı bir bütün olarak kabul etmenin insanın kurtuluşu için gerekli olduğuna inanıyordu. Abravanel, Yahudiliğin dogmalara sahip olduğuna ilişkin Maimonides’e sahte bağlılık hizmetinde bulunurken Crescas, Albo ve onları takip edenler tarafından önerilen dogmaları reddetti ve Yahudiliğin tüm inançların ortadan kalkacağı aksiyomlara sahip olduğu görüşüne karşı çıktı. Bununla birlikte Abravanel, dogmatik spekülasyonun eğitsel önemini kabul etti. Abravanel, üç kraliyet mahkemesinde görevli ünlü biri ve çok bilgili bir akademisyen olarak Maimonides’ten daha az seçkin değildi. İkisi de eğitimsiz çoğunluklara doğru inançların telkin edilmesi ihtiyacını fark ettiler. Bu nedenle Abravanel, Maimonides’in ilkelerini kitlelerin eğitimi için sezgisel araçlar olarak savundu ve bu amaçla yalnız bir Yahudi’nin belirli bir inanca sahip olması gerektiğini kabul etti. Yaratılış, Yahudiliğin çok önemli bir dogmasıdır, çünkü mucizelere inanmayı kolaylaştırır. Abravanel için, mesihçi kurtuluş en önemli mucizedir. Halkını teselli etmek ve gelecekteki kurtuluşa inancı güçlendirmek için Abravanel, yaratılışa inancı Yahudiliğin bir Kitab-ı Mukaddes dogması olarak kabul etti.

Yahudilerin İberia’dan çıkartılması kuşkusuz travma yaratan bir olay

olmakla birlikte Sefarad Yahudisini yok etmedi ve Sefarad kültürünü yıkmadı. Gerçekte, Hristiyan zulmünden zorunlu kurtulma, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok ırklı ve çok dinli topluluğuna yerleşen Sefarad Yahudileri için özellikle iyi bir sonuçtu. İslam hukuku onlara "daha fazla özgürlük ve" koruma sağladı ve kendilerini yerel Türklere göre kültürel açıdan daha üstün hissettiler. Sefaradlı sürgünler Osmanlı İmparatorluğu'nda kendi mirasının korunması ve geliştirilmesine odaklanabilirler - sevgili vatanları ile Hristiyan tepkisinden korkmadan iletişime devam edebilirlerdi.

Böylece, sınır dışı edilmelerden yirmi yıl sonra, İber Yahudi felsefesi Osmanlı İmparatorluğu'nda bir tür rönesans yaşadı. Gerçekten de, on altıncı yüzyılda hem İtalya'da hem de Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi felsefesinin gelişmesini kısmen açıklayan, İberya'nın dışında Rönesans kültürü ile Sefarad aydınlarının karşılaşması böyle oldu. Rönesans kültürünün Yahudi felsefesinin tarihi üzerindeki etkisini anlamak için şimdi İtalya'ya dönüyoruz.

RÖNESANS İTALYASI'NDA YAHUDİ FELSEFESİ

On beşinci yüzyılın başlangıcına gelindiğinde, Yahudi akılcı geleneği yerli İtalyan Yahudileri arasında önceden iyi yerleşmişti. Yerli İtalyan Yahudileri, 1290'lı yılların başlarında Fransa ve Almanya'dan gelen Yahudi göçmen dalgaları ile karşılaşacakları kuzey ve orta-kuzey illerine göç ettiler (50). Borç para verme ve rehinle borç para verme bu yerleşimlerin geçimini sağlamıştır. İtalyan ekonomisinin özgül ihtiyaçları, İtalyan şehir devletleri arasındaki sürekli savaş ve İtalyan toplumunun artan katmanlaşması, İtalyan papa, laik prensler ve cumhuriyet hükümetleri tarafından Yahudi borç para verme işlemlerine hoşgörü ile yaklaşılmasını sağlamıştır. Bireysel Yahudi borç para vericileri, Yahudilerin önceden göçe zorlandığı veya yerleşmelerine hiç izin verilmediği bölgelerde kısa süreli konut edinme ve işletme izni aldılar. Marjinal ve istikrarsız statülerine rağmen, Yahudi borç para vericileri önemli bir servet biriktirmiş ve yaşam biçimlerini bilinçli olarak İtalyan yurttaşlarının normlarına göre düzenlemişlerdir. Soylu Rönesans beyefendisinin Yahudi bir versiyonunu yetiştirme girişiminde, bankacılar kendi kullanımları için hatırı sayılır büyüklükte kişisel kütüphaneler kurdular ve haham akademisyenler, filozoflar ve şairlerin patronları oldular. Üst sınıf Yahudi gençlik komitesinin eğitimi, Tevrat ve Halakhah, trivium ve quadriviumun skolastik müfredatını, Latince ve İtalyancadaki incelikli konuşmaya yapılan insancı vurguyu incelemiştir (51). Dinsel ve ulusal "ötekiliklerinin" ebedi bilinçliliği içindeki İtalyan Yahudileri, Yahudiliklerini ifade etmek ve komşuları üzerinde manevi üstünlük iddiasında bulunmak için Rönesans kültürünün estetik ve eğitsel normlarını seçici bir biçimde uyarladılar (52).

Aristotelesçi gelenek

Ortaçağ rasyonalizmi İspanya ve Provence'dan Yahudi-İtalyan kültürüne onikinci yüzyılın sonlarında skolastik Aristotelizm'in Fransa'dan İtalya'ya girişi ile aynı döneme kadar nüfuz etti (53). Yahudi filozofları - özellikle Jacob Anatoli, Zerachia ben Chen Shealtiel, Salerno'lu Moses ve Girit'li Shemariah – skolastisizmin onüçüncü ve erken on dördüncü yüzyıllarda İtalya'da yayılmasının araçları idiler (54).

Aristoteles'in eserlerini ve İbni Rüşt'ün yorumlarını Latince'den İbranice ve Arapça'ya tercüme ettiler ve Hristiyan bilginler ile Maimonides'in *Şaşırılmışların Rehberi*'nin Latince'ye tercümesi için işbirliği yaptılar. Bu etkileşim İtalya'daki Yahudi bilim adamlarını skolastisizmin etkilerine İspanya'daki dindaşlarına (corelegionists) göre daha açık hale getirdi. Örneğin, 1290'lı yılların başında, Verona'lı Hillel Ben Samuel, Aquinas'ın akıl ve iman sentezini özümsemi ve onu Maimonides yorumuna uyguladı ve ondördüncü yüzyılın ilk on yıllarında Judah ben Moses Romano, Aquinas ve Roma'lı Giles'in seçkin eserlerini İbranice'ye çevirdi (55). Yahudi akademisyenler, Judah'ın yeğeni Roma'lı Immanuel Dante'nin şiirini İbranice'ye çevirdiğinde, İtalyan yerli şiirinin yeniliklerini de çabucak uyarladılar (56). Yahudi felsefesi, İtalya'daki yayılımının başlangıcından beri Yahudi-Arap felsefesini Hristiyan skolastisizmi ile kaynaştırdı. Skolastisizmin etkisi, Yahudilerin İtalyan üniversitelerinin tıp ve felsefe fakültelerine kabul edildiği onbeşinci ve on altıncı yüzyıllar boyunca derinleşti (57).

On dokuzuncu yüzyıldan beri var olan ilk felsefi metin, hem ortaçağ geçmişi ile süreklilik hem de çağdaş kültürel eğilime karşı açıklığı örnekliyor. 1416'da Moses Ben Isaac da Rieti- Papa Pius II Piccolomini'nin doktoru, bir mantıkçı, polemikçi ve Roma Yahudi cemaatinin hahambaşı- *Miqdash Me'at*'i (*daha az kutsal*) oluşturdu (58). Dante'nin İlahi Komedi'si'nin *Dolce stil novo*'dan sonra modelledi, bu felsefi şiir, felsefenin çeşitli dallarını özetler ve popülerleştirirken, ortaçağ Yahudi Aristotelianizminin Yeniplatoncu versiyonunu üç dizeden oluşan (tercets) şiir biçiminde ifade eder.

Rieti, evreni, her var olanın kendi yerini işgal ettiği ve kendi nihai amacına erişmeyi arzuladığı hiyerarşik bir varlıklar zinciri olarak kavramsallaştırdı. Tanrı'dan başlayarak, büyük "varlık zinciri", ruhani tözlerin (melekler ve ruhlar), düzeni sayesinde, göksel cisimler ve temel küreler, çeşitli hayvan, bitki ve minerallerin türlerine, şekilsiz maddeye kadar iner. Evrenin çoklu seviyeleri, güçlerin dinamik bir birliği tarafından birarada tutulur, insan ve mikrokozmos içerisinde minyatür biçiminde varolur. Ortaçağ İbrani şiirinin ortak bir konusunu (topos) birleştirmek, yani, şiirsel esin, vahyin felsefi kavramı ile vahyin benzeriydi, Rieti'nin şiiri, esrik--peygamberce bir deneyimi tasvir etmektedir. Şairin ruhu, ahlaki ve entelektüel mükemmeliyet kazanarak, cisimleşmiş durumundan kurtulur ve Yahudi azizlerin ölümsüz ruhlarıyla karşılaştığı göksel

bölgeye yükselir - Kutsal Kitap kahramanları, hahamcı bilgiler, Geonim (Abbasi Halifeliği'nde iki büyük Babil'li Talmudçu Sura ve Pumbedita akademilerinin başkanları), ortaçağ filozofları ve şairleri - sonsuz yaşamın mutluluğunu tadar. Rieti'nin öğretici şiirinin ahlaki oldukça açıktı: cennet sadece Yahudiler içindir, Dante'nin veciz karşı iddialarına rağmen.

Felsefenin İtalyan Yahudileri arasında yaygınlaştırılması için en çok kullanılan yöntem felsefenin Kitab-ı Mukaddesle yorumu ve bu yorumların halka vaazlarla açıklanması idi.

Moses ben Joab 1450'lerde Floransa Yahudi cemaatine vaaz veriyordu, Jacob Anatoli tarafından İtalya'ya getirilen Maimonidesçi felsefi yorumlamanın yaygınlaştırılmasını gösterdi (66). Moses ben Joab, felsefenin doğrularını içeren Torah'nın batını anlamının içerdiği Maimonidesçi öncülü kabul etti. Felsefenin gerçekleri. Melamed'in gösterdiği gibi Maimonides'ten hareket etti ve Aquinas'ın hukuku dört bölüme (sonsuz, ilahi, doğal ve insan) ayırması ışığında ilk kez Torah'yı tartışan Joseph Albo'yu izledi (61). Bununla birlikte hem Albo hem de Musa Ben Joab, insanların ahlaki mükemmelliğinde rol oynayan doğal hukuku reddetti ve Aquinas'ın insan ve ilahi yasaların her biri için doğal hukuka bağladığı işlevleri aktardı. Musa'nın Ben Joab'a göre, insan hukuku "tabanı ortadan kaldırır ve asilleri teşvik eder" ancak, insan hayatının doğaüstü amacına erişmesini tek başına sağlayamaz. Bu nedenle, tanrısal zihindeki ebedi yasayı yansıtan tanrısal olarak ortaya konan bir yasa insan yasasını tamamlamalı ve mükemmelleştirmelidir. Tevrat'ın - *Etz Chayyim* (Hayat Ağacı) -yasal kısmı üzerine yaptığı yorumunda, Tevrat'ın yasalarının gerçekten ilahi olduğunu ispatlama girişiminde bulunur; çünkü, ölümden sonraki ölümsüz hayatta ve yaşarken onlarla yaşayanların mükemmeliyete erişmelerini sağlarlar.

İtalya'daki Maimonides geleneği, Aristoteles'in Yunanca metnlerinin keşfedilmesi, Latince'ye yeni çeviriler ve matbaanın icadı nedeniyle, onuncu yüzyılın ikinci yarısında İtalyan üniversitelerinde Aristotelizm'in yeniden dirilişiyle canlandı (62). İtalyan Yahudileri arasındaki Aristotelesçiliğin yeniden canlanması konusunda en sorumlu kişi Judah ben Yechiel Messer Leon'du (63). Leon, Bolonya ve Padua üniversitelerde eğitim gördü, Conte Palatino'dan felsefe ve tıp alanında doktora derecesi ile ödüllendirildi ve İmparator Frederick III tarafından kendisine şövalye ünvanı verildi. Ünvanları ona göre sadece gündelik asalet ve onur imtiyazları değil fakat Yahudi olmayan hastaları tedavi ve Yahudi öğrencilere de felsefe ve tıp dalında doktora danışmanlığı yapmak gibi sıra dışı imtiyazları da sağlamıştır. Üstün başarıları ve İtalya'nın en zengin bankacılık ailesi ile olan akrabalık bağları sayesinde -da Pisa - Judah Messer Leon, kendisini İtalyan Yahudiliğinin resmî lideri olarak gördü. Kendisine atıfta bulunurken ve başkaları tarafından "*rosh ha-golah*" ("*sürgünün ışığı*") olarak adlandırılır ve İtalyan Yahudisinin kültürel yönünü şekillendirmekte yetkili olduğunu düşünürdü.

Judah Messer Leon'un Yahudi felsefesi tarihine yaptığı büyük katkı mantık alanında idi (64). Messer Leon, dinin ve felsefenin düzgün bir biçimde uyumlaştırılmasının anahtarının mantığın sanatında yattığına ikna olmuştu. Skolastik mantığı-Walter Burley ve Venedik'li Pavlus'un eserlerinden derlenen- El-Farabi ve İbni Rüşd'ün öğrettiği gibi geleneksel Arap mantığına üstün görmüştü. İbni Rüşd'ün mantıksal eserleri üzerine yorumüstü yorumları ve kendi devasa mantık ansiklopedisi (*Mikhlal Yofi*) Yahudi felsefi eğitimini Yahudi-Arapça mantıksal gelenekten skolastik mantığa kaydırmak için uyumlu bir çaba idi.

Bunu yapmak için İbni Rüşd'ün Yahudi-Müslüman gelenekteki geleneksel yorumlarını Hristiyan yorumcularinkilerle zahmetli bir biçimde ilişkilendirmişti. Messer Leon, Hristiyan yorumcular için tercihini ifade etmesi sebebiyle, Levi Ben Gershom (Gersonides) ve Musa Narboni gibi Provençal'li Yahudi mantıkçıları, Müslüman filozofları körü körüne takip ettikleri ve Yahudi inanmışları yanlış yola sevk ettikleri için azarladı. Judah Messer Leon, Narboni'nin kabul edilemez görüşlerini savundukları için akademisinden bazı Sefarad felsefe öğretmenlerini görevden aldı ve Gersonides'in yeni basılan Kitab-ı Mukaddes yorumunu yasakladı. Messer Leon, "resmi" bir Yahudi felsefesinin yaygınlaştırılmasını sağlamak için Yedaiah Bedersi'nin *Bechinat Olam* (*Evrenin İncelemesi*) ve Maimonides'in *Şaşırmışların Rehberi* kitabı üzerine yorum yaptı (65).

Judah Messer Leon, İtalya'daki Yahudi entelektüel hayatının yönünü belirleme girişiminde sadece kısmen başarılıydı. Mantık Ansiklopedisi'nin İtalyan Yahudileri arasında mantık çalışmaları için çok popüler bir ders kitabı haline gelmiş olmasına rağmen, Gersonides'in İtalya'daki etkisini engelleme (muhtemelen İspanyol veya Provençal göçmenlerinin akını nedeniyle) ve Yahudi filozofların enerjilerini mantığa hasretmeleri konularında başarısız oldu. İbrahim Farissol istisnası dışında (66), Messer Leon'un en seçkin öğrencileri (örneğin, oğlu David, Yochanan Alemanno ve Abraham de Balmes) Aristo mantığı ile Kabala ve Floransa hümanistleri tarafından yeniden canlandırılan Platoculuk kadar çok fazla ilgilenmediler. Judah Messer Leon, Yeniplatonculuğu Aristoculuğa göre daha aşağı bir felsefe olarak görüyor, kabala'yı da ikinci sınıf Platonizm olarak küçümsüyordu; öğrencileri kendi kendilerine kabala öğrendi, kabala'ya Yahudiliğin otoriter bir yorumu olarak baktı ve onu Aristotelesçilik ile uzlaştırmaya çalıştı.

Judah Messer Leon'un Aristo felsefesini sağlam bir temel üzerine yerleştirme çabası, Girit'ten Yahudi bir filozof Elijah del Medigo tarafından daha da geliştirildi. Bu filozof, 1480'den 1490'a kadar İtalya'da kaldı (67). Aristoteles-İbni Rüşd külliyatına İbranice ve Arapça dillerinde hakim olması onu İtalyan akademisyenleri, rahipler ve hümanistler (örneğin Girolamo Donato, Domenico Grimani, Venedik'li Antonio Pizammano ve Pico della Mirandola) arasında çok popüler bir öğretmen yaptı. Onu Aristoteles ve İbni Rüşd'ü onlara öğretmek ve eserlerini İbranice ve Arapça'dan Latinceye çevirtmek için kiralamışlardı. Del Medigo, Latince çeviri-

lerinden beşini John of Jandun'un kendisinin editörlüğünü yaptığı eserinin bir cildinde yayınladı (68). Del Medigo Yahudi okuyucuları için İbni Rüşt'ün eserlerini İbranice'ye tercüme etti ve Yahudi entelektüellerin büyük ilgi duyduğu, insan mutluluğunun doğası hakkında entelektüel tartışmaların merkezinde yer alan bir konu olan İbni Rüşt'ün bilgi teorisi metinlerini değerlendirdi (69).

Del Medigo'nun felsefi etkinliğinden Padua'daki aynı din mensubu Aşkenazi din adamlarının bazılarının hoşnut olmadığı anlaşılıyor. Felsefe araştırması Aşkenazi Yahudileri arasında bilinmiyordu (70), Padua Aşkenazi liderleri del Medigo'nun İtalya'da kalmasını zorlaştırdı. Del Medigo, 1490 yılında, ortamın Aristo felsefesine karşı daha misafirperver olduğu doğduğu yer Girit'e döndü (71) ve orada sistematik teolojik araştırması *Bechinat ha-Dat* (*Dinlerin İncelemesi*)'ı oluşturdu. Bu ince metnin, görünüşe göre del Medigo'nun Rönesans entelektüelleri, Yahudiler ve Yahudi olmayan herkes arasında Platonculuk ve Yeniplatonculuğun artan popülaritesinden hoşnutsuzluğunu ifade etmek için yazılmıştı. Del Medigo, Yochanan Alemanno'yu adıyla belirtmemiş olsa da, *Bechinat ha-Dat*'ın Alemanno'nun Yahudiliğe yaklaşımını gözden düşürmek için yazıldığı açıktı. Alemanno 1488 yılında Pico'nun öğretmeni olarak Medigo'yu yerinden etti ve yetenekli genç Hristiyanı ortaçağ Yahudi ve Müslüman Neoplatonik kaynaklara, sihir, simya, astroloji ve kabala ile ilgilenen çevrelere tanıttı (72). Pico ayrıca, kabalacı metinleri sadece Latince'ye çevirmekle kalmayan ama kabalaya Hristiyanlık giysileri giydirecek düzmece metinler üreten adı kötüye çıkmış mürted Flavius Mithridates'i tuttu (77). Medine del Medigo'nun gözünde Alemanno ve onun izleyicileri (Yahudiler ve mürtedler) geleneği (geniş biçimde "kabala"yı) yanlış yorumlayan "yalancı entelektüeller" (*mitchakmim*) idi; çünkü, Aristotelesçilik'ten Neoplatonculuğa sapmışlardı (74). Del Medigo, Alemanno'nun, Torah'ın büyüleri ve mucizevi uygulamalarda kullanılmak üzere bir el kitabı olduğunu öngören kabalayı sihirsel yorumlamasına şiddetle karşı çıktı. Aşağıda bu noktaya döneceğiz. Şimdilik, del Medigo'nun Pico'ya kabalacı metinler verdiğini dile getirmek yeterlidir, Girit'li filozof kabala'nın hristiyanlaştırılmasına veya kabala'nın sihir amaçları için kullanılma girişimlerine karşı çıktı.

Del Medigo'nun ortaya çıkmış dinle ilgili kendi rasyonel incelemesi, İspanya'daki eski çağdaşlarının, Joseph ibn Shem Tov'un ve İbrahim Bibago'nun görüşleri ve İtalya'daki Moses ben Joab ve Judah Messer Leon'un görüşleri ile uyumluydu. Del Medigo insan aklının yaradılıştan gelen sınırlamalarının tam olarak farkındaydı. Sadece Tanrı'nın vahyi sayesinde bilinebilen gerçekler vardır, en mükemmel akıl ve insan ruhunun ölümsüzlüğünü sağlayan bilgi. Del Medigo'ya göre, gerçek bir kutsal din felsefenin gerçeklerine karşıt olamaz; gerçekte gerçek bir dinin işareti akılcılığıdır. Hristiyanlık öğretilerinin mantıksal çelişkiler ve tutarsızlıklara açık olması nedeniyle sadece Yahudilik Hristiyanlıktan daha çok bu tanıma uyar (75). Gerçek ilahi dinin rasyonel bir incelemesi

- yani özgün kabala -, onun gerçek felsefe, yani Aristotelizmi ile orantılı olduğunu kanıtlar. Çünkü Yahudilik akılcı bir dindir, pek çok kişiye ulaşabilir olmak için hakikatlerin metaforik konuşmasında yer alması gerekir. Dinsel topluluğun çeşitli üyeleri, dinin hakikatlerini, entelektüel kapasite derecelerine uygun olarak çeşitli düzeylerde kavradılar. Din ve felsefe arasındaki çelişkiler yalnızca sahte filozofların (Alemanno ve takipçileri gibi) gerçek dinin ve gerçek felsefenin yolundan sapmasıyla ortaya çıkmaktadır.

Del Medigo'nun İtalya'dan ayrılması, Aristotelizm'in canlandırılmasında Yahudilerin katılımını veya kendileri ile Hristiyanlar arasındaki akademik işbirliğini durdurmadi. Nitekim, Aristoteles ve İbni Rüşd'ün basılmış eserlerine olan talep, Yahudi bilginlerin ve çoğu mürtedin (papa ve din adamlarına hizmet eden hekimler) aktif bir şekilde etkileşime girdiği canlı bir pazar yaratmıştır (76). Örneğin 1521'de Jacob Mantino ibni Rüşd'ün *Hayvanlar Kitabı* (*Partibus Animalium* *Kitāb al-Hayawān*) ve *De Generatione Animalium*'unun özetini İbranice'den Latince'ye tercüme ederek Papa Leo X'a ithaf etti ve 1524'de Mantino, Metafizik'in özetini İbranice'den Latince'ye çevirip yayınladı ve Kardinal, Hercules Gonzaga'ya ithaf etti. Aynı şekilde, İbrahim de Balme, Aristoteles'in birkaç mantık eserini ve *Belagat*'i 1523'te Latince'ye tercüme ederek İbni Rüşd'çü yayınları himayesine alan Kardinal Grimani'ye ithaf etti. De Balme, hümanistlerin tercümeler yerine eserlerin Yunanca özgününü tercih etme eğilimine karşı İbni Rüşd'ün Aristo'nun metinlerini tercümelerinin kalitesini savundu. Ve Kalo Kalonymus, İbni Rüşd'ün *Yoketmenin Yokedilmesi* eserini İbranice'den Latince'ye tercüme etti, bu kitap 1550-52'de İbni Rüşd'ün *Opera Omnia*'sının *editio princeps*'ini içeriyordu.

Aristotelesçilik on altıncı yüzyılda İtalya'daki Yahudi Aydınlar arasında hakim felsefe okulu olmayı sürdürüyor. Yahudi Aristotelesçiler (aralarında David'in Ben Yahuda Messer Leon, Obadiah Sforno, Yechiel Nissim da Pisa, Joseph ibn Yachya ve Moses Provencallo) On altıncı yüzyılda İtalya'daki Yahudi Aydınlar arasında Aristotelesçi hakim felsefe okulu olmayı sürdürüyor. Yahudi Aristotelesçiler (aralarında Yahudi İsa Messer Leon, Obadiah Sforno, Yechiel Nissim da Pisa, Joseph ibn Yachya ve Moses Provencallo) akıl ve inanç arasında istenen ilişkiyi yansıtmayı sürdürdü ve Yahudiliğin hem pagan felsefe hem de tanrısal vahy olduğunu iddia eden diğer dinlerden üstün olduğunu kanıtlamaya devam ettiler. Yetkili bir geleceğin içinde yer alan Yahudi Aristotelesçiler, yeni felsefi zemini kırmak için değil ama Aristo'nun, antik ya da ortaçağda, Yahudilerin ya da Yahudi olmayanların çeşitli yorumları arasındaki ince farkları çözümlemek ve Aristotelesçiliği Rönesans Platonculuğuyla uyumlu hale getirmek istediler (77).

Obadiah Sforno'nun *Or Amim* (*Hristiyanların Işığı*)'i, ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında İtalya'da Yahudi Aristotelesçiliğinin tipik bir örneğidir. Bonfil'in gösterdiği gibi Sforno, İtalyan entelektüelleri arasındaki insan ruhunun doğası ve insan yaşamının nihai sonu hakkındaki ateşli tartışmalara yakından vakıftı

(78). Agustino Nifo'nun Aristo yorumları üzerine psikoloji ve epistemoloji hakkındaki sistematik tartışmasına dayandı. Ve Yahudi dini geleneği temeli üzerine tartışmalara özgün felsefi bir katkıda bulunmaya çalıştı. Sforno'nun konumunun teşvikiyle, insan ruhunun doğası itibarıyla tanrısal bir cevher olduğunu entelektüel ve uygulamalı iki katmanı olan bir mükemmellik olduğunu iddia etti. Crescas'ın anlayışlarını benimsemek üzere Maimonides'ten hareketle Sforno, uygulamanın kuramsal olandan üstün olduğunu ve bu yaşamda ruhun nihai mükemmelliğini mükemmel bir şekilde ahlaki-toplumsal alanda ifade ederek savundu. Buna göre, Tanrı bilgisi, yarı tanrısal etkin akıl ile insan aklının birliğini içermiyor (Sforno böylece Yahudi-Arap geleneğinden hareketle varlığını onaylamadı) ama, daha çok Tanrı'nın iradesinin yaptığı icraat sonucu ilahi yasada vahy olarak ortaya çıkıyor. Diğer insan varlıklarıyla yönelik olarak adalet ve sevecenlik gönüllü eylemleri idrak edilebilir olanın derin düşünülmesinden çok, Crescas'ın tam olarak tartıştığı gibi ruhun ölümsüzlüğünün yoludur. Ruhun doğası üzerine yapılan felsefi tartışmalar böylelikle, Yahudiliğin polemiğe dayanan bir savunusunu oluşturuyordu: Sadece Tanrısal olarak vahyolunan ilahi Musevilik'in doktrinleri ve yasalarının güncel performansı bireyin ruhunu kurtuluşa yöneltti. Eserinin polemik açısından öneminin tam olarak farkında olan Sforno, onu Latince'ye çevirerek 1548 yılında yayımlamıştı.

İtalya'daki Yahudi siyasi statüsü 1550'den itibaren belirgin bir şekilde bozuldu. Kilisenin ve laik makamların hoşgörüsü, Yahudi ekonomik faaliyetlerinin kısıtlanması, Yahudi kültürünün baskılanması, engizisyonun giderek artan biçimde Yahudi işlerine dahil olması ve bir dizi mahallelerden kovulma şeklindeki yeni ve sert bir ayrımcılık politikasına dönüştü (79). Yahudi fiziki güvensizliği arttıkça, İtalya'daki Yahudi felsefesinin polemiğe yönelimi de arttı. On altıncı yüzyılın ikinci yarısında, Yahudi aydınları Yahudi ruhsal üstünlüğünü daha da şiddetle savunur oldu. Bu bağlamda ünlü doktor ve filozof David de Pomis Latince'de (De Medico Hebreo) adlı polemik bir inceleme yazarak tıp biliminin Yahudiler tarafından keşfedildiğini iddia etmiş (80) ve Judah Moscato da, Qol Yehudah (Judah'ın Sesi) başlıklı Kuzari üzerine bir yorumda Judah Halevi'nin Yahudi ontolojik üstünlüğü iddiasını yeniden canlandırmıştır (81). On altıncı yüzyılın sonunda İtalyan düşünürleri arasında Yahudi "tikelciliği"nin yoğunlaşması, kabala'nın popüleritesinin artmasına yol açan diğer bir gelişme olmuştu.

Hümanizm ve Platonculuk

İtalya'da Aristotelesçiliğin başlangıcına rağmen, Rönesans kültürüne farklı bir nitelik kazandıran hümanizm oldu. Sırayla, hümanizmin Yahudi felsefesi üzerindeki etkisi onun yaratıcılığı ve yayılmasını açıklar (82). Rönesans hümanizminin Musevi kültürüne etkisini anlamak için Rönesans'taki hümanist geleneğin safhaları ayırt edilmelidir (83). "Latin hümanizmi" ya da "sivil hüma-

nizm” olarak bilinen ilk safha, antik Latince metinlerin ve Roma uygarlığının sivil ideallerinin yeniden canlandırılmasını içeriyordu. On dördüncü yüzyılda Petrarca’nın liderliğinde başladı ve on beşinci yüzyıla kadar, Roma toplumunun siyasal ideallerini yeniden canlandıran Floransalı bilim adamları ve devlet adamı Leonardo Bruni, Caluccio Salutati ve Poggio Bracciolini’nin etkinliğinde Cicero’nun söylevlerinde tasvir ettiği gibi devam etti.

Belagat -etkili iletişim ve konuşmayı süsleme sanatı- Latin hümanizminin özünde duruyordu. Hitabet, Rönesans beyefendisinin yaşam biçimi için bir ideal oldu. Çok yönlü, katılımcı, klasik mektuplarda ustaca olması ve geçmişteki dersleri güncel problemlere uygulamaya hazır olması bekleniyordu. İlk hümanistler, sürekli değişen ve sınırsız özelliklerine rağmen insan kaygısını ele alan esneklik nedeniyle retorik kullanmaya başladılar. Retorik böylece ortaçağ kozmolojisinin sabit hiyerarşilerini zayıflattı, bunları evrenin merkezi olarak insana bıraktı ve insanın yeni bir görüşünü zihinsel enerjilerin gizemli bir paketi olarak ifade etti - duygusal, heyecanlı, akli ve manevi (84). Çünkü belagat, sabit bir felsefi tözden yoksundu, çeşitli ideolojik konumları ilerletmek, mantıksal tutarsızlıkların üzerini parlatmak ve hatta düşüncenin sıklıklarını şaşkına çevirmek için kullanılabilirdi.

Hümanizm’in ikinci safhası, aksine, Yunan metinlerinin iyileştirilmesi ve Platonculuk, Yeniplatonculuk ve Hermetisizm’in canlandırılmasıydı (Hermetisizm bir felsefe öğretisi olmayıp, Mısır’da yaşamış bir inisiye olan Hermes Trismegistus’un batını öğretisidir.). On beşinci yüzyılın ortalarında, Marsilio Ficino ve John Argyropoulos’un liderliğinde Floransa’da başladı ve on altıncı yüzyıl boyunca sadece İtalya’da değil ama Batı ve Orta Avrupa boyunca sürdü. Yunan hümanizmi odaklanmayı retorik vurgusundan, felsefe, teoloji ve bilimde (sihir şeklinde) iyi edebi biçime kaydırmıştır. Floransalı hümanistler için insanlık onuru, kötü ortaçağ Latinesinin rol dağıtımı ve ortaçağ manastırcılığının aşırılıkları ya da gelişmiş asil Roma’yı taklit etme girişimi değil fakat kişinin daha çok Tanrı ile olan ilişkisinde kutsallık peşinde koşmasıdır. Trinkaus’un özlü formülasyonunda “ sadece insan onurunun kalması değil gerçekte insanın Tanrı’nın suretinde yaratıldığı ancak insanlığın mükemmelliğinin haysiyetle eşitlik olarak gerçekleştirileceğine karar verilmiş bir vurgulama eğilimi vardı” (85). Pico ve Ficino gibi hümanistler insanı sihir olarak tasarladı. Dünyevi ile cennet alemleri arasında duran insan, içindeki ilahi kıvılcım sayesinde ilahi yaratıcı güçlerle donatılmıştı. Özgür insan, meleklerin düzeyine yükselip yükselmeyeceğini tayin edecek ve ölümsüzlüğe erişecek ya da kötülerin düzeyine batacak ölümde etiyale kemiğiyle parçalanıp gidecektir.

İnsan belagatine inanan sivil hümanistlerin aksine Ficino ve topluluğu özellikle ilahi gerçekliğin zenginliği ile ilgili olarak insan diline yönelik kimi güvensizliklerini ifade ettiler. Antik şairlerle birlikte hümanistler, Tanrı’nın sonsuz hakikatlerine bilmeceler, alegoriler ve imalar sayesinde sadece dolaylı

olarak yaklaşılabildiğinin çeşitli yollarını gösterildiğini savundular. Hümanistin görevi, Hristiyanlığın manevi hakikatlerini özümseyerek kutsal vahyin sonsuz zenginliğini anlamak için eski bilgeliğin her yönünü yeniden canlandırmaktı.

Skolastik felsefeyi reddetmek yerine, onu skolastik ustaların öğretileri (özellikle de Aquinas) üzerine kuran Yunanlı hümanistler, Ortaçağ felsefesinin Platoncu ve Yeniplatoncu yönlerini vurguladılar ve çeşitli entelektüel gelenekleri - Platonculuk, Yeniplatonculuk, Hermetikçilik, Pisagorculuk, Zerdüştcülük ve kabala -eklektik olarak birleştirdiler; bu girişimlerini (tüm dinler için) tek gerçek teoloji (*prisca theologia*) olarak ortaya çıkarttılar.

Bu din-felsefe geleneklerinin üretici metinleri şimdi Latince'ye çevriliyor ve Latin hümanistler tarafından başlatılan, filolojik standartlarda yeni bir dikkatle yayımlanıyorlardı. Böylece, hümanistler on beşinci yüzyılın ikinci yarısında, çeşitli entelektüel geleneklerin tümünün bir dereceye kadar katıldığı gerçek birlik öğretisini geliştirdiler (86). İtalya'daki Yahudi Aydınlar hümanist hareketi özümsemek için iyi yerleştirildi. Latin hümanizminin laik eğilimleri Yahudilik için dini bir meydan okuma olarak algılanmadı, çünkü Yahudi filozofları bu tür bilginin doğa alanı ile ilgili olduğunu düşündüler. Nitekim, eğer önceki (bilgi) baştan itibaren tamamlanmamış ve eksik olarak beyan edilmişse, doğal insan bilgisi Yahudiliği nasıl zayıflatır ? İnsan bilgisinin bir Hristiyan ya da bir putperest, eski bir bilge ya da çağdaş bir düşünür tarafından tercih edilip edilmediğine göre ilke olarak tamamlanmış ve mükemmel doğaya sahip Tevrat'ın vahyolunmuş sonsuz bilgeliği ile çatışamaz.

Böylece Yahudiler, hümanist hareketin estetik ve eğitsel duyarlılıklarını, sivil hümanizmin mantığına uymadan laik sonuçlar elde etmeden özümseyebilirlerdi. Ortaçağ Yahudi felsefesinin kendisinin Yeniplatonculukla dolu olduğu gerçeğinin yanı sıra onun dinsel ve öteki dünya yönelimi bağlamında Yunan hümanizmini özümsemek kolaydı. Rönesans hümanistleri tarafından yeniden canlandırılan eski putperest kaynaklar, Yahudiliğin en mükemmel ifadesi olan evrensel gerçeğe katılan tek entelektüel gelenek olarak görülebilir.

Judah Messer Leon'un Nofet Tzufim (Petekten Akanın Kitabı) Latin hümanizmine ilk Yahudi tepkisi oldu (87). Messer Leon'un 1476'da basılmış olan İbranice söylevin bu el kitabı, iki retorik gelenekten: İbni Rüşdçü-Aristotelesçi gelenek (Judah Messer Leon, Todros Todrosi'nin İbni Rüşd'ün Aristoteles'in Belagat'ı üzerine Orta Yorumu'nun İbranice tercümesi sayesinde bilgi edinmişti) ve İtalyan hümanistlerin Latince belagata canlanan ilgisini yansıtan Cicero'cu-Quintilian'cı gelenek türetilen dilsel formların bir envanterini içeriyordu. Latin hümanistler ile Judah Messer Leon, Cicero'cu görüşü kabul etti, belagat, şimdiye kadar olduğu gibi, sadece bireyin hem entelektüel hem de ahlaki mükemmelliğini tamamlaması bakımından yararlıydı. Bu nedenle iyi bir vaiz, retorik becerilerini en iyi şekilde kullanabilmek için iyi bir adam ve iyi bir filozof olmalıydı (88).

Ancak, Messer Leon'un hümanist söylevi edinimi, pagan klasik hitabetçilerin yazılarından daha çok Torah'nın mükemmel konuşma örneklerine sahip olduğu iddiasını geliştirdi. Mükemmelin bir vahyi olarak, ilahi bilgelik Tevrat, retorik de dâhil tüm beşeri bilimleri kapsar. Bu nedenle, Judah Messer Leon çağdaş Yahudileri, kutsal kitap metinlerinin ideal olduğunu onlara hatırlatarak kendilerini retorik çalışmaya adanmaları için cesaretlendirdi.

Rönesans hümanizminden haberdar olan Yahudi akademisyenler, felsefenin kapsamını, ortaçağ ders programı içinde yer alan insan çalışmalarına aşılıarak genişlettiler. Tarih yazıcılığı ve Rönesans sanatı yaratıcılığındaki hümanist eğilim Yahudi aydınlarına, biyografiler, tarihsel anlatılar, komediler ve sahne sanatları, özellikle de müzik ve tiyatro üzerine incelemeler yazmak gibi İbranice yeni edebi türler başlatmak için esin kaynağı oldu (89). Ortaçağ geçmişinin devamı olarak, eğitilmiş filozoflar da felsefi temalara atıf yapan İbranice ve İtalyanca şiirler yazdılar ve sadece İbranice değil yerel dilde de düzyazı sevgisi ortaya çıkarttılar. Kuşkusuz, mürtedlerin Yahudiliğe dönüşü, felsefenin genişlemesine ve İtalyanca'nın edebi estetiğine katkıda bulunmuştur. Geri dönen mürtedler, ortak dinden olanları, sadece Avrupalı üniversitelerinin tohum atan felsefi ve bilimsel ders kitaplarını değil aynı zamanda mürtedlikten çıkmış yazarlar tarafından bazı durumlarda yazılmış İberia ve Fransız edebiyatının başyapıtlarını tanıttılar. Örneğin, Fernando de Rojas'ın ünlü draması *La Celestina*, Joseph Tzarfati-Papa Julius II (1513-21) ve Leo X'un doktoru, filozof ve şair- tarafından İbranice'ye çevrildi, İtalyan Yahudileri arasında büyük bir ün kazandı (91).

Felsefe ve edebiyat arasındaki geçişli sınırları örneklendiren çok ilginç bir eser olan Judah Abravanel'in *Dialoghi d'Amore (Aşk Üzerine Diyaloglar)*'siydi, yaygın olarak Leone Ebreo adıyla biliniyordu. Dialoghi'nin birleştirme tarihi, orijinal dili, hedef kitlesi ve felsefi anlamı akademisyenler arasında tartışılmakta olsa da (92) herkes bu eserin Avrupa'da bir çoksatar olduğu konusunda hemfikir. İtalyanca versiyonu (1535) İspanyolca, Fransızca, Latince ve İbranice'ye çevrildi ve yirmi sekiz kez basılarak yayınlandı. Dialoghi'nin dördüncü bölümü ve Ebreo'nun diğer felsefi eseri olan Göklerin Uyumu (*De Coeli Harmonia*) artık kayıp durumda olmakla birlikte Göklerin Uyumu adlı eserin eski izleri ancak Giordano Bruno'nun yazılarında bulunabiliyordu (93).

Portekiz, Kastilya ve Leone mahkemelerinde babası tarafından eğitilen İsaac Abravanel, aşkın felsefesini çeşitli entelektüel geleneklerin çeşitliliğinden derledi: Klasik ve geç Yunan felsefesi (özellikle Platon, Aristoteles ve Proclus) ; ortaçağ Yahudi, Müslüman ve Hristiyan filozofları; Provençal ve İspanyol saray aşkı geleneği; İspanyol kabalasının teozofik ve mistik doktrinleri ve Ficino'nun Platon'un Şölen (Symposium)'i üzerine yorumu, onbeşinci yüzyılda Kastilya'da gelişip serpildi (94). Leone Ebreo, Ficino'nun Platon'un sevgi felsefesini tekrar canlandırması ve ona bir Yahudi yanıtı vermesi konusuna aşına olan ilk Yahudi

değildi. Leo Ebreo'nun İtalya'ya yerleşmesinden kısa süre sonra tanıştığı Yochanan Alemanno, Ficino ile ilgili soruların çoğunu ele alan Şarkı Sözleri (Chesheq Shlomol Solomon'un Arzusu) üzerine bir bildiri hazırladı.

Lesley, "Alemanno'nun Şarkıların Şarkısı hakkındaki bol miktardaki yorumunun Dialoghi ile Marsilio Ficino'nun Platoncu İlahiyat Sempozyumu'na yaptığı yorum bağlamında aynı görüşleri içerdiğini ileri sürdü: Klasik metin hakkındaki yorum, aynı soruların bazılarının sistematik bir şekilde incelenmesi için bir yöntem hazırlıyor (95). "

Leone Ebreo, Ficino'nun Hristiyan "Platoncu İlahiyat"ının Yahudi bir birleştirmesi'nden söz ederken, Ficino'nun felsefesiyle üç önemli özelliği paylaştı. Birincisi, Ebreo, vahy dinlerini eski pagan bilgelik ile birleştirmeyi araştırdı, Sokrat öncesi, Platon, Aristoteles'in felsefesini ve onların geç Yunan yorumcuları Hermes Trismegistus, Plotinos, Proclus ve Stoacıları çok geniş biçimde içeren bir çerçeveye belirledi. Ebreo, bu felsefi metinleri ve zengin ortaçağ geleneğini uzlaştıracı, çünkü çeşitli entelektüel geleneklerin bir dereceye kadar katıldığı kökenleri ne olursa olsun gerçeğin "birliğini" savunuyordu. Ebreo Ficino'ya tepki olarak vahyolunmuş Yahudiliği düşündü- ve özellikle de Leone Ebreo'ya göre Platon'un felsefesini türettiği- eski kabalanın batını öğretilerini, Tanrı ve evren hakkındaki soyut gerçeklerin en mükemmel ifadesi olarak görüyordu (96).

İkincisi, hem Ficino hem de Leone Ebreo için, Platonculuğa dönüş, hakikat ve lezzet yanında güzellik değerinin farkına varmak anlamına geldi. Ebreo'nun aşk felsefesi (Ficino'nunki gibi), hümanistlerin edebi ilgilerini görsel sanatçıların estetik duyarlılıklarıyla ilişkilendiren bir dini estetiğe denk geliyordu. Ebreo Plato'yu takiben, özel şeyler güzeldir (ve doğru ve iyi ile birlikte) güzelin mutlak mükemmel biçimini paylaştıkları veya katıldıkları ölçüde güzel (ve eş zamanlı olarak doğru ve iyi) olduğunu belirtti (97). Güzelliğin tanınması güzelliğin yeniden üretilmesini olduğu kadar güzel ile birlik arzusuna, güzel sevgisine götürür. Platoncu, Yeniplatoncu ve kabalıcı söylemleri birleştiren Ebreo, güzellik sevgisini cinsiyetçi sembolizm olarak şöyle ifade eder: Sevgili güzellik, etken erkek ilkesi olarak işlev görür, edilgen olanı "döller", alıcı kadın sevgili kendindeki güzellik formunu onunla paylaşır (98). Aşık ve sevgili arasındaki cinsel birleşme, güzelliği doğurur. Bu süreç gerçekliğin tüm düzeylerini kapsar -ilahi, kozmik ve insani - ve evrenin yaratılışını, sürüp giden varlığını ve insanların Tanrı ile birleşmeyi arzulamalarını anlatır - güzellik, iyilik ve gerçeğin birliğini.

Üçüncüsü, Ebreo felsefi bilgeliğin en iyi şekilde alegorik modda öğretildiği konusunda Ficino ile aynı fikirdeydi. Alegori (yani mecazi konuşmada kendini gizleyen gerçek), en iyi şekilde madde ve biçimin metafizik dualizmi ve insanlardaki beden ve ruh dualizmi ile örtüşür. Alegorik mod tercihi ilk bakışta yalnızca Maimonides'in felsefi allegorizminde yinelenir (99). Fakat, aslında, Ebreo, felsefi bilgeliğin peşinde hayal gücünün rolüyle ilgili olarak Maimonides'ten çok farklıdır.

Maimonides, akli Tanrı'nın bilgisinden uzaklaşmaya yönelten hataların kaynağı olan insan imgeleminin "yaratıcı" gücü konusunda Aristoteles ile aynı görüştedir. Maimonides, öğretileri imgelemin şiirsel buluşlardan çok gösterilebilir gerçekleri içeren belirli bir dinin, kurucusunun en mükemmel filozof olduğunu gösterebilip gösteremediğine göre ilahi olduğunu savunmuştur. Maimonides, Musa'nın Torah'sının en mükemmel din olduğunu iddia eder, çünkü, kurucusu peygamber Musa en mükemmel filozoftur, vahyi duygular ve hayaller ile kirlenilmemiştir. Musa, imgelemeyi tüm İsrail'in onu kavramasını sağlamak amacıyla, sadece felsefe bilgisini iletme için kullanmıştır. Maimonides'e göre, o zaman, felsefi Tevrat'ın mecazi konuşması, çoğunluğun entelektüel yetersizliğinin bir kabulüydü. Bununla birlikte, mükemmel filozof, Torah'nın felsefesinin "altın elmalarını" toplayabilmek için mecazi konuşmanın "gümüş kaplaması"nı sıyırmak zorundadır.

Buna karşılık Leone Ebreo, insanın hayal gücünün hakikate bir engel teşkil etmediğini, ancak, güzeli taklit eden güzel varlıklar üreten ve zihin güzelliği tanınmasını sağlayan bir dal olduğunu savundu. Belli bir konuşma, nesnel gerçeğin güzelliğini taklit ettiği, mutlak güzellik olan Tanrı'ya katıldığı ölçüde güzeldir. Belirli bir konuşmanın güzelliği (ve diğer sanat eserlerine de genişletilebilir), ilahi güzelliğe katılımın derecesine işaret eder. Ebreo, Musa'nın Tevrat'ının en mükemmel konuşma olduğunu ileri sürdü, çünkü sözleri evrenin manevi ilkelerini ifade ediyordu. Tevrat form ve içerik olarak mükemmel bir uyum içindedir, böylelikle Tanrısal kökenine işaret eder. Yunan ve Roma felsefesi gerçeğe yaklaşır, ancak daha az mükemmel biçimde gösterir. Bu nedenle Ebreo'nun Kitab-ı Mukaddes ayetlerine göndermeleri, bu sebeple Yahudiliğin Yahudi olmayan bir eser üzerine serpilmesi değil fakat tanrısal olarak vahyedilmiş Yahudiliğin en üstünlüğü için derin bir argümandır.

Leone Ebreo'nun İmgelemeyi yeniden değerlendirmesi, felsefenin Yahudiler arasında yeni bir vizyonuna yol açtı. Tevrat'ın felsefi içeriğini elde etmek amacıyla mecazi dilini gözardı eden iyi felsefeci değildir ama daha çok Torah'nın güzel konuşmasını bulan biri Tanrı'nın ve yaratılışın gizeminin anahtarı bulur. Aynı şekilde, iyi filozof mecazi dili felsefeye karşıt olarak görmemeli, ancak güzel benzeşimler yaratmalı, yorumlamaları okuyucuyu doğru, iyi ve güzelliğe Tanrı'ya götürmelidir. Ebreo'nun iki dünyevi Yahudi saraylılar hakkında felsefi benzeşimini birleştirdiğinde yapmak girişiminde bulunduğu, aşkın soyut ilkelere cisimleştiği aşk ilişkisi filo ve sofia'dır. Mükemmel bir filozof-sanatçı olarak-sözcüklerin bir Rönesans bilgisi olan- Ebreo, bir kurgu felsefi alegori kompoze ederek Tanrı'nın aşkının yaratıcı ve Tanrı'nın entelektüel sevgisinin yaratıcı bir etkinlik, en üst düzenin bir sanat olduğunu öğretti. Ebreo'nun aşk felsefesini anlamak için okuyucu, oyunun gelişimini izlemelidir, yani, iki Yahudi saraylı (filo ve sofia) arasındaki aşk olayını izlemek ve aynı zamanda felsefi

söylemlerinin anlamlarına dikkat etmekle yükümlüdür (100). Ebreo, dünyevi aşıklar arasındaki aşk hakkında bir alegorik diyalog oluşturarak Kitab-ı Mukad-des'deki Şarkıların Şarkısı'nı taklit etmekle kalmayıp felsefi batınlık geleneğini de sona erdirmiştir. Sadece felsefi elit değil şimdi tüm okurlar, kadınlar da dahil metafiziği anlayabilir, çünkü güzel bir dramatik anlatıyla aktarılmıştır (101).

Leone Ebreo'nun sevgi felsefesine ilk tepki şaşırtıcı olmayan bir biçimde oldukça olumsuzdu. Elijah del Medigo'nun öğrencisi olan Aristotelesçi bilim adamı Saul ha-Kohen Ashkenazi, Ebreo'nun birleşmiş eğilimleri ve Isaac Abravanel'e yazılmış bir mektupta felsefi batınlıktan hareket etmesi konusunda hoşnutsuzluğunu dile getirdi (102). Ancak, on altıncı yüzyılda İtalya'da Platonculuk ve kabala'nın popülerlik kazanmasıyla birlikte, çeşitli Yahudi filozoflar- örneğin, Judah Moscato, Judah del Bene, Azariah de Rossi ve Gedaliah ibn Yahya- felsefeyi estetik açıdan hoş a giden formlarda öğretmeyi, Yahudi kutsal kaynaklarını pagan şiir ve mitoloji ışığında araştırmayı, Aristotelesçi ve Yenip-latoncu felsefeleri uyumlaştırmayı arzu ediyorlardı (103). Gedaliah ibn Yahya, 1568'de Dialoghi'yi İspanyolca'ya çevirerek imparator II. Philip'e ithaf etti ve bu örnek Selanik'deki Sefarad topluluğuna ulaştı burada Tanrı'nın bilgisi ya da Tanrı'nın sevgisinin insan yaşamının nihai sonunu oluşturup oluşturmadığını tartışan Yahudi entelektüeller tarafından incelenmiştir.

Ancak Dialoghi'nin en büyük başarısı Yahudi cemaati dışındaydı. Harari, Giordano Bruno'nun Eroici Furori'sinin (Kahramanca Çoşkunluk) Dialoghi'nin artık mevcut olmayan dördüncü diyalogundan seçimleri kapsadığını ve Dorman'ın, Baldassare Castiglione'nin The Courtier'ı ile Ebreo'nun Dialoghi'si arasındaki benzerlikleri incelediğini ortaya koydu (104). Dorman, Dialoghi'nin geç on altıncı ve on yedinci yüzyılda mürted filozoflar (örneğin Louis de Leon) ve mürted kökenli Yahudi filozoflar (örneğin İbrahim Cohen Herrera ve Spinoza) arasında oldukça saygın olduğunu gösterdi (105). Kuşkusuz, Leone Ebreo, Hristiyanlığa dönmeksizin egemen felsefesinin belagatli bir sözcüsü olan bir Yahudi'nin benzersiz bir örneğiydi.

Felsefe, kabala ve doğal bilimler

On beşinci yüzyılda İtalya'da Platonizmin canlanması, Rönesans entelektüelleri, Yahudiler ve Yahudi olmayanlar arasında kabala'nın popüleritesinin artmasını kolaylaştırdı. Kabala, İtalya'daki yayılımının en başından itibaren, bir taraftan doğanın kontrolünün ustalık alanı olan spekülatif bir bilim olarak görülmüş, diğer taraftan da Tanrı ile gizemli bir birliğe erişmişti. Abraham Abulafia'nın, Menachem Recanati ve Reuben Tzarfatı'nın yorumu ile anonim *Ma'arekhet ha-'Elohut (Tanrılığın Takımıyıldızı)* ve eserleri, İtalya'da geç on üçüncü yüzyıldan on beşinci yüzyılın son çeyreğine kadar kabala bilgisinin başlıca kaynaklarıydılar (106). Zohar İtalya'da on beşinci yüzyılın sonuna kadar nis-

peten bilinmiyordu (107). Kabala spekülatif bir inanç türü olarak görülürken, yetkili ustaların gözetimi olmaksızın kaybolmamış metinlerden kendi kendine çalışılıyordu. Yetkili geleneklerin yokluğu, Idel'in de gösterdiği gibi, İspanya'da alışlagelmiş bir şey olmayan yorumsal özgürlüğü bir ölçüde kolaylaştırmıştı.

Kabala ile ilgilenen bir bilim adamı, kabalcı metinlerin yorumlanmasında kendi güçlerine güvenebilir ve felsefe bilgisi temelinde kendi özgün kabala okumasını ifade edebilirdi. Bu, sırayla, kabalanın imgesini, Yahudi hukukunun uygun gözlemi için daha çok bir uygulamalar dizisi olarak eski kuramsal bir bilim halinde evrensel bir cazibe ile ileriye dönük biçimde geliştirdi. Bu nedenle, İtalya'daki Hristiyan hümanistler kabala'yı evrensel, eski bilgeliğin ayrılmaz bir parçası olarak görebilir ve onu Yahudi ustalarından temin edip incelemek isterler.

Yochanan Alemanno, İtalya'daki kabalizm çalışmalarının canlandırılması, Hristiyan Kabala'nın yükselişi ve on beşinci yüzyılın son çeyreğinde Yahudi felsefesi ve kabalanın birleştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır (108). Alemanno, bir Aristocu filozof ve tıp doktoru olarak eğitilmiş olmasına rağmen, akademik Aristoculuğun sınırlarının ötesine geçti. Doğanın incelenmesini Aristoteles'in kitaptan öğrenmesinden ve onun güvenilir yorumcularından gelen teoriler ile sınırlayan öğretmeni Judah Messer Leon'un aksine, Alemanno doğanın gerçek manipülasyonu ile doğa hakkındaki teorik bilgiyi birleştirmeyi arzuluyordu. Bu amaçla Alemanno, İtalya'da sihirbazlık uygulamaları yapan (Yahudiler ve Yahudi olmayanlarla) temas kurdu, simyayı, astrolojiyi, yıldız hekimliği, fizikçiliği, rüyayı yorumlamayı ve tılsımsal büyüyü çeşitli kaynaklardan inceledi ve son zamanlarda yayınlanan Hermetik külliyat, kaybolmamış ortaçağ Müslüman ve Yahudi Neoplatonik metinlerini, ortaçağ büyü el kitaplarını ve kabalayı öğrendi. Bu çok çeşitli kaynaklardan Alemanno, canlı ve cansız arasında anlamlı bir ayrım bulunmayan ve bedenlerin birbirlerine sempati ve antipatiler yoluyla etkileri olan organik bir doğa görüşü geliştirdi. Akli doğa içinde olarak tasarlayan Alemanno, var olan tüm şeyleri algı ve aktif yaşamın taşıyıcısı ve yeri olarak hizmet eden ruhla donattı. Organik olarak birleşmiş evrende ruhsal olan fiziksel olana nüfuz eder ya da tam ve kusursuz olarak ruhsal bir enerji, maddi biçimleri varsayar.

Alemanno'nun doğaya "deneysel benzeri" yaklaşımı dil anlayışı ile yakından ilişkilidir. Alemanno, diğer Rönesans Yeniplatoncu düşünürlerle (örneğin, Cornelius Agrippa) birlikte, doğal insan dilleri arasında keskin bir ayrım yaptı; bu diller, kavramların arabuluculuğu yoluyla ve şeylerin özünü ifade eden ilahi diller aracılığıyla şeyleri simgelemektedir (109). İlahi bir dilin sözleri doğuştan gelen bir yaratıcı güce sahiptir, çünkü bunlar temel parçacıklardan - ilahi adın kutsal harflerinden - oluşurlar. Söylemeye gerek yok, Alemanno İbranice'yi, harfleri yaratılmış evrenin "yapı taşları" olan tek ve ilahi dil olarak görüyordu. İbrani dilinin bu sihirli anlayışı, İbrahim Abulafia'nın felsefi bir yeniden formülasyonunu yaptığı eski Yahudi mistik ve kuramsal kaynaklarından edinilebilir

(110). Alemanno (Abulafia'nın yazılarının ateşli bir öğrencisi) için, doğanın ustası ve Tanrı ile mistik birlik, böylece dilin manipülasyonu yoluyla mümkündü. Tanrısal batını Torah'nın bilgisini edinen kim olursa olsun Tanrı'nın ruhsal enerjisine "dokunabilir" ve ilahi akımı, kendi bedenine veya maddi cisimlere dönüştürür. Sihirbaz-filozof kendini ruhanileştirme yoluyla doğal tözleri kontrol edebilir, gelecekteki olayları öngörür, fiziksel ve zihinsel olarak rahatsız olan kişileri iyileştirir, bu hayatta Tanrı ile geçici bir birliğe erişir ve yaşam sonrasında ölümsüzlüğün mutluluğuyla hoşnut olur.

Alemanno'nun Torah'ya olan bütünleştirici ve sihirli yaklaşımı onu Pico, yeğeni Alberto Pio ve Yohannes Reuchlin gibi Rönesans hümanistlerinin favori hocası yaptı ama bu durum Aristotelesçi filozof Elijah del Medigo'yu kızdırdı. Alemanno'nun kabalayı felsefe-sihir bağlamında yorumu, onbeşinci yüzyılın son on yılında İtalya'ya yerleşmeye başlayan Sefarad kabalacılarının gözünde itibar kazanmadı. Bu kabalistler, Zohar'ın otoriter metinlerini ve Alemanno'nun felsefi kabalacılığından belirgin biçimde farklılaşan teozofik-teorik görüşlerini kendileriyle birlikte getirdi. Zaten 1490'da İsrail'e giderken kısa süre İtalya'da kalmış olan kabalacı Isaac Mor Chayim, Isaac da Pisa'ya Alemanno'nun, *sefirot* doktrinlerini yanlış yorumlamasını şikayet etti; çünkü onları Tanrı'nın özü olmaktan daha çok ilahi faaliyetin araçları (*kelim*) olarak görüyordu (111). Ve 1493 yılında İtalya'da yerleşen diğer bir Sefarad sürgünü Judah ben Jacob Chayat, kabala olarak incelenmemesi gereken metinleri ve özgün ve yetkili kabalayı oluşturan metinleri belirleme konusunda daha ileriye gitti (112). Sonraki kategoriye, Abraham Abulafia, Isaac İbni Latif, Samuel İbni Motor ve Yochanan Alemanno tarafından kabala ve felsefenin uyumlaştırılmasına uygun metinler dahil edildi.

On altıncı yüzyılın ortalarına gelindiğinde Zohar, İtalyan kabalistler Yahudi ve Hristiyanlar arasında otoriter, saygıdeğer bir metin haline geldi. Talmud'un 1553'te alevlere verildiği tarihten, Yahudi çalışmalarının şiddetli sansüre tabi tutulmasından beş yıl sonra, Zohar iki Hristiyan yayınevi tarafından basıldı; bu şiddetli tartışmalarla çevrili bir olaydı (113). Yine de, felsefi kabalanın Alemanno markası kaybolmadı. Çalışmaları Mordechai Rosillo ve Elijah ben Menachem Chalfon gibi akademisyenler tarafından korunmuş ve İtalya'daki diğer akademisyenlere felsefe, kabala, bilim ve sihri uyumlu hale getirme konusunda ilham kaynağı olmuştur.

On altıncı yüzyılda, coğrafi keşifler, deneyler, mekanik ve teknolojik ilerleme ve çok pratik deneyimlerin bir sonucu olarak yeni bir doğa felsefesi ortaya çıkmaya başladı. Yahudi bilim adamları erken modern bilimin gelişmesinde çok marjinal bir rol oynamış olsa da, bilgisinden yoksundular. Yahudi doktorlar (birçoğu Padua Üniversitesi'nde eğitim görmüş) Alemanno'nun doğanın açık ve gizli boyutlarıyla hayranlığını izledi (114). Aristo'nun doğa felsefesinin paramet-

relerinin ötesine gitmek, kabala, simya, astroloji ve sihir çalışmalarıyla doğanın sihirli güçlerini yakalamayı ararken Yahudi akademisyenler kendilerini astro-nomi, insan fizyolojisi, botanik, zooloji ve mineraloji alanlarındaki yeni bilim-sel keşiflere verdiler. Bu iç içe geçmiş bilimsel araştırmalar, evrende Tanrı'nın gizli "imzasını" göstermek için yapılan bir dini araştırmanın bir parçasıydı. Alemanno'nun en ateşli öğrencilerinden biri olan İbrahim Yagel, kabala, sihir ve bilim arasındaki yakın bağı örnek aldı. Ruderman'ın kısa (succinct) özetinde:

Yagel, evrenin bir yazışmalar ağı içerdiğini ve gerçekliği dönüştürmek için sihirli sözcüklerin ve formüllerin gücüne büyük bir güven duyduğunu varsayan pratik bir bilge kişiydi. Fakat o da gözlemleyerek, inşa ederek ve öğrenerek doğayı anlamayı arayan bir empiristti. Ve her şeyden önce tıbbi-sihir ve bilimsel özlēm-leri ile dinsel kimliğini birleştirmiş gerçeğin bütünlük bir görünümünün usta bir mimarı idi (115).

Yagel'in ve on yedinci yüzyılın başlarındaki haleflerinin eserleri, Bonfıl'in, (felsefeden ziyade) kabalanın bir modernleşme unsuru olarak işlev gördüğüne dair sözünü onaylamamızı sağlamıştır (116). Tanrı'nın kabalacı anlayışı Ein Sof (Infinitelonsuz) olarak, Aristoteles'in "kapalı dünyasından" modern bilimin "sonsuz evreni"ne kadar uzanır (117). Crescas, on yedinci yüzyılda bu değişime öncülük etmekle birlikte deneysel kanıttan yoksundu. Dahası, kabalistlerin ilahi enerjiye dokunmaya çalışması, doğanın fiili işleyişine ilham kaynağı olmuş ve Yahudi araştırmacılar, çağın gözlemsel ve deneysel buluşlarına tepki vermiştir. Ve tam olarak, kabala'nın eş zamanlı olarak tanrı merkezli ve insan merkezli olması (118) Yahudi bilginleri kendi imgelerinde insanlar yaratmış olan Tanrı'ya daha yakın olmak için kendi iç hayatlarını (rüyaların, duyguların ve tutkuların yaşamını) araştırmaya teşvik etmiştir. Böylece, Kabala'nın doğasında olan karar-sızlığı, bir dünya görüşünden diğerine geçişi kolaylaştırdı.

İtalyan Yahudi felsefesinin Altıncı yüzyıldaki dönüşümü, Yochanan Alemanno'dan etkilenen iki düşünürü yan yana getirirsek netleşir: Abraham Yagel (yüzyılın sonlarında ve on yedinci yüzyılın ilk çeyreğinde gelişen) ve (Yüzyılın başında aktif olan) Judah Messer Leon'un oğlu David (119). David Ben Judah Messer Leon babası Judah Messer Leon tarafından Aristocu bir filozof ve tıp doktoru olarak eğitildi; ancak, Alemanno gibi gerçek biçimde kabalayla ilgilendi. Kabalayı, haham Yahudiliğinin otantik ve otoriter bir yorumu olarak gördü ve Alemanno'nun kabala felsefesini benimsedi ancak sihir ve teoriye ilgi duymadı. Aristotelesçi felsefe ile kabalayı uzlaştırmak için David Ben Judah, Sefirot'nun hem Tanrı'nın özü hem de ilahi eylemin özniteliklerinin olabileceğini (120) açıklamak için Aquinas felsefesini (özellikle bir varoluş biçimi ile anlam biçimi arasındaki ayrımını) benimsedi. Kabala böylelikle ilahi zihinde mutlak

birliktelikte var olan ve evrenin yaratılması için paradigma görevi gören kutsal mükemmellik teorisinin belirgin bir Yahudi versiyonu olarak ortaya çıkmaktadır.

David Ben Judah, Apennine Yarımadası sınırları dışında İtalyan kabalasının yaygınlaştırılması için önemli bir kanaldı. David Ben Judah, 1495 yılında, İmparator VIII. Charles'ın orduları tarafından fethedildiğinde Napoli'den kaçtı. Osmanlı İmparatorluğuna doğru yola koyularak önce İstanbul'a, daha sonra da Selanik ve Valona'ya yerleşti. Osmanlı İmparatorluğu'nda kabala'nın, Yahudi Aristotelesçiliği kavramsal çerçevesine dahil edilmesi, ilerde göreceğimiz gibi, on altıncı yüzyılda oldukça yaygınlaşacaktır. Ancak, entelektüel eğilimlerin böyle bir şekilde kaynaşması, altıncı yüzyılda kabalacı yaratıcılığı doğurmazdı. (İsrail) Safed'deki Isaac Luria liderliğindeki Sefarad kabalacıları, fantazmagorik oranların erotik bir fantazisi içinde kabalacı teozofiyi ayrıntılandırdılar (121). Mitik evrende Lurianik teozofi ve mucize, Aristotelesçilik geçersizdi, Altmann'ın uygun bir biçimde ortaya koyduğu gibi "Platoncu anahtar" Lurianik ontoloji ve psikoloji ile yer değiştirebilirdi (122) (*Lurianik kabala 16. yy.'da ortaya çıkmıştır. Mürtedlikle ilgilidir. Safed kabalası olarak da bilinir. Isaac Luria'nın öğrencisi Hayyim Vital'in Ets Hayyim kitabında anlatılmaktadır. Ç. n.*). Bu Lurianic kabala'nın Platoncullaştırılması idi. İsrail Sarug'un (Lurianik kabalayı) 16. yüzyılın sonunda İtalya'da yayması ve bu kabalanın İbrahim Yagel ve İbrahim Cohen gibi Yahudi entelektüellerin ilgisini çekmesi sonucu Rönesans Platonculuğuna derinden yerleşmişti (123).

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA FELSEFE VE İNSAN MÜKEMMELLİĞİNİN PEŞİNDE¹²⁴

Korunmuş ve popülerleştirilmiş felsefe

Lurianik kabala onaltıncı yüzyılda, Sefarad'ın hayal gücünün en yaratıcı yönünü ifade etti ve küçük bir dini elitin titiz ritüellerini şekillendirdi. Ancak, yüzyılın sonuna kadar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi aydınların, özellikle Selanik ve İstanbul'un metropol merkezlerinde şekillendirdiği kabaladan ziyade felsefe idi (125). İberia'dan çıktıktan sonraki yirmi yıl içinde, Yahudi felsefesi, bir kere daha, Kitab-ı Mukaddes'de yapılan yorumlar, halakhah, homiletikler ve şiirde benzeri görülmemiş bir yaratıcılığın yanı sıra Yahudi felsefesi gelişti. Bu kültürel yenilenme, Hacker'ın gösterdiği gibi, gerçek veya hayal olsun, sürgünlerin görkemli geçmişi korumak ya da saklamak konusundaki kararlılığına kök salmıştı (126). Sürgünler, İberia'dan, güçlü aristokrat bir kendilik- imajı, kültürel bir üstünlük hissi, akademisyenler ve sanatçıların himayesine sadakat, kamu ve özel eğitim için büyük çapta bir hayırseverlik geleneği, kaybolmuş geçmiş için istekli bir geçmişe özlem ve miraslarını çocuklarına aktarma kararı getirmişti.

Sefarad kültürü, sınırdışı öncesi radikal eğilimlerden değil, geçmiş kazanımların korunması ve süslenmesinden ötürü radikal bir şekilde bozguna uğramadı ve Osmanlı İmparatorluğu'nda gelişti.

İberia sürgünlerinin yeni cennet bölgesine ithal ettiği kültür, Yahudi dini ibadetinin amacı olarak Tanrı bilgisine vurgu, yahudi eğitiminde bilimler ve sanatlarla ilişkisi ve felsefe ile işbirliğinden tanrısal vahy geleneğinin yorumu olarak Yahudiliğe rasyonalist yaklaşımla kaplanmıştı. Dinsel rasyonalizmin İberia Yahudi cemaatine tam olarak ve derinlemesine yerleşmesi sebebiyle, sürgünler ve torunları geçmişi yeniden yaratma uğraşlarından felsefeyi kesip çıkartmadılar, ya da çıkartmadılar. Osmanlı İmparatorluğu'nun çok sayıdaki Sephardi yeshivotunun (Yahudi dinsel metinlerini inceleyen kuruluş) en ünlüsü Selanik'teki Joseph Taitatzak'ınkiydi halakhah çalışması laik bilimlerin gelişmesiyle elden ele geçti (127).

Sefarad sürgünleri, felsefeden yoksun topraklara varamadılar. Yerel Roman-yote (*Roma döneminden beri Türkiye ve Yunanistan bölgelerinde yaşayan Yahudilere denir. Yunanca'nın bir lehçesi olan Yevanik dilini kullanırlar. Ç. n.*) cemaati ağırlıklı olarak İstanbul'da yoğunlaştı, Yunanca, Arapça, Farsça ve Türkçe olarak, felsefe ve doğal bilimler (özellikle tıp) araştırmalarının dahil olduğu övünülecek bir entelektüel yaşam ortaya çıkartabildiler (128). Mordechai ben Eliezer Comtino (veya Comatiano) gibi Rabbani akademisyenler veya Elijah Bashyatzi ve kayınbiraderi olan Kaleb Afendopolo gibi Karait akademisyenler, Ortaçağ Aristotelesçiliğinde derin bir yere demirledi ve Maimonidesçi entelektüelciliği sürdürdü (129). Romanyot akademisyenler, Yunanca bilmeyen Sefarad akademisyenlerinin yararlanması için Aristo'nun mantık ve astronomi eserlerinin Yunanca asıllarından kısaltılmış tercümeler hazırladılar. Sırasıyla, Afendopolo gibi yerel akademisyenler, göçmenlerin kendileriyle birlikte getirdiği felsefi öğretileri özümsemekte gayretliydiler (130). Ancak kısa süre içinde Sefarad göçmenleri Osmanlı kültürüne hakim oldu, Romanyot cemaatini etkisizleştirdiler.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi filozofların başlıca kaygısı, geçmiş beş yüzyılın zengin felsefi mirasını korumak, pekiştirmek ve sistemleştirmektir. Bu gayretin esası, felsefe çalışmasını profesyonel olmayan öğrenciler için kolaylaştırarak hazmetmelerini sağlamaktır. Böyle bir felsefi ansiklopedinin bir örneği, Solomon Almoli'nin Me'asef le-Kol ha-Machanot'uydu (131). Metnin kaybolmuş girişi, kitabın şu disiplinlerde birikmiş bilgiyi özetlediğini ifade eder: Dilbilgisi, mantık, matematik, müzik, geometri, ölçüler ve ağırlıklar, optik, astronomi, fizik, tıp, talismanik (ateş) sihir ve siyama, etik ve metafizik (132). Almoli, bu bilimlerdeki ustalığın, İbrani dili, Kitab-ı Mukaddes'in yirmi dört kitabı, Yahudilik, Kabala ve halakhah dogmaları dahil olmak üzere, ilahi geleneğin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için zorunlu bir ön koşul olduğunu ısrarla belirtmiştir. Almoli, ayrıca, felsefenin yaygınlaştırılmasının toplumu geniş biçimde mükemmelleştireceğine ve böylece mesih çağını hızlandıracığına inandı (133). Bilin-

meyen nedenlerden dolayı Almoli, iddialı planlarını uygulayamadı ve Osmanlı bilim adamlarının eğilimlerine uygun planlamadı.

Baskı teknolojisi, felsefi etkinliğin artmasını destekledi. Baskıdaki en popüler felsefe eserleri; Bachya ibn Paquda'nın *Yüreğin Görevleri* (*Chovot ha-Levavot*), Maimonides'in *Şaşırmışların Rehberi*, Yedaiah Bedersi'nin *Bechinat Olam'ı*, Shem Tov ibn Shaprut'un *Akıllı Taş* (*Even Bochan*) ve Joseph Albo'nun *İlkeler Kitabı* (*Sefer ha'Ydi -Iqqarim*) idi (134). Bu metinler, Yahudiliğin doğa felsefesi ve ilahi kökenli olduklarını iddia eden diğer dinler üzerindeki üstünlüğünü tartışırken, Sefarad'ın dini akılcılığını sürdürdükleri için popülerdi. Rastlantısal olmamakla birlikte, Ortaçağ Yahudi yazarlarının teknik felsefi eserleri (örneğin, Aristoteles ve İbni Rüşt üzerine yorumlar) el yazmaları olarak kaldı; böylelikle Sefarad sürgünleri arasında artan bir dinsel muhafazakârlığı yansıttılar.

Tabiî ki baskı Maimonides'in eski felsefi elitizmi ile uzlaştı. Kabalacı kitaplarının, özellikle de Zohar (*Kabala öğretisinin temel bilgelik kitabı*)'ın yayınlanmasına ilişkin tartışmalardan farklı olarak, felsefi metinlerin yayınlanması hakkında biraz tereddüt yaşandı. Solomon Almoli, Sha'ar Adonai he Chadash'a girişinde felsefi metinlerin basımı konusunda endişelendi. Felsefe'nin onu çalışmak için donanımsız olanlara zarar vermesi korkusu ve çoğunun entelektüel düzeyini yükseltme arzusu arasındaki yarıma nedeniyle Almoli bir giriş bastırmaya karar verdi ve metnin tümünü sadece el yazması olarak tutmaya devam etti. Böylece halk, felsefi bilgeliğin bölüm başlıklarını okuyabilir, ancak yalnızca ciddi öğrenciler metnin özüne ulaşabilir (ve umarım bedelini cömertçe öderler) (135).

Felsefede ustalaşmayı isteyen öğrenciler, Aristoteles'in eserlerini ortaçağ yorumlarıyla araştırmaya devam ettiler. İhtiyaçları için, Selanik Yahudilerinin cemaat lideri ve Don Joseph Nasi'nin yakın dostu, İstanbul'da eski sohbet odaları olan önde gelen filozof Moses Almosnino, felsefede yeni ders kitapları hazırladı (136). Almosnino, İbni Rüşt üzerine bir yorumun yorumu, Aristoteles'in Fizik adlı eseri üzerine uzun bir yorum, Gazali'nin Filozofların Niyetleri (Aristo'nun mantığı için birinci kaynak olan Migdal Oz olarak anılacaktır)'nin mantık bölümleri üzerine bir yorum (137) ve yine Aristoteles'in Etik'i üzerine bir yorum (138) yazmıştır. Almosnino, Yahudi öğrencileri, İbn Bacce, İbni Sina ve Gazali'nin mantık eserleri, Ptolemaios'un Almagest'i ve Aristo'nun fizikteki eserleri hakkındaki İbni Rüşt'ün yorumlarını incelemeye teşvik etti (139). Tahmin edebiliriz bu Müslüman filozofların eserleri Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcuttu ve Musta'arabi Yahudileri (*Arapça konuşan Yahudiler bu adlandırma mizah içerir. Ç. n.*) ve Müslümanlar arasında konuşma dili olan bölgelerde Arapça kolayca hakimiyet kazandı.

Almosnino, felsefe eğitimini, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudiliğe dönen (converso) bir filozof, gökbilimci ve doktor olan Aharon Afıya'dan almıştır. İki akademisyen iki astronomi eserinin- onüçüncü yüzyılda İngiliz gökbilimci John

Sacro Bosco'nun *Tractatus de Sphaera* adlı eseri ve on beşinci yüzyılda Avusturya astronomu Georg Peurbach'ın *Theoricae Novae Planetarum* adlı eserini tercümesi ve yorumu için işbirliği yaptılar. Almosnino'nun *Cennet Kapısı* (*Sha'ar ha-Shamayim*)'na girişte atıfta bulunduğu Amerikalıların keşfinin iki Yahudi bilimadamına Aristoteles-Ptolemaiosçu astronomi ve kozmolojiyi yeniden düşünceleri ve onları tazelemek için ilham kaynağı olması muhtemeldir (140).

Almosnino, kuşağının yeni coğrafi duyarlılıklarına uyum sağladığı halde, hala ortaçağ kozmolojisinin geçerliliğini savunuyordu; (141), bu çağın geçiş niteliğindeki doğasının başka bir örneğidir: Eski modeller yeni verilerin birikiminin yanı sıra sürdürülmüştür muhtemelen geleneksel görünümü zayıflatacaktı.

Osmanlı İmparatorluğundaki Yahudi felsefesinin muhafazakâr eğilimleri, Maimonides'e göre, Yahudi rasyonalizmi ve kapsamlı kültürel eğitimin (paidea) sembolü, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Sefarad filozoflarına açık bir saygının göstergesiydi. Maimonides'e, "usta", Rehber'ine de "harika kitap" ya da "onurlu Kitap" adıyla gönderme yaparak onu en güvenilir tek düşünür olarak görmeye devam ettiler. Maimonides'i on beşinci yüzyılda öncekiler tarafından çizilen eğilimler doğrultusunda yorumladılar ve onlara büyük ağırlık kazandırmak amacıyla, onlar gibi kendi kişisel görüşlerini Maimonides'e atfetme ihtiyacı hissettiler. Maimonides'e olan bağlılık şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Maimonides tartışmalarının diğer bir turunu yeniden ateşledi - Yahudi aydınlar, ideolojik bağlam, Yahudilik ile onu çevreleyen kültürler arasındaki etkileşimin arzulan derecesi konusunda tartıştılar (142).

Felsefi yorumsama

Felsefi mirasın pekiştirilmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi felsefesinin yönelimindeki büyük bir değişimi belirsiz hale getiremez. Felsefi yazının en çok tercih edilen modeli ve on altıncı yüzyılda felsefenin yaygınlaştırılması için en önemli araç, özet ya da yorum değil, hem sözlü hem de yazılı felsefi yorumsama ve dinsel öğüttür. Sefarad düşünürleri, Yahudi yorumsamanın bu geleneksel tarzında, yaratıcı güçlerine yatırım yaparak, midraş ve kabala ile felsefe birlikte imgesel olarak dokurlar. Kutsal metinlerin felsefi yorumları, sürgünlerin Iberia'dan getirdikleri teolojik duruşu yansıtıyordu, yani vahysel din doğal insan aklını mükemmelleştirir ve tanrısal olarak vahyolunmuş Torah tüm insan bilgeliliğini içerir çünkü Tanrı'nın sonsuz bilgeliği ile özdeşdir.

Felsefi yorumsamanın çoğalmasa, felsefenin karşıt (paradoksal) konumunu yakalar. Bir taraftan Kitab-ı Mukaddes yorumları ve halka vaaz felsefenin bilgisini intelligensyanın daha geniş bir izleyici kitlesine yaymıştı. Sadece anlamak, bırak onlardan hoşnut olsun, birisi felsefi kelimelere ve temalara aşina durumdaydı. Felsefe metinlere, yazarlara, kavramlara ve teorilere göndermeler içermesi, felsefeyi (seyreltilmiş bir versiyon olarak) Osmanlı İmparatorluğu'nun

Yahudileri arasında bir ev eşyası haline getirdi. Ancak öte yandan, öncekinden daha fazla, felsefe, ortaya çıkmış teolojinin hizmetçisi oldu. Osmanlı İmparatorluğu felsefesi özerkliğini yitirmiş ve bir Kitab-ı Mukaddes olarak ruhun Tanrı ile mistik birliği olan ibadetteki meditasyon durumunu (devekut) elde etmek, ilahi vahyin sonsuz anlamlarına nüfuz etmek için bir araç olarak kullanılmıştır.

Bu teolojik duruş, filozofların kabalaya yönelik olumlu tavrında ortaya çıktı. Felsefe eğitimi almış birçok Sefarad akademisyeni, yaratıcı kabalacı olmasalar bile Zoharcı kabalaya sempati duyuyorlardı. Shimon bar Yochai'nin Zohar'ı yazdığını kabul ettiler. Bu, aşağıdaki akıl yürütme zincirine götürdü: Midrash, ortaya çıkarılan haham geleneğinin ayrılmaz bir parçasıdır; Zohar, hahamcı midraştır; Dolayısıyla Zohar, gösterişçi felsefeden daha üstün nitelikli olan kutsal üst düzey bir rasyonel bilgidir. niteliksel olarak üstün bir kutsal supra rasyonel bilgidir (143). Sonuç olarak, Aristotelesçi gelenekten miras kalan Platoncu ve Yeniplatoncu temaları birleştirerek Zohar ile Maimonidesçi geleneği uyumlaştırmaya girişti. Felsefenin kabala ile bu seçmeci birleşimi, İtalya ile sınırlı değildi; on altıncı yüzyıl boyunca Yahudi düşüncüyü karakterize etti.

Kabalanın felsefe üzerindeki etkisi, Tora'nın felsefi anlayışında çok belirgindir. Filozoflar, kabalacıları takiben Tevrat'ı Tanrı'nın özü ile özdeşleştirdiler (atzmut) ve ortaya çıkan Torah'yı, aşkın, tanrısal, mükemmel Torah'yı, Tanrı'nın sonsuz bilgeliğiyle özdeşleştirdiler (144). Kabalacılar ile Taitatzak, Aroyo, Aderbi ve Almosnino, gibi filozoflar Tevrat'ın Tanrı'nın adından oluştuğunu iddia etmişlerdir (145). Bu resmi Aristotelesçi hiyerarşik bir kozmolojide, filozoflar, tanrısal Torah'yı "zamanın üstüne" ("le-ma'alalah me-ha-zeman") yerleştirdiler, yani, ölçümü zaman olan, hareket ve değişimin yasaları tarafından yönetilmeyen maddi olmayan varlıkların alanına (146). Tanrı'nın bilgeliği ile özdeşleşmiş, tanrısal Torah evrenin anlaşılabilir düzeni (defus ha-nimtza'ot), Tanrı'nın evreni yarattığı zaman danıştığı paradigma. Dini inanç sahibi, ortaya çıkan Tevrat'ı (Tevrat çalışması ve mitzvot'un performansı sayesinde) bölerek, insanlığın fiziksel ve ruhsal özelliklerinin sınırlarını aşarak spiritüel kusursuzluğa ulaşabilir ve dünyadaki manevi ödülleri, Tanrı ile mistik bir birlikteliğin tadını çıkarabilir (147).

Tevrat'ın bu anlayışı, Osmanlı İmparatorluğu'nda felsefi yorumsamanın yaygınlaşmasının altını çizen önemli bir uygulamalı sonuca sahipti. Tanrı'nın bilgeliğinin sonsuz olduğu ve Tevrat'ı onunla özdeşleştirdiği göz önüne alındığında, o zaman çoğul, aynı ayetin veya hahamcı seçme kitap parçasının doğru okumalarına mantıksal tutarlılığa ihtiyaç duyulmaksızın izin verilebilir. Dolayısıyla, kaynak materyal sınırlı ve kısıtlı kalmış olsa da, filozof-yorumcu miktarı veya hayal gücü üzerinde herhangi bir sınırlama olmaksızın yeni materyalleri üretebilir. Böylece, tedarikçiler arasında rekabeti artıran ve tüketiciler arasında söylevsel önemini artıran bir pazarın taleplerini karşılayabilirdi. Solomon ben Isaac Halevi gibi iyi eğitilmiş bir bilim adamının bile izleyicisinin yorumsal

keşifler için (148) susuzluğunu giderme kabiliyetinden endişe duyduğu veya 1580'li yıllarda İbrahim ibn Megash Selanik'teki Yahudi vaizlerin sözü uzatmaları ile çileden çıktığını ifade etti (149).

Kutsal Yazıların sonsuz anlamlarının bir yorumsal açıdan açığa çıkartılması dilsel gelişmişliği ve söyleysel çok yönlülüğü gerektiriyordu. Bir yandan, felsefi yorumsamanın patlaması, yukarıda tartışılan Rönesans retorik kültürünün seçici (ve büyük ölçüde polemik) bir adaptasyonu ile gerçekleştirildi. Osmanlı İmparatorluğundaki Sefarad araştırmacıları, Rönesans hümanistleriyle (İtalya'daki dindaşlarının bazısının yaptığı gibi) doğrudan temas sağlayamamış olsa da, Yunan toprağındaki varlıkları sebebiyle antik uygarlıkların Rönesans'daki canlanmasına dolaylı olarak katılabilirdiler. Yunan dilini antik felsefeyi orjinalinden okuyacak kadar yeterince iyi bilmeyen Sefarad akademisyenlerinin felsefenin doğduğu yerdeki ikametgahları antik felsefe geçmişini somutlaştırmıştır.

Yahudi filozofların klasik felsefe ve edebiyata ilgisine rağmen, başlıca kaygıları Yunan ve Roma geçmişini düzeltmek değil, Rönesans'ın meydan okumasına Yahudi bir cevap vermektir. İbranice Kitab-ı Mukaddes bu cevaba demirledi. Yahudi bilginler Kitab-ı Mukaddes'i yalnızca Yahudi antik geçmişinin bir kaydı olarak değil, aynı zamanda eski Yahudi bilgeliğinin deposu olarak görüyorlardı. Bu bilgelik, sırayla, hümanistlere değer veren - gramer, retorik, poetika, tarih ve ahlak felsefesi dahil olmak üzere - tüm insan bilimlerini kapsıyordu. Kutsal Kitap'ın eskilerin estetik, ahlaki ve entelektüel başarılarını içerdiğini ispatlama çabası, Kitab-ı Mukaddes'i hümanist bir geçmişe karşı yeniden okumayı gerektiriyordu. Sonuç olarak, Kral Süleyman, Rönesans evrensel insanının bir cisimleşmesi ve en eski bilgelerin en bilge olanıdır (150) ve Kral Davud'un dinsel şiiri, Yunan ve Roma şiiri ile karşılaştırıldığında daha iyi olduğu şeklindedir (151). Ayrıca, Kral Davud ve Kral Süleyman'ın, Mezmurlar, Atasözleri ve Vaizlerde kaydedilen ve hahambaşı bilgiler tarafından yazılan ahlaki öğretileri, Aristoteles, Cicero ve Seneca'nın ahlaki bilgisini ve diğer eski ahlaki filozofları aşıyor.

Bir Yahudi ahlak felsefesi

Osmanlı düşünürlerinin Yahudi felsefe tarihine en büyük katkısı ahlak felsefesi alanındadır. Sürgünler, travmatik deneyimlerine anlam vermeye çabalarken, nihai ödülü bireysel ruhun öte dünyadaki kurtuluşu olan ruhsal mükemmellik arayışı ile takıntılıydı. Sefarad sürgüleri, bu amaçla, Sinagog hizmetinin bir parçası haline getirmek üzere Mezmurlar, vaazlar, atasözleri, şarkı ve şarkıları ve avot (özlü sözler derlemesi)'u incelemek için ritüelleştiren çok titiz bir ahlak eğitimi programı başlattı (152).

Bu metinlerin alışılmış incelemesinin günah işleme arzusundan birini temizlediğine inanılmıştı, birinin dikkatini erdemlerin yetiştirilmesine odaklar ve onu en üstün iyinin, yani, kendisini Torah'da açığa vuran Tanrı'nın sevgisine yöneltir.

Mükemmellik arayışı teorik bir çerçeveye ihtiyaç duydu. (Bu teorik çerçeve) on beşinci yüzyıl boyunca Maimonides ve takipçileri tarafından Aristoteles'in Nikomakhos Etiği eserinin yorumlanması ile sağlandı. Maimonides, Aristo'nun mutluluk teorisini (*eudaimonia*) hahamcı mükemmel insan idealiyle kaynaştıran ilk kişiydi ve görüşleri ahlak felsefesindeki tüm müteakip düşünceye egemen olmuştur (153). Bununla birlikte, on beşinci yüzyılda, Nikomakhos Etiği, Latince'den İbranice'ye yeni çevrildiğinde (154), Yahudi düşünürler, ciddi biçimde, Aristo'nun etiğinin hahamcı Yahudiliğe meydan okuması ile karşılaştılar. Hristiyan çağdaşları gibi Yahudi teologlar da (Matitiahu ha-Yitzhari, Joseph b. Shem Tov, Joel İbn Shu'aib, Joseph Ben Abraham Chayyun, Isaac Abravanel ve Isaac Arama) dünyadaki mükemmel olmayan mutluluk (etiğin hakkında konuştuğu) (155) ve yaşam sonrasındaki gerçek mutluluk (sadece Tanrısal vahyin alıcıları tarafından bilinen) arasındaki ayrım yapmakla Aristotelesçi meydan okumaya geçindiler. Bu akademisyenler, Avot, atasözleri, vaazlar ve Mezmurlar üzerine yaptıkları yorumlarında, Aristoteles'in terminolojisini popüler hale getirirken, Yahudiliğin nerede durduğunu çok açık bir şekilde ortaya koyuyorlardı. Yahudi düşünürlerin Etik'e olan ilgisi, on altıncı yüzyıl boyunca yeni baskıların çoğalması ve Etik'in yorumlanması, alternatif etik şemaların (esasen Platoncu, Stoacı ve Epikürcü) yükselişi ve Aristoteles'in Protestan teologlar tarafından eleştirilmesi ile arttı (156). Çünkü Yahudi düşünürler felsefeyi bütünüyle dünyevi konularla sınırlıyorlardı, kendi ahlak felsefelerinin kurtuluş gücünden yoksun olduğunun farkında olarak Aristoteles'in *Etik'*ine (diğer eski ahlak felsefecilerinin eserleriyle birlikte) serbestçe danışabiliyorlardı.

Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Osmanlı İmparatorluğu'nda üretilecek en önemli felsefi metin, Musa Almosnino'nun *Nicomachos Etiği* hakkındaki yeni bir yorumuydu. *Penei Mosheh (Musa'nın Yönelimi)* Musa Almosnino'nun ahlak hakkındaki bu yorumu, felsefi bilginin Selanik'teki Musevi Aydınları arasındaki kapsamına bakmamıza izin veriyor. Almosnino, kuşağının hümanist iklimi ile uyumlu olarak, filolojik sorunlara çok dikkat ederek Aristoteles'in orijinal niyetini ortaya çıkartmaya çalışmıştır. İbni Shem Tov'un ve İbni Ya'ish'in çevirilerini karşılaştırdı ve Argyropolous'un Yunanca orijinalinin Latince tercümesine dayandığı için İbni Ya'ish'i tercih etti. Almosnino, felsefi amaçlar doğrultusunda, Etik üzerine skolastik yorumlara başvurdu,

Nicaea'lı Eustratius, Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Geral Dus Odonis, John Buridan, Walter Burley ve Lefevre d'Etaples'in yorumlarını alıntıladi (157). Felsefi kaynakların bu dizisine dayanarak Almosnino Aristotelesçi, Platoncu, Stoacı ve hahamcı idealleri eklektik biçimde birleştirdiği bir ahlak felsefesi formüle etti. Almosnino, ahlak felsefesini, Kitab-ı Mukaddes'de bulunan yorumlar, vaazlar, seremoniler ve iyi davranış için bir el kitabı olarak halka yaymıştır.

Almosnino o güne kadar kuşağının en seçkin filozofuydu, yalnız değildi.

Görüşlerinin birçoğu Torah, atasözleri, vaazlar, mezmurlar ve avot üzerine yorumlarında insan mutluluğunun anlamı üzerine yansımış ve Etik'in gizli bilgisine sahip olmuş çağdaşlarınca paylaşıldı. Aynı düşünceyle, Almosnino'nun ahlaki felsefesi, Obadiah Sforno, Pisa Yechiel Nissim ve Joseph ibn Yahya gibi İtalyan düşünürlerinin yazıları ile birçok paralellikler içeriyordu. Aşağıda özetlenen ahlak felsefesi, on dokuzuncu yüzyılda Yahudi entelektüeller arasında paylaşılan bir görünümü yansıtmaktadır. Bu söylem, entelektüelcilikten gönüllülük, felsefi evrenselcilikten dini özellikliliğe, Aristotelizm'den Yeniplatonculuğa ve Kabala'ya kaymayı göstermektedir.

Aristoteles'in mutluluk anlayışı, insan doğasının belli bir görüşüne ya da daha doğrusu, insan türlerinin entelektüel ve maddi yönleri arasındaki ilişkiyi açıklayan psikolojik bir teoride kök salmıştı. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki on altıncı yüzyıl Yahudi filozofları, Aristo ve Platoncu psikolojik teorileri kaynaştırdı. Genel olarak insan türünü konuştular, Aristoteles teorilerini kullandılar: Ruh insan organizmasının organizasyonel ilkesi olan vücudun şeklidir (158). Fakat bu düşünürler, Yahudiler meselesinde ruh-beden bağınyı yansıtırırken, Platonik iki cevher teorisini kabul ettiler: Ruh bir bedendeki biçimdir. Bu eklektik düşünce felsefi açıdan tatmin edici olmasa da, Platoncu öğretilerin, Aristo'nun görüşlerine kıyasla, geleneksel Yahudi inançları ile kişisel ölümsüzlük ve ilahi intikam açılarından daha uyumlu olduğunu yansıtmaktadır (159).

Yahudi filozoflar Platoncu psikolojiyi yalnızca Yahudilere uygulayarak, Yahudiliğe olan bağlılıklarını sadakatle sürdürmüştür: Tek başına Yahudiler ölümsüzlüğün mutluluğundan yararlanabilir; çünkü ruhları doğası gereği önceden var olan, ebedi bir cevherdir. Aristo felsefesinin "platonize edilmesi", Yahudi filozoflarının kabalacı öğretileri özümsetmelerine olanak tanıdı. Kabalacılarla, Taitatzak, Aroyo, Almosnino ve Aderbi gibi düşünürler, Yahudilerin ruhlarının kelimenin tam anlamıyla ilahi olduğunu savundu; onlar ilahi tözün bir parçası ya da "Tanrı'nın bir parçacığı" (*cheleq mimenu*) dır (160). İsrail'in ruhu "Zafer Tahtının altına oyulmuştur" (*kise ha-kavod*) ve Tanrı tarafından insan vücuduna "doldurulmuştur" (*mushpa'at*) (161).

İsrail'in ruhu, ilahi bir madde olarak önceden var olmuştur; kutsal ve ebedidir. Ruh, bedenin içine girmeden önce, yeryüzünde kendine yer edinmiş olması koşuluyla, vücudun ölümünden sonra geri döneceği özel bir alanda (*olam ha-neshamot*) bulunur (162). Yahudilerin ruhu tam olarak İlâhi kıvılcımdır ve yalnızca İsrail'in Tanrı'nın imajında yaratıldığı söylenebilir. Bu nedenle, Kitab-ı Mukaddes ne zaman "adam" kelimesini kullansa, genel olarak insan türünden ziyade özel olarak İsrail'e atıfta bulunur (163).

İsrail'in ruhu önceden var olan kutsal bir cevher iken, insan ruhu "zihin eğilimi olan bedensiz bir cevher" dir (*etzem ruchani mukhan el ha-haskalah*) (164). İnsan ruhu, ayrı akıllar (*sekhaliim nifradim*) tarafından "üretilir" (*mithavah*), zihin-

sel potansiyelini harekete geçirmek için bedenle bütünlük ister. İnsan ruhu anlaşılabilir olanları duyumsanabilir şeylerin algısından soyutlayarak kendisini mükemmelleştirebilir. Aristo'nun öğrettiği gibi, felsefi bilgelikle sonuçlanan ahlaki ve entelektüel erdemleri edinebilir. Fakat, Sefarad filozoflarının kesin olarak "soruşturma tarzına" (*derek ha-chaqirah*) inanmaları sebebiyle doğal olarak eksiktir, felsefi bilgeliğin en iyi şekilde dünyevi mutluluğu oluşturabileceğini iddia ettiler; bireysel mutluluğun sağkalımı için yetersizdir, aşkın mutluluğu kendisi kurar (165). İlahi bir ruhun eksikliği, tanrısal vahyin lütfunun yararı, inanmayanlar (Yahudi olmayanlar) yaşam ötesinden engellenmişlerdir. Tam aksine, "inanç yolunda" yürüyen Yahudiler, hem gerçek inançlara hem de sadece eylemlere erişebilirler, aşkın mutluluk için akıl üstü ve doğaüstü bilgi gerekli olduğu kadar dünyevi mükemmellik de gereklidir.

Isaac Aroyo, Platon'un hatırlama (anamnesis) teorisini yaratıcı bir biçimde kullandı; Yahudilerle Yahudi olmayanlar arasındaki farkı açıklamak için olduğu kadar keza akıl yolu ile iman yolu arasındaki farkı açıkladı. İki yol birbirinden yalnızca içerik ve nihai hedef açısından değil, aynı zamanda epistemolojik terimler olarak da farklıdır. Oysa ki "akıl yolu" anlaşılabilir evrenselleri duyarlı tikellerin algısından soyutlamaktan ibaretken "iman yolu" Platon'un tam olarak öğrettiği gibi kutsal ruhun inşinden önce beden içinde sahip olduğu doğruları hatırlaması (*hizakrut*)'ndan ibarettir (167). Musa Almosnino ve Isaac Aroyo'ya göre örneğin "inanç yoluna" katılan mutlak doğruluk ve kesinlik, Torah'yı henüz okumayı öğrenmiş ve onun sözel anlamını anlayabilen bir Yahudi çocuk, ebedi yaşama ulaşmaya yaşamı boyunca felsefe çalışmış olan Yahudi olmayan bir yetişkinden daha yakındır (168).

Yahudilerin ruhu kelimenin tam anlamıyla ilahi bir töz olduğu için, Yahudiler (manevi) ruh ile (cismani) beden arasında çok ciddi bir çatışma yaşıyorlar. Vücut doğal olarak duyusal zevkleri arar (öncelikli olarak yiyecek ve cinsellikten türetilir) ve ruhu zenginlik ve şeref gibi dış malları takip etmeye yönlendirir. İştah duyusu (*ha-koach ha margish*) hissetme ve algı gücüdür ve iştahlı kısım (*ha-koach ha-mit'orer*) tüm arzuların koluğudur ve tutkular duyular tarafından sağlanan bilginin bir sonucu olarak artar. Her iki güç de bedene bağımlıdır ve böylelikle insanın günaha eğiliminin kaynağıdır. Bu nedenle beden ve ruhun bedenle ilişkili işlevleri, Tanrı'dan ruhun yabancılaşması, manevi ruh ve ilahi kökeni arasında "bölücü bariyer" (*mechitzah; masakh mavdi*) veya bir "ayrım" olarak işlev görür (169). Eğer kendi arzularını tatmin etmeye kalırsa, vücut ruhun tanrısal dünyaya geri dönmesini engelleyecektir. Bu nedenle, ruhun görevi, bedeni kontrol altına almak, erdem kazanmak yoluyla onu "maneviyat" haline getirmek ve yaşamın nihai hedefi olan Tanrı'nın sevgisini elde etmeye yönlendirmektir.

Musa Almosnino'nun belirttiği gibi, ideal olarak "madde ve biçim arasında barış" (*shelom ha-chomer ve-ha-tzurah*) olmalıdır (170). Bu barış zihinsel sağlığın

bir göstergesidir. Bununla birlikte, bu iç denge, iki eşit ortağın uyumlu birlikte varoluşu değildir ama ruhun beden üzerinde hâkim olduğu hiyerarşik bir ilişkidir. Erdemli insan (*ha-shalem*) der Almosnino, “cismani kısmı (*ha-cheleq ha-chomri*) rasyonel kısma (*ha-cheleq ha-sikhli*) boyun eğdirir ve bağlı kılar. Bir kişi maddeye boyun eğdirdiği (*yashpil*) [ilkesini]ve biçimsel[ilkeyi]yükselettiğinde (*yinase*), kendini tüm eşitsizliklerinden (*pechituyot*) çıkartır ve böylelikle mükemmellerin merdiveninde yükselir (171).” Ruhun bedenini kontrol etmede başarısız olması, bedensel hastalıktan daha az iyileşmeyi (*refuah*) gerektiren bir hastalığı gösterir (172). İlahi vahyin alıcısı olarak İsrail, beden ve ruh hastalığı için en iyi ve tek gerçek ilaca sahiptir - İlahi Tevrat (173). Emirlerini icra etmek ve incelemek suretiyle Tevrat’a sarılanlar, bu dünyada ve sonrasında ölümsüzlükte mutluluk deneyimine ve arzulanan iç dengeye erişirler.

Akıl ve irade

Biri gerçekten de Tevrat’ın yasalarına bağlı olsun ya da olmasın, İnsan iradesinin mükemmelliğine bağlıdır. İnsan onuruna hümanist vurguyu yansıtan Almosnino, insanın mükemmeliğinin (*ma’alat ha-adam*) birinin Tanrı kadar mutlu olup olmayacağını veya canavarlar gibi mutsuz olup olmayacağını belirleme özgürlüğü içerisinde bulunduğu görüşündedir (174). Elbette, Almosnino, akıl yürütme kabiliyetinin insanları diğer tüm türlerden ayıran felsefi önceliğini kabul etmedi. Buridan’ın Ahlak hakkındaki yorumuna ağırlık veren Almosnino, insan eyleminde akıl ve irade arasındaki ilişkiyi tanımlamaya çalıştı (175).

Almosnino, insan iradesi, doğası gereği akılcı ve özgürdür diyor. İrade akılcıdır çünkü aklın sağladığı bilgiye uygun olarak hareket eder, fakat özgürdür, çünkü ya bilinen konuya göre isteyebilecektir ya da ona karşı olacaktır veya onu kesinlikle istemeyecektir. İrade, akıldan üstündür, sadece bilinen nesnenin iradeyi eylemde bulunmaya veya bulunmamaya zorladığından dolayı değil ama, iradenin kötülüğü izlemeyi özgürce seçebilmesi nedeniyledir. İnsanın günaha girme arzusu, ne alışılmadık bir şey ne de sadece aklın yanlış bir yargısının sonucudur. Daha çok iradenin kusurluluğunu ya da ruhun hastalığını yansıtır. İrade özgürlüğü, biliş hareketinde bile açıktır. İnsan zekası, her zaman bilişsel faaliyette bulunmaz. Şu ya da bu nesneyi tanımasını akla emreden iradedir ve akılı çıkarsama biçimindeki akıl yürütme suretiyle öncüllerden ve ilerlemekten engelleyebilir. Kısacası, bilginin edinimi, zorunlu olmaktan çok iradi bir eylemdir.

Akıl irade için sadece “danışman” (*yo’etz*) olarak hareket eder, ancak, irade akıl tarafından sağlanan bilgiyi kabul etmek veya reddetmekte özgürdür; tıpkı kralın bakanlarının tavsiyesini kabul edebilmesi ya da reddedebilmesi gibi (176). İradenin özgürlüğüne vurgu, Maimonides ve takipçilerinin açıklamaya teşebbüs ettiği Tanrı’nın kişisel tasarımına bir dönüş ile birlikte gider. Nitekim, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Yahudi filozoflar, Tanrı hakkında evrenin ilk nedeni olarak

konuşmaya devam ettiler, zorunlu varlığın özü onun varoluşu ile özdeştir. Fakat, on altıncı yüzyıl filozofları, Tanrı'nın ontolojik "ötekiliği" üzerine oturması yeri-ne tanrısal iradenin iyiliğini vurguladılar. Böylelikle Almosnino, "ilahi iradenin kendi rızası için arzu edilen iyi olduğunu ve değişime tabi olmadığını" belirliyor (177). Yüksek düzeyde bir iyi, istekli bir benlik olarak Sina'da Musa'ya vahy gönderen Tanrı'nın kişisel karakter özelliklerine (*middot*) sahiptir. Oysa ki Maimonides için Tanrı'nın "yolları", evreni yöneten Tanrı'nın tesbit ettiği doğa yasalarıdır, Almosnino için bunlar sonsuzdur, Tanrı'nın dinamik mükemmelliklerini kabalcılar *sefirot* olarak adlandırır (178). Mükemmeliyetlerini İsrail'e vahyederek, Tanrı onu sevenlerin onu taklit etmelerine ve bu dünyada ve gelecekte ölümsüz hayatta mutluluk kazanmalarına imkân tanıdı. İsteğe bağlı olarak Tanrı'nın Tevrat'ına sarılıp Tanrı'yı koşulsuz sevenler - asilin kendi rızası için sevgisi- Tanrı gibi olur ve hem dünyevi hem de aşkın mutluluğun tadını çıkarırlar (179).

Yukarıda belirtildiği gibi, Sefarad filozofları, batını Tevrat'ın Tanrı'nın özü olduğu, ilahi adın sonsuz değişimlerini kapsadığı şeklindeki kabalcı öğretiyi onayladılar. Çünkü İsrail'in ruhu da Tanrı'nın özünden "oyulmuştur", bu Tanrı'yı izler, tanrısal Tora ve İsrail'in ruhları, tam olarak Zohar'ın öğrettiği gibi tek ve aynıdır (180). Tevrat'ın incelenmesi ve bilginin edinilmesi, aynı gayretin ve kendi kendini geliştirme sürecinin iki yönüdür. Mükemmelliğin peşinde Torah'dan ve müminden cisimselliğin perdelerini kaldıran iki paralel hareketten ibarettir. İnanan insanda cisimselliğin perdesi bedendir; vahyolunmuş Torah'da cisimselliğin perdeleri mecazi ifadelerdir metaforlar, anlatılar ve yasalardaki batını doğruyu sarar. İlahi olan ile insan arasında birliğe ulaşılması, Torah'nın incelenmesi, onun yasalarının icrası sayesinde kadın ya da erkek inananın kendisini manevileştirmesini ister. En iyi Yahudiler kendilerini anlıyor ve Tanrı'nın isteklerini yerine getirmek suretiyle kendilerini arındırıyorlar, Torah'nın sonsuz gizemlerine en derinlemesine sızarlar, paradoksal olarak kutsal benliği gizleyip açığa çıkarırlar. Böylelikle vahyolunmuş Torah sadece en mükemmel yasa değildir, gözlemi beden ve ruhun mükemmelliğini sağlar, Maimonides'in öğrettiği gibi o insanın kendisi ve ilahi benliği sayesinde birbiriyle karşılaşabileceği kutsal bir vasattır. Almosnino'nun sözcükleriyle "Torah aracıdır" (*emtza'i*) İsrail Tanrı'nın isteğini yapmakla Tanrı ile haberleşebilir (181). Psikoloji, ahlak, ahlak eğitimi, belagat ve yorumdan oluşan yakınsaklık budur; On altıncı yüzyılda Yahudi felsefesinin belirgin karakterini anlatır.

Tanrı sevgisi ve uygulamanın önceliği

On beşinci ve on altıncı yüzyıl boyunca ahlak filozofları (hem Yahudi hem de Yahudi olmayanlar) insan yaşamının nihai sonunun Tanrı sevgisi ya da Tanrı'nın tefekküründen ibaret olup olmadığını tartıştılar (182). Musevi aydınları için, Maimonides'e ilk görüşün (Tanrı'nın tefekkürünün) yorumcusu olarak bakıldı;

ikincisi ise Crescas'dı. Sefarad düşünürleri ahlak felsefelerinde Maimonides ve Crescas'ın görüşlerini pratik akıl (sekhel ma'ası) üzerine odaklanmakla sınırladılar, psişik kapasite Tanrı sevgisi ve Tanrı bilgisi, akıl ve iradeyle bağlantılıdır. Geç on beşinci yüzyıla kadar Yahudi filozoflar pratik akla çok az dikkat ettiler. Maimonides Aristotelesçi bir etiği benimsedi: Bilge birey diğerlerine yönelik erdemli eylemlerde bulunma alışkanlığıyla erdemli olur ve tersine, erdem, üstün iyyinin bilgisini varsayan sosyal alanda sergilenmektedir. Maimonides, ahlakın, arzuları sınırlandırarak ve başkalarına karşı erdemli davranışlar uygulayarak zekice işlev gören, değerli bir amaçla, mutlulukla idare edilen, erdemli bir karakter geliştirmesi olduğuna karar verdiler. Bununla birlikte, Maimonides, Aristoteles'in pratik bilgeliğine (phronesis) çok az ilgi duyuyordu, çünkü ahlâki hayatın yalnızca Tanrı'nın bilgisine ulaşan teorik bilgiye kavuşmanın bir aracı olduğu konusunda ısrarcıydı. Dahası, Maimonides'in halakhanın (Yahudilik uygulamasının) çözümlenmesi, pratik gerekçenin tartışmasını gereksiz hale getirdi. Halakhah tarafında yaşayan (Maimonides tarafından yorumlandığı gibi) beden ve ruhun mükemmelliğini elde eder.

Aksine, incelenen dönemde İspanya, İtalya ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi filozoflar, insanın mükemmelliği peşinde tam olarak pratik aklın önemini vurgulamışlardır çünkü ahlaki hayat hakkındaki görüşleri Maimonides'inkilerden farklıdır.

Ahlaki erdemlerin yetiştirilmesi, sadece teorik bir amaca erişmenin aracı değildir -örneğin Tanrı düşüncesi- ama dünyadaki dinsel hayatın tam ortasında yer alan çekirdeğidir. Pratik akılla yönlendirilen ahlaki hayat dinsel geleneklerin değerleri tarafından bilgilendirilir. Tevrat'ta vahyolunduğu gibi ilahi mükemmellikleri taklit etmekle dini mümin, ahlaki erdemleri kazanabilir ve bu dünyada ve ölüm sonrası sonsuz yaşamda Tanrı ile mistik bir birleşmeye yol açan gerekli "kendi ruhanileşmesine" ulaşabilir. Üstelik, eylemin ahlaki hayatı, iradenin kusursuzluğunun ve tümünden Tanrı'ya adanmışlığın tezahür ettiği bir arenadır. Dolayısıyla, bu hayatın en yüksek erdemi, felsefi bilgeliğin entelektüel erdemi değildir (chokhmab), daha çok ihtiyatlılık (binah ya da tevunah) erdemi- dir. Böyle bir yaklaşım ahlâki hayatın yanında Maimonides'ten ziyade Hristiyan olana daha yakındır.

Almosnino'nun yazılarında pratik bilgeliğin erdemi olan ihtiyatlılık ahlaki söylemin merkezinde yer almaktadır. İnsani erdemin iki şemasını birleştiren Aristo ve Platoncu-Stoacı Hristiyan Almosnino, dört temel üstünlükten en önemlisi olarak ihtiyatlılığı önermişti; çünkü, tüm ahlaki erdemlerin kazanımını gerektiriyordu (183). İhtiyatlılar, dini olarak mükemmel olan bilgilerdir ve Torah'ın ilahi buyruklarıyla yaşarlar (184). Tevrat'ın olumlu emirleri (*mitzvot'aseh*) iyi eylemlerin alışılmış uygulaması sayesinde ahlaki erdemlerin edinilmesini kolaylaştırırken, Tevrat'ın yasakları (*mitzvot lo ta'aseh*) onlara günahtan

kaçınma ve bedenin tutkularını bastırmayı sağlar. Sağduyulu olanlar, gerçek ve görünüşte iyileri nasıl ayırt edebileceklerini bilirler. Diğerlerine yönelik iyi davranışlar göstermek için dışsal iyilerin birazı gerekli olsa bile, bedensel zevklerin, servetin, şeref, zafer ve şöhretin gerçek bir mutluluk oluşturmadığının farkındadırlar (185).

Pratik nedeni mükemmelleştirmek hem Tanrı bilgisini hem de iradenin mükemmelliğini, yani kendi iyiliği için iyinin sevgisini gerektirir. En yüksek iyilik ilahi irade olduğundan, “ilahi şeyleri” bilen sağduyulu kişi, aynı zamanda Tanrıyı kayıtsız şartsız seven kişi olur. Almosnino, Maimonides’in doğru olduğunu söyleyerek, Tanrı’yı çok fazla bilen kişi Tanrı’yı çok fazla sever. Ancak Almosnino, Tanrı sevgisinin anlamını yeniden yorumluyor. Aşk teorik aklın mükemmelliği değil ama daha çok pratiğin iç boyutu (*ma’aseh penimi*) iradenin kusursuzluğudur (186). Bu nedenle sağduyulu adam, mitzvot’u özenle yerine getiren kişidir, çünkü Tanrı’nın (kuramsal) bilgisi için araç olmamaları sebebiyle değil ama Tanrı’nın iradesinin ifadesi olarak özünde bir değere sahip olmalarından dolayı bu böyledir. Kısacası, sağduyulu erdemini kazanmış olan erdemli insan (*ha me’ushar*), Kral Süleyman’ın vaazlar ve atasözlerinde övgüde bulunduğu ve hahamın öğretici (*tannaim*)’nin Avot’ta tasvir ettiği, Mezmurlar’da Kral Davudun söylediği insan idealidir. Dünyada mutluluk ve öte dünyada ölümsüz hayatla ödüllendirilen tek kişidir.

Vücutun tutkularına direnen ve erdemleri yetiştiren pratik bilgeliğin insanı Tanrı’nın gerçek sevgilisidir. Herhangi bir erdemde, doğru akıl yürütme ve doğru seçimi gerektiren ve onu diğer erdemlerle ilişkilendiren bir onur ve saygı sevgisi vardır. Her doğru seçimle Tanrı sevgisi güçlendirilir. Dolayısıyla, Tanrı sevgisi aracılığıyla biri, bu dünyadaki tüm erdemlerin mükemmelliğini elde eder ve bunun için ebedi hayatla ödüllendirilir. Tanrı sevgisi, sonsuz ve tükenmezdir, çünkü koşulsuz bir aşktır (187). Gerçekten, Tanrı sevgisi, Maimonides’in söylediği gibi, birinin Tanrı hakkındaki bilgisi ile orantılıdır. Fakat, Maimonides’in aksine, Tanrı’nın sevgisi, iki mükemmel aklın birliği olarak değil iki mükemmel karakter arasındaki sevgiyle anılır. Sadece mükemmel bir irade, tikellerin sonsuz çeşitliliklerini ayırt edebilir ve en mükemmel irade, “sevgilinin sonsuz özellikleri” ile (*pirtei ha davar ha-ne’ehav*) koşulsuz olarak Tanrı’yı sevebilir (188). Bu nedenle, Tevrat’ı koşulsuzca sevenler, Tanrı’nın sonsuz sevgisinin tezahürü olarak Tanrı’yı sever ve sonsuz kurtuluştan zevk alırlar.

Tanrı’nın Tevrat’ta kendini açığa vurması, İsrail’in kişisel ölümsüzlüğünü sağlar. Ancak kurtuluşa giden yol acı verici, sefalet ve acılarla doludur. Osmanlı düşünürleri, ruhun beden ile geçici ortaklığını (Platon’un öğrettiği gibi) sadece hapisanede tutukluluk biçiminde değil tehlikeli bir sürgünlük olarak yorumladılar (189). Umutsuzca, ruh kendini bedenden kurtarmaya ve başlangıçtaki maneviyatını ve kutsallığını yeniden kazanmaya çalışmaktadır.. Kimse, ruhun

istek ve acısını, şiir dilinde insan koşulunun derin gerçeklerini dile getiren Kral David'den daha iyi anlayamadı. Mezmurların anlamlarına nüfuz edenler, insan hayatının ve onun başarısının nihai sonu hakkında daha derin bir anlayış kazandı (190). Yukarıda belirtildiği gibi, Sefarad sürgünleri, Atasözleri, vaazlar ve Avot'un yanı sıra Mezmurlar'ın ritüelleştirilmiş çalışmasını ahlaki-dini eğitim için titiz bir programın bir parçası olarak kurumsallaştırdılar. Bu program sayesinde, inananların ruhu, vücudun kirletici etkilerinden (191) kendisini "parlatır ve arındırır" (*le-zakekh u-le-mareq*), inananı Shavuot festivalinde Sina'daki belirmenin yeniden meydana gelmesi sırasında Tanrı ile karşılaşmaya hazırlayabilir.

Acı ve acı çekmeye, filozoflar tarafından olumlu anlamda arınarak kendini saflaştırma olarak bakılıyordu. Sıkıntı ve acı bedenın kirletici etkilerinden ruhu temizler ve fiziki zevkten hoşlanma doğal eğiliminden bedeni temizler (192). Bununla birlikte, Almosnino ve Süleyman'ın Ben Isaac Halevi gibi filozoflar, Safed'in kabalistlerinden farklı olarak çileci değildiler. Ruhaniğin en yüksek düzeyine ulaşmak amacıyla bedenin aşağılanması tavsiye etmiyorlardı. Bu filozoflar zengin ailelerin üyeleri olarak maddi refahtan hoşlanıyor ve Aristoteles'in iddiası olan insan mükemmelliğinin insan işbirliğinin yanı sıra dışsal iyilerin birazının mevcut olmasını istediğini yükleniyorlardı (194). Yine de, Almosnino sürekli olarak, okurunu olumlu bir tutum ve hatta sevinçle (*simchah*) acı çekmeyi kabul etmeye (*be-sever panim yafot*) cesaretlendirmiştir (195). Acının ve acıya katlanmanın kabul edilmesi, Stoacı tutumlara vurguyu (bir Kitab-ı Mukaddes olarak Cicero ve Seneca'nın yazılarından kaynaklanmıştır) ve en azından Bachya ibn Paquda'nın çileci öğretilerinin veya çağdaş kabala'nın etkisini yansıtır. Almosnino'ya göre, acının kabul edilmesi, ruhun vücudun tutkularını zaten etkisiz hale getirdiğini ve beden üzerinde arzulanı kontrollere ulaştığını, dolayısıyla onun tarafından rahatsız edilmediğini gösterir (196). Torah'ya tutunarak kendini mükemmelleştirenler ruhu henüz canlıyken cisimleşmiş durumdan kurtarabilir. Başka bir deyişle, bu dünyada Tanrı ile bütünleşmeye (*devequt*) ulaşabilirler (197). Mükemmel ruh, mistik bir birlikte (*hitchabrut*; *hit'achadut*) Tanrı'yı kucaklayarak cismaniliğin izlerini kendisinden uzaklaştırır, Leone Ebreo'nun *Dialoghi d'Amore*'de öğrettiği gibi, sevgili, aşık ve sevme eylemi tek ve aynı olur. Zamanı, doğayı ve kötüyü aşan İsrail'in ayrılmış ruhu bedene inmeden önce olduğu gibi Tanrı ve tanrısal Torah ile bir olur. Karşılaştırılamaz bir manevi zevk (*ta'anug*) içinde ruh, Tanrı'da nihai duruşunu ve tamamlanmasını bulur, bunun simgesi Sabbath (Hamursuz) ritüelidir (198). Osmanlı Türkiye'sindeki Sefarad filozofları İbrahim Abulafia'dan farklı olarak, mesihçi idealin politik olmayan, bireysel bir yorumunu savundu. Yahudilerin istediği kurtuluş (*ge'ulab*) sürgünlerin İsrail topraklarında toplanması değil fakat bireysel ruhun bedene sürgününden sonraki özgürlüğüdür (*cherut*) (199). Bu zamanın sancılarında ve doğal nedenselliğin determinizminden (*ma'arakhah*) gerçek özgürlüktür (200). Ken-

dilerini Tanrı'ya ve Tevrat'a adanmış olan Yahudiler, siyasi sürgüne ve mesihin beklenmesine rağmen ölümsüzlüğün mutluluğunu yaşar. Osmanlı İmparatorluğundaki Sefarad düşünürleri, mesih'in gelişi için geleneksel umudu görmezden gelmedi. Onu siyasetten uzaklaştırarak, anlamını "ruhanileştirdiler". Mesih çağı, Yahudilerin İsrail topraklarında toplanmasının tarihsel bir dönemi değil, insan varlığının cismanilikten maneviyata dönüşümüdür. Mesih çağında tüm Yahudiler yaşamları boyunca "shekhinah'ın yüzünü" göreceklerdir, çünkü beden artık maddi bir varlık olmayacaktır (201). Tarihsel sürgün deneyimini "psikolojik hale getirerek" sürgün sonrası felsefeciler, Tarihin iğnesini batırmasını hissettiler ve umut verici bir mesaj dile getirdiler: Bu dünyadaki acılara katlanmaya rağmen her bir veya her Yahudi bu hayatta kurtuluşa ulaşacaktır.

Kişisel ölümsüzlüğün mutluluğu mükemmel Yahudiler için saklıdır. Şaşırtıcı bir şekilde, mükemmel topluluğu hem erkek hem de kadınları kapsıyor. Osmanlı felsefecileri, Maimonides geleneğinden dikkat çekici bir hareketle, akılları doğal olarak engellese bile, kadınların öte dünyaya girebileceğini belirttiler (202). Nihai mutluluk tam olarak felsefi bilgiye değil, daha çok imana, iradenin mükemmelliğine ve *mitzvot'un* (Tevrat buyruklarının) icrasına bağlı olduğu için, kadınlar ölümsüzlüğün mutluluğundan hoşnut olabilirler. Bu nedenle, Osmanlı düşünürleri, entelektüel olarak kadınları erkeklerden daha aşağı görmeye devam ettiler ve görevleri kocalarının mükemmelliğini kolaylaştırmaktı, dinsel olarak adanmış kadınların erkeklere eşit olduğunu iddia ettiler.

Özetle, Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi ahlak felsefesinin amacı, meta-etik sorunları çözmek değil ama Yahudi kamuoyuna insan mükemmelliğine ulaşmaya doğru rehberlik etmektir. Toplumsal ve kişiler arası anlaşmazlıklar ve ahlaki değerlerin farklı yorumlarıyla harap olan göçmenlerin topluluğunda felsefi yorumlar önemli bir yurttaş işlevine hizmet etti: Gelişmemiş Yahudi kitleleri ruhani mükemmelliğe erişmeyi arayan gerçek bir topluluk olarak biçimlendirildiler. Ahlak felsefeleri Yahudi olmayan düşünce sistemleri ile bir diyalogu yansıtmalarına rağmen, genel eğilimi son derece özel ve etnik merkezlidir. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi felsefecilerini ilgilendiren (diğer dinlerin iddialarından daha çok) Torah'nın ilahi mükemmelliği, (Yahudi olmayanların hayatta kalmasından daha çok) Yahudilerin kişisel ölümsüzlüğü ve (insan onurundan daha çok) İsrail'in onuru idi. Yahudi filozoflar eski Yahudi kaynaklarında, insan kişiliğinin değeri ve onuru üzerine hümanist vurguyu, insan iradesinin önceliğini ve ahlaki erdemleri yetiştirmek suretiyle kişisel ölümsüzlük için çabalamayı buldular. Yoğun acılar çekmek İberia Yahudilerini insan heyecanları ve tutkuları üzerine humanist vurgulara karşı anlayışlı hale getirdi, buna göre, Kitab-ı Mukaddes'in onlara sağladığı kanıtla, Torah ile yaşayan gerçek bireye zamanın değişimlerini ve doğanın determinizmini aşabilmeyi sağladı (204).

SONUÇLAR

Seçmecilikle Eklektisizm

Modern çağın arifesinde Yahudi felsefesi, geçiş çağlarının karakteristiği olan hem kurumsal hem de yenilikçi eğilimleri sergiledi. Bir yandan, Yahudi filozoflar ortaçağ Aristo geleneğini korudu ve pekiştirdiler. Aristoteles'in otoriter metinleri üzerinde çalışma ve yorumlarda bulunmaya ve dünyayı ortaçağ Aristotelesçiliğinin kavramsal çerçevesinden görmeye devam ettiler.

Fakat Öte yandan, Yahudi Aristotelesçiliği içten dönüşmüştü. İbni Rüsd, Aristo'nun en yetkili yorumcusu olma konumunu kaybetti ve Yahudi filozoflar, onun yerine, Helenistik, Müslüman ve Hristiyan filozoflar tarafından Aristo'nun alternatif okumalarına başvurdu. Aristotelesçilik daha renkli hale geldiyse de, Aristoteles'in çeşitli okumalarını bağdaştırma gereği, Yunan filozofuna sadık kalmayı devam ettirdi.

Aristotelesçilik Yahudiler arasında felsefi eğitimin temeli olmaya devam etse de, Yahudi filozoflar, özellikle Rönesans hümanistleri tarafından yeniden canlandırılan Platonculuk, Yeniplatonculuk ve Stoacılık gibi alternatif felsefelerin ortaya çıkışını görmezden gelmedi. Aslında, Platoncu temaların Yahudi Aristotelesçiliğinin çerçevesine dahil edilmesi, dikkate alınan dönemde Yahudi felsefesini karakterize etmektedir. Platoncu felsefenin Yahudi dini inançları ile, özellikle evrenin kökeni ve insan ruhunun doğası hakkındaki can sıkıcı soru bakımından Aristotelesçilik'den çok daha alakalı olduğu düşünülmektedir. Fakat Yahudi filozoflar Aristo geleneğinden vazgeçemedikleri için, felsefi duruşların eklektik bir bileşimi, sonuçta sık sık mantıksal tutarlılık pahasına ortaya çıktı.

Yahudi felsefesinin Rönesans Platonculuğunu özümsemesi hümanizmin kabulü ile birlikte yürüdü. Hümanizm, dikkate alınan dönemde Yahudi felsefesinin yönünü derinden etkiledi. Hümanizm etkisinde, Yahudi filozoflar, felsefenin kapsamını liberal sanatların incelenmesi (*studia humanitatis*) dahil genişletti, yeni edebi türleri tanıttı, metinsel ve filolojik problemleri yakından izledi ve felsefenin odağını mantık, fizik ve metafizikten retorik ve ahlaka kaydırdı. Yahudi hümanistler, Musevi olmayan meslektaşları gibi, daima titiz bir felsefe eğitimine ve yoğun analitik zihinlere sahip değildi. Onların felsefe tarihine olan katkısı, özellikle dini metinlerin felsefi açıdan sergilendiği söylemin zenginliği ve inceliğinde bulunur.

Belagat, Yahudi düşünürlerin çeşitli ve çoğunlukla çatışan entelektüel akımları uzlaştırmasını sağladı. Eklektisizm, bireysel düşünürlerin entelektüel evreninin yanı sıra disiplini bütün olarak karakterize eder. Belirli bir düşünürün çeşitli felsefi duruşlarını uyumlaştıran özel tarzı, zamanına, yerine ve onun entelektüel yönelimine göre büyük farklılık gösterir. Dönemin Yahudi felsefesinin eklektik doğası, eski paradigmalar henüz yeni olanlarla yer değiştirmedeği

zaman, sıg olarak değil ama daha çok bu çağın geçişli doğasının bir göstergesi olarak betimlenmelidir. Esnekliği sayesinde söylem bu geçiş sürecini kademeli ve pürüzsüz bir süreç haline getirdi.

Evrenselcilik ve Tikelcilik

Yahudi felsefesi tanımı gereği, evrenselci ve belirli eğilimleri bir araya getirir. Kaç felsefe, disiplin zaman, mekan ve üreticilerinin etnik kimliğini aşan evrensel gerçek bilgiye sahip olduğunu iddia eder. Yine de Yahudi felsefesini Yahudi kılan şey, Yahudi dini geleneğinin inançları, kanonik metinleri ve uygulamalarıdır. Modernitenin arifesinde Yahudi felsefesinin evrenselci ve tikelci yönleri arasındaki gerginlik daha belirgin hale geldi. Bir yandan, Yahudi filozoflar çağdaş akademisyenlerle yapılan gizli bir konuşmaya bağlanmışlar ve şimdiye kadarki entelektüel tartışmalar hakkında daha iyi bilgilendirilmişlerdi. Bu görüşme, mürted topluluğunun eşikteki statüsü tarafından geliştirilmişti akademisyenlerin bazıları Yahudi cemaatine geri döndüğü böylece egemen felsefi akımlarla Yahudi aşinalık geliştirildi. Öte yandan, Yahudi siyasi statüsünün bozulması ve güçlü ulus-ötesi misyonerlik baskısı Yahudi filozofun Yahudiliği saptıranlara karşı savunma yapmasını gerektirdi. Yahudi felsefesi şimdi Yahudi dini inançlarının gerekçelendirilmesinde bir araç haline geldi.

Yahudiliğin felsefi savunması iki yönde gelişti. Filozof ilk önce, Yahudiliğin, tanrısal vahy temeline dayanması sebebiyle, rasyonel olarak pagan felsefeye üstün olduğunu ispatlamaya çalıştı. Vahye dayanan bir din olarak Yahudilik, insan aklının sınırlarını aşan gerçeklerden oluşur. Bu nedenle, sadece Yahudiliğe inanç, insan yaşamının nihai amacına - ruhun ölümsüzlüğe - ulaşmasını sağlayabilir. Yahudi filozof buna ilave olarak, Yahudiliğin ilahi kökenli olduğu düşünülen diğer dinlerden üstün olduğunu göstermeye çalıştı; çünkü, Yahudilik akılcı bir dindir. Yahudi filozofu, kapsamlı felsefi bilgileri kullanarak Yahudiliğin temel doktrinlerinin insanın aklına aykırı olmadığını göstermek için onları çözümlemeyi teklif etti.

Hristiyan polemikçiliğini çürütmek için verilen mücadele, Yahudi teologları Yahudiliği, köklü bir dogmalar dizisi olarak sistemleştirmeye yöneltti; bu temel inançlar, Yahudi inananlar topluluğuna üyeliği oluşturan temel inançların doğrulamasını ve bireysel kurtuluşu garanti altına aldı. Çünkü Yahudiliğin dogmaları tanrısal olarak vahyedilmiş olduğundan zorunlu olarak doğrudur ve felsefenin doğruları ile çelişemez. Dogmalar Yahudi metinsel geleneğinin öğretisel altyapısını oluşturur; kutsal metinlerin yorumlanması (hem Kitab-ı Mukaddes'e göre hem de vaaz olarak) çoğu zaman resmi felsefi metinler üzerinde yorumda bulunmak pahasına, Yahudi filozofların baskın meşguliyeti haline geldi.

Bu yorumcu çaba hem teorik hem de pratik sonuçlara sahipti. Kuram düzeyinde, kutsal metinlerin yaratıcı ile ilişkisi ve evren hakkında sadece doğruları,

Tanrı'nın özünün vahyini de içermediği varsayıldı. Ve insanlar sadece Tanrı'nın suretinde yaratılmışlardır, kutsal metin insan kişiliğinin gizli taraflarının aynası olmuştur. Tevrat öğrencisi yorumlama eylemi sayesinde, yalnızca yaratılmış evrenin yapısı ile değil, aynı zamanda metinde paradoksal olarak gizlenmiş ve ortaya atılmış olan Tanrı ile de karşılaştı. Bu sebeple metinlerin yorumlanması; Tora'nın anlatı ve yasalarından derlenen kimi felsefi önermeler üzerinde salt zihinsel bir egzersiz değildir ama en yüksek düzeyde dinsel bir ritüeldir. Hem kuram hem de kılıcı birleştiren bir harekettir.

Tevrat'ın incelenmesi sayesinde (ve tüm olarak Yahudi hukukunun gözlemlenmesinin genişletilmesiyle) din filozofu beden ve ruhu saflaştırdı, adil toplumsal düzeni yarattı ve nihai iyi-Tanrı ile karşılaşan mükemmel ruhun iyi kişisi oldu. Dolayısıyla, incelenen dönemde Yahudi filozoflar *mitzvot* (Yahudi inananın yerine getirmesi zorunlu dini, ahlaki Tevrat buyrukları)'un iç değerinin ana noktalarını vurguladılar; onları hem bireysel hem de kolektif kurtuluşa özgü yol olarak görüyorlardı.

Felsefe ve kabala

On beşinci yüzyılın sonunda ve on altıncı yüzyılda felsefe, kabalistik temaları ve motifleri bir araya getirdi. Bazı Yahudi Aristocuların kabala muhalefetine rağmen, felsefe eğitimi alan çoğu düşünür, kabala'yı Yahudiliğin otantik bir yorumu olarak kabul etti ve onun efsanevi, kuramsal ve mistik görünümünü felsefeyle uyumlu hale getirmeye çalıştı. Rönesans Platonculuğu, kabala ve felsefenin uyumlaştırılması için teorik bir çerçeve sağlamıştır; ancak, bu iki düşünce biçiminin uyumlaştırıldığı belirli yöntemler oldukça çeşitlilik göstermektedir. Bazı düşünürler, kabala'yı daha yüksek bir epistemik değer metafiziksel bilgisinin bedeni olarak görüyorlardı, çünkü kabala Tanrı tarafından ortaya atılan bilgi idi. Diğerleri için kabala, ustalığı pratik sonuçlar veren spekülatif bir bilgiydi. Kabala'nın gizemlerini bilen kişi, süper dünyaya girip yaratılmış evrenin gizli güçlerini harekete geçirebilirdi. Ve yine bazıları, kabala'yı kutsal metnin gizemlerini açan batını bir yorumlayıcı gelenek olarak görüyorlardı. Kutsal metnin kabalistik yorumuyla, dindar kişi Tanrı ile mistik bir birliğe kavuşabilirdi.

Belli bir akademisyenin kabalaya yaklaşımı ne olursa olsun, nihai sonuç aynıydı. Eğer Maimonides Yahudiliği mitolojiden arıtsa Seeskin'in uygun cümlesini (205) kullanmak için erken modern düşünürler "Yahudi felsefesini" yeniden mitolojileştirdiler. Bununla Tanrı kavramını kişiselleştirdiklerini kastediyorum; beden ve ruhun dualizmini onayladı; insan kişiliğinin biliş dışı boyutlarına daha fazla dikkat etti; insan yönetiminde iradenin önemini vurguladı; Mitzvot'un icrası yoluyla ahlaki eylemin dini değerini kabul etti; teorik bilgeliğin önemini azalttı ve onun yerine pratik nedene odaklandı; ve Tanrı sevgisini yaşamın nihai sonuna yerleştirdi ve nihai mutluluğu Tanrı ile mistik bir birlik olarak düşündü.

Felsefe okuyan bu akademisyenler kabala'nın Yahudiliğin egemen yorumu olarak ortaya çıkmasına yol açtılar. On yedinci yüzyılda, Maimonidesçilik (özellikle on dördüncü yüzyılın radikal, akla dayanan, İbni Rüşdcü modu) Yahudiler için geçersiz oldu, çünkü Aristotelesçi öncüller yeni bilimsel keşiflerce geçersiz hale gelmişti ya da şaşkın Yahudilerin varoluşsal sorunlarına artık cevap vermiyordu. Yahudiliğe bağlılığın rasyonel olmaktan başka bir şey olmadığı bir dönemde kabala, Yahudiliğe olan bağlılığı akıldan (logos) ziyade mitos (mythos) düzeyinde doğruladı. Kabala, Yahudiliğin hahamcı mitini, iki kişi -Tanrı ve İsrail- arasındaki-ebedi aşk ilişkisi olarak yeniden doğruladı. Mitzvot'un kutsal tasarımında Kabala (Zoharcı, Cordoverianci veya Lurianci olmasından ötürü) Yahudilerin kendilerini Tanrı ile ortak olarak görmelerini sağlamış ve böylece modernitenin insan merkezliği ile rabbinik teizmin (theism) tanrımerkeziyetçiliği arasındaki gerilimi hafifletmiştir.

Ortaçağ felsefesi Kabala tarafından özenle belirtildiği üzere Musevilik mitinin yenilenmesi ile kaçınılmaz bir şekilde sona ermiştir. Din ve felsefenin sentezi - ortaçağ görünümünün damgası - onaltıncı yüzyılın sonuna kadar çözülmüştü. On yedinci yüzyılda kabala, evren için hakim açıklayıcı paradigma ve ondaki Yahudilerin rolü olmuştur. Ortaçağ felsefesi kaybolmadı ama Tanrı'nın sonsuz, çok sesli, çok-değerli, sembolik, sözlü kendini açığa vurma yorumunda tek bir ses haline geldi. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllar boyunca, felsefe yetiştiren Yahudi düşünürler iki gruba ayrılabilir. Öncelikle, hakikatin keşfedilmesinde insan aklının önceliğini doğrulayanlar- özellikle Spinoza - Yahudi mitinin geçerliliğine meydan okumuş olanlar. Onlar için efsane, ilahi bir şekilde ortaya konan gerçek değil, belirli siyasal amaçlara hizmet etmek için belli bir zaman ve yerde var olan insan hayal gücünün inşası idi. Kaçınılmaz olarak, Spinoza ve onunla aynı biçimde düşünen düşünürler, sapkınlık suçlamasıyla Yahudi cemaatinden kovulmuşlardır. Ve ikincisi, Yahudilik efsanesine sadık olan, ancak felsefeden vazgeçmeyi reddeden bu akademisyenler (çoğunlukla doktorlar), felsefe ve dini ayrı tutmak zorundaydı. Ortaçağda özünde metafizik ve teolojiyle bağlantılı olan doğal felsefe şimdi doğal, deneysel bilimlere içine çekilmiştir. Bilim yaratılmış evrenin süreçlerini açıklayabilirken, İsrail'in dini kaderi hakkında söylenecek çok şey yoktu. Dinin bilimsel çözümlemeye üstün olduğu ve sızılmazlığı düşünüldüğünde, felsefe Yahudi dini açısından giderek artan biçimde geçersizleşti. Modern Yahudi filozofların başlıca ilgisi, Yahudi felsefesi girişimini kurtarmak için bilim ile din arasındaki boşluğa nasıl köprü kurulabileceğine ilişkindi.

NOTLAR

1. Bu bölümün daha önceki bir taslağını okumak ve çok yararlı yorumlar yapmak için J. Samuel Preus, Robert Bonfil ve Warren Harvey'e teşekkür ediyorum. Bakiye hatalar benimkilerdir.

2. On beşinci ve on altıncı yüzyıllar, sadece Yahudi felsefesi tarihinde değil, Avrupa tarihinde de bir “geçiş dönemi” oluşturdu. O dönemde bir dini siyasi, sosyal, dini ve eğitimsel değişiklikler gerçekleşti ve ortaçağ kurumlarının kademeli olarak parçalanması ve yeni çağın önünü açan yeni sosyal düzenlemeler ve düşünce tarzlarının ortaya çıkmasıyla sonuçlandı. Avrupa tarihindeki dönemin genel bir özeti, bkz. Ferguson 1962.
3. Bu bölümde “Yahudi felsefesi” terimi, felsefi sorunlar ışığında ve felsefi kategoriler aracılığıyla Yahudilik hakkında sistematik düşünceler içeren entelektüel bir disiplini belirtir. Yahudi felsefesi, yalnızca Yahudiler tarafından yazılmış ama sadece Yahudiler için değildir; Yahudi felsefesi haham Yahudiliğinin dini inançlarını, etik ideallerini ve yasal normlarını ortaya koyan kendinin bilincindeki bir programdır. Yahudi felsefesinin asıl ilgisi, Yahudi dini geleneği (tarihsel ilahi bir vahye dayandırıldığına inanılmaktadır) ve laik felsefenin evrensel gerçek iddiaları (insanların doğal rasyonel kapasitesine dayanmaktadır) arasında istenilen ilişkiyi dile getirmektir. Yahudi felsefesi, Yahudiliğin çevredeki medeniyetlerle yaptığı söyleşilerin tam ortamı olması nedeniyle, bu felsefi düşüncelerin doğası, zamanla değişen söyleşinin ortakları olarak evrilecektir.
4. Felsefe sadece bu üç bölgede değil, aynı zamanda Kuzey Afrika, Yemen, Girit’te ve daha az oranda Orta Avrupa’da üretilmiştir. Bununla birlikte, bu bölüm İberya, İtalya ve Osmanlı İmparatorluğu üzerine odaklanır çünkü felsefi açıdan çok yaratıcıydılar ve evrimleri, dikkate alınan dönemdeki Yahudi felsefesinin dönüşümünü en iyi açıklamaktadır. Sunumun sırası (İberia, İtalya, Osmanlı İmparatorluğu) kuşkusuz bu bölümde Sefarad’ın eğilimini veriyor. Bundan yola çıkarak, Yahudi tarihinin Sefarad Yahudisinin bakış açısından ele alınması gerektiğini önermek istemiyorum, fakat Sefarad Yahudisi, Ortaçağ’da ve erken çağdaş dönemlerde Yahudi felsefesinin tarihine egemen oldu. Düzgün bir anlatım yaratma girişimi, iki yüzyıl boyunca kesintisiz süreklilik yanıltıcı izlenimi verebilir. Nitekim, üç merkezin her biri, belirli tarihsel koşulları yansıtan ayrı bir karaktere sahipti. Merkezlerin hiçbirisi yalıtılmış biçimde incelenmemelidir. Bilginlerin, aile ve iş ilişkilerinin göçü ve matbaanın icat edilmesi İberia, İtalya ve Osmanlı İmparatorluğu’nda Yahudi filozoflar arasında düşüncelerin ve paylaşılan düşünsel kaygıların yayılmasına katkıda bulundu.
5. Tanımı gereği Yahudi felsefesi, belirli bir neslin filozofik ikliminden ayrı olarak anlaşılamaz. Dolayısıyla, bu bölüm, karşılaştırmalı bir boyuta sahiptir, ancak, dikkate alınan dönemde Yahudi felsefesi ve Avrupa felsefesi arasında sistematik bir karşılaştırma sağlamaya çalışılmamıştır. Daha ziyade, bu makale, Yahudi felsefesini kendi koşullarıyla, Yahudi deneyiminin kendisine özgü bir problematik ifadesi olarak anlamayı amaçlamaktadır.
6. Biraz eski olmasına rağmen, Baer 1978, 2: 95-174 bu travmatik olayların en iyi genel araştırmasıdır. 1391’i Yahudi felsefesinin öyküsü olarak kullanıyorum, burada, iki yüzyıl sonrasında felsefenin Yahudi tarihini önemli derecede etkileyecek olan mürted nüfusun ortaya çıkışını işaret etmek için sunulmuştur.
7. Bakınız Shlomo Al’ami, Iggeret Musar 1945. Al’ami’nin muhalefetiyle ilgili bir tartış-

ma için bkz. Netanyahu 1966, s. 3-6.

8. Shem Tov ibn Shem Tov, İnançlar Kitabı (Sefer ha-Emunot)'nın yazarı ve felsefe eleştirisi için bkz. Gottlieb 1976, s. 347-56.
9. Kabala'nın on beşinci yüzyıl İspanya'sındaki durumu, daha fazla araştırma gerektiren karmaşık bir konudur. Bir yandan, Profiat Duran'ın Ma'aseh Efod'u, on beşinci yüzyılın başında zaten Talmudçu filozoflar ve kabalistler arasındaki ayrımın doğrulandığını belirtti. Kastilya'daki bazı din enstitülerinde (yeshivotlarda) kabala halakhik eğitimle bütünleşmiş ve egzotik bir konu olarak incelenmiştir; Bkz. Hacker 1983. Fakat, diğer yandan, Felsefe, Sefarad entelektüelleri arasında on asır boyunca baskın ve en yaratıcı tarzda kaldı. İspanya'daki çoğu Yahudi entelektüel, kabalayı Yahudiliğin otantik bir yorumu olarak gördükleri ve Sefer ha-Zohar'ı hahamcı midraş olarak inceledikleri halde yaratıcı kabalistler değildi.
10. Crescas, Aragon ve Kastilya'dan gelen Yahudilerin göç etmesine ve onların Comtat Venaissin, Navarre Krallığı ve belki de İsrail topraklarında yeniden yerleşmesine yardım etti. Crescas'ın diplomatik faaliyetleri hakkında bkz. Baer 1978, 2: 120-30 ve Assis 1990.
11. Halevi'nin Crescas üzerindeki etkisi üzerine, bkz. Pines 1977, s. 213. Crescas'ın teşebbüsünde kabala'nın oynadığı rol üzerine, Harvey 1982-3'e bakın.
12. Crescas'ın evren anlayışının bir analizi için bkz. Davidson 1987, s. 365-6 ve Sirat 1985, s. 359-70. Crescas'ın Aristotelesçi fizik eleştirisi, Giordano Bruno ve Gian Francesco Pico della Mirandola tarafından istihdam edildiğinde Aristotelesçiliğin Batı'da dağılmasında rol oynamıştır.
13. Crescas'ın Maimonides'in siyasi felsefesine ve epistemolojik alanlarına yaptığı eleştiriye ilişkin ayrıntılı bir analiz için Harvey 1973, s. 23-63 ve 1977 id.
14. Crescas'ın edinilmiş akıl öğretisini eleştirisi, bir yalıtım olarak görülmemelidir. İbni Rüşt ve İbn Bacc'e'nin epistemolojisine karşı yapılan benzer saldırılar, Hristiyan bilimsel araştırmacıları tarafından, en önemlisi de Aquinas tarafından anlatıldı. Crescas ve Aquinas Aristotelesçiliğin geçerliliği bakımından büyük farklılıklar gösteriyor olsa da, her ikisi de ayrı bilgi ile insan aklının bağlantısının insanın nihai mutluluğunu içermediği konusunda hemfikirdir.
15. Or ha-Şem 2. 6. 1.
16. Or ha- Şem 2. 6. 1; 3. 2. 1.
17. Metin yalnızca Sefer Bittul'Iqqarei ha-Notzrim (Hristiyan Eserlerinin Reddi) adlı Joseph ibn Shem Tov'un İbranice tercümesinde kalmıştır. Bununla birlikte, ne eserin orijinal adı ne de orijinal dili günümüzde anlaşılamaz. Crescas metni Aragon'un yerel lehçelerinden birinde yazmış olsa da, yazının dilinin Aragonca mı yoksa Katalanca mı olduğunu saptamak mümkün değildir; Bkz. Crescas 1990a, s. 13-14 ve idem 1992, s. 2-4.
18. Bu temaların tam bir analizi bu bölümün kapsamının ötesine geçmektedir. On beşinci yüzyıl Yahudi düşünürleri Crescas'ın görüşlerini kabul etmekte gönülsüzdür, bkz. Feldman 1984, s. 37-53 ve Ravitzky 1988, s. 15.

19. Isaac bin Shem Tov'un muhalefeti Crescas'ın Aristoteles eleştirisi ile birlikte, bkz. Wolfson 1977, s. 490 ve Rosenberg 1973, 1: 46.
20. Ravitzky 1988, s. 13.
21. Bkz. Hacker'deki alıntı 1983, sf. 5 5.
22. Sefaratçı pilpul yönteminde (Talmud'da mantıki zıtlıklara uygulanan yöntem) Aristo mantığının kullanılması hakkında, bkz. Boyarin 1989, s. 47-68. Sephardi yeshivot'un müfredatını ve duruşunu tartışmak için bkz. Brüt 1987 ve Hacker 1983, s. 47-59.
23. Sefer ha-Meshiv'de felsefenin şeytanlaştırılması, onun yüksek oranda mitik ve mistik kabalasında kök salmıştı; Bakınız Idel 1983 ve 1992c, s. 129-30.
24. Aristoteles ve İbni Rüşt'ün İbranice çevirileri üzerine çok kapsamlı bilgi kaynağına bakmak tarih için hala Steinschneider 1893.
25. Bu yazarların yorumlarını ve süper dergisi hakkında bilgi için aşağıdaki çalışmalara başvurun: Regev 1983; Davidson 1964; Lazaroff 1981; Nuriel 1975; Wolfson 1977.
26. İshak ibn Shem Tov'un Lechem ha-Panim (MS Londra 912) adlı yorumu, bu türün tipik bir örneğidir. Ana temalarının bir özeti için, bkz. Schwartzmann 1991. Rehber hakkındaki yorumların türüne genel bir bakış için bkz. Ravitzky 1986.
27. Böyle bir savunmanın tipik bir örneği İbrahim Şalom tarafından Neveh Şalom'da (Barışın Yurdu) önerildi. Bkz. Davidson 1964, s. 9-11; Harvey 1973, s. 180-232; Ve Tirosh-Rothschild 1990a.
28. Bu karar, 1933'te Guttmann tarafından daha önce ifade edilmiş (1964, s. 256-7) ve Idel 1992 c, p. tarafından tekrarlanmıştır s. 124.
29. Yahudi akademisyenlerin skolastik felsefe ve teolojiye erişimleri, yazılı ortam ile sınırlı tutulmak üzere alınmamalıdır. Sözlü iletişim, Hristiyan teolojiyi Yahudiler arasında ayırıştırmanın önemli bir yoluymuş, çünkü Yahudiler zorla vaaz ve kamusal tartışmalara tabi tutuldu. Bu konuya genel bir bakış için bkz. Lasker (gelecekte).
30. İshak Arama, Chazut Qashah 1849, s. 8, Heller Wilensky 1956, sf. 69
31. Steinschneider 1893, s. 469-89.
32. Rosenberg 1973, 1: 37.
33. Joseph ibn Shem Tov, Kevod Elohim (Tanrı'nın Zaferi) 1556, s. 3 A. Aristoteles Etiği Üzerine Yorumuna girişte, MS Oxford Bodleian 1432 (= Michael 404), fol. 1b, ibni Shem Tov, "krallar ve danışmanlar" ın (melakhim ve-yo'atzei aretz) huzurunda "en büyük Hristiyan bilginler" (gedolei chakhmei ha-notzrim) ile halka açık tartışmalara katıldığını ve bu Bilim adamları ona "bu kitabın ilkeleri ve gizemlerini" (shorashav ve-ta'alumotav) anlamak için yardım ettiler. On sekizinci ve on altıncı yüzyıl Yahudi felsefesindeki Aristoteles'in Nikomakhean Etiğinin durumu hakkında, bk. aşağıda not 54'e dikkat ediniz.
34. Abraham Bibago tarafından atıfta bulunan akademik yazarlar için, Nuriel 1975, s. 3-36 ve Lazaroff 1981, s. 1-7'ye bakınız.
35. Abravanel'in Mi'f'alot Elohim'deki Aquinas'a övgü 6. 2 ve orijinal 9. 7'deki yaratılış öğretisi lehine Hristiyan argümanlarına atıfta bulunma. Abravanel'in Aquinas'a olan

- borçluluğu konusunda Netanyahu'ya danışın 1953, s. 295.
36. İbrahim Bibago'nun Derekh Emunah (İnanç Yolu) gerçeğe yaklaşmanın bu iki yolu arasındaki ilişkinin en sistematik analizini sundu. Ona bakış açısı, on beşinci yüzyılın son on yılında İshak Aram, İbrahim Şalom, İshak İbn Şem Tov, Yusuf İbn Şem Tov, Joseph ben İbrahim Çayyun ve İsaac Abravanel tarafından paylaşıldı. On beşinci yüzyıl düşüncesinde bu konunun genel bir tartışması için, Regev 1986b'ye başvurun. Bireysel mono grafiler için bkz. Heller Wilensky 1956, s. 58-77; Davidson 1964, s. 92-101; Brüt 1993, s. 79-103; Lazaroff 1981, s. 33-40.
37. İlahi lütuf olarak vahy kavramı Joseph Albo tarafından açıklanmıştır. Onun *Sefer ha'qqarim (İlkeler Kitabı)* ; Bkz. Schweid 1976. Albo'nun görüşleri, diğer Sefarad düşünürleri tarafından, örneğin İbrahim Şalom'un Neveh Şalom, s. 33a tarafından benimsenmiştir; 36b.
38. İbni Rüşd'ün, aktif zeka ile insan zekasının birleşimi hakkındaki iddiaları, on beşinci yüzyılda, doğal bilgiye göre niteliksel olarak üstün olan bir peygamberlik bilgisinin kanıtlanması için kullanıldı. Bu eğilim, Joseph İbni Şem Tov'un, İbn Rüşd'ün 1450'de yazdığı *Bağlaç Olasılığı Üzerine Mektup'u* üzerine yaptığı uzun ve kısa yorumlarla örneklenmiştir. İbni Şem Tov'un kısa yorumunun eleştirel bir sürümü için bakınız İbni Shem Tov 1982; İbni Shem Tov'un vahy kavramının analizi için bakınız Regev 1983, s. 139-78.
39. Tanrı'nın gerçekliğin ideal düzeni olduğu görüşü hem İbni Rüşd hem de Aquinas'da geçerliydi ve kabalistik düşünce ile paralellikler vardı. On beşinci ve on altıncı yüzyıllar boyunca İbrahim Şalom, İbrahim Bibago, Joseph Taitatzak, İshak Aderbi, David Ben Judah Messer Leon ve Solomon Alqabetz gibi pek çok Yahudi filozof tarafından kabul edildi. Bu motifle ilgili bir tartışma için bkz. Sack 1988.
40. Rosenberg 1984, S. 284.
41. Regev 1987, 1990a; Heller Wilensky 1956, s. 21-36.
42. Abravanel'in astrolojisini kullanma konusunda bkz. Regev, 1987. Ortaçağ Yahudi felseesindeki astrolojinin durumu hakkında bkz. Barkai 1987.
43. Abravanel'in tarih felsefesinin Tanrı'nın insan seçim anları olarak yeniden kurulması için için bakınız Regev 1990a.
44. Baer 1937 ve Strauss 1937, Abravanel'in hümanizme ve Augustinusçu ve Stoacı unsurlarını tarih felsefesinde tuhaf harmanlamasına borçlu olduğunu belirtti. Abravanel'in eserlerindeki bu entelektüel eğilimlerin kesin olarak etkileşimi hâlâ sistematik bir analiz beklemektedir. Sürgün öncesi İspanya'daki hümanizmanın Yahudi bilginler üzerindeki etkisi ayrıca daha fazla dikkat gerektiriyor. Hümanizm, Aragon Evi'nin 1440'larda Napoli Krallığı'nı ele geçirmesinin ardından İspanya'da ilerlemeye başladı. 1480'lerde, Kraliçe Isabella'nın aktif himayesinde, İtalyan hümanist akademisyenler İspanya'ya yerleşti ve İspanyol âlimleri, İtalya'da okumaya başladılar. Ünlü mürtedler (örneğin Pablo de Santa Maria), hümanizmin İspanya'da yaygınlaştırılmasında merkezi bir rol oynadığından, Yahudi bilim adamlarının

bu kültürel gelişmeleri bilmemeleri pek olası değildir. Pablo de Santa Maria'nın Kastilyalı Leonardo Bruni'nin *Milisler üzerine* adlı kitabı ile Seneca'nın birkaç eserini çevirisi için bakınız Esteban 1992, s. 338-9.

45. Abravanel'in mesihçiliği hakkında bkz. Netanyahu 1953, s. 195-247.
46. 46"Radikal itikatçılık" ile, inancın aşağılandığı ve küçümsenen inanca özel bir bağımlılık olduğunu söylemek istiyorum: Geç ortaçağlarda Ockham'lı William'ın takipçileri arasında ve Protestanlıkta ortaya çıkmaya başlayan böyle bir pozisyon Yahudi filozoflara göre kabul edilemez, çünkü Torah'ın batını anlamı evrenin yapısına uyan felsefi bir metin olduğunu zayıflatmaktadır.
47. Hristiyanlığın ortaçağ Yahudi felsefi yalanlarını araştırmak için bkz. Lasker 1977. Geç on beşinci yüzyılın felsefi polemğine özgü bir odak için bkz. Lasker 1992.
48. Yahudi dogmatizminin sistematik bir analizi için bakınız Kellner 1986, esp. Sayfa 83-217. Aşağıdaki iki paragraf • Kellner'in ayrıntılı analizini kısaca özetlemektedir.
49. Abravanel'in Yahudi dogmalar anlayışı üzerine, Kellner 1986, s. 179-95'i ve Abravanel'in Rosh Amanah (1982)'in eleştirel baskısı ve İngilizce çevirisine girişi.
50. On dördüncü ve on beşinci yüzyıllar boyunca İtalyan Yahudilerinin demografik, sosyal ve ekonomik koşulları bkz. Bonfil 1994, s. 19-59.
51. Rönesans İtalyası'nda Yahudi eğitiminin özellikle üst sınıflar arasında yeniden yapılandırılması için bkz. Ruderman 1982; Tirosh-Rothschild 1991, s. 16-19, 34-39; Bonfil 1994, s. 125-44.
52. Bu konu özellikle Bonfil 1994, tarafından büyük incelikte hazırlanmıştır. s. 114-25. David Ben Judah Messer Leon (1991) adlı kitabımda bu argümanı inceledim.
53. İtalya'daki Aristoteles geleneğine genel bir bakış için bkz. Kristeller 1979, s. 32-49.
54. On üçüncü yüzyılda İtalya'daki Yahudi felsefesine genel bir bakış için Sirat 1985, s. 266-72 ve oraya alıntılanan bibliyografya.
55. Sermoneta 1971-8, 1980, 1984, Ortaçağ'ın sonlarında, İtalya'daki Yahudi filozofları arasında ayrı bir "Tomasçı akım" olduğunu kesin biçimde göstermiştir. Yani, bir grup Yahudi akademisyen Aquinas'ın felsefi metinlerini İbranice'ye çevirdi ve Aquinas'ın konumunun mantığını kendi Kutsal Yazılardaki Yorumlarına ve Maimonides'in yorumlanmasına uyarladı. Sermoneta'nın konumu Shechterman 1988 ve Rigo 1989, 1993a ve 1993b tarafından daha da doğrulandı. Beni Rigo'nun çalışmalarına yönlendirdiği için W Harvey'e teşekkür ediyorum.
56. İbranice ilginç bir şekilde Dante'nin tercüme edildiği ilk yabancı dildir; Bkz. Pagis 1976, s. 258.
57. Yahudilerin, İtalyan üniversitelerindeki tıp fakültelerine kabulü hakkında, bkz. Carpi 1989, s. 96-130 ve Ruderman 1992.
58. Şimdiye kadar bu felsefe metni İtalyan Yahudi tarihçileri tarafından büyük ilgi gördü -Roth 1964, s. 103 ve Bonfil 1994, s. 155 - ve İtalyanca Yahudi şiirinin edebi tarzıyla ilgilenen Yahudi edebiyatı bilginleri - Pagis 1976, s. 258, 329-32.
59. Bu şiirsel konular hakkında, bkz. Pagis 1993, s. 277-85.

60. Bakınız Cassuio 1967, s. 196; Melamed 1985b, özell. S. 71-86 ve 1986, s. 56-57.
61. Albo'nun Aquinas'ın dört katlı hukuk analizine ve Yahudi ile Hristiyan filozoflar arasındaki farklara olan bağlılığı hakkında Lerner 1964 ve Melamed 1985b ve 1986'ya bakınız.
62. Rönesans döneminde İtalyan üniversitelerinde Aristotelesçilik hakkında kısaca bir anket Sance ve Baroque dönemleri için bkz. Schmitt 1983 ve Kristeller 1990.
63. Bu seçkin Musevi bilim adamının hayatı ve felsefi faaliyeti hakkında Tirosh-Rothschild 1991, s. 24-33 ve buradaki bibliyografyaya başvurun.
64. Rosenberg 1973, 1: 46-9.
65. Messer Leon'un Maimonides'e Moreh Tzedeq başlıklı yorumu, hiçbir zaman kaybolmamıştır ve birkaç el yazmada bulunan Bechinat Olam üzerine yorumu hala sistematik bir analiz beklemektedir.
66. Farissol'un Judah Messer Leon'un mantık eserlerini yaygınlaştırma faaliyetleri hakkında bkz. Ruderman 1981, s. 17-18, 112-14.
67. Del Medigo'nun hayatı, eserleri, Hristiyan bilim adamları ile temasları, ve felsefi bakış açısı için bakınız Geffen 1970 ve 1973-4; Ve cf. Del Medigo 1984, s. 11-61; Ruderman 1988b, s. 385-8.
68. Bakınız Geffen 1973-4, s. 72.
69. Del Medigo'nun İbni Rüşt'ün epistemolojik tezlerine ilişkin çevirileri üzerine, bkz. Geffen 1970, s. 12-13. 1490'lardan 1530'lara dek İtalyan üniversitelerindeki ruhun ölümsüzleştirilmesiyle ilgili tartışmalar üzerine, bkz. Pine 1986, s. 124-234 ve Schmitt (ed.) 1988, s. 455-535.
70. Ortaçağda Eşkenaz Yahudileri arasında felsefenin durumu Yakın zamanda yeniden değerlendirildi. Tartışmanın bir özetini ve Maimonidesçiliğin önceden düşünülen den daha yaygın olduğunu düşünen bir argüman için bkz. Davis 1993.
71. Girit, geç ortaçağlarda özellikle 1391 zulümünden sonra Yahudi felsefi etkinliğinin önemli bir merkeziydi. 1453'te İstanbul'un başarısız olmasıyla, Bizans alimleri, Girit'i İtalya'ya giden bir durak noktası olarak kullanarak felsefenin incelenmesi için bir merkez haline getirdi. Bu araştırma, modern araştırmaların göreceli olarak azlığı nedeniyle Girit ve Bizans'daki Yahudi felsefesinin tartışılmasını dışlıyor. Şimdilik, Rosenberg 1973, her yerde ve Bowman 1985, s. 129-70'i istişare ediniz.
72. Alemanno'nun Pico ile yaptığı işbirliği ve eserlerinin listesi için bkz. Lesley 1976, s. 4-11. Alemanno'nun felsefe ve kabala birleşmesi ve İtalya'daki Yahudi felsefesinin tarihi açısından önemi aşağıda tartışılmaktadır.
73. Pico'nun kabala ile tanıştığı Mithridates çevirisi aslında Yahudi bir yazar tarafından Hristiyan kabala'nın yaratıcı bir imalatı idi; Bkz. Wirszowski 1989, s. 69-118.
74. Bu nokta Bland 1991'de oldukça iyi anlatılmıştır.
75. Bakınız Lasker 1977, s. 36-7 ve dizini.
76. Bu çevirilerin ayrıntılı bir tartışması Cranz 1976 tarafından sağlanmıştır.
77. Bonfil, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda yeni bir Yahudi dünya görüşünün bir ifadesi olarak "eklektikliği" ilk sunan kişiydi; Bkz. Bonfil 1979, s. 179-206; 1990, s. 280-98.

78. Bkz: Bonfil 1976. Bonfil'in analizi özü Minchat Qena'ot'a da uygulanır Pisa'lı Yechiel Ben Nissim ve Torah'a veya Joseph ibn Yachya'ya göre. Aşağıda göreceğimiz üzere, bu yazarların görüşleri aynı zamanda Selanik'teki Sefarad düşünürleri tarafından da paylaşılmıştır.
79. Bu politikalar Stow 1977 ve Bonfil 1994, sayfa 65-77'de detaylı olarak tartışılmıştır.
80. Bakınız Ruderman 1992, s. 539
81. Halevi'nin *Kuzari*'si, bir yandan felsefeyi ve dini bırakma girişimi ve diğer yanda Yahudi özelciliği ve manevi üstünlüğü iddiası konusundaki iddiaları yüzünden İberia ve İtalya'daki Yahudi entelektüelleri arasında on beşinci ve on altıncı yüzyıllar boyunca oldukça popülerdi. *Kuzari*'deki felsefi yorumların türü, sistematik bir analizi beklemektedir.
82. Hümanizm'in genel olarak Judeo-italyan kültürüne özellikle Yahudi felsefesine ne derece nüfuz ettiği ısıtılmış bir anlaşmazlık meselesidir. Anlaşmazlık genel olarak Rönesans'ın niteliği ve özellikle de hümanizm konusunda bir uzlaşma eksikliği ve aynı zamanda İtalyan toplumunda Yahudi azınlık statüsüyle ilgili olarak ortaya çıkıyor. Bu tartışmalara ve çeşitli katılımcıların varsayımlarına genel bir bakış için bkz. Tirosh-Rothschild 1990b. Aşağıdaki yeniden yapılanma kendi görüşümün başlangıcını oluşturuyor; Diğer bilim insanları tarafından paylaşılmayabilir.
83. Bu ayırım Yates 1964'ü takip eder, s. 59-66.
84. Bkz. Bouwsma 1976, s. 424.
85. Trinkaus 1983, s. 29.
86. Bu tema Kristeller 1979 s. 196-210'da analiz edildi.
87. Bu metnin bir analizi için, onun klasik ve ortaçağ retorik kaynakları ve polemik önemi, bkz. Rabinowitz 1983, s. XV-LXX bakınız; Bonfil 1981 ve 1992b.
88. 88 Bkz Melamed 1978.
89. Bu edebi türler, dönemin katı anlamıyla "felsefe" oluşturmazlar. Yine de, bu bağlamda belirtilmelidirler, çünkü, ya genel felsefi ilkeleri (biyografilerde olduğu gibi) tasvir ettiler ya da felsefenin diğer dallarının teorik varsayımlarına dayandılar (müzikle ilgili tezler olduğu gibi) ; Bkz. Lesley 1982 ve Tirosh-Rothschild 1990b. Bu edebi metinler arasındaki önemi en aza indiren ve hümanist ve Yahudi bakış açılarındaki körfezi vurgulayan farklı bir görünüm için Bonfil 1992d'ye danışın.
90. İbranice nesir edebiyatı (orijinal ya da çeviride), bir eğlence kaynağı ve İtalya'daki aydınlar için popüler bir rehberdi. En popüler eserler arasında Yahuda Şariz'in Takhkemoni, İshak ibn Sahula'nın Meshal ha-Kadmoni, Berachia ha-Naqdan'ın Mishlei Şü'alim ve Roma'nın Machbarot Immanuel'in İmparatorluğu sayılabilir. Mantovan Yahudileri kütüphanelerinin içeriğine dayanan Rönesans İtalya'daki Yahudi edebi çıkarlarının mükemmel bir analizi için bkz. Baruchson 1993.
91. Celestina'nın Avrupa'daki popüleritesi, Joseph Tzarfatı'nın biyografisi ve şu an kaybetmiş olan bu eserin İbranice tercümesine başlamış olan şiiri, Carpenter'a bakın.
92. Dialoghi'deki görsellikleri ve Leone Ebreo'daki ilgili biyografik bilgilerle ilgili olarak,

Lesley 1992 ve Scrivano 1986'yı karşılaştırm. Bu akademisyenlere 1502 yılının kompozisyon çağı olması nedeniyle katıldım, İbranice orijinal dil ve Yahudi entelektüeller (yerli İtalyanca ve Sephardi göçmenleri) bu metnin hedef kitlesi olduklarından. Bu nedenle, Ebreo'nun Dialoghi'nin Melamed 1985a tarafından da paylaşılan bir görüş olan "Yahudi felsefesinin bir eseri değil, bir Yahudi tarafından yazılan bir felsefe kitabı" (Sirat 1985, s. 408) olduğu görüşünü paylaşmadım.

93. Aşağıda 106'ya bakmayın.
94. Dialoghi'nin çeşitli felsefe, kabalistik ve edebi kaynaklarında, Bkz. Pines 1983; Del 1985; Ve Parker 1985.
95. Lesley 1992, s. 181.
96. Ebreo'nun Kabala'ya aşinalık hakkında, bkz. Idel 1985
97. 97 Ebreo'nun felsefesi akademik literatürde kendine özgü bir tarihe sahiptir. Yakın geçmiş kadar Dialoghi, öncelikli olarak Rönesans araştırmacıları ve İspanyol ve İtalyan edebiyat tarihçileri ile ilgileniyordu. Bununla birlikte, Yahudi felsefesinin tarihçileri, Ebreo'ya nispeten az dikkat ettiler, çünkü Ortaçağ Yahudi Aristotelizminin tanınmış parametrelerinden ayrılan bir Platoncu filozofuydu. Bildiğim kadarıyla, Z. Levy (1985), Ebreo'nun sevgi felsefesini, Yahudi tarihinin en kapsamlı eklentisinde, yani Yahudilerin çok az katkıda bulunduğu bir felsefe dalında konumlandırmıştır. Bununla birlikte, Ebreo'nun estetiğini tam olarak anlamak için, kabalacı teori ve Platoncu felsefe arasındaki etkileşime daha fazla dikkat edilmelidir.
98. Dialoghi'deki androgyneity motifinin analizi için bkz. Yavneh 1991.
99. Levy (1985, s. 32), Yahuda Abravanel'in alegoriye olan tercihinin anlar.
100. Perry 1980 tarafından sağlanan söylemin felsefi içeriği ve olaylar dizisinin gelişimi arasındaki etkileşimin en iyi özeti.
101. Filozofun zeki bir öğrencisi olarak kadın kahraman Sophia'nın tasviri, genellikle söylemini erkek karşıtının meydan okuma söylemi ile ilerler, çağdaş kadın edebiyat tartışması bağlamında görülecektir; bu tartışma şu şekildedir: İtalyan edebiyatını meşgul eden bir tartışma, hem Yahudiler hem de Yahudi olmayan kişiler. Bu tartışmada Pagis 1993, s. 124-65.
102. Bkz. Lesley 1992, s. 185.
103. On altıncı yüzyılda İtalya'da Yahudi düşüncesinin kapsamlı bir sağaltımı hâlâ bir ihtiyaç, bununla birlikte Barzilai 1967'nin önemli katkıları; Bonfil 1979, 1992a; Idel 1992a, 1992d; Ve Ruderman 1988b.
104. Bkz. Harari 1988 ve Dorman 1985.
105. Dorman 1983, sayfa 156-71.
106. Kabala'nın İtalya'da yayılması, Idel 1992a, 1992b ve 1992c'de ve Bonfil 1979, s. 179-90 ve 1990, s. 280-98'de analiz edilmiştir.
107. Bu olgunun önemi, İdel'de önümüzdeki dönemde çok detaylı olarak ele alınmaktadır.
108. Alemanno'nun Aristotelizm, Neoplatonizm, Hermetikçilik ve kabaların ustalıklı kaynaştırıldığı kendine özgü felsefesi halen sistematik bir monografi beklemektedir; Şimdilik Idel'in 1992b ve Lesley'nin 1976 öncü çalışmalarına danışın.

109. Vickers 1984, s. 05-9.
110. Abualfia'nın dil kavramı üzerine, bkz. Idel 1989, özellikle s. 1-28.
111. Isaac Mor Chayim ile Pisa'lı İshak'ın yazışmaları ve Sefirot'un doğası üzerine yapılan tartışmalar için bkz. Idel 1982.
112. "Gerçek kabala" yı oluşturan şey (kalah amittit), geç on ikinci yılın sonlarında ortaya çıktığı günden beri kabalacıların kendileri arasındaki sabit bir tartışmanın konusu olmuştur. Tartışma, Hristiyan kabala'nın yükselişinden ve İspanya sürgününden sonra Sefarad ile İtalyan kabalacılar arasındaki karşılaşma nedeniyle, ısıtılmıştı. "Gerçek kabala" tanımlarının öğretici bir listesi için bkz. Penkower 1989.
113. Sefer ha-Zohar'ın yayını Yahudi cemaati içinde ateşli bir tartışmayla çevrildi; Bkz. 1982 Tishby.
114. Yahudi üniversite eğitilmiş doktorların on altı ve on yedinci yüzyıllardaki bilimsel çevrelerde yer alması, Ruderman 1988a'da ayrıntılı olarak açıklanmaktadır.
115. Ibid., s. 162.
116. Bkz. Bonfil 1994, s. 169-72; 1992c.
117. Bkz. Koyre 1957.
118. Kabala'nın özgün çokanlamlılığı özellikle, aracı bir varlık olarak insanın statüsünün altını çizen Alemanno'nun eserlerinde açıktır. Alemanno antropolojisinin ayrıntılı bir analizi için bkz. Idel 1990.
119. Bakınız Tirosh-Rothschild 1991, s. 47-9.
120. Bu noktanın ayrıntılı bir analizi için bkz. Tirosh-Rothschild 1982-3.
121. Lurianik kabala'nın efsanevi ve erotik boyutları Liebes 1992'de çok iyi analiz edilir.
122. Altmann 1982. Herrera'nın davası, on altıncı yüzyılda Yahudi felsefesi tarihinde Maimonidesçilikten kabalaya geçişin, Avrupa Felsefesi'nde Aristotelizm'den Yeniplatonculuğa geçişin bir ifadesi olduğunu önermektedir. Herrera'nın düşüncesinin yeni bir analizi için bkz. Yosha 1994. Bu çalışmayı benim dikkatime sunduğu için R. Bonfil'a teşekkür ediyorum.
123. Kabalanın "platonize edilmesi" ve altıncı yılın sonunda yaygınlaştırılması On dokuzyüzyıl bu bölümün kapsamını aşıyor. Herrera'nın Rönesans Platonculuğu ve kabalayı birleştirmesi üzerine, bkz. Scholem 1978 ve Altmann 1982.
124. Osmanlı İmparatorluğunda Yahudi felsefesi üzerine yapılan modern akademisyenlik, hâlâ erken evrelerindedir. Aşağıdaki tartışma, Tirosh-Rothschild'in yakın zamandaki yayınına dayanmaktadır.
125. Bu nokta ilk kez Hacker 1984, s. 587-93; İngilizce çevirisi 1987, s. 6-23.
126. Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudi felsefesinin sosyokültürel tasarımı hakkında bkz. Hacker 1987, 1992.
127. Yakın tarihli bilim adamlığı ilginç bir psikolojik rahatsızlığa neden oldu. Selanik'teki Taitatzak Akademisinin tasviri için, bkz. Benayahu 1984. Taitatzak'ın hermenötik yöntemi Shalem 1971-8 ve Sack 1988'de tartışılmış ve Taitatzak'ın skolastik felsefesi ile bağlantısı 1971-8 Sermoneta'da keşfedilmiştir.

128. Yahudi felsefesi üzerine, Romanyote akademisyenleri arasında geç Bizans ve erken Osmanlı döneminde, bkz. Bowman 1985, s. 147-52; Wuse 1990; ve Attias 1991.
129. On dokuzuncu yüzyılda Karaî felsefesi hakkında bkz. Lasker 1983-4.
130. Gersonides'in Milchamot ha-Şhem'in (Lordların Savaşları) bir kopyasını David Ben Judah Messer Leon'dan satın aldı; Bkz. Davut 1973.
131. Almoli'nin *Sefer Me'asef le-Kol ha-Machanot*'un (Constantinople, 1530) basılı yayını sadece girişi içerir. Girişten seçmeler Yalon 1960'da yayınlanmıştır.
132. Bakınız Regev 1990b. Almoli'nin ansiklopedik bilimsel-felsefi bilgiye yönelik tanım-laması Alemanno'nun *Süleyman'ın Yükseliş Şarkısı*'ndaki yoğun listeye benzer, buna rağmen Alemanno'nun bilimlerin içsel düzeni eksiktir; Bkz. Lesley 1976, s. 82-3.
133. Almoli, *Şa'ar Adonai'ye (Tanrı'nın Yeni Kapısı)*, s. 13a-17a'nın girişinde felsefe araştırmalarının mesihçi imasını açıkladı. Bu bakımdan Almoli, bireylerin entelektüel mükemmelliği ve Yahudi halkın kolektif olarak yeniden şekillenmesi arasında nedensel bir görüş birliği gören İsaac Abravanel'in öyküsünü izledi.
134. Osmanlı İmparatorluğunda basılmış eserler hakkında bilgi için Yaari 1967'ye danışınız; Hacker 1972 ve 1987, s. II3 n. 37.
135. *Şa'ar Adonai, he-Chadash*, 2a-b. Bu metin *Shomer Emunim*'in ilk bölümü olarak oluşturulmuştur, Almoli'nin tamamlanmadığı bir başka metin.
136. Bu toplumsal çevrenin ve onun felsefi çıkarlarının açıklanması için bkz. Roth 1948, s. 168-82.
137. Almosnino'nun *Fizik* üzerine yorumu artık mevcut değil. Yorumu Gazali'nin *Filozofların Niyetleri* çeşitli el yazmaları ile genişletilmiştir. Girişten bir alıntı Cantera-Burgos 1959'da yayınlanmıştır. El Gazali'nin çalışması, Osmanlı İmparatorluğu'nda Aristo felsefesi araştırmaları için başlıca kaynaklardan biriydi; Bkz. Hacker 1987, s. 105 n. 20.
138. Bu yorum, tek bir el yazmasında yer almaktadır (MS Oxford Bodleian 1435 (= Michael 409)). Almosnino'nun Etik kitabının 10. ve 1., 2. kitaplarındaki yorumlarından oluşanı eksiktir. Yahudi felsefesinin tarihi için önemi aşağıda daha geniş olarak ele alınmaktadır.
139. Bu metinden alıntılanan kısım Assaf 1954, 3: 13'de yayınlandı.
140. Bu metinler çeşitli el yazmalarında mevcuttur. Beit Elohim için MS Oxford Bodleian 2038'e ve Sha'ar ha-Shamayim'e danıştım, Oxford Bodleian 2036l2'ye başvurdum.
141. Beit Elohim folyolarında. 35a-42b, Almosnino açıkça kendi kuşağının izi olan yeni bir coğrafi duyarlılığı gösteriyor. Ünlü antik ve ortaçağ şahsiyetlerini (örneğin İskender, Galen, Pliny, Virgil, Cicero, Ptolemaios, Alfasi, Maimonides ve Agostino Nifo) doğdukları kentler ile birlikte anlatıyor. Aynı şekilde, Kitab-ı Mukaddes, hahamcı ve Yunan edebiyatındaki tanınmış yerleri kesin coğrafi ortamlarına yerleştirir. Almosnino'nun coğrafyaya olan ilgisi, İtalyan Yahudilerinin yeni buluşlara hayranlığına benziyor; Bkz. Ruderman 1981, s. 131-43.
142. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Maimonides tartışmalarının yenilenmesiyle ilgili ola-

rak bkz. Hacker 1986 ve Tirosh-Rothschild 1991, s. 85-98.

143. Örneğin, *Lev Avot*'ta, s. 59b Solomon ben Isaac Halevi, "*Sefer Ha-Zohar*, bin iki yüz yıl önce oluşturulmuştu. "Zohar'ın antikliğine vurgu, hem Halevi'nin, Zohar'ın bir ortaçağ yeniliği olduğu suçlamalarını reddetme girişimini yansıtıyor (örneğin, Judah Messer Leon tarafından ifade edildi) hem de hümanist tarihçiliğin onun üzerindeki etkisini.
144. Kabalacıların Tevrat'ı Tanrı'nın sonsuz bilgeliğiyle özdeşleştirmesi üzerine, bkz. Idel 1986.
145. Bkz, örneğin Joseph Taitatzak, *Porat Yosef*, s. 28b; Isaac Aroyo, *Tanchumot Elf*, s. 4a; Almosnino, *Pirqei Mosheh*, s. 6. İspanyol kabalasında bu görüşün gelişimi üzerine, Scholem 1965, sayfa 37-44'e bakınız.
146. Bakınız, örnek, Aderbi, *Divrei Shalom*, s. 25b.
147. *Tefillah le-Mosheh*, s. 64a ve ayrıca, 34b; 48a; 51b; 55a'ya da danışın. Aynı durum *Yedei Mosheh*, s. 79-109'da da tekrarlanmaktadır.
148. Solomon Ben Isaac Halevi, *Lev Avot*, tanıtım, s. 2a.
149. İbrahim İbn Megaş, *Kevod Elohim*, s. R7a.
150. Bkz, örneğin, Almosnino, *Yedei Mosheh*, s. 248. Kral Süleyman'ın örnek bir şahıs olarak bilimsel öğrenme, kraliyet görkemi, hükümet ve mistik spekülasyonu birleştiren imgesi Alemanno tarafından *Salomon'un Yükseliş Şarkısı* adlı eserinde açıkça belirtilmiştir; bkz. Lesley 1976.
151. Petrarca'dan başlayarak, Rönesans düşünürleri Kral Davudun şiirsel mükemmelliklerini Yunan ve Roma şairlerinininkileriyle eşleştirdi. Bkz. Kugel 1981, s. 212-18. Böylece, Yahudi filozoflar etik içeriği nedeniyle Mezmurlar ile ilgilenirken, dolaylı olarak en büyük şairin "Yahudi olgusu" üzerinde ısrar ettiler.
152. Bkz. Hacker 1987, s. Rr-12, esp. N. 34.
153. Maimonides'in insan mükemmelliği anlayışı ve ilgili ikKitab-ı Mukaddes literatürün çözümlemesi için, Kellner 1990'a danışınız.
154. *Ethics*'in ilk İbranice çevirisi yalnızca taşralı akademisyen Marsilya'lı Judah ben Samuel tarafından 1320'de yapılmıştı; Samuel, Averroes'un *Etik Üzerine Orta Yorum* adlı eserini de Arapça orijinalinden çevirmişti; bakınız Berman 1967. Bununla birlikte, bu çevirinin, burada belirtilmeyen nedenlerle Yahudi felsefesi üzerinde göreceli olarak az etkisi olmuştu. Meir Alguades, 1405 yılında Robert Grosseteste'nin Latince tercümesini göz önünde bulundurarak *Ethics*'i İbranice'ye çevirdi, Averroes'un (*Orta Yorum*)'unun Alman Hermann tarafından Latince'ye çevirisi ve Aquinas'a atıf yapılan anonim bir yorum olarak şimdi kaybolmuş olan Farabi'den alıntılar içermektedir, bkz. Berman 1988. Joseph ibn Shem Tov, 1452'de, Ahlak üzerine Yahudi öğrencileri için standart metne dönüşen uzun bir yorum yazdı ve iki kısaltma yaptı; Bkz. Regev, 1983. *Ethics*'in başka bir çevirisi, Baruch bin Ya'ish tarafından 1480'lerde ya Portekiz'de ya da İtalya'da yapıldı. Bu çeviri, yorumun iki yüzüncü yüzyıla ait çevirileri olan Leonardo Bruni'nin (1416) ve John Argyropoulos'un (1457) çevirisine

- dayanıyordu; Bkz: Tirosh-Rothschild'in yakında yayınlanacak eseri.
155. Yahudi ahlak felsefesinin on beşinci yüzyıldaki analizi henüz yapılmamıştır; şimdilik Dan 1975, s. 105-20'ye başvurun. On beşinci yüzyıl ahlak felsefesinde mutluluğun iki katmanlı doğası üzerine bkz. Kraye 1988, s. 342.
 156. Rönesans ahlak felsefesindeki çeşitli eğilimler hakkında mükemmel bir araştırma için bkz. Kraye 1988.
 157. Penei Mosheh'deki bu kaynaklarla ilgili daha fazla bilgi için, Tirosh Rothschild'in yayınlanacak olan kitabına başvurun. Almosnino'nun yorumu biçimsel bir bakış açısından, Lefevre d'Etaples'ın *Moralis in ethicen introductio*'suna çok yakındır. Almosnino, Fransız hümanistleri gibi, Aristo yorumuna okuyucuyu etik kuralları uygulamaya teşvik etmek için tasarlanmış Kitab-ı Mukaddes'den alıntılar ve edebi örnekler serpiştirirdi.
 158. Aristotelesçi geleneğe göre, cinselleştirilmiş kategoriler olarak madde ve form ikiliğini anlamış sınırdışı sonrası düşünürleri; form (tzurah), erkeğin kadın ile ilişkisi gibi madde (chomer) ile ilişkilidir; Bkz., örneğin Moses Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 26a, 35a; Isaac Aroyo, *Tanchumot El*, s. 7a.
 159. Aynı görünüm, Rönesans döneminde Hristiyan ahlak felsefecileri tarafından paylaşıldı. Hahamcı psikolojik teorilerin evrimleşmesi ve Platonculuğa olan borçluluğu üzerine Rubin 1989'a bakın.
 160. Isaac Aroyo, *Tanchumot El*, s. 42b, 92a.
 161. Bkz. Joseph Taitatzak, Porat Yosef, s. 33a; Meir Aram, *Meir Tehillot*, s. 110a; Isaac Aderbi, Divrei Shalom, s. 36b; Moses Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, 10b; Pirquei Mosheh, s. 70; *Pirquei Mosheh*, folyoları. 471, 961. İsrail'in ruhunun Yüceliğin Tahtı'nın altına oyulması, *Tiqqunei Zohar*, Tiqqun 22, s. 65b maddesinde iddia edildi. Isaac Aroyo, *Sefirah Malkhut*'ta ruhun kökeni konusundaki *Zohar* hakim görüşüne daha sadıktı; Bkz. Isaac Aroyo, *Tanchumot El*, s. 7a.
 162. Bakınız Joseph Taitatzak, *Porat Joseph*, s. 7a; Isaac Aroyo, *Tanchumot El*, s. 6b; Moses Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 23b, 34b. Tüm bu üç bilgin ahlaki bir amaca hizmet ettiği için ruhun bedene inmesini ısrarla savunur: İyi eylemler yapması ve gerçeğin bilgisini edinmesi nedeniyle ruh bedeni manevileştirir ve kendisini vücudun olumsuz etkisinden temizler. Nihai ödül, bu tür "maneviyat" derecesi ile orantılıdır.
 163. Isaac Aroyo, *Tanchumot El*, s. 3a, 6b, 8b; Musa Almosnino, *Pirquei Mosheh*, S. 4; *Penei Mosheh*, folyo 471. Aroyo (görünüşe göre oldukça güçlü kabalıcı eğilimler içindeydi), Yahudi olmayanların ruhları bir araya getirildi. Kötülük ve saf olmayan güçlerle (*sitra achra*; *sitra mesa'ava*). Bu nedenle, Yahudi olmayan kişiler yalnızca ontolojik açıdan Yahudilere göre daha düşük düzeyde değil, aynı zamanda esas itibarıyla de kötüdürler.
 164. Bu, Crescas'ın *Or ha-Shem* 3. 2. 1.'deki ruh tanımıydı, bir tanesi Sefarad akademisyenlerinin sınır dışı edilmesi öncesinde kabul edilmiştir. Ruhun cisimleşmemiş bir töz olduğu Crescas'ın en belirgin kaynakları olan İbni Sina ve Judah Halevi tarafından tutuldu.

165. Bkz, örneğin Almosnino, *Ma'ametz Koach*, s. 51b. Bu pozisyon geç on beş ve on altıncı yüzyıllar boyunca Yahudi ve Hristiyan yazarlar tarafından neredeyse evrensel olarak paylaşılmıştı.
166. Bakınız Isaac Aroyo, *Tanchumot El*, s. 62b, 12b; Solomon Ben Isaac Halevi, *Lev Avot*, s. 57b. Bu tartışmaların kaynağı 1522'de Selanik'de basılan İbrahim Bibago'nun *Derekh Emunah*'sıydı.
167. Isaac Aroyo Platonik hatırlama doktrinini (anamnesis) geliştirir *Tanchumot El*, s. 8b.
168. Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 41b; Aroyo, *Tanchumot El*, s. 8b.
169. Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 12a; Isaac Aroyo, *Tanchumot El*, s. 8b. Almosnino ve Aroyo, Maimonides'in, ahlaki ve entelektüel erdemlerin edinilmesinin insanı ve tanrıyı ayıran engelleri kaldırdığı düşüncesini sürdürdü. Ancak Maimonides bedeni soyut gerçeklerin akıl hocalığı için bir engel olarak görürken, Almosnino ve Aroyo bedeni Tanrı ile olan mistik birleşmeye bir engel olarak gördüler.
170. Musa Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 26b; *Pirquei Mosheh*, s. 22.
171. Almosnino, *Pirquei Mosheh*, s. 70.
172. Aristo (*Nikomakhean Ethics*, 1138b30) zaten etik ve tıp arasındaki benzeşimi ortaya koymuştur: Çünkü, etik, ruhun iyileşmesi için bilimdir, tıp, bedeni iyileştiren bilimdir. Maimonides, Tevrat'ın fiziksel ve ruhsal hastalıklar için en iyi tedaviyi sağladığını göstermeye çalışırken bu görüşü "Yahudileştirmiş" ve görüşü, bedensel ve ruhsal sağlığın karşılıklı bağımlılığını kabul eden tüm sonraki Yahudi filozoflar tarafından paylaşılmıştır.
173. bkz. Musa Almosnino, *Pirquei Mosheh*, s. 4, 98.
174. *Penei Mosheh*, folyo. 471. Almosnino'nun insanı melek ve hayvanlar arasında aracı olarak göstermesi, Pico della Mirandola'nın meşhur "*İnsan onuruna saygı*" konusundaki söylevinin temasıyla çok yakın benzerlik taşıyor.
175. Almosnino'nun *Penedi Mosheh*'de Buridan'a olan borçluluğunun ayrıntılı bir analizi, özellikle 146-9. folyolar, burada üstlenilemez; ayrı bir çalışmada yayınlanacaktır.
176. Almosnino, *Penei Mosheh*, fol. 148r.
177. Almosnino, *Pirquei Mosheh*, s. 37.
178. Bkz. Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 21b; *Penei Mosheh*, folio. 4v.
179. On beşinci ve on altıncı yüzyıl Yahudi felsefesindeki bu motif üzerine Melamed 1985a'ya bakın.
180. Isaac Aroyo, *Tanchumot El*, s. 73b.
181. Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, sayfa 48a, sf.
182. Bkz. Kraye 1988, s. 351.
183. Almosnino bu iki modeli bir araya getirmek açısından ilk değildi. John Buridan'ın, Seneca'nın Stoacı felsefesine derinlemesine borçlandığı *Ethics* konusundaki yorumundan ipucu aldı. Buridan'ın Seneca'ya olan bağımlılığı için bkz. Walsh 1966.
184. Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 56a; *Penei Mosheh*, fol. 149v; *Ma'ametz Koach*, s. 17b.
185. *Penei Mosheh*, fol. 120v. Kaybolmamış olan (*Nikomakhosa Etiği*)'in 6. kitabı hakkındaki

yorumunda Almosnino, görünüşe göre ihtiyatlılığın tam bir felsefi sofistik analizini yapmıştır. Kaybolmamış çalışmalarında ihtiyatlılık konusundaki sayısız göndermesinden görüşlerini yeniden oluşturabiliriz.

186. Almosnino, *Pirquei Mosheh*, s. 154; Cf. *Penei Mosheh*, alkış. R491-1511, burada Almosnino iradenin ve ihtiyatlılığın mükemmelliği olarak incelikli bir aşk analizi sunar.
187. bkz. Musa Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 24a, 57a; *Penei Mosheh*, fol. 20v; Isaac Aderbi, *Divrei Shalom*, s. 46a-48b.
188. Almosnino, *Penei Mosheh*, fol. 1491; *Pirquei Mosheh*, s. 45.
189. Moses Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 9b. Aroyo'ya göre, ruh Tanrı'nın bir parçasıdır, çünkü Tanrı'nın bizzat kendisi İsrail'in sefaletini doğrudan yaşar. Tanrı sürgünde olduğu için, İsrail'in kurtuluşu (toplucu ve bireysel olarak) Tanrı'nın kendi kurtuluşudur; Bkz. *Tanchumot El*, s. 42b.
190. Almosnino'nun Mezmurlar 42'deki yorumu, *Tefillah le-Mosheh*, s. IIa - b'deki, Mezmurların bu "psikolojik" okumasının tipik bir örneğidir. Bu Mezmur'un daha önceki "siyasi" yorumlarının aksine, Almosnino merkezi dizeyi ("Akan sularım özlemini çektiği gibi, seni özlerim, Tanrım") bedene sürgün edilmiş ruhun kendi özgürlüğünün hasretini çekmesini bir metafor olarak yorumlar.
191. Almosnino, *Pirquei Mosheh*, s. 114; *Tefillah le-Mosheh*, s. 7b; Solomon Ben Isaac Halevi, *Lev Avot*, s. 22b.
192. bkz. Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 33a-b; 34a.
193. Safed'de kabalistik küstahlığa ve seminal metinlerin bir çevirisine genel bir bakış için bkz. Fine 1984.
194. Almosnino, *Penei Mosheh*, fol. 20v; Solomon ben Isaac Halevi, *Lev Avot*, S. 6a.
195. Bakınız, örneğin *Tefillah le-Mosheh*, s. 23b, 24a-b, 33a-b; *Pirquei Mosheh*, S. 235; *Penei Mosheh*, fol. 172v; Solomon Ben Isaac Halevi, *Lev Avot*, s. 17b.
196. *Tefillah le-Mosheh*, s. 23b, Almosnino mutluluğun ön koşullarından biri olan sabrının (Savlanut) görünümünü koruyor, Aristo'da bulunmayan bir fikir, ancak, ölçülülük üzerine olan Stoacı öğretilere oldukça yakın. Ölçülülük, elbette, Stoacılığın tekelinde değildi. Genellikle sufiler tarafından öğretildi ve Gazali'nin etkili öğretileri aracılığıyla Yahudi felsefesine ve kabalaya girdi; Bkz. Del 1992b, sayfa 107-69.
197. Aroyo, *Tanchumot El*, s. 19a; Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 51b.
198. Almosnino, *Pirquei Mosheh*, s. 67, 154.
199. Solomon Ben Isaac Halevi, *Lev Avot*, sayfa p-10b. Elbette, akılnın insan özgürlüğünün kaynağı olduğu fikri, Yunan felsefesinin, özellikle de Stoacılığın damgasını oluşturuyordu.
200. Bakınız, örneğin, Isaac Aderbi, *Divrei Shalom*, s. 49a. Yahudi bilginler, Astroloji bilimini çok ciddiye almaya devam ederken, İsrail'in işlerinin bir doğal determinizm tarafından kontrol edilmediğini, çünkü İsrail'in doğrudan doğruya Tanrı tarafından idare edildiğini; Bkz. Örneğin Almosnino, *Tefillah le-Mosheh*, s. 54b; İbrahim ibn Megash, *Kevod Elohim*, s. 31a-b, s. 40a-b.
201. Aroyo, *Tanchumot El*, s. 103a; Isaac Aderbi, *Divrei Shalom*, s. 118a; Almosnino,

Ma'ametz Koach, s. 6b.

202. Bakınız, Almosnino, *Ma'ametz Koach*, s. 216a; Isaac Aderbi, *Divrei Shalom*, s. 105a; Isaac Aroyo, *Tanchumot El*, s. 57a.
203. Ortaçağ ve erken modern Yahudi filozofların kadınlara yönelik davranışı ayrı bir araştırma gerektirir. Bildiğim kadarıyla, tüm Aristotelesçi Yahudi filozofları, Aristoteles ile kadınların (doğası gereği) entelektüel olarak erkeklerden daha aşağı olduğunu ve bu nedenle de entelektüel mükemmelliğe erişemediklerini kabul ettiler. Filozoflar, dünyayı entelektüel mükemmellik ile tanımladığından, kadınların onun bir parçası olmayacağından bahsediyorlardı. Bununla birlikte, aklın mükemmelliği yerine iradenin mükemmelliği kurtuluş için gerekli koşul haline geldiğinde, kadınların erkekler ile dinsel eşitliği varsayılabilir. Kadınların yeni değerlendirmesinin, Dona Gracia Nasi gibi Yahudi öğreniminin patroniçesi olan varlıklı kadınların himayesine sahip olması gerçeği ile çok şey yaptığından şüpheleniyorum. Almosnino'nun Dona Gracia Nasi ve *Me'ametz Koach*'ta basılan Meir Aram'ın karısı için övgüleri, kadınlara yönelik yeni kamusal saygıyı gösteriyor.
204. bkz. Almosnino, *Penei Mosheh*, sf. 172b; *Yedei Mosheh*, s. 85.
205. Seeskin 1991, s. 74.

KAYNAKÇA

Metinler

- Abravanel, I. (1970) [1574] *Perush le-Moreh Nevukhim* Jerusalem; English trans. by A. Reiner in *Maimonides and Abravanel on Prophecy* (Cincinnati: Hebrew Union College Press)
- (1972) [1892] *Opera Minora* (Westmead: Gregg International).
- (1979) [1579] *Perush'alha-Torah* Jerusalem: Hotza'at Sefarim Abravanel).
- (1982) [1505] *Principles of Faith (Rosh Amanah)*, translated with introduction and notes by M. M. Kellner (Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press).
- (1988) [1592] *Mib alot Elohim*, edited by B. Genut-Daror Jerusalem: Reuben Mass).
- Aderbi, I. (1580) *Divrei Shalom* (Salonica).
- Al'ami, S. (1945) *Iggeret Musar*, edited by A. Haberman Jerusalem: Meqorot).
- Albo, J. (1929) *Sefer ha-'Iqqarim*, edited and translated by I. Husik (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Almoli, S. (1532) *Sha'ar Adonai he-Chadash* (Salonica).
- (1530) *Sefer Me'asef le-Kol ha-Machanot* (Constantinople). Almosnino, M. *Beit Elohim*. MS Oxford Bodleian 2038.
- *Sha'ar ha-Shamayim*. MS Oxford Bodleian 203612.
- (1563) *Tefillah le-Mosheh* (Salonica).
- (1564) *Libro Intutilado Rigimiento de la Vida* (Salonica).
- (1588) *Ma'ametz Koach* (Venice).
- *Penei Mosheh*. MS Oxford Bodleian 1435 (= Michael 409).

- (1970) [1563] *Pirquei M osheh* Jerusalem: Makhon Torah Shelemah).
- (1986) [1597] *Yedei Mosheh* Jerusalem: Makhon le-Cheqer Yahadut Saloniqi).
- Arama, I. (1849) *Chazui Qashah*, edited by C. Falk (Pressburg).
- Arama, M. (1898) [1590] *Meir Tehillot* (Warsaw).
- Aroyo, I. (1578) *Tanchumot El* (Salonica).
- Bibago, A. (1522) *Derekh Emunah* (Constantinople).
- Crescas (1990a) *Sefer Bittul'Iqqarei ha-Notzrim: Translation of Joseph ben Shem Tov* [Hebrew], edited by D. J. Lasker (Ramat Gan: Bar Ilan University Press; Beer Sheva: Ben Gurion University Press).
- (1990b) *Or ha-Shem* (Jerusalem: Sifrei Ramot).
- (1992) *The Refutation of the Christian Principles*, translated with introduction and notes by D. J. Lasker (Albany: State University of New York Press).
- del Medigo, E. (1984) *Sefer Bechinat ha-Dat*, critical edition with introduction, notes, and commentary by J. J. Ross (Tel Aviv: Chaim Rosenberg School of Jewish Studies).
- Ebreo, L. (1929) *Dialoghi d'Amore*, edited by S. Carmella (Bari: Guis, Laterza and Figli).
- Halevi, Solomon ben Isaac (1565) *Lev Avot* (Salonica).
- Hillel ben Samuel of Verona (1981) *Sefer Tagmulei ha-Nefesh (Book of the Rewards of the Soul)*, edited by Joseph Sermoneta (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities).
- ibn Megash, A. (1585) *Kevod Elohim* (Salonica).
- ibn Shem Tov, J. *Commentary on Aristotle's Nikomachean Ethics*. MS Oxford Bodleian 1432 (= Michael 404).
- (1556) *Kevod Elohim* (Ferrara).
- (1982) *Perush le-Iggeret Efsharut ha-Devequt*, edited by S. Regev, *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2: 38-93.
- ibn Yachya, Joseph ben David (1538) *Torah Or* (Bologna).
- Messer Leon, Judah (1983) *The Book of the Honeycomb's Flow: sēpher Nopheth Şuphum*, edited and translated by I. Rabinowitz (Ithaca and London: Cornell University Press).
- Moscato, J. (1894) [1594] *Qol Yehudah*, edited by Y. Goldman (Warsaw).
- Pisa, Yechiel Nissim da (1898) *Minchat Qena'ot* (Berlin: Mekitze Niradamim). Rieti, M. (1851) *Miqdash Me'at* (Vienna).
- Taitatzak, J. (1608) *Lechem Setarim* (Venice).
- (1599) *Porat Yosef* (Venice).

Araştırmalar

- Altmann, A. (1982) "Lurianic Kabbala in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's *Puerta del Cielo*," *Hebrew Union College Annual* 53: 317-55.
- (1992) "Ars Rhetorica as Reflected in Some Jewish Figures of the Italian Renaissance," in *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, edited by D. B. Ruderman (New York: New York University Press), pp. 63-84-

- Assaf, S. (1954) *Meqorot le-Toledot ha-Chinnukh be-Yisrail* (Tel Aviv: Dvir).
- Assis, Y. T. (1990) "R. Hasdai Crescas' Endeavor to Rebuild Jewish Communities after the Persecution of 1391" [Hebrew], *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Division B Jerusalem: World Union of Jewish Studies), 1:145-8.
- Attias J. C. (1991) *Le Commentaire biblique Mordekhai Comtino ou l'hermeneutique du dialogue* (Paris: Cerf).
- Baer, Y. F. (1937) "Don Isaac Abrabanel and his Attitude to the Problems of History and Politics" [Hebrew], *Tarbitz* 8: 241-59.
- (1978) *The History of the Jews in Christian Spain*, 2nd ed., translated by L. Schoffman, 2 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society of America).
- Barkai, R. (1987) "L'Astrologie juive médiévale: aspects théorique et pratiques," *Le Moyen Age: Revue d'Histoire et de Philologie* 93: 3 19-48.
- Baruchson, S. (1993) *Books and Readers: The Reading Interests of Italian Jews at the Close of the Renaissance* [Hebrew], (Ramat Gan: Bar Ilan University Press).
- Barzilay, I. (1967) *Between Reason and Faith: Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought, 1250-1650* (The Hague and Paris: Mouton).
- Benayahu, M. (1982) "The Sermons of R. Yosef b. Meir Garcon as a Source for the History of the Expulsion from Spain and Sephardi Diaspora," *Michael* 7: 42-205.
- (1984) "Rabbi Joseph Taitatzak of Salonika - The Head of the Sephardi Diaspora" [Hebrew], in *Me'az Ve'ad Atah*, edited by Z. Ankori, 2: 21-34.
- Berman, L. V. (1967) "Greek Into Arabic: Samuel ben Judah Marseilles, Fourteenth Century Philosopher and Translator," in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, edited by A. Altmann (Cambridge MA: Harvard University Press), pp. 289-320.
- (1978) "Ibn Rushd's *Middle Commentary on the Nikomachean Ethics* In Medieval Hebrew Literature," in *Multiple Averroes*, edited by J. Jolivet (Paris: Belles Lettres), pp. 287-311.
- (1988) "The Latin to Hebrew Translation of the *Nikomachean Ethics*" [Hebrew], in *Shlomo Pines Jubilee Volume*, vol. 1, edited by M. Idel, E. Schweid, and W. Z. Harvey (=Jerusalem Studies in Jewish Thought 7), pp. 147-68.
- Bland, K. P. (1991) "Elijah del Medigo's Averroist Response to the Kabbalists of Fifteenth-Century Jewry and Pico della Mirandola," *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1: 23-53.
- Bonfil, R. (1975) "Expressions of Jewish Particularism in the Italian Renaissance" [Hebrew], *Sinai* 76: 36-46.
- (1976) "The Doctrine of the Soul and Holiness in the Teachings of R. Obadiah Sforno" [Hebrew], *Eshel Beer Sheva* 1: 200-57.
- (1979) *The Rabbinate in Renaissance Italy* [Hebrew], Jerusalem: Magnes).
- (1981) "Introduction" [Hebrew] to the anastatic reproduction of the *editio princeps* of the *Nofet Zufim* (Mantua, 1475), pp. 7-69.
- (1990) *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, translated by J. Chipman (Oxford: Oxford University Press).

- (1992a) "Preaching as Mediation between Elite and Popular Culture: The Case of Judah del Bene," in *Preachers of the Italian Ghetto*, edited by D. B. Ruderman (Berkeley: University of California Press), pp. 67-88.
- (1992b) "*The Book of the Honeycomb's Flow* by Judah Messer Leon: The Rhetoric Dimension of Jewish Humanism in Fifteenth-Century Italy," in *The Frank Talmage Memorial Volume*, edited by B. Walfish [= *Jewish History* 6. 1-2] (Haifa: Haifa University Press), 2: 21-33.
- (1992c) "Change in the Cultural Patterns of a Jewish Society in Crisis: Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century," in *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, edited by D. B. Ruderman (New York: New York University Press), pp. 401-23.
- (1992d) "How Golden was the Age of the Renaissance in Jewish Historiography?" in *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, edited by D. B. Ruderman (New York: New York University Press), pp. 219-5 r.
- (1994) *Jewish Life in Renaissance Italy*, translated by A. Oldcorn (Berkeley: University of California Press).
- Bouwsma, W. (1976) "Changing Assumptions in Later Renaissance Culture,.. *Viator* 7: 422-40.
- Bowman, S. (1985) *The Jews in Byzantium: 420-453* (University, AL: University of Alabama Press).
- Boyarín, D. (1989) *Sephardi Speculation: A Study in Methods of Talmudic Interpretation* [Hebrew], (Jerusalem: Yad Itzhak Ben Zvi and the Hebrew University of Jerusalem).
- Cantera-Burgos, F. (1959) "Nueva serie de manuscritos hebreos de Madrid," *Sefarad* 19: 5-8.
- Carpi, D. (1972) "R. Judah Messer Leon and His Activity as a Physician" [Hebrew], *Michael* 1: 277-301.
- (1989) *Between Renaissance and Ghetto: Essays on the History of the Jews in Italy from the 14th-17th Centuries* [Hebrew], (Tel Aviv: University Publishing Project).
- Carpenter, D. (forthcoming) "A Converso Best-Seller: *Celestina* and Her Foreign Offsprings," in *Crisis and Creativity in the Sephardic World, 1391-1648*, edited by Y. H. Yerushalmi and B. Gampel.
- Cassuto, M. D. (1967) *Gli Ebrei a Firenze nell'eta del Rinascimento*, translated [into Hebrew] by M. Artom (Jerusalem: Kiryat Sefer).
- Cranz, F. E. (1976) "Editions of the Latin Aristotle Accompanied by the Commentaries of Averroes," in *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, edited by E. P. Mahoney (New York: Columbia University Press), pp. 11-28.
- Dan, J. (1975) *Hebrew Ethical and Homiletical Literature* [Hebrew], (Jerusalem: Keter).
- David, A. (1973) "New Information about Caleb Afendopolo" [Hebrew], *Kiryat Sefer* 48: 180.
- Davidson, H. (1964) *The Philosophy of Abraham Shalom: A Fifteenth Century Exposition and*

- Delense of Maimonides* (Berkeley: University of California Press).
- (1983) "Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century," In *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, edited by B. D. Cooperman (Cambridge, MA and London: Harvard University Press), pp. 106-45.
- (1987) *Proofs for the Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York: Oxford University Press).
- Davis, J. (1993) "Philosophy, Dogma, and Exegesis in Medieval Ashkenazic Judaism: The Evidence of *Sefer Hadrat Qodesh*," *AJS Review* 18. 2: 195-222.
- Dorman, M. (1983) "Judah Abrabanel, His Life and Work," in *Sichot'al haAhavah: Leone Ebreo (Guida Abrabanel), Dialoghi d'amore*, edited and translated by M. Dorman (Jerusalem: Mossad Bialik), pp. r3-r82.
- (1985) "Leone Ebreo and Baldassare Castiglione" [Hebrew], in *The Philosophy of Leone Ebreo: Four Lectures*, edited by M. Derman and Z. Levy (Haifa: HaKibbutz Hameuchad), pp. 43-6.
- Esteban, F. D. (1992) "The Literary Activity of Jews in Spanish" [Hebrew], in *M oreshet Sepharad: The Sephardi Legacy*, edited by H. Beinart (Jerusalem: Magnes), pp. 330-64.
- Feldman, S. (1984) "A Debate Concerning Determinism in Late Medieval Jewish Philosophy," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 51: 15-54.
- Ferguson, W. (1962) *Europe in Transition: 1300-1520* (Boston: Houghton Mifflin).
- Fine, L. (1984) *Safed Spirituality* (New York: Paulist Press).
- Geffen, D. (1970) *Faith and Reason in Elijah del Medigo's Bechinat ha-Dat*. Ph. D. dissertation, Columbia University.
- (1973-4) "Insights into the Life and Thought of Elijah del Medigo based on his Published and Unpublished Works," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 41-2: 69-86.
- Gottlieb, E. (1976) *Studies in the Kabbalah Literature*, edited by J. Hacker (Tel Aviv: Chaim Rosenberg School for Jewish Studies).
- Gross, A. (1987) "Toward a Portrait of the Jewish Academies in Castile in the Fifteenth Century" [Hebrew], *Pe'amim* 31: 3-21.
- (1993) *Rabbi Joseph ben Abraham Hayyun: Leader of the Lisbon Jewish Community and His Literary Work* [Hebrew], (Ramat Gan: Bar Ilan University Press).
- Guttmann, J. (1964) [1933] *The Philosophies of Judaism*, translated by D. Silverman (New York: Schocken).
- Hacker, J. (1972) "The Place of Abraham Bibago in the Controversy on the Study and Status of Philosophy in Fifteenth Century Spain" [Hebrew], *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies* Jerusalem: World Union of Jewish Studies), 3: 151-8.
- (1983) "On the Intellectual Character and Self Perception of Spanish Jewry in the Late Fifteenth Century" [Hebrew], *Sefunot* 17 (= n. s. 2) : 21-95.
- (1984) "The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth Centuries" [Hebrew], *Tarbitz* 53. 4: 569-603; English translation

- in Hacker 1987.
- (1986) "Agitation Against Philosophy in Istanbul in the 16th Century," in *Studies in Jewish Mysticism, Philosophy, and Ethical Literature Presented to Isaiah Tishby on his Seventy-Fifth Birthday*, edited by J. Dan and J. Hacker (Jerusalem: Magnes), pp. 507-36.
 - (1987) "The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth Centuries," in *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, edited by I. Twersky and B. Septimus (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 95-135.
 - (1989) "Pride and Depression - Polarity of the Spiritual and Social Experience of the Iberian Exiles in the Ottoman Empire" [Hebrew], in *Culture and Society in Medieval Jewry: Studies Dedicated to the Memory of Haim Hillel Ben-Sasson*, edited by R. Bonfil, M. Ben-Sasson, and J. Hacker (Jerusalem: Historical Society of Israel and Zalman Shazar Center), pp. 541-86.
 - (1992) "The Sephardi Exiles in the Ottoman Empire during the Sixteenth Century - Community and Society" [Hebrew], in *Moreset Sepharad: The Sephardi Legacy*, edited by H. Beinart (Jerusalem: Magnes), pp. 460-78.
- Harari, D. (1988) "The Traces of the Fourth Dialogue on Love by Leone Ebreo in *Eroici Furori* by Giordano Bruno" [Hebrew], *Italia* 7. r-2: 93-15 5.
- Harvey, W. Z. (1973) *Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect*. Ph. D. dissertation, Columbia University.
- (1977) "R. Hasdai Crescas and His Critique of Philosophic Happiness" [Hebrew], *Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies), 3: r43-9.
 - (1982-3) "Kabbalistic Elements in *Or Adonai* by R. Hasdai Crescas" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 2. r: 75-109.
- Heller Wilensky, S. (1956) *The Philosophy of Isaac Arama in the Framework of Philonic Philosophy* (Jerusalem: Mossad Bialik; Tel Aviv: Dvir).
- Idel, M. (1982) "Between the Views of Sefirot as Essence and Instruments in the Renaissance Period" [Hebrew], *Italia* 3: 89-111.
- (1983) "Studies in the Thought of the Author of *Sefer ha-Meshiv*: A Chapter in the History of Spanish Kabbalah" [Hebrew], *Sefunot* 17 (= n. s. 2) : 185-265.
 - (1985) "Kabbalah and Philosophy in R. Isaac and Judah Abrabanel," in *The Philosophy of Leone Ebreo: Four Lectures*, edited by M. Dorman and Z. Levy (Haifa: Ha-Kibbutz Hameuchad), pp. 73-rr2.
 - (1986) "Infinities of Torah in Kabbalah," in *Midrash and Literature*, edited by G. Hartman and S. Budick (New Haven: Yale University Press), pp. 141-57.
 - (1989) *Language, Tarab and Hermeneutics in Abraham Abulafia* (Albany: State University of New York Press).
 - (1990) "The Anthropology of Yochanan Alemanno: Sources and Influences," *Annali di*

storia dell'esegesi 7. 1: 93-111.

- (1992a) [1986] "Major Currents in Italian Kabbalah between 1560-1660," in *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, edited by D. B. Ruderman (New York: New York University Press), pp. 345-72.
- (1992b) [1987] "The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance," in *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, edited by D. B. Ruderman (New York: New York University Press), pp. 107-69.
- (1992c) "Religion, Thought and Attitudes: The Impact of the Expulsion on the Jews," in *Spain and the Jews: The Sephardi Experience 1492 and After*, edited by E. Kedourie (London: Thames & Hudson), pp. 123-39.
- (1992d) "Judah Moscato: A Late Renaissance Jewish Preacher," in *Preachers of the Italian Ghetto*, edited by D. B. Ruderman (Berkeley: University of California Press), pp. 41-66.
- (forthcoming) "Encounters between Spanish and Italian Kabbalists in the Generation of the Expulsion," in *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391-1648*, edited by Y. H. Yerushalmi and B. Gampel.
- Ivry, A. (1983) "Remnants of Jewish Averroism in the Renaissance," in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, edited by B. D. Cooperman (Cambridge MA: Harvard University Press), pp. 243-65.
- Kellner, M. (1986) *Dogma in Medieval Jewish Thought: From Maimonides to Abravanel* (Oxford: Oxford University Press).
- (1990) *Maimonides on Human Perfection* (Atlanta: Scholars Press).
- Koyre, A. (1957) *From the Closed World to the Infinite Universe* (New York: Harper Torchbooks).
- Kraye, J. (1988) "Moral Philosophy," in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, edited by C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, and J. Kraye (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 301-86.
- Kristeller, P. O. (1979) *Renaissance Thought and Its Sources*, edited by M. Mooney (New York: Columbia University Press).
- (1990) *Renaissance Thought and the Arts: Collected Essays* (Princeton: Princeton University Press).
- Kugel, J. (1981) *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (New Haven and London: Yale University Press).
- Lasker, D. (1977) *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages* (New York: B'nai B'rith Publications).
- (1983-4) "Maimonides' Influence on the Philosophy of Elijah Bashyazzi," *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 3. 3: 405-25.
- (1992) "Jewish-Christian Polemics in Light of the Expulsion from Spain," *Judaism* 41. 2: 148-55.
- (forthcoming) "The Impact of Christianity on Late Iberian Jewish Philosophy," in

- Iberia and Beyond: Hispanic Jews Between Two Cultures*, edited by B. Cooperman and A. Seeff (Newark: University of Delaware Press).
- Lazaroff, A. (1981) *The Theology of Abraham Bibago: A Defense of the Divine Will, Knowledge and Providence in Fifteenth Century Spanish-Jewish Philosophy* (University, AL: University of Alabama Press).
- Lerner, R. (1964) "Nawral Law in Albo's *Book of Roots*, " in *Ancients and Moderns*, edited by J. Cropsey (New York: Basic Books), pp. 132-47.
- Lesley, A. M. (1976) "*The Song of Solomon's Ascents*" by Yochanan Alemanno: *Love and Human Perfection according to a Jewish Colleague of Giovanni Pico*. Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley.
- (1982) "Hebrew Humanism in Italy: The Case of Biography," *Prooftexts* 2: 163-77.
- (1988) "Jewish Adaptation of Humanist Concepts in Fifteenth- and Sixteenth Century Italy," in *Renaissance Rereadings: Intertext and Context*, edited by M. C. Horowitz (Urbana and Chicago: University of Illinois Press), pp. 51-65.
- (1992) "The Place of the *Dialoghi d'amore* in Contemporaneous Jewish Thought," in *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, edited by D. B. Ruderman (New York: New York University Press), pp. 170-88.
- Levy, Z. (1985) "On the Concept of Beauty in the Philosophy of Judah Abrabanel," in *The Philosophy of Leone Ebreo: Four Lectures*, edited by M. Dorman and Z. Levy (Haifa: Ha-Kibbutz Hameuchad), pp. 27-42.
- Liebes, Y. (1992) "Two Young Roes of a Doe': The Secret Sermon of Isaac Luria before his Death" [Hebrew], in *Proceedings of the Fourth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, edited by R. Elior and Y. Liebes (= *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 10), pp. 113-70.
- Melamed, A. (1978) "Rhetoric and Philosophy in *Nofet Tzufim* by R. Judah Messer Leon" [Hebrew], *Italia* 1: 7-38.
- (1985a) "The Transformation of the Love-of-the-Noble Motif in Albo, Alemanno, Judah Abrabanel, and Moscato" [Hebrew], in *The Philosophy of Leone Ebreo: Four Lectures*, edited by M. Derman and Z. Levy (Haifa: Ha-Kibbutz Hameuchad), pp. 57-72.
- (1985b) "Natural, Human, Divine: Classification of the Law among Some Fifteenth and Sixteenth Century Italian Jewish Thinkers," *Italia* 4: 59-93.
- (1986) "The Law of Nature in Medieval and Renaissance Jewish Thought" [Hebrew], *Da'at* 17: 49-66.
- Motzkin, A. (1987) "Elia del Medigo, Averroes, and Averroism," *Italia* 6. 1-2: 7-19.
- Netanyahu, B. Z. (1953) *Don Isaac Abravanel: Statesman and Philosopher* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- (1966) *The Marranos of Spain from the Late XVIth to the Early XVIIth Centuries According to Contemporary Hebrew Sources* (New York: American Academy for Jewish Research).
- Nuriel, A. (1975) *The Philosophy of Abraham Bibago*. Ph. D dissertation, Hebrew University of Jerusalem.

- Pagis, D. (1976) *Change and Tradition in the Secular Poetry: Spain and Italy* [Hebrew], (Jerusalem: Keter).
- (1993) *Poetry Aptly Explained: Studies and Essays on Medieval Hebrew Poetry* [Hebrew], edited by E. Fleischer (Jerusalem: Magnes).
- Parker, A. A. (1985) *The Philosophy of Love in Spanish Literature: r480-r680* (Edinburgh: Edinburgh University Press).
- Penkower, J. S. (1989) "New Considerations Concerning *Sefer Massoreth ha-Massoreth* by Elia Levita" [Hebrew], *Italia* 3: 7-73.
- Perry, A. T. (1980) *Erotic Spirituality: The Integrative Tradition from Leone Ebreo to John Donne* (University, AL: University of Alabama Press).
- Pine, M. L. (1986) *Pietro Pompanazzk Radical Philosopher of the Renaissance* (Padua: Antenore).
- Pines, S. (1977) "Scholasticism after Thomas Aquinas and the Thought of Hasdai Crescas and his Predecessors" [Hebrew], in *Studies in the History of Jewish Philosophy: The Transmission of Texts and Ideas* (Jerusalem: Mossad Bialik), pp. 178-252.
- (1983) "Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines," in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, edited by B. D. Cooperman (Cambridge, MA: Harvard University Press), pp. 365-98.
- Rabinowitz, I. (1983) "Introduction," in *The Book of the Honeycomb's Flow: Sepher Nopheth Šūphim by Judah Messer Leon* (Ithaca and London: Cornell University Press), pp. xv-lxx.
- Ravitzky, A. (1986) "The Secrets of *The Guide of the Perplexed* between the Thirteenth and Twentieth Centuries" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 5: 23-69.
- (1988) *Crescas' Sermon on the Passover and Studies in his Philosophy* [Hebrew] Jerusalem: Israel Academy of Sciences and the Humanities).
- Regev, S. (1983) *Theology and Rational Mysticism in the Writings of R. Joseph ben Shem Tov*. Ph. D dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- (1986a) "The Ratio-Mystical Thought in Jewish Philosophy of the Fifteenth Century" [Hebrew], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 5: 155-89.
- (1986b) "On the Problem of the Study of Philosophy in 15th Century Thought: R. Joseph ibn Shem Tov and R. Abraham Bibago," *Da'at* 16: 57-86.
- (1987) "Messianism and Astrology in the Thought of R. Isaac Abrabanel," *Asufot* 1: 169-87.
- (199pa) "Collective Revelation and the Sinaitic Event in Maimonides and His Commentators: Narboni, Shem Tov, and Abrabanel," in *Shlomo Pines Jubilee Volume*, vol. 2, edited by M. Idel, E. Schweid, and W. Z. Harvey (= *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 9), pp. 251-65.
- (1990b) "Redemption and Intellection in the Thought of R. Solomon Almoli" [Hebrew], *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Division C Jerusalem: World Union of Jewish Studies), : 345-52.
- (1991) "Sermons on Repentance by Joseph ibn Shem Tov" [Hebrew], *Asufot* 5: 183-211.

- Rigo, C. (1989) "Un passa sconosciut di Alberto Magno nel *Sefer'esem hashamayim* di Yehudah b. Mosheh," *Henoch* 11: 295-318.
- (1993a) "Yehudah b. Mosheh Romano, traduttore di Alberto Magno Commento al *De Anima* III, II, 16," *Henoch* 15: 65-91.
- (1993b) "Un'anologia filosofica di Yehudah b. Mosheh Romano," *Italia* 10: 73-104.
- Rosenberg, S. (1973) *Logic and Ontology in Jewish Philosophy in the 14th Century*. Ph. D. dissertation, Hebrew University of Jerusalem.
- (1984) "The Concept of *Emunah* in Post-Maimonidean Jewish Philosophy," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by I. Twersky (Cambridge, MA: Harvard University Press), 2: 273-308.
- Roth, C. (1948) *The House of Nasi: The Duke of Naxos* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- (1964) *The Jews in the Renaissance* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Rubin, N. (1989) "From Monism to Dualism: Relations between the Body and the Soul in Talmudic Thought," *Da'at* 23: 33-64,
- Ruderman, D. B. (1981) *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol* (Cincinnati: Hebrew Union College Press).
- (1982) "An Exemplary Sermon from the Classroom of a Jewish Teacher in Renaissance Italy," *Italia* 1: 7-38.
- (1988a) *Kabbalah, Magic and Science: The Cultural Universe of a Sixteenth Century Jewish Physician* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1988b) "The Italian Renaissance and Jewish Thought," in *Renaissance Humanism: Foundations and Forms*, edited by A. Rabil, Jr., (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), 1: 382-433.
- (1992) "The Impact of Science on Jewish Culture and Society in Venice (With Special Reference to Jewish Graduates of Padua's Medical School)," in *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, edited by D. B. Ruderman (New York: New York University Press), pp. 519-53.
- Sack, B. (1988) "R. Joseph Taitazak's Commentaries," in *Shlomo Pines Jubilee Volume*, vol. 1, edited by M. Idel, E. Schweid, and W. Z. Harvey (= *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 7), pp. 341-55.
- Schmitt, C. B. (1983) *Aristotle and the Renaissance* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (ed.) (1988) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Scholem, G. (1965) *On the Kabbalah and Its Symbolism* (New York: Schocken).
- (1978) *Abraham Cohen Herrera: Leben, Werk, und Wirkung* [Hebrew], translated by H. Isaac (Jerusalem: Mossad Bialik).
- Schwartzmann, J. (1991) "Issac ibn Shem Tob's Commentary on *The Guide of the Perplexed*" [Hebrew], *Da'at* 26: 43-60.

- Schweid, E. (1976) "Albo's Conception of Prophecy" [Hebrew], *Tarbitz* 35: 48-60.
- Scrivano, R. (1986) "Platonic and Cabalistic Elements in the Hebrew Culture of Renaissance Italy: Leone Ebreo and his *Dialoghi d'amore*," in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, edited by K. Eisenbichler and O. Z. Pugliese, *University of Toronto Italian Studies* 1: 123-39.
- Seeskin, K. (1991) *Maimonides: A Guide for Today's Perplexed* (West Orange, NJ: Behrman House).
- Sermoneta, J. (1971-8) "Scholastic Philosophic Literature in Yosef Taitasak's *Porat Yosef*" [Hebrew], *Sefunot* II (= *Book of Greek Jewry* 1), pp. 137-85.
- (1980) "Jehudah Ben Meshe Daniel Romano, Traducteur de Saint Thomas," in *Hommage à Georges Vajda*, edited by G. Nahon and C. Touati (Louvain: Peeters), pp. 2v-62.
- (1984) "Prophecy in the Writings of R. Yehuda Romano," in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, edited by I. Twersky (Cambridge MA: Harvard University Press), 2: 337-74.
- Shalem, S. (1971-8) "The Exegetical Method of R. Yosef Taitatzak and his Circle: Its Nature and its Form of Inquiry" [Hebrew], *Sefunot* II (= *Book of Greek Jewry* 1), pp. 116-34.
- Shechterman, D. (1988) "The Doctrine of Original Sin in Jewish Philosophy of the Thirteenth and Fourteenth Centuries" [Hebrew], *Da'at* 20: 65-90.
- Sirat, C. (1985) *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Steinschneider, M. (1893) *Die Hebräischen übersetzungen des Mittelalters* (Berlin; reprinted 1956, Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt).
- Stow, K. (1977) *Catholic Thought and Papa! Jewry Policy, 555-593* (New York: Jewish Theological Seminary).
- Strauss, L. (1937) "On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching," in *Isaac Abravanel: Six Lectures*, edited by J. B. Trends and H. Loewe (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 95-129.
- Tirosh-Rothschild, H. (1982-3) "*Sefirot* as the Essence of God in the Writings of David Messer Leon," *AJS Review* 7-8:409-25.
- (1986) "Maimonides and Aquinas: The Interplay of Two Masters in Medieval Jewish Philosophy," *Conservative Judaism* 39: 54-66.
- (1990a) "The Political Philosophy of Abraham Shalom - The Platonic Tradition" [Hebrew], in *Shlomo Pines Jubilee Volume*, vol. 2, edited by M. Idel, E. Schweid, and W. Z. Harvey (= *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 7), pp. 409-40.
- (1990b) "Jewish Culture in Renaissance Italy - A Methodological Survey," *Italia* 9. 1-2: 63-96.
- (1991) *Between Worlds: The Life and Thought of Rabbi David ben Judahq Messer Leon* (Albany: State University of New York Press).
- (forthcoming) "The Ultimate End of Human Life in Post-Expulsion Philosophic Literature," in *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391-1648*, edited by Y. H.

Yerushalmi and B. Gampel.

- Tishby, I. (1982) "The Controversy about *Sefer ha-Zohar* in Sixteenth-Century Italy" [Hebrew], in *Studies in Kabbalah and Its Branches: Researches and Sources* (Jerusalem: Magnes Press), 1: 79-130.
- Trinkaus, C. (1965) *Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness* (New York: Octagon).
- (1983) *The Scope of Renaissance Humanism* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Vickers, B. (1984) "Analogy Versus Identity: The Rejection of Occult Symbolism, 1580-1680," in *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, edited by B. Vickers (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 95-153.
- Walsh, J. J. (1966) "Buridan and Seneca," *The Journal of the History of Ideas* 27: 23-40.
- Wirszubski, C. (1989) *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Wolison, H. A. (1977) "Isaac ibn Shem-Tov's Unknown Commentaries on the *Physics* and His Other Unknown Works," in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, edited by I. Twersky and G. H. Williams (Cambridge MA: Harvard University Press), 2: 479-90.
- Wust, E. (1990) "Elisha the Greek - A Physician and Philosopher at the Beginning of the Ottoman Period," *Pe'amim* 41: 49-57.
- Yaari, A. (1967) *Hebrew Printing in Constantinople: Its History and Bibliography* (Jerusalem: Magnes).
- Yalon, H. (1960) "Chapters from R. Solomon Almoli's *M'e'asef le-Kol ha-Machanot*" [Hebrew], *Areshet* 2: 96-108.
- Yates, F. (1964) *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago: University of Chicago Press).
- Yavneh, N. (1991) "The Spiritual Eroticism of Leon's Hermaphrodite," in *Playing with Gender: A Renaissance Pursuit*, edited by J. R. Brink, M. C. Horowitz, and A. P. Coudert (Urbana: University of Illinois Press), pp. 85-98.
- Yosha, N. (1994) *Myth and Metaphor: Abraham Cohen Herrera's Philosophic Interpretation of Lurianic Kabbalah* [Hebrew] (Jerusalem: Ben Zvi Institute and Magnes).

III

MODERN YAHUDİ FELSEFESİ

MODERN YAHUDİ FELSEFESİNİN DOĞASI

Ze'ev Levy

“Yahudi felsefesinin” özünü tanımlama girişimlerinin çoğu yeni kökenlidir. Yahudi düşünürleri geçmişte bu soru ile kesinlikle rahatsız edilmedi, ancak ilk bakışta açık olan gerçekten çok çeşitli sorunlarla dolup taşıyordu. Bu, modern bilim insanlarının “Yahudi felsefesi”, “Yahudilik felsefesi” (1), “Yahudi düşüncesi” vb. arasında geçen kavramsal ayrımları yansıtmaktadır (2). Bu kavramlar, terminoloji veya tanım sınırlarının ötesine uzanır. Ayrıca, Yahudi felsefeciliğini genel felsefe öğretimi ile bütünleştirmenin tatmin edici bir yolu henüz bulunamamıştır. Bu nedenle, kendisi modern Yahudi felsefesinin birer sonucu olan Yahudi felsefesini tanımlamak iki temel soruyu gündeme getirir: Belirli bir kavram nasıl gerçekten felsefi olabilir ve aynı zamanda özünde Yahudi olabilir? Felsefi söylemin evrensel yapısını Yahudiliğin tikel özüyle nasıl bağdaştırabilirim? Ortaçağ Yahudi felsefesinin en seçkin bilim adamlarından biri olan Isaac Husik, kitabını “Yahudiler var, felsefeciler var, ancak hiçbir Yahudi filozofu yok ve hiçbir Yahudi felsefesi yok” sözüyle sonlandırdı (3). Bu açıkça, Mendelssohn’dan günümüze kadar Yahudi düşüncesini işgal eden ve birçok farklı cevap doğuran bir sorunun aşırı ve provokatif bir formülasyonu idi. Bu nedenle, modern Yahudi felsefesinin doğasını araştırmak, bu kitabın ilk bölümünün konusu olan Yahudi felsefesinin kendisinin doğasını keşfetmek ile az çok uyumludur. Bununla birlikte, kadın ya da erkek bir Yahudi filozof, düşünceleri felsefeye katkıda bulunmuşsa, filozof olarak adlandırılabilir. Bu nitelendirme felsefe alanında sivrilten Philo’dan Saadia, Ibn Gabirol, Maimonides ve Ortaçağ’taki diğer insanlardan, Spinoza, Mendelssohn, H. Cohen, Rosenzweig ve Buber’a kadar modern felsefe alanında mükemmel bir performans sergileyen Yahudilerin çoğu için geçerlidir. Hepsinin evrensel önemi var, bazıları belli ki diğerlerinden daha iyi biliniyor. Onlar ile yalnızca Yahudi oldukları için değil, felsefelerinin bir Yahudi boyutu olduğuna

inandığımızdan ilgileniyoruz. Bu bölümdeki soruşturma, bu nedenle, "Yahudi felsefesi" olarak tanımlanabilecek bir şeyin var olduğuna ve modern çağda geçirilmiş olduğu farklılıklar ve değişimler üzerine yoğunlaşan bir çalışma hipotezini hareket noktası olarak alacaktır.

Ortaçağ Yahudi felsefesi, genel manzaradaki karşılığı ve ilham kaynağı olan Arap felsefesiyle eşzamanlı olarak gelişirken, başlangıçtaki modern Yahudi felsefesi olgusu bu değildi. Ortaçağlardan modern çağa kadar iki yüz elli yıllık geçiş döneminde Yahudiler fiziki ve keza manevi bir gettoda yaşamaya zorlanmışlardı, manevi ufukları daraldı ve özellikle İslami bölgelerde gelişen genel kültür ve felsefe ile geçmişteki verimli karşılaşmaları sona erdi. On sekizinci yüzyılın sonlarında getto duvarlarının yıkılmasından sonra, Napolyon ordularının ardından Yahudiler kendilerini Yahudi olmayan çağdaşlarının arkasında kültürel ve manevi olarak geri kalmış buluyorlardı. M. Mendelssohn ve S. Maimon, kuralı teyid eden iki etkileyici istisnaydı. (B. Spinoza ve Hollanda'daki Yahudi cemaati ayrı olguları.) Dolayısıyla, Yahudi entelektüelleri, batı Avrupa'da kurtuluş mücadelesinin başlangıcından beri, öncellerinin farkında olmadığı birçok yeni sorunla baş etmek zorundaydı, özellikle çevrelerinin genel manevi ve kültürel yaşantısında yer alarak nasıl Yahudi kalınabilirdi. Yüzyılı aşkın bir süredir bu, Alman Yahudi filozoflarının başlıca girişimiydi. Yalnızca yirminci yüzyılda ve İkinci Dünya Savaşı'ndan ve Alman Yahudilerinin yıkılmasından bir süre sonra Yahudi felsefesi, Almanya'nın dışındaki Amerika, İsrail, İngiltere ve Fransa'da gelişmeye başladı.

Ancak Ortaçağ'da var olmayan bir başka sorun var. Musevilikten vazgeçen Burgos'un Abner gibi birkaç ünlü mürted dışında Yahudi filozofların ve yazdıklarının Yahudi olmaları özel bir problem yaratmadı. Ancak Yahudi halkın modern çağda ürettiği en büyük filozof, yani Baruch Spinoza'ya ne demeli? Eseri Yahudi felsefesine ait midir? Çoğu akademisyenin cevabı olumlayıcı görünmektedir (4). Ve S. Maimon, K. Marx, H. Bergson, E. Bloch ve diğer düşünürlere ne demeli? Benzer şekilde, M. Mendelssohn, H. Cohen, E. Levinas, vs. gibi düşünürlerin genel felsefi yazıları hakkında ne söylenebilir? Onlar Yahudi felsefesine ait midir? Ya da belki de yazarlarını Yahudi ve genel felsefe ile eşzamanlı olarak bölünmüş şahsiyetler olarak tasvir edebilir mi? (Nitekim Levinas hem "İbranice" hem de "Yunanca" yazıları arasında ayrım yapmaya çalıştı her ikisi de Fransızca idi doğal olarak.) Bunlar teorik sorulardan çok yöntemsel sorular olmasına rağmen göz ardı edilemez. Ayrıca, modern Yahudi felsefesinin doğasını belirleme konusu ile de ilgilidirler. Ancak yaygın olarak kabul görmüş anlamıyla, modern Yahudi felsefesi üzerinde, yani Yahudi bağlamında bir Yahudi felsefesi üzerinde odaklanan sonradan gelen bir soruşturma ile daha az ilgilenecekler.

Bütün bu süreçler, Yahudilikte belirli felsefi görüşler tarafından beslenen farklı dinsel akımların ortaya çıkmasına yol açtı. Modern Yahudi felsefesi, çok

daha belirgin bir dini-felsefi çoğulculuk sergilediğinden Ortaçağ'dan farklıdır. Yahudi felsefesinde, kelam, Yeniplatonculuk, Aristotelesçilik, vs. gibi çeşitli ortaçağ eğilimleri Yahudilik anlayışlarında büyük ölçüde farklılık göstermedi; bunların tamamı (tek istisna Karait'ler olmak üzere) "ortodoks" idi - Bugün Yahudilik, Ortodoks, Reformcu, Muhafazakâr, Yeniden Yapılanmacı ve laik Yahudiler tarafından farklı derecede anlaşılmaktadır. Bu başka bir büyük değişiklik gerektirdi. Ortaçağ Yahudi felsefesi bir yandan Aristo'nun (ve daha düşük derecede Platon'un) felsefesine ve diğer yandan da Kitab-ı Mukaddes ve bilgelerin düşüncesi olmak üzere iki ana otoriteye dayanıyordu. Dahası, Tevrat ve Sözlü Yasanın ilahi vahy tarafından verildiğine inanılınca, öğretileri eleştirel sormaya açık değildi; Bunlar tefsir ve açıklama yoluyla yorumlandılar. Ayrıca bağımsız felsefe düşüncesi genellikle yorum dili ile ifade edilmiştir. Bu, yorum-samanın ortaçağ düşüncesindeki baskın rolünü açıklar; amacı felsefi soruşturma ve yetkili kehanet vahyleri arasındaki boşluğu kapatmaktır. Her ne kadar Yahudi felsefesi tarihinde hala en üst düzeyde bir pozisyonu işgal eden Yahudi ortaçağ felsefesinin önemini azaltmamış olsa da, bu tür süreçler artık modern felsefi araştırma yöntemleriyle uyumlu değildir. Spinoza'dan sonraki Yahudi düşünürler felsefi konuları kendi amaçları için vurguladı ve araştırdılar; Kutsal Kitaba ilişkin paragrafların sadece örnekleme veya didaktik amaçlarla yorumlanmasına başvurdular. Orta Çağ'da ana yol Yahudiliğin kutsal yazılarından felsefeye götürürken, yeni hareket noktası genel felsefe idi. Bu, modern Yahudi felsefesinin eşliğinde duran iki düşünürün - B. Spinoza ve M. Mendelssohn'un- yazılarında en çarpıcı ifadesine ulaştı. Her ikisi de Yahudilik dini geleneğinde büyüdükları halde Spinoza ona sırt çevirdi ve onun rasyonalist felsefi söylemle çelişik olduğunu düşündü, Mendelssohn, kendi felsefi düşüncesi ile Yahudi inancı arasında herhangi bir çelişki görmedi. Felsefelerinde Yahudi kökenleri ve izlerini aramayan birisi onların düşüncelerini uygun bir şekilde anlayamaz. Bu, Spinoza için Mendelssohn'dan daha az geçerlidir (7). Bununla birlikte, felsefi düşüncesi sadece dış etkenlerle biçimlenmedi, Yahudi sorunlarının sınırlarını zorladı. Felsefi eseri (Af dilemeyi ifade etmek için yazılan Mendelssohn'un Jerusalem'i hariç) her ne kadar sonraki Yahudi filozofları bilmeseler de Yahudiliğe ait değildi ve onunla çeşitli yollarda karşılaştılar.

Çoğu modern Yahudi filozof, Yahudiliğe tarihte gelişen insan düşüncesinin manevi bir ürünü olarak bakar. Bu, Yahudi dini geleneğinin çeşitli unsurlarını eleştirmek ya da Kitab-ı Mukaddes ve Talmudçu ifadeler, hikayeler, inançlar ve önergelerin doğruluğuna ve yetkisine karşı çıkmak için artık sapkınlık eylemi oluşturmadığı anlamına gelmektedir. Bu, Spinoza'nın Kitab-ı Mukaddes'deki eleştirisinin, zamanının bilim adamlarına, Yahudilere veya Hristiyanlara saçma görünen başlıca anlamıydı. Bu arada, modern Yahudi filozoflar için, Yahudi dini mirasındaki daha geçici unsurlarla birlikte daha kalıcı olanı ayırd etmek

için ortak bir yer haline gelmiştir. Sonuç olarak, modern Yahudi felsefesi artık genel olarak felsefe gibi din veya teolojinin hizmetçisidir. Modern çağdaki Yahudi filozofların çoğu dindar olsalar da, felsefi araştırmaları dini otoriteye tabi değildir ne de Yahudi dini amaçları tarafından motive edilmemiştir. Onların felsefi çalışmalarına, haham veya yorumcu olarak değil, filozof olarak katılırlar. Düşüncenin bağımsızlığı boyun eğmenin yerini alır. Felsefelerini temelde laik olarak formüle ederler; Yahudiliğin dini norm ve inançlarını kültürel, sosyal, etik ve ulusal boyutlara göre açıklarlar.

Ayrıca, Ortaçağ Yahudi felsefesinin aksine az çok sürekli eğilimler sergileyen - Aristocu veya Yeniplatoncu olanlar vs. - Modern Yahudi felsefesi, bireysel düşünürlerin çalışmalarında kendini gösterir. Her ne kadar birisi bu filozofların ve diğerlerinin etkisini Yahudi yardımcılarının eserlerinde izleyebilirse de bir Kantçı, Hegelci veya Schellingçi okuldan söz etmek yanıltıcı olur. Bağımsız düşünce arayışı, Kant, Hegel ve Schelling'in ve Marx'ın genel felsefi trendinin etkilerini, varoluşçuluk ve fenomenolojinin ve daha az ölçüde İngiliz deneyselliliği ve Amerikan pragmatizminin etkisini bulanıklaştırmaz. Bunlar, felsefi ilhamın kaynaklarını temsil eder, ancak, hiçbirisi, örneğin ortaçağ Yahudi felsefesindeki Aristoteles gibi otorite sahibi değildir. Kant felsefesinin birçok on dokuzuncu yüzyıl Yahudi filozofu üzerindeki anormal baskısına rağmen, onlar arasında başta M. Lazarus ve H. Cohen ya da Herder'in N. Krochmal'a etkisi, Hegel'in S. Hirsch'e, Schelling'in Sh. Formstetcher'e, L. Steinheim'e ve F. Rosenzweig'a, Condillac'ın "duyumsallık" adlı eserinin S. D. Luzzatto, Achad Ha'am Spencer'e ya da Dewey'in M. Kaplan'a etkisi vardır. Yahudi filozofları bu bakımdan her zaman hatasız eleştirel duruş sergilemişlerdir.

Bu değişiklikler, bazen geleneksel dini kavramlara verilen yeni anlamlarla gösterilir. Vahy, örneğin, modern Yahudi düşüncesinde, diğerlerinin arasında S. Steinheim ve F. Rosenzweig felsefelerinde hala önemli bir yere sahiptir (8). Ama artık, dışsal bir araştırma olarak değil, inanç varsayımına dayanan içkin bir inanç olarak düşünülmektedir. Ortaçağ felsefesinde vahye, objektif bir olay olarak bakılmıştı, Mendelssohn tarafından onaylanan ve Yahudiliğin ayırt ediciliğinin temelini oluşturan bir görüş olarak görülürken, bugün Yahudi filozofların çoğu, ona bir öznel bir fenomen olarak bakıyorlar.

Vahy için iki temel geleneksel argüman - kehanet ve mucizeler - modern rasyonalist eleştiriye dayanmazlar. Bu zaten, Spinoza tarafından Teolojik-Siyasi İncelemede (*the Theologico-Political Treatise*) gösterildi. Bu nedenle, modern dini düşünürler "vahy" terimini felsefenin alanından inanç alanına kaydırıldı. Bununla birlikte, bu belki de bütünüyle farkında olmadıkları başka bir zorluk ortaya çıkardı. Örneğin, Kitab-ı Mukaddes'de olduğu gibi Sina Dağı'ndaki Tanrı ile İsrail arasındaki antlaşmanın geleneksel nesnel tarihi temelini zayıflattı. Bazı modern Yahudi filozoflar - Rosenzweig, Buber, Will Herberg - Yazılarında bu

konuda konuşan adamlara vahy geldiğini söyledi. Torah Tanrı'nın sözüdür, ancak aynı zamanda insan tarafından yazılan bir edebi eserdir (10).

Modern Yahudi felsefesi, Ortaçağ Yahudi felsefesi tarafından araştırılan, Tanrı'nın gerçekliği, özü ve öznelilikleri, emirlerin gerekçeleri, akıl ile vahy arasındaki ilişki vs. gibi konuların çoğunu araştırmaya devam etmektedir. Buna ilave olarak şimdi- felsefe tarihi, siyaset felsefesi, ahlak- felsefi ilginin çeşitli yeni konularına da dönüyor. Yahudilerin ikamet ettikleri ülkelerdeki siyasi, sosyal ve yasal statüsü, modern Yahudi akademisyenleri, Spinoza'nın *Teolojik- Politik İnceleme* ve Mendelssohn'un *Kudüs*'ünde gösterildiği gibi politik felsefeyi ele almaya teşvik etti. Spinoza'nın kitabı olgusunda orijinal teşvik, genel bir politik amaçtı- düşünce ve ifade özgürlüğünü savunmak - fakat bu, eski İbrani devletinin politik işlevi hakkında kapsamlı bir tartışmayı ve - üçüncü bölümün sonunda - zamanında Yahudilerin politik ve tarihsel durumunu içeriyordu. Benzer şekilde, diasporadaki Yahudi halkın kendilerinin bir ülkesi olmaksızın biricikliği ve sürekliliği, tarih felsefesine olan ilgiyi artırdı. On dokuzuncu yüzyılın ilk on yıllarında Yahudilik bilimleri hareketini (Chochmat İsrail) doğurdu ve N. Krochmal'in zamanımızın Şaşırmışların Rehberini teşvik edici ifadesini buldu (11). Ayrıca H. Graetz "Yahudi Tarihinin İnşası"nda, Hegelci bir ruhla, tarihsel-felsefi bir deneme ile büyük eserini ilerletti (12). Bu alanda modern Yahudi felsefesinin dönüşümü gerçekten çok heyecan verici idi. Hemen hemen tüm Yahudi filozoflar Yahudi varlığını tarihsel faktörlere dayanarak yorumladılar. Spinoza, diaspora'daki Yahudi halkının tarihinin başka insanlar için de geçerli olan yasalar tarafından yönetildiğini göstermeye çalışırken (13), Krochmal ve Rosenzweig, tüm diğer uluslar için geçerli olan tarihsel yasaların Yahudi halkı ve tarihine uygulanamaz olduğunu göstermeye çabaladı. Ancak on dokuzuncu yüzyılda Yahudi felsefesinin ana akımları, felsefenin evrenselliği ile Yahudi dini geleneğinin tikelciliğini uzlaştırmakla alakalıydı. Bu amaçla, Yahudi filozofları kendilerini, Yahudiliğin "özü" ya da "ruhu" kavramını ayrıntılı bir şekilde düşünmeye adanmışlardır. Geçmişte - ve Mendelssohn için hala tutulan - Yahudilik, "yasa"nın gözlemlenmesi ile tanımlandı. Kendinden belli olduğu düşünülen özünü aramaya ihtiyaç duyulmadı. Bu, on dokuzuncu yüzyılda birçok Yahudi düşünürün dini emirleri artık gözlemediği bir dönemde değişti; bu nedenle Yahudiliğe olan bağlılıklarını açıklayan başka bir yol arayışındaydılar. Bunu, "öz" kavramına yaslanarak yaptılar.

Yahudiliğin özü, olduğu gibi "etik tek tanrı" evrensel mesajı içeriyordu. Bu düşünce, Yahudiliğin liberal eğilimlerinin kilit kavramı oldu. Dolayısıyla, oldukça çelişkili bir şekilde, Yahudiliğin özü, onun kendine özgü niteliklerini ortadan kaldırarak ve evrensel içeriğini vurgulayarak sunulmuştur (14). En modern Yahudi düşünürler, Batı kültürü ve düşünce değerlerini, eş zamanlı olarak, eski Musevi kaynağının ışığı altında yorumlamaya çabalamışlardır.

Bu eğilim, H. Cohen'in yetkili *Yahudiliğin Kaynaklarının Dışında Aklın Dini* (*Religion of Reason out of the Sources of Judaism*) (15) tarafından sonuçlandırılmıştır. Gerçekte, bu yeni yorumların tümü, modern felsefi fikirlerle kaçınılmaz olan karşılaşmanın diyalektik bir ürünü idi. Toplumsal adalet, eşitlik vb. gibi kavramlarla Yahudi filozoflardan sonra tanışılmıştı, bu kavramların zaten Tevrat'ta ima edildiğini algılamışlar ve modern sorunları tartışmak için kendileri Kitab-ı Mukaddes terimlerinden yararlandılar. Benzer şekilde, sadece felsefi özgürlük ve determinizmin problemiyle yüzleştikten sonra (ilahi) lütuf veya Haham Aqibah'ya atfedilen ünlü deyişin tasarımını doğru bir şekilde anlamak mümkün olmuştur: "Haqol tzafui vехаreshut netunah" ("Her şey öngörülmüş ancak eylem özgürlüğü verilmiştir "). Aynı şekilde, yalnızca Kant'ın kategorik zorunluluk anlayışı, Hillel'in tavsiyesinin örtük felsefi görünümünü ortaya çıkartmıştır: "Size yapılmasını istemediğiniz şeyleri başkalarına yapmayın" (Do not do unto others what you do not want to be done unto you). Yahudi kayıtlarında gizli olan tüm bu felsefi problemler, yalnızca modern Yahudi felsefesinde açık ve yeterli detaylandırmayı elde etmiştir. Ortaçağ Yahudi felsefesinde asla dışsal tesirler bulunmamasına rağmen bunlar modern çağda eşsiz biçimde daha büyük bir rol üstlendiler. Sonra Yahudilik kavramı çok kapsamlı bir şekilde biçimlendirildi. Sonra Yahudilik kavramı, dış eğilimlerden çıkarılan felsefi kavramlarla verimli diyalog yoluyla çok geniş ölçüde biçimlendirildi. Bu açıdan bakıldığında, H. Cohen sadece "Yahudilik kaynaklarının dışında mantık dini" için çalışmadı ama daha çok yeni-Kantçı epistemolojisi ve etiğinin kurallarına göre bu kaynakları yorumladı.

Modern çağda, Yahudi felsefesi böylelikle o zamana kadar çok az dikkat çeken yeni sorunlarla karşılaştı. Aynı zamanda, çeşitli geleneksel kavramlar yeni anlam kazandı. Örneğin, İsrail'in seçilmiş olduğu fikri geleneksel İsrail misyonu için değiştirildi. Modern Yahudi filozoflar geleneksel konseptin problematik doğasının farkındaydılar. Spinoza, entelektüel ya da ahlaki üstünlüğe dayalı seçimlerden herhangi birinin felsefi olarak savunulamaz olduğunu öne sürmüştü (16). Eşitlik için mücadele eden Mendelssohn ve on dokuzuncu yüzyıl Yahudi filozofları, seçilmişlik kavramından rahatsızlık hissettiler. İkincisi, "tektanrıcılık"ı, yani Kitab-ı Mukaddes'in ahlak öğretilerini, özellikle peygamberler tarafından ifade edildiği gibi yaymak için "İsrail misyonu" fikrini ortaya koydu ve vurguladı. Bununla birlikte, terminolojideki bu değişim kavramsal bir geçişe işaret ediyor mu? Seçimdeki geleneksel inanç, kuşkusuz çağlar boyunca diasporada Yahudi halkının aşağı konumu için bir tür ideolojik kendini dengeleme oluşturunuyordu. "Kendini dengeleme Yahudilere yıkıcı güçlere meydan okuma ve tarihin normal kalıplarını tersine çevirme imkanı sağladı (17)." Bu açıdan, geçmişte Yahudi yaşamında önemli bir pozitif rol oynamıştı, fakat, şimdi, modern filozofik düşünce ışığında metafiziksel ve etik açıdan savunulamaz

hale geldi; her insanın ve her ulusun ortak bir insanlık ve bir insan ruhunun değerlerini somutlaştırdığı hümanist görüşe ters düştü. Az sayıdaki modern Yahudi filozoflar, Achad Ha'am gibi önemli bir laik düşünür bile dahil olmak üzere seçim fikrini onayladı; seçilmiş bir Tanrı'ya inanmadan seçilmiş insanlar fikrini savundu. İsrail halkı, olduğu gibi, "mutlak farklılık" ve mutlak adaletin eşsiz etiği ile üstünlük sağlamaktadır; sonraki "misyonunu" ifade ediyor. Achad Ha'am gibi laik bir düşünür, seçilmiş bir Tanrı'ya inanmaksızın ahlakî güçlüklerine rağmen seçilmişlik kavramını onaylarsa, çeşitli Yahudi din filozoflarının büyük koruma ve dikkatle bunu yapması şaşırtıcı değildir. Rosenzweig, Eugen Rosenstock ile olan ünlü yazışmasında şunları söyledi:

Bu nedenle bugün bile, seçilmiş olma fikri her ulus tarafından kabul edildiğinde, Yahudilerin seçimi benzersiz bir şeydir; çünkü "tek halkın" seçilmesi ve bugün bile özgün gururumuz veya özgün tevazumuz, Dünyanın nefreti ya da dünyanın aşağılaması diğer halklarla gerçek bir karşılaştırmayı reddetti. İçeriği şimdi evrensel bir şey haline gelmesine rağmen, onun metafizik ağırlığından hiçbir şey kaybetmemiştir (18).

Bununla birlikte, Rosenzweig için Yahudi biricikliği ve seçiciliği, diğer tüm halklar ve dinler tarihin yörüngesinde rollerini yerine getirirken, İsrail'in tarihin dışında olmasında cisimleşmiştir. İsrail'in seçilmişliği Leo Baeck'in Yahudi dini düşüncesinin odak noktası olmuştur. O, Rosenzweig'in daha sonraki tarihsel olmayan yaklaşımının bazıları paylaştı. Baeck, İsrail'in eşsiz deneyimi olan vahyin bir sonucu olarak seçilmişlik düşüncesindeydi; vahy hareketi ne kadar kesin olursa, ondan türetilmiş seçilmişlik anlamı o denli belirgindir. Fakat, Baeck için bu bir inanç makalesi ve tarihsel bir yargı değildi. İsrail'in diğer halklara yönelik sorumluluğunu içerir. Bu açıkça İsrail'in misyonu kavramını yeniden ortaya koymaktadır. Baeck'e göre İsrail halkı, insanlığın bir parçası olduğu ve İsrail'in dünyadaki görevini yerine getirdiği için seçilmiştir. Baeck böylece vahy, seçilmişlik ve görev kavramlarını birbirine bağlar; bunlar böylece evrensel olmaya yazgılı Yahudi özelliğinin teolojik ifadesini oluştururlar. Bununla birlikte, Rosenzweig için bu evrensel misyon, İsrail kavramını tarih ötesi bir halk olarak ima ederken, Baeck, aynı zamanda tarihi tanımlamaları ve sınırlamaları aşmasına rağmen onu tarihî teolojinin sonucu olarak düşünüyordu.

Zaten Abraham Geiger, az ya da çok Hegelci bir biçimde, seçilmişlik öğretilerinin, sadece Yahudi halkına özgü değil, hemen hemen tüm insanların gelişimindeki karakteristik özellikler olduğunda ısrar ettiler. Aksine, ona göre, Yahudiliğin benzersizliği, herhangi bir başka insanın ya da dinin, bu tür tikelci düşünceleri tamamen bastırabildiği ve evrenselci inancını geliştirdiği gerçeğinden yola çıkılarak oluşturulmuştur.

Yahudi yaşamında ve tarihinde önemli rol oynadığı için “seçilmiş olma” kavramı, kesinlikle skandal olarak nitelendirilmemelidir; ama şimdi hümanizmin ve evrenselciliğin etik temellerine dayanan modern dünya görüşü ile tamamen uyumsuzdur. Bu bağlamda Kaplan çok açık bir şekilde şunları söyledi: “Yahudi halkının maruz kaldığı aşağılanmaya karşı koymak için psikolojik bir savunma olarak,” seçim “doktrini, geçmişteki manevi başarı duygusunun ifadesi olarak değer taşıyordu; gerçekte bazı doğrulamalara sahipti (19). “Ancak günümüzde” ahlaki açıdan bakıldığında, en azından bunu söylemek uygun görülmemektedir “sözlerini eklemekte çabuk davranmıştır (20). Spinoza’dan sonra, herhangi bir Yahudi düşünürden daha sistematik olarak seçilmişlik kavramını terk eden Kaplan’dı. Ona ayrılmış olan bölümün adlandırılması konusunda tereddüt etmedi: “Seçilmiş halk fikri bir çağışımdır anakronizmdir (21).” Seçilmişlik kavramını sürdürebilmek artık “kendini coşturmak”tan başka bir şey değildir. Kaplan’a göre, bu, “demokrasinin etik temelleri” ile çatışan “dini emperyalizm” gibi aşağılayıcı bir terime karşı kullanmakla karakterize ettiği “görev” doktrini ile onun yerini değiştirme girişimlerine eşit derecede uygulanır (22). Her ikisi de sadece istenmeyen kavramlar değil fakat işe yaramayan iddialardır. Seçilmişlik kavramı, bu bölümde görece olarak geniş bir yer kaplamaktadır; çünkü, geleneksel kavramların çağdaş Yahudi filozoflar tarafından ele alınmasına ilişkin öğretici bir olgu sorunsalıdır.

Benzer bir değişiklik, mesih inancıyla ilgili olarak gerçekleşti. Mesih’in kişiselleştirilmiş biçimi, mesihçi düşünceye, yani insanoğlunu adalet ve doğruluk hayatında birleştirecek esaslı ahlaki bir vizyon olarak mesihçiliğe yol açtı. Bu anlayış, Yahudi olmayan Ortodoks filozofların düşüncesinde merkezi bir konumda bulunuyordu; bazıları onu evrensel ahlaki ve toplumsal bir peygamberlik çevirisi ile yorumlamaya çalıştı; diğerleri kurtuluşun yükselişi ile onu tanımlama eğilimindeydi. Halen diğerleri mesihî düşünceyi hem kişisel hem de toplumsal düzlemde kurtuluş fikrine dönüştürdü. Bu Rosenzweig’in *Kurtuluşun Yıldızı*’nın üç odak görüşünden biri haline geldi ve onun izleri E. Bloch’un Marksist ütopyacı umut felsefesinde bile bulunabilir. Mesihçilik düşüncesi laik Siyonist düşünürler tarafından kurtarıcının gelmesini edilgen biçimde bekleme-ye karşı kendini gerçekleştirme olarak algılandı. Böylece Yahudi halkın ulusal kurtuluşunun simgesel bir ifadesi haline geldi.

Bununla birlikte, önemli bir Yahudi filozofu olan merhum Steven Schwarzschild, Mesiah’ı Messianiam ile değiştiren bu girişimlere Messianiam’ın her yerine şiddetle saldırdı. “Kişisel Mesih- Bir Köşeye Atılan Bir Doktrinin Onarılmasına Doğru” adlı denemesinde belki de” sözde-Mesihçilik “adlı kitabın modern versiyonlarını çürütmektense geçmişin geleneksel inancını yeniden başlatmaktan daha az ilgiliydi. Modern insanlık için büyük tehlike, olduğu gibi, ister siyonizm de dahil olmak üzere modern ulusal hareketler ya da sözde “sosyalist” devletler

olsun, mesihçi düşüncenin gerçekleştirildiği yanılısamından oluşur (tarih gerçekten de onu kanıtlamıştır)), Ya da İsrail devletinin kurulması yoluyla. kişisel bir mesih öğretisi mutlaka sessizliğe veya pasif beklemeye götürmez.

Aksine, hala beklediğimiz olgu, bizi, onun özellikle laikleştirilmiş yorumu hakkında, halihazırda bir oldu bitti olan mesihçiliği talep edenlerden daha kuşku yapar. Fakat Schwarzschild'in hümanist ve sosyalist ideallerden esinlenilmesine rağmen, bu konudaki kendine özgü görüşü, modern Yahudi felsefesinin mesihçi düşünceyle ilgili genel eğiliminin bir karakteristiği değildir.

Son olarak, ahlakın çağdaş Yahudi felseesindeki önemli yeri hakkında birkaç yorum. Modern ve güncel Yahudi araştırmaları, geçmişteki Yahudi felsefesinin etik öğretilerinden farklıdır. Birçoğu, toplumsal düzlemde meydana gelen muazzam değişikliklerin ve son bilimsel ve teknolojik ilerlemenin bir sonucu olarak ortaya çıkan birden fazla yeni sorun vardır. Bu açıkça Yahudi etiğinin genel etik ile paylaştığı bir sorundur. Özellikle Yahudi yönü, yalnızca geçmişte Yahudi dini düşünürlerinin, Yahudi olmayanlardan daha azının hayal bile edemediği fakat şimdi sağlamış oldukları cevapların sürekliliğini ortaya koyan birçok yeni konu olmasından dolayıdır. Elbette ki bu, modern Yahudi felsefesinin ayırt edici özelliği haline gelen çoğulculuğun kaçınılmaz bir sonucudur. "Yahudi" konumu için artık bir yer yok, olsaydı bile birisinin şimdiye kadar genellikle şu soruyu sorması gerekirdi: Ortodoks, Muhafazakâr, Reformcu, Yeniden Yapılanmacı ya da laik filozoflar (veya akademisyenler) bu konuda ya da bu özgül ahlaki soru hakkında ne derler ? Bu bağlamda, değinilmesi gereken bir başka nokta var. Modern Yahudi filozoflar etik sorunlarını tartışırken, genellikle çağdaş düşünceyi meşgul eden etik konular üzerine halakhik tutumlarını kavramaya çalışırlar. Bütün bu sorunlar, halakhik emirlerin çoğunu gözlemlemeyen Yahudilikte liberal dini akımların yükselişiyle ve Yahudilikte laikliğin yükselişiyle bir ölçüde yeni bir boyut kazandı. Her ne kadar bugün Yahudilerin çoğunluğu için dini veya seküler olmasına bakılmaksızın halaka, Yahudiliğin dini bakış açısının yalnızca bir kısmını temsil etmek için düşünülmüş olsa da, Yahudi dini geleneklerinde halakha'nın baskın bir rol oynamış olması göz ardı edilemez. Bu nedenle, Yahudi etiği ile ilgili modern bir araştırma, devam eden yetkisini kabul etmek ya da eleştirel bir incelemeye göndermek istese de, halakhayı hesaba katmalıdır. Felsefi bakış açısından, bu ortak bir paydaya indirgenebilir: Yahudi bir ek halakhik etik var mıdır? Bu çağdaş Yahudi felsefesinin en büyüleyici sorularından biri haline gelmiştir (24).

Sonuç olarak, seçimden misyona, kişisel bir mesih inancına, mesih düşüncesine ve benzer diğer çağrışım değişikliklerine ve ahlak ile halakhaya yönelik yeni yaklaşımlara değinirken, ortaçağ Yahudi felsefesinin pek çok sorunu canlılığını ve ilgisini korudu. Yahudi felsefesi, her iki entelektüel devamlılığı sergilemek bakımından genel felsefeye benzemekle birlikte, ortaçağ ile modern arasındaki boşluk Yahudi felsefesinde genel felsefeye göre daha derin ve dikkat çekicidir.

Bununla birlikte, David Neumark'ın Orta Çağlar'da Yahudi Felsefesi Tarihi giri-
şindeki yazısında olduğu gibi: "Felsefe tarihindeki herhangi bir araştırmanın
amacı felsefenin kendisidir, felsefi farkındalıktır (25)."

NOTLAR

1. Julius Guttmann'ın ünlü Yahudi felsefesi tarihi kitabının eğilimiydi. İngilizce baskı bu eğilimi daha fazla vurguladı: Yahudiliğin Felsefesi.
2. Bu sorular, benim Yafeth ve Shem Arasında adlı kitabımın üçüncü bölümünde s.95-131'de kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır.
3. Husik 1958, s. 432.
4. Sadece J. Guttmann kararsız bir görüş dile getirdi. Yahudiliğin Felsefeleri'nde onu "Yahudi felsefesinin ötesinde" olarak tanımlarken, Jospe 1981, s. 361-86'daki "Mendelssohn'un Kudüs'ü ve Spinoza'nın Teolojik-Politik İncelemesinde" yazısında ters yönde bir görüş belirtti.
5. *Givat Ha-Moreh*'den ayrı olarak, Maimonides'in *Şaşırmışların Rehberi*'nin ilk kısmının İbranice yorumu, tüm eseri genel felsefe alanındaydı.
6. bkz. Levy 1987, s. 107-8; Jospe 1988, s. 9.
7. Levy 1989.
8. Bu arada, Rosenzweig'in *Kurtuluşun Yıldızı* modern Yahudi felsefesindeki derin değişikliklerden örnekler veriyor; bununla birlikte dini boyutu ve özellikle üçüncü bölümündeki belirgin Yahudi unsurları dikkate alınmakla birlikte, kitap Yahudi amaçları, özür dileme veya diğerleri tarafından harekete geçirilmemişti, ancak genel felsefi tartışmalar göz önünde bulundurularak yazılmıştır.
9. Spinoza 1951, 1, 2, 6. Bölümler.
10. Herberg 1975, s. 246-50.
11. Krokmal 1961.
12. Graetz 1936.
13. Spinoza 1951, s. 56.
14. Leo Baeck'in 1905 Yahudiliğin *Özü* Das Wesen des Judentums'u, Adolf von Harnack'in Hristiyanlığın özü üzerine (On the essence of Christianity) yazdığı kitabına cevap olarak "Yahudiliğin özü" kavramının popülerliğine çok şey kattı.
15. Cohen 1972.
16. "akıl ve gerçek erdemle ilgili olarak, her millet geri kalanla eşittir ve Tanrı bu bakımdan bir insandan ziyade diğerini tercih etmemiştir." Spinoza 1951, s. 56.
17. Herberg 1970, s. 279.
18. Rosenstock-Huessy 1971, s. 131.
19. Kaplan 1934, s. 43.
20. Ibid.
21. Kaplan 1948, sayfa 211-30.
22. Ibid., s. 222, 224.

23. Schwarzschild 1970, s. 519-37.
24. Örneğin Lichtenstein 1978, s. 102-23.
25. Neumark 1907-10, s. 5.

KAYNAKÇA

Metinler

- Baeck, L. (1936) *The Essence of Judaism* (London: Macmillan).
- Cohen, H. (1972) *The Religion of Reason out of the Sources of Judaism* (New York: Unger)
- Herberg, W. (1975) *Judaism and Modern Man* (New York: Meridian).
- Husik, 1. (1958) *A History of Medieval Jewish Philosophy* (New York: Meridian). Jospe, R. (1988) *What is Jewish Philosophy?* (Tel Aviv: Open University).
- Kaplan, M. M. (1934) *Judaism as a Civilisation* (New York: Macmillan).
- (1948) *The Future of the American Jew* (New York: Macmillan).
- Krochmal, N. (1961) *More Nevukhee ha-zeman: The Writings of Nachman Krochmal*, edited with an introduction by S. Rawidowicz (Waltham, MA: Ararat).
- Levy, Z. (1987) *Between Yafeth and Shem - On the Relationship between Jewish and General Philosophy* (New York and Berne: Lang).
- Neumark, D. (1907-10) *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters* (Berlin: Reimer).
- Rosenstock-Huessy, E. (ed.) (1971) *Judaism despite Christianity - The "Letters on Christianity and Judaism" between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig* (New York: Schocken).
- Spinoza, B. (1951) *Theologico-Political Treatise*, in *The Chief Works of B. de Spinoza* (New York: Dover).

Araştırmalar

- Graeiz, H. (1936) *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte* (Berlin: Schocken). Guttmann, J. (1973) *Philosophies of Judaism*, translated by D. W. Silverman (New York: Schocken).
- Herberg, W. (1970) "The 'Chosenness' of Israel and the Jew of today," in *Arguments and Doctrines*, edited by A. A. Cohen (New York: Harper & Row).
- Jospe, A. (1981) *Studies in Jewish Thought* (Detroit: Wayne State University Press).
- Levy, Z. (1989) *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy* (New York and Berne: Lang).
- Lichtenstein, A. (1978) "Does Jewish Tradition Recognize an Ethic Independent of Halak-hah?," in *Contemporary Jewish Ethics*, edited by M. M. Kellner (New York: Sanhedrin).
- Schwarzschild, S. S. (1970) "The Personal Messiah: Toward the restoration of a Discarded Doctrine," in *Arguments and Doctrines*, edited by A. A. Cohen (New York), s. 519-37.

TOPLUMSAL VE KÜLTÜREL BAĞLAM: ON YEDİNCİ YÜZYIL AVRUPASI

Elisheva Carlebach

GİRİŞ

Geçmişten gelen belirgin tarihsel bozulmalar on yedinci yüzyıl boyunca, ondo-kuzuncu yüzyılda baskın olacak yeni siyasi ve kültürel biçimlerin kademeli olarak ortaya çıkmasına yol açtı. On altıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, Katolik Kilisesi, yüzyıllardır sahip olduğu tek hegemonyayı kaybetmişti. On yıllarca süren dini savaşlar, Avrupa devletlerinin mezheplerini değiştirdi ve inanç bağılıklarını zayıflattı. Jean Bodin ve hukukçu Hugo Grotius gibi politik düşünürler siyaseti teolojiden ayırmaya başladı. Hristiyan Yahudi- dil uzmanları kutsal metinlerin öğretmenleri olarak Yahudilere ihtiyaç duyduğunu ve bazı Protestan bin yıllık çevrelerde bir Yahudi-dil hareketi ortaya çıktığını ileri sürdü. Devletler, merkantilizmin ekonomik ifade olduğu varoluş ilkesini benimsemeye başladı. Avrupa ekonomik gücü, Akdeniz havzasından Kuzey Atlantik devletlerine doğru kaymaya başlamıştır. Yedinci yüzyılda Amsterdam'lı Menasseh ben İsrail ve Venedik'li Simone Luzzatto gibi Yahudi sözcüleri, devletlerin ekonomik çıkarlarını gerekçe göstererek Yahudilerin yeniden yerleşimi çağrısında bulunabilir. Protestan Hollanda'nın ve daha sonra İngiltere'nin ekonomik başarısı, ekonomik gücü olan rakiplerinin, Yahudi yerleşimine yönelik duruşlarını iyileştirerek başarılarını taklit etmelerine yol açtı.

YENİDEN YERLEŞİM

Bu değişiklikler, prensler ve devletler, özellikle yeni deniz temelli güçler olan İngiltere ve Hollanda'nın, Yahudileri ekonomilerini geliştirme amaçlı yer-

leşmeye davet etmelerinin yolunu açtı. On yedinci yüzyılda, başlangıçta gerçek inançlarını gizleyen kripto-Yahudiler (Marranos, aşağıya bakınız), Batı Avrupa'ya yeniden yerleşmeye başlamıştı. Bu yeni Yahudi yerleşimleri geç on beşinci yüzyıl ile on altıncı yüzyılın başında Yahudi topluluklarının Batı Avrupası'nı boşaltmış olan yüzyıllar süren sınır dışı etme sürecini tersine döndürmüştü (1).

1570'li yıllara gelindiğinde, Yahudiler Bohemya'ya geri çekildi ve Almanya ve Avusturya'nın diğer bölgelerindeki yerleşim yerlerini büyük ölçüde genişletti. Yavaş yavaş Metz'e sızan Alman Yahudileri 1595 yılında Fransız kral tarafından resmi olarak kabullenildi.

On beşinci yüzyılda, Portekiz'in kripto-Yahudilerinin çekirdeği, 1590'larda Hamburg'da yerleşerek, en önemli Kuzey Avrupa Yahudi cemaati haline geldi. İtalyan şehir devletleri Papa'nın tercihlerine meydan okuyarak, Yahudiler, Venedik, Livorno, Pisa, Mantua, Ferrara ve diğer şehirlerde daha fazla yerleşmeye teşvik edildi. Portekizli kripto-Yahudiler 1595'de Amsterdam'a yerleşti. Sayıları Bordeaux ve Bayonne'da, daha sonra Fransa'nın merkezinde genişledi. Hollandalı bir haham olan Menasseh ben İsrail'in Oliver Cromwell'e yazdığı dilekçe, Yahudileri İngiltere'ye yerleşmeye mecbur bırakmak için 1655'te şiddetli bir tartışmaya yol açtı. Yahudiler resmen kabul edilmediği halde, o tarihten sonra Londra'ya açıkça Yahudiler olarak yerleşmeye başladılar. Bu yerleşim birimlerinin birçoğu benzer bir takviye süreci izledi: Onlara ilk olarak zulümden sonra özgürlük, Yahudi olduklarını açıkça söyleyecekleri yasal statü bağışlandı.

YÖNETİM KALIPLARI

Kurumsal varlıklardan oluşan bir toplumun ortaçağ modeli daha güçlü merkezi bürokrasilere ve mutlak hükümetlere yol açtığından, Yahudi cemaatlerinin özel statüsü merkezi hükümetin ilkelerine karşı daha aykırı hale geldi. Ancak ekonomik çıkarlarına hizmet eden bir Yahudi cemaatini kabul edip muhafaza ettikten sonra, Avrupa hükümetleri, bütünleşmeye yönelik toplumsal ve ekonomik engelleri kaldırmaya henüz istekli değillerdi. Sonuçta Yahudi toplulukları, Yahudi özerklik yönlerini kendilerine uygun bulduklarında hükümetleri durdurma hakkını saklı tutarak kendi ayırımcı çerçevelerini korudular.

Göçmenler tarafından kurulmuş ve doldurulmuş yeni topluluklar, Yahudi cemaati olan *kehillah*'ın kurumsal bir varlık olarak işlev gördüğü adalet ve kültürel otoritelerin ortaçağ modelini bilinçli bir şekilde taklit etmiştir (2). Ortaçağ'daki selefleri gibi, toplulukların anayasaları da *parnasim*'in seçilmiş kurullarına güç bağışlamıştır. Bunlar çoğunlukla en varlıklı ve en etkili üyelerden oluşan dar ve güçlü bir oligarşidir. Hem öncü sınıf içinde hem de sınıflar arasında gerginlik mevcutken, sistem toplumsal kontrolün ve bir dizi sosyal hizmetin sürdürülme-

sinde ve Yahudi cemaati ile yerel ve merkezi hükümetler arasında arabuluculuk yapma konusunda oldukça etkili olmuştur.

Ortaçağ paradigması bağlamında her kentte artık on yedinci yüzyıla kadar geçerli olan bir *kehillah* vardı ve yerel tüm Yahudi sakinleri kucaklıyordu. İlave olarak en az bir Sefarad ve bir Eşkenaz topluluğu içermesine ek olarak, birçoğu daha çok kökendeki kente dayanan ek kehillot olarak alt bölüme ayrılmıştır. Venedik'in Yahudi nüfusu Ponentin, Levanten ve Alman olmak üzere üç millete ayrıldı. Roma'da, İtalyanca, İspanyolca, Sicilya ve Alman cemaatleri, çeşitli derecelerde uyum içinde bir arada bulunmuştur. Paralel toplulukların varlığı tarafından şekillendirilen coğrafi ve kültürel özelcilik, pekiştirme dürtüsü ile bütünleştirildi.

On altıncı yüzyılın son on yılında Amsterdam'a gelmeye başlayan Portekiz Yahudileri üç ayrı cemaat kurdu. Liderleri 1639'da belediye yönetimi tarafından yetkilendirilen bir makam olan üyeleri üzerinde büyük güç kullanan güçlü bir kehillah'ı birleştirmişlerdi. 1703'te, Londra'daki genç cemaat *Cennetin Kapıları* (*Sa'ar Asama'im*) ilave Sefarad topluluklarının kurulmasına karşı bir yasak koydu.

Saygıdeğer geleneklere sahip yaşlı topluluklar, özellikle İtalyan kentlerinde olanlar - Venedik ön planda gelen bir örnekti- on yedinci yüzyılda Amsterdam, Londra ve Hamburg'da kurulmuş olanlar daha yeni topluluklara Yahudi yönetim ve organizasyon modelleri sağlayan, seçkin örnek olmuştur. İspanya ve Portekiz'den kaçan Marranolar (İber yarımadasından kovulmamak için Hristiyanlığa geçen ancak kendi dinlerini gizlice sürdüren Yahudilere denir-Domuz anlamındadır.) on sekizinci yüzyıl boyunca önce uyum gösterdiler sonra harekete geçtiler ve Sefarad topluluklarıyla birleştiler (3). Sürgünler arasındaki karşılaşma, adetler, ayin ve eğitim ideallerinde beklenmeyen çatışmalara yol açtı.

1648 yılından sonra, Polonya'nın on yıllar boyu süren kargaşası olan Kazak isyanı ile başlatılan "Protop" mültecileri, Batılı Yahudi cemaatlerine Yahudilik bilgeliğini, kitapları, Yiddish dilini ve toplulukların sınırlı mali kaynaklarını zorlayan sonsuz gibi görünen bir ihtiyaç duygusunu getirdi. Yeni mültecilerin katmanları kararsızlıkla karşılandı. Eşkenazcı kehillot kısa sürede Batı Avrupa'daki Sefarad karşıtlarını nüfus bakımından aştı ama itibar ve etki olarak değil. Bunun bir istisnası, özellikle, 1618-48 Otuz Yıl Savaşları boyunca merkezi Avrupa'da saray Yahudilerinin yükselişiydi, görünüşte dinsel çatışmanın her iki tarafı yeni bir saray sınıf yaratmak amacıyla Yahudi maliyeciler ve tedarikçilere döndü. Birçoğu, Yahudi sorunlarının avukatları, yeni cemaatlerin kurucuları ve Yahudi öğreniminin patronları olmak için nüfuzunu kullandı (4).

Toplulukların vergileri tahsil etmek için mutlak yetkisine sahip olduğu ortaçağ modeli erken modern çağa kadar sürdü. *Afaro*z (*Cherem*) ve daha az güçlü türevleri, topluluk liderlerinin cemaati kontrolü için en güçlü silahlarından biriydi. Sansürün bir ifadesinden toplam dışlamaya kadar, sadece bir afaro

tehdidi genellikle sapmayı iyi kontrol etmiştir. Afaroz'un gücü, her Yahudi cemaatinin oluşumunu destekledi ve çeşitli ihlaller için her defasında ona başvuruldu. Her zaman laik ve rabbinik güç arasında hassas bir denge varken, bazı yeni cemaatlerde laik lider çok güçlüydü ve geleneksel güç dengeleri kararlılıkla lehlerine değiştirmiş, modern zamanlarda Yahudi cemaat liderliğinin gidişatını ince bir şekilde biçimlendirmiştir. Geçen zaman ile birlikte, her anlaşmazlığı çözmek için *Cherem*'in sık kullanımı gücünü zayıflattı; Yahudi özerkliğinin kaybı onu zararsız hale getirdi.

Onaylama (*haskamah*) dahil diğer kontrol araçları, yayınlanmadan önce tüm kitaplar için gerekli olan onaylamayı içermektedir. Yazarların yaşamları boyunca basılan ilk İbrani kitaplarından bu yana, hahamcı *haskamot* isteniyordu, kitapların sonuna ilk olarak yerleştiriliyordu ve daha sonra bilgilendirme sayfasından sonra yerleştirildi.

Haham meslekdaşlarına görünüşte tavsiye mektupları, telif hakkı beyanları olarak ve en önemlisi de, Yahudi kendini denetleme uygulamasının bir aracı olarak hizmet ettiler. On yedinci yüzyılda, laik konseyler, hahamcı muhalefeti kışkırtarak *haskamot* üzerinde istisnai yetke elde etmek girişiminde bulundular.

Özerk kehillah cemaatin yaşamı için gerekli resmi dini, toplumsal ve adli kurumları yönetti. Sinagoglar, ibadet ve araştırmanın geleneksel işlevlerini yerine getirdi. Genelde haber ve bilgilerin resmi duyurularla birlikte dağıtıldığı sosyal merkezler olarak görev yapıyorlardı. Birçok on yedinci yüzyıl Yahudisi için resmi cemaat yapılarına göre günlük yaşamın dokusundan daha önemlisi *chevrot* olarak bilinen ve bu dönemde çoğalmış çakışan gönüllü toplum ağlarıydı. Bu derneklerin, kutsal metinlerin incelenmesi, ölülerin gömülmesi, yoksul gelinlerin yetiştirilmesi veya mesleki birliktelik gibi dinsel, eğitsel, yardım ya da toplumsal amaçları vardı. *Chevrot*, toplumsal hiyerarşiye paralel olarak, çoğunlukla onunla işbirliği içinde, bazen de onunla çakışan, ancak ondan tamamen bağımsız bir sosyal altyapı oluşturmuştur (5).

Küçük ve çok sayıda kardeşlikler, ortalama yirmi üye, her üyenin önemli bir rol oynayabileceği anlamına geliyor ve Yahudi nüfusun önemli bir bölümünün bu kardeşliklere öncelikli toplumsal kimlikler olarak baktıkları anlamına geliyordu. Bazı *Chevrot*'ya giriş, zenginlik, aile ve akademisyenlik temelinde sınırlanmıştı; Bunda, üyelik, açgözlü bir ayrıcalıktı; dışlama, afarozla eşdeğerdi. Diğer durumlarda, dernekler topluluk yapısı içinde liderlik pozisyonlarına erişemeyenler için alternatif olarak görev yapıyordu ve çoğunlukla kendi akademik liderleri haham olarak işlev gören ayrı dua gruplarını koruyordu. Bu hücrelerin birçok on yedinci yüzyıl Yahudi'sinin toplumsal, ruhsal ve entelektüel yaşantısı için önemi fazla tahmin edilemez. Yahudi dünyasındaki en önemli birleştirici eğilimlerden birçoğu *chevrot* vasıtasıyla yayılmıştır. Kabala'nın yaygınlaştırılması, Kutsal Topraklar ile yakın bağların korunması ve kurtuluşun hızlandırılması,

ması çabaları hep kardeşlik yoluyla sağlanmıştır. *Chevrot*, üyeleri için toplumsal uzlaş ve manevi beslenmenin yeterli kaynakları haline geldiğinde, *kehillah* içinde merkezi otoriteyi kemiren güçlere katkıda bulundular.

MANEVİ VE ENTELEKTÜEL AKIMLAR

Batı Avrupa'ya yeni topluluklar, sosyal ve toplumsal yaşam oluşturmak için giren Yahudiler ortaçağ biçimlerinde modellenebilir, ancak, manevi ve entelektüel içerikleri basitçe ortaçağ moduna geri döndü. On yedinci yüzyıl Avrupa'sına bağlı olan belirsiz fakat yaygın "yetke bunalımı" kavramı, on yedinci yüzyıl Batı Avrupa Yahudiliği'ndeki farklı ve çoğunlukla çelişkili eğilimleri anlamaya yönelik bir çerçeve olarak yararlıdır (6).

Az sayıdaki on yedinci yüzyıl Yahudisi, İberia'dan sınır dışı edilmeye başlayan yerinden edilme, çoklu göçlere katılma ve zorla din değiştirme sancılarında kaçındı (7). Geçmişten gelen bu kırılmalara verilen cevaplar ve güvenliği kaybetme, iki temel kalıp halinde gruplandırılabilir. Bazıları geçmişin kurum ve değerlerini idealleştirdi ve onlara merkezilik ve otorite kazandırma girişiminde bulundu. Bu dürtü, Yahudi ruhani ve kültürel geleneklerine yönelmek suretiyle beslendi. Kaybedilen dünyaları geri alma girişimleri, geleneksel formların yenilikçi uyarlamalarına yol açtı. Diğerleri için, sürgün ve yabancılaşmanın derin anlamı geleneğin çekilmesinden daha güçlü olduğunu kanıtladı. Bu sorunsalda, Yahudiler ortaçağ modeliyle kopma yoluna giden sosyal, ekonomik ve entelektüel yapılandırmalarla daha geniş bir topluma yöneldi.

MARRANİZM

Yahudi Hristiyanlığa geçer ve torunları İber Yarımadası'nda ortaya çıkar: On sekizinci yüzyıl boyunca Yahudiliğe döner. Yeni kurulmuş Yahudi cemaatlerinin dini, sosyal ve ekonomik gidişatına katkısı önemli idi. Gizli Yahudilik (Marrano) matrisinden çıkanlar onlarla birlikte taşınmış ya da yeni yerlerinde tutum ve inançlarının geniş bir yelpazesini geliştirmişlerdir.

Bazıları için, fedakarlıklar, yeni topluluklarında Yahudi olan her şeyi tüm kalbiyle kucaklamaya götüren büyük tehlike riskindeki gizli bir Yahudiliği korumak için yapılmıştır. Doktorların Isaac Cardoso ve Isaac Orobio de Castro örneklerinde gösterdiği gibi, bazıları Yahudi inancı için gayretkeş polemikçiler bile oldular (8). Yelpazenin diğer ucunda Musevi bilgisi çok çarpıtılmış ve parçalanmış, Marranos'dular, çağdaşları tarafından uygulanan Musevilik versiyonunu asla uzlaştıramadılar; Uriel da Costa'nın örnekleri açıklandığı gibi, düpedüz

şüpheciler haline geldiler. Diğerleri zulümden kaçtılar veya ekonomik fırsatlar peşinde koşmuş ve Yahudi bağlılığının sınırlarında yaşıyordu. Marranoslar, Yahudi cemaatinde tepkilere neden oldu, Yahudi inancını savunanlara büyük hayranlıktan, uyum sağlayamayan ya da kendini ayarlayamayanların reddedilmesi ve kınanması durumuna düştüler. Topluluklar ve dini liderleri, kendi dillerinde okullar, öğretmenler ve edebiyatlar sunarak Marranos'ların cemaatlerle yeniden bütünleşmesini kolaylaştırmaya çalıştı. Marranoslar Yahudi faaliyetinin her alanına katkıda bulunmuştur. Marranos'ların saflarında, filozoflar, mesihçiler, doktorlar, kabalistler ve hahamlar bulunuyordu. Bazıları, girişimcilik becerileriyle kendi eyaletlerinin ticari (merkantilist) amaçlarına katkıda bulunan, sermaye, borsa ve sigortacılığın gelişimi ile küresel ekonominin modernize edilmesine yardımcı olan birinci sınıf tüccarlar, bankacılar, brokerler ve diplomatlardı. Zenginlikleri ve statüleri, bunların çoğunun Yahudi cemaatlerinde önemli roller oynamalarını mümkün hale getirdi.

KABALA

On altıncı yüzyıla kadar, kabala incelemesi, Yahudi mistik doktrinleri kanonik metni *Zohar* (*Görkemli Kitap*) idi; küçük akademik seçkin bir bölge oluşmuştu. Onaltıncı yüzyıl boyunca, Safed'de Isaac Luria'nın çevresinde yeni vurgular ve yeni dürtüler kabalanın içine sokuldu. On altıncı yüzyılın sonlarına doğru ve onyedinci yüzyılın başlarında, batını öğretiler daha geniş bir biçimde yaygınlaştı. *Zohar* diğer eserleri müteakiben 1589'da yayınlandı. Vaazlarda ve popüler etik edebiyatta kabalistik terminoloji ortaya çıkmaya başladı ve böylece (kabalanın) temel kelime dağarcığı halk söylemine girmiş oldu. Lurianic kabala'nın en önemli kavramları arasında, yaratılış esnasında ilahi özün onu içerdığı düşünülen kapların üstesinden geldiği zaman meydana gelen, kozmik tufan (cataclysm), shevirat ha-k elim (kapları parçalayanın) 'in varlığı vardı. Parçalanmış ve karıştırılmamış deniz kabuğu (kelippot) parçacıkları, brüt maddeyi; *nitzotzot* da ilahi maddenin kıvılcımlarını simgeliyordu. Sürecin en önemli unsuru *tiqqun* (tamirat), onarım ve yenileme, ilahi alanlarda kozmik uyum ve sözel kurtuluş olarak sonuçlanacaktır. İnsanlık, bu süreçte belirleyici bir rol oynar, (insanların) her biri kaynaklarına geri dönen tuzığa düşmüş kıvılcımları serbest bırakma dinsel yükümlülüğünü yerine getirir (9). Kabala'nın yanında, özellikle İtalya'da kabala'nın özgünlüğünü inkar eden ve akıl dışı unsurlarını kötüleyen keskin biçimde eleştirici anti-kabalist okul gelişti (10).

SABETAYCI MESİHÇİ HAREKET

Merkezi kurtuluşa ilgiliyse de, Lurianik kabala, mesih figüründe, görevlendirilmiş gibi özel bir rol oynamadı. Sürgün sancılarını sona erdirmekle ilgili bir çağda, bu boşluk uzun sürmezdi. Sürgünden sonraki Sefarad dünyasındaki mesih dürtüleri çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştı. On altıncı yüzyılda Safed’de, Sanhedrin (Yahudi Konseyi, en yüksek mahkeme, 71 bilgeden oluşur.)’in kurulması için ön koşul olarak bir semikhah’ı yeniden canlandırma girişimi, hahamların havarisel sınıflandırması, Yahudi otoritesinin parçalara ayrılmış durumuna bir son vermek arzusunun anlatımıydı. Birçok kabalist kardeşler, enerjilerini, çalışma programlarına ve kurtuluşu hızlandırmaya yönelik çalışmalara ayırdı. Yazarlar İsrail’in kurtuluşunun yakın olduğunu ima eden teselli edici çalışmalar yazdılar. Çeşitli mesih hareketleri sürgüne uğramış yorgun Yahudilerin umutlarını ateşledi. On ikinci yüzyılda en kayda değer olanları, 1503’te Asher Lemlein’in, David Reuben’in ve 1530’da Solomon Molkho’nun hareketleriydi.

Onyedinci yüzyılda, çeşitli faktörler Sabbatai Zevi hareketinin muazzam kapsamı ve derin etkisine katkıda bulundu, bu gelişme 1665-66’da doruğa çıktı. Iberia’da din değiştirme zulmünün devam etmesi, 1648’den sonra Polonyalı Yahudi’ye gelen felaketler ve Hristiyan dünyadaki binyıl beklentisi, Sabbat mesih hareketini ortaçağ Yahudi tarihindeki herhangi bir hareketten daha yaygın hale getirmek üzere birleşti. Bu mesih hareketi, coğrafyanın, sınıfın ve milliyetin her sınırını aştı. Beğenilen anılarında Hameln’li Glückel, Sabbatai Zevi’nin heyecanını hatırladı:

Dünyada, hizmetçileriniz ve çocuklar, kendilerini tövbe, dua ve sadaka ile kiralarlar.... İyi kayınpederim evini Hameln’de terketti, evini ve topraklarını terk etti ve tüm güzel mobilyalarını terk etti... Gönderildi... Çarşaf ve bezelye, fasulye ve kurutulmuş etler ile kıyılmış kuru erik parçalanmış iki tane muazzam fıçı... Tüm gıda tarzı devam etti. Yaşlı adamın her an Hamburg’tan Kutsal Topraklara yelken açacağı umuluyordu (11).

Spinoza muhabiri Henry Oldenberg olayları Spinoza’ya bildirdi ve etkilerini sordu. “Buradaki herkes, iki bin yıldan fazla bir süredir dağınık kaldıktan sonra Yahudilerin ülkesine geri dönmek üzere olduklarına dair bir rapordan bahsediyor, buna inanamıyor, ancak birçoğu istiyor” dedi (12).

Sabetay mesihçi hareketinin etkisi önceki hareketlere kıyasla çok daha derindi çünkü ilahiyatçı ve sözcü Gaza’lı Nathan Ashkenazi Lurianik kabalanın sözcük dağarcığındaki tüm mesih faaliyetlerini tercüme etmiş ve diasporada yaymıştı. Hareketin sonu 1666’da geldi, Sabetay baskılar sonucu İslam’a döndükten on yıl sonra öldü. Hareketin başarısızlığından sonra pekçok Yahudi üzüntüyle ayrıl-

dı, bazıları yeni bir çağın deneyimi tarafından derinlemesine ikna edilmişlerdi, mesih'in mürtedliği ve ölümü karşısında bile imanlarından feragat etmeyi reddettiler. Sabetaycılık, birkaç yüzyıl boyunca pek çok türde sapkın bir mezhep olarak sürdü. Sabetaycılık, en uç noktada, taraftarlarına mesih'in dinden dönmesini taklit etme konusunda ilham verdi. Donmeh olarak bilinen bir grup 1683 yılında İslam'a döndü; keza Polonya'daki Franklar 1653'te Katolikliğe geçtiler. Bazıları normatif gelenekten ritüel sapmalar gerçekleştirirken, kendini Sabetaycı kabala çalışmasına adanmış gizli çevrelerde Avrupa'dan daha ılımlı bir tür Sabetaycılık gelişti.

Sabetay hareketi ve onu çevreleyen çatışmalar hem haham hem de Yahudi cemaatleri içinde kriz duygusunu artırdı. Hareketin başarısızlığından sonra bazı Yahudiler din konusunda çaresiz ve dönüşmüş veya şüpheli bir tutum geliştirmişti. Birçok topluluk, bazı üyelerin gizli Sabetaycı olduğu şüphesiyle yönetildi. Sabetay hareketinin doruğunda Jacob Sasportas'ın haham kariyerleri, erken on sekizinci yüzyılda Moses Hagiz ve Chakham Zevi ve on sekizinci yüzyılın ortalarında Jacob Emden, Sabetay taraftarlarının gayretli takibi ile harekete geçtiler. Nechemiah Hayon, Moses Chayim Luzzatto ve Jonathan Eybeshuetz gibi haham ünlüleri, Sabetay inançlarını barındırdıklarına dair kusurlu bir bulgu ile kirletildi (13). Laik liderler, gayretkeş mesihçilik ya da kuşkucu rasyonalizm ile beslenip beslenmediğine bakmaksızın Yahudi cemaati içinde seslendirilen herhangi bir uyumsuz notayı bastırmak için güçlerini kullandılar. Londra, Amsterdam ve Hamburg'daki genç Yahudi cemaatlerin kurucu ataları dayanaklarının belirsiz doğasından haberdardı. Topluluk liderleri, Hristiyan toplum tarafından yeni bahşedilen hoşgörünün sadece normatif (hahamcı) Yahudilik inanç sistemini paylaşılanlara açıldığına inandılar. Yahudi cemaatinin ideolojik sağlamlığına olumsuz yansıyabilecek herhangi bir sapmayı önleyecek sivil bir görev hissettiler. Pek çok kişinin bizzat kendisi zulmün kurbanları veya mültecileri olmasına rağmen, bu mültecilerin hoşgörüsüzlükten kaynaklanan, acı çekerek kazandıkları haklarını başkalarına genişletmeye istekli olmadıklarını gösteren sayısız paralellikler bulunabilir. On yedinci ve on sekizinci yüzyılların Yahudi cemaat otoriteleri tarafından talep edilen katılık standartları ve hoşgörü sınırları, kendi zulüm deneyimine göre düzenlenmiştir. Ölümçül dini düşmanlarının saldırılarını hafifletmek için başarılı polemik mekanizmaları geliştirenler, onları kolayca iç polemik savaşlarına da uyarladılar.

HAHAM KÜLTÜRÜ

Onyedinci yüzyıl, Polonya'da talmudçu akademisyenliğin altın çağındayken, Batı ve Orta Avrupa'da hahamcı vurgu günün çekici endişelerini yansıtıyordu. Akademisyenler çok sayıda cevap literatürü hazırladılar; her güncel ilgi

bu literatürün sayfalarına yansdı. Leone Modena'nın *Responsa Ziqnei Yehudah*'ı, İtalyan gettosundaki Yahudi yaşamının zengin dokusunu ortaya koyuyordu, Zvi Ashkenazi'nin *Responsa Chakham Zvi*'si, Jacob Sasportas'ın *Ohel Jacob*'u ve Yair Chayim Bachrach'ın *Chavot Ya'ir*'i; sapkınlık ve batınlık, Marranos'un Yahudi statüsü, tasvirler hahamcı ve toplumsal otoritenin ve diğerlerinin yanı sıra sayısız tartışmalı adetlerin statüsüne dikkat çekti. Hahamlar Hristiyanlığa karşı anlamlı polemikler yazdı, sık sık Hristiyan görüşlerinin eski Marranoslarını kurtarmaya niyetlendiler ve çağdaş Yahudi yaşamı ile bütünleşme sürecine yardımcı olmak için yazdıkları pedagojik el kitapları aynı okur kitlesini hedefledi.

BİLİM

Yeni bilimsel gelişmelerin Yahudi entelektüellerin düşüncesi içindeki etkisi önemli idi. Iberia'da Hristiyan olarak yetişen Marranoslar, Yahudi topluluğuna girdiklerinde çoğu kez en son bilimsel ve felsefi eğilimler hakkındaki bilgileri getirdiler. Yahudi yazarlar, astronomiden hayvanbilime kadar her bilimsel konuyu ele almışlardır. Avrupa'nın her köşesinden gelen Yahudiler tıp öğrenimi için Padua Üniversitesi'ne kabul edildi. Bilimsel, felsefi ve teolojik düşünce henüz tamamen farklı disiplinler değildi; Isaac Cardoso, Elijah Montalto, Samson Morpurgo gibi Yahudi doktorlar da dini polemikçi ve filozoflardı. Bir geçiş çağının çelişkileri hiçbir yerde İtalyan gettolarında olduğundan daha canlı gösterilmiyordu, Yerleşik bir Rönesans kültürü, muhalif Reformasyon kısıtlamalarına rağmen etkisini gösteriyordu.

NOTLAR

1. Sınırdışı etme ve yeniden yerleştirme döneminin mükemmel bir özeti için bkz. İsrail 1991, s. 5-69.
2. Baron 1942, sayfa 208-82. Kehillah özerkliğinin tarihsel çizgilerine bakarsak, Stolzenberg ve Myers 1992, s. 636-42 ve orada yazılmış literatürü görebilirsiniz.
3. Marranos'u Batı Avrupa Yahudi cemaatlerine entegre etmek üzerine, Yeruslaimin 1971, özellikle s. 1-50.
4. Stern 1985, s. 38-59; 177-226.
5. Baron 1942, s. 348-72; Rivlin 1991, s. II-160.
6. Avrupa entelektüel tarihindeki bu krizden etkili bir şekilde faydalanabilmek için bkz. Hazard 1971, s. 3-52; 119-97. Avrupa Yahudilerine uygulanan başvurular için bakınız, diğer şeylerin yanı sıra, Abramsky 1979, s. 13-28.
7. Baron 1967, s. 236-83.
8. Yerusalmi 1971; Kaplan 1983.
9. Scholem 1987, s. 135-44.

10. Idel 1987, s. 137-200.
11. Glückel of Hameln 1978, s. 46-7.
12. Spinoza 1951, s. 293.
13. Sabetay hareketi sonrası, Carlebach 1990'a bakınız.

KAYNAKÇA

Metinler

- Glückel of Hameln (1978) [1932] *The Memoirs of Glückel of Hameln*, translated by Lowenthal (New York: Schocken).
- Spinoza (1951) *Correspondence*, in *Works of Spinoza*, vol. 2, translated and edited by R. H. M. Elwes (New York: Dover).

Araştırma

- Abramsky, C. (1979) "The Crisis of Authority Within European Jewry in the Eighteenth Century," in *Studies in Jewish Religious and Intellectual History Presented to Alexander Altmann*, edited by S. Stein and R. Loewe (University, AL; Alabama University Press), pp. 13-28.
- Baron, S. (1942) *The Jewish Community*, 3 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- (1967) *A Social and Religious History of the Jews*, vol. II (New York and Philadelphia: Columbia University Press and Jewish Publication Society).
- Carlebach, E. (1990) *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies* (New York: Columbia University Press).
- Hazard, P. (1971) *The European Mind, 1680-1789*, translated by J. L. May (New York: Meridian).
- Idel, M. (1987) "Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century," in *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, edited by I. Twersky (Cambridge MA: Harvard University Press), pp. 137-200.
- Israel, J. (1991) [1985] *European Jewry in the Age of Mercantilism: 1550-1750* (Oxford: Clarendon Press).
- Kaplan, Y. (1983) *From Christianity to Judaism* Jerusalem: Magnes).
- Rivlin, B. (1991) *Mutual Responsibility in the Italian Ghetto: Holy Societies 1516-1789* [Hebrew] Jerusalem: Magnes).
- Scholem, G. (1987) [1974] *Kabbalah* (New York: Dorsey).
- Stern, S. (1985) [1950] *The Court Jew: A Contribution to the History of Absolutism in Europe* (New Brunswick: Transaction).
- Stolzenberg, N. and D. Myers (1992) "Community, Constitution, and Culture: The Case of the Jewish Kehilah," *University of Michigan Journal of Law Reform* 25: 633-70.
- Yerushalmi, Y. (1971) *From Spanish Court to Italian Ghetto: Isaac Cardoso - A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics* (New York: Columbia University Press).

AMSTERDAM YAHUDİ TOPLULUĞU

Richard H. Popkin

Amsterdam Yahudi cemaati genellikle, Spinoza'nın istifası nedeniyle katı bir ortodoks grubu olarak tasvir edilir. Ancak, bu cemaat aslında modern Yahudi tarihine özgü entelektüel bir gruptu. Üyelerinin hemen hepsi İspanya, Portekiz, Güney Fransa, Belçika ya da İtalya'da Hristiyan olarak yetiştirilen Yeni Hristiyanlar ya da Marranos'lardı ve Yahudi eğitimi çok az ya da hiç yoktu. On yedinci yüzyılın başlarında Hollanda, İspanyol egemenliğinden özgürlüğünü kazanırken, bazı Yeni Hristiyanlar Amsterdam'a ve diğer Hollanda şehirlerine geldi. Yahudi cemaatinin kuruluşunun sözde hikayesi, Iberia'dan bir mülteciler grubunun Fas büyükelçisinin evinde dini ayin düzenlediğinin bulunmasıydı. Hollandalı yetkililer onları İspanyol Katoliklerinin düşmanları olarak tutuklayacaktı. Bu mültecilerin İspanyol düşmanlarının kurbanları oldukları ve Katolikler yerine Yahudi oldukları açıkça belli olunca, bu kişilerin kalmasına izin verildi. Hollanda yetkilileri, bu Yahudilerin hangi statüde olması gerektiğini araştırdılar. O zamanlar İngiltere, Fransa, İspanya ya da Portekiz'de yasal bir Yahudi cemaati yoktu. Almanya ve İtalya'daki Yahudi cemaatleri, çok iyi biçimde düzenlenmiş ve genellikle gettolarla sınırlandırılmıştır. Hukuk uzmanı Hugo Grotius'dan, Yahudilerin Hollanda'daki yaşama koşullarını düzenlemesi istendi. Onun yanıtı, kendi dönemine göre hoşgörülü olsa da, Yahudi etkinliklerine hala dinsel, sosyal ve ekonomik birçok kısıtlamalar getirdi. Herhangi bir karar alınmadı, ancak, Yahudilerin Hristiyan komşuları ile skandala neden olmadıkça ve grubun hiçbir üyesi kamu cezası almadığı sürece Hollanda'da özgürce gelişebilecekleri gayri resmi bir anlaşma geliştirildi.

Sonuç olarak, modern Avrupa'daki ilk özgür Musevi cemaati ortaya çıktı. Bir getoya güvenilmedi, ancak duvarlar olmadan varoldu (1940 yılına Hitler onu kapatıp mühürleyinceye kadar). Rembrandt, Joodenbreestraat'ta (Büyük

Sinagog'tan bir blok ötede Jewish Broad Street'te) yaşıyordu. Yahudiler Amsterdam'da gelişen ticari dünyaya girebildiler ve bir kısmı kısa süre sonra Amsterdam üzerinden etrafa dağılan geniş denizaşırı ticarete önemli tüccarlar haline geldi. Yahudi cemaati dış dünyaya açıldı ve bir süre sonra bazı Yahudiler Hristiyanlarla birlikte Yahudi bilimi konuları ve İbranice çalışmaları hakkında bilgi verdiler. Birçok Hristiyan sinagogdaki ayinlere katıldı. Cambridge'deki İbranice profesörü Hugh Broughton, ilk günlerdeki sinagoga katılımını anlattı, Yahudilik ve Hristiyanlığın esasları hakkında üyeleriyle tartıştığını belirtti. Hollandalı Collegiantlar'ın lideri olan Adam Boreel, itikatsız bu Hristiyan grup sonradan Spinoza'yı üyeliğe kabul etmişti, önde gelen hahamlar ile İbranice olarak Mişnah'ın sayılarını içeren bir baskısını hazırlamaya çalışırken metnin İspanyolca bir çevirisiyle çalışmıştı. Haham Judah Leon'un bahçesinde Sinagog'un yanında sergilenen Süleyman Tapınağı modelini zenginleştirdi. Avranches'in gelecekteki piskoposu Pierre-Daniel Huet, 1652'de Menasseh Ben İsrail'i ziyaret etti ve onunla birlikte Sinagog'a gitti. Quaker Samuel Fisher hizmetlere katıldı ve daha sonra dini konularda üyelerle birkaç saat sonra evlerinde tartıştı. Daha sonra Salisbury'nin gelecekteki piskoposu Gilbert Burnet, toplulukta İbranice okudu ve bir tercümanla hizmetlere katıldı. Knorr von Rosenroth aynı zamanda, bir hahamdan toplulukta 1677-78 *Kabbala Denudata*'sından aktardığı kabalıcı el yazmalarının koleksiyonunu satın aldı.

Yahudi olmayan dünyada kabul gören ilk Yahudi cemaati ve Yahudilerin görüşlerini kamuya açık olarak savunmaya izin veriyordu. Ortak felsefi fikirler açısından Hristiyan dünyasıyla etkileşime geçmek olanaklıydı. (Görüldüğü kadarıyla üyeleri güncel tartışmalarda yer alacak kadar Latince velveya Fransızca biliyordu). Amsterdam Yahudi cemaatinin yeni ortaya çıkan laik bir toplumda gelişmesi, Batı Avrupa ve Amerika'da modern çoğulcu, hoşgörülü toplumlara yol açılmasına yardımcı oldu.

On yedinci yüzyıl Hollanda'sının ekonomik mucizesinin yayılmasıyla birlikte, daha Yeni Hristiyanlar Hollanda'ya göç ederek, Hristiyan kisvesini atıp atalarının inancına geri dönebilirlerdi. Ancak onların çoğu onun hakkında çok az şey biliyordu. Dolayısıyla, topluluk neredeyse başından beri, genç ve yaşlılar için bir Yahudi hayatı hazırlamak ve onlara bir Yahudi eğitimi vermek için okullar kurmak zorunda kaldı. Topluluğun en eğitilmiş erken üyeleri Hristiyan üniversitelerinde eğitim görmüştü onlardan bazıları da bu kurumlardan teolojik derecelere sahipti.

Daha önce kurulmuş bir Yahudi cemaati bulunmadığından Amsterdam kendiliğinden oluşturulmuştu. Başlangıçta Amsterdam'da Kuzey Afrika'dan bir Sefarad hahamı vardı, görünüşe göre kısa bir süre kalmıştı, çünkü cemaat çok tuhaftı. Çok erken bir üye, Floransa'da büyümüş çok iyi eğitim görmüş Abraham Cohen Herrera'ydı ve pagan, Hristiyan, Yahudi ve Arap felsefesini aynı zamanda

Lurianik kabalayı biliyordu. Amsterdam'da İspanyolca konuşan öğrenciler için mantık üzerine bir ders kitabı ve başyapıtı olan Puerto de Cielo'yu (Kabala'nın en felsefi yorumu, 1655'te İbranice çevirisi yayınlandı ve Spinoza'yı etkiledi, 1677'de Latince çevirisi yayınlandı ve diğerlerinin yanı sıra Henry More, Isaac Newton, GW Leibniz'i etkiledi) yazdı. Herrera ölümüne kadar Amsterdam'da yaşadı ve engin kabalistik bilgisini iki genç haham Menasseh ben İsrail ve Issac Aboab de Fonseca'ya aktarmanın dışında toplumun gelişiminde çok az rol oynamış görünüyor.

1617 ya da 1618'e doğru gelen grupta iki kişi çok önemli idi Saul Levi Morteira ve Menasseh ben İsrail. Bunlardan önceki İlk hahambaşı olan eski başkan, Venedik'ten Eshkenaz bir Yahudi'ydi ve Kraliçe Marie de Medici'nin doktoru Elijah de Montalto tarafından Paris'e götürüldü. Morteira 1610'dan 1617'ye kadar Louvre'daki doktor sekreteri idi. Montalto öldüğünde Morteira, Fransa'da yasal olarak kullanılan bir Yahudi mezarlığı bulunmadığından, ustasının cesedini Amsterdam yakınlarındaki Ouderkerk'e götürdü. Orada kaldı ve topluluk için haham-öğretmen oldu. 1617'de çeşitli Yahudi öğretilerini sorgulayan bir muhalefet üyesi olan David Farrar, sorunlara neden oluyordu. Morteira isyancı hakkında ne yapılması gerektiğini öğrenmek için Venedik'e bir heyet üyesi olarak gönderildi. Heyet, Farrar'a karşı kullanılacak cherem bildirisi ile geri döndü ve aynısı daha sonra Spinoza'ya karşı kullanıldı. (Afarozlihraç, topluluğun üyelelerini düzenleyen araç haline geldi. Onyedinci yüzyıl boyunca çoğunlukla aйдat ödememe veya evlilik sözleşmelerini yerine getirememekten dolayı yaklaşık 280 civarında afarozlihraç vakası kaydediliyordu. Aforoz edilen genellikle af diler, para cezasına çarptırılırdı ve eğitilerek yeniden topluluğun iyi durumda bir üyesi haline getirilirdi.)

Morteira, diğer üyelerin çoğunun aksine, İbranice biliyordu ve Yahudi eğitimi almıştı. Paris'te Yahudilikten dönme Kraliyet İbranice Profesörü Philip d'Aquin ile birlikte çalışıyordu. Son zamanlarda, Morteria'nın yaklaşık beş yüz civarındaki İbranice vaazı keşfedildi; bunlar İbranice yazılmışlardı ama kuşkusuz cemaat içinde anlaşılan dil Portekizce olduğundan Portekizce olarak dağıtıldı. Aşağıda tartışılacak olan Morteira'nın Hristiyan teolojik iddialarına meydan okuyan yazıları Portekizcedir.

Menasseh, görünüşe göre ebeveynlerinin Portekiz engizisyonundan kaçtığı yer olan Fransa'da Rochelle'de doğmuştu. Bundan sonra Lizbon'da büyüdü ve 1618'de Amsterdam'da ortaya çıktı ve hızlı bir şekilde öğretmen ve haham olarak çalışmaya başladı. Kısa bir süre sonra Hristiyan akademisyenler için İbranice öğretmeni, Hollanda'daki İbranice kitapların ilk basıcısı ve Yahudi görüşlerinin ünlü bir yorumcusu oldu. İbranice olarak yalnızca bir kitap yazdı, geri kalanı İspanyolca, bazen de Latince çevirileri izledi. Büyük bir vaiz olarak görüldü. Avrupa'nın değişik yerlerinden Hristiyan bilginler onu dinlemeye ve çeşitli teolojik konularda ken-

disiyle görüşmeye geldiler. O Yahudi filozofu olarak bilinir hale geldi.

Menasseh ve Isaac Aboab, Herrera'dan ve 1620'lerde Amsterdam'da bulunan Joseph del Medigo'dan Yahudi mistik ve kabalistik düşüncüyü öğrendi. Aboab, Brezilya'daki Yahudi topluluğunun dini lideri olduğunda Batı yarıküredeki ilk haham oldu. Bir düzine yıldır oradaydı ve daha sonra 1654'te Amsterdam'a döndü. Zengin Yahudi tacirlerden biri olan Abraham Peyrera'nın desteğiyle Yahudi mistisizm incelemesi için bir okul açtı.

Bir diğer erken entelektüel kişi Portekizli din adamı, Uriel da Costa, engizisyon hapse atmak üzereyken Portekiz'den kaçtı. Eski Ahit'te anlatılan dini incele-yerek Portekiz'de gizlice tekrar Yahudiliğe geri döndü. Amsterdam'a geldiğinde, orada uygulanan ve öğretilen dinin kendisinininkinden çok farklı olduğunu keşfet-ti. Temel uygulamalardan bazılarını itiraz etti ve gerçek eski Yahudiliğin ruhun ölüm oranını öğrettiğini savunan bir çalışma yaptı. Çalışması topluluk tarafından kınandı ve tüm kopyaların yok edildiği düşünülüyordu. Kısa süre önce bir kop-yası bulundu ve yayın için hazırlandı. Da Costa cemaatten ihraç edildi ve birkaç yıl boyunca Hollanda ve Kuzey Almanya'da gezindi. Sonuçta affedilmek için başvurdu ve sinagogda kırbaçlandıktan sonra tüm cemaat onun üstünde yürü-sün diye kapıda uzanmak zorunda bırakıldı. Yeniden okunmaya başlayınca, bir daha kavgacı oldu ve bir kez daha kovulduktan sonra intihar etti. Trajik öyküsü, ölümünden en az kırk yıl sonra 1687'de Yahudi toplumunun ne kadar kötü oldu-ğunu göstermek için bir Protestan Philip van Limborch tarafından basılan otobi-yografisinde ortaya çıktı. Pierre Bayle'ın makalesi "Acosta" bu metne dayanır, Da Costa'yı Spinoza'nın öncülü olarak görülen ünlü bir şehit yapar.

Da Costa'nın otobiyografisi Exemplar,onun bir deist, belki de tüm kurumsal dinlerin bir eleştiricisi ilklerden biri olduğuna işaret ediyor. Birinin bir Yahudi ya da bir Hristiyan değil ama önce bir insan olması gerektiğini ilan etti. Sınav adlı eseri yakın zamanda basıldı. Bu çalışmayı anlatan Herman Salomon, yazdı-ğı makalede, Descartes'tan önce rasyonalist bir düşünür olduğunu ileri sürdü. Ancak, ruhun ölümlülüğüyle ilgili tartışmasında bir filozof olarak ne kadar iyi ya da kötü olduğunun bir önemi yok, anlatabileceğimiz kadarıyla eserin etkisi yoktu, çünkü kopyaların neredeyse tamamı yok edildi ve yalnızca Samuel da Silva tarafından kaleme alınan bir reddi (çok nadir bir eser) günümüze kalmıştır.

Amsterdam topluluğu, İber eğitiminin felsefe ve edebiyattaki merkezi özel-liklerini korudu. Etz Chaim koleksiyonundaki el yazmaları, o sırada İspanya ve Portekiz'de öğretilenlere karşılık gelen ahlak ve metafizik derslerini içermektedir. Abraham Cohen Herrera'nın 1635'te ölümünden önce İspanyolca olarak basılmış iki mantık metni vardır (kesin tarihleri bilinmemektedir.) Bunlardan birinde, Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma (Discours sur la methode)* adlı eserinin ortaya çıkmasından önce "yöntem" üzerine bir bölüm yer almaktadır; Herrera bu ese-rinde "açık ve farklı fikirler" ifadesini kullanmıştır. Sadece bir kopyasının kaldığı

biliniyor olduğundan, eser o tarihte muhtemelen etkili değildi, ancak Yahudi düşünürlerin Hollanda'daki Yahudi olmayan (gentile) filozoflarla aynı sorunlarla uğraştığını gösteriyor. Menasseh Ben İsrail'in eserlerinin bazıları Yahudi bakış açısını, felsefi-teolojik konuları hem Yahudi hem de Hristiyan kitlelere açıklamak için yazılmıştır. Hristiyan düşünürler, Menasseh'i Amsterdam'da mektuplaşarak ve şahsen tanıdılar. İspanyolca veya Latince bir çalışma dışında hepsini yayınladı. Bir İbranice eser olan *Nishmat Chaim*, kopyalarının çoğunda Latince bir özet ve Kutsal Roma İmparatoruna ithaf içeriyordu. Kopyaları, İsveç Kraliçesi Christina'nın kütüphanelerinde ve zamanın birçok önemli düşünüründe bulunuyordu.

Amsterdam Yahudi cemaatinin özgür yapısı, pek çok konunun üyelerinin entelektüel arka planı açısından açık tartışmalarına izin verdi. 1650'lerde, mesih ve mistik düşünce, Hristiyanlığın entelektüel reddi ve Yahudiliğin savunmaları gibi radikal yeni fikirlerin patlaması meydana gelmiş gibi görünüyor.

Radikal görüşlerle başlamak için, Dr. Juan de Prado ve Isaac La Peyrere tarafından Amsterdam'a getirilmiş görünüyorlar. Prado, 1612 civarında doğdu. Alkala Üniversitesi'nde dokuz yıl okudu ve buradan tıp ve ilahiyat alanında derece aldı. (Teoloji okulunda Orobio de Castro'nun sınıf arkadaşı idi.) Prado, Engizisyon'un onu gizlice Yahudilik yapmaktan dolayı tutuklamasından önce İspanya'dan ayrıldı. İspanyol bir piskoposun yanına Roma'ya gitti ve daha sonra Hamburg'a kaçtı ve ayrılmasından hemen sonra Kraliçe Christina ile görüştü ve şu ifadesiyle onu selamladı: "Yeni Mesih'e selamla, ama kim onun bir kadın olmasını isterdi?"

Ardından Amsterdam'a taşındı; burada, kendisi, genç Baruch de Spinoza ve David Ribiera, temel dini dersler öğretiyorlardı ve Kitab-ı Mukaddes hakkında eleştirel yorumlar yapıyorlardı. Prado, neden doğanın yasasının Musa'nın yasasına üstün olduğu üzerine bir çalışma yazdı, ancak yayınlamadı.

Kutsal Kitap'a yönelik eleştirilerin bir bölümü, Amsterdam'da 1655'de dört değişik baskısı yayınlanan kısa süre sonra Hollanda devletleri tarafından kınanmış ve Avrupa'daki tüm teologlar tarafından reddedilen İsaac La Peyrère'nin Adem'den önce İnsan eserinde ifade edilen görüşlerden kaynaklanmış gibi görünüyor. La Peyrère, Bordeaux'dan Conde Prensi'ne sekreter olan yeni bir Hristiyandı. Çalışmasını 1654'te (orijinali 1641'de yazılmıştı) Belçika'daki Kraliçe Christina'ya gösterdi ve Kraliçe görünüşe göre eserin Amsterdam'da basılması için ödeme yapmayı teklif etti. La Peyrère Menasseh Ben İsrail ile önceki Kraliçe çağırıldığında tanıştı. Daha sonra el yazmasını Amsterdam'a götürdü ve "sizden biri olmayı dileyen biri tarafından" ifadesiyle tüm Yahudilere ve sinagoglara adanan kitap 1655 sonbaharında ortaya çıkana kadar orada kaldı. Kitap, Kitab-ı Mukaddes metinlerin özgünlüğü, Musa'nın ilk beş kitabın (Pentateuch) yazarı olduğu ve Kitab-ı Mukaddes'in tüm insanlık tarihinin portresini çizdiği iddialarına itiraz eder. La Peyrère, dünyada sonsuzluktan beri pis acayip bir hayatı yaşayan

insanların bulunduğunu iddia etti. Tanrı Adem'i ve Yahudi halkı tüm insanlığı kurtarmak için yarattı. Kutsal Kitap, Yahudilerin tarihidir, bize biraz düzeyimize inilerek sunulmuştur, çünkü bize indirilenler "döküntü kopyanın bir kopyası" dır. Yahudiler, Adem aracılığıyla seçilmişlerdir, İsa'yı kabul etmeyip reddettikleri zaman şimdi *Yahudi* mesihin gelmesi ile tekrar hatırlandıklarını düşündüler.

Kitaptaki birçok sapkınlık, büyük bir infial yarattı, her yerde mahkûm edildi ve nihayet yazarın geç 1656'da bir "sapkın ve bir Yahudi" suçlamasıyla Belçika'da tutuklanmasına ve Papa'dan resmi sözünü geri alma ve Katolikliğe dönüşümü için özür diler. Menasseh 1655'de kitabı basılıyorken Amsterdam'daki La Peyrere'ye koştı ve onunla birlikte Adem öncesi teorisi hakkında halka açık bir tartışma düzenlemeye çalıştı. Menasseh'nin, yayına hazır eserleri listesine son birkaç yazısı da eklenmişti, Latince Adem öncesi teori reddedilmişti. Maalesef bu eserin yeri bulunamadı.

Prado, Ribiera ve Spinoza'nın sahte ve sapkın görüşleri öğretmekle suçlandıkları görülüyor. Sadece Prado ve Ribiera davaları kaldı ve bu davalar onların Kitab-ı Mukaddes'de ve insanlık tarihi hakkında La Peyrere'in radikal görüşlerinin bir kısmını savunmakla suçlandıklarını gösteriyor. Spinoza kitap sahibiydi ve bu radikal görüşleri *Tractatus*'da özgürce kullandı.

Asilerden birisi olan Ribiera, toplululuğu terketti. Prado resmi olarak özür diledi, Spinozada topluluktan ihraç edildi. Spinoza'nın ihraç edilmesi muhtemelen topluluğun ilgilendiği bir düş kırıklığıydı. Bu olay, mülteci sorunlarına geniş ölçüde müdahil olduğu, binlerce Brezilyalı Yahudiyi yeniden yerleştirme ve İsveç'in Polonya'yı istila etmesinden kaçan Rus Yahudilerinin binlercesiyle ilgilenme zamanında meydana geldi. Spinoza zaten toplulukta bulunmuştu ve topluluğun yaşlıları ivedi olaylarla meşguldü ve Kitab-ı Mukaddes hakkında tartışma yapmak için vakti yoktu. Spinoza davası topluluk kayıtlarında bir daha belirtilmedi.

Prado, haham Morteira'ya gönderdiği mektuplarda Tanrıci görüşlerini geliştirmeye devam etti. 1658'de topluluktan resmen ihraç edildi. 1659'da kendisinin ve Spinoza'nın haham, rahip ve papazın bir araya geldiği bir teolojik tartışma grubuna katıldığı, Prado ve Spinoza'nın sadece felsefi açıdan Tanrı'nın varoluşuna ilişkin görüşlerini geliştirdiklerini bildirdi. Bundan sonra Prado'nun Belçika'ya taşındığı anlaşıyor. İspanya'dan eski sınıf arkadaşı Orobio de Castro görüşlerine iki cevap yazmış ve Prado'nun oğlu da ona bir cevap vermişti.

Gelişmekte olan din ile ilgili rasyonalizme ve şüphecilığe karşı, artmakta olan mistik ve kabalistik bir akım da vardı. Haham Isaac Aboab 1654'te Brezilya'dan döndü. Kendisi ve İbrahim Peyrera mistik metinlerin incelenmesi için bir yeshivah kurdu. 1655'de Aboab, İbranice İbrahim Cohen Herrera'nın başyapıtı Puerto del Cielo (Spinoza'nın Etika'da okuduğu ve kullandığı) yayınlandı. Aboab, Spinoza hakkındaki topluluktan ihraç beyanını muhtemelen sadece ufak bir izleyici kitlesine okudu.

Menasseh ben İsrail, farklı türde bir mistisizm ve mesihcilik önerdi. 1650'de, *İsrail'in Umudu* adlı eserini İspanyolca, Latince, İngilizce, İbranice ve daha sonra da Hollandaca olarak yayınladı. Eser, kayıp İsrail kabilelerinin yeniden ortaya çıkması konusundaki mesihçi beklentinin önemine ilişkin Yahudi görüşünü ortaya koydu. Menasseh, bir Portekiz'li kaşifin (Güney Amerika'da) And dağlarında kayıp bir kabilenin en azından bir bölümünün ortaya çıkarıldığına dair anlatısını örnek aldı. (İngiliz Milenyumcuları, bu haberi derhal Amerikan Kızılderililerinin Yahudi olduğu iddiasına kadar genişletti.) Kitap *Günlerin Sonu*'nun yakında olduğu iddiasının standart bir tesbiti haline geldi. İngiliz Milenyumcuları, Yahudilerin İngiltere'ye geri kabulü için baskı yapmaya koyuldular, böylelikle İsa'nın ikinci gelişi ve bin yıllık hükümdarlığı için sondan bir önceki adım olarak değiştirilebilirdi. Milenyumcular, Yahudilerin 1655-56'da dönüştürüleceğinden emindiler. Menasseh ile Yahudilerin İngiltere'ye dönme şartları hakkında görüşmek üzere üst düzey bir heyet gönderildi. Tartışmalar, Menasseh'in Belçika'da La Peyrère ile buluştuğu 1654 yılına kadar sürüklendi ve 1643'de erken ve çok ender rastlanan bir eseri olan *Du Rappel des Juifs*'i okudu. Menasseh Amsterdam'a döndü ve mesih'in gelişinin heyecanlı bir şekilde Protestan Milenyumcuların bir araya getirdiğini söyledi. Bu, Protestanlardan biri tarafından, Menasseh'e ithaf edilen ve Menasseh'in Yahudi mesihin yakında geleceğine dair kanıtlarını içeren *Yahudiler için İyi Haberler* adlı bir esere yol açtı. Menasseh, en mistik mesih eseri olan Daniel'in rüyasını yorumlayan (Rembrandt tarafından tasvir edildi) *Piedra Gloriosa*'yı yazdı ve İngiltere'ye Cromwell'e dilekçe sunmak üzere ayrıldı. Menasseh, Yahudilerin İngiltere'ye geri gönderilmesinin, Mesih'in ortaya çıkmadan önce kehanetini yerine getireceğine ikna olmuştu. 1655-1657 yılları arasında İngiltere'de Robert Boyle, Henry Oldenburg, Ralph Cudworth ve Henry More gibi önde gelen İngiliz düşünürlerle sıkça karşılaştı ve onlarla teolojik ve felsefi konular tartıştı. Yahudi ve Hristiyan beklentilerinin nasıl uzlaştırılacağı konusunda La Peyrère'den devraldığı görüşleri Yahudi aleyhinde cevaplandırılan İngiltere'de İngilizce olarak (*De Vindictio Judeorum*) adlı bir çalışma yayınladı. Temelde neler olacağına karar verdiler ve yalnızca ilk yüzyılın başlarında yaşananlarla ilgili tarihsel bir soru hakkında fikir birliğine varamadılar. Olması gereken şey çok önemli olduğu için, uzun süre önce geçmiş olayla ilgili anlaşmazlıklar gözden kaçırılabilirdi. Menasseh'nin İngiltere ziyareti başarısızlıkla sonuçlandı, ancak gayriresmi olarak Yahudilerin İngiltere'ye dönüşünün başlangıcına işaret etti. Hollanda'ya döndü ve kısa bir süre sonra öldü.

Spinoza'nın himayesi altındaki önde gelen bir Milenyumcu Peter Serrarius, sıklıkla Sinagog'daki kabalacı düşünürlerle bir araya geldi ve Mesih'in ne zaman görüneceğini tespit etmek için onlarla birlikte Gematria (*Kabalada İbrani alfabesinin harfleri ve onların sayısal değerleri ile yapılan mistik hesaplamalar-ebced hesabına benzer bir çalışma-Ç.n.*) hesabı üzerinde çalıştı. Sabbatai Zevi hakkındaki haber

Amsterdam'a ulaşır ulaşmaz, Serrarius herkese mesih çağının işaretlerini ve Yahudilerin kralının geldiğini İngilizce ve Hollandaca olarak anlatan broşürler yayınlamıştı. Serrarius ve Amsterdam Yahudi cemaatinin hemen hemen hepsi Sabbatai Zevi'nin takipçisi oldu. Şimdi baş haham olan Aboab, bir Sabetaycı idi. Zengin tacir İbrahim Peyrera, dini felsefi eseri olan *La Certeza del Camino*'yu yayınladı ve sonra Filistin'den ayrıldı ve Sabbatai Zevi'nin öğretilerini öğretmek için Hebron'da bir yeshivah kurdu. Grubun en akılcı düşünürü olan Orobio de Castro bile önceleri bir mümin idi. Sadece Haham Sasportas vahşi coşkuy-la mücadele etti. Sabbatai Zevi'nin İslam'a dönmesinden (conversion) sonra Orobio'nun da dahil olduğu pek çok kişi inancından vazgeçerken diğerleri önümüzdeki on yıllarda gizlice bozguna uğramıştı.

Amsterdam Yahudi topluluğunun en felsefi açıdan bakan üyesi ve zamanın genel felsefi tartışmalarına ciddiyetle kafa tutan topluluk içindeki tek kişi, Isaac Orobio de Castro'ydu. İspanya'da Hristiyan olarak yetiştirilmişti ve bazı Yahudi uygulamaları ve güçlü Yahudi özelemlerini koruyan gizli bir Yahudileştirme grubunun parçasıydı. Tıp ve teoloji okudu ve önemli bir doktor oldu. Engizisyon tarafından tutuklandıktan ve işkence gördükten sonra Fransa'ya kaçtı ve burada Toulouse Üniversitesi Eczacılık Fakültesi'nde eczacılık profesörü oldu. Sahte bir Hristiyan olmaktan bıktı ve Amsterdam'a gitti, kendini sünnet etti ve 1660 başlarında topluluğa katıldı. Hristiyan bir dünyada yetişen diğerleri gibi, Yahudiliği önceki fikirleriyle uzlaştırmada bazı zorluklar yaşıyordu. Amsterdam'da Menasseh ben İsrail'in yerine gelen haham Saul Levi Morteira'nın öğrencisi olan Musa D'Aguilar, hem Yahudi meselelerinde hem de genel felsefede çok deneyimli idi. Orobio, Aguilar'ın cevapladığı zorluklarından bazısını ve özellikle ünlü İspanyol mürted Pahla de Santa Maria'nın fikirlerinin nasıl çürütüleceği konusunda yazdı. Orobio pratikte Amsterdam'da neredeyse hiçbir Yahudi öğrenim ile başlamadı. Aguilar, Orobio'ya, Lowlands'de Hristiyan teologlarla tartışabilsin diye biraz bilgi verdi. Orobio sınıf arkadaşı Prado'nun radikal görüşlerini de çabucak öğrendi ve 1663'te ona uzun bir cevap gönderdi; sonra Prado'nun cevaplarına iki cevap daha gönderdi; ardından Prado'nun filizlenen doğacılaşmasına karşı Yahudiliği savundu. Orobio, Belçikalı Lullist (14.yy.'da Ramon Lull tarafından ortaya atılan batını felsefe) Alonso de Zepeda'ya, Yahudiliğin çeşitli muhaliflerine karşı da yazdı, Musa'nın yasasının geçerliliğini ve İşaya 53'ün Yahudi yorumunu savundu. Daha sonra Yahudiliğin Hristiyanlık tarafından değiştirildiğini iddia eden Hristiyanlara çok önemli bir özür dileme cevabı yazdı, *the Prevençiones divinas contra la vana idolatria de las gentes*. Ve Orobio, Amsterdam'daki Yahudi topluluğunun, Certamen Philosophicum'un, Propugnatae Veritatis Divinae Ac Naturalis'in bir üyesi tarafından Spinoza'ya bilinen tek cevabı yazdı ve Fenelon'un Spinoza'nın redaksiyon derlemesine dahil edildi. Hayatının sonunda, Locke'un arkadaşı Philip van Limborch'la kamuya açık olarak Hristi-

yanlığın gerçeği üzerine tartıştı. Tartışma van Limborch tarafından yayınlandı ve o dönemde önemliydi. Orobio yazdıklarında çok çeşitli pagan, Hristiyan ve Yahudi kaynakları kullandı. O toplumun en iyi filozofuydu ve o zaman Hristiyanlara cevap verme konusunun en iyisi idi. Maimonides geleneğinde akılcı değildi. Aksine, nihai hakikatleri bilmek veya Tanrı'nın varlığını ispatlamak için insan yeteneklerine ilişkin güçlü sınırlamaları kabul etti ve iman üzerine bazı temel inançları kabul etme ihtiyacını anladı. Yakın zamandaki biyografi yazarı Yosef Kaplan, onun Toulouse'dayken Montaigne ve Francisco Sanches' in köklü şüpheciliğini kabul etmiş olabileceğini öne sürdü.

Orobio'nun en tanınmış eseri olan *Prevenciones*, Amsterdam'da geliştirilen Hristiyan karşıtı polemikler türünde yer alıyor. Yakın zulüm korkusundan kurtulmuş Yahudi düşünürler, Hristiyanlığa eleştirel cevaplar yetiştirmek ve el yazmalarında, bazen zarıfçe aydınlanmış olanlarda Yahudiliği savunmak için dolaşmaya başladılar. (Yayınlanmış olsalardı, bu bir "skandal" oluşturabilir ve siyasi otoritelerin gazabına yol açabilirdi.) Amsterdam koleksiyonundaki bu "gizli" eserlerin en eskisi Litvanya Karait hahambaşı Isaac Troki'nin *Güçlendirilmiş İman (Chizzuk Emuna)* adlı eseridir. Yahudiliğin güçlü rasyonalist savunması, muhtemelen 1592'de yazıldı. Amsterdam grubunun ilgisini çekti çünkü hahamcı materyal kullanmadı. Onun el yazmaları İspanyolca, Portekizce, Fransızca ve Hollandaca olarak vardı. Görünüşe göre Amsterdam'da on dokuzuncu yüzyılda hala dolaşüyor görünüyordu. Dr. Elijan Montalto'nun sonraki yazıları Hristiyanlara cevap olarak el yazması biçiminde sunuldu. Montalto, Haham Morteira'nın Paris'teki işvereni olmuş ve cesedi oradan gömülmek üzere Hollanda'ya getirilmiştir.

Toplulukta çeşitli düşünürler tarafından yazılmış birçok farklı polemik eserleri vardır, Morteira'nın, Providencia de Dios con Israil'i ve Orobio en önemli olan ikisidir, bu eserlerin her ikisi de Yahudiliğin yanlışlığı konusunda Hristiyan iddialarına cevap arar ve Tanrı'nın Yahudilerin tarafında olduğunu, felsefi, kutusal metin ve tarihsel kanıt göstererek ispatlar. Ayrıca Yahudiler, Calvinistler ve Katolikler arasında diyaloglar ve tartışmalar da vardır.

Orobio'nun *Prevenciones*'inin holograf kopyasının başlangıçtaki boş yaprağı üzerinde yazar, skandala neden olmaktan korktuğu için bu eseri yayınlamadığını açıklamıştır, ancak, kitabı Brüksel'deki Cizvitler'den çok sevdiği birine gönderdi. Bu Hristiyan olmayan yazıların o dönemdeki dağılımını bilmiyoruz. Bazıları Hristiyan yazarlar tarafından belirtilir. Diğerleri biliniyordu ama elde edilebilir değildi. El yazmalarının Avrupa ve Amerika'nın dört bir yanına yayılması, bu ülkelere götürüldüklerini, Sefarad Yahudi cemaatlerine ya da İspanyol ve Portekiz bölgelerindeki Marrano gruplarına gönderildiğini göstermektedir.

İlk genel yayılma, 715 yılında el yazmalarının birçoğu Lahey'deki bir açık artırmaya dahil edildiğinde gerçekleşti. Bundan sonra İngiliz Tanrıcuları, Voltaire, Baron d'Holbach ve diğer Aydınlanmacı şahıslar tarafından alıntlandı.

1811'deki bir satış kataloğu, bu elyazmalarının çoğunun hala dolaşımda olduğunu ortaya koymaktadır. Çok yakın zamana kadar sadece birkaçı yayımlanmıştır. Bir Alman Hristiyan oryantalist on yedinci yüzyılın sonunda İbranice olarak Troki yayınlamıştı ve o ve Orobio'nun rengi ayarlanmış olan bir kopyası 1840 yılında İngilizce olarak basıldı. Morteira'nın metni yakın zamanda özgün Portekizce olarak yayınlandı.

Onyedinci yüzyılın sonuna kadar, entelektüel enerjinin çoğu Amsterdam'da tüketilmişti. Topluluk kuruldu ve kendisini haklı gösterme ya da Hristiyan komşularına cevap verme ihtiyacını hissetmedi. Polemiklerin birkaçı devam etti, fakat çoğunlukla Yahudiliğe geri dönüşün felsefi temelleri ortaya çıkarıldı ve toplumun üyelerinin çoğu şimdi İberyalılardan değil, Hollandalı ailelerdendi. On sekizinci yüzyılda tek büyük entelektüel figür bir ekonomistti, Issac de Pinto Hollanda Bilimler Akademisi sekreteri olarak başladı. Orada bilim ve din konusunda (İspanyolca veya Portekizce'den çok Fransızca olarak) iki konuşma yaptı. Bu kağıtlarda hiçbir Yahudi görünmüyor. De Pinto, Hollanda Batı Hindistan Şirketinde önde gelen bir kişi oldu. Başarısızlıktan sonra Hollanda'yı terk ederek Paris'e gitti çeşitli ünlü Aydınlanmacı kişileri tanıdı. De Pinto, Voltaire'in Yahudiler hakkındaki kötü niyetli görüşlerine bir cevap yazdı; burada Sefarad Yahudisinin statüsünü savundu ancak geri kalan Yahudileri savunmadı. Paris'te David Hume'u tanıdı, Hume'un kapitalizmi açıklamak ve savunmak için yaptığı ilk çalışmalarından biri olan *Dolaşım ve Kredi Üzerine Bilimsel İnceleme (Treatise on Circulation and Credit)*'sindeki ekonomik görüşlerine bir cevap yazdı. Bu çalışma Adam Smith, Karl Marx ve diğerleri tarafından okundu. Son olarak De Pinto, Amerikan devriminin karşıtı ve sömürgeciliğin Avrupa'lı tanınmış savunucusu oldu. Her ne kadar sinagog kurulu başkanlığı yaptıysa da, Diderot, Hume ve diğerlerinin arkadaşlığından hoşlanan tamamen laik bir kişi gibi görünüyordu.

Amsterdam Yahudi cemaatinde geliştirilen felsefe türdeş değildi, ne de cemaatteki düşünürlerden konuları ve fikirlerinin bazıları türetilmiş olan, eski üyelerinden biri olan Spinoza tarafından geliştirilmiş felsefenin kalıcı bir önemi olmuştu. Hatta kabalacılardan eser çalma ve hırsızlığını gizlemek için coğrafi ölçümü kullanmakla suçlandı. Da Costa'nın otobiyografisi, Orobio'nun Spinoza'ya cevabı ve De Pinto'nun kapitalizm açıklaması gibi ara sıra ortaya çıkan öğeler ayrıksı eserler Yahudi cemaati dışında fazla bilinmiyordu. Aydınlanma'nın ana akımına giren parçalar ve eserler, Hristiyan inançlarına ve uygulamalarına saldırmak için diğer nedenler olarak vardı.

Modernite ile yüzleşen ilk topluluk Amsterdam Yahudi cemaatiydi ve onu yaratmada da yardımcı oldu. Topluluk, Yahudi olmayan komşuları ile ekonomik bir arada bulunmanın önemini, hoşgörü ve onları entelektüel açıdan kabul etmeyi deneyimledi. (Topluluk "gönülsüz kozmopolit insanlar" olarak nitelendirildi.) Onyedinci yüzyıldan başlayarak geç Aydınlanma'ya kadar Amsterdam Yahudi

cemaati tarafından yaratılmış doğrudan on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının özgürlükçü dünyasına götüren ortam, Yahudiler ve Yahudi olmayanlar arasında Fransız devrimi ve Moses Mendelssohn zamanının Almanya'sındaki büyük cepheleşmeler nedeniyle unutulmuştur. Aslında Amsterdam Yahudi cemaati, Fransız Devrimci ve Napolyoncu dünyalarındaki vatandaşların statüsünü kabul etmek için sürüklenerek tekmelenmiş ve çığlık atmak zorunda kalmıştı.

KAYNAKÇA

Metinler

- Da Costa, U. (1993) *Examination of Pharasaic Traditions*, trans. and ine. H. P. Salomon and I. Sassoon (Leiden: Brill).
- Menasseh ben Israel (1987) *The Hope of Israel*, reprint of 1652 edition with introduction and noes by H. Mechoulan and G. Nahon (Oxford: Oxford University Press).
- Salomon, H. P. (1988) *Saul Levi Morteira en zijn Traktaat betreffende de Waarheid van der wet van Mozes* (Braga: Tipografia Barbosa & Xavier).
- (1990) "A Copy of Uriel da Costa's *Examen des tradicoes phariseas* located in the Royal Library of Copenhagen," *Studia Rosenthaliana* 24: 153-68.

Araştırmalar

- Fuks, L. and R. Fuks-Mansfeld (1984) *Hebrew Typography in the Northern Netherlands, 1585-1815* (Leiden: Brill) [contains a catalogue of the manuscript writings by members of the Synagogue].
- Israel, J. (1985) *European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750* (Oxford: Clarendon Press).
- Israel, J. and D. Katz (eds) (1990) *Sceptics, Millenarians and Jews* (Leiden: Brill). Kaplan, Y. (1989) *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro* (Oxford: Oxford University Press).
- Kaplan, Y., H. Mechoulan and R. Popkin (1989) *Menasseh ben Israel and his World* (Leiden: Brill).
- Mechoulan, H. (1991) *Etre Juif à Amsterdam au temps de Spinoza* (Paris: Albin Michel).
- Popkin, R. H. (1970) "Hume and Isaac de Pinto," *Texas Studies in Literature* 12: 417-30.
- (1971) "The Historical Significance of Sephardic Judaism in the 17th Century," *The American Sephardi* 51: 18-27.
- (1974) "Hume and Isaac de Pinto II. Five new letters," in *David Hume and the Enlightenment: Essays in Honor of Ernest C. Mossner*, edited by W. B. Todd (Edinburgh: Edinburgh University Press), pp. 99-127.
- (1987) *Isaac La Peyrere: His Life, his Times, his Influence* (Leiden: Brill).
- (1988) "Spinoza's Earliest Philosophical Years, 1655-61," *Studia Spinozana* 4: 37-54.
- (1990) "Notes from the Underground," *New Republic* 21 May: 35-41.
- (1992) "Jewish Anti-Christian Arguments as a Source of Irreligion from the Seventeenth

to the Early Nineteenth Century," in *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, edited by M. Hunter and D. Wootton (Oxford: Clarendon Press), pp. 159-81.

Revah, I. (1959) *Spinoza et le Dr Juan de Prado* (Paris and The Hague: Mouton).

— (1964) "Aux origines de la rupture Spinozienne: nouveaux documents sur l'incroyance dans la communauté Judeo-Portugaise à l'époque de l'excommunication de Spinoza," *Revue des Etudes Juives* 123: 359-431.

Saperstein, M. (1991) "Saul Levi Morteira's *Treatise on the Immortality of the Soul*," *Studia Rosenthaliana* 25: 13r-48.

van den Berg, J. and E. G. E. van der Wall (1980) *Jewish Christian Relations in the Seventeenth Century: Studies and Documents* (Dordrecht: Kluwer).

SPİNOZA

Seymour Feldman

1656 yılında Baruch Spinoza yirmi dört yaşındayken Amsterdam Yahudi cemaatinden ihraç edildi. Bundan sonra, Yahudilerle ve Musevilikle neredeyse hiç temas kuramayacaktı. Peki o zaman neden Yahudi felsefesi üzerine bir anlatıda yer alıyor? Yahudi felsefesinin en büyük tarihçilerinden biri olan Julius Guttmann'a göre, Spinoza'nın felsefesi Yahudi felsefesinin alanı dışında kalıyor ve onun yerine genel felsefe alanına giriyor (1). Sonuçta, Spinoza aforoz edildi, geri getirilmek için hiçbir çaba gösterilmedi ve hayatının geri kalanında Yahudi olmayan insanlar arasında yaşadı. Bu karar, orijinal yasağı büyük bir şiddetle savunan bazı Yahudi düşünürler tarafından paylaşılmıştır. Bununla birlikte, Yahudi düşüncesinin tarihçilerine göre Spinoza, bağnaz olmayan bir çizgide olsa da, Yahudi felsefesine aittir. Sonuçta, Spinoza yaşamının ilk yarısını bir Yahudi olarak yaşamıştı; Yahudi bir eğitim gördü ve Maimonides ve Crescas gibi bazı önemli ortaçağ Yahudi filozoflarının yazılarını biliyordu. Spinoza ortaçağ öncüllerinin elinde tuttuğu şeyin çoğunu eleştirip reddedecek olmasına rağmen, felsefesinde bu düşünürlerle bir tartışma yürütüyor gibi görünüyor. Buna göre ortaçağ Yahudi felsefesinin en büyük tarihçilerinden biri, keza Spinoza'nın en büyük yorumcusu olarak Spinoza'nın, ortaçağların sonuncu ve modernlerin de ilki olan bir filozof olduğunu iddia etmiştir (2).

Spinoza'yı Yahudi düşüncesi içine dahil etme çabası daha yakın bir zamanda farklı bir açıdan yapılmıştır. Orta çağlara geriye bakmak yerine, neden ileri bakmayalım? Spinoza'nın sonraki Yahudi düşüncesini nasıl ve ne ölçüde etkilediğini görelim. Yahudi cemaatinden ayrı kaldığı halde, fikirleri muhtemelen aydınlatıcı yanıtlar ortaya çıkardı; bazıları olumsuz olsa da diğerleri olumlu çıktı. Mendelssohn'dan Buber'a kadar, Yahudi düşünürler Spinoza'yı modern zamanlarda bir Yahudi felsefesi geliştirmek için kendi girişimleri ile cevaplamaya ya

da kabul etmeye ihtiyaç duydukları bir kişi olarak görüyorlardı. Bu anlamda, aforoz tam bir başarısızlıktı. Spinoza'nın aforoz edilmesinin koşulları ve nedenleri yüzyıllardır tartışılan konular olmuştur. Özellikle I. S. Revah, R. Popkin ve diğerleri tarafından yapılan daha yeni araştırmalar, bu entelektüel trajediyle ilgili bazı konulara açıklık getirdi; ancak konuyla ilgili tüm sorular yanıtlanamadı. Spinoza'nın entelektüel biyografisinin bu gerçeğini özellikle bilmecemsi yapan şey, bizi sadece on yedinci yüzyıl Amsterdam Yahudilerinin içine bir göz atmak gayretine yöneltmesi değil ama Spinoza'nın kendi düşüncesinin biçimsel dönemine bakmaktır. Onun aforozuna neden olan fikir ve etkiler ne olursa olsun, çok muhtemelen olgun felsefesinin gelişiminde bir paya sahiptir. Amsterdam gettosunda 1656 yazında meydana gelen olaylarla ilgili ne biliyoruz?

İlk etapta, o dönemde sadece Spinoza'nın aforoz edilmediğini biliyoruz. Spinoza'nın; aforoz edilmesinden sonra Amsterdam'a gelen bir diğer Marrano Orobio de Castro ile arasında aykırı fikirlerin kayıtlı olduğu mektup değiş-tokuşu olan bir Marrano göçmen Juan de Prado ile ilişkili olduğunu gösteren belgeler var. Bunun yanı sıra birkaç İspanyol Katolik ziyaretçi ile Amsterdam'a gönderilen diğer raporlar dahil tüm bu belgeler Prado ve Spinoza'nın ciddi çareler bulunmasını gerektiren "sapkın" eğilimlerinden şüphelenildiğini gösteriyor. Sonuçta, Temmuz 1656'da Spinoza cemaatten ihraç edildi; Prado, uzlaşma çabalarının başarısızlığa uğramasının ardından ertesi yıl erken bir tarihte aforoz edildi. Bu durum neden ve nasıl ortaya çıktı?

1656 yılının yazına kadar Spinoza, kardeşi Gabriel ile birlikte tacir olarak babası tarafından kurulmuş olan fındık ve kuru meyve ithalat işiyle meşgul oldu. Bazı yerleşik söylencelerin aksine, hahamlık için eğitilmiş değildi ve Amsterdam'daki hahamcı araştırmalar yüksek okulunda da öğrenci olmadı. Belki de topluluğun desteklediği yetişkin eğitim Enstitüsüne katıldı, ancak, ileri türdeki herhangi resmi bir akademik çalışmaya devam etmedi. Ne de Spinoza'nın bu konuda dikkate değer bir akademik çalışma yapıp yapmadığı, felsefe ve bilim için hala akademik bir dil olan Latince çalışmaya başladığı bile açık değildir. Kesinlikle Yahudi cemaatinin iyi bir mümin üyesi olmak üzere çalışmaya başlamış olabilirdi; sonuçta, topluluğun hahamlarından ikisi yetkili Latince uzmanlardı - Menasseh ben İsrail ve Saul Levi Morteira. Dolayısıyla Latince'nin kendisinin eğitimini görmenin Spinoza'nın sapkınlıklarıyla hiçbir ilgisi bulunmuyordu.

I.S.Revah ve hatta daha önceki Caril Gebhardt, Spinoza'nın "Musevilikten çıkarılmasını" kışkırtan ve biçimlendiren Prado'nun rolünü vurguluyor. Revah ayrıca daha önceki "baş" sapkın Uriel da Costa'nın etkisini de hatırlatıyor. Amsterdam Marrano topluluğu arasında Spinoza ile temas kurabilecek bazı "marjinal" Yahudilerin bulunduğu dikkate değer olsa da, yirmi dört yaşındaki Spinoza'nın birdenbire henüz yeni gelmiş Yahudilik bilgisi çok az, İbranice dil bilgisi hiç olmayan Prado tarafından sapkınlığa yöneltildiği olanaksızdır.

Sonuçta kanıtlandığı üzere, Spinoza aklını felsefi fikirlerle doldurma konusunda kimseye ihtiyaç duymayan bir dahiydi. Prado ve Spinoza'nın aforozundan (cherem) önce birbirleriyle konuşmaları olanaksız değildir; ne de olsa Amsterdam Yahudi cemaati küçüktü. Ancak, Prado ile yaptığı ilk toplantıdan önce, Spinoza'nın heterodoks düşüncelere aklında yer vermeye başlamış olması kuvvetle muhtemeldir. Eğer Prado'nun Spinoza üzerinde herhangi bir etkisi olsaydı, Spinoza zaten böyle bir "kötü etkiyi" kabul ediyordu (4). Dolayısıyla şimdi soru şudur, onu kim ya da ne hazırladı?

Bazı yeni akademisyenler Spinoza'nın sapkınlıklarını açıklamak eğilimindediler, meraklı bir karakter olan Isaac La Peyrère (5), bir sapkın, dengesiz Hristiyan, belki de arka planı Marrano ve Spinoza'nın aforoz edildikten sonra birlikte olduğu mezhepsiz liberal Hristiyanların çevresi (6). Nitekim, bazı akademisyenlere göre, Spinoza, aforoz edilmeden önce bu sapkın Hristiyanların bazılarıyla temas kurmuştu, çünkü bu Hristiyanlardan bazıları kurutulmuş meyveler ithalatçısıydı ve İspanya'yı biliyordu. Bununla birlikte, Isaac La Peyrère, 1655'te Amsterdam'a gelerek burada Spinoza'nın öğretmenlerinden Menasseh ben Israel ile görüştü ve Spinoza'nın sahip olduğu basılmış kitaplarından birinin sahibiydi. Bu kitapta La Peyrere, diğer şeylerin yanı sıra, Pentateuch'un Musa tarafından yazılmadığını ve Kitab-ı Mukaddes'in mevcut metninin doğru olmadığını savundu. Bu tezler, Spinoza tarafından *Teolojik - Siyasi İnceleme*'de şiddetle savunuldu. Bunlar sadece 1655-56'da akılcı ve sorgulayıcı bir zihinle Yahudilik konusunda şüphe uyandıran ve genel olarak dini açığa vuran fikirlerdendir. Prado ve Spinoza hakkındaki birkaç rapordan, Musa yasasının otoritesini reddettiklerini biliyoruz. Elbette ki bu, La Peyrère'in Kitab-ı Mukaddes'den aldığı eleştiriden makul bir şekilde çıkabilecek bir çıkarımdır.

Spinoza'nın eserlerindeki birkaç pasajda, imalarla İsa'ya veya "Mesih" in onaylanmasına izin verilmektedir. Spinoza'nın, Hristiyanlığın "liberal" formunu Hristiyan iş ortakları aracılığıyla tanınması pek imkânsız değil, bazıları da aforoz edilmesinden sonra onunla yakın arkadaştı. Spinoza asla bir Hristiyan olmamış olsa da, ortodoks Hristiyanlığın dogmalarının birçoğunu açıkça reddetti ve alaya aldı (Mektup 76) ; "Tanrı'nın oğlu" (Kısa Tetkik I, bölüm 9) veya "Mesih'in Ruh" (Etika 4.68) gibi Hristiyan teolojik ifadelerini kullanmaktan kaçınmadı.

Gerçekten de, Richard Popkin'e göre Spinoza, afarozundan kısa bir süre önce ya da kısa bir süre sonra Quakers'la temas kurdu (7). Spinoza'nın 1656'dan sonra Hristiyanlar arasında yaşadığı ve arkadaşlarının Hristiyan olduğu gerçeği herhangi bir oranda doğrudur. Aforoz edilmeden önce bile zihninin bağnaz olmayan bir biçimde Hristiyanlığa açık olduğu olasılık dışı değildir. Eski Marranolar topluluğunda bu kesinlikle kuşkulu idi.

Son olarak, bazı yeni araştırmalar, geleneksel olarak Latince'de Spinoza'nın baş öğretmeni olarak kabul edilen eski Cizvit Franciscus Van den Enden'in ken-

disine salt Latince dışında başka şeyler öğrettiğini ortaya çıkardı (8). Van den Enden, aynı zamanda Kartezyen felsefi eğilimleri olan bir tıp doktoruydu, böylelikle o Spinoza'nın Kartezyen felsefe ve bilime aşinalığına aracı bir kanal olabilir. Ayrıca, Spinoza'nın kendi siyasi yazılarında sunulanlara dikkat çekici biçimde benzer ileri siyasi teori üzerine çeşitli bilimsel incelemelerin yazarıydı. Buna ek olarak, W. Kiever'e göre, Spinoza'nın Etika adlı yapıtında geliştirdiği çeşitli felsefi doktrinler de Van den Enden'in önerdikleridir; Kiever, "genç dahinin ardındaki usta zihin olarak Van den Enden'i görmemizi" telkin eder. Spinoza çalışmalarındaki bu alan hala fazla gelişmemiştir ve belirleyici bir karar vermeden önce Van den Enden materyalinin yayınını beklemek zorundayız. Spinoza'nın Van den Enden ile tam olarak ne zaman çalıştığını bulmak da çok önemlidir. Ancak, Spinoza'nın Kartezyen sistem bilgisini edinmesinden hareket etmek kesinlikle akla yakındır, Van den Enden'in on yedinci yüzyılın ilk yarısında "modern" felsefe ve bilimin pratik amaçları için aracılık ettiği ya da en azından bunların onun tarafından başlatıldığı kabul edilebilir bir gerçektir.

Belki de Spinoza'nın neden aforoz edildiğine dair sorduğumuz soruyu kesin olarak cevaplayabileceğimiz konumda olmamamıza rağmen, Amsterdam'daki Yahudi büyüklerinin onun neden tehlikeli olduğuna inandıklarını görmek için yeterli açıklığa kavuştuk. Yahudi cemaatinin zorlu statüsü ve alışılmışın dışındaki fikirlerin Yahudilerin arasında yer almayacağına dair açık talimatlar göz önüne alındığında Amsterdam Yahudileri, Baruch'u topluluktan atmaktan başka seçeneğe sahip değildi. Yeni başlayan sapkınlık öngörülemezdir: Nereye götüreceğini kim bilebilirdi? Ve böylece 27 Temmuz 1656'da Baruch Spinoza aforoz edildi.

Spinoza'nın hayatında afaroz sonrası birkaç yıl net değil. Muhtemelen 1660 yılına kadar Amsterdam'da kaldı ve Prado ile temasa geçti. Kuşkusuz, özellikle felsefe, matematik ve fen dalındaki laik çalışmalarına devam etti. Yazılarına göre, oldukça iyi bir matematikçiydi ve fizik, özellikle de optik ve anatomi konularından yeterince haberdardı. Spinoza Amsterdam'ı terk ettikten ve yakınlardaki birçok küçük kasabada ikamet ettikten sonra nihayet Lahey'de yerleşti ve 1677'de ölene kadar orada kaldı. Bu süre zarfında çeşitli Hristiyan düşünürlerle olan eski arkadaşlıklarını pekiştirdi ve benzer entelektüel çizgide yeni arkadaşlar edindi. "Spinoza çevresi" oluşturdular. Spinoza mercekleri tıraşlamakla geçimini sağladı. Çok muhtemeldir ki bu faaliyet onu bilimsel olarak motive etti. Hollanda optik araştırmaların merkezi idi ve Spinoza'nın şöhreti "optisyen" olarak şöhreti ekonomik olmaktan çok bilimsel nitelikliydi. Arkadaşlarının bazıları tarafından maddi yardımlar ile desteklendiğine dair bazı kanıtlar vardır. Alçakgönüllü ve tutumlu alışkanlıkları olmasının yanı sıra ailesi yoktu; bu durum onun felsefi ve bilimsel çalışmalarını rahatlıkla sürdürmesini göreceli olarak kolaylaştırdı, hatta 1673 yılında Heidelberg Üniversitesi profesörlüğünü reddetti (Mektuplar 47-48).

Bu yıllarda Spinoza ne düşünüyordu? En eski yazılı görüş 1661'den kal-

mıştır. 1661-3 yıllarında Spinoza, birkaç önemli mektubunun yanı sıra daha sonraki ve olgun felsefesinin tohumlarının bulunduğu iki tez yazmıştır. Bu yazılarda onun beslendiği Kartezyen felsefe çerçevesinden koptuğunu görürüz. Dili René'nin dilidir, ancak düşünce Baruch'un veya şimdi de Benedictus'un demeliyiz. Örneğin, Londra Kraliyet Cemiyeti'nin gelecekteki sekreteri olan Henry Oldenberg'e gönderilen 1661 tarihli en eski mektubunda Spinoza, Oldenberg'in Tanrı'nın doğası, Descartes ve Francis tarafından gerçekleştirilen hatalar hakkında ortaya attığı çeşitli felsefi soruları yanıtlıyor.

Bu mektup özellikle önemlidir, çünkü çeşitli temel tanımları göz önüne sermekle başlar ve sonra büyük eseri Etika'da genişletmiş olduğu temel metafizik önermelerinin bir kısmını özgüleştirir. Özel ilgiyi gerektireni, Spinoza'nın Tanrı'nın sıfatlarının birinin kapsamı iddiasıdır, bu tez Platon'dan Descartes'a kadar tüm felsefi geleneğe karşı olan bir tezdır. Dahası, Spinoza açıkça "geometrik" veya aksiyomatik yöntemin felsefe yapmak için en iyi yol olduğunu belirtmektedir. Spinoza, Oldenberg'in Descartes ve Bacon'ın hatalarını belirleme talebini yanıtlarken üç hatayı listeliyor. İlk olarak, Tanrı hakkında yeterli bilgiye sahip olamadılar - öyleki ilahi bir sıfat olarak kapsamı dışladılar; İkincisi, insan zihninin gerçek doğasını bilmiyorlardı - muhtemelen dualist olmaları nedeniyle, zihnin ve bedenin radikal biçimde farklı cevherler olduğuna inanıyorlardı; Üçüncüsü ise, hatanın doğasını anlamadılar, insanın özgür iradesi nedeniyle ortaya çıktığına inandılar. Buna göre, Spinoza 1661'de ortaçağ ve Kartezyen felsefenin üç temel dogmasını reddetti: Birincisi, Tanrı tamamen ruhani ya da entelektüel bir varlıktır; İkincisi, insan ruhu ya da zihni ayrı bir cevherdir ve dolayısıyla ölümsüzdür; Üçüncüsü, insanların özgür iradeleri vardır. 1656'da bunlardan herhangi birinin reddiye, aforoz için yeterli sebep olurdu.

Sonraki ilkbaharda (Nisan 1662), Spinoza, Oldenberg'e tekrar, Oldenberg'in Robert Boyle tarafından gerçekleştirilen bazı kimyasal deneyimler hakkındaki raporunu yorumlayan bir mektup yazıyor ve sonuç kısmında "herkesin yaptığını bildiği gibi Tanrı'yı doğadan ayırmadığına" dikkat çekiyor. " Zaten 1662'de Spinoza'nın "ateist" denklemi, Tanrı ya da Doğa (deus sive natura) yerinde ve sonraki çalışmalarında tam olarak gösterilmeyi beklemektedir. Bu formülle, Platon, Aristoteles, ortaçağlar ve Descartes'ın dualistik kozmolojisinin yerini, tanrıyı doğalaştırmış ve doğayı tanrılaştırmış tekçi (monistic) bir metafizik alır. İşte burada tekrar kuşku duymak için yeterli zemin oluşturan bir fikir, aforoz edilmeseydi de Spinoza bu düşüncüyü 1656'da aklında bulundurur muydu?

Bu dönemden çıkan iki felsefi eser (1660-1), Aklın Düzeltilmesi Üzerine İnceleme ve Tanrı, İnsan ve Onun İyiliği üzerine Kısa Makale'dir. Geleneksel görüş, sonraki yapıtın Spinoza'nın külliyatında en eski tutulan parça olduğunu düşünse de, yeni akademisyen, özellikle F. Mignini'ninki (9) sonraki denemeye öncelik verdi. Her iki eser kesinlikle anti-Kartezyen değildir ve Kısa İnceleme,

etiğin önemli bir bölümünü aksiyomatik olmayan bir biçimde açıklar. Bugüne kadar, geleneksel ikici (dualist) metafizik ve kozmolojinin neredeyse tüm izleri kaldırılmış, ancak bazı psikolojik ikici izler hala mevcuttur. Ama uzun sürmez. Üç yıl sonra, Spinoza, daha sonra Etika olacak (Letters 28, June 1665) bir çalışmanın ön hazırlığını tamamlamış gibi görünüyor. Daha önceki *Kısa İnceleme* gibi, bu eser üç bölümden oluşuyordu, oysa ki nihai sürüm beş bölüm içerecekti. Spinoza kitabını uzunca bir süre gözden geçirdi; 1675'e gelindiğinde yayın için hazırды. Yine de, Spinoza, daha önce yayınlanan *Teolojik-Siyasi İncelemesini* (1670) dine "zararlı" bulan ve Etika'sının da "tanrıtanımaz" (Mektup 68, Eylül 1675) olduğundan kuşkulanan "komplocu teologlar" ve "donuk zekalı Kartezyenler" in mırıldanmaları nedeniyle yayınlamayı ertelemeye karar verdi. Spinoza (Etika) yayınlanmadan önce öldü. Ancak yayınlanmasından sonraki karışıklıklar, korkularının iyi temellendirilmiş olduğunu kanıtladı. Gerçekten de, Spinoza'nın felsefesi Oldenberg de dahil olmak üzere birkaç arkadaşı için bile çok fazlaydı.

Spinoza'nın olgun felsefesi Etika'da bulunmaktadır, Etika belitsel (axiomatic) biçimi ile Euclid'in Elemanlar'ını anımsatan ve Newton'un Doğal Felsefenin Matematiksel İlkelerini öngören bir yapıttır. Etik'in I. Bölümünün alt başlığı Tanrı Üzerine'dir. Bu başlık bile kendi başına bir yeniliktir: Metafizikteki Aristotelesçi ve Kartezyen yöntemlerin her ikisi de deney sonrası, bazı deneysel olgu, hareket ve zihin (Descartes'ın zihni en son olarak) ile başlar ve sonra sebebini sorar.

Spinoza bu yaklaşımı reddeder ve açıkça bunun temel bir hata olduğunu söyler (Etika 2.10, scholium). Eğer ortaçağ Aristoteles'leri ve Kartezyenlerin inandıkları gibi, gerçekten genel olarak doğa, özel olarak da insan Tanrı'nın etkileri iseler, yani o zaman niçin akıl "geri kalmış"dır ? Tanrı hakkında eşdeğer bir düşünceye sahip olmak için şeylerin gerçek başlangıcıyla, yani Tanrı ile başlayalım (Etika 2.47). Bölüm I'de Spinoza, iki ana metafizik tezi kanıtlamakla ilgilenmektedir: Bu tezlerden birincisi, sonsuz sıfatlardan oluşan bir varlık olan Tanrı ile özdeş olan tek bir cevher vardır; ikincisi, evrende her şey zorunlu olarak Tanrı'dan sonra gelir böylelikle Tanrı onların aşkın değil içkin sebebidir. İlk tezin iki önemli sonucu:Kaplamluzam Tanrı'nın bir sıfatıdır, doğa ve Tanrı tek ve aynı varlıktır. Uzamsız bir Tanrı ile uzamlı bir evren arasındaki boşluk - hem Maimonides hem de Descartes tarafından dayatılan bir ayrımcılık- kapalıdır. Spinoza, Tanrının "evrenin yeri" (ha-maqom) olduğu şeklindeki haham öğretisiyle aynı görüşte olabilir; ancak bu sebeple Tanrı'nın da fiziki evren olarak uzam olduğunu, tüm uzamlı şeylerin içkin nedeni olduğunu söylemeyi sürdürecektir. Tanrı ile doğa arasındaki ontolojik boşluk ortadan kaldırıldığından, yaratılış meselesinin bir anlamı yoktur. Doğa, Tanrı olduğundan sonsuzdur. Eğer, Maimonides'in belirttiği gibi, yaradılışa inanmak Kutsal Kitap'ın temel taşı ise, o halde Spinoza'nın metafizik işlevi, Kitab-ı Mukaddes'in dinini açık bir biçimde zayıflatıyor.

Spinoza'nın (Etika'da) I. bölümdeki ikinci ana tezi, yeni bir ilahi özgürlük anlayışı ve insan özgür iradesi geleneksel öğretisinin reddiyle sonuçlanır. Tanrı tam olarak özgürdür; çünkü, kelimenin tam anlamıyla mümkün olan herşey vardır ve zorunlu olarak var olur. Bu en yüksek derecede eksiksiz olan gerçekliktir; var olabilen her şeyi kapsar; acımasız yasaların konusudur, doğanın yasaları ilahi buyruklarla özdeşirler. Aynı zamanda, ilahi kararnamelerle aynı olan, doğanın kanunlarına aykırı kanunlara tabidir. Spinoza'nın bilinen "özgür" tanımı (tanım 6, bölüm 1) göz önüne alındığında, Tanrı sadece özgür unsurdur, çünkü yalnızca Tanrı kendi doğasının yasalarına göre hareket eder. İlahi güç, ilahi özgürlük ve ilahi nedensellik Spinoza için katı determinizme yol açan eşdeğer kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır. Bu determinizmin açık sonucu, Maimonides'in öngördüğü ve şu anda kesinlikle Spinoza tarafından çıkartılan ve ona bağlı olan mucizelerin imkânının reddedilmesidir.

Fakat Tanrı tek özgür varlık ise, insanlar değildir; gerçekten de, gördüğümüz gibi, özgür iradeye inanmak bir hatadır. Özgür irade, aslında yaptıklarından başka bir şey yapabilme kapasitesini ifade ederse, o zaman Tanrı da dahil olmak üzere hiçkimse böyle bir kapasiteye sahip değildir. Her şey mutlaka izlemesi gereken bir sebebe sahiptir (Etika 1. aksiyom 3, önermeler 26-9). Spinoza'nın, özgür irade kurgusundan ayrılması için yazdıkları yazılarda sürekli bir endişe vardır (bkz Mektup 19, 21, 56 ve 58). Nitekim, zihnin irade olarak ayrı bir psikolojik dalı veya bir kısmı yoktur. Var olan her şey kesin sebepleri olan farklı iradeler ya da daha iyi isteklerdir (Etik 2.48; Etik 3.9, şölen). Buraya kadar insanlar, sonlu kipler (modes) ya da özel şeylerdir, dışsal olana konu ya da geçişli, diğer sonlu şeylerin nedensel gücü, insanlar özgür araçlar değildir. Özgür olmak, tamamen kendi kaderini tayin etme, yani Tanrı olmak demektir. Etika'nın 2-5. Bölümleri Spinoza'nın psikolojisi ve ahlak felsefesini sunar. Aristo gibi Spinoza, ahlakın ancak insanın doğasını anlarsak anlam ifade edeceğine inanmıştı.

Doğamıza aykırıysalar, onlarla yaşayamayacaksak ahlâki ilkeler önermemizin anlamı yoktur. Bu, bize tutkulardan tamamen kurtulmamızı öneren ahlakçıların yaptıkları hatadır. Spinoza, daha yeterli bir psikolojinin bunun olanaksız olduğunu bize öğreteceğini iddia eder. Ne de her birine yardım eden bu durumdan şikayet eder. Onun yerine, ne olduğumuzun resmini aydınlatalım ve sonra hangi ahlaki kurallar uygundur anlayalım.

Spinoza, Kartezyen kuramdan oldukça farklı olan insan zihninin bir anlatısını sunarak başlar. Bu ikinci modele göre bir insan varlığı, her birine önemli varlıklar olarak bakılan, zihin ya da ruh ve bedenden ibaret olan bir bileşiktir. Dahası, zihin ve beden birbirinden nihai derecede farklı olsa da etkileşime girer. Platon'dan miras olarak alınan bu anlatı gibi bir şey, birçok ortaçağ filozofları ve teologlarının çoğunda da bulunur. Hem Plato hem de Descartes, ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamakla çok ilgiliydi. Bunu yapmak için, ruhun veya zihnin

radikal belirginliğini, vücudun ayrılabilirliğini göstermek zorundaydılar. Vücut bölünebilir ve bu nedenle bozulabilirken, zihin böyle değildir; gerçekten de, Descartes için zihin basittir, yani bileşik olmayan, hiçbir parçası yoktur.

Neredeyse Meditasyonlarının yayınlanmasından hemen sonra, Descartes'ın psikolojik ikicilik ve etkileşimciliğine tüm yönlerden saldırıldı. Akıllı bir okuyucu, Bohemya Prensesi Elizabeth, radikal biçimde birbirinden ayrılan iki şey birbiriyle nasıl birleşebilir ve karşılıklı olarak etkileşebilir diye sordu? Diğerleri daha basit çözümler önerdiler: Neden zihni, örneğin beyni maddi olarak düşünmüyorsun? Tüm zihinsel fenomen denilen sadece fiziksel olaylar ve durumlardır. Hobbes'un Descartes'a cevabı buydu. Berkeley hem Kartezyen hem de materyalist modellere bir alternatif önermişti: Herşey zihinsel; yani fizikî durumlar denilenlerin hepsi sadece fikirlerden ibarettir; bedenler aslında algıların gerçek koleksiyonlarıdır. Hobbesçu materyalizm ve Berkeleyci zihinKitab-ı Mukaddesik, Descartes'ın iki maddesinden yalnızca birini kabul eden ve diğeri hariç tutan tekçi (monistik) sistemlerdir. Bunu yaparken Descartes'ın iki cevherinden sadece birini kabul ederler ve diğeri dışlarlar. Ancak olguların tümünü bağdaştırmakta başarılılar mı?

Gördüğümüz gibi, Spinoza bir tekçi (monist) ' dir: yalnızca tek bir cevher vardır. Ancak onun bir cevheri - Tanrı ya da doğa - düşünce ve uzam dahil sonsuz sıfatlara sahiptir; bunların her biri "kendisi aracılığıyla düşünülmelidir" (Etika 1.10). Bu anlamda, düşünceyi uzama ya da tam tersine dönüştürerek ortadan kaldıramaz veya indirgeyemeyiz. Her sıfat, bir cevheri, ayrı ve doğru bir anlama ve betimleme yoludur. Buna göre, ne katı materyalizm ne de katı zihinselcilik doğrudur; İkisi de evrenin resimlerinden bir şeyler bırakırlar. Spinoza daha sonra sıfatlar bakımından, cevherle ilgili olarak her ne kadar tekçi (monist) ise de, temel sonsuzluğun kendini ifade etmenin çoğul yollarına izin verdiği indirgemeci olmayan bir çoğulcudur.

Aynı madde, özellikle insan kipleri için de geçerlidir. Her kip teoride eşit derecede bir uzam kipi, bir düşünce kipi ve başka bir sıfat kipidir. Çünkü cevherin yalnızca iki sıfatını bildiğimiz için kendimizi onlarla sınırlandıralım. O halde bir insan, şimdiye kadar "insan düşünür" (Etika 2, ikinci aksiyom) ifadesinde olduğu gibi düşüncenin sıfatı altında sonlu bir kiptir. Fakat düşünen varlıklar olarak "biz, birçok açıdan etkilenmesi için belirli bir beden hissediyoruz" (Etika 2, dördüncü aksiyom). Yani, kendi bedenimizin diğer bedenlerden etkilendiğini hissediyoruz. Spinoza için bunlar temel gerçeklerdir. Dolayısıyla, insanlık konusundaki indirgemeci bir anlatı, ister materyalist ister zihinsel olsun, doğru olmaz. Öte yandan, bu iki temel öneri, Platonik ve Kartezyen dualizmde olduğu gibi, ileri derecede farklı iki olguya gönderme yapmaz. Daha ziyade - doğanın kiplerinin sonsuz sayısı-cevherin sıfatlarının herhangi biri açısından tanımlanabilen ve açıklanabilen bir dizi olgu, olay ya da iş durumları vardır. İnsan var-

lıklar düşünen kipler, zihinler olarak anlaşılabilir; hatta bedenler olarak uzam kipleri olarak da tanımlanabilirler. Ancak kullanmak üzere hangi tanımlama yöntemini seçeriz, bir ve aynı kipe gönderme yaparız.

Spinoza, insan doğasının bu anlatısının Kartezyen ikiciliğe bulaşan sorunları çözdüğüne inandı. Tek bir şey varsa, zihin ve bedenin nasıl birleştiğini ve karşılıklı etkileşime nasıl girdiklerini açıklamaya hiç gerek yoktur: “Zihin ve beden tek ve aynı şeydir, şu anda düşüncenin sıfatı altında, şu anda uzamın sıfatı altında tasarlanmıştır (Etika 3.2, scholium).” Prenses Elizabeth’in soruları, ne zihni bedene indirgemekle ne de tersi olarak değil, ancak, eğer cevher tekse birçok sıfatı sergilemekle birlikte, onun bir kip, bir insan varlığı olduğunun farkındalığıyla cevaplanmıştır. Her sıfat, bu modun neliği açısından eşdeğer bir anlatı verir. Bir insan varlığını bir “düşünen şey” olarak tanımlamak kadar yanlış veya gereksiz hiçbir şey yoktur; bununla birlikte, onu “uzamsal bir şey” olarak tanımlamak kadar da yanlış veya gereksiz hiçbir şey yoktur. Ve Descartes’ın yaptığı gibi, ikisinin de olduğunu söylemek kadar yanlış bir şey yoktur. Fakat Berkeley ve Hobbes, bize (insana) bakmanın tek bir biçim üzerinden bağlanmasında hatalydılar; Descartes da, çok sayıda sıfatın çok sayıda cevher ima ettiğini düşünmekte hatalıydı.

Bununla birlikte, burada ve orada şunu kaydetmek gerekir ki Spinoza’da, gizli bir materyalizmin ipuçları, hatta ifadeleri vardır. Zihnin tanımını göz önünde bulundurun: “insan zihnini oluşturan düşünce nesnesi beden, yani aslında varolan kesin bir uzam kipidir ve başka bir şey değildir” (Etika 2.13). Zihin, Spinoza için fikirlerdir; sırasıyla bu fikirler, birisinin kendi öz bedeninin fikirleridir, özellikle de birinin bedeninin, diğer bedenlerden etkilenmiş olarak fikirleridir. Aslında, “aklımızda bedenimizin varlığını dışlayan bir düşünce olamaz” (Etika 3.10). Zihni yalıtın tüm Kartezyen girişim, tüm bedensel işbirliği ve bağlardan onu koparması ve bağımsız bir cevher olarak onu yüceltmesi, Spinoza için bütünüyle anlaşılmalıdır. Aklımı bedenimden ayrı olarak düşünemiyorum, üç tarafı olmayan üçgen düşünemiyorum. Bu yarı materyalist yaklaşımın önemli sonuçlarından biri, Spinoza için psikoloji, biyolojinin bir dalı, ahlakçı çağrışım ve vaazlardan kaçınan bir doğal bilim olur. Aynı yolda biri fizik çalıştığı gibi biri de psikoloji çalışır (Etika 3, önsöz). Bu tezin önemli teolojik sonucundan biri, ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin bir anlamının kalmamasıdır. Eğer ruhum ya da zihnim bedenimin fikrinden başka bir şey değilse, bedenimin ölümüyle birlikte aklım da ölür.

Etika’nın kalan bölümleri, insan köleliği ve kurtuluşu ikiz temaları ile ilgilidir. Spinoza, ahlaki kavram ve ilkelerin soyut akıl yürütmeden değil de arzularımızdan kaynaklandığı yönündeki iddiasında ılerleme kaydeder. Ahlaki değerlendirmelerimiz duygularımızı ve hissettiklerimizi ifade eder ve sırayla gücün (virtus) devamı ve kendini koruma için temel yönelimimizde (connatus) kök salmıştır. Spinoza, kendi tarzında, kendi haz ve faydasını en üst düzeye çıkar-

maya çalışan insan varlıklarını gören psikolojik bir hazcıdır. İlk olarak, ahlaki değerlendirmelerimiz öznel; kendi bireysel zevklerimizi yansıtır; bununla birlikte sonuçta - rasyonel olur ya da rasyonel olabilirsek - zevkimiz ve yararımızın, işbirliği ve uyumu takip eden toplumsal bir bağlamda en iyi şekilde yerine getirilebileceğini anlamaya başlarız. Burada Spinoza'nın ahlak ve sosyal felsefesi Hobbes'la bazı benzerlikler gösterir. Fakat, belki, Hobbes'tan daha çok, iyimser bir şekilde aklın hayatının yararlarından karşılıklı olarak hoşlandığı aklın rehberliğinde özgür kişilerin bir toplumunu tasvir eder (Etika 4.35-7, 46, 65-73).

Özgür kişi kadın ya da erkek kendisini anlayan birisidir. Antik Stoacıların farkına vardığı gibi, çoğu insan duygularının kölesidir. Bununla birlikte, bilge olan kimse, özdisiplin ve vazgeçme vasıtasıyla duygularına bütünüyle egemen olabildiğinden kayıtsız olur, bu duygusuzluk demektir. Spinoza da bizi tutku yaratıkları olarak görüyor; en nihayet biz doğa içindeki bitmiş kipleriz. Bu insanın tutsaklığıdır. Bununla birlikte, kurtuluşa, çilecilik ya da duyguları yok etme ile değil bilgi aracılığıyla ulaşılmıştır. Spinoza'nın ahlaki felsefesindeki ana fikir, yeterli bilişin, duygulara ya da tutkulara, iyi bir duyguya ya da harekete dönüştüğü tezidir. Tutkular kötüdür çünkü sözel olarak acıya neden olurlar; eylemler iyidir çünkü keyiflidir ve kendi kararımızı veya özerkliğimizi ifade ederiz, ki biz kipler olarak bu amaca ulaşabilme yeteneğindeyiz. Duygularımızı bilmek, yalnızca kendimizi değil, aynı zamanda yaşadığımız dünyayı bilmeyi içerir "onların acısını alır." Niçin yaptığımız şekilde hissettiğimizin nedensel hikayesini anlayabiliriz, bizim şimdi böylesi duyguları hissetmemizin nedeni nedir ve daha önemlisi hangi eylem biçimlerinin bağlama duygusunun veya tutkusunun nedenini hafifletebileceğini, hatta kaldırdığını anlayabiliyoruz. Spinoza'nın ahlak felsefesi aslında bir bilişsel sağaltım biçimidir, bu şekilde kadın ya da erkek bir birey giderek kendi mevcut durumunu anlamaya ve bu durumun daha iyi olabilmesi için nasıl değiştirilebileceğini tanımaya başlar.

Spinoza Etika' sını kapatırken ahlak eğitimin çok zor olduğu konusunda bizi uyarır, çünkü bu eğitim hem kapsamlı hem de detaylı bir bilgi türünü içerir - sezgisel bilim. Gerçekten de, bu, özellikle kendimizin, özel şeylerin bir bilgisini sürdürdüğümüzden Tanrı'nın yeterli bilgisine hareket noktası olarak sahip olan bir bilgidir (Etika 5.24-7). Öte yandan, bu Tanrı bilgisi sonuçta kısmen kendi anlayışımıza dayandığından Tanrı sevgisi ile özdeştir ya da zorunlu olarak Tanrı sevgisine yol açar (Etika 5-15). Bu, "amor Dei intellectualis:" Akılcı Tanrı sevgisi, Spinoza'ya göre umut edemeyeceğimiz ama aslında kendi çabalarımızla elde edebileceğimiz kurtuluştur. Her ne kadar bu cümle ve belki anlamının bir kısmı Maimonides ve Judah Abravanel (Leone Ebreo) gibi bazı Yahudi filozoflarda kök salmış olmasına rağmen, Spinoza'nın "amor Dei intellectualis" ifadesinin artık doğaüstü çağrışımları ya da imaları yoktur. Kendimizi kurtardık ve kurtuluşumuz sadece tek başına varolan bu dünyadadır. Nitekim Spinoza'nın Tanrısı

sevmiyor hatta bu konuda bizden nefret ediyor. O tüm duygunun ötesindedir (Etika 5.17). Bununla birlikte, bildiğimiz ve dolayısıyla sevgili Tanrımız'da, "zihnin mümkün olan en yüksek memnuniyetine" erişiriz (Etika 5.27). Çünkü bu bilgi sayesinde şeylerin nasıl ve ne olması gerektiğini anlamaya başlarız. Gerçekten, artık kendimizi "sonsuzluk biçimi altında" anlıyoruz, bir içebakış sadece zevk için değil ama sonsuzluğun bir türünü sağlıyor (Etik 5.29-33). Bu sonsuzluk, akıl ya da ruhun bireysel ölümsüzlüğü yanlış öğretisi ile karıştırılmamalı (Etika 5.21).

Sonsuzluğumuz, var olduğumuzun farkındalığı ve ebedi olarak kaydedilmiş olacağımız sonsuz bir öyküde zorunlu bir bölüm olmamızdır. Spinoza için, bu türden sonsuzluk kurtuluş için yeterlidir. Herhangi bir oranda doğrudur ve sayılan budur (Mektup 76). Her ne kadar Etika'nın parçaları ve erken taslakları arkadaşları arasında dolaşıma girmiş olsa da, son hali ölümünden sonra 1677'de yayınlanmıştır. İkinci büyük eseri olan *Teolojik-Siyasi İnceleme* 1670'de sadece baş harfleri ile yayınlandı, Spinoza'nın kendisinin de bu eserin yıkıcı karakterini algıladığını gösteriyor. Haklıydı: kitap derhal bir kargaşaya neden oldu. Bu kitabın böyle olumsuz bir tepkiye yol açmasının bir gizemi yoktu. Spinoza radikal ve devrimci programını duyurmak için bir sayfayı bile beklemiyor: Dinin hem siyaset hem de felsefeden ayrılması (önsöz). Ancak daha fazlası var: Etika'nın 1-19. Bölümleri, Kitab-ı Mukaddes'de bulunan din için ayrıntılı ve nüfuz eden bir eleştiri içermektedir. Bazı akademisyenler TTP'nin erken olgun bir versiyonuna sahip olduğumuzu ama bu yayındaki kendini savunma yazısının (*Apologia*) kayıp olduğunu belirtmişlerdir. Böyle veya değil, bu son inceleme Spinoza'nın 1656'daki ya da herhangi bir zamanda bu konudaki görüşleri nedeniyle neden aforoz edilmesi gerektiğini anlamamızı sağlıyor. TTP'ye çeşitli önemli ilgiler onun döneminde yazılmış en devrimci kitaplardan biri olduğunu gösteriyor. Geleneksel din ve politikanın temel direklerinin bir çoğunu zayıflatıyor ve kökünden söküyor.

Spinoza TTP'yi yazmaktaki amacını, siyasi ve dini barış için bir öneri sunmak olarak ilan etti. Dinin sebep olduğu ya da en azından şiddetlendirdiği önemli bir siyasi kargaşa döneminde yaşıyordu. Siyasi barışın ancak dinin siyasetin dışında kalması durumunda sağlanabileceğini savunuyordu. Spinoza, çağdaş siyasi çatışmanın Kutsal Kitap'ın siyasete yönelik dini müdahaleye destek verdiğine olan inancından kaynaklandığını düşünüyordu, Kilise ile devletin ayrılmasını savunmanın en iyi yolu, Kutsal Kitap'ın çağdaş siyasi hayatın modeli olması gerektiği konusundaki inancı zayıflatmaktır.

Bunu Kitab-ı Mukaddes'i sadece basitçe ve açıkça reddetmekle başaramadı; yalnızca Kitab-ı Mukaddes'in tam anlamıyla okunmasının muhaliflerinin görüşlerini desteklemediğini gösterebilirse bir izleyici kitlesi kazanabilirdi. Buna göre, TTP sadece siyasi teolojide bir deneme değil, aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes'i

bir yorumlama denemesi olup, “bir kişi Kitab-ı Mukaddes’i nasıl okumalıdır?” gibi halen önemli bir ilgi alanı olan bir soruyu ortaya çıkartmaktadır. Devleti bir teolojik-siyasi bir savaş alanına dönüştürmek isteyenlerin temel hatası, Kitab-ı Mukaddes’in modern toplum için otoriter siyasi yönergeler sağlayabileceği inancıdır. Spinoza’nın çağdaşlarının birçoğu, Kitab-ı Mukaddesle ilgili politikaların ithal edilebileceğine, Cenevre’ye veya Hollanda’ya devredilebileceğine ve Kitab-ı Mukaddes’in ilahi yasasının modern Avrupa siyasi yaşamının temeli olabileceğine inandılar.

Spinoza, Musa’nın hayatı boyunca uygulanan Kitab-ı Mukaddes siyasetinin, ilahi hukuk ile medeni hukuk arasında hiçbir ayrımın yapılmadığı bir teokrazi olduğunu kabul eder. Bu sistemin dezavantajlarının yanı sıra bazı avantajları da vardı. Ancak her iki durumda da, bu sistem artık bizim için geçerliliğini yitiriyor çünkü bu sistem sadece, İsrail topraklarında yaşarken İsraililer için tasarlanmıştır (TTP, bölüm 5, 17-19). Musa’nın yasası sadece sürgünde yaşayan Yahudiler için mutlak olarak geçerli bir yasa değildir, özellikle on yedinci yüzyıldaki başka herhangi bir toplum için de uygulanamaz ve geçersizdir. Din yönetimi (Teokrazi), Mısır köleliğinden kurtulmuş, bir çöl ya da az gelişmiş kırsal ekonomide yaşayan bir halk için mantıklı olabilir. Ancak, bu yönetimin modern zamanlar için bir gücü ya da anlamı yoktur.

Spinoza, incelemesi boyunca, iddialarını desteklemek için Kitab-ı Mukaddes’in özgün metinlerinden örnekler veriyor. Çünkü muhalifleri de Kitab-ı Mukaddes’i okuyor ama farklı sonuçlara vardıklarından bu sonuçların geçersizliğini göstermesi gerekmektedir. Bunu yapmak için; Spinoza, kendi temel yorumsama ilkesini ortaya koyar, okumadığımızı ya da Kitab-ı Mukaddes’de olmayanı Kitab-ı Mukaddes’e katmamalıyız (TTP, önsöz). Spinoza özellikle Maimonides’i, kutsal metinleri dürüstçe ve basitçe okuyamayanların en iyi örneği olarak seçiyor. Maimonides örnek olarak alınıp, Yahudilikte dinsel rasyonalizmin bir paradigması olarak kabul edilirse, Spinoza’nın Maimonides eleştirisi yalnızca Maimonides’in kutsal yorumlarının eleştirisi değil, aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes inancı ve felsefenin bir şekilde sentezlenmesine yönelik uydurma girişimlerin de eleştiridir. Spinoza’nın dinin siyasetten ayrılması felsefenin dinden ayrılmasını da içerir. Eğer dinin felsefeyle yapacak bir şeyi yoksa ve eğer özel bir dini siyaset biçiminin yalnızca sınırlı ve kısıtlı siyasi ilgisi varsa, o zaman felsefe, din ve siyaset birbirinden farklıdır. Her birinin kendi özel faaliyet alanında yapması gereken bir işi vardır. Her biri doğru rolü sürdürdüğü sürece orada barış; yoksa çatışma vardır.

Spinoza, hem Yahudiler hem de Hristiyanlar tarafından paylaşılan çeşitli temel dogmalara cepheden bir saldırı ile geleneksel Kitab-ı Mukaddes yorumsaması ve teolojik-politik teorinin yapısökümüne başlar: (1) bu vahy, insan aklını aşan ve tamamlayan özel bir bilgi biçimidir; (2) Yahudiler Tanrı’nın seçilmiş

insanlarıdır veya insanlarıydılar; (3) ilahi yasa törensel yasayı içerir veya kapsar; (4) mucizeler sadece mümkün olmadığı gibi Tanrı'nın varlığını ve takdirini kanıtlamaz; (5) Beşli kitap (Pentateuch) 'ın her biri Musa tarafından yazılmıştır; (6) sahip olduğumuz Kutsal Kitap tarihsel olarak özgün ve doğru bir metindir; ve (7) bu kutsal din, felsefe için sınırlar belirler ve dolayısıyla felsefenin gözetmenidir. Açıkça görüleceği üzere, bu tezlerden herhangi birini reddetmek Kitab-ı Mukaddes'in ve dolayısıyla Musevilik ve Hristiyanlığın otoritesini reddetmektir.

Bu tam da Spinoza'nın yaptığıdır: (1) Vahy bütünüyle bilişsel değildir - Felsefi veya bilimsel hiçbir şeyi öğretmez; sadece ahlaki anlamı vardır. (2) Yahudiler belki Tanrı tarafından seçilmişti, ancak uzun zaman önce egemen bir ulus olduklarında bunlar vardı; şimdi tekrar egemen bir ulus olmazlarsa artık seçilmiş değildirler. Nitekim, Tanrı tarafından seçilen herhangi bir ulus hükümlerine ise seçilir. (3) Tanrısal yasa doğa yasası ile özdeştir, Tanrı ve doğa bir ve aynıdır. Geleneksel yasanın ilahi yasayla yapacak bir şeyi yoktur; en iyisinden sadece siyasi veya toplumsal yararı vardır. (4) Mucizeler sadece imkânsız değildir ama onlara iman etmek Tanrıyı inkar etmektir, çünkü bir mucize doğanın bir ihlalidir. (5) Musa, Tesniye'nin (Abraham İbni Ezra'nın kaydettiği, her ne kadar gizemli olsalar da) son ayetlerinde işaret ettiği gibi Beşli Kitabın (Pentateuch'un) tümünün yazarı değildi. Nitekim, diğer Kitab-ı Mukaddes kitapları yazarı daha genel sorusu da yeniden ele alınmayı gerektirir. (6) Kitab-ı Mukaddesle ilgili metin en iyi biçimde değildir; doğru versiyonu ve özellikle de gerçek anlamını belirlemek için en iyi filolojik ve tarihsel araçlarla bilimsel açıdan incelenmelidir. Bu yapıldığında, felsefi ya da bilimsel içeriğinin çok az olduğunu göreceğiz. Nihayet (7), Kitab-ı Mukaddes'in felsefi bir kitap olmadığını, içeriğindeki felsefi veya bilimsel fikirlerin her birinin yanlış ya da kabaca formüle edilip edilmediğini göstermekle felsefeyi teolojiden kurtarmış olacağız.

Bununla birlikte, bu, Kitab-ı Mukaddes'i tamamen reddetmekle sonuçlanmamaktadır. Kurtuluş felsefesini teolojiden çok uzaklaştıracak olursak, Kitab-ı Mukaddes'i de yabancı felsefi yanlış okumalardan uzaklaştıracamız ve gerçekten ne olduğunu göreceğiz: Ahlak ve dindarlık öğreten bir kitap. Din, manevi öğretim ve yetiştirmeyi kendini kısıtladığı sürece bu iyidir. Fakat bir kez din uygun sınırları üzerinde adım atarsa ve felsefi, bilimsel veya politik iddialarda bulunursa, o zaman başımız belada demektir. TTP kelimenin tam anlamıyla dini evcilleştirdi: Öncelikle özel bir konudur, felsefe ya da siyaset üzerine deney öncesi iddialarımız yoktur. TTP hem parlak, hem de özgün olmasına rağmen, Spinoza'yı daha çok karakteristik olmayan bir ışıktaki gösteriyor: Etika'da iddia ettiği, özgür kişiye aykırı olan, sergilemediğinden daima övdüğü, acı, alaycı, hatta nefret dolu duygularla doludur. Bu göze batmayan özellikler, Yahudiler ve Yahudilik konusundaki tartışmalarında belirgindir, böylelikle Spinoza'nın özgün Yahudi karşıtlarından biri ya da kendinden nefret eden Yahudilerden

biri olduğu yargısından kaçınmanın zor olmasıdır. Elbette, bu olguda nedenini anlamak kolaydır: Sinagogdan aforoz edilmesini asla gerçekten kabul etmedi. Sebep ne olursa olsun, TTP'nin Yahudilere ve dinlerine karşı kesin bir düşmanlık sergilediği açıktır. Örneğin, İsa'nın Musa'dan üstün olduğunu iddia eder, alaysı biçimde Maimonides de aynı nedenlerle Musa'nın diğer insanların hepsinden üstün olduğunu iddia etmiştir: İsa Tanrı ile zihin zihine konuşur, oysa Musa Tanrı ile sadece "yüz yüze" konuşmuştur. Musa Tanrı ile dil aracılığıyla konuşurken İsa, sözcükleri söylemeksizin "tamamen akıl" olarak Tanrı ile iletişim kurmuştur (TTP, bölüm 1 ve 4). Spinoza açıkça, İsa ile ilgili Hristiyan dogmalarını, yeniden diriliş ve cisimleşmeyi kabul etmese de (bkz. Mektuplar 73, 75, 76 ve 78), İsa'nın onun için bir filozof olduğunu açıkça belirtir, oysa ki, Musa da dahil olmak üzere (diğer) peygamberler filozof değildir. Spinoza bir Kitab-ı Mukaddes kahramanı olan Süleyman'a gerçekten hayrandır, İsa gibi onu da bir filozofa dönüştürür. Sonuçta, vaazlarda, bir belirlenimciliği Kral Süleyman'a atfeder; atasözlerinde birinin akıl veya bilgelik öğretisini Tanrı'nın ilk yaratışında bulmasını Süleymana atfeder (Atalar 8: 22-31). Spinoza her iki tezi de kabul eder (TTP, bölüm 4).

Spinoza'nın düşmanlığı, "Ferisi" (Pharisee) terimini Yahudilere ya da hahamlarına atıfta bulunmak için sıkça kullanmasında da açıkça görülür. Elbette, bu ifade, Yeni Ahit'ten beri Yahudilere karşı yaygın olarak kullanılan bir lakaptır. Nitekim Spinoza sadece bu Yeni Ahit adlandırmasını benimsemekle kalmaz, onun Hristiyan yazarlar tarafından ve Yeni Ahit'e özgün biçimde sokuşturulan Yahudi fikirlerine atfeder. Örneğin, Spinoza'ya göre, Musa yasası İsrailoğullarına zorlama ile kabul ettirildi ve dolayısıyla esaret oldu (TTP, bölüm 2 ve 5). Bu görüşü desteklemek için, Ezekeil'in 20: 25'deki yorumunu alıntı yapıyor ve Tanrı'nın İsraililere "iyi olmayan yasa" verdiği yorumunu aktarıyor (TTP, bölüm 17). Burada Spinoza, Yeni Ahit ve Hristiyan görüşüne başvurur; bu yasa, İsa'nın ölümünün tazminatı olduğu inancı sayesinde rahatlamış olan Hristiyanın bir yüküdür. Elbette, Spinoza temsili kefarete inanmaz; ancak, on yedinci yüzyıl Hollanda'sının izlemesi gereken bir model olmadığını göstermek için Musa'nın yasası'na karşı Yeni Ahit görüşünü kullanır.

Spinoza'nın Yahudilere ve Yahudiliğe karşı olumsuz tutumu TTP'de oldukça açık olsa da, Mektup 76'da daha olumlu bir görüş ortaya koyduğunu belirtmek gerekir. Bu mektup, eski ortaklarından Katolikliğe geçen, Spinoza'yı da Katolikliğe döndürmeye çalışan Albert Burgh tarafından ona yazılan bir mektuba cevaptır (Mektup 67). Spinoza Burgh'un dönüşümünü ve misyonerlik çabalarını açık bir şekilde itici buluyor. Çeşitli Katolik dogma ve ritüelleri komik bulmanın yanı sıra Burgh'un Katoliklik lehine birkaç argümanını eleştiriyor, bunlardan birisi şehitlikten kaynaklanan argümanlardı. Hristiyan şehitlerin Hristiyanlık gerçeğini kanıtladıkları Katolik iddiasına karşı, Spinoza, mektubuna "diğer uluslardan çok daha fazla şehit" olan "Ferisiler" örneğini alıntılıyor (Mektup 76). Spinoza,

iyi bilgi sahibi olduğu birinin olayını alıntılıyor, İnançlı Yudah, 31. Mezmur'un "Ey yüce Tanrım, ruhumu feda ediyorum" şarkısını söyleyerek engizisyonun alevlerine isteyerek kendini kurban eder. Spinoza açıkça bu Yahuda'yı İsa ile mukayese etmeye devam etmiyor; ancak bilgili okuyucu, Yahuda'nın Mezmur 31 alıntısının İsa'nın Mezmur 22 duasıyla karşılaştırılmasına yardımcı olamaz: "Tanrım, Tanrım, neden beni terk ettin?" Birincisi, Tanrı'ya olan mutlak ve tam güvenini, ikinci umutsuzluğu ve hayal kırıklığını ifade eder. Başka bir deyişle, İnançlı Yudah, İsa'nın olduğu kadar şehittir. Spinoza'nın böylesi karşılaştırmalar yapmaya niyet edip etmediğine bakılmaksızın, Mektup 76'da Spinoza'nın Yahudiliği çok daha iyi aydınlatmaya koyulduğu ve hatta muhtemelen istemeden Hristiyanlığa karşı savunduğu açıktır.

Amsterdam toplumunun liderleri Spinoza'yı aforoz etmekle zehirli bir bitkiyi ortadan kaldırdıklarını tomurcuklarını budadıklarını düşünüyorlardı. Bununla birlikte tarih başarısız olduklarını göstermiştir. Nitekim Spinoza modern Avrupa felsefesinin çoğunu etkilemekle kalmamış aynı zamanda Yahudi düşüncesini de etkilemiştir. Yazdığı ya da yazacağı şeyleri okumanın yasak olmasına rağmen, Yahudiler sonunda Spinoza'yı okumaya ve ona cevap vermeye başlamıştı. Bu tepkiler, tamamen kınama ve reddetmeden, açık kabul ve rehabilitasyona kadar değişir. Spinoza'nın modern Yahudi düşüncesi için önemi çok açıktır; bu nedenle Eliezer Schweid, Spinoza modern Yahudi felsefesinin ilk bölümünde olmasa da modern Yahudi felsefesinin yanıtladığı ilk modern düşündürür: " [Modern Yahudi düşüncesi]'nin başlangıcı Spinoza doktrini ile olan çatışmasının başlangıcıydı (10)."

Spinoza'ya bilinen açık ilk felsefi tepki, eski Marrano doktorlarından Isaac Orobio de Castro ve eleştirmen Juan de Prado'dan geldi. Bununla birlikte Orobio'nun Spinoza'ya verdiği yanıt dolaylıydı: Onun Certamen Philosophicum'u doğrudan, Spinozacı bir Hristiyanlık biçimi formüle etmek girişiminde bulunan Hollandalı Hristiyan amatör filozof - ilahiyatçı Johann Bredenburg'a karşıydı. Bununla birlikte Orobio, Bredenburg'u eleştirisi boyunca Spinoza'yı ismen zikretti; önemsiz Bredenburg'un yanında Spinoza'nın asıl büyük av olduğu açıktı. Yine de, Bredenburg'un Orobio'nun canını sıkı bir uzun öyküsü vardı ve bu, özellikle müteakip Yahudi düşüncesiyle ilgilidir. Orobio, Spinoza'yı Hristiyan veya Yahudi bakış açılarından dinsel olarak kabul edilebilir kılmaya yönelik herhangi bir girişime şiddetle karşı çıkıyor. Spinoza'nın aforozu Orobio için tamamen geçerliydi; Aksine karşı çıkmalarına rağmen felsefesi ateisttir. Spinoza'nın doğalcı ve deterministik monizmi yalnızca eski Stoacı materyalizmin bir başka biçimidir ve bu doktrin Kitab-ı Mukaddes dini için zaruri değildir. İkincisi, yaratıcı ile yaratık arasındaki metafizik boşluğu vurgular; bu, yaratıcının yaptıklarına bir şey yapmasını sağlar. Mucizeler özellikle Kitab-ı Mukaddes ile ilgili dinler için mümkündür; Spinoza içinse mümkün

değildirler. Orobio, Spinoza'yı özgür iradeyi reddetmesinden dolayı da oldukça eleştiriyor; özgür irade öğretisi, Orobio'nun Yahudiliğin merkezinde yer aldığını kabul ettiği bir doktrin. Kısacası, Spinoza'nın felsefesi, felsefi liyakati ne olursa olsun, Kitab-ı Mukaddes dinine yabancısıdır ve herhangi gerçek Yahudi ya da Hristiyan dini onu bütünüyle reddetmelidir.

Orobio'nun eleştirisinin birçok Hristiyan düşünür üzerinde birtakım etkileri olmasına rağmen, Yahudi düşüncesi için fazla bir önemi yoktu. Spinoza'ya verilen ilk anlamlı cevap, genellikle ilk modern Yahudi filozof olarak itibar kazanmış büyük bir Yahudi düşünürden, Alman on sekizinci yüzyıl filozofu Moses Mendelssohn'dan geldi. Mendelssohn'un Spinoza'ya karşı tavrı tutarsızdır. Bir taraftan, yalnızca öncülüğünü sempatiyle okumakla kalmadı, onu yaptıklarını yapmak zorunda olan trajik bir figür olarak gördü, bu nedenle de haklı olarak kınadı. Mendelssohn için, Spinoza'nın metafiziği, Mendelssohn'un felsefi hareket noktası olarak aldığı Leibniz'in metafiziği için gerekli bir ön koşuldu. Nitekim Spinoza'nın felsefesini Leibniz'in metafiziği ile uyumlaştırma ve bu felsefe içinde özümsemekle hataları ve aşırılıklarından arıtmak girişiminde bulundu. Bazı Spinozacı öğretiler muhafaza edildi: Spinozacılığın sağlam determinizmi Leibniz'in yeterli sebep ilkesi ile yeniden formüle edilerek yumuşatıldı; doğanın sonsuzluğu mantıksal olarak mümkündür, Yahudilikle de uyumsuz değildir, bu konu sadece Leibniz tarafından değil fakat geç ortaçağ Yahudi ilahiyatçısı Chasdai Crescas tarafından da kabul edilmiştir. Fakat Mendelssohn, doğru ve dürüstçe Yahudi ikici doğaüstücülüğü ve Spinoza'nın tekçi doğacılığı arasındaki temel farkı tanır, düşüncenin özniteliğine Spinoza'nın tahsis ettiği özel rolü işaret ederek aradaki boşluğu kapatmaya çalışmasına rağmen, Mendelssohn için klasik Yahudi düşüncesine bir dönüş ve katı natüralizminden bir harekettir.

Mendelssohn'un Spinoza'nın düşüncesini daha olumlu şekilde değerlendirmesi belki de kendi teolojik-politik tezi olan Jerusalem'de daha iyi ortaya çıkmıştır. Bu yazının ikinci kısmı Yahudiliğin açık bir savunması ve onu akıl dini olarak biçimlendirme girişimi olmasına rağmen, ilk bölüm, birkaç önemli yönden Spinoza'nın TTP'deki bazı tezlerinin kabulüdür. Mendelssohn, Spinoza'nın din ve siyasetin ayrı tutulması gerektiğine ilişkin temel konumunu kabul eder. Din (bireye özgü) özel bir konudur: Hükümete müdahale etmemeli ve devlet din ile uğraşmamalıdır. Mendelssohn, Yahudiliğe çok fazla önem veren Yahudi cemaatinin üyeleri üzerinde herhangi bir zorlayıcı yetkisinin bulunmaması gerektiğini de ileri sürüyor; özellikle, aforoz, dini özgürlüğü ihlal ettiğinden elenmelidir. Yahudi cemaatine üyelik tamamen dini inanç ve pratiğe dayalı olarak gönüllüdür. Laik devlette Yahudi siyasi kimliği aranacak, Yahudilere yakında tam yurttaşlık statüsü verilecektir (Mendelssohn'un umudu). Gerçekten de, Zion'a geri dönme ve bir Yahudi politikasını yeniden kurma gibi geleneksel bir hayal Mendelssohn için olmazsa olmazdır. O diasporada Yahudi dini kimliğini korur,

Spinoza ise bunu kabul etmez, Mendelssohn Yahudi etnik ve kurumsal ayrılıkçılığın reddini savunur. Kültürel ve sosyal asimilasyon sadece kabul edilebilir değil, aynı zamanda arzu edilebilirdir; dini değişiklikler değildir. Mendelssohn, Spinoza'nın siyasi teolojisinin Yahudilik ile sentezini yapmak için açıkça gayret göstermese de, fikirlerinin birçoğu böyle bir teşebbüs anlamındadır. "Modernleşmiş" bir Yahudiliğe ilişkin bu vizyon, Mendelssohn'dan sonra Yahudi düşüncesinde hakim bir tema olacaktır.

Kendi günlerinde Mendelssohn'un Spinoza'yı temkinli ve eleştirel değerlendirmesi çoktan meyvesini vermişti. Daha genç çağdaşı ve arkadaşı Solomon Maimon, Spinoza'ya karşı daha alımlamalı bir tutum benimsedi ve Spinozacı temaları kendi felsefesine dahil etmeye çalıştı. Çünkü Maimon'un kendisi marjinal bir Yahudiydi, aforoz edilmese de, bu Mendelssohn'unkinden daha kolay oldu. Maimon Spinoza'nın metafiziği hakkında iki özel gözle gözlem yapmıştır. İlk olarak, günümüze kadar birçok Hristiyan bilim adamı gibi, Maimon da Spinoza'nın felsefesinin Kabala'dan evrimleştiğine inanıyordu. Spinoza'nın sonsuz ve sonlu kip sistemi sonsuz maddenin ya da Tanrı'nın kabalıcı doktrinine (tzimtzum) karşılık gelir. Leibniz de Spinoza ve kabala arasında bir bağ gördü, bazı çağdaş Spinoza akademisyenleri (R. Popkin) arasında dahi şampiyon olan bu görüşe dikkat çekmek ilgi konusudur.

İkinci olarak Maimon, Spinoza'ya karşı bilinen tanrıtanımaz suçlamasını saptırma girişiminde bulunarak onun yerine Spinoza'nın akozmikçiliği (acosmism:Panteizmin karşıtı, evrenin Tanrı'dan başka herhangi bir varlığa ve mutlak gerçekliğe sahip olmaması felsefi görüşü. Ç.n.) savunduğunu iddia etti. Çünkü eğer Tanrı ve doğa gerçekten bir ve tekse, o zaman Spinoza için en yüksek hedefimiz Tanrı'yı sevmek ve bilmektir, sonra Maimon, doğanın ya da fiziksel dünyanın bağımsız statüye sahip olmadığı sonucuna varmıştır.

Maimon Spinozacılığa hayran olmasına rağmen muhtemelen Mendelssohn'a sıkıntı yaşatacak, bu, bir sonraki kuşağın çok sayıdaki Doğu Avrupa Yahudi aydınları tarafından benimsenip geliştirilen bir tutumdur. Kendilerini hem halak-hahın hem de gettonun boyunduruğundan kurtarmaya çalışırken, bu maskilim (aydınlanmış olanlar), Spinoza'da bir şey dışında, istediklerini elde etmeyi başarmış olan merhametli ruhu gördüler. Spinoza'nın aksine, hala "aydınlanma" ve "özgürleşme" ile reforme edilmiş bir topluluk olan Yahudi cemaati içinde yerleşik olmayı arzu ediyorlardı. Birkaç bakımdan Spinoza kendi modelleriydi. Bununla birlikte o, modası geçmiş dinsel ibadet şekillerine abone olunmaksızın Tanrı'ya mümin olunabileceğini göstermedi mi? Oldukça yüksek bir ahlaki felsefe öğretmiyor ve uygulamıyor muydu? Sonunda, hala İbranice'ye inandığına işaret eden bir İbrani dilbilgisi yazmadı mı? Böylece, Abraham Krochmal (büyük Galicyalı tarihçi ve filozof Nachman Krochmal'ın oğlu) gibi kişiler, Meir Letteris (1800-71), Shlomo Rubin (1823-1910) ve diğer birkaçı gibi Spinoza kurtuluşun

rehberiydi. Rubin, Ahlak ve İbranice Grameri İbranice'ye kendisi tercüme etti ve doktora tezini Spinoza üzerine yazdı. Spinoza'yı Yahudileri entelektüel ve sosyal yalıtımlarından yeni dünyaya açan seküler kurtuluşa götürecek olan "şaşırmışın yeni kılavuzu" olarak görüyordu.

Özellikle İbranice olarak ifade edilen Spinoza'nın "rehabilitasyonu", daha geleneksel Yahudi düşünürler, özellikle de Letteris ve Rubin'in girişimde bulunduğu Spinoza'nın Yahudileştirilmesine şiddetle tepki gösteren büyük İtalyan Kitab-ı Mukaddes bilimadamı S. D. Luzzatto'ya (1800-65) çok fazla ihtiyaç duyuyordu. Luzzatto'nun Spinoza eleştirisi Mendelssohn'dan çok daha olumsuzdu; Baruch'da (Spinoza'da) Samuel David'in kabul veya takdir edebileceği çok az şey vardı. Nitekim Amsterdam'lı Luzzatto için Yahudilerin Spinoza'yı ihraç etmesi kesinlikle doğrudur. Ve Yahudiler, onun felsefesinden sonsuza dek vebalıymış gibi kaçınmalıydılar. Bir ahlakçı olduğu kadar bir Kitab-ı Mukaddes akademisyeni olan Luzzatto, Spinoza'nın eleştirmeni olma rolünü üstlenmek için oldukça nitelikliydi. Oysa ki Mendelssohn öncelikle Spinoza'nın metafizik alanındaki bazı düşüncelerine başvurmakla kendini güvence altına alırken, Luzzatto ise Spinoza için Etika'nın doruk noktası olan ahlaki felsefesine odaklanmıştı. Hem biçem hem de cevher olarak Spinoza'nın ahlaki Yahudi değildir, Luzzatto suçlanır.

Etika'nın edebi formunu düşünün: Matematiksel sunumu soğuk ve kuru, okuyucuyu etik programını takip etmeye cesaretlendirmek ya da uyarmak için pek kullanışlı değildir. Daha da önemlisi ahlaki içeriği hazcı ve ben merkezli, eğilimleri Yahudi etiğini bastırıyor. Spinoza'nın, özellikle acıma ve alçakgönüllülük gibi Yahudi etiğinde ödüllendirilen çeşitli ahlaki değerlerinin çözümlenmesinde bunu görebiliriz. Spinoza'ya göre acıma birini acı çekerken gözlemlediğimizde hissettiğimiz acı olarak tanımlanmıştır (Etika 3.22, scholium ve duyguların tanımlanması, 18) ; bu nedenle kötüdür (Etika 4.50). Spinoza'ya göre, tüm acı, kişinin kendi gücünün azalması ve böyle bir şeyden kaçınılmasıdır. Spinoza için alçak gönüllülük kendi zayıflığımızı gözlemlediğimizde deneyimlediğimiz acıdır (Etika 3.5 5). Bu acı veren bir deneyim olduğundan, bir erdem değildir (Etika 4-53). Merak etmeye gerek yok, Luzzatto, Spinoza'nın aforoz edilmesini yorumladı: Acıma ve alçak gönüllülük değerini yadsılamakla Yahudi ahlakını kökünden söküp atmıştı. Spinoza'nın hazcılığa ve faydacılığa dayanan laik ahlakının, insanlık konusu ve Yahudilik ile hiçbir ilgisi yoktur ve bu ahlak Luzzatto için nihai derecede aşağılıktır (11).

Bununla birlikte, Luzzatto'nun iğneleyici Spinoza eleştirisi, İbranice yazıldığından beri sınırlı düzeyde dolaşıma çıkartıldı ve yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, zaten Batı ve Orta Avrupa'daki çoğu Yahudi, artık Kitab-ı Mukaddes'den başka İbranice kitap okuyamıyordu. Bu zamana kadar, Batı eğitilmiş birçok Yahudi için Spinoza, olmak istediklerinin bir modeli olmuştu. Bu özellikle Spinoza'nın Goethe, Heine ve diğer Alman şair ve entelektüellerin kahramanı haline geldiği Almanya için doğrudur. Almanya, dilsel ve kültürel asimilasyonu, dini reformu

ve Yahudi milliyetçiliğinden vazgeçerek Alman milliyetçiliği ve vatandaşlığını savunan liberal Yahudiliğin özgün beşiği idi. Bu hedeflerin hepsi Spinoza'nın TTP'si ile tutarlıdır ve gerçekten de onda mevcuttur. Birçok Alman Liberal Yahudisi, özellikle de liselerde ve üniversitelerde eğitim görmüş olanlar için Spinoza, "Avrupa kültürüne pasaport" du ve Spinoza'yı nasıl hem bir Yahudi hem de bir Alman olunurun öğretilceği bir "rol modeli" olarak kucaklamışlardı.

Fakat on dokuzuncu yüzyıl sonunda yirminci yüzyılın başlarında en büyük Alman-Yahudi filozofu bunun hiçbir şeyine sahip olmayacaktı. Luzzatto gibi, Hermann Cohen Spinoza'yı "modern Yahudi tarihi için en zor engel ve talih-sizlik" olarak gördü; daha da kötüsü o (Spinoza) "Hristiyan dünyasından önce Yahudiliğin gerçek suçlayıcısıdır (12). Fakat Cohen, Luzzatto'nun aksine, Spinoza-Eleştirisini Etik'e değil TTP'ye odakladı. Spinoza'nın Yahudilik eleştirisine ayrılmış makalesinde Cohen doğrudan Spinoza'yı ele alır. Cohen'in Spinoza'ya karşı yapmış olduğu çeşitli eleştiriler arasında birkaçı özellikle dikkat çekicidir.

TTP, Kitab-ı Mukaddes vahyi ve Kitab-ı Mukaddes metninin kendisinin eleştirilmesi ile başladı. Cohen, burada, Spinoza'nın Yahudiliğe olan düşmanlığının en belirgin olduğunu savunuyor. Sadece, on fasıl İbranice Kitab-ı Mukaddes'in eleştirisine adanmışken Yeni Ahit'i yalnızca birinde tartıştığını düşünün. Doğrusu, Yunanca bilgisinin yetersiz olduğunu söyleyerek kendini mazur görüyordu. Ancak gerçek nedeni bu muydu? Cohen'e göre, Spinoza'nın sunduğu dengesiz Kitab-ı Mukaddes eleştirisi, onun eski dinine karşı altta yatan bir düşmanlığın ve Hristiyanlık lehine bir önyargının belirtisiydi. Spinoza Yahudiliğe eleştiri getiren ve Hristiyan olmaksızın Hristiyanlık için bir tercih öne süren ilk Yahudi'ydı (13). O zaman, acaba Yahudi asimilasyonunun savunuculuğunu yapan Goethe ve Hegel tarafından Spinoza'ya çok hayranlık duyulmuş mudur?

Cohen, Bibelkritik'inde Spinoza'nın sürekli olarak salt hatalı olmayan ama hatalı olduğunu bildiği ya da bilmesi gerektiği Yahudilik görüşlerine atıflar yaptığını savunur. Örneğin, Matta 5: 43'de İsa'nın şu sözleri söylediği bildiriliyor: "Onların size söylediklerini öğrendiniz: 'Komşunuzu sevin, düşmanlarınızdan nefret edin' ". Spinoza, bu ifadeyi düz anlamıyla ve Musa'nın yasasının tamamen politik olduğu yönündeki genel tezini desteklemek için kullanıyor: düşmandan nefret politik olarak yararlı, belki de gerekli ve Yahudileri "Yahudi olmayanlar" dan ayırmaya hizmet ediyordu (Spinoza, TTP, bölüm 19). Nitekim, Spinoza için Yahudilerin Yahudi olmayanlardan nefreti (gentiles) anti-semitizmin ana nede-nidir (TTP, bölüm 3) ! Şimdi bunun tümü, Cohen için, sadece saçmalık değil ama bir bilim adamı için yakışık olmayan özellikler, Spinoza'nın Yahudiliğe karşı önyargı ve nefretini ortaya koyuyor. Spinoza, Kitab-ı Mukaddes ve hahamcı edebiyatta yabancılara olan sevgiyi ifade eden, düşmanlara yardım etmeyi öngören ve düşmanları sevgi sayesinde dostla çeviren birçok öğretiyi gözardı etti. Ancak, seçilmiş alıntılar ve Yeni Ahit'in İbrani Kitab-ı Mukaddes'inin resmi

yorumu olarak kullanılmasıyla Spinoza kendine ve okurlarına Yahudiliğin sadece eskimiş değil aynı zamanda ilkel olduğunu da kanıtlayabildi. İlk değilse, Spinoza o zaman Yahudi özalciliğinin uydurma haber ileten erken ve çok tanınmış propogandacılarından biriydi (14). Kefaret Gününde okunan bir kitap olan Jonah'ın kitabını okumadı mı? Birinin düşmanlarından nefret etmesi bu kitabın neresinde öğretiliyor (15) ? Matthew 5.43 üzerine yorumlar yapan İngilizce Kutsal Kitabın Oxford baskısının editörünün notu ilginçtir: "Düşmanından nefret et Eski Ahit'te ya da Ferisiler'de, hahamcı Yahudilikte bulunmamaktadır." Elbette ki, Spinoza bunu biliyordu. Peki Matthew'un raporunu neden kabul etti? Cohen'e göre Spinoza'nın kendi teolojik-politik gündemi, onun Kutsal Kitap'ı ve Yahudiliğin doğasını kasıtlı olarak tahrif etmesine ve böylelikle "Kutsal Kitap biliminin" değerinin çoğunu saptırmasına veya azaltmasına yol açtı.

Cohen sıklıkla Spinoza'nın panteizmi ya da doğacılığını Spinoza'nın önyargılarından ve hatalarından birkaçının nedeni olarak seçer. Spinoza'nın doğacılığı onu ahlak için herhangi bir nesnel ya da rasyonel temeli inkar etmeye götürdü. Erdem güçtür (Etik 4, tanım 8). Veya başkalarının yaptığı gibi, doğru yapabilir. Cohen, Spinoza'nın ahlaki ve politik doktrinlerinin bu denklemi temel aldığını iddia ediyor. Sadece doğa ahlaki açıdan tarafsız ya da ahlakın dışında değildir, devlet de öyle. Önceden olduğu gibi bir anlamda "tüm bireylerin toplamı" bu nedenle devlettir (16). Ve doğanın yasaları gibi kendilerinin ahlaki değil, aynı zamanda insanların kendileri için çerçevelendirdiği çeşitli ahlaki özdeyişlere karşılık gelmez, bu nedenle devletin yasaları, özel veya bireysel ahlâk ile rastlaşmayabilir. Doğa gibi devlet de güçtür. Cohen gibi Kantçı bir filozof için Spinoza'nın ahlaki politik felsefesi sadece siyasi güçler için bir özürdür (17). Gerçekten de, Spinoza'ya göre din, ancak devletin onayladığı ölçüde meşrudur! Dolayısıyla, Kilise ve Devlet'i ayırma girişimiyle başlayan şey salt devlet mutlakiyetçiliğiyle sonuçlanır. Spinoza'nın "özgün" felsefe günahı, doğacılık lehine rasyonel ahlakın reddedilmesi, idealizme karşı materyalizmi savunması; özgün ahlaki günahı aşırı derecede nefret ettiği Yahudilikti. Cohen, bize göre, Spinoza'nın bir "düşman" olarak kaldığı sonucuna varır (18).

Birisi, Luzzatto ve Cohen'in ayrıntılı ve delici eleştirilerinden sonra, Spinoza'yı herhangi bir iyileştirme girişiminin hayalperestçe olacağını umabilirdi. Ancak böyle olmadı. Cohen, Spinoza'yı kınarken, Yahudi dünyasının yüzeyinde derin ve radikal bir değişim başladı - Siyonizm. Ünlü Yahudi tarihçi Joseph Klausner, bu hikayeyi ilk Siyonist hareketin kurucu ve lider figürlerinden biri olan Leo Pinsker hakkında duymuştu. Pinsker, asimilasyonun savunucusu olmuştu; Ancak TTP'nin 3. bölümünün sonundaki bir paragraf dikkatini çektiğinde fikrini değiştirdi (19). Bu paragraf şöyledir:

Gerçekten de, dinlerinin temel ilkeleri ruhlarını zayıflatmamış olsaydı, bir gün,

insan ilişkilerinin değişebilirliğine fırsat vereceklerine, imparatorluklarını yeniden kuracaklarına, Tanrı'nın onları tekrar seçeceğine tereddütsüz inanırdım.

Bu cümle, epeyce Siyonist düşünür ve öncüler için "kanıt metni" haline geldi ve onlara, kendilerini ve diğerlerini Spinoza'nın daha pozitif bir resmiyle temsil etmeleri için izin verdi: Siyonizm yanlısı Spinoza.

Bu tavrın mükemmel bir örneği, birkaç denemesinde Spinoza'yı ve felsefesini yalnızca Yahudi halkı için değil Yahudi düşüncesi için de geri kazanmaya teşebbüs eden Klausner'in kendisidir. Bu mümkün olabilir, tartışmıştır, çünkü, Spinoza'nın Kitab-ı Mukaddes biliminin kanıtlanması ile birlikte, daha liberal ve farklı Yahudi dinleri kültürü mümkündür, bunlardan biri olan Spinoza'nın "Yahudilere karşı günahlarına" rağmen cemaatin içine "geri çekilebileceği" söylenebilir. Klausner, Spinoza'nın Yahudi karşıtı tarafının farkındadır; ancak Cohen'den farklı olarak, düşüncesinin Yahudi kökenli ve Yahudi ruhlu yönlerini vurguluyor. Spinoza'nın iyileştirilmesinin temelinde, Klausner'in Yahudicilik ve Yahudi felsefesine ilişkin kapsamlı anlayışı var: Yahudi dini ve felsefi dehası tarihi boyunca diğerlerinden daha özgün, Kitab-ı Mukaddes ruhuna daha yakın bazı farklı ifadeler üstlendi, bunların bazıları özgün Kutsal Kitabın ruhuna yakın, diğeri çok uzaktı. Geniş bir perspektif içinde Spinoza'nın felsefi "sapmaları", İbni Gabirol, Maimonides, Gersonides veya Crescas'ın veya hatta bazı kabalacılarınkilerden daha radikal değildir. Kitab-ı Mukaddesle ilgili eleştirileri, devrimi kendi günümüzde İsrail üniversitelerinde ve tüm dünyadaki bazı haham seminerlerinde bugün öğretilen Kitab-ı Mukaddes bilimi kadar radikal değildir.

Bu elbette, Spinoza ve Amsterdam cemaatinin yirminci yüzyılda nasıl davranacağına dair bir hikaye anlatmak için tarihi bir kurgudur. Yine de, fikirleri bugün Yahudilerin çoğunluğu tarafından ağırlanandan daha "ateist" tir. O, talihsizliğine göre "zamanının ilerisinde" dir. Kendi zamanında, büyük olasılıkla cemaatin yaşlılarının Spinoza'yı yasaklamak dışında başka hiçbir seçeneği yoktu. Fakat biz, farklı Yahudi düşünürleri kucaklayan farklı bir dünyada yaşıyoruz, birisi, Mordecai Kaplan, Martin Buber, Haham Lubavitcher ve J.B.Soloveitchik gibi çeşitli Yahudi düşünürlerini de kucaklayabilir. Bir bakıma, Spinoza'nın aforoz edilmesi Hegelci anlamda bir trajedi: iki uyumsuz hak arasındaki çatışma.

Spinoza, kendi din ve felsefe anlayışını ifade etme hakkına sahiptir; Ancak Yahudi cemaati de kendini korumak için her şeyi yapma hakkına sahiptir. O zaman ve yerde, bu iki hak birlikte var olamamıştı; şimdi olabilirler, nitekim oluyorlar da. İbrani Üniversitesi'nin orijinal kampüsü olan Scopus Dağı'nda 1927'de Klausner Spinoza derslerinden birini uzlaşmacı sözcüklerle tamamladı: "Yasak kaldırılmıştır! Yahudi'nin size karşı suçu ve sizin Yahudiliğe karşı günahınız telafi edilmiştir! Siz bizim kardeşimizsiniz, siz bizim kardeşimizsiniz, siz bizim kardeşimizsiniz (20)."

Birkaç yıl sonra, Spinoza'ya ergenlik hayatını adayan David Ben-Gurion'un, 1953 yılında Davar adlı bir İsrail gazetesinde yasağa son verilmesini öneren "Haydi eğri olanı düzeltelim" başlıklı bir yazısı yayınlandı; Ben-Gurion, Klausner'in önerisini destekledi ve Spinoza'nın "savunma avukatı" hareket etti. Aforozun kaldırılmasına yönelik tartışmalar ve çabaların sonuçsuz kalmasına rağmen, Siyonist "Spinoza'nın toplantısı" başarılı oldu; o zamandan beri Spinoza'nın eserlerinin hepsi İbraniceye çevrilmiş ve İsrail'de yayınlanmıştır. Dahası, İsrail, özellikle iki yılda bir Spinoza felsefesi üzerine konferansların sponsorluğunu yapan Kudüs Spinoza Enstitüsü'nün kurulması ile birlikte Spinoza çalışmalarının büyük bir merkezi konumuna gelmiştir. Spinoza'nın da kabul etmiş olduğu gibi filozoflar ve felsefeleri ile kitapları kendi yazgılarına sahiptir. Ve belki Spinoza'nın mirasının çağdaş Yahudilerce biraraya getirilmesinin hoş ironisi mirasın Spinoza'nın bizzat kendisi tarafından kaybedilmemesiydi; gerçekten bu onu eğlendirmiş olabilir.

NOTLAR

1. Guttman 1973, s. 301.
2. Wolfson 1934.
3. Revah 1959.
4. Yovel 1989, I: 213-15.
5. Strauss 1982, bölüm 3; Popkin 1988, s. 38-9.
6. Kolakowski 1969; Meinsma 1983.
7. Popkin 1988, s. 38-9.
8. Klever 1990, s. 282-9.
9. Mignini 1983, s. 6-13; 1979, s. 87-160.
10. Schweid 1975, s. 126; Levy 1983.
11. Luzzatto 1913, s. 198-222.
12. Cohen 1924, 2: 371.
13. Ibid., s. 359-60.
14. Ibid., s. 329.
15. Ibid., s. 358.
16. Ibid., s. 304.
17. Ibid., s. 309.
18. Ibid., s. 371.
19. Klausner 1955, s. 295-6.
20. Ibid., s. 329.

KAYNAKÇA

Metinler

- Spinoza (1951) *Theologico-Political Treatise, Political Treatise*, translated by R. Elwes (New York: Dover).
- (1966) *The Correspondence of Spinoza*, translated by A. Wolf (New York: Russell & Russell).
- (1992) *Ethics, Treatise on the Emendation of the Intellect and Selected Letters*, translated by S. Shirley and edited by S. Feldman (Indianapolis: Hackett).

Araştırmalar

- Cohen, H. (1924) *Jüdische Schriften*, edited by B. Strauss, 3 vols (Berlin: Schwetschke).
- Guttmann, J. (1973) *Philosophies of judaism*, translated by D. W. Silverman (New York: Schocken).
- Klausner, J. (1955) *From Plato to Spinoza: Philosophical Essays* [Hebrew] Jerusalem: Mada).
- Klever, W. (1990) "Proco-Spinoza: Franciscus van den Enden," *Studia Spinozana* 6: 281-9.
- Kolakowski, L. (1969) *Chrétiens sans Eglise*, translated by A. Posner (Paris: Gallimard).
- Levy, A. (1983) *Spinoza's Interpretation of Judaism* [Hebrew] (Tel Aviv: Sifriyat Poalim).
- Luzzatto, S. (1913) "Against Spinoza" [Hebrew], in *Studies in Judaism* (Warsaw: Ha-Tzefirah) 1.2: 198-222.
- Meinsma, K. (1983) *Spinoza et son circle*, translated by S. Rosenberg (Paris: Vrin).
- Mignini, F. (1979) "Per la datazione e l'interpretazione del 'Tractatus de intellectus emendatione' di Spinoza," *La Cultura* 17: 87-160.
- (1983) *Introduzione a Spinoza* (Rome: Laterza).
- Popkin, R. (1988) "Spinoza's Earliest Philosophical Years: 1655-1661," *Studia Spinozana* 4: 37-54.
- Revah, I. (1959) *Spinoza et Juan de Prado* (Paris: Mouton).
- Schweid, E. (1975) *The Solitary Jew and judaism* [Hebrew] (Tel Aviv: Anı Oved).
- Strauss, L. (1982) *Spinoza's Critique of Religion* (New York: Schocken).
- Wolfson, H. (1934) *The Philosophy of Spinoza*, 2 vols. (Cambridge MA: Harvard University Press).
- Yovel, Y. (1989) *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press).

TOPLUMSAL VE KÜLTÜREL BAĞLAM: ON SEKİZİNCİ YÜZYIL AYDINLANMASI

Lois C. Dubin

GİRİŞ

Aydınlanma, yaklaşık 1680'lerden 1789'a kadar, Bacon, Descartes, Newton ve Locke'un yeni bilim ve felsefesini popülerleştirdi, akılcı, ampirik ve doğalcı öncüllerini bilim ve toplumun her alanına taşıdı. Akıl, doğa, deneyim, fayda ve ilerleme eski rejim Avrupa'sının gelenekleri ve kurumlarına göre ölçüt oldu - krallar, aristokratlar ve din adamlarının hakim olduğu kalıtsal imtiyazlar ve hiyerarşik düzenlerin sanayi öncesi dünyası- değerlendirildi ve isteniyor bulundu. Aydınlanma son iki yüzyılın insan merkezli ve laik söylemini oluşturdu.

Aydınlanma'nın sivil toplumu ve devleti laik olarak tanımlaması Yahudiler ve Yahudilik için belirleyiciydi, evrensel insan rasyonelitesinin ediniminin erdemi ile alanın potansiyel üyeleri olarak Yahudiler için bir alan ortaya çıkardı. Böylelikle, Aydınlanma, Yahudileri modern Avrupa'ya yönlendirmeye yardımcı oldu, ancak bunu sık sık geçmişin ağırlığını çeken ve yeni gerginlikler yaratan sorunlu terimler üzerinden yaptı.

Aydınlanma, Aydınlanma'nın rasyonalizmi ve doğacılığına göre Yahudileri yeniden biçimlendirme ve değerlendirme entelektüel çabasını temsil etmiş, Yahudi Aydınlanması ya da (İbranice sözcük olarak) Haskalah, Yahudilerin kendi aralarındaki farkındalıkları ve yeni bir ideolojiyi ortaya çıkarmıştır. Haskalah, Yahudilerin yerleşik yabancılar statüsünden arkadaş öznelere geçişini yansıttı ve rehberlik açısından yardımcı oldu ve böylece modern Yahudilik için ideolojik öncüller üretirken Avrupa toplumuna ve kültürüne ayırt edici katılıma bağlandı.

Özellikle Yahudi felsefesi için, Aydınlanma ve Haskalah, Yahudilerin günümüz egemen entelektüel kültürüne yoğun bir şekilde müdahale etmesine ve

dolayısıyla Helenistik ve ortaçağ İslami evrelerden sonra üçüncü büyük çiçek açışa neden oldu. Yahudi felsefesi, geç on sekizinci yüzyıldan yirminci yüzyılın başlarına kadar Alman felsefesinin damgasını taşıyacaktı.

Bu bölüm, ilk olarak on sekizinci yüzyıl Avrupa Aydınlanmasını, ardından Yahudiler ve Yahudiliğin Aydınlanma görüşlerini ve son olarak da geç on sekizinci yüzyıl Alman devresinin biçimlenmesinde Haskalah'ı tartışacaktır.

AYDINLANMADA PERSPEKTİFLER

Aydınlanma nedir? Birkaç yıl önce, bu sorunun cevabını vermek şimdiden daha kolaydı. Felsefe Çağı ya da Akıl Çağı isimlendirmeleri, Fransız *filozoflarının* ve Alman *gözcüleri* (*Aufklärer*) 'nin kendi bilincini yansıtmaktadır; D'Alembert onu "felsefenin yüzyılı" olarak adlandırmıştı (Cassirer 1955, s.3). Aydınlanma, karanlık üzerinde ışığın batıl inanç üzerinde aklın zaferi için savaşılan görece- li olarak birleştirilmiş entelektüel bir hareket tarafından tutulan fikirler veya tutumların uyumlu bir dizisi olarak anlaşılmıştı.

Aydınlanmanın birliği, iki etkileyici yorumcu Cassirer ve Gay tarafından vurgulanmıştır. Cassirer'in *Aydınlanma Felsefesi* (Cassirer 1955), felsefe ve düşünceler alanına girmeden önce eşsiz kalır. Aydınlanmanın çoğunu erekbilimsel olarak Kant'a yönelterek birlik olarak anlar. Gay'in *Aydınlanma: Bir Yorum* (*The Enlightenment: An Interpretation*), düşünceleri gerçekliğe uygulamakla *filozofların* pratik deneyimleri üzerine odaklandırılmış bir yorumdur (Gay 1966, 1969). Fakat çoğunlukla önce olanı nötralize etmek ya da devirmek için sonrakini kullanan Gay, *filozofları*, hem Hristiyanlardan hem de eski klasik miraslarından kurtulmuş modern putperestler olarak tasvir etti, Portresi, merkezi Paris'te bulunan birleşik din adamı karşıtı bir hareket idi.

Ancak Akıl Çağı'nın onaylaması yetersizdi. Çünkü, ilginç ve yaygın olarak okunan makalesinde, *filozofların*, kendi görüşleri doğrultusunda tutkulu ütopyik inançlarından dolayı onu daha çok bir "inanç çağı" olarak değerlendirdi; kabul ettikleri bilgiden daha çok korudukları ortaçağ bilgisine yakın olduklarını iddia etti (Becker 1932). Diğerleri, Aydınlanma düşünürlerinin yalnızca akla güvendiklerini ve on sekizinci yüzyıl boyunca sansasyon, materyalizm, duygu ve akıldışı ilgiye dikkat çektiğini belirtti (Crocker 1959, 1963; Darnton 1970; Taylor 1989, s. 282-301). Cassirer ve Gay bile akılı değiştirip, eleştiriye dönüştürdü bu da "eleştiri çağı"ndan söz eden Kant'ta yankısını buldu (Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* Gay'de (ed.) 1973, sayfa 17) ; aklın sistematik ve metafizik, düşünceye dalmış halinin tersine Aydınlanma aklının dinamik ve eleştirel işlevlerini vurguladı. Gay, soyut metafizikten hoşlanmayan filozofların ve akıl sınırlarının keskin duygularının hareketlerini "Rasyonalizme karşı ayaklanma" yaptığını savundu (Gay 1966, s. 141).

Aydınlanmanın, ceza hukuku, eğitim ve tarım gibi alanlarda gerçek sosyal reformu amaçlayan eleştirilerin “gerçekçi rasyonalizmi” (Anchor 1967, s.7) pratik itişini ciddiye alması nedeniyle daha az birleşik ve daha rengarenk bir resmi ortaya çıkmaktadır. Son yıllarda akademisyenler Aydınlanma’yı incelemek için yeryüzündeki birçok farklı ulusal ve bölgesel ortamda (Porter ve Teich 1981) ; çeşitli toplumsal bağlamlarında ve siyasi işlevlerinde (Koselleck 1988; Scott 1990; Venturi 1969-, 1971, 1972, 1989, 1991) ; hem yüksek hem de düşük kültüre ait eleştirel metinlerin yaygınlaştırılması, yasal ve gizli tutulması (Darnton 1971, 1979; Goodman 1989) nedeniyle, büyük sentezler, fikirler ve yüksek kültür alanlarını terk ettiler.

Aydınlanmanın düşünme biçimlerinin aslında nasıl ifade edildiğini, alındığını ve Aydınlanmanın mesajının farklı toplumsal gruplara açıklandığında nasıl etkili olduğunu belirleme çabası - bir çok soylu ve din adamına, devlet bürokrasına ve hükümdara, ayrıca artan serveti ile burjuvaziye, eğitime, dinlenmeye ve sivil çıkara nasıl hitap ettiğini ortaya koydu (Darton 1979; Scott 1990).

Yaygınlaşması, sivil görüşün örgütlenmesi ve ifadesi için “kamusal alanın” yeni yollarla giderek artan gelişimi, gönüllü dernekler, okuma ve konuşma grupları, taşra akademileri, mason locaları ve kahveler (Dülmen 1992; Jacob 1991; Roche 1978) merkezli yeni tür bir sosyalleşmenin artışıyla bağlantılıydı (Habermas 1989). Aydınlanma kesinlikle devrim yapmak için bir komplo değildi - eski rejimi yok etmeyi değil reform yapmayı aradı - fakat çürümesinin ve modern sivil toplumun alışkanlıkları ve kurumlarına dair dengelenmenin ortaya çıkışının bir işaretiydi. Entelektüel-kültürel Aydınlanma ve siyaset arasındaki hassas ilişkiler, hem mevcut siyasi düzen hem de yeni ortaya çıkan modern siyasal kültür, Aydınlanma ve Fransız Devrimi arasındaki ilişkinin iki yüz yıllık yeniden gözden geçirilmesinin kalbindedir; Aydınlanmanın diğer ulusal düzenlemelerinin birçoğuna başvurmaya ihtiyaçları vardır (Baker ve Lucas 1987-8; Chartier 1991; Jacob 1991). Bazı akademisyenlerin, iktidar ve siyaset konularında, olumsuz- ya da totaliter- olmak için ne düşündükleri üzerine dikkatlerini odaklandıkları kaydedilmeliydi, Aydınlanmanın imaları toplumsal mühendislik ve akıl yürütmenin markalarıdır (Foucault 1984; Talmon 1952).

Yeni pan-Avrupa perspektifi, Aydınlanma ve dinin tekrar incelenmesini zorunlu kılıyor. Fransız Aydınlanmasına daha önce yapılan vurgu resmin çarpıtılmasına yol açtı, çünkü kesinlikle Almanya ve İskoçya gibi başka yerlerde de karşıtlarına göre daha fazla kilise karşıtı ve din karşıtı idi. Dini dogmanın ve kilise kurumlarının feshi - Voltaire’in savaş çılgılığında “Alçağı eziniz! IEcrasez l’infame!” - iyi biliniyor, ancak, diğer ülkelerden ve Fransa’nın kendisinden gelen görüş, Aydınlanma ve dinin her zaman ezeli düşman olmadıklarını gösteriyor (Palmer 1939). Avrupa Katolikleri, Protestanlar ve Yahudiler arasında “dini bir aydınlanma” tespit edildi (Sorkin 1991). İleriye dönük bir araştırma, Aydınlanmanın, Ortodokslar ve Ermeniler de dahil olmak üzere saygın dini

geleneklerine bağlı kalanlar tarafından nasıl edinildiğine tahsis edilmelidir.

Böylece Aydınlanma'nın bu yeni, ulusal, toplumsal, siyasal ve dini yapılandırılmaları, birinin ve birçok kişinin eski sorusunu yeni bir kılıfla ortaya itiyor: artık bir Aydınlanma veya birçok Aydınlanma hakkında konuşabilir miyiz? Şu ana kadar hiçbir zarif cevap veya yeni büyük bir sentez ortaya çıkmamıştır.

BİLGİ, ELEŞTİRİ VE ÖZERKLİK

Fakat "Aydınlanma Nedir?" sorusunu sorarken daha zor oldu, Yahudi felsefesini bir ciltte biraz tanımlamaya çalışma girişimi ve Kant ve Hegel'in geç on sekizinci yüzyılın "Aydınlanma Nedir?" formülüne yanıtları yoluyla devam etmesi uygun olabilirdi. Kant için soru Aydınlatmadan çok Aydınlanmışlıktı, bu sonuçtan ziyade bir süreçti. Aydınlanma, kendi kendini dayatan bir azınlık çağından gelen insanlığın ortaya çıkışıydı; "insanın kendi tarafından yaratılan fırsatla çocukluğu terk edişi". Araçlar entelektüel yönden cüretkârdı: "Aklını kullan! Kendi anlayışınızdan faydalanmak için cesaretiniz olsun!" (Kant, *Soruya Cevap, Aydınlanma Nedir?* 1965, s. 34). *Ansiklopedi*'nin filozof tanımının, "önyargı ile ayaklar altında ezilen biri, gelenek, evrensel onay, otoriteyi, bir deyişle, zihinle, kendisi için düşünmeye cesaret eden birçok cinsi köleleştiren" bir kişi olarak yankılarını duyuyoruz (Porter 1990, s. 3-4). Hegel için, Aydınlanma, "cennetin aşağıya yeryüzüne taşınması" anlamındadır (Hegel, *Ruhun Fenomenolojisi* 1977, s. 581: s. 35), insan anlayışı ve kendi iradesi olarak "duyular dünyasına ait fikirleri ve... sonluluğu, "o göksel dünya" ve imanla ilgilenmek için krallığından ihraç etmiştir (Hegel, *Fenomenoloji*, 1977, s. 572-3: s. 348-; 9). Başka bir deyişle, Aydınlanma, sonluyu bilmek ve ona değer vermek için cesaret anlamına gelir. Aydınlanma, nihai amaca, başka bir deyişle "göksel dünyaya" ya da tüm evrene bakmaksızın doğala ve sosyal dünyalara bitmiş bir düzen olarak yaklaşan bir akıl durumunu teşvik etti. "Aklın gücü, deneysel dünyayı aşmamızı sağlamaktan oluşmaz ama onun yerine kendimizi evde hissetmemizi bize öğretir (Cassirer 1955, sayfa 13). Doğa, kendisi doğal dünyanın bir parçası olan, insan aklı tarafından anlaşılan ve gözlemlenebilen yasalar, ilkeler ve mekanizmalarla kendini düzenleyen uyumlu yasalar düzeni kurmak olarak anlaşılır. İnsanın aklı, doğayı gözlemleyerek, kendi kapasiteleri ve sınırlarının uygun anlamına ulaşabilir ve hem doğayı hem de insanı anlamakla aklı ve deneyimi, nihai olarak insan toplumunu biçimlendirmeyi birlikte öğrenir. Aydınlanma çalışması hem teorik hem de pratikti, gözlem ve anlayış, eleştiri ve eylemi beraberinde getiriyordu. "Aydınlanma düşüncesinin gerçek doğası, belirli doktrinler, aksiyomlar ve teoremler olarak formüle edildiği en saf ve en net formda görülemez; ancak daha çok, süreç halinde, şüphe uyandıran ve arayan, yırtılan ve inşa eden" yer-

dedir (İbid., s. ix). Yırtılan: Verilmiş-gelenek, varolan, alışageldik - saygı değil ama eleştiriydi; basitçe kabul edilemezdi, fakat aklın soğuk çözümsel ışığına tabi tutuldu, daha sonra doğrulandı, değiştirildi veya reddedildi. Ve akılcı olanı belirleyen, özgür ve eleştirel davranmakta cesur insan nedeniydi. İnşa etmek: Doğanın, sağduyu, bilim ve yararın imgesinde toplumu ve geleneği yeniden biçimlendirmek ve akılcı eleştirinin sonuçlarını almak.

Aklı böylesi bir süreçte araç ve ideolojik silahtı. Bilginin bir Kitab-ı Mukaddes işlevi en yüksek bir güçle iletişim aramak ya da nihai olarak ebedi doğruları düşünmek değildi. Akıl bu nedenle süreç, araç ve ideolojik silahtı. Bilginin başlıca işlevi, nihayetinde ebedi hakikatleri düşünmemek ya da daha yüksek bir güçle iletişim kurmak değildi. Saldırısı eylemci ve pragmatikti ve yalnızca sonlu dünya ile gerçekçi bir şekilde ilgilenirse, “kurtuluş” (Funkenstein 1993) olurdu. Aydınlanmış felsefenin görevi, eski putları devirmek ve daha gelişmiş, daha insancıl bir ahlaki ve sosyal dünya kurmaktır. Bir *filozof*, yoldaşı insanların aydınlanmanın sorumluluğunu onun üzerine yüklediği üst aklın eyleminin bir insanı olarak belirlenmişti (Raynal, *İki Hindistan’ın Tarihi* *Histoire des deux Indes*, Yolton ve diğerleri (eds) 1991, s. 172). Filozofdan daha çok eleştirmen olan Aydınlanmanın adamı, kendini, aydınlatmanın esaslı pratik çalışmasıyla meşgul olan, yani cehalet ve önyargı ile çok önemli eleştiri ve eğitim yoluyla mücadele eden kararlı bir sosyal aktör olarak gördü. Bu, laik kurtuluş amacına yönelik kutsal bir çalışma, dünyevi birey ve toplumsal mutluluğa doğru ilerleme idi. *Filozoflar* kendilerini bu yeni mesleğe çağrılmış gördüler ve herkese açık, ahlaki ve sosyal konular üzerinde konuşma yetkilerini savunurken, kendilerini ruhbanlığa alternatif laik otorite, yeni “rahipler” - ahlaki hakemler ve vicdanın yorumcuları olarak hazırladılar. Gerçekte, bu laik aydın eski rejimde belirli bir düzenle tanımlanamayan yeni bir sosyal tipi temsil etti.

“Özerkliğimizde kendimizi sürekli bir yaratma ve eleştiri” Foucault’nun Aydınlanma’nın öz-bilinçliliğini tanımlamasıydı (Foucault 1984, s. 44). Kant, Hegel, Cassirer, Gay ve Foucault’nun görüşleri arasında yakınsama bulmak belki de garip. Yine de herkesten Aydınlanma çalışmalarında merkezi olan, aklın dinamik, eleştirel, özerk, kendine güveni, yaratıcı ve pragmatik işlevi olan bir anlayış ortaya çıkıyor. İnsan ilgisinin önemine inanç ve insan rasyonalitesi, sorumluluğu ve aracı etkinliğine inanç - on yedinci yüzyılda doğa bilimlerindeki gelişmelerden kaynaklanan bu tutumlar, Aydınlanma’nın ve sürüp giden mirasının markaları oldular.

AYDINLANMA VE DİN

Aydınlanma’nın din üzerine görüşleri, özel bir dine rasyonalist inanıştan, şüphecilik, Tanrıcilik (deizm), materyalizm ve Tanrıtanımazlığa doğru sıralanır. Ancak herkeste ortak olan, doğa ile uyumlu olduğu düşünülen, akılcılık

normları ve evrensellik, pozitif dini gelenekleri rasyonalist incelemeye sunma ve onları doğal dinin teorik kurgusuna göre ölçmek eğilimiydi. Din, doğayla uyumlu, rasyonellik ve evrensellik normlarını benimsedi. Aydınlanmış gözler, mevcut dinlerin hepsi “pozitif” olmaktan dolayı acı çekti, yani raslantısal sözleşmelerden ve yapaylıktan oluşuyorlardı. Akılcı inceleme genellikle “yıkma” ve “kurma”yı içeriyordu, başka bir deyişle, yıkma ve yapma, aydınlanmış düşüncüler gibi sunulmuş hem mevcut dinsel düzenin saldırgan eleştirisi hem de kabul edilebilir makul bir dinin alternatif formülasyonlarıydı. Bazıları dine açık bir düşmanlık dile getirirken, diğer yandan diğerleri onu modernize etmeye ve arıtmaya giriştiler. Genel olarak, vahşi saldırı Fransız repertuarının, oysa yenisinden yorumlama daha çok Alman repertuarının bir parçasıydı.

Dinin Aydınlanma ile ilgili tüm düşünceleri için başlangıç noktası sivil toplum ve devletin laik tanımıydı. İnanç, Hegel’in ifadesine göre, sadece kralılığından değil, aynı zamanda sivil krallıktan atıldı. Locke’un *Hoşgörü üzerine Mektubu*, laik bir kuruluş olarak devleti ve dinin güçlü kucaklayıcılığından ayrılmasını konu edinmişti: Devlet artık üyelerinin sonsuz kurtuluşundan sorumlu Hristiyan milletler topluluğu olarak görülmeyecekti ama daha çok hayat, özgürlük, sağlık ve mülkiyet gibi geçici malları teşvik etmeye adanmış bir varlık olacaktı. Laik devletin bir sonucu, ideal kişinin laik ve faydacı bir tanımıydı: Yararlı olmakla geçici topluma katkı yapan biri. Bir günah çıkarmadan devletinden idari devlete geçiş iki temel üzerine oturdu: Fallibilizm (*hiçbir inanç; inancın doğruluğuna garanti eden doğrulamaya sahip olamayacağını iddia eden felsefi görüş*.-Ç.n.) -insan akli hangi dinin doğru olduğunu bilemez- ve bireysel özerklik – her kişi erkek ya da kadın kendi ruhundan ve kurtuluşundan bireysel olarak sorumludur.

Laik yönetilen bir devlette suç artık günah ile eş anlamlı değil ama daha çok kamu düzeni ya da sivil kuralların ihlali ile eş anlamlı olacaktır. Erken modern Avrupa’da bu öncüller ve dinsel çatışmanın acı deneyimi tek bir sonuca götürür: Dinsel çeşitliliğin hoşgörüsü siyasi bir zorunluluktur. Bu Aydınlanmanın özdeyişleri oldu: Hoşgörüsüzlük sivil çatışmaya yol açtı, hoşgörü sivil barışa neden oldu.

Locke’un modern devlet için laik temeli iki sorunu çözülmeden bıraktı. İlk olarak, teorik açıdan devlet ve dine ayrı alanlar tahsis edilmiştir, sırasıyla zamansal ve ruhani olarak ele alınmış olsa da pratik olarak ahlak alanında örtüşme olmuştur. Özellikle Almanya’da devlet, sakinlerinin manevi refahı için sorumluluk sahibi bir vesayet olarak görülmeye devam etti - bu olgu hoşgörünün doğasının dinsel azınlıklara yayılmasını şart koşuyordu. İkinci çözümlenmemiş konu tam olarak hoşgörünün sınırlarının ne olduğunun belirlenmesiydi.

Locke’un sivil zarar, paganlar, Müslümanlar ve Yahudiler ölçütünün kabul edilebilirliğine göre, Katolikler (yabancı papa gücüne bağlı olduğu varsayılıyor) ve ateistler (muhtemelen ahlakın tümünden yoksun) değildi. Birçok Aydınlanma düşünürü için, iyi olarak hoşgörünün kuramsal ilkesi ve bir ya da bir başka

nedenle özel bir dini grubu dışarda bırakan pratik sınırlaması arasındaki zıtlaşma devam ediyordu.

Devletin laik bir tanımı, mevcut dinlerin aydınlanmacı eleştirisinin köşetaşı oldu. Özellikle Fransa'da Katolik Kilisesi'ne, çok fazla politik güce sahip bir kurum olarak, yöneltilen yıkıcı eleştiriler yaygınlaştı. Dahası, sözkonusu Kilise sivil ve sosyal fayda ile çatışan değer ve uygulamaları teşvik etmekle suçlanıyordu. Böylece, örneğin, manastırlar ve engizisyonlar alay konusu oldu ve sert biçimde ilk olarak toplumsal faydasızlık suçuyla ikincisi hoşgörüsüzlükle hem faydasızlık hem de suç oluşturan sivil çatışma kışkırtıcılığı ile suçlandı.

Fakat dinin Aydınlanmacı eleştirisi, yalnızca siyasi ve toplumsal suçlamaları düzeltmek değil ama, İngiliz Deistlerinin yazıları üzerine kurularak akılcı ve tarihsel zeminlerde de sürdürülmüştür. Basitçe söylemek gerekirse, var olan din, sıklıkla tamamen insanın korku ve bilgisizliğinden kaynaklanan akıl dışı ya da mantıksız batıl inanç, temelsiz ve güvenilmez insan gelenekleri tarafından beslenmiş ve sapkın din adamları tarafından manipüle edilmiş olarak görülüyordu. *Filozofların*, onlara saçma, gereksiz ve özel olarak görünenlerin tümü, gizemler, törensel seremoni ve ritüeller ya da belirsiz metafizik dogmayı anlamak için çok az sabrı vardı. Bunların çoğu, temel mucizeler üzerine tanıklığa, gelenek nedeniyle ancak şimdi dikkate alınmış kuşkuya tanıklığa ve hatta Kitab-ı Mukaddes kayıtlarında bulunan ama insan belgeleri olarak görüldüklerinden beri artık güvenilmez olan, kendi ilgilendiği ve güvenilmez aktarması zorunlu konusu temeline dayanıyordu. Voltaire'e göre, tüm Kitab-ı Mukaddes'in içeriği, zayıf ve hatalı gelenek zincirlerine dayanan ilahi vahy iddiaları tarafından tamamen hafifletilmiş saçmalık ve ahlaksızlık ile doludur.

Dolayısıyla olumlu dinler şüpheli idi. Farklılıkları onların tümünü göreceli gibi yapıyor. Bunların hepsi göreceli görünüyor. Ve sundukları şey, doğanın ve aklın talep ettiği şeylere aykırı görünüyordu: Evrenin tasarımının açık ve farklı bir şekilde kavranması gözlem ve tasarımcısı için içsel değerlendirmeye dayanmaktadır. Bunu ifade eden yaratıcı bir saat yapımcısının tanrıca şemasıydı-aktif görevden emekli olan Tanrı yarattığı mekanizmanın incelenmesinin tadını çıkarır. Böylece, evrensel doğa ve akıl - ve özel metinler ya da gelenekler değil - aydınlanmış ve doğal bir din için uygun kaynaklardı. Evrensel, aydınlanmış literatürü vurgulamış gibi, egzotik ya da bozulmamış Ötekiler- Montesquieu'nün *İran Mektupları*'ndaki Özbek ve Rica seyyahları gibi- Avrupa Hristiyanlığı ve Yahudiliğini eleştiren ve alternatif bir din modelini temsil edenlerle doludur.

Evrensel, makul, doğal din; tasarım ve tasarımcının bilinçliliğini bir çeşit iç tepki ile ifade eder - Voltaire için bir avuç basit inançlara onay ya da Rousseau için "vicdanın basitliği" (Rousseau, *Savoy Rahibinin İmanı* 1990, s. 75) - ahlakî ve toplumsal açıdan yararlı eylemlerin yerine getirilmesi. Her şeyden önce, hem inanç hem de eylemde basit olacak, Voltaire'in öğütlediği gibi, "bir Tanrı'ya

tapınma, adalet, hoşgörü ve insanlık" (Voltaire, "*Felsefe Sözlüğü*'nde "Din" 1903, 13: 85) ve "adil olun ve sofistlere zulmetmeyin" (Voltaire, "Adil ve Adaletsiz" Aynı yerde, 11: 29). Herder'e göre, "Gerçek din bu nedenle Tanrı'nın bir hizmetidir, insani formda temsil edilen en yüksek ve güzelin iç takdisini, aktif iyiliği ve insanlığın sevgisini aşırı bir şekilde taklit eder" (Herder, *Ideen*, kitap 4, sn 6.6 (Bollacher, s 162; Churchill tr., s. 184)). Diğer bir deyişle, kişinin içsel dindarlığının kanıtı, dogmatik kesinlik, tören ya da başkalarına dini uygunluğun dayatması değil, fakat daha çok ahlaki eylem ve insani hoşgörüydü. Bir bütün olarak, kabul edilebilir aydınlanmış bir din, makul, sosyal açıdan yararlı, politik açıdan güçsüz ve otoriter olmayan, bireylerin kendi gözlemlerini yapmalarına, kendi sonuçlarına varmalarına izin verendir. İnsan zihninin sınırlarının tam bir farkındalığından ortaya çıkan bazı kuşkuculukla eğlenecekti. Doğal dinin itiş böylelikle evrensel, akılcı, sağduyulu ve ahlaki idi. Bu yapı iki biçimde işleve sahipti: Birincisi, çeşitli olumlu dinleri ölçtüğü ideal doğal bir kıtas sağladı; İkincisi, herkese ortak olan temel evrensel dinin ayırddedilebilir bir temelini temsil ettiğini ifade ederek çeşitlilik ve görecelik sorununu ele aldı. Ahlak vurgulandığında, ortaya çıkan dinin daha önceki temelinden kopuk olarak etkilenmiş ve mevcut dinleri değerlendirmek için bağımsız mihenk taşı olmuştur. Lessing'in belirttiği gibi, doğal dine çok az geleneksel ilaveler içeren din, en iyi biçimde ortaya çıkmış din ya da pozitif dindir ve en azından doğal dinin iyi etkilerini engeller. (Lessing, "Açığa Vurulan Dinin Kökeni Üzerine" 1956, p 105).

Aydınlanma düşünürlerinin hiçbiri uygun doğal din kavramını bulmadılar (Hume örneğin onun kendi içinde çelişkili olduğunu düşünüyor ve Holbach gibi Fransız materyalistleri de ilahi tasarımı bütünüyle reddediyordu), fakat o çeşitli mizaçları tatmin edebilecek bir yol istasyonu idi. Dinin etik çekirdeği ve alternatif bir minimalist sunumu ile zamansal gücü, Kilise üzerine şiddetli saldırılar sürdürenlere hizmet edebilir. Din temelde çok olumlu bir görüşten hareket eden kilise adamları ya da laik entelektüellere de hizmet edebilirdi. Fransızlar arasında Montesquieu ve özellikle Rousseau dinin toplumsal değerini kabul etti. Birçok Protestan Aydınlanmacı da bunu yaptı ve materyalistlerin ve ateizmin saldırısından dini kurtarmaya hazırlandı. Lessing bu açıdan şu soruyu sorduğunda Alman Aydınlanmasının (*Aufklärer*) paradigmasıydı: "Neden onlara kızmak ve alay etmek yerine basitçe her yerde salt insan anlayışını geliştirebilmeyi ve hala ileriye dönük olarak geliştirmemiz gerektiği sürecini tüm pozitif dinlerde görmek istemiyoruz?" (Lessing, *İnsan Irkının Eğitimi* 1956, s.82). Lessing, tarihe girişte, dini insanlık gelişiminin önemli bir erken aşaması olarak görebiliyordu- "Bireysel insana eğitim her açıdan insan ırkına açıktır" ve "ortaya çıkmış doğrular" ilkel olarak "akıl doğruları" zaman içinde daha tam akılcı gerçekler olarak gelişecektir (aynı yerde, s. 82, 95). Böylece, ortaya çıkan din, modern rasyonalist felsefeyle uyumlu olarak görülebilir ve kavramları itibarıyla yeniden yorumlanabilir.

Aydınlanmanın doğacı inancının mevcut bir dine olan bağlılık ile uyumlaştırılması farklı yollardan sağlanabilir. Bu yollardan biri, sonuçta mevcut dinlerde pozitif bir şey görmeye gelen Aydınlanmanın savunucularının yoludur. Diğeri ise “dinsel Aydınlanma” idi, belirli bir dinin müminlerinde görüldüğü gibi imanın canlanması ve yenilenmesinin bir aracı olarak Aydınlanmanın felsefesi ve yeni bilimi hoş karşılayan, ortaya çıkan din hizmetinde Aydınlanmayı uygulamaya koyma girişimi[...’nde bulunmuş olan]din adamı ya da laikti (Sorkin 1994a, s.130).

Birçok Aydınlanma düşünürü din sorunu ile ciddiyetle meşgulken, dinin ahlak ve sosyal rolünün bir kısmını takdirle karşılarken, geniş anlamda özetlemek gerekirse, yine de, dini öncelikle rasyonalist ya da indirgeyici psikolojik terimlerle görme yönünde belirgin bir eğilim vardı. Çoğu, dini, entelektüel önermeler grubuyla veya korku ve zafiyet karşılığıyla eşitleme eğilimindeydi. Genellikle, dini tecrübe ve ifadenin niteliğini ve gücünü (örneğin ritüel ve tören olarak) kavramakta başarısızdılar ve dinsel topluluklar tarafından düzenlenen insan dayanışmasının bağları olan sosyal-topluluk yönlerini görmüyorlardı.

HOŞGÖRÜNÜN BİR ÖRNEK OLAY İNCELEMESİ: AYDINLAMA VE YAHUDİLER

Diğer dinlerin hoşgörüsü Aydınlanma düşünürleri tarafından, aydınlanmış özü olan, insancıl, evrenselci idealler olarak görülüyordu. Diğeri de, insan çeşitliliğinin karmakarışık görünümüne rağmen, ortak akılcılıkla bir araya getirilmiş insanlık türlerinden birine aittir.

Teorik olarak, Aydınlanma, sivil barış için tehlikeli olanlar dışında tüm insanlar için hoşgörüyü öğütledi ve hoşgörüsüzlüğü barbarca, laik bir günah, laik devlet ve insanlığa karşı bir suç olarak şiddetle kınadı. Hoşgörülü olan zorunlu olarak tüm siyasi haklara sahip olmamakla birlikte, sivillikle ödüllendirilmiş ve dinlerini uygulama hakkı ile hoşnut olmalıdır.

Yeni evrenselci ve rasyonalist idealler Yahudilere nasıl uygulandı? Konunun çeşitli boyutları vardı: Pratik ve teorik, tarihsel ve çağdaş, dini ve politik. Aydınlanmacı ideallerden en azından kısmen etkilenmiş olan, Yahudilerin sivil statüsünü düzeltme arayışında, keza önemli aydınlanma yazılarında Yahudi Kitab-ı Mukaddesi ve Yahudilik, Yahudilerin temsillerini, hem yöneticilerin hem de reformcuların- Habsburg İmparatoru Joseph II ve Prusya’lı bürokrat Dohm gibi- uygulamasını göz önünde bulundurmalıyız. Çok iyi bilindiği gibi, kayıt kesinlikle karışıktır.

Dohm’un *Yahudilerin Sivil Statüsünün İyileştirilmesiyle ilgili* ve II. Joseph’in 1780’li yıllar boyunca yayınladığı *Hoşgörü Fermanları*, Yahudilerin insanlık ailesine

ve yurttaşlık alanına dahil edilmesini, sivil ve ekonomik koşullarının iyileştirilmesini, Yahudi konularının potansiyel “faydasını” güncelleştirme umudunu savundu. Montesquieu, Yahudiliği, İslam’ı ve Hristiyanlığı üreten “eski ağaç gövdesi” kötü muameleye maruz kalmış ama hala gururlu anne olarak gördü (Montesquieu, *İran Mektupları* 1964, 60: s.) ve on sekizinci yüzyılda insan hoşgörüsünü savunmak için Lizbon’da engisizyon kurbanı bir Yahudi’nin sesini kullandı. (*Yasaların Ruhu*, 1949, Kitap 25: 13 [Nugent 2: 55J). Lessing, dramalarında - Aydınlanmacı arkadaşı Moses Mendelssohn’u modellediği-Yahudilerin yetenekli olduğuna inandığı insanlık, ahlak ve doğal dinin cisimleştiği Yahudiler ve Bilge Nathan gibi sempatik kahramanlar üretti. Herkesi Hristiyanların Yahudilere zulmetmesini durdurmaya çağırdı; Voltaire Yahudilerin Hristiyanlardan daha az hoşgörüsüz olduklarını öne sürdü (Gay 1964, s. 7).

Yine de Yahudiler hakkında olumlu konuşanlar bile onlara para ile birliklik, batıl inanç ve seçkinlik gibi olumsuz özellikler atfetmeye devam ediyorlardı. Dohm ve Lessing gibi Yahudilik savunucuları bile çağdaş Yahudilerin çoğunlukla cahil olduklarını düşünüyorlardı, dolayısıyla potansiyel olan yalnızca gereklilik ve ahlaklı. Açıklama olarak içsel faktörlerden çok çevresel faktörleri tercih ederek, baskı altında olmanın Yahudi kusurlarına neden olduğunu belirttiler. Bu nedenle iki çeşit iyileştirme çağrısında bulundular: İlk olarak, Yahudileri ezen koşulların kaldırılması ve ikinci olarak da Yahudilerin kendilerini, özgül olarak manevi, ahlaki ve sivil alışkanlıklarını değiştirerek, vasi Alman devleti ve aydınlanmış insanlık arasındaki yerlerini kazanabilir ve kanıtlayabilirler. Dohm, “Yahudilerin Yahudiden daha fazla insan olduğunu” iddia etmiştir (*Dohm, Azınlıkların Sivil Statüsünün İyileştirilmesine Dair* (1980), sayfa 28). Ancak bu ifade ve Lessing’in iyimser dramaları, Yahudiler ve diğerleri arasında ortak bir insanlık iddiasındalar, gerçekten olanaklılığın niteliği ve iyileştirme koşulunu ima ediyorlardı: Yahudiler sadece kendilerinin zararlı ve istenmeyen niteliklerini yok ederlerse potansiyel olarak ahlaklı ve insandılar. Dohm ve Lessing, her yönden gerekli değişikliklerin yapılabileceğinden ve potansiyel olanın fiilen olacağından emin idi. Ancak, bu kapsamanın bilinmesi önemlidir - Yahudilerin en samimi savunucuları bile - henüz tam, hemen ya da niteliksiz değildi.

Kuramsal düzlemdeki sorun, kendini hoşgörünün en büyük şampiyonu ilan eden Voltaire’in çalışması tarafından çok grafik biçimde gösterilmiştir. Onun için, hoşgörüsüzlük barbarlık ve ahlaksızlıktı, ancak Yahudiler ve dinleri antik ve moderndi. Hertzberg’in kapsamlı bir şekilde katalogladığı gibi, Voltaire’in yazıları aşâğılık, akıl dışı ve ahlaksız Yahudi suçlamalarıyla kaplanmıştı (Hertzberg, 1968).

Hristiyanlıktaki kötülüğün çoğundan İbrani Kitab-ı Mukaddes’ini sorumlu tuttu ve Yahudi karakterinin zaman boyunca değişmediğini ve düzeltilemez olduğunu düşündü; Yahudiliğe geldiğinde onun için hiçbir çevrecilik söz konusu değildi. Ona göre Yahudiler “en korkunç hırs ile her insana hoşgörülü

ve zenginleştirilen en yenilmez nefreti uzun süre birleştiren cahil ve barbar bir insan" idi. Hala, onlara kıcımızı dönmemeliyiz" (Voltaire," Yahudiler, "Felsefe Sözlüğü"nde (1903), 10: 284). Herkese hoşgörüyü savunurken bile, Yahudilere hoşgörünün savunulması en iyi ihtimalle gönülsüzlüktü: Hezekiel veya Balam'ın kışının yaptığı işler nedeniyle Yahudi yemeği sunmak konusunda endişeli olarak Yahudilere yönelik içten duyduğu tiksinti açıldı (Voltaire, "Hoşgörü", aynı yer, 14: 112).

Voltaire'nin davası, Yahudi karşıtlığının zehirliliği ve Aydınlanma'daki şöhreti nedeniyle açıklama istiyor. Onu açıklamaktan uzak en önemli girişim, Gay'in, onun Yahudi karşıtlığının öncelikle Hristiyan karşıtlığının bir maskesi olduğu iddiasıdır, bu Hristiyan kurumları zemininde yontmak için zorunlu ve güvenli bir araçtır (Gay 1964). Ancak, bu görüş kısmen doğru olmakla birlikte, nihayetinde ikna edici görünmemektedir. Hertzberg, Voltaire'in Yahudi karşıtlığının reddedilmemesi gerektiğini ama daha çok putperest antik geçmişin Yahudi karşıtlığı gelenek zincirine yerleştirilmesi gerektiği biçiminde sert bir yanıt verdi; Voltaire, Hristiyanlık sonrası, modern, laik canlanmanın sorumlusuydu (Bunda Hertzberg, Gay'in, putperestliğin bir canlanması olarak aydınlanmanın putperestliği canlandırdığı genel yorumunu izledi (Hertzberg 1968; Popkin 1990)). Böylelikle, aydınlanmanın akılcılık ve hoşgörü şampiyonu, aydınlanmanın hafif ırkçı modern Yahudi karşıtlığının kaynağı olarak karanlık tarafının ortaya çıkışını yeniden biçimlendirmiştir.

Hertzberg'in modern ırkçı Yahudi karşıtlığının kaynağı olarak Aydınlanma hakkında daha geniş iddiaları var, bizler şu an için bunu bir kenara bırakarak Voltaire'in davasını değerlendirdik. Nitekim, onun yadsınamaz Yahudi karşıtlığı ne kadar açıklanabilir? Bize Voltaire hakkında özgül bir şey ya da Yahudi olayının bir örnek olduğu Aydınlanmanın geneli hakkında bir şey anlatabilir mi? Her üç sorunun yanıtının da evet olduğuna inanıyorum. Voltaire'in kendisi hakkında, tarihe, sabit değişmeyen özlere sahip gruplar olarak gördüğü insanlara durağan etnografik ve karakter bilimsel yaklaşımını göstermektedir (Katz, 1980). Voltaire'nin zehiri takipçisi diğer filozoflara yayılsa da, hiçbirisi diğerleri arasında yaygın bir eğilim göstermez,, "rasyonalizmin diyalektiği" (aynı yerde) : gerçek sorun birçok aydınlanmış rasyonalistin Yahudilere bakış açısıdır. Hristiyan mirasının çoğunu entelektüel olarak reddetmiş olsa dahi, hem akli hem de duygusal açıdan Yahudi karşıtlığı mirasının çoğunu korudular. Kilise cemaatine sonradan katılan Yahudilere yönelik güvensizlik, Yahudileri hala toplum dışı gören birçok kişiyi canlandırmaya devam etti. Dönmelik çağrısı, iyileştirme veya yenilenme için laik çağrı ile değiştirildi (Sorkin 1994b). Yahudiyi yeniden kavramsallaştırmaya engeller, hain öteki olarak değil resmi olarak, bizden biri, gerçekte ve potansiyel olarak insanlığın üyesi olarak ona güvenmek yasal değildi ama psikolojiktir- ve bunun üstesinden gelinmesi de zordu.

Yine de, akademisyenlerin yeni dikkati çektiği gibi, hoşgörü ve aydınlanma söyleminin kapsayıcılığının Yahudilerden başka diğer gruplar için de eksik kaldığı belirtildi: Bunlar halk kitleleri, kadınlar ve siyahları (Chisick 1981; Hunt etal 1984; Landes 1988; Popkin 1990). Yahudilerin, kadınların ve siyahların tam birer insan ve eşitlikçi oldukları aydınlanmacı insancılık adına hareket eden Fransız devrimcileri ya da Aydınlanma entelektüelleri tarafından apaçık olarak görülmedi. Fakat bir defa Aydınlanma vizyonunun din, ırk ve cinsiyete ilişkin gerçek sınırlamaları biliniyordu, o zaman biz Yahudiler için mirasını nasıl değerlendirebiliriz?

En iyi ihtimalle, Aydınlanma rasyonalizmi bir yalan mı, yoksa Hertzberg'in iddia ettiği gibi en kötüsünden laik ırkçı Yahudi karşıtlığının kaynağı mıydı? Asıl soru iki katmanlıdır: Birincisi, son iki yüzyılın en düşmanca Yahudi karşıtlığının kaynakları ve kanallarının nerede yerleşik olduğu; İkincisi, Aydınlanma'nın evrenselci akılcılığı kapsayan ve önyargıyı dışarıda bırakan karışımı nasıl değerlendirilir. Nazilerin öldürücü ırkçı Yahudi karşıtlığı öncelikle Aydınlanma'nın temelleri üzerinde gelişmedi. Bu elbette Aydınlanma'nın Yahudi karşıtı önyargıları sürdürme fikrini bağışlatmaz, fakat, Yahudileri yok etmeye götüren kararların, Aydınlanma ve Fransız Devrimi'ne tepki olarak -işlenmiş ideolojiler ve hareketler tarafından alındığını kaydetmek gerekir- bu insanlığı, kan, soy ve ırk temelinde seçkin, karşılıklı olarak karşıt kapalı gruplara ayırmaktır. Bu ideolojiler, Yahudiler ve üstün ırk veya insanlığın geri kalanı arasında ortak hiçbir şeyi varsayamaz. Yeni akademisyen Aydınlanma'nın iç çelişkileri ve altındaki karanlığı göstermekte başarılı olmuştur ama modern Yahudi karşıtlığında akıl karşıtı hareketler evrenselcilik karşıtlığının önemli rolünü bilmiyor olarak buraya kadar sarkacın bu yönde salanım yapması zor olacak.

Yahudilerin ortak rasyonel insanlığa kuramsal ya da potansiyel olarak dahil edilmesi, dahil olmama olasılığından daha iyiydi. Bu, Aydınlanma tarafından atılan yeni ve önemli bir adımdır. Yine de, gördüğümüz gibi, onun potansiyeli, Yahudilerin kendilerini iyileştirmesi talebiyle bağlantılıdır, biraz kendine meydan okumayı ve vaade ulaşmayı güçleştirmiştir. Yahudilerin potansiyel insanlıkları iddiası, bu insanlığı yeniden üretebilir, temel olarak bu Yahudilerin artık insanlığın tümüyle birlikte okunması anlamına geliyordu, ancak, henüz tam olarak okunmamışlardı. Abbe Gregoire, Yahudilerden uzun süre nefret edildiğini ve onların "biz ve vahşiler arasında ara varlıklar olarak düşünüldüğünü" ve bu nedenle "insanoğlunun geri kalanın onuruna nadiren erişebildiklerini" ifade etmekte zorlandığını açıklamasında dile getirdi (Gregoire, *Deneme*, bölüm 25, s 172: Müh. Tr, s. 213-14). Şimdi, kısmen içerde, kısmen dışarıda, hala dışarda olanlar, potansiyel olarak içeride olan Yahudiler belirsizlikle dolu bir durumdaydılar.

Jacob Mason locaları hakkında, "locaları yer ve zamanlarına gömülmüş olarak anlamalıyız ve yeni tarzları uygulamalı ve konuşmalıyız" şeklinde yaz-

mişti (Jacob 1991, s. 8) ve “eski düzen dönüştürülürken hassasiyetle yansıttı” (aynı yerde, s. 219). Aynısı Yahudi sorunu üzerine Aydınlanma hakkında da söylenebilir: Önyargının eski düzeni ve Yahudilere güvensizlik, Aydınlanma’nın taraftarları olarak hassasiyetle yansıtmıştı, bu eski yollara gömülmüş, evrensel rasyonalizmin yeni dilini konuşmaya ve uygulamaya başlamıştı.

HASKALAH (YAHUDİ AYDINLANMASI)

1770’lerden 1880’lere kadar süren Yahudi aydınlanma hareketinin adı olan Haskalah, “akıl” ya da “zekâ” anlamına gelen sekhel kelimesinden gelir (bkz. Shavit 1990). 1770’lerde Berlin’de ve Königsberg’de Mendelssohn’un yürüncesindeki entelektüeller arasında başlayan, Alman biçimlendirme devresinde -hem Almanca hem de İbranice eserler üreten- ve yüzyılın sonuna kadar biten (Yahudi aydınlanma hareketi) kısa fakat basitti. Doğu Avrupa evresi on dokuzuncu yüzyılın büyük bir bölümü boyunca Galiçya ve Rusya’da var olmuş ve bir Kitab-ı Mukaddes ifade dili olarak İbranice’yi kullanmıştır. (Almanya ve Doğu Avrupa’nın sosyal ve politik bağamları arasındaki anlamlı farklılıklar Haskalah’nın gelişimi için çok önemlidir, ancak bu makalenin odak noktası on sekizinci yüzyıldaki Alman aşaması ve her Yahudi aydınlanmanın ortak mülkü haline getirilen temelleridir.) Haskalah taraftarı bir kişi *maskil* (çoğul olarak, *maskilim*) idi edebi olarak bilgiyi edinen veya ileten kişi anlamına gelir. Maskilim Yahudi Aydınlanma görevini iki katmanlı olarak gördü:

İlk önce Yahudi kültürel yenilenmesini (öncelikle İbrani dili ve Kitab-ı Mukaddes üzerinde çalışarak) gerçekleştirmek ve ikincisi, Yahudileri zarif Avrupalılar ile bütünleştirmek amacıyla gerekli dil ve ekonomik becerilerle Yahudileri ekip halinde bir araya getirmek, bu aydınlanmış mutlakçı politikalar sayesinde gerçekleştirilebilir ve Aydınlanma ideallerinde doğal olarak gördükleri vaat ile hoşnut olmak demektir. Zamanlarını, Avrupa’nın Yahudileri için yeni bir çağın başlamasına inanarak, iyimser bir şekilde okudular. Haskalah’ı, gettoyu terketme imkânı olan Yahudilerin eğitim programı olarak tasarladılar, önce eğitim programı olmaksızın yasal olarak empoze ettiler ama sonra tecrit ve dar görüşlülük içinde kültürel olarak sürdürdüler.

Haskalah, İbranice kültürel yenilenmeyi tetikleyen Yahudiler için yeni bir hukuki statüye ve yeni toplumsal duruşa ulaşma çabalarıyla (modern İbrani literatürü tarihçiler ve bilim adamları tarafından yapılmamakla birlikte) genellikle göz ardı edildi. Avrupalılaşma hedefi nadiren tatmin edici bir biçimde açıklanmıştır. Dahası, Haskalah eşlik eden fenomenlerle, örneğin: Kültürlenme, asimilasyon, entegrasyon ve kurtuluş gibi birleştirmelerle dolup taşmıştır. Haskalah, “kurtuluş ideolojisi” olarak kabul edildiğinden, onun görüşleri, mutlaka,

kurumsal Yahudi varlığının sona ermesine yönelik tutumlarla renklendirilmiştir. Uzun süredir manevi mirasçıları tarafından övülen ve karşıtları tarafından da dinsel sapkınlık ya da milliyetçi ihanet olarak kınanan Haskalah, yalnızca yeni on yıllarda akademik ilgi çekti, modern Yahudi tarihi ve kültüründe kesin rolünü belirlemeyi aradı.

Haskalah'nın, Aydınlanma'nın eleştirel rasyonalizminin bir türevi ve modernleşmenin bir ideolojisi olduğu, Ortadoğu ve Doğu Avrupa'daki geleneksel Yahudi topluluklarına bunalım getirdiği üzerinde genel olarak mutabakata varılmıştı (Katz 1973, 1993). Ancak bunun ötesinde Haskalah ile ilgili olarak ufukta henüz büyük bir sentez yoktu; araştırmaları ilerletmek için yapılması gereken birçok temel iş kalmıştı- mevcut avuç dolusu biyografi ve belli başlı figürlerin (örneğin Altmann 1973; Stanislawski 1988) ötesinde, birçok makale (Etkes (ed.) 1993; Mahler 1985), Haskalah'daki bazı çalışmalar (örneğin Eisenshtein-Barzilay 1955, 1956a; Feiner 1987; Fishman 1987; Pelli 1979; Rezler-Bersohn 1980; Werses 1990 Meyer 1967; Shochat 1960; Sorkin 1987; Stanislawski 1983; Zipperstein 1982, 1985). Yakın zamanda, Haskalah'nın daha çeşitlendirilmiş ulusal, toplumsal ve karşılaştırmalı çalışmasında bazı umut vaadeden girişimler yapılmıştır: coğrafi mercek, Almanya ve Rusya dışında başka yerlere odaklanacak şekilde genişletildi (Katz (ed.) 1987; Malino ve Sorkin (eds) 1990) ; Haskalah'nın sosyal ve kurumsal tabanlarına ve onun yayılma yollarına dikkat edilmektedir (Eliav 1960; Feiner 1987; Lowenstein 1982, 1994; Hertz 1988; Zalkin 1992; Zipperstein 1982, 1985) ; Ve Haskalah Protestan ve Katolik "dini Aydınlanma" biçimleriyle karşılaştırılmıştır (Sorkin 1991, 1994a). Kültür, toplum ve siyasetin etkileşimi üzerine ve laikleştirme konusunda çok sayıda çalışma yapılmalıdır.

Hiçbir şey aşına olduğumuz Kantçı ve Hegelci özlü sözleri kullanarak Haskalah mesajını dağıtma ve çözümleme girişimimize izin vermiyor: Maskilim için bilmeye cesaret etmenin ve cenneti dünyaya getirmenin anlamı nedir? Aydınlanma rasyonalizminin bilgisi, eleştirisi ve özerkliği Yahudi bağlamına nasıl çevrildi? Kısacası, maskilim, kendi öz kültürünü, toplumunu ve dinini eleştirmeye cesaret etti ve ideal Yahudi'nin ve çevredeki Yahudi olmayan dünyayla olan Yahudi ilişkisinin yeni bir görünümünü oluşturmaya cesaret ettiler.

Yeni kültürel ideal - bir Yahudi hem Torah hem de dünyevi bilgiye sahip oluyordu -1782'de Hartwig Wessely'nin tartışmalı manifestosu Divrei Shalom ve-Emet' (Barış ve Gerçek'in Sözleri) 'de yayınlandı. Joseph II'nin Tolerans fermanlarını desteklemek için Yahudileri devlete "daha yararlı" hale getirmek için Yahudi çocuklara Almanca, matematik, tarih, coğrafya vb. Öğretmek için çağrıda bulunan II. Joseph'in Tolerasyon fermanlarında Wessely, genç Yahudilere önce "insanın Torah'sının" öğretilmesini cesaretlendirdi, ve sonra "Tanrı'nın Torah"sını. Önceleri Wessely, insanla ilgili bilgi türlerini kastetmişti ve insan akli ve deneysel gözlemi sayesinde evrensel olarak ulaşılabilir olan dünya

örneğin matematik ve doğal bilimler, sivillik ve ahlak. “Tanrı’nın torası” ile sadece Yahudiler ile ilgili yasaları ve ilahi olarak vahyolunmuş öğretileri kastediyordu. Yahudilik çalışmalarında, İbrani dili ve grameri, Kutsal Kitap, kutsal metinlerin gerçek anlamı ve ahlak üzerinde durulmalıdır. Böylece öğrenciler, edepli bir yaşam kazanabilen, pratik, üretici kişiler olarak ortaya çıkarak Yahudi olmayan bir toplulukta onurlu biçimde kendilerini aklayacaklar ve ortaçağ rasyonalist Sefarad geleneğinin geniş ideallerini örnekleyebileceklerdir. (Bu idealin en önemli unsurlarından biri olan felsefe, Wessely tarafından biraz kol boyu uzaklıkta tutulmuş olsa da, kesinlikle diğer maskilim tarafından teşvik edildi.) Aydınlanmış Yahudiler hem İbranice hem de Almancayı iyi konuşmaktan ve saf olmayan Yiddish’ten kaçınarak ahlaki faydalarını artıracaklardı. Kendilerini din olarak Yahudiler olarak görmekle birlikte, aksi halde, evrensel Aydınlanma değerleriyle uyumlu olarak basitçe insan varlıkları olarak görecektlerdi. Onların modeli ünlü *Yahudi Aydınlanmacı (Aufklärer)* filozof Moses Mendelssohn olacaktır.

Maskilim’in eğitsel özdeyişleri şöyle özetlenebilir: Talmud’un ötesinde bir şeyi bilmeye cesaret edelim, Tora ve Judaica’nın ötesinde bir şey bilmeye cesaret edip bu sınırlı pratik ve Yahudi-dışı dünyada işleyişi öğrenmeye cesaret edelim. Göklerden “gerçeklik dünyasına dönüş”: Kültürlenmiş ve üretken olmaktır (Eisenstein-Barzilay 1956a, sayfa 14).

Wessely’nin eğitim reformu için çağrısına cesaret etmesinin nedeni neydi? Bu gerçek nedeniyle geçmişteki Sefarad örneklerini hatırlamak güçlükle ve bütünüyle tuhaf olabilir. Ancak, Talmud ve Halakhah çalışmasında müfredata egemen olan Eşkenazcı kültürünün tohumuna karşı hareket etti. Maskilim, geleneksel Torah bilginine (*talmid chakham*) ideal bir seçenek için baskı ile bir Kültür kavgası (Kulturkampf) başlattı ve - sık sık sert -eleştiri yaparak uzmanlığı Talmud ve hahamlar olan akademisyenleri eleştirdi. Geçmişte olduğu gibi, basitçe ve sadece, birçok geleneksel Yahudi düşünüre göre gerçekten de nihaî olarak ilahi Tevrat’a dahil olan diğer entelektüel disiplinlerle Tevrat’ın tamamlanması değildi mesele. Aksine, pek çok *maskilim* için, protestolarına bakılmaksızın, Yahudilerin dışındakilerle evrensel olarak paylaşılmış bilginin diğer organizmalara uygun değer ve vurgular tarafından Torah’nın etkin yerini almasıydı. Haskalah, bilginin, yeni öncelikler adına, yeniden yapılandırılması, aslında kendi bilgisinin yeni bir işlevi için çağrıda bulundu. Bilginin işlevi, artık birinin geleneği için açıklayıcı ya da dini açıdan kurtuluşa açık olmamalıydı; dış dünyaya bir köprü, faydacı, pratik, dünyevi terimlerle kurtuluşçu oldu.

Wessely’nin “insan torası”, dinden farklı olan bir kültürün yeni ve özerk bir alanının ortaya çıkışını temsil eder. Hegel’in terimlerine göre, “duyu dünyası ve sonluluk”tan, “imanın krallığı” ya da “göksel dünya”dan bir ayrılığa işaret eder. Başlangıç etkisi bakımından, Tevrat ve Yahudiliği tek başına bir din ile yaşam arasında sıkıştırmak olsa da, bu ayrışma Yahudilikte laikleşmenin başlangıçla-

rından biriydi. Aslında Haskalah, özgün olarak kozmopolit ve evrensel kültür kavramını yükseltti; İbrani edebiyat ve gazeteciliği, modern edebi bir dil olarak İbranice'nin geliştirilmesiyle, dinsel Yahudi kültürüne karşıt olarak laik bir kültürün doğuş halindeki gelişimini teşvik etti.

Çağdaş toplumların eleştirisinde bu daha dünyevi bir yönelim çağrısı *maskilimi* ve din ve dini liderlerin merkezileştirilmesini zorunlu olarak içeriyordu. Yeni kültürel ideale göre yaşamakta başarısızlık konusunda halakhah'nın bilgilerine sahip geleneksel hahamların otoritesini suçlamışlardır; bu hahamlar, yeni Aydınlanma standartlarına göre, genellikle dar görüşlü, karanlık, batıl, hain ve kendi Yahudi toplumu için bile pek yararlı olmayan kişiler olarak tasvir edildi. Ayrıca hahamların özellikle siyasi istismar yasağını kullandıklarında çok fazla güç kullandıklarını iddia edenler siyasi gerekçelerle (yasağı telaffuz etme hakkının zaten birçok Alman devletinde ciddi şekilde kısıtlandığını fark ettikleri için) itiraz ettiler. Bazıları Yahudi cemaatinin kendi yasalarını üyeleri üzerinde yürürlüğe koyan otoriter bir kurumsal yapıya kavuşma hakkına itiraz ediyordu. Ölülerin erken gömülmesi gibi çeşitli dini uygulamalar ve gelenekler maskilimin rasyonalist öfke hedefleri haline geldi. Galiçyalı maskilim özellikle Hasidik hareketi, aydınlanmamış ve batıl halk dininin en kötü düzenlemesi olarak suçladı - Haskalah'nın savaşmak ve yoketmek istediği en alçak şey.

Almanya, Galiçya ve Rusya'nın her üç merkezindeki maskilim arasında dini konularda hem ılımlılar hem de radikaller vardı. Mendelssohn ve Wessely gibi iyi yönetenler "dini aydın" kategorisini iyi bir şekilde gösteriyorlar çünkü makul bir Yahudiliği modellemeye, Aydınlanma araçlarıyla Yahudiliği rasyonalize etmeye ve açıklığa kavuşturmaya çalışıyorlardı. Mendelssohn'un doğal dinin ve ortaya çıkan yasanın bir karışımı olarak Yahudiliği tanımlaması ılımlıların uyum eğilimlerine iyi bir örnektir. Sonraki nesillerin ılımlıları için ayrıntılarıyla değil, Yahudiliği ya da en azından bir kısmını çağdaş entelektüel akımlarla uyumlu hale getirme modelinde sorunsal haline geldi. Makul bir Yahudilik geliştirme genellikle, farklı hahamcı disiplini çağdaş, evrensel ve ahlaki terimlere çevirmekle ilgilidir - çoğunlukla inanç temel metinleri veya inanç temellerinin kısa formülleri şeklinde. Halakhik davranışın gerekliliğini onaylayan kişiler bile Yahudiliği halakhik uygulamasının ayrıntılarını anlatmaktan çok bir inanç olarak tanımlamak için daha fazla uğraş veriyorlardı.

Friedlander, Homberg ve Wolfsohn gibi dini radikaller, halakhik gözlemi, birinin insan potansiyelinin tam gelişimine zarar veren eski moda ve gereksiz bir uygulama olarak gözdardı etmek eğilimi gösterdiler. Böylelikle Sözel Yasa ve Dinsel geleneğin kendisini bir sorun haline dönüştürdüler. İyi rasyonalistler olarak, geleceği bir bilgelik deposu olarak değil, fakat güvenilmez aktarım tarafından sınırlandırılmış külfetli bir ağırlık olarak gördüler. Dinin kutsal çekirdeğini sadece insan ve bu nedenle değişen adetlerden ayırma ihtiyacı üzerinde durdular. Nitekim bu, on

dokuzuncu yüzyılda Reform Yahudiliğinin teorik başlangıç noktalarından biri haline geldi. Bununla birlikte, din üzerine Haskalah yazılarında çarpıcı olan şey, ilahi vahyin kendisinin imkânının eleştirisinin yetersizliğidir. *Maskilim* bağnaz biçimde Spinozacılardı : Kaybettikleri inanç, eğer kaybettilerse, Kitab-ı Mukaddes’de ve ilahi vahyde değil, hahamcı Sözlü Gelenek içinde olmak eğilimindeydiler.

Hangi düzenlemelerde maskilim Yahudi kültürü, dini ve toplumunun çok yönlü eleştirilerini seslendirmeye cesaret eder? Çoğunlukla yeni Yahudi okullarındaki öğretmenler, zengin özel evlerdeki öğretmenler, İbranice baskı ticaretinde çalışanlar, *Ha-Measef* gibi Haskalah’a tahsis edilmiş yeni Yahudi süreli yayınların kurucuları ve katkıda bulunanları, kendilerini aydınlanmayı yaymaya, İbrani dilini geliştirmeye adanmış yeni gönüllü derneklerin üyeleri. Beyannameler ve reform risaleleri yazdılar, Avrupa Aydınlanmasının eserlerini İbranice’ye tercüme ettiler ve güncel yorumları ile (nitekim Mendelssohn’un Kitab-ı Mukaddes çevirisi ve yorumu (*the Biur*) Haskalah’nın başlangıcını belirleyenlerden biri idi), klasik Yahudi eserlerinin-çoğunluğu felsefe ve ahlak olan-yeni baskılarını çıkarttılar.

Haskalah kültürünün hem yapımcıları hem de tüketicileri genellikle geleneksel Yahudi eğitimi almış olsa da maskilim, yeni bir otorite ve bilgi kaynağı üzerine konuşma hakkını temel aldı. Yapabildikleri kadar konuştular-Mendelssohn modelleri gibi-başarılı bir şekilde ideal “tarafsız” ya da “yarı-tarafsız topluma geçişi yönlendirdiler (Katz 1973, 1993) ait olma birinin ait olduğu din tarafından tayin edilmiyordu daha ziyade bir kişinin basit insanlığı tarafından yönlendiriliyordu.

Aslında maskilim, çağdaş Aydınlanma ve Yahudiliğin bir sentezini yaratmayı aradı. Fakat Yahudiliği modernize etme çabalarında Avrupa Aydınlanması ilham kaynağı olurken, Haskalah Aydınlanma ile eş anlamlı değildi. Haskalah, Avrupa Aydınlanmasından üç anlamlı tarzda farklıydı. Birincisi, din ve dini gelenek üzerine Haskalah daha ılımlı veya tutucu olma eğilimindeydi. Maskilim, materyalist, tanrı tanımaz ya da tanrıci görüşleri ifade etmedi. Bu bakımdan, Fransızlarla karşılaştırıldığında Alman Aydınlanmasının ılımlı eğilimini yansıtmadılar. İkincisi, Haskalah’nın bu dinsel denetimi muhtemelen içerisindeki kültürel reform dinamğine kısmen bağlıydı: Aşkenaz kültürünün eleştirilmesi Ortaçağ Sefarad felsefe geleneğinin yeniden canlandırılması çağrısı yaptı (Funkenstein 1993). Gay’in Aydınlanma görüşüne göre, felsefeciler eski putperest klasik geçmişi yeniden canlandırmak amacıyla ortaçağ Hristiyanlığını karaladı. *Maskilim* de geçmişteki geri kalmışlıkların üzerine atladı, hahamcı Yahudiliğin sonraki katılımlarından çok Kitab-ı Mukaddes’deki özgün Yahudi geçmişe değer verdi. Fakat onlar, en sonunda, Ortaçağ Yahudi mirasının bir bölümü olan İbranilik, akılcılık ve dünyeviliği temsil eden Sefaradçılığın sürüp giden ilgisini ve devamlılığını savundular. Taktiksel olarak kesinlikle kendi faaliyetleri için meşrulaştırma emsallerini araştırdılar, ancak onları bazı Ortaçağ Yahudi atalarının arasında bulmaları anlamlıdır. Üçüncüsü, *maskilim*, iki cephe

savaşı zorunlu kıldığı için felsefelerden ve Aydınlanmacılar'dan farklıydı: Kendi Yahudi kültürü ve toplumunu eleştirmeye cesaret ettikleri kadar reforma tabi tutmayı denemişler, dış saldırılara karşı Yahudilik ve Yahudileri savunmuşlardı. Aydınlanmış Avrupa görüşünün engelinden önce Yahudiliğin değerini kanıtlamak, Yahudi olmayan düşünürlerden ve maskilimi zorla savunmacı af dilemede kullanan yayıncılardan suçlamalar. Yahudilerin azınlık durumunu yansıtan İçsel amaçlı eleştiri ile dış tüketim için özür dileme arasındaki gerginlik, birçok azınlığın ve halkın baskın Batı modeline uyarlanmasına katılmıştır. Aydınlanma'nın tüm şampiyonları gibi, maskilim de sonluyu bilmeye ve değer vermeye cesaret etti, fakat Yahudiliği Aydınlanma kültürüyle ilişkide görmeye cesaret etmek ve evrensel akılcı insanlık görüşünü geniş anlamda yazmak maskilim için entelektüel kendine yeterlilik ve özerkliğin yitirilmesi anlamına geliyordu. Artık kendine kapalı bir Yahudi dünyasında konuşmaktan başka, sadece Yahudilik konusunda makul olanı belirleyemezler; Yahudi özelliklerine de cevap vermeleri gerekiyordu.

Aydınlanma'nın tüm şampiyonları gibi, maskilim de sonluyu bilmeye ve değer vermeye cesaret etti, fakat Yahudiliği Aydınlanma kültürüyle ilişkide görmeye cesaret etmek ve evrensel akılcı insanlık görüşünü geniş anlamda yazmak maskilim için entelektüel kendine yeterlilik ve özerkliğin yitirilmesi anlamına geliyordu. Artık kendine kapalı bir Yahudi dünyasında konuşmaktan başka, sadece Yahudilik konusunda makul olanı belirleyemezler; Yahudi özelliklerine de cevap vermeleri gerekiyordu.

SONUÇ

"Aydınlanma böylece kararlı bir şekilde Avrupa fikrinin laikleşmesini başlattı: Bunu söylemek, filozofların hepsinin ateist olduğunu ya da bundan sonra insanların dindarlıklarını sona erdireceklerini iddia etmek değildir...

Ancak Aydınlanma sonrası Hristiyan dininin kamusal kültürü meşgul etmesi nihayet sona erdi (Porter 1990, s.72)." Eski rejimlerin eğitimli seçkinlerinden aydınlanma ve Haskalah güçlü geldi, her ikisi de çağdaş topluma ilişkin rasyonalist ve nihai laikleştirme eleştirileri ve reform planları önermişti. Tüm filozoflar, Alman Aydınlanmacıları ve maskilim, tamamen laik bir dünya görüşünü benimseyip dini terk etmezken, bilim ve toplum hakkındaki modern laik söylemin temelini atmışlardı. Ve Aydınlanma ideolojisinin taşıyıcıları olarak, yeni bir toplumsal grubun (laik aydınlar) yeni bir kamusal rolü oynamanın etkilerini ortaya koydular. Ancak Haskalah'nın mirası, Avrupa aydınlanmasının sonuçlarından biraz farklıydı: Laik bir Yahudi kültürünün ortaya çıkmasına yer açarken Yahudi dini Yahudi kamu kültüründe hiçbir zaman alakasız bir faktör haline getirilmedi. Din, uzun zamandan beri kolayca yerinden edilemeyecek kadar Yahudi kimliğinin ayrılmaz bir parçasıydı. Haskalah, modern İbrani kültürünün gelişimini hızlandırdı, ancak Haskalah İbraniliği, laik yönlerde hareket ettiğinde bile sık sık din

ile derin bağlarının farkında olmuyordu. Haskalah'ın belirleyici adımı, Avrupa düşünce ve kültürünü Yahudi kamuoyunun gündemine getirmektir.

NOT

Yararlı önerileri için Benjamin Braude, David Myers, Aron Rodrigue ve David Sorkin'e teşekkür etmekten mutluluk duyuyorum. Ayrıca, Smith College, Bowdoin College ve Wesleyan Üniversitesi'nden Referans ve Özel Koleksiyon kütüphanecilerine de yardımları için teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

Metinler

- Dohm, C. W. von (1980) *Concerning the Amelioration of the Civil Status of the Jews*, translated by H. Lederer, excerpts in P. R. Mendes-Flohr and J. Reinharz (eds), *The Jew in the Modern World: A Documentary History* (New York and Oxford: Oxford University Press), pp. 27-34.
- Gay, P. (ed.) (1973) *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology* (New York: Simon & Schuster).
- Grégoire, H. (1789) *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs* (Metz, 1789; reprinted Paris: Editions d'Histoire Sociale, 1968). English translation: *An Essay on the Physica Moral, and Political Reformation of the Jews*, translator not given (London: n.d., c. 1790 or 1791).
- Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller, edited by J. N. Findlay (Oxford: Clarendon Press).
- Herder, J. G. von (1989) *Ideen zur philosophie der Geschichte der Menschheit*, in vol. 6 of *Werke*, edited by M. Bollacher et al., 10 vols. (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag). English translation: *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, 2nd ed., translated by T. Churchill, 2 vols. (London: John Johnson, r803).
- Kant, I. (1965) *Answer to the Question, What is Enlightening?*, in F. E. Manuel, *The Age of Reason* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
- Lessing, G. E. (1956) *Lessing's Theological Writings*, translated by H. Chadwick (Stanford: Stanford University Press).
- (1973) *The Jews*, translated by E. Bell, excerpts in Gay 1973, pp. 746-65.
- (1983) *Nathan the Wise*, translated by B. Q. Morgan (New York: Continuum).
- Locke, J. (1950) *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis: Bobbs-Merrill).
- Montesquieu (1949) *The Spirit of the Laws*, translated by T. Nugent (New York: Hafner, Macmillan).
- (1964) *The Persian Letters*, translated by G. R. Healy (Indianapolis: Bobbs Merrill).
- Rousseau, J. J. (1990) *The Creed of a Priest of Savoy*, translated by A. H. Beattie, 2nd rev. ed. (New York: Continuum).
- Voltaire (1903) *The Works of Voltaire: A Contemporary Version*, translated by W F. Fleming,

edited by T. Smollett, 42 vols. (Akron: St Hubert Guild).

Wessely, N. H. (1980) *Words of Peace and Truth*, translated by S. Weinstein and S. Fischer, excerpts in P. R. Mendes-Flohr and J. Reinharz (eds), *The Jew in the Modern World: A Documentary History* (New York and Oxford: Oxford University Press), pp. 62-7.

Araştırmalar

Altmann, A. (1973) *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (Philadelphia and University, AL: Jewish Publication Society and University of Alabama).

Anchor, R. (1967) *The Enlightenment Tradition* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press).

Baker, K. M. and C. Lucas (1987-8) *The French Revolution and the Creation of a Modern Political Culture*, 2 vols, 1: *The Political Culture of the Old Regime*, 2: *The Political Culture of the French Revolution* (Oxford: Pergamon).

Becker, C. L. (1932) *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press).

Cassirer, E. (1955) *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by F. C. A. Koelln and J. P. Pettegrove (Boston: Beacon).

Chartier, R. (1991) *The Cultural Origins of the French Revolution*, translated by L. G. Cochrane (Durham, NC and London: Duke University Press).

Chisick, H. (1981) *The Limits of Reform in the French Enlightenment: Attitudes toward the Education of the Lower Classes in Eighteenth-Century France* (Princeton: Princeton University Press).

Crocker, L. G. (1959) *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth-Century Thought* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

— (1963) *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment* (Baltimore: John Hopkins University Press).

Darnton, R. (1970) *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (New York: Schocken).

— (1971) "The High Enlightenment and the Low-Life of Literature in PreRevolutionary France," *Past and Present: A Journal of Historical Studies* 51: 8115.

— (1979) *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopedie, 1775-1800* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press).

— (1990) "The Social History of Ideas," in *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History* (New York and London: Norton), pp. 219-52 (originally in *The Journal of Modern History* (1971), 43: 11-32).

Dülmen, R. von (1992) *The Society of the Enlightenment: The Rise of the Middle Class and Enlightenment Culture in Germany*, translated by A. Williams (New York: St Martin's).

Eisenstein-Barzilay, I. (1955) "The Treatment of the Jewish Religion in the Literature of the Berlin Haskalah," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 24: 39-68.

— (1956a) "The Ideology of the Berlin Haskalah," *Proceedings of the American Academy for*

- Jewish Research* 25: 1-37.
- (1956b) "The Jew in the Literature of the Enlightenment," *Jewish Social Studies* 18: 216-43.
- Eliav, M. (1960) *Jewish Education in Germany in the Period of Enlightenment and Emancipation* [Hebrew], Jerusalem: Jewish Agency).
- Etkes, E. (ed.) (1993) *The East European Jewish Enlightenment* [Hebrew], Jerusalem: Zalman Shazar Center for Jewish History).
- Feiner, S. (1987) "Isaac Euchel - 'Entrepreneur' of the Haskalah Movement in Germany" [Hebrew] *Zion: A Quarterly for Research in Jewish History* 52: 427-69.
- Fishman, D. (1987) "A Polish Rabbi Meets the Berlin Haskalah: The Case of Baruch Schick," *AJS Review* 12: 95-121.
- Foucault, M. (1984) *The Foucault Reader*, edited by P. Rabinow (New York: Pantheon).
- Funkenstein, A. (1993) "Haskala, History, and the Medieval Tradition," in *Perceptions of Jewish History* (Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press), pp. 234-47.
- Gay, P. (1964) "Voltaire's Anti-Semitism," in *The Party of Humanity: Essays in the French Enlightenment* (New York: Knopf), pp. 97-108.
- (1966) *The Enlightenment: An Interpretation, 1: The Rise of Modern Paganism* (New York: Knopf).
- (1969) *The Enlightenment: An Interpretation, 2: The Science of Freedom* (New York: Knopf).
- Goodman, D. (1989) *Criticism in Action: Enlightenment Experiments in Political Writing* (Ithaca and London: Cornell University Press).
- Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, translated by T. Burger with the assistance of F. Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press).
- Hertz, D. (1988) *Jewish High Society in Old Regime Berlin* (New Haven and London: Yale University Press).
- Hertzberg, A. (1968) *The French Enlightenment and the Jews* (New York, London, and Philadelphia: Columbia University Press and Jewish Publication Society).
- Hunt, M., M. Jacob, P. Jack, and R. Perry (1984) *Women and the Enlightenment* (New York: Institute for Research in History; Haworth Press).
- Jacob, M. C. (1991) *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe* (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Katz, J. (1970) *Jews and Freemasons in Europe, 1723-1939*, translated by L. Oschry (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- (1973) *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation 1770-1870* (Cambridge: Harvard University Press).
- (1980) *From Prejudice to Destruction: Anti-Semitism, 1700-1933* (Cambridge: Harvard University Press).
- (1993) *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*, translated and edited by B. D. Cooperman (New York: Schocken).
- Koselleck, R. (1988) *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*

- (Cambridge, MA: MiT Press).
- Landes, J. B. (1988) *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca and London: Cornell University Press).
- Lowenstein, S. (1982) "The Readership of Mendelssohn's Kitab-1 Mukaddes Translation," *Hebrew Union College Annual* 53: 179-213.
- (1994) *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830* (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Mahler, R. (1985) *Hasidism and the Jewish Enlightenment: Their Confrontation in Galicia and Poland in the First Half of the Nineteenth Century*, translated by E. Orenstein, A. Klein, and J. M. Klein (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Malino, F. and D. Sorkin (eds) (1990) *From East and West: Jews in a Changing Europe, 1750-1870* (Oxford: Blackwell).
- Manuel, F. E. (1967) *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (New York: Atheneum).
- (1992) *The Broken Staff Judaism through Christian Eyes* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Meyer, M. A. (1967) *The Origins of the Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824* (Detroit: Wayne State University Press).
- Meyer, P. H. (1963) "The Attitude of the Enlightenment towards the Jew," *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 26: 1161-205.
- Palmer, R. R. (1939) *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France* (Princeton: Princeton University Press).
- Pelli, M. (1979) *The Age of Haskalah: Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany* (Leiden: Brill).
- Popkin, R. (1990) "Medicine, Racism, Anti-Semitism: A Dimension of Enlightenment Culture," in *The Languages of Psyche: Mind and Body in Enlightenment Thought*, Clark Library Lectures 1985-6, edited by G. S. Rousseau (Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press), pp. 405-42.
- Porter, R. (1990) *The Enlightenment* (Houndmills and London: Macmillan).
- Porter, R. and M. Teich (1981) *The Enlightenment in National Context* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Rezler-Bersohn, N. (1980) "Isaac Satanow: An Epitome of an Era," *Yearbook of the Leo Baeck Institute* 25: 81-99.
- Roche, D. (1978) *Le Siècle des Lumières en province: Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789* (Paris: Mouton).
- (1993) *La France des Lumières* (Paris: Fayard).
- Scott, H. M. (1990) *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Shavit, U. (1990) "Haskalah mahi? Le-virur musag ha-haskalah be-sifrut ha-ivrit," *Mech-karei yerushalayim be-sifrut ivrit* 12: 51-83.
- Shochat, A. (1960) *Beginnings of the Haskalah among German Jewry* [Hebrew] (Terusalem:

- Bialik Institute).
- Sorkin, D. (1987) *The Transformation of German Jewry, 1780-1840* (New York and Oxford: Oxford University Press).
- (1991) "From Context to Comparison: The German Haskalah and Reform Catholicism," *TeL Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte* 20: 23-58.
- (1992) "Jews, the Enlightenment and Religious Toleration - Some Reflections," *Yearbook of the Leo Baeck Institute* 37: 3-16.
- (1994a) "The Case for Comparison: Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment," *Modern Judaism* 14: 121-38.
- (1994b) "The Jewish Question in Eighteenth-Century Germany," paper given at a Colloquium on Discourses of Tolerance and Intolerance in the Enlightenment, The Clark Library, University of California, Los Angeles, May.
- Stanislawski, M. (1983) *Tsar Nicholas 1and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, r825-r855* (Philadelphia: Jewish Publication Sociery).
- (1988) *For Whom Do I Toil?: Judah Leib Gordon and the Crisis of RussianJewry* (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Talmon, J. L. (1952) *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker & Warburg)
- Taylor, C. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Venturi, F. (1969-) *Settecento riformatore*, 5 vols. (Turin: Einaudi).
- (1971) *Utopia and Reform in the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press).
- (1972) *Italy and the Enlightenment: Studies in a Cosmopolitan Century*, edited by S. Woolf, translated by S. Corsi (New York: New York University Press).
- (1989) *The End of the Old Regime in Europe, 1768-1776: The First Crisis*, translated from vol. 3 of *Settecento riformatore* by R. B. Licchfield (Princeton: Princeton University Press, 1969).
- (1991) *The End of the Old Regime in Europe, 1776-1789*, 2 vols, 1: *The Great States of the West*, 2: *Republican Patriotism and the Empires of the East*, translated from vol. 4 of *Settecento riformatore* by R. B. Litchfield (Princeton: Princeton University Press, 1969).
- Werses, S. (1990) *Trends and Forms in Haskalah Literature* [Hebrew] (Jerusalem: Magnes, Hebrew University).
- Yolton, J. W., R. Porter, P. Rogers, and B. M. Stafford (1991) *The Blackwell Companion to the Enlightenment* (Oxford and Cambridge, MA: Blackwell).
- Zalkin, M. (1992) *Haskalat Vilna (r835-r860) : Kavim li-demutah*. M.A. thesis, Hebrew University of Jerusalem.
- Zipperstein, S. J. (1982) "Jewish Enlightenment in Odessa: Cultural Characteristics 1794-1871," *Jewish Social Studies* 44: 19-36.
- (1985) *TheJews of Odessa: A Cultural History, 1794-r 88r* (Stanford: Stanford University Press).

MENDELSSOHN

Michael L. Morgan

YAŞAMI VE ZAMANI

Moses Mendelssohn 31 Aralık 1785 Cumartesi günü yayıncısı ve arkadaşı Christian Friedrich Voss'un evine gitti ve Lessing'in Arkadaşları'nın elyazmasını teslim etti. Mendelssohn ve Friedrich Jacobi iki yıl boyunca, Spinozacılık ve Lessing'in iddia ettiği fanteizmin doğasını tartışmaya açtılar. Yeni kitap, tartışmalara Mendelssohn'un nihai katkısı olacaktı. Ancak, Mendelssohn, dört gün sonra, 4 Ocak 1786'da öldü; kitap 24 Ocak'ta ölümünden sonra yayınlandı (1).

Lessing'in Arkadaşları'nda Mendelssohn, inanç, akıl ve din konusunda bir çatışma olduğundan anlaşmazlık görüşünü aydınlattı. Jacobi, Mendelssohn'un eski düşmanı Johann Caspar Lavater ile aynı dernekte, rasyonalizm karşıtlarını temsil etti; bu inançlıların kanatlarından biri *Alman Aydınlanması (Aufklärung)* 'na karşı biraraya geldi (2). Mendelssohn, Altmann'ın belirttiği gibi "Lavater'in onların tümünün ardında olduğu fikri" konusunda saplantılıydı (3). Tartışma basitçe Lessing'in karakteri üzerine değildi; Aydınlanma ile düşmanları, akıl ve akıldışı, karanlığın güçleri ile ışığın güçleri arasında tam ölçekli bir savaştı. Jacobi Lessing'i umutsuzca safsata ve karmaşa içine batmış olarak gördü; onu derinden derine Spinozacılığın bataklığına çekerek ve sonra da ona çıkış yolu sunarak, "inanç barınağına geri çekmek " ile " hastalıklarını iyileştirme sorununu cesurca çözümlendi" (4). Lessing ile başarısız olan Jacobi, onu başkalarına ders olsun diye örnek gösterme olanağını aradı, çok geç olmadan önce başkalarına "terbiye edici bir örnek"; inancın geçici kullanımı gösterdi.

Lessing'in Arkadaşları'ndaki incelemesi sırasında Mendelssohn kendi alanını gözetim altında tutar ve kendi inançlarını ortaya koyar. Jacobi'nin hatalarının bedelini ödemeye çalışan ilk kişi olmadığına dikkat çekerek, Lavater'le olan daha

önceki olayı ima eder. Ancak bu tür girişimler o ve onun doğal din çeşidini ortaya koyan “başarısızlığa mahkûm” girişimlerdir. Görüşlerini şöyle açıklıyor:

Doktrinler ve ebedi gerçekler açısından, sebebe dayanan bu kanıtı görüş olarak tanımadım. Yahudilik, tarihsel doğrulara bir inanç ister, gerçekte, buyurulmuş halen uygulanmakta olan hukukumuzun yetkesi kurulmuştur. Bununla birlikte, en yüksek hukuk sağlayıcının varlığı ve yetkisi, akılla kabul edilmeli ve burada, vahy ya da iman için ne Yahudilik ilkelerine ne de benim ilkelerime göre yer yoktur.

Dahası, Yahudilik vahyolunmuş din değil fakat vahyolunmuş hukuktur. Bir Yahudi olarak, dedim ki, akılcı argümanlar aracılığıyla inanç aramak için daha fazla sebebim vardı.

... Benim iddiam şudur Yahudilik ebedi doğrulara inanma konusunda bilgeliği varsaymıyor ama basitçe tarihsel inanç, okura gönderme yaptığım daha uygun bir yerde açıkça ortaya konmuştur. İbrani dilinin sınıf dinimiz için uygun bir sözcüğü yoktur. İnancımızı isteyen ebedi doğrular ve doktrinal bildirilerin hiçbirisi Yahudilik değildir. Bu, istisnai olarak ibadetin vahyolunmuş yasalarından oluşur ve dinsel gerçek olarak doğal ve akli bir inancı varsayar; onsuz hiçbir ilahi hukuk kurulamaz (6).

Mendelssohn için Yahudilik hem akılcı bir din hem de özel bir dini hayattır. Tanrı'nın akılcı bir anlayışına ve bu Tanrı ile tarihsel bir ilişkiye dayanıyor. Bu ilişki vahy tarafından kurulmuştur, ancak, bu öğretinin bir vahyi değil, hukukun bir vahyidir. Bu Mendelssohn'un Aydınlanma versiyonunun çekirdeği ve Yahudilik anlayışının kalbidir. Burada, son çalışmasında, onu özetler; başka bir yerde açıkça belirttiği gibi, onu daha tam olarak geliştirir.

Mendelssohn'un gönderme yaptığı metin, elbette rasyonel bir din olarak Yahudiliğin en olgun ve en sistematik anlatısıdır; bu eser, Mayıs-1783'te yayınlanan *Kudüs (Jerusalem)* 'dür veya *Din Gücü ve Yahudilik Üzerine (On Religious Power and Judaism)* 'dir. Bu eser, bir Yahudi düşünür ve Yahudi filozof olarak kariyerinin kapak taşıdır. Başka hiçbir eser, felsefeye ve Yahudiliğe yaptığı birleşik taahhütleri daha iyi sergileyemez. Onun Yahudiliğinin ve rasyonalizminin özetini anlamak istiyorsak, Mendelssohn *Lessing'in Arkadaşları'na* da bunları verir, ilk olarak onun bu büyük erken eserinin ayrıntılarını anlamamız gerekir.

Jerusalem'in yazarı, kendisinden düzenli olarak Moshe mi-Dessau, Moses from Dessau'dan Musa diye söz etti. 6 Eylül 1729'da Dessau'da doğan Mendelssohn, on yaşında parlak genç haham David Fraenkel ile çalışmaya başladı; Fraenkel 1743'te Berlin'e çağrıldığında onu takip etti ve hayatının geri kalanında Berlin'de yaşamını sürdürdü. 1759'da zengin bir ipek üreticisi olan

Isaac Bernhard'ın evinde öğretmen oldu. Mendelssohn, sonunda, Bernhard'ın fabrikasında kütüphaneci, 1761'de de müdür oldu. Ancak ilk aşkı felsefe idi. Sonraki yıllarda, kendisini felsefeden uzaklaştıran böyle bir iş için zaman ve güç sarfettiği konusunda yakınmaktan asla bıkmadı.

Mendelssohn kendini yetiştirmiş bir düşünürdü (7). Felsefede önce Locke'u, sonra Leibniz'i ve Wolff'u okumuş, doğal teolojiden çok erken etkilenmiş ve insan karakterinin rasyonel olmayan özellikleriyle akli uzlaştırmak sorunu üzerinde düşünmüştü. Locke ve Shaftesbury'nin psikolojisinden etkilenmişti, Leibnitz-Wolffcu okulun sistematik rasyonalizmi onu en sonunda yüreğinden yakalamıştı. 1755 tarihli *Felsefe Diyalogları* (*Philosophical Dialogues*) 'ndan 1785 tarihindeki Morgenstunden'e kadar Mendelssohn'un eserleri, bu okulun geleceğinde ve *Berlin Aydınlanma* mirasında tam olarak başarısızdı. Hayat boyu devam eden bir girişim olan Spinoza'yı okumak bile, Spinoza'nın radikalizmini hafifletmeye ve onu Leibniz ve Wolff dünyasına oturtmaya ve bu tartışmalı filozofun tanrı tanımazlığı olarak adlandırılan panteizmi iddiasını evcilleştirilmiş bir tanrıçılık olarak yeniden yorumlamaya çalıştı (8).

Mendelssohn'un hayatının üç mekânı vardı. Biri, katlandığı ve kızdığı ipek fabrikasındaki çalışması. İkincisi, bir Yahudi, bir aile adamı ve bir Yahudi sözcüsü olarak yaşadığı hayat, bazı yönlerden zevk almış ama isteksizce, başkalarına adanma hissi ile kabul etmiştir. Felsefi zemine dayanan liberalizmi, onu ahlaki aktivizmin kendine özgü versiyonuna götürmüş; bununla birlikte, hem liberal, hem de bir Yahudi olduğundan bu aktivizm Yahudi onurunu savunma ve Yahudi kimliğini zenginleştirme çabaları ile evlenmişti. Yahudiler arasında ahlaki davranışı güçlendirmek, hoşgörü sebebini savunmak, Yahudiliğin haklılığını ve değerini savunmak ve Yahudi vatandaşlığının sebebini desteklemek için Yahudileri İbrani dilinde eğitmeye istekliydiler. Dahası, bunlar zaman zaman onun için rastlantısal ilgiler değildi; derin anlamda Mendelssohn bütün yetişkinlik yaşantısını bu nedenlere adadı. Bu ilgiler 1758'de onu Yahudi gençliği İbranice dilinde eğitmek ve ahlaki davranışlarını güçlendirmek umudu ile Kohelet Musar adlı aylık İbranice bir dergi yayınlamaya yöneltti. 1774'ten sonraki yıllarda, Pentatauch'un yeni bir Almanca çevirisi projesini geliştirdiler ve 1772'de erken ölüme ilişkin ifadelerine yer verdiler (9). Yahudiliğe sorumluluk ve adanmışlık duygusu liberal, akılcı ve onurlu idi, bu durum tekrar tekrar sorulduğunda onu Yahudi sivil hakları adına aracılık etmeye cesaretlendirdi (10).

Mendelssohn'un hayatının üçüncü mekânı entelektüel, kültürel ve felsefi mekândı. Salonlar, yayıncılar, sanatçılar, yazarlar, yazışmalar, kahvehaneler ve özellikle bir arkadaş çevresi ile dolu olan bir mekândı. 1754'te ilk tanıştığı Gotthold Lessing, yaşam boyu samimi bir arkadaştı; 1755 tarihli *Felsefe Diyalogları*, Shaftesbury ve insan karakterindeki duyguların rolü üzerine iki kişi arasındaki söyleşileri yansıtıyordu. 1761'de Mendelssohn'la bir araya gelen Thomas Abbt,

akıl savunmasını ve özellikle de 1767'de Fedon (Phaedon) 'un üçüncü diyalogunda ruhun ölümsüzlüğünü savunmak için ahlakın rolü konusunda ısrarcı davranmasını tetikledi (11). Mendelssohn 1755'de, yayıncı, editör ve yazar, otuz yıllık arkadaşı Friedrich Nicolai ile ilk kez görüştü. Ve daha sonra öğrencileri ve genç arkadaşları arasında, Kant'ın öğrencisi Marcus Herz'den, Herz Homberg'e, August Hennings ve David Friedlander'e kadar önde gelen kişiler vardı. Bunlar, Mendelssohn'a tartışma ve söyleşi için sürekli fırsatlar sunan geniş bir meslektaş ve arkadaş çevresindeki merkezi kişilerdir; görüşünde soyut hiçbir şey yoktu akılcılık entelektüel söyleşilerine gizlice refakat ediyordu.

ESERLER

Mendelssohn çeşitli konularda ve çeşitli şekillerde yazdı. Konuya göre felsefi denemeler, monografılar ve diyaloglar, en önemlisi Felsefe Diyalogları (1755) oldu, Kraliyet Akademisinin (1763) ödül denemesi, Phaedon (1767) (12) ve Morgenstunden (1785) ; Kitab-ı Mukaddes açıklamaları ve çevirileri; Yahudilik ve Yahudi meseleleri üzerine yazılar, özellikle de *Kudüs (Jerusalem)* yazıları (1783). Mendelssohn, estetik ve sanat felsefesine ilişkin önemli denemeler dahil edebiyat, sanat ve kültür üzerine de yazdı. Dönemine göre 1771'de yazarlığa ara verdi, sinirsel bir hastalık onu birkaç yıl felsefeden uzaklaştırdı. Her ne kadar 1771 yılı öncesinde Kitab-ı Mukaddes çevirisi ve yorumuna başlamışsa da, daha sonra Pentatuch'un (Beşli Kutsal Kitap) tercümanı ve yorumu ile meşgul oldu. Nitekim, *Kudüs* ve son eserleri, Lessing tartışmasına katkıları önceden tasarlanmış projelere değil, dışsal uyaranlara tepki vermişlerdir.

En azından Kudüs, Mendelssohn'un hayatı ve düşüncesinin en sembolik tek eseri olmaya devam ediyor. Kudüs, en seçkin siyasi felsefesini içeriyor ve bir akıl dini olarak Yahudiliğin tam bir anlatısını içeriyor ve ödüllü denemesi *Fedon (Phaedon)* 'da geliştirdiği felsefi görüşlerinden, daha sonra *Morgenstunden* ve diğerlerinden yararlanır. Mendelssohn'un Musevilik ve rasyonalizmi, liberalizm ve *Aydınlanma* karıştırılır ve başarılı olursa, *Kudüs* kitabındakiler ortaya çıkar. Ve eğer bu eser başarısız olursa, büyük projesi de başarısız olur.

Mendelssohn projesi, on yedinci yüzyıldan miras kaldı. Akıl, bilim ve ahlakın evrenselliğini, pozitif dinin özelliği ile bütünleştirmek, onun Yahudiliğin tarihsel ve geleneksel ayırt ediciliği olgusunda bir meydan okumaydı. Mesele tarihi bir konuydu. Sonuçta, bir zaman sonra tarih çöktüğünde, hiçbir dini özellik kalmayacaktı. Fakat tarihsel süreç boyunca dinler farklıydı. Mendelssohn'un bu ayrımcılığı doğrulamak için ne sorması gerekiyordu? Yahudileri özel yollarında gitmeye zorlayan şey nedir? Spinoza'nın sözcükleriyle, tüm insanoğlunun evrensel inancının bir üyesi olmak, evrensel bir dini benimsemek bakımından-

Yahudiliğin akılcılığını bilen aydınlanmış Yahudi neyi ummadı (13) ? Yahudileri ayıran tüm bu inanç ve uygulamaları ve onların çevrelerindeki topluma karışmalarını önlemeyi niçin terk etmediniz ?

Mendelssohn'a burada üzerinde çalışılacak dini, ahlaki, siyasi ve hatta metafizik meseleler vardı. Bazıları genel ve doğal teoloji, insan mükemmelliği, hoşgörü ve insan yükümlülükleri ile ilgiliydi. Diğerleri, sivil haklarının tanınmasını aramak ve vatandaşlığı çok istemek olarak, *Berlin Aydınlanması'nın* (*Aufklärer*) liberalizmi ile gizlice bağlantılıydılar. Mendelssohn'un akılcılığının merkezi, ahlakçılık, insan özleminin önceliği, sonsuz olmasına rağmen, kamu ve özel mülkiyet, erdem ve mükemmellik, insan refahı olarak mutluluk ya da hazcılık (*eudaimonia*) idi. Bu amacı anlamak ve ona ulaşmak için araçlar, ne özel bir vahy ve bu nedenle, ne de özel bir gelenek talep etti. Bu içgörü, mantık aracılığıyla herkese verildi (14). Bu konularda Mendelssohn Kraliyet Akademisi denemesinin (1763) 4. Bölümünü yazdığında ve Kudüs'ü (1783) yazarken olduğu gibi Phaeton'un (1767) üçüncü diyalogunu yazdığında daima çok ikna ediciydi (15). Yine de, tanrısal iradeye dayanan ve tarihsel bir amaçla şekillendirilmiş Yahudi halkına vahy ve dolayısıyla tarihsel ve işlevsel özelliği inkar edilemezdi. Onlar da rasyoneldiler ya da en azından Mendelssohn öyle olduklarına inandı, yani Yahudilikte ahlakın evrenselliği ve Yahudi hayatının özelliği akıl tarafından evlendirildi. Bu evliliğin neden ve nasıl gerçekleştiğini göstermek, Kudüs'ün görevidir.

Mendelssohn'un akılcı dininin kökleri - Tanrı'nın varlığına, takdirine bağlılığı, onun sağduyusuna, ahlaki mükemmellik için arzusunun merkezliliği, ruhun ölümsüzlüğü ve başka birçok şey - onun en azından 1760'lara geri dönmesi ve ödül denemesine yol açan eser ve Phaeton, akıl dini olarak Yahudilik tasarımı ve ortaya koyduğu yasama anlayışı, en azından 1769-70'teki Lavater meselesine kadar uzanmaktadır. Johann Caspar Lavater, akılcılık karşıtı ve bir Calvinist binyılcı (*millenarian*) idi. Mendelssohn'un zihninde, daha sonra Aydınlanmanın eleştirisi ve paradigmacı bir inançlı olur. 1769'da Charles Bonnet'nin *Palinogenesis* adlı eserinden bölümlerin bir çevirisini yayınladığında, Hristiyanlığın bir savunması, onu reddetme ile meydan okuyan Mendelssohn'a ithaf etmek veya Sokrates'in yaptığı gibi yapacak ve sonuçlarına katlanacaktır. Mendelssohn onu küstah olarak gördü, ancak doğal olarak kötü değildi. Dönemlik meydan okuması yanlış yönlendirildi, ancak belki kötü amaçlı değildi; böyle bir zorluk ve gerçek dinin rasyonel karakteri için hoşgörüye gerek duyulmadı.

Meydan okuma, çoğunlukla iletişim ve karışıklıkla işaretlenmiş, tempolu yazışmalara yol açtı. Buna ek olarak, Mendelssohn, Bonnet'nın argümanlarına ilişkin kırk sayfalık bir dizi açıklama yaparak yanıt verdi; "Bonnet'nin *Palinogenesis* Üzerindeki Yansımaları", adlı eseri hiç yayınlanmadı ancak bir düzine yıl sonra Mendelssohn'un *Kudüs*'ünün ikinci bölümünün yazımına bir Kitab-ı Mukaddes kaynak olarak hizmet etti ve bu Yahudiliğin argümanı için, rasyonel

bir inanç olarak, hiçbir vahyolunmuş törensel bir yasaya bağlı olmamıştır (16).

1771 baharında, Lavater üzerine kızgınlıkla meydan okumanın üstesinden gelince, Mendelssohn, okumayı azalttığı ve felsefi çalışmayı sürdüremediği sınırlandırılmış bir yaşam biçimine geçtiği felçli bir döneme katlandı. Yavaş yavaş iyileşti ama sadece 1778'de kendini yeniden sağlıklı hissetti. Bu dönemde, Kitab-ı Mukaddes, Pentateuch'un İbraniceyi genç nesile öğretmek için bir araç olarak yorumuyla yeni bir Almanca çevirisi projesine girmeye karar vermişti. Projenin tamamlanmaya yaklaştığı yıllarda, meydana gelen olaylar Bonnet'deki bu eski notlara dönmeye, doğal hukuk üzerine yeni bir çalışmaya ve din ve siyaset arasındaki ilişki ve Yahudiliğin doğası üzerine bir monografi yazmaya yöneltti.

1780'de Alsace Yahudileri, Mendelssohn'u, Fransız hükümetine, kısıtlamaların kaldırılmasına ilişkin kendi dilekçelerini desteklemek üzere bir önerge yazmaya davet ettiklerinde, Exodus (Çıkış) üzerine yorum yapmaya çalışmakta zorlanıyordu. Mendelssohn genç bir *Berlin Aydınlanmacısı*, öğretmen, diplomat ve yazar olan Christian Wilhelm Dohm'un (1751-1820) yardımını istedi. Mendelssohn ve Christian Garve'nin yanı sıra Dohm, önde gelen bir Berlin aydınlanmacısı ve sağlam bir liberaldi. Mendelssohn'un isteği, Dohm'a, önemli bir sosyal mesele olan Yahudilerin özgürleşmesi konusundaki görüşlerini kamuoyuna duyurmak için ideal bir fırsat sağladı. Eylül 1781'de Dohm, Yahudilere yönelik eleştirileri ve olumsuz özelliklerini kabul ettiği, ancak, onların yaşadıkları çevrenin baskısı ve düşmanlığına maruz bırakıldıklarını belirttiği "*Yahudilerin Sivil İyileştirilmesi Üzerine*" (On the Civil Improvement of the Jews) incelemesini yayınladı. Dolayısıyla onun tavsiyesi, Yahudilerin durumlarını iyileştiren bir politika ile daha iyi vatandaşlar haline getirilmesiydi. Böyle bir politika, Yahudilere eşit haklar ve yükümlülükler vermeyi, tarım ve ticaret etkinliklerine girişlerini teşvik etmeyi, konut kısıtlamalarını ortadan kaldırmayı ve Yahudi okullarının genel bir müfredatı içermesini tavsiye etmeyi içerecekti (17). Dohm, Yahudilere, geniş çapta, toplumsal ve insani gelişimi sağlayan hoşgörülü, yardımsever bir politikayı savundu; "iyileştirilmeleri" mümkündü.

Mendelssohn, Dohm'un argümanının çoğuyla aynı fikirdeydi, ancak bir noktada kesinlikle muhalifti. Dohm, Yahudi cemaatinin bütünlüğünü dinsel, yarı politik bir varlık olarak onayladı. İşleyiş amacıyla, özellikle yasağın kullanımını suretiyle davranışa izin vermekle zorlayıcı güçten faydalanacaktı. Mendelssohn; Yahudilerin, zorlayıcı güç olmaksızın, mülkiyet hakları üzerinde bile yargı yetkisine sahip olmaları konusunda aynı fikirde değildi. Din herkese açık olmalıdır; zorla değil, akıl ve ikna ile çalışmalıdır. Dolayısıyla, Mendelssohn'un Dohm ve onun teziyle ilişkisini netleştirmek için bir fırsata ihtiyacı vardı. Mendelssohn, bu hedefe ulaşmak için hoşgörü ve kurtuluş konusuna ilişkin daha fazla tartışmayı teşvik etmek ve onun din anlayışını keşfetmek için arkadaşı Dr Marcus Herz'i Hollanda'lı haham Manasseh ben İsrail'in 1656 tarihli *Vindiciae*

Judaeorum adlı tezini tercüme etmek üzere davet etmiş; onun için bu konulardaki görüşlerini içeren bir önsöz hazırlamıştır (18). Nisan 1782’de ortaya çıkan kitap oldukça heyecan verdi. Birçok okuyucu, Mendelssohn’un, Hristiyanlığa çok yakın, Yahudi hukukuna yabancılaşmış gibi görünen bir Yahudilik biçimine doğru ilerlediğini gördü; bazılarına göre Mendelssohn zaten bir Hristiyandır (19). Ve aslında, bu doğru değil miydi? Tam vatandaşlık, kişinin kendine özgü-lüğünü terk etmek istememesi ve devlette niteliksiz bir katılımcı olması değil midir? Kanunsuz ama Hristiyanlığa sahip bir Yahudilik nedir?

Eylül 1782’de Berlin’de, kırk yedi sayfalık “Manasseh Ben İsrail’e olağanüstü Önsözüyle neden olduğu Bay Moses Mendelssohn’a bir Mektup’ta Işığın ve Hakkın Aranması” başlıklı isimsiz bir bölüm yayımlandı (20). Bu mektup “S” Viyana, Haziran 12, 1782 şeklinde imzalanmıştı. “ Sonradan ve bir süreden beri Mendelssohn, bu kesin eleştirinin, Musevilikten Katolikliğe dönme, devlet adamı ve Viyana Aydınlanmasının lideri Josef von Sonnenfels’in çalışması olduğuna inanmıştır (25). Araştırmacı, Mendelssohn’un, Yahudi topluluğu için güç ve zorlamayı reddetmekle Musa’ya dayanan yasanın yasal sistemine “belirleyici bir darbe” indirip indirmediğini tartıştı mı (22) ? Yahudilik devlete tam katılımı engellemedi mi? Vatandaşlık ayrıcalıktan ve seçkinlikten vazgeçmeyi gerektirirse, bu tören yasasını ilga etmeden nasıl başarılabilir? Ve eğer yasak veya dini sansür (cherem) iptal edilebilirse, neden tüm yasa ile kurtuluş amacı başarılabilmesin?

KUDÜS VE DİNİN AKLA UYGUNLUĞU

Bu alanın el yazması 1782 yazında Mendelssohn’un ellerindeydi ve Eylül’e kadar bir yanıt üzerinde çalıştı. Bu yanıt yazısı Nisan 1783’e kadar tamamlandı ve Mayıs ayında Mezmurlar kitabının tercümesi ile birlikte yayınlandı. Kitabın adı *Kudüs* ya da *Dini Güç ve Yahudilik Üzerine* olarak adlandırılmıştır. Kudüs kitabının özgün olarak üç bölümü vardı; sonra iki bölüme indirildi. İlk bölümde, Mendelssohn, kendine ait bir doğal hukuk kuramı, bir toplumsal sözleşme öğretisi, dinler ve sivil kuruluşlar ve hoşgörü türünü geliştirir. Kısacası, I. Bölüm, ahlaki ve politik bir felsefenin temellerini içermektedir. II. Bölüm, Mendelssohn’un Yahudilik anlayışını içeriyor. O, bir akıl dini ve hiçbirine benzemeyen farklı bir din olduğunu tartışır. Yahudiler tam bir yaşam biçimine bağlıdır, yasal olarak kesin bir davranış sadece onlara bağlıdır. Göstermeye çalıştığı gibi bu da mantıklıdır. Dolayısıyla Yahudilik liberal devlet içindeki yerini meşru, tamamen rasyonel bir yaşam biçimi olarak alabilir; akıl ile yetkilendirilir ve aynı zamanda devletin nihai hedeflerine, kamu ve özel ahlak mükemmelliğine ve refahına katkıda bulunur.

Kudüs'ün birinci bölümü, Mendelssohn'un doğa yasası üzerine çalışmasına ve 1781'deki "*Mükemmel ve Mükemmel Olmayan Görevler Üzerine (On Perfect and Imperfect Duties)*" adlı küçük incelemesine borçludur. Ayrıca, John Locke'un *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, Thomas Hobbes'un *Leviathan*, Baruch Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme (Tractatus Theologico-Politicus)*'si, Hugo Grotius ve Samuel Pufendorf'a kadar giden Kilise örgütünün kolejli görüşünün değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır (23). Mendelssohn, dini ve siyasi kurumların nasıl ilişkili olacağı sorununu ele alır ve bu soruna kendi çözümünü sunar. Bölüm 1, bu sorunla ilgili olarak Mendelssohn'un sonuçlarını ve imalarını özetlemektedir. Haydi sorunla başlayalım.

Sorun, devletin ve dinin, laik ve kilisenin otoritesinin nasıl dengeleneceği, toplumsal yaşama yük olmadan nasıl geliştireceklerine ilişkin kuramsal bir sorundur (24). Bazen birinin, bazen de diğerinin egemenliğe sahip olduğu düşünülmektedir. Bazen siyasi despotizm, bazen de nitelsiz dini otorite desteği vardır. Ve bazıları için özgürlük her ikisini de kapsar böylelikle popüler siyasal egemenlik veya geniş çaplı dinsel özerklik vardır.

Hobbes ve Locke, soruna iki farklı çözüm sunuyor. Hobbes'a göre, İngiliz Devrimi ve I. Charles'ın infazı, çok fazla özgürlük ve dini çeşitliliğin bir sonucu (25). Herkesi "en büyük mutluluk olarak... huzur ve güvenliğe" feda etmeye istekli hale getiriyordu (26). Bu, birleşik, bölünmez bir hükümlükte koşulsuz gücü arttırmak için yatırım yapılmasını ister. Yine de, Hobbes, Tanrı'nın korkusundan inanç ve ibadet yükümlülüğünün yerine getirilmesine, felsefecinin kendi iç meselesi olan "iç din" ile ilgili kaygısına izin verdi. Ayrıca, Hobbes'un özgün sözleşmesi bağlayıcı olamazdı, Mendelssohn ahlaki yükümlülük olmaksızın birinin sözleşmelerine doğa durumunda bile itaat etmek zorunda olunmasını savundu. Ve egemenin refah konuları adına hareket etmesini isteyen Tanrı korkusu, devlette tüm bireyler için doğal bir hukukun dayanağı olarak da görülebilir. Dolayısıyla, Mendelssohn, Hobbes'un dini siyasi otoriteye tabi tutuyor göründüğünü, ancak sonunda bize din ve ahlakın neden siyasi otoriteye üstün olması gerektiğini gösterdiğini tartışır. Hiç değilse, Hobbes, devletin bireyin refahı ve sağlığı ile ilgilenmesi gereğinin farkındaydı. Locke, vicdan özgürlüğünü korumak için farklı bir yaklaşım benimsedi. Devlet, insanların ebedi esenliği ile değil, "geçici refah" ı ile ilgilenmektedir. Dolayısıyla, dini farklılıkları hoşgörü gösterirken insanları zarar ve yaralanmaya karşı korumalıdır. Ama eğer geçici ve ebedi refah arasındaki bu ayrıma izin verirsek ve önceki değer olarak sonrakine bağımlı ise, o zaman çatışma noktasında, laik otorite dini yönlendirmelidir. Mendelssohn, bu satırlarla birlikte, Kardinal Robert Bellarmine'in *De Romana Pontifice*'deki argümanlarına işaret etti; Hobbes'un *Leviathan*'ın en uzun bölümünü Bellarmine'nin eleştirilmesine yarılmaya şaşırtıcı değildir (27). Fakat Mendelssohn'un da belirttiği gibi, geçici ve ebedi refah arasındaki ayrım hata-

lıdır. Bu yaşam ile ruhun sonsuz geleceği arasında süreklilik vardır; eğer devlet biriyle ilgiliyse, diğerine de dikkat etmesi gerektiğini ima eder (28). Siyaset din ve ahlakın bir parçasıdır; onların dışında değildir.

Dolayısıyla, Mendelssohn, devletin baskın olamayacağını ne de din tarafından ona hakim olunamayacağını ima eder. Devlet, insan refahını görmezden gelemey ve insanları birbirinden kolayca koruyamaz. Mendelssohn, günümüzdeki diğer muhafazakârlar gibi, insanların refahını arttırmak amacıyla Büyük Frederick 'inki gibi baba devleti de savunuyor. Fakat bunu, dini kurumlarla birlikte, işbirliği yaparak yapmalıdır; onları yönetme veya onlar tarafından yönetilme yoluyla değil. Mendelssohn, dinin, ahlakın ve siyasetin derinden tutarlı olduğunu ve ayrıcalıklı olmadığını inanıyordu; bu açıdan Hobbes ile Locke'tan daha çok şey paylaştı.

Mendelssohn'a göre, o zaman devlet ve din aynı amaca, bu yaşamda insan refahı ve gelecek yaşamında insanın kusursuzluğuna çabalayan bir hayata sahip (29). Bu, Socrates, Platon, Aristoteles, Epikuros, Stoikler ve diğerlerine kadar geriye giderek formüle edilen insan hayatının amacıdır; hazcılığın, mutluluğun veya refahın amacıdır (30). Hem sivil hem de dini kurumlar, bireysel ve kolektif olan bu amaca yönelik araçlardır. İnsanı sağlığa kavuşturmak için belirli yükümlülükler, yasaklar ve olumlu reçeteler uygulamalıyız. Yani, saf motiflerden bazı eylemleri gerçekleştirmeliyiz; böylelikle insan varlıklar olarak daha ve daha mükemmel oluruz. İnsan mükemmelliği, doğru şeyleri doğru sebeplerden dolayı yapmanın ikisini birden içerir. Ortak menfaat, bu şekilde düzenli olarak hareket etmek için mükemmellik ya da karaktere sahip bir araçlar topluluğudur. Oluşum, bu insan karakterini böyle mükemmellik yönünde eğitmek ve biçimlendirmek için bir yetiştirme sürecidir. Mendelssohn, "İnsanın Oluşumu" ile "hem eylemleri hem de inançları bu şekilde insanları *eğitip yönetecekleri* hazza yönelik mutluluk ile[viz. eudomonia] uyumlu olacak şekilde düzenleme gayretini anlıyorum" diyor (31). Kilise ve devlet "insanın Oluşumu için kamu kurumları" dır (32). Her ikisi de eylem ve inanma ile görevleri yerine getiren ve bu tür başarıya götüren eylemlerin motifleri ya da sebepleri ile ilgilidir. Yani din ve devlet, iradeyi motive eden ve zihni ikna eden nedenler geliştirerek "üyelerinin eylemlerini ortak çıkara yöneltmeli ve bu eylemlere yol açan inançlara neden olmalıdır" (33). Biri insanlar ve insanlara ilişkin nedenlerle ilgilidir, diğer nedenler ise insanlar ve Tanrı ile ilgilidir.

İdeal olarak devlet, insanların inançlarını basitçe sadece Oluşum ile eğiterek yönetmelidir. Başka bir deyişle, en iyi devlet, insanların yasalara veya yaptırımlara gerek kalmaksızın adalet ve yardımseverlik için derin ve sadık bir taahhüt içinde hareket ettikleri bir devlettir (34). Ahlaki ilkeler hakkında inanç ve akli ikna etmek - bunlar dinin bir Kitab-ı Mukaddes işlevleridir. Oluşum, Kilisenin başlıca sorumluluğudur ve ideal bir dünyada bu mükemmellik yeterli olacaktır.

Ama eğer bir ulusun karakteri, artan kültür düzeyi, nüfus artışı ulusun refahına eşlik ederse, ilişkilerin ve bağlantıların aşırı karmaşıklığı, aşırı lüks ve diğer nedenler ulusun tek başına sadece inançlarla yönetilmesini imkansız hale getirir, devlet ısrarla kamusal önlemlere, zorlayıcı yasalara, suçun cezalandırılmasına ve layık olanın ödüllendirilmesine başvuracaktır (35).

Eğer zorunluysa baskı “dış barış ve güvenliği” sağlamak için kullanılabilir (36). Mendelssohn, bunları “mekanik işlemler” veya “ruhsuz işler” olarak adlandırır ve gerektiğinde onları din değil de devlet olarak tanımlar, alanı güç ve zorlama olmayan ama daha çok öğretme, inandırma, sevmeye ve fayda sağlamaktır (37).

Birine, Mendelssohn için ideal olanın devletsiz bir din-ahlak toplumu olduğunu ve bu dinin devlet eylemleriyle değil yalnızca inançlarla ilgili olduğunu düşünmek cazip gelebilir. Bununla birlikte, bu tür sonuçlar yanlış olacaktır. Hem din hem de sivil kuruluşlar zorunludur. İdeal devlet hâlâ bir devlettir; yurttaşlarını yönetir ama zorlama olmaksızın sadece oluşumla bunu yapar, dahili olarak olduğu gibi davranır, dışsal olarak değil. Devlet, genel olarak inançlar veya ahlaki inançlarla ilgili olarak, “Kilise gibi,” kendi iradelerinin ortak mutluluk için elverişli eylemler üretme eğiliminde olduğu “yönündeki idealleri öğretmeye, yüreklendirmeye, ikna etmeye ve vaaz etmeye çalışmaktadır (38). Eylemlere gelince; Öte yandan, devlet, gerekli olduğunda, davranış şekli için zorlayıcı mekanizmalar kurabilir (39). Din, emin olun, eylem ile *ilgilidir*, şimdiye kadar olduğu gibi, insan refahının önemli bir kurucusudur, ancak eylemi etkilemenin anlamı sadece, aracının kendi hareket saikleri ve sebepleri aracılığıyla olur demektir (40). Dolayısıyla Mendelssohn için devlet ve din, insanın refah ve mutluluğunu amaçlayan toplumsal hayatın tamamlayıcı unsurlarıdır (41).

Mendelssohn bu Kilise, devlet ve ahlaki hayat portresinden bir dizi sonuçlar çıkarır. Biri, din adamları ve din öğretmenlerinin maaşlarının dini kuruluşlar tarafından ödenmemesi gerektiği halde, zamanlarından dolayı bu ödemelerin daha çok devlet tarafından telafi edilmesidir (42). Bir diğeri ise, hem dini örgütlerin hem de devletin inanç ve ilke farklılıklarına, hatta kamusal tartışmaya tahammül etmeleri gerektiğidir ve taahhüt ve bağlılık ile ilgili herhangi bir iyilik, rüşvet veya yaptırımdan vazgeçmelidir (43).

Mendelssohn toplum üzerindeki etkilerinden korktuğundan, Locke gibi Devletin tanrıtanımaazlığı ve aşırılığı sansürlemesi görüşündedir (44). Ayrıca, görev veya meslek için sadakat yeminlerine karşı ön koşullar olarak tartışır ve burada soyut olarak değil, çağdaş bir ilgi konusundan söz ediyordu (45).

Nihayet Mendelssohn, dini eylemlerin mahkumiyet ve inançlara kıyasla kamuya daha az açık sivil eylemler olduğuna karar verir. “Kanaatlere” yol açarlar ve bu nedenle “gönüllü olarak ve doğru niyet ile gerçekleştirilmelidirler” (46).

Din için bazı eylemler inançlara götürürken diğerleri “inanç simgeleri” dirler ve her iki durumda da zorlama ortadan kaldırılmıştır. Din, davranışları etkilemek için yalnızca akıl ve ikna kullanabilir ve herkese yaptırımdan kaçınmalıdır. “Devletin uygulama konusunda ara sıra kendine izin verdiği afroz ve yasaklama hakkı, din ruhuna taban tabana zıttır.” (47). Burada, Dohm ile olan farklılığa ve Araştırmacının Mendelssohn’a olan meydan okumasının özüne ulaşırız (48). Baskılar devletin yanında düşünülmüş olduğu gibi gerçek din ile uyumsuzdur. Otantik dini iktidar diye bir şey yoktur ve bu, akılla, doğal hukuk kuramı ve siyasi bir felsefe ile güvence altına alınmış bir sonuçtur. Yahudiliği yok eden bir sonuç olup olmadığına göre, görmek zorundayız.

Kudüs’ün 2. Bölümünde Mendelssohn çeşitli görevlerle yüzleşir. Birincisi, zorlayıcı olmayan bir Yahudiliğin mümkün olduğunu göstermekle Araştırmacı’nın meydan okumasını sağlamalıdır. İkincisi, Yahudiliğin Oluşum görevinde ve insan refahının kazanılması için bir ortak olarak devletin içinde var olabileceğini de göstermesi gerekiyor. Sonunda, Mendelssohn’un Yahudiliğin akıl dini olduğunu ve Yahudiliği rasyonel yapan şeyin açıklığa kavuşturulması ve neyin onu kendine özgü bir yol haline getirdiğini göstermesi gerekiyor. Kudüs’ün sonuna geldiğinde, Mendelssohn kendi zihnindeki bu hedeflerin birçoğuna ulaşmıştır.

Mendelssohn, zaten Birinci bölümdeki çözümünün ipuçlarını veriyor. Üç ipucu var. İlk olarak, Mendelssohn, zorla uygulandığında ya da ahlaki olduğunda, “gönüllü olarak” gerçekleştirilecek ve bu nedenle zorlanamayacak ve “inançlara yol açan” dinsel eylemlerden gelen saf motiflerden ayıran politik eylemleri ayırt eder. Açıkçası, bu sonuncusu ahlaki ya da politik eylem değildir; aksine onlar ritüeldir ve Mendelssohn “gönüllü olmaları” ve ikna etmede bir rol oynadıkları görüşündedir. Bir şekilde, ahlaki açıdan doğru eylemlere yol açacak ahlaki ilkelerin tutulması, inanç getirmeye yardımcı olurlar. İkinci Bölümde, Mendelssohn bu dini veya törensel eylemler ve bunların nasıl işlediği hakkında daha iyi bir söz söyleyecektir.

İkincisi, erdem ve mutluluk yalnızca doğru nedenlerle icra edilen doğru eylemlerle elde edilemez; bunlar insan refahı için gereklidir ama yeterli değildir. Özellikle “tüm dinlerin kabul ettiği temel ilkelere”, yani “Tanrı, takdir ve gelecekteki bir hayat” inancına olan ihtiyaç daha fazladır (50). Bu, doğanın ya da akılcı dinin üç dogması erdeme ve mutluluğa erişmek için gereklidir. Bölüm 2’de, Mendelssohn bu ilişkiden faydalanacaktır; nitekim “inanca götüren” bu ritüel davranış, bu gerçekler ve ahlak mükemmelliği arasındaki bağlantı yoluyla olacaktır.

Üçüncü ve son olarak, I. Bölüm’de Mendelssohn, on sekizinci yüzyılda toplumun devleti ve kültürü hakkında deneysel yargılarda bulunur ve bu kendi özel günlerinde Yahudi tören yasasının işleviyle alakalı hale gelir. Kültürde düşüş, nüfusta artış ve aşırı lüks olduğunu iddia eder; bunların tümü, der, yalnızca inançlar tarafından yönetilen ve eğitime dayanan ulus için olanaksızdır. Bu

şekilde Mendelssohn, “kamusal önlemler, zorlayıcı yasalar”, ödüller ve cezaların tam ölçekli siyasi bir aygıtla geldiğini haklı çıkarır. Ahlakın insanların ruhlarını zayıflattığı bir toplumda, erdemi kolaylaştırmak ve hatta barışı korumak için vaaz ve ikna etmekten fazlasına ihtiyaç vardır. Fakat bu koşulların siyasi kontrol için bu ihtiyaca yol açan diğer etkileri olabilir. Bunlar ahlaki davranışa götürecekt inançların erozyonunu, onlar arasında Tanrı’ya inanç, takdir ve ölümsüzlüğü içerebilir. 2. Bölümde, Mendelssohn, Yahudi törensel davranışının kendi gününde gerçekleştirilmesi tasarlanan özel işlevini tanımlamaya çalıştığı bu başka anlayışı kullanacaktır. Bölüm 2’de, Mendelssohn, Searcher’ın itirazını şu şekilde yeniden biçimlendiriyor (51). Mendelssohn’un kendi argümanlarına göre, ibadet ve ritüel zorlanamaz. Ancak Musa’nın yasasının bütün sistemi yaptırımlara, cezalandırma korkusu ve lanetler üzerine kuruludur; “güçle silahlanmış bir yasa” idi. Mendelssohn binayı nasıl imha edebilir ve tapınak içinde barınmayı seçebilir? Ayrıca, Searcher, belki de Mendelssohn’un imha eyleminin “Lavater’in daha önce kendisine yönelttiği isteklerin yerine getirilmesine doğru bir adım” olduğunu belirtmektedir (52). Belki de Mendelssohn böylelikle Yahudiliğin yanlışlığını ve Hristiyanlığın gerçeğini kabul etmiştir.

Mendelssohn hayır diye yanıtlıyor. Onun Yahudiliği bir akıl dini ve ahlaki bir inançtır. Erdem ve insan mükemmelliği amaçlarına hizmet eder ve liberal bir devlette doğru yerini alabilir. Ritüel davranış ortaya çıksa da zorlanmış değildir. Bu nedenle, Yahudilik, herkesin iyi yaşamasını başarmak amacındaki evrensel bir projedeki rolü ile hem farklı hem de liberaldir. Yahudilik, açıklanmış bir din olmadığını bilir....

İsraililer, yasalar, emirler, hükümler, yaşam kuralları, geçici ve ezeli mutluluğu sağlamak için kendilerine nasıl davranmaları gerektiği konusunda Tanrı’nın isteği üzerine talimat veren ilahi bir yasaya sahiptirler (53). Yahudilik, gerçeklerin hiçbir doğüstü vahyini veya rasyonel ilkelerini içermez, daha ziyade hukukun veya mevzuatın bir vahyini içerir. Metafizik gerçekler ve ahlak ilkeleri akla ve dolayısıyla herkese verilir; yasalar ve davranış kuralları yoluyla verilen Yahudi hayatının belirli biçimi, tarihsel bir mevzuata dayandırılmalıdır ve bu da bir vahy eylemi demektir. Bu noktada Mendelssohn’un tüm sorunlarına çözüm yatar. Yahudilik vahyolunmuş bir mevzuat olarak farklıdır ve bu mevzuata dayanan yaşam biçimidir; akılcı bir inanç olarak evrenseldir. Önemli nokta, bu iki boyut arasındaki bağlantıyı anlamaktır. Yahudilik, tüm akılcı, ahlaki dinlerle neyi paylaşıyor? Yalnızca Yahudilere bağlanan nedir? Yahudiliğin bu iki unsuru birbirleriyle nasıl ilişkilidir?

Mendelssohn, bu çözümü *Kudüs* adlı eserinde defalarca tekrar eder. Yahudilik vahyolunmuş bir din değil diyor; akıl tarafından anlaşılabilir ya da gösterilebilir ebedi gerçekler ihtiva etmez. Yahudiliği farklı kılan ilahiliği, vahyolunmuş mevzuatıdır (54). Sonradan onu şu şekilde belirtmiştir: “Yahudilik, kurtuluştan

bağımsız olan sonsuz gerçeklerin istisnai vahyi ile övünmez... Vahyolunmuş din bir şey, vahyolunmuş *yasalar* (*legislation*) başka bir şeydir (55). Nihayet, bozulmamış, Musa'ya dayanan Yahudilik anlayışını özetleyen Mendelssohn, "Tanrı ve yönetimi hakkında *sonsuz gerçekler* ve aydınlanmış ve mutlu olamayan insansız takdiri" dahil eder doğaüstü olarak vahyolunmamış ama *şeyler* ve *kavramlar* aracılığıyla "rasyonel bilgi" verilmiştir (56). Tanrı tarafından ortaya konan ve "değiştirilemez bir görev ve yükümlülük" olarak addedilen bu gerçeklere "bu ulusa özgü yasalar, kurallar, buyruklar ve yaşam kuralları" nı ekler (57).

Bu anlayış *Kudüs*'te yeni değişti. Mendelssohn, Bonnet'in *Palingenesis*'i üzerine el yazması düşüncelerinde "insanlığın kurtuluşu için vazgeçilmez olan tüm doğruların akılcı kavrayışlara dayandığını" iddia etmişti; ancak, Tanrı'nın, bu özel insanlara, özel sebeplerden ötürü, çok özel nedenlerle, özel yasalar çıkardığı söyleniyordu (58). Ve Lavater tartışmaları sırasında yazılmış olan 1770 yılındaki bir mektubunda Mendelssohn, doğal din ilkelerine dayanan Yahudilerin içsel ibadeti ile dışsal ibadeti arasında ayrım yapar ve bu ibadetler özel kurallar ve önermelerden oluşur ve sadece Yahudileri bağlar (59).

Burada, bu metinlerde Mendelssohn'un daha sonra *Kudüs*/Jerusalem eserinde kullandığı gibi aynı anlayış mevcuttur. Yahudilik, rasyonel ilkelerin bir arada bulunduğu ve özellikle bağlayıcı yasaların ortaya çıkardığı bir derstir. Önceki doğrudur ve rasyonel olduğundan zorunludur ve dolayısıyla tüm insanlara verilmiştir. Sonraki sadece Yahudilere bağlıdır.

Ancak davasını Yahudilik anlayışından uzaklaştırabilmek için Mendelssohn özgün Musa'ya dayanan anayasasının tasfiyesinden sonra 1783'te bu yasaları neden ve nasıl içerdiğini ve özellikle de neden bu yasaları içerdiğini göstermelidir. Bu argüman *Kudüs*'ün 2. Bölümünün özüdür (60).

VAHYOLUNMUŞ YASALAR (BUYRUKLAR) OLARAK YAHUDİLİK

Bununla birlikte, bir kez daha, Mendelssohn'un anlatısı yeni değil. Özet olarak Bonnet üzerine notlarında zaten mevcuttur. Orada Mendelssohn Yahudiliğin üç temel ilke içerdiğini iddia etmiştir: Tanrı, takdir ve buyruklar. Tümü akılcı bir şekilde kavranabilir ve akılla doğrulanabilir. "Musa'nın yasaları katı biçimde bizimle bağlantılıdır," ve "Tanrı onlara vermiş oldukları ile aynı kamusal ciddiyetle onları açıkça geri almadığı sürece" diye iddia etti (61). "Yalnızca Yahudi halka" ve amaçlarını bilip bilmememize bağlılar (62).

Bununla birlikte, çoğu insan, ilk dinin sadeliğinden sapmış ve gerçeğin zararına Tanrı ve onun egemenliğiyle ilgili yanlış bilgiler geliştirmiştir. Bu nedenle,

Yahudilerin tören yasalarının, *diğer akıl ermez sebepler arasında*, bu insanları tüm diğer uluslar arasından ayrı bir yere alması ve çeşitli dinsel eylemlerle sürekli olarak kutsal hakikatleri hatırlatmasının *ilave amacı* var gibi gözükmektedir. Bu kuşkusuz *tüm dinsel adetlerin amacıdır...* Bu adetler Tanrı'nın "bir" olduğunu bize hatırlatır; O doğayı yaratmıştır ve bilgelik üzerinde saltanat sürer; kesinlikle tüm doğanın Tanrısıdır; bu halkı Mısırlıların zulmünden olağan dışı uygulamalarla kurtarmıştır; onlara yasaları vs. vermiştir. Gözlemlediğimiz tüm geleneklerin amacı budur (63). [italikler benim]

Bunlar tam olarak Mendelssohn'un Kudüs'de tekrarlayacağı, ayrıntılandıracağı, açıklayacağı ve savunacağı görüşleridir. Başlangıçta, Musa'ya dayanan anayasada, amaçlar ne olursa olsun yasalar bağlayıcıydı. Zaman geçtikçe inançlar ve kanaatler eriyerek, yanlış Tanrı kavramlarını ve başka şeyleri doğurdu. Mendelssohn'un kendi günlerine göre, sözü edilen bu yanlış kavramlar, sanayi kültürü, doğalcılık, bilimsel gelişmeler ve daha pek çoğu tarafından istenmeyen tanrıtanımazlık ve materyalizmi içermektedir (64). Gördüğümüz gibi *Kudüs*'ün I. Bölümünde sahip olduğumuz bu gelişmelere, erdem ve insan mükemmeliyeti için gerekli olan Tanrı ve ilahi ihtimâl hakkındaki sonsuz gerçeklere şimdiden değinilmiştir. Bölüm 2'de, Yahudilik ve törensel yasanın doğası hakkındaki bu hesapları geliştirmek ve özellikle Yahudi tören uygulamalarının insanlara bu sonsuz gerçeği hatırlatmak için nasıl hizmet ettiğini netleştirmek için ipuçları açıkça ele alınarak kurtuluş amaçlarına hizmet ediyor, bu insanın iyiliğidir.

Mendelssohn'un İkinci Bölümdeki argümanının standart yorumu, törensel yasanın 1783 yılında hala zorunlu olduğudur: Rasyonel araçlar ahlak ilkelerini anlar; tüm arzu insanın mükemmelliği ve onu aramaktır.

Allah'ın ebedi doğruları, takdir ve gelecekteki hayat erdemin kazanılması ve mutluluğun elde edilmesi için gereklidir. Fakat kültürel ve toplumsal koşullar insanların bu ilkelere olan inancını zayıflatmıştır. Yahudiliğin törensel uygulamaları Yahudilere ve diğerlerine bu doğruları hatırlatır, bu nedenle nihai insan ve ahlak amacını teşvik eder ve gerçekten kolaylaştırır.

Bununla birlikte, geniş kabul gören bu anlatıda belirgin kusurlar var; bunların üçü özellikle anlatıyor. Birinci olarak, ritüel yasayla bağlantılı olan yükümlülük veya görevle ilgilidir. Gerçekten de bu yükümlülük nereden geliyor? Elbette, bir amaç aramak yükümlülüğü, tüm durumlarda, erişimini yararlı biçimde kolaylaştıracak herhangi bir anlama aktarmak olmuyor. İkincisi, tören yasası o kadar faydalıysa, neden yalnızca Yahudiler için zorunlu olmalıdır? Neden evrensel bir törensel yasanın olmaması gerekiyor (66) ? Ve nihayet bu işlevin 1783 yılında Yahudi din uygulamasını haklı çıkarması halinde bile, Musa'ya dayanan Yahudiliğin bozulması için bunu yapmaz. Bonnet üzerine yorumlarında ve *Kudüs*'te Mendelssohn bu yanlış bilgiler ve yozlaşmış inanç konusunda açıktır, özgün Musa'ya dayanan

anayasanın kabulünden sonra sadece bir kez düşüşe geçtiğini gösterir (67).

Standart yorumlama, bu itirazı karşılayabiliyor olsa da, ilk ikisi için söyleyecek çok şey yoktur. Özellikle de doğru anlatının anahtarı olan Mendelssohn'un kesin formülasyonunda metne daha katı biçimde bakmalıyız. Yahudilik vahyolunmuş bir din değildir ama vahyolunmuş buyruklardır der. Bazen ritüel yaşamın amaçları gösterilecek, bazen de gösterilmeyecektir. Yasa hala zorunludur, çünkü yasa koyucu onu yürürlükten kaldırana kadar vahyolunmuş ve bağlayıcıdır. Yahudiler, Tanrı'nın törensel yasa ile ne kastettiğini muhtemelen tam olarak asla anlamayacak ya da anlayamayabileceklerdir. Bununla birlikte, vahy aracılığıyla öğrenecekleri şey, Tanrı'nın bazı yasaları bağlayıcı olarak yürürlüğe koymuş olduğudur. Bu yasalar emredicidir, her biri farklı içeriğe ve ilahi bir buyruğun biçimine sahip olmakla birlikte, doğaüstü olarak vahyolunmuş, ilahi güç ve statüye dayanır. Mendelssohn bunu tekrar tekrar söyler: Buyruklar vahyolunmuştur. Önerdiğim gibi yasanın şeklini içeriğinden ve amacından ayırırsak, açıktır ki biçimi- yetkeli emire dayanan bir emirdir-vahyolunmuş *olgudan* kaynaklanır. Mendelssohn'un doğal yasa kuramı burada kendisini ritüel yükümlülüğün ilahi buyruk kuramına genişletir (68). Özel bir yasanın içeriği yasanın işlevi ve amacına bağlıdır ve bu sonradan tarihsel olarak koşullar ve bağlamın değişmesi tarafından belirlenir. Fakat biçim tarihten ve amaçtan bağımsızdır, karakteri tanrısal bir buyruk olarak, vahyolunmuş buyruklar olarak verilmiştir. Sadece bu form ve statü yürürlükten kaldırıldıysa, yasa yasa olmaktan çıkacak ve bağlayıcılığı sona erecektir.

Dikkatlice okursanız, *Kudüs* tam da bunu söyler; bu Mendelssohn'un da başka yerde, Bonnet hakkındaki önceki yorumlarında, ayrıca Pentateuch üzerine yorumunda ve *Kudüs*'ün yayınlanmasından sadece birkaç ay sonra 22 Eylül 1783'te öğrencisi Herz Homberg'e gönderdiği önemli bir mektupta da söylediğidir. Herhangi bir durumda, Mendelssohn, yasanın nasıl anlaşılması gerektiğini tartışmaya istekliydi; sürekli olarak reddettiği şey, otoritesini tamamen reddetmektir (69).

Mendelssohn *Kudüs*'te, Bonnet notlarında mevcut olan bir fikri ayrıntılı bir şekilde geliştirir ve genişletir; bugünün ritüel yasası, özgün Musa'ya dayanan anayasada, hedefiyle özdeş olmayan ama onunla bağlantılı bir amaca sahiptir. Burada, Mendelssohn'un, Spinoza'nın *Teolojik Politik İnceleme*'sindeki törensel yasanın ünlü düşüncesine yanıt verdiğini düşündüğünü sanıyorum (70).

Bazı yönlerden Spinoza'nın görüşünün benzeri olarak, Mendelssohn'un anlatısı esasen diğerkinde farklıdır. Mendelssohn, Spinoza gibi törensel yasanın içeriğinin ve amacının tarihsel olarak değişebileceğini savunuyor; yasanın tarihi bir boyutu var. Fakat Mendelssohn, Spinoza'nın aksine yasanın tamamen tarihsel ve politik olduğunu reddediyor. Nitekim, yasa ve törensel uygulama siyasi sadakati değil, temel gerçekleri ve ahlak ilkelerini kavramak ve anlamak için

bağlı olduğu temelde siyasi değildir. Dahası, en önemlisi, yasa, yükümlülükler olarak egemen iradesine değil, ilahi iradeye dayanır. Mendelssohn'un Yahudilik tören yasalarını dayattığı ve onları İmparatorluk haline getirdiği, Hobbes'un ölümlü Tanrısı, egemen Tanrı değil, ölümsüz Tanrı'dır.

Mendelssohn'un Yahudilik ritüel yasasını anlama biçiminin iki tarafı vardır. İlahi emir üzerine kurulan yasa ve içeriği ve amacı tarihsel duruma göre değişir. Mendelssohn'un zamanında, Yahudi halkının birlik ve farklılığını korumak ve insanlara insan mükemmelliği için gerekli olan sonsuz gerçekleri hatırlatmak amacına hizmet etti. Mendelssohn, *Kudüs*'te bu boyutların her ikisini de tartışıyor. Törenselle yasaların "akılın ebedi hakikatlerine atıf yaptığını veya bunlara dayandığını ya da onlara hatırlattığını ve onları düşünmeye teşvik ettiğini" bize anlatır (71). Şöyle söyler "törenselle yasanın kendisi akıllı ve kalbi canlandıran, anlam dolu, düşünceye ilham vermektense asla vazgeçmeyen ve sözlü talimat için fırsat ve imkânı sağlayan canlı bir el yazması" " özgün Yahudilikte doğal akılcı dinin temel öğretilerini öğrenmiş biri, "yaşayan, ruhani bir öğretim" aracılığıyla "yasanın kitabında verilmiş olan fırsatı" Yahudiliğe adanmış törenselle eylemlerde durmaksızın gözlemlemişti (73). Ritüel, o zaman, evrensel ahlaki inancın hakikat ve ilkelerini öğretmek ve bunlara ayak uydurmayı amaçlayan bu tür rasyonel düşünme ve tartışmanın bağlamıydı. Bununla birlikte, ilk önce orijinal durum düşüştükçe ve koşullar bu gerçeklerin bilgisini ve bu ilkelerin tanınmasını aşındırınca, törenselle yasa onları insanlara hatırlatmaya hizmet etti (74). Özgün olarak öğretim için bir araç olan ritüel, yeniden derleme için bir araç oldu ve Mendelssohn'un zamanında, muhaliflerine karşı tek tanrıcı kişileri birleştirmek için bir araç haline geldi (75). Amaç değişti, ancak Mendelssohn'un da belirttiği gibi, özgün durum artık var olmasa bile statü yasa olarak kaldı.

Başlangıçta yasayı zorunlu kılan ve bu nedenle ilahi statüsünü yapan nedir? Orijinal Musa'ya dayanan anayasada "yasalar, kurallar, emirler ve yaşam kuralları" "bu ulusa özgü" ve "halkın Lideri ve Kralı" olarak yasa koyucu Tanrı tarafından verilmiştir. Dahası, halka açık ve ciddi bir törenle verilmiştir ve "millet ve altlarına değiştirilemez bir görev ve yükümlülük olarak dayatılmıştır (76) ". Ancak, hemen açıkça belirttiği gibi, onların içeriği veya yorumu " değiştirilemez." Statüsü daha çok zorunludur. Ona göre, yasa akıl ve içerik bakımından değişebilir ancak yasa olarak değişmez:

Yasada yansıtmaya izin verdik, ruhunda araştırmaya ve yasa koyucunun neden göstermediği burada ve orada, belki de zaman, yer ve koşullara bağlı olarak bir neden tahmin eden ve belki de zaman, yer ve şartlara göre değişmeye uygun olabilen - Yüksek Yasa koyucu bu konudaki iradesini bize bildirmekten hoşlanırsa, berrak bir ses ile halka açık bir şekilde, ve şüphe ve belirsizliğin ötesinde bize bildirir, yasayı bildirdiği zaman yaptığı gibi tanımak için. Bu olmadıkça, yasadaki

böyle otantik bir istisna belirtmediğimiz sürece, hiçbir safsatamız bizi borçlu olduğumuz yasaya körükörüne itaat etmekten kurtaramaz (77).

Mendelssohn bunu “rabbinik bir ilke” olarak adlandırıyor; “Yasa içinde doğmayan, kendisini yasalara bağlamak zorunda kalmaz; ancak yasaya giren kişi yasaya göre yaşamak ve yasalara göre ölmek zorundadır” (78). Konu sadece birinin alanı değildir, yasanın yükümlülük statüsü hakkındadır, biçimi tanrısal olarak vahyolunmuş bir buyruk değildir. Bu sonuncusu yasa ile ilgili olarak değiştirilemez olandır - ilahi kumandan tarafından yetkesel olarak açıkça ve kesinlikle yürürlükten kaldırılana kadar.

Mendelssohn’un *vahyolunmuş yasalar* olarak Yahudilik kavramı, bir akıl dini olarak Yahudilik anlayışının bir parçasıdır. Bir teokrasi olarak bozulmamış Yahudilik, akılcı gerçekler ve yasaların, yazgının ve yaşam kurallarının bir birliği idi. Ayrıca devlet ve din tekti; Tanrı kraldı ve topluluk Tanrı’nın bir cemaati idi. Fakat bu anayasa artık mevcut değil; böyle bir çıkarlar birliği yok (79). O zaman, hangi anlamda bir Yahudi olarak kalmak akılcıdır? Neden vatandaş olunmasın ve birinin Yahudiliğe sadakatinden kaçınılsın? Tören yasası akla dayanan bir yasa mı? Bu soruların cevabı Mendelssohn’un takdir anlayışı ile uyandırulmalıdır. Tanrı’nın Sina’daki Yahudi halka vahyi ilahi takdirin bir eylemi idi; bu tarihsel olarak gerçekleşti ve akıl, Tanrı’nın var olduğunu ve yarattıklarını gözettiğini gösterir. Bununla birlikte, Tanrı’nın Kendisini Sina’da neden ortaya çıkardığı ve yasanın neyi başarmaya niyet ettiği hakkında spekülasyon yapabiliriz. Yasanın vahyedildiğini bilebiliriz ama bunun nedenini bilemeyiz.

Sonuç olarak, Mendelssohn, *Lessing’in Arkadaşları*’na yazı yazarken, Kudüs argümanına atıfta bulunulduğunda söylediği şey budur. Orada Yahudilik anlayışını şu şekilde özetlemektedir: Ebedi gerçekler ve ahlakın temel ilkeleri rasyonel düşünceyle kavranan ve akla göre doğrulanmış niteliktedir. Sebep, aynı zamanda, Tanrı’nın varlığı ve onun yetkisini de kanıtlamaktadır. Bununla birlikte, bu inançlara ek olarak, Yahudilik “öngörülen ritüel yaşamızın yetkisinin üzerine kurulduğu tarihsel gerçekleri” kabul eder. Bu gerçeklerden önemli olanı Sina’daki vahydir; Yasa, yetkili, yani zorunlu, çünkü Tanrı tarafından ortaya çıkarıldı ve dolayısıyla ilahi bir şekilde emredildi. Yahudilikte bu nedenle akıl bizi o ana kadar götürür ve sonra tarih onun yerine geçer.

Sonunda, vahy imkânı ile akılla ispatlanmış olanın, tanıkların ve metinlerin yetkisiyle bize verilen Sina’nın gerçekliği arasında insan anlayışında bir boşluk vardır. Fakat Mendelssohn’un rasyonalizminde boşluk yoktur. Cehennem olayında, akıl hem onu hem de Tanrı kavramını ve gerçekliğini temel alan ilahi ihtimamı savunabilir. Olasılık ile gerçeklik arasındaki uçurum, Mendelssohn’un insan anlayışına olan güveninin sınırına işaret edebilir, ancak akılcılığına hiçbir engel teşkil etmez (81).

Mendelssohn'un akla bağılılığı kapsamlı ve derindir. Ancak sorunsuz değildir. Zaten son el yazmasını 1785 kışında yayıncısına teslim ettiğinde, Mendelssohn'un akla güveninin yersiz olabileceğine dair işaretler vardı. Fakat işaretler, aklın yazgısı üzerindeki en şiddetli savaşa henüz patlamıştı. Bunlar savaştı! Mendelssohn devam ettiremeden çok erken öldü.

NOTLAR

1. Mendelssohn'un son günlerinin bir anlatısı için bkz. Altmann 1973, s. 729-41.
2. Akıl ve inanç üzerine yapılan genel tartışmalar ve Lessing ve Mendelssohn'un bu tartışma içindeki rolleri için, bkz. Beiser 1987, Vallée 1988 ve Bell 1984.
3. Altmann 1973, s. 732.
4. Mendelssohn'un *Lessing'in Arkadaşları'na*, Vallée 1988, s. 135.
5. Ibid., s. 36.
6. Ibid., s. 37.
7. Bkz. Johann Jacob Spiess'e 01 Mart 1774 tarihli otobiyografik mektup: *Gesammelte Schriften* 5: 524-7, özell. 526-7 (Eva Jospe tarafından Mendelssohn 1975, s. 52-3'te çevrildi).
8. Bkz. Altmann 1973, s. 50-5; ayrıca *Morgenstunden*, bölümler 13-15 (kısmen Vallée 1988, s. 65-77'de çevrildi.)
9. Yahudi topluluğuna verilen cevaba bakınız, Schwerin, Mendelssohn 1975, s. 2-4'te tercüme edilmiştir; Altmann, 1973, s. 288-93.
10. Bkz. Altmann 1973, aynı yer; Mendelssohn 1975, s. 79-106.
11. Mendelssohn, *Toplu Yazıları Yıldönümü Baskısı* (*Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*), 3.1: 1- 59.
12. Ibid., 2: 267-330.
13. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme* (*Tractatus Theologico Politicus*) 'nin 14. bölümündeki bu evrensel inancı açıklar.
14. Altmann'ın işaret ettiği gibi bu tema, Mendelssohn'un konumu için merkezi bir konudur. Lavater olayı sırasında. Bkz. Altmann 1973, s. 200.
15. Altmann, 1973, s. 118-30, 156.
16. Bakınız Mendelssohn, *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, 7: 65-107, esp. 73ff. (Eva Jospe tarafından Mendelssohn 1975, s. 112-14'te tercüme edildi) ve 7: sf. 95-9. (Alfred Jospe 1969, ss. 54-6), ve *Kudüs*'le karşılaştırmak, Arkush tarafından 1983, s.228-9'da tercüme edilmiştir.
17. Epstein 1966, s. 221-3.
18. Mendelssohn'un önsözüyle *Yahudilerin Hıncı* (*Vindiciae Judaearum*) 'nın İngilizce tercümesi için bkz. Mendelssohn 1838,: 3-116.
19. Altmann 1973, ss. 490ff., özellikle August Hennings ve Baron Friedrich Eberhard von Rochow'dan gelen mektuplar.
20. Bu broşürün İngilizce tercümesi için bkz. Mendelssohn 1838, 1: 9-45.

21. Mendelssohn'un sonunda keşfedildiği gibi değildi. Jacob Katz'ın gösterdiği gibi (Zion 1971, 36: 116-17) Berlin'li bir gazeteci olan August Friedrich Cranz'dı.
22. Altmann 1973, s. 507.
23. Altmann'ın *Kudüs*'deki notlarına bakınız, özell. s. 146-8 ve *Die trostvolle Aufklärung*'daki makaleleri.
24. Mendelssohn, bu sorunu *Kudüs*'ün ilk cümlesinde belirtmektedir, s. 33: "Devlet ve din - sivil ve kilise teşkilatı - laik ve kilisenin yazarları - toplumsal yaşamın bu temel direklerini nasıl birbirlerine karşı koyabilirler ki dengededirler, dengede olmazlarsa bunun yerine toplumsal yaşam üzerinde yük olur veya onu korumaya yardım etmekten daha çok temellerine ağırlık yaparlar- Bu siyasilere en zor görevlerinden biridir. "
25. *Behemoth*'da bu Hobbes'un teşhisi idi. Tartışma için bkz. Martinich ve ark. Onun çözümü Erastian'dı.
26. *Kudüs*, s. 35.
27. Bakınız Hobbes, *Leviathan*, bölüm 45.
28. *Phaedon*'a ve *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, 3.1: 201-33, "Ruh Üzerine" deki küçük yola bakınız.
29. *Kudüs*, s. 70.
30. Bu ahlak ve insan yaşam anlayışının Helenistik boyutunun mükemmel bir tartışması için, Annas 1993 ve Nussbaum 1994'e bakınız.
31. *Kudüs*, s. 41.
32. *Ibid.*
33. *Ibid.*, s. 40.
34. *Ibid.*, s. 41-3.
35. *Ibid.*, s. 43.
36. *Ibid.*, s. 44-
37. *Ibid.*, s. 45; Bkz. Ayrıca sf. 70-5.
38. *Ibid.*, s. 41; Ayrıca bkz. S. 61: "Her ikisi de öğretmeli, eğitmeli, teşvik etmeli ve motive etmelidir."
39. *Ibid.*, s. 72.
40. Ayrıca bak *ibid.*, s. 57.
41. Mendelssohn için, devlet ve din rollerinin bu portresini ve birbirleriyle olan ilişkilerini destekleyen, kusursuz ve kusurlu hak ve görevleri içeren bir doğal hukuk teorisinin taslağı için bk. *ibid.*, s. 45-63'e bakınız. Bu teoriyi Morgan 1992'de 3. bölümde ayrıntılarıyla tartışmışım.
42. *Kudüs*, s. 60-1.
43. *Ibid.*, s. 61-2.
44. *Ibid.*, s. 63.
45. *Ibid.*, s. 63-70.
46. *Ibid.*, s. 72.

47. Ibid., s. 73-
48. Ibid., s. 77-8.
49. Ibid., s. 72.
50. Ibid., s. 63; Ayrıca bkz. Altmann'ın yorumu, 1973, s. 191-2. Alsa, Mendelssohn'daki Thomas Abbt'a mektup, 1975, s. 163-4.
51. *Kudüs*, sayfa 84-5.
52. Ibid., s. 86.
53. Ibid., s. 89-90. Locke'un zımnen eleştirilmesine dikkat edin: devlet gibi, Yahudilik hem zamansal hem de ebedi mutlulukla, yani sonsuz bir görev olan insan mükemmelliği ile ilgilidir.
54. Ibid, s. 89-90.
55. Ibid., s. 97 •
56. Ibid., s. 126.
57. Ibid., s. 127.
58. *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe* 7: 65-107 (Mendelssohn 1969, s. 128'de tercüme edildi). Bk. Ibid., s. 156, ayrıca Karşı-yansımalar.
59. *Gesammelte Schriften* 8: 500-4, özelli. 503-4 (Mendelssohn 1969'da çevrildi, S. 134). Ayrıca bkz. *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe* 7: 7-17 (kısmen Mendelssohn 1969, s.116 ve Mendelssohn 1975, sayfa 135) ve 22 Temmuz 1771 tarihli Elkan Herz (kısmen Mendelssohn 1969, sayfa 137 Ve Mendelssohn 1975, sayfa 121).
60. *Kudüs*, s. 90--135.
61. *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe* 7: 97; Bu cümle *Kudüs*'de hemen hemen tümüyle yinelenir, s. 133-4.
62. Bkz. Mendelssohn'un Exodus 32: 19'daki Biur'deki yorumu, Mendelssohn 1969, s. 149: "Tanrı, bize amacını açıklamadan çok sayıda emir vermiştir. Bununla birlikte onların bizim için buyurulduklarını bilmek yeterli olmalıdır. Zira bizim üzerimizdeki egemenliğinin boyunduruğunu üzerimize almamız gerektiği için, O'nun isteğini yapmakla yükümlüyüz. Onların değeri uygulamalarında yatar kökeni ya da amacının anlaşılmasında değil. "
63. *Karşı-yansımalar*'dan *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe* 7: 95-9, özelli. 98 (Mendelssohn 1969, ss. 155-6 ve Mendelssohn 1975, s. 125-6'dan tercüme edilmiştir).
64. İngiltere'de Aydınlanma tartışmalarında Spinoza'nın akıl ve ateizm üzerine olan rolü hakkında modern ateizm ve Beiser 1987'nin yükselişine ilişkin Buckley 1987'ye bakın.
65. Bu yorum aslında Altmann'da Altmann'ın 1973, s. 546-7'sidir. Ala Meyer Meyer 1967'de, kendi Morgan 1992'de, bölüm 2-3'te. Aşağıdaki hesap, bu önceki makalelerin yerini alacak şekilde düzenlenmiştir.
66. Altmann 1973, s. 547. Ayrıca bkz. Morgan 1992.
67. Bu fark, yukarıda alıntılanan Bonnet üzerine notlardan paragrafta en nettir.
68. Martinich, Hobbes'un yükümlülük kuramı ve *Leviathan*'da doğanın yasaları konu-

- sundaki yorumunda, şekli doğanın yasalarının içeriğinden ayıran benzer bir strateji kullanır; Bkz. Martinich 1992.
69. Bunun açık bir örneği, erken defin davasındaki rolüdür; Bkz. Altmann 1973, s. 288-93.
 70. Altmann'ın Mendelssohn 1983, s. 236-7'deki notlarına bakınız; Guttmann 1981; Morgan 1992, bölüm 1.
 71. *Kudüs*, s. 99 (italikler benim).
 72. *Ibid.*, s. 102-3.
 73. *Ibid.*, s. 102; Ayrıca bkz. Özell. s. II7-20 ve 127-8.
 74. *Ibid.*, s. 132-3.
 75. Bakınız *Gesammelte Schriften* 5: 668-70, esp. 669, Herz Homberg'e bir mektup, 22 Eylül 1783 (Mendelssohn 1969, s. 148'de tercüme edildi).
 76. *Kudüs*, s. 127.
 77. *Ibid.*, s. 133.
 78. *Ibid.*, s. • 134.
 79. *Ibid.*, s. 99, 128 sf., 131.
 80. Vallée 1988, s. 137.
 81. Bu anlatı, *Kudüs*'te sebeplerin sınırları konusundaki önceki anlatımın yerini alacak şekilde tasarlanmıştır; Bkz. Morgan 1992.
 82. Mükemmel bir anlatı için bakınız Beiser 1987.

KAYNAKÇA

Metinler

- Mendelssohn, M. (1789) *Phaedon; or, the Death of Socrates* (London: Cooper; (reprinted New York: Arno, 1973).
- (1838) *Jerusalem: A Treatise on Ecclesiastical Authority and Judaism*, translated by M. Samuels, 2 vols. (London: Longman, Orme, Brown & Longmans).
- (1843-4) *Gesammelte Schriften*, 7 vols. (Leipzig: Brodhaus).
- (1929-30) *Gesammelte Schriften jubiliümsausgabe* (Berlin: Akademie).
- (1969) *Jerusalem and Other Jewish Writings*, translated and edited by A. Jospe (New York: Schocken).
- (1975) *Moses Mendelssohn: Selections from His Writings*, edited and translated by E. Jospe (New York: Viking).
- (1983) [1783] *Jerusalem, or, On Religious Power and Judaism*, translated by Arkush (Hanover: University Press of New England).
- Vallée, G. (tr.) (1988) *The Spinoza Conversations between Lessing and Jacobi* (Lanham: University Press of America).

Araştırmalar

- Altmann, A. (1973) *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- (1982) *Die trostvolle Aufklärung* (Stuttgart and Bad Cannstatt: FrommannHolzboog).
- Annas, J. (1993) *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press). Arkush, A. (1994) *Moses Mendelssohn and the Enlightenment* (Albany: State University of New York Press).
- Beiser, F. (1987) *The Fate of Reason* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Bell, D. (1984) *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe* (London: Institute of German Studies, University of London).
- Buckley, M. J. (1987) *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press).
- Eisen, A. (1990) "Divine Legislation as 'Ceremonial Script': Mendelssohn on the Commandments," *AJS Review* 15.2: 239-67.
- Epstein, K. (1966) *The Genesis of German Conservatism* (Princeton: Princeton University Press).
- Guttmann, J. (1981) "Mendelssohn's *Jerusalem* and Spinoza's *Theologico-Political Treatise*," in *Studies in Jewish Thought*, edited by A. Jospe (Detroit: Wayne State University Press), pp. 361-86.
- Martinich, A. P. (1992) *The Two Gods of Leviathan* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Meyer, M. A. (1967) *The Origins of the Modern Jew* (Detroit: Wayne State University Press).
- Morgan, M. L. (1992) *Dilemmas in Modern Jewish Thought* (Bloomington: Indiana University Press).
- Nussbaum, M. (1994) *The Therapy of Desire* (Princeton: Princeton University Press).
- Sorkin, D. (1996) *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* (Berkeley: University of California Press).

ON DOKUZUNCU YÜZYIL ALMAN REFORM FELSEFESİ

Mordecai Finley

Reform Yahudiliği, geç on sekizinci yüzyılda laik halkla ve daha sonra geleneksel ibadet töreni düzenleyen bazı hahamlar ve geleneksel uygulamanın diğer yönleriyle bağlantı kuran bir düzeltici tarafından sonradan geç anlaşılmış bir anlamsızlık olarak görülebilir. Bu küçük reformlar, kapsamı büyüdükçe, acı ve uzun süren halakhik tartışmalara yol açmıştır. Reform Yahudiliği biçimsel anlamda başlar, Reformcular artık, yöntemler, kurallar ne de temel önermeler tarafından değil geleneksel halakhah tarafından yönetildiklerini anlamaya başlamışlardır.

Reform Yahudiliğinin felsefi temelini, eylem ve meydan okuma yanıtı olarak yansıma yoluyla büyüdüğünü söylemek dürüstlük olurdu. Başka bir deyişle, Reform felsefesi halakhah reformunun meşrulaştırılması olarak anlaşılabilir; Almanya Yahudiliğinin hayatta kalması için acil bir ihtiyaç olarak algılanır; bu, geleneksel Yahudi hukuku, uygulaması ve teoloji ile gerçek radikal bir kopuşa götüren bir felsefeleştirmedir. Gerçekte Reform felsefesinin özünde hukuk reformunun meşrulaştırılması olarak görülebilmesi, uygulanamaz, yorumlanamaz ya da burada önerilen odağın ötesinde dallanıp budaklanır anlamına gelmiyor. Almanya'daki Reform Yahudiliğinin tarihi onun felsefi karakterini değerlendiren birtakım görüşlere izin verir. Bu değerlendirmeler, bir yönüyle Reformu Almanya'daki gelişmekte olan liberal toplumun içine oturtmakla, aslında asimilasyon amaçlı bir motivasyonla, diğer taraftan Reform'u bir mesihcilik biçiminde bir yeniden örgütlenme olarak görerek değişebilir, Yahudilik, rasyonel inanç arayan post-Hristiyanlardan beklenen kapılarını açacak. Her iki değerlendirmenin kesinlikle Alman Reformunun kendini anlamasını tanımlamadaki yeri var. Ancak bu bölümün amacı, Almanya'da Reformu harekete geçiren geniş kapsamlı benlik anlayışlarını tanımlamak için değil, daha ziyade yukarıda bahsedilen ve

aralarındaki aralığı anlatan çekirdek felsefi bir benlik anlayışını tanımlamaktır.

Bu bölümün kapsamı daha da daraltılmış; erken Alman Reformunun felsefesinin bu kısa iyileştirilmesinde, Reform olarak tanımlanabilen bir dizi filozofun öğretilerinin bir anlatısını vermek benim amacım değil. Benzer şekilde, Reformun ortaya çıktığı tarih-felsefi bağlamı sunmaya da niyetim yok. Buradaki amacım, historiografik olmaktan çok hermenötik ve yorumlayıcı olmaktır. Başka bir deyişle niyetim, Reform'un felsefi dünya görüşünü betimlemek, Reform filozoflarının içinde bulunduğu matriste, bu matriksin çağdaş felsefe bağlamıyla diyalog olarak biçimlenmesidir (1). Bir hareket olarak reform, Yahudi hukuku Halakhah'ın reformu olarak başlar. Reform ideolojisinin sonraki felsefi gelişmeleri büyük yorumcuların düşüncesinde ifade edilmiş olarak burada hukuk reformu için ölçütbilimin (criteriology) öncelikli felsefe sorunu üzerine dayanmış olarak görülmelidir.

Nihai olarak geleneksel halakhah'ın artık hayatları ya da Yahudiliği uygulama ve anlama tarzı üzerinde mutlak otoriteye sahip olmadığını, Reformcular halakhah'yı dinî hayatın otoriter kriterinin yerine başka bir şey tarzında koyduklarını da bilinçli olarak ya da olmayarak iddia ediyorlardı. Otoritedeki bu değişiklik, hukuk görüşü, Reform Yahudiliğinin dünya görüşü bağlamında nomos ve buradaki amaçlar için normatif evrende bir değişikliğe işaret ediyor. Bu bölümün amacı, normatif evrenin tanımlanmasıdır.

Yöntemsel Not - Karşılaştırmalı normatif hermenötik

Geleneksel yasalardaki reformu, Yahudiliğin kendisi haline geldi, kabaca 1820-1840 yılları arasında gerçekleşen bir düşünce geçiş süreci, Reform felsefesinden düzgün bir şekilde söz edilebilir. Bu felsefe iki temel düşünceyle başlar: Birinci olarak Yahudiliğin geleneksel ve halakhik anlayışının yerini aldı ve ikinci olarak Reform "otantik" Yahudilikle bir mola değil daha çok bir keşifti. Genel olarak konuşmak gerekirse, Reform düşünürleri halakhistler ile aynı geleneksel metinleri okudular, ancak onlardan Yahudiliğe tamamen farklı bir tanım çıkardılar. Bir başka deyişle, Reform, hermenötik bir hareket olarak başlar, varolan bir kanonun yorumlanması bakımından farklıdır. Bu düşüncede ilerlemeden önce burada kısaca "kanon" ve "hermenötik" gibi bazı temel terimleri tanımlamak iyi olur: Burada kullanılan sözlük ve çalışma yöntemi şu şekilde tanımlanabilir: "Normatif yorumlama" (2).

"Hermeneutik" terimi, anlayış ve yorumlama teorisi, "metinler" in anlamını nasıl türettiğimizi ve kurduğumuz anlamına gelir; bu ikinci terim oldukça geniş anlamıyla anlaşılmıştır. " "Normatif" terimiyle, metnin anlamının manevi hayat üzerinde bir etkisi olacaktır. Normatif yorum metnin başlangıç noktası, bazı metinlerin bize öğrettiği, üzerimizde ahlaki bir temel oluşturduğu, bazı şekillerde hareket etmesi, inandığı veya yaşadığı fikridir. Normatif hermeneutik,

metinlerin bu normatif rehberliği nasıl sağladığı sorularına hitap eder, özellikle bir dizi metni otoriter tutan bir toplulukta.

Hangi metinlerin eylemleri veya inançları öğrettiğini veya üzerinde yetkiye sahip olduğu konusu “kanon” kavramını gerektirir. Mesela Torah, Talmud, Kodlar ve diğerleri, geleneksel Yahudi kanonunun çekirdeğini oluşturuyor. “Canon”, kutsal bir metin olarak kabul edilenin sınırını ifade eder, ancak metinlerin ne anlama geldiğini veya nasıl kullanılacağını değil.

Kanonun düzgün bir şekilde ele aldığı konu “inanç topluluğu” kavramını gerektirir. Yahudiler, genelde, Yahudi kanonun adresi olan inanç topluluğunu İsrail halkı olarak yorumluyorlar.

Kanonun özellikleri veya nitelikleri tarafından öğretilmesini sağladığı veya ona öğretmek üzere izin ya da lisanslar verdiği, lisansın hangi türden bir yetkeyi içerdiği, “Kutsal metin” kavramını gerektirir. Örneğin, Torah Kutsal metni, doğrudan, kutsal vahy mi yoksa Kutsal metin midir, çünkü eski İsrail dininin en etik ideallerini temsil ediyor. Tevrat’ı kanon olarak garanti eden şeylerin bu farklı düşünceleri, Tevrat’ın otorite olarak nasıl işlev gördüğüne dair çok farklı düşüncelere yol açar.

“Metnin kurgusu ve yorumlanması” kavramlarını içeren, kanonun Kutsal metin olarak nasıl anlaşıldığı konusunun nasılına ilişkin olarak bilgi verecek ve nasıl sonuçlandığını öğretecek. Örneğin, Tevrat’ın Kutsal Metin olduğunu iddia etmek ilahi vahy olduğunu söylemektir, çünkü mutlaka metnin klasik hahamcı midraşik yorumlamasını gerektirmez, Talmud’u simgeleyen söylem türüne izin veren bir yorum.

Tevrat’ı yorumlarken midraşın rabbinik kullanımı, Yahudiliğe özgü yorumlayıcı hareketlere yol açan bir metnin yorumunun kanıtıdır. Ön tasarımın Hristiyan yorumcusu, Yahudi Kitab-ı Mukaddes’indeki olaylar ve kişiler İsa bilime ilişkin temaların öntasarımını yapar, bu kanonun Hristiyan kurgusal öntasarımının (prefigure) bir örneği olacaktır. Kutsal Kitap’taki olaylar veya figürlerin kutsal temaları ön planda tuttuğu, kanonun kendine özgü bir Hristiyan yorumunun bir örneği olacaktır.

Yorumlayıcı eylemin gerçekleştiği normatif dünyayı tanımlama konusu “nomos” kavramını gerektirir. Bu normatif dünya, yazgı ve tarih duyularımız, yasanın konusu ve işlevi, insani doğa hakkındaki anlatılarımız ve mitlerimiz tarafından ifade edilmiş ve biçimlendirilmiştir. Nomos, “evren” in ahlaki benzeşimi olan ruhani varlığımızın özünü ifade eder.

Normların yorumlayıcı yorumlamalarında doğrudan doğruya kararlara nasıl katkıda bulunduğunu anlatan konu, “dünya görüşü” kavramını gerektirir. Dünya görüşünü anlamak, onu bir nomosun bilinçli ve odaklı bir şekli olarak görmektir; kavramlar ve tutumlar, diğer bir deyişle, bir nomos yorumlanması ya da çıkarılması gereken bir şeydir: Bir dünya görüşü, az ya da çok bilinçli bir

“dünyanın” imgesi ve olasılıkları, ahlâki yolları belirleyebilen bir imge için Max Weber şöyle yazar,

[Ç]ok sıklıkla “fikirler” tarafından yaratılan “dünya imgeleri”, bir tren makasçısı gibi ilginin dinamiği tarafından itilen eylemle birlikte vagonların gideceği yolu belirler. “Ne” ve “ne için” biri telafi edilmesini istedi, biri de dünya imgesine bağlı kaldı (4).

O zaman, bir dünya görüşü bir nomos’da temel normatif taahhütlerin bir telaffuzu olarak işlev görür ve bu imge bir davranış tarzı olarak biçimlenir.

Bu bölümün amacı özellikle Halakhah’ın otoritesinin Reform kavramlarıyla ilgili olması nedeniyle, Reformun nomos’unun, felsefi dünya görüşünün bir tanımını sağlamaktır. Reform dünya görüşü, özellikle Reform’un başlangıç yeri olan hukuk reformuyla ilgili olduğu için, bu bölümün ikinci kısmının konusu olacak belirli liberalizm ve tarih kavramları tarafından bilgilendirilmiştir. Daha sonra, Halakhah’ın otoritesinin yerine geçmeye yönelik tutumların şekillenmeye başlamasıyla birlikte, özellikle Erken Reform’un, Abraham Geiger’in tarihinin ve düşüncesinin bir kısmını sunacağım. Reform Yahudiliği nomosundaki, özellikle geleneğin otoritesi ile ilgili doğuştan olan çatışmaların bir kısmı sonunda tartışılacaktır.

REFORM DÜNYA GÖRÜŞÜNDE TARİH VE ADALETİN OTORİTESİ

Burada öne sürülen liberalizm ve tarih teorileri, kapsamlı bir şey değil, başlangıçtan bu yana dünyaya Reform Yahudiliği’ni anlatan bir düşünce tarzını ima ediyor. Başka bir eserde, Reform Yahudiliğinin doğal bir hukuk üzerinde durduğu, tarih ve adaletin doğal hukuk anlamalarını içerdiği şeklinde görülebileceğini savundum (5). Bu argümanın ayrıntıları burada gerekli değildir, asıl nokta, adalet ve tarih kavramlarının Batı siyasi ve felsefi geleneğinin doğal hukukul doğal hakları içinde kalmasıdır.

Reform Yahudiliği ve doğal hukuk kuramının hakkında kişisel düşüncem Ronald Garet’in düşüncesi tarafından bilgilendirilmiş, normatif hermenötik eseri için yukarıya alıntılanmıştır. çalışmaları üzerine yukarıda belirtilen Garet doğal yasayı bu şekilde tanımlıyor:

“Doğal Yasa” ile insan-tabiatlı doğacı hukuk kuramını anlıyorum. Böyle bir teori, bir insan doğasının mevcudiyetini ihtiva eder, bu doğanın bilinebilir olduğunu ve bu niteliği gerçekleştirmenin ya da içindeki kötülüğü önlemenin hukukun bir görevi olduğunu iddia eder.... Doğal hukuk iki nedenden dolayı etik doğalcılığın

özel bir şeklidir. Doğallığı insan doğası hakkında iddialardan oluşur ve bu iddialar hukukun amacı ve işlevi hakkında bir tezle sonuçlanacaktır (6).

Garet doğal hukuk kuramını Robert Cover'un nomos bilgisi ile ilişkilendirir, normatif evrenin eklemlendiği bir dünya görüşü aşağıdaki şekildedir:

Çünkü nomos hem yasanın hem de insan doğasının bir anlayışı olduğu için nun doğal hukuk teorisi için temel oluşturduğunu düşünmek akla uygundur. Böyle bir teori, nomos'un adlandırdığı adil durum ve yasaların insanlık durumuna sadakatinin doğrulanmasını arayacaktır (7).

Basitçe ifade etmek gerekirse, birisi normatif evrenin doğasını nasıl anlıyorsa hukuku ona uygun olarak biçimlendirmek isteyecektir. Başka bir deyişle, hukuk ahlaki gerçeğe uyumlu olmalıdır (8). Reformcu düşünürler, normatif dünyayı klasik hahamcı tarzdan farklı şekillerde anlamaya başladıkça, Cover ve Garet'in görüşlerine göre, hukuku nasıl anladıysalar ona göre değişiklik yapmak zorunluluğunu hissedeceklerdir.

Doğal hukuk kategorisini kullanırken erken Reform düşüncesini anlama konusunda özellikle bir fikri vurguladım: Reformcular için, halakhah, onu deneyimledikçe “doğal değildi”. Reformcular, anladıkları gibi, normatif dünyayla uyumlu olan bir Yahudiliği dünyaya getirmeye çalışıyorlardı. Reformu, kendisini geleneksel halakhah'a karşı koyması sebebiyle felsefi olarak çelişik olarak görmek reformun yanlış anlaşılmasıdır. Birçok erken Reformcu'nun kendilerini, eylemlerini yasallaştıran ve zorunlu kılan yasa olan halakhahtan daha yüksek bir yasaya bağlı olarak gördüğünü iddia ediyorum. Bu yüksek yasaların genel doğası tarih ve adaletin doğal hukuk teorileri olarak anlaşılabilir. İlk olarak hakkın doğak hukuk teorisi tarihin doğa hukuk teorisi düşünülecektir.

Burada önemli bir uyarı gözlenmiş olmalı: Reform düşünürlerinin bu terimleri kendi düşüncelerinde kullanmalarının “doğal hak”ları olduğunu iddia etmedim. Reform düşünürlerinin düşüncesini incelediğimizde “Natura! Reformcu düşünürlerin düşüncesini, hahamcı konferansların protokolleri, dua kitapları vs. incelediğimizde orada ifade edilen fikirler ile “doğal hak” gibi bir kavram arasında güçlü bir yakınlığı kapsadığımızı iddia ediyorum. Bu terimi, hermenötik ve öz araştırmaya yönelik olarak bana Reform felsefesini anlamanın temeli gibi görünen Reform düşüncesinin yönlerini aydınlatmak için kullanıyorum.

Doğal doğru ve liberalizm

Bu bölümdeki ilk görevimiz doğal hukuk teorisinin bir tartışmasıdır. Leo Strauss'un *Doğal Hukuk ve Tarih (Natural Right and History)* 'i bu tartışmaya yak-

laşım olarak çok değerli ve belki belirleyicidir. Strauss, natura kavramının kökenini temel alır! Doğanın keşfi ile işaretlenmiş felsefede. Önce doğa, eşya, onun antitezi, nomos (doğaya değil, kaosa karşı olan Cover'ın nomosu değil) olarak düşünülür. Strauss'un kullandığı "Nomos" terimi, geleneksel ve insanın yaptığı toplumsal biçimleri ifade eder ve özellikle toplumsal olarak yaratılan yasa ve geleneklere atıfta bulunur.

Kötülükler de benzer şekilde tarif edilir: *Kendi içinde kötü olanı doğru kötülük yasaktır (malum in se versus malum prohibitum)*, örneğin.

Strauss'un anlaşıma olarak nomosu, doğayla zorunlu olarak uyum içinde olmadığı anlamına gelir ve bu nedenle doğa ile uyum içinde olandan daha az değerdedir, eğer ölçüt iyi için doğal ise. Bu ayrımın değer üzerinde etkisi vardır - doğası gereği iyi olan ve anlaşıma göre iyi olan şeyler vardır. Felsefe doğal olarak, doğanın ilkelerine veya yasalarına, yani şeylerin doğasında kök salan yasalara, bir ilgi duyacaktır. Neyin doğru olduğunu bilmenin karşısı olarak neyin anlaşıma göre doğru olduğunu bilmek basit bir görev değildir, doğal olan geleneksel otorite tarafından gizlenmiştir. Doğanın doğru olanı bulma görevi, hem ataların ya da cemaatin iyi olarak düşündüğünün bir eleştirisi hem de doğal olarak doğru olanın keşfi, otoritenin gelenekten akla bir aktarımı anlamına gelir.

Doğa-karşısında- anlaşıma ayrımı tüm doğal doğru geleneği için önemlidir. Doğa, anlaşımadan daha sonsuz, daha derin karaktere sahip olduğunu görmüş ve iyi için nihai ölçütü düşünmüştür. Bir şey doğa ile uyumlu olarak olabildiğince iyidir. Her şeyin gerçek bir doğası vardır ve doğanın iyisinin ne olduğunu bilmek için onu belirlemeliyiz.

Klasik doğal doğrudan modern doğal doğruya hareket düğümlemiş bir şeydir; öykü burada ortaya konulandan çok daha karmaşıktır (9). Tarihsel ve entelektüel kökenleri ne olursa olsun, modern doğal doğru ya da doğal haklar teorisi, tamamen insani olan bir toplumsal öncesi kişi kavramıyla başlar. Onun asıl amacı entelektüel ya da manevi mükemmellik değil kendi kendini korumaktır. İnsanlar kendi amaçlarını güven altına almak, korunmak için topluma girerler. İnsanlar, erdemlerle değil arzuyla motive edilirler. Akıl gerçekliği keşfetmez ama onu daha çok arzunun hizmetine koyar; kendini korumayı nasıl gerçekleştirecek ve zevki nasıl en üst düzeye çıkartacaktır. Mükemmellik değil, korunma, bize sivil toplumu getirir. Modern doğal hak teorisine göre toplumla yüzyüze olarak mükemmel görevlerimiz yoktur, sadece mükemmel haklar, kendini koruma hakkından kökenlenir. Her birey kişisel kendini korumanın en iyi biçimde yapılmasının en iyi yargıdır, bu nedenle bir kişinin bilgeliği zorunlu olarak diğerinden daha iyi değildir. Devletin zorlayıcı otoritesi, o zaman, şiddet uygulama haklarını bağışlayan bireylerden türemiştir.

Dolayısıyla, burada anlaşılan şekilde, liberalizm, ahlaki dünya hakkında düşünmek açısından belirli bir içeriği belirtmez; ancak her bireyin istediği şekil-

de düşünebileceği bir taahhüdü içerir. Bu düşünce iki farklı biçimde anlaşılabilir, liberal düşüncenin iki farklı akımını yansıtır. Hobbes ve Hume ile karakterize olan bir akım örneğin, ahlakın olmadığını iddia edecektir; ahlak, en nihayet bireyin kendi menfaati açısından anlaşılan kamu yararı ile sonuçlanan kimi eylem için onaylanmış öznel bir anlama indirgenmiştir. Öte yandan Kant, ahlâki açıdan iyi bir davranışın bulunmadığını da kabul eder, ancak bunun sebebi, gerçekten iyi şeyin iyi irade olduğunu kabul etmesidir. Bir kişi, ahlaki olduğu düşünülenle bir anlaşma tarzında ittifak halinde hareket edebilir, ancak, kişinin niyeti saf biçimde tedbirli ya da kendisiyle ilgilidir. Kant, doğru nedenin gerçekten doğru hakla uyuşabileceğini kabul eder; bu nedenle, Kant, kamu yararına hakların bilgilerini nihai olarak kendi çıkarlarına indirgeyen biri olarak değil, doğal-doğru bir liberal olarak anlaşılabilir. Reformu biçimlendiren liberalizm türü, Kantçı doğal-doğru türüdür.

Felsefi olarak konuşulduğunda, klasik doğal hak ve modern doğal hak arasındaki farklar önemlidir. Bununla birlikte bu bölümün amaçları için iki felsefi yaklaşım arasındaki farklar, Reform'un ortaya çıktığı zamanların entelektüel ruhu üzerinde bir araya getirdiği iz kadar önemli değildir. Anlaşmalar, ya tıkadı, ya da en iyisinden gerçeklere, özlere, şeylerin asıl doğasına dönüşe işaret etti.

Aşağıda doğal hak düşüncesinin bir incelemesinin nasıl Reform felsefesini bilgilendirdiğini sunacakken aşağıda bu tartışmanın burada nasıl yapıldığına dair bir inceleme yapacağım. Doğal hak geleneğinin felsefi yaklaşımı temel halakhic bir ilkeyi yok eder, örneğin *"hilkh'ta k'vatra'ei"*, yasa sonraki kararlarla uyum içindedir." "Daha Sonra", süper geleneksel anlamına gelir - gerçek, kökenlerdedir, çekirdek, kanonik olarak, Kitab-ı Mukaddes, hatta sadece On Emir'den bile söz eder.

Kanonun kendisi anlaşma olarak görülebilir, bir kez metin tarihselleştirilmiştir. Akıl tartışma sırasındaki zaman devresinde çok yükseltilmiştir; değerlendirilmiş ve yorumlanmış kanona göre ölçüt olur. Geleneğin otoritesi fikri kesinlikle Halakhah'ın bir kalesidir, değişen Reform dünyası görüşünün kendisi, akılcı bir yıldız haline gelen ahlaki bir dünyanın imgesi tarafından iyice zayıflatılmıştır. Reformcular genişlemeyi savundukları halde kanon kabaca aynı kalır (çok örnek, Philo ve Josephus dahil). Bununla birlikte, öğretme izni, kutsal iradenin doğrudan bir ifadesi değil, ahlakın anayasal ifadesi olmasına rağmen bir tarihselleştirmeden kaynaklanmaktadır. Kanonun gerçeği rasyonellik ve ahlak ise, o zaman iman topluluğu gücü zorla insanlığın tümü olur. İsrail, tüm insanlık için depolanmış haldeki rasyonel inancın tayfasıdır.

Klasik doğal hak felsefi bir anlamda, geleneğin anlaşılma biçimini bozarken, modern doğal hak siyasi anlamda aynı işi yapar. Modern doğal hak devleti yaratan sözleşmenin kişilerini ortaya çıkarır ve böylece bu kişiler vatandaşlar olur - yetke yönetilenlerin kabulünden türemiştir. Felsefi olarak konuşulursa,

hem geleneğin eleştirilmesine, hem de geleneksel otoritelerin kurumlarından kaçınılmasına izin veren bir yol açılıyor. O halde, bir taraftan liberal düşünce ile modern ve klasik doğal hak düşüncesinin kendisinin bir karışımı arasında belli bir gerginlik olduğunu görüyoruz ve diğer taraftan halahik düşüncenin kendisini burada geleneksel dini düşüncenin bir alt kümesi olarak görüyordu. Din, dünyanın nasıl olduğunun bir betimlemesi ve ne yapmamız gerektiğinin bir açıklaması ile kesinliği amaçlar - dinler genellikle izlenmesi gereken sözleşmeleri oluşturmaktadır. Klasik doğal hak bizi bu geleneğin gerçekte doğal olarak doğru olan olduğu konusunda şaşırtabilir, liberalizm dünyanın özel bir yol olmadığını bize anlatırken, toplumu düzenlemek için birbirleriyle ilişki kuran bireylerin hiçbir özel niteliği olmadığını söylüyor. Hiçbir eylem özünde ahlaki değildir; yalnızca irade bu şekilde karakterize edilebilir. Bir dinin sözleşmelerini takiben, gerçek doğru olanı anlamak bakımından insanın yolu olan doğru sebebi takip etmesi gerekmez. Dinin, kanonun ve cemaatin temel terimleri, otorite fikri olmaksızın anlaşılmazdır, bir otorite bazı bakımdan bireysel akıl yürütme ve çıkarları aşabilir. Liberalizmin sonuçta bireysel çıkarları veya bilimi aşan herhangi bir yetkiyi meşrulaştırması zordur; aksine, insanların doğal hakları herhangi bir kurumun anlayışları veya zorbalıklarını yanıltır. Halakah'ın bir eleştirisi olarak başlayan Reform genel olarak din eleştirisinin tohumlarını ihtiva eder.

Tarihin bir doğal hukuk teorisi

İlk bakışta, tarihin doğal hukuk kavramı bir tezatır (oxymoron). Doğal yasa, sonsuz ile bağlantılı olana, değişmeye gönderme yapar. Öte yandan tarih, sabit bir akış, sabit bir değişimdir. Bununla birlikte geç onsekizinci ve erken on dokuzuncu yüzyıl tarihçilik fikirlerinin bir incelemesi zıtmış gibi görünmeyen doğal hukuk ve tarih gibi iki terimi bize gösteriyor. Tarih, değişim ve akış olarak bile, dünyanın dünyanın doğasına uygun düşünce yapısı ve sonuçta davranış belirleyen olarak kumanda etme kabiliyeti olarak görülmüştü.

Açıklayacağım tarih anlayışı, Vico, Herder, Leibniz, Hegel ve daha sonra Marx gibi çeşitli düşünürlerde temellerini oluşturuyor. Sunacağım anlayış, hiçbirine indirgenemez, aksine on dokuzuncu yüzyılın başlarında yaygın bir düşünce tarzını yansıtıyor. Burada sunulan Reformcu dünya görüşü, yalnızca tarihin ya da başka bir filozof düşüncesinin yansımaları değil, daha çok, genel ve geniş bir tarih anlayışı ile ilgili tartışmaya katılan Reform düşünürlerinin bir sonucudur. Bu genel tarih anlayışı en iyi "ilerleme" ve "evrim" terimleri ile ele alınır.

Fransız tarih filozofu Turgot'un (1727-81) mezar kitabesi, ilerleme duygusunu iyi özetlemektedir: "[T]üm insan ırkı, birbirini izleyen huzur ve huzursuzluk, mutluluk ve acı dönemlerine rağmen, yavaş bir hızla daha büyük bir mükemmelliğe doğru ilerlemeye devam ediyor (10)."

Ernst Breisach, Historiografi’de şunu not eder:

[H]içbirinin eseri ilerleme kavramını ilan etmedi ve açıklamadı. Pek çok ilerleme önerildi, tartışıldı ve birçok eserde övüldü ve üzerinde uzlaşmış bir teoriden daha az geniş ölçüde paylaşılmış bir umutla devam ettirildiğine inanıldı (11).

Bu ilerleme fikri çeşitli bileşenlere sahipti. Merkezi olan birincisi “insanlığın kurtuluşu” fikriydi. İnsanlık tarihi, insan ilerlemesinin öyküsüdür; “rasyonalitenin esaretten kademeli olarak kurtuluşu” (12). Breisach, bu tarih anlayışında bir teleolojiyi şöyle dile getiriyor:

İnsanoğlunun yazgısının birliği, Âdem ve Havva’dan inen soy silsilesi tarafından sunulmadı ama bundan böyle her üyesinde ve gelişmesinde aklın mevcudiyeti, akılcılığın batıl inanç ve hatadan kurtuluşu ile Tanrısal Takdirin işaretlerini aştı (13).

Bu tarih anlayışı, tarihin ilk evrelerinde değer kaybetti. Geçmişte öğretmen olanın yerine, “geleceğe yönelik beklentiler, günümüzün yaşamını ve geçmişin değerlendirmesini yönetti (14).”

İlerleme fikri, mücadele kavramını içerir: Akıl ve ilerleme, karanlık, zulüm ve gericiliğe karşı mücadele eden varlıklar için gerçek olarak kabul edilir. Akıl kendi “kurtarıcı dinamiklerine” sahiptir ve yürüyüşü her ne kadar etkileşimde olduğu kültürel çevrelerin toprağında gerçekleşse de yürüyüş amansızca ileriye doğrudur.

Herder’in düşüncesinde, örneğin, Volk kavramı olan halkı, ilerleme kavramı olarak diğer değişebilir unsur olarak görürüz. Herder, zaman zaman (Breisach’a göre, daima tutarlı değildi), her Volk’un olgunluğa giden yolda farklı çağlardan geçtiğini söyledi. Herder, teolojik bilgilerle olduğu kadar ilahi takdir gibi büyük ahlaki gelişmeye doğru insanlığı eğiten teolojik kavramlarla eğlendi (15).

Evrimsel düşüncesi, on dokuzuncu yüzyılın yarısında zirveye ulaştı; ancak fikir olarak etkisi Alman Reform Yahudiliği’nde açıkça görülebilir. Evrimin ana fikri, yaşam formlarının zamanla değişime uğradığıdır. Doğa ebedi olarak sabit yaşam biçimlerini üretmek değil, daha çok yeni ve geliştirilmiş formlar üretmek olarak görülmeye başlamıştır. Darwin’in dili erekbilimsel (teleolojik) bir karaktere sahiptir (16) ve Schopenhauer gibi birinin “evrim sürecini, kör iradenin, yaratıcı ve yönlendirici bir güç olarak kendini ifade etmesi” olarak gördüğü düşüncesinde yankılandığı görülebilir (17). Dünyanın doğası böyleydi, o zaman, bu tarihsel biçimler yeni tarihsel biçimlere yol açtı. Yeni olanlar, eski olanlardan çok daha yüksek değerde, daha doğal, evrimleşen gerçekliğin doğası ile daha fazla olacaktı.

Reformcular, bu tartışma bağlamında, doğal olanı, doğru “gerçek” Yahudiliği keşfetmeyi aradı, Yahudilik bu çağ için doğru olan anlamındaydı. “Tarihin yasaları”, tarihsel ilerleme olgusu ve evrimi kanonun yeni kavramlarını ve

bunun yorumunu biçimlendirdi. Yahudi tarihi kendi içinde bir metin haline geldi ve Yahudiliğin değişen biçimlerini öğretti. Edebîmetinsel kanon şimdi tarihsel olarak yorumlanmalı ve böyle değerlendirilmelidir. Hermenötik mesafenin sorunları, farklı çağlardaki kutsal metinlerin tercümesi, önemli bir yorumlayıcı çaba haline geldi.

Burada adı geçen iki entelektüel güç “doğru” ve “tarih”, erken Reform felsefesinin iki temelini oluşturmaktadır. Bu temellerden birincisi, Yahudiliğin, sözleşmeyle tıkanmış, akıl aracılığıyla keşfedilebilir bir doğasının, bir özünün var olduğunu öğretti. İkincisi de, bu özün değişmiş biçimlerde dile getirildiğini ve yeni formların eski özniteliklerden daha gelişmiş olduğunu öğretti.

Bu damarda nihai bir noktayı aşırı derecede vurgulamak güçlüğüle mümkündür: Yorumlama aracı bilimdi, bilim, akademinin rasyonel yöntemleri ahlaki ve tarihsel gerçekleri ortaya çıkarır. Çağın epistemolojisi, bilimin gerçeği ortaya çıkardığını belirtti. Kanon, insani bilimlerin, özellikle tarih, edebiyat ve dilin bilim adamını çağdaş akademisyen olarak yorumladı, bu aynı zamanda Kutsal Kitap metninin yetkili yorumcusuydu; akademisyen-haham, Yahudiliğin anlamını tayin eden halakhist değildi.

ERKEN REFORMUN FELSEFESİ DOĞAL HUKUK VE TARİHİN MATRİSİNDE YAHUDİLİK

Şimdi Reform Yahudiliğinin erken tarihine dönelim; burada, Erken Reform düşünürleri ile yukarıda sunulan düşünce biçimleri arasındaki benzerlikleri göreceğiz.

Her şeyden önce, Michael Mayer, Reform Yahudiliğinin yaygın biçimde kabul gören standart tarihi olan Çağdaşlığa Cevap (Response to Modernity) adlı eserinde, doğal hukuk ve tarihin önemini kaydeder ama burada kullanılan terminoloji ile değil. Örneğin, Meyer, Lessing’in (1729-81) vahy ve akılda, “insan ruhunun bir aşamadan diğerine ilerledikçe yukarı doğru yönlendiğini” gösteren bir tarih düşüncesine sahip olduğunu belirtmiştir. Yahudilik, İkinci Topluluk (dönemi boyunca Hristiyanlığın örtüyü aldığı anda olduğu gibi bir anakronizm idi. Meyer, “Lessing’in yaklaşımının baskısının, Reformcular’ın teolojik girişimi için esas olduğunu saptamıştır... Lessing’in tarihin akışı boyunca dinsel ilerleme düşüncesini benimsemek” dinsel gelişmenin evrensel sürecinde Lessing’in daha çok Yahudiliği olumsuz anlayışı ile uyumsuzluk içindedir (18).

Doğal haklar teorisinin sütunları, Kant tarafından öğretildiği ve miras bıraktığı gibi akıl ve ahlakın önceliği ve adil, liberal devlet kavramı gibi Reform’un merkezi oldu. Bir anlamda, Kantçılık, radikal Reform için başlangıç ölçütü sağlar. Michael Meyer şöyle diyor:

Kant'ın etkili düşüncesi tüm tarihi dinlerin ötesinde, insan bilincinde yaşayan bir "tek, değişmez saf din inancı" vardı-özünde geleceğin dini-Yahudiliğin tüm spesifik unsurlarını ayırım gözetmeksizin saygı değer yapan. Çünkü eğer Tanrı ahlâki açıdan iyi bir hayat sürmek için sürekli bir gayret göstermekten başka bir şey istemese de, insanoğluna olan görevini yerine getirirken, törensel ve sembolik ifadeler nihai olarak gereksizdi (19).

Meyer, "Saf dini inancın esas olarak ahlaki olduğu fikrinin Reform hareketinin teorik temeli ve pratik çalışma prensibi haline geldiği fikrini" söylemeye devam ediyor (20). Kant'ın ahlaki otoriter kanaatleri, hahamların yetki haklılığının altını oymaya, ve kanonun otoritesine karşı bir eleştiri sundular. Kant, Kitab-ı Mukaddes'i, akılcı ve ahlaki kriterlere göre okuyanın yargısının konusu olarak gördü. Başka bir deyişle, Kutsal Kitabı aşan bir ahlak vardı.

Reform düşüncesine baktığımızda ilk olarak başlangıçtaki bir Reform düşünürü olarak görülebilecek olan Moses Mendelssohn'a (1729-86) dönüyoruz. Mendelssohn kendisi kesinlikle bir Reformcu olmamakla birlikte erken Reform düşüncesini anlamak bakımından önemlidir. Liberal felsefeyi çok ciddiye almıştır. Onun baş yapıtı, *Kudüs ya da Dinsel Güç ve Yahudilik Üzerine* adlı eseri, liberalizmin ve Yahudiliğin nasıl karşılanabileceğinin anlaşılmasına yönelik bir öneri olarak görülebilir.

Kudüs adlı eserinde Mendelssohn, iki ahlaki varlığın, yani devlet ve dinin, her ikisinin de ahlakî araçlar olarak kişilere ait bir vesayeti olduğunu düşünür. Her varlık kendi alanına, kendi güvenine sahiptir; devlet eylemler dünyasına bakmakta, din ise inanç dünyasını gözetmektedir. Sadece sivil toplum, yani liberal devlet toplumsal sözleşme yoluyla zorlama hakkına sahiptir. Dini toplumun zorlama hakkı yoktur ve devletin soruşturma yasağı yoktur. Mendelssohn, hem Yahudi dini için özgürlük hem de Yahudilere karşı engellerin kaldırılmasına izin verecek ahlaki ve politik bir felsefe oluşturmaya çalışmıştır. Bu felsefeyi modern doğal hakların dilinde değil fakat çağdaşı Kant'ın anlayışına uygun olarak dile getiriyor. Mendelssohn, Yahudiliğin evrensel gerçekleri (liberal devletle ilgili ahlaki gerçekler dahil) talep etmediğini, sadece akıl tarafından görülen ve herkes için mümkün olan, ancak, daha çok ilahi yasalar, özel tarihi bir anda Yahudi halka sunulmuş olan yasaları talep ettiğini iddia ediyor. Bu yasalar, hem güvenilir hem de yetkili olan gelenekle bilinmektedir, aklın statüsüne sahip değildir. Mendelssohn, insanlığın akla dayanan evrensel bir dininin var olduğunu, ancak, Yahudiliğin tarihte vahyolunmuş ilahi yasalara dayandığını belirtir.

Mendelssohn'un sağlam tipolojisi, on dokuzuncu yüzyılın başlarında geleneksel Yahudiliğin Avrupa felsefesine göre daha zayıf bir konuma geldiğini gösteriyor. Mendelssohn için, Akıl Çağı boyunca yazmak, akıl sayesinde uygun olabilecek evrensel bir dinin olduğunu yazmak, doğruları yalnızca tarihsel (yani

sözleşme ile ilgili) olan Yahudiliğin otoritesi ve meşruiyetinden şüphe etmekte. Bu şüphe, on dokuzuncu yüzyılın başlarında, Kant'ın nüfuzunun zirvede olduğu koşullar göz önüne alındığında, ciddi bir şeydi. Burada unutulmamalıdır ki, Mendelssohn'un düşüncesi kesinlikle tarihsel ve teleoloji dışındadır.

Yahudilik sonsuz ve değişmezdir. Ancak, Mendelssohn'un doğal hak teorisini aldığımızda, bu demektir ki, akıl evrensel din ve ahlakın yolu, evrensel dini yaşamın merkezidir ve teolojik odaklanması ile tarihin doğal hukuk teorisine girer; Reform Yahudiliğinin Entelektüel Tarihinin başlangıcı için gerekli malzemeye sahibiz.

Çeşitli erken Reform düşünürlerinin düşüncesinde bir yandan ahlak ve adalet kavramları, diğer yandan da tarih ve ilerleme kavramlarını görüyoruz. Michael Meyer, çoğunlukla teolojik konularla ilgilenen erken Reformcular arasında eğitici olarak ayrı bir yere sahiptir, (Solomon Ludwig Steinheim (1789-1866), Solomon Formstecher (1808-89) ve Samuel Hirsch (1815-89)), akademisyenler, Zunz (1794-1886) ve Steinschneider (1816-1907) ve "pratik ideologlar" Samuel Holdheim (1806-60), Abraham Geiger (1810-74) ve Zacharias Frankel (1801-75). En azından Reform Yahudiliği için Abraham Geiger için pratik ideologların sadece en etkili olanını inceleyeceğiz, çünkü, Meyer'in belirttiği gibi "uzun zaman için ve bir dereceye kadar [Geiger'in] görüşleri Reform hareketinin ortak fikri "olarak kaldı (21)."

Geiger'in düşüncesini, özellikle, hak ve tarih bakımından kanonun otoritesinin Reform kavramlarının gelişimiyle ilişkili olduğu şekilde inceleyeceğiz. Başlangıçta, bir ilahiyatçı olan Geiger adını çok iyi bir isim olarak kaydetmeliyiz. Geiger, kapsamlı bir Yahudi teolojisi yazmadığı için ya da özellikle Tanrı'nın doğasına ilişkin spekülasyonla ilgilenmediğinden, bu "teolog" terimini biraz nitelikli hale getireceğiz. Geiger'in teolojisi, Reform düşüncesi 1850'lerin Alman konferanslarında sergilendiği gibi, halakhik reformdan felsefi benlik bilincine kadar gittiğinde, başlangıçta 1830'ların bulutlu entelektüel ara döneminden 1870'lerdeki son yıllarına kadar sabit bir biçimde gelişti. Geiger'in düşüncesi, en azından en çok ilgilendiğimiz bölümü, kesinlikle, tarihin anlamı ve felsefesi, metinlerin otoritesi ve anlamı, ilgileri ile "hermenötik" başlığı altında sınıflandırılabilir. Hem Yahudi tarihini hem de o tarihte gömülü otoriter kutsal metinleri araştırmakla Reformcular'ın nasıl ilerleyeceklerini bildiğini hissetti. Tarih filozofu ve bir tarihçi olarak, kendi çağını anlamak ve onu geleceğe taşımak amacıyla her çağın dini ruhunu kavramak istedi. Başka bir deyişle, tarihin kutsal tarih olarak nasıl işlediğini ve günümüzde neye ihtiyaç duyulduğunu bilmek için ya da Geiger'in kendisinin de belirttiği gibi "tarihin" bir organı "olmak için tarih okudu (22). Hahamlakademisyen kendini tarihten koparmayacak veya tarihin onun üstesinden gelmesi için; tarihi,daha çok ona elini uzatan gelenekle nasıl çalışacağını bilmek için bir araç olarak kullanır. Örneğin, Geiger diyor ki:

Binlerce yıl boyunca insanlığın geliştirdiği kültüre kendimizi adanmış ve onu kazanmış olduk; ancak Yahudilik, çoğu geçici koşulların ürünü olan biçimlerdeki ebedi ilahi içeriğini korumuştur; bu nedenle günlerini yaşadılar. Bu dış görünüm yeniden şekillendirmeli, Yahudilik, amacı ve gücüne uygun olarak izleyicilerinin hayatlarını etkilemeye devam ederse, ve dünya güçleri arasında yüksek yazgısına değer bir biçimde sürerse bu biçim mutlaka değiştirilmelidir (23).

Yahudilik, bilimsel olarak keşfedilecek olan kendi ilkelerine göre yeniden biçimlendirilmelidir. Reformun pratik çalışması, akademisyenin teorik çalışmasıyla birleştirilecekti: Yahudilik bilimsel temelini almalı, doğruları açıkça ifade edilmeli, ilkeleri tanımlanmasalar da arıtılmalı, kurulmalıdır; Kaynaklarının gerekçe ve yetkisine ilişkin soruşturma ve bunların bilgisi, araştırmanın sürekli nesnesidir. Bu kuramsal çalışmaya bağlı olarak topluluğun ihtiyaçlarını göz önüne seren pratik amaç vardır... Teorik ve pratik bu birliktelikten kavrayış için hangi hayat kurallarının gerekli olduğuna ve hangi kurum ve dini uygulamaların gerçekten de dini hayatı iyileştirmek için hizmet edeceğine ya da ölüme mahkum olacağına inanıyoruz.... Yahudi öğretisinin ve günümüzün gerçek önemi hakkındaki bu bilgi, Yahudi dini uygulamalarının zamanımızın değişen bakış açısıyla uyumlu bir şekilde dönüşebilmesi için, samimi olarak ilgilendiği gibi birleşik çaba göstermeye başlamalıdır ve gerçek içsel inanç ve soylu dini faaliyet uyanmalıdır (24).

Geiger, çağında olanların, tarihte iş ile gelişen, bazen de “zamanın tekerleğini takiben” büyüyen, başka zamanlarda da “ellerimizi onun dönüşümüne koyduğumuz” gelişme işiyle “tarihin organları” haline geldiğini hissetti (25).

Geiger, Yahudiliğin tarihsel değişikliklerinin, çeşitliliğinin ve vaatlerin gösterilmesi ve anlaşılması gerektiğini savundu. Tarih araştırması, Yahudiliğin evriminde dört büyük çağ ortaya koydu. M.Ö. beşinci yüzyılda sona eren İlk dönem, Yahudi halkının, dinsel ve etik gerçeği doğrudan anlamak için izin verilen yüksek bir algılama farkındalığına sahip olduğu vahy, Kitab-ı Mukaddes dönemi idi. İkinci dönem, altıncı yüzyılda, Babil Talmud’un kapanışıyla biten bir gelenek dönemi idi. Bu dönemde, hahamlar Kitab-ı Mukaddes hukukunu Yahudi yaşamının iniş çıkışlarına uyarlamak için yeni yöntemler ortaya koydu ve uyarladı. Geiger, üçüncü bir aşamayı “katı yasacılık” olarak adlandırdı ve kuşkusuz bir önyargıyı açığa vurdu. Bizzat kendisi hahamların ustası olan Geiger, hahamcı dönemi zengin karmaşıklığı ve Yahudi hukuku ve adetlerinin esnekliği ile değerlendirdi, altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar süren dönemi de katı kodlama, yasanın esnek olduğu ve hahamların yaratıcılığının ciddi şekilde kısıtlandığı dönemlerinden biri olarak gördü. Teslim edilenin tümüne itaat edilmesi gerekiyordu ve yasanın sonraki yenilenmesi için yer yoktu. Geiger ve diğer Reformcular bu “yasacılıklegalizm” dönemini belki de, “karanlık çağların”

büyük sıkıntısında gerekli bir kültür zırhı olarak görüyorlardı (26).

Geiger kendisini kurtuluş ve eleştiri altındaki yeni bir çağda yaşıyor hissetti. Bu, geçmişle bir kopuş değil, geçmişin değerlendirilmesi ve Yahudi hukukunda ve gelenekte tarihsel sürecin yeniden başlatılması anlamına geliyordu. Geiger'in tarihi teolojisi ve reformcu eğilimi hem evrimsel hem de organikti; gelenekle bağlantısında hiçbir devrim kesintisi ya da Yahudi geçmişinin toprağından herhangi bir kopukluk yoktu.

Geiger'in kesinlikle geçmişle ve birçok Yahudi yaşam formuyla radikal bir kopmayı destekleyen solundan gelen Radikal Reformcular olarak bilinen hasımları vardı. Sağ eleştirmenleri, yeni çağ için Yahudi biçimlerini yeniden şekillendirmede çok aktif rol oynamaya itiraz edenler içeriyordu.

Geiger için Yahudi metinleri kendi tarihsel dönemlerine gömülmüştü. Onların otoritesi ve geçerliliği daha sonraki tarih çağlarında (tabii ki kendi anlamıyla) alınamazdı. Ancak metinler hukuka ilaveten halakhik otoritesi değil, kendi yaratıcı ruhu olan, ilkeler ve manevi idealler üreten dahili bir süreklilik ortaya koydu. Geiger'in törensel yasayı anlaması, metinlerin otoritesi kavramına anlaşılır bir biçimde bağlıdır. Belirli bir çağın dinsel gizliliğini ortaya çıkaran kutsal metinler, yalnızca topluluk dini hayatında yaşanabilir olarak kabul edildiyse bu şu an törensel hukukun araçsal olarak görülmesindendi. Ritüel sonsuza dek bağlayıcı değil ama daha çok anlamlı ve "ruhun somut temsilciliği" olmalıydı (27).

Vahy ile ilgili daha sonraki görüşleri bizim için önemlidir. Yahudi tarihinin farklı kutsal metinleri, vahy için İsrail'in dehasının, ilahi aydınlanma fiilleri için saygın biri olmanın kanıtıydı. Meyer, Geiger'in gözden geçirme kavramıyla ilgili aşağıdakileri belirtiyor:

İsrail'in dünyadaki görevi, temel içeriği değişmeden kalan mesajı korumak ve yaymaktır; bununla birlikte, ayrıntılandırma çağdan çağa gelişti. Mesaj İsrail vasıtasıyla ve İsrail'in içindeki Tanrı ruhunun yürüyen çalışmasıyla sürdürülürdü. Geiger'in tartıştığı, nihai olarak insanlığın dini olmaya yazgılı Yahudiliğin devamlılığını sağlayan kökende tanrısal ama ifadede insan olan bu ruhtu (28).

Yahudiliğin insanlık dini olmasının anlamı kısmen 1869 yılında Leipzig Sinodu'nda kabul edilen ilkeler açıklamasıydı. Geiger bu kelimeleri yazmamışken (bu kelimeler Ludwig Philippson tarafından sunulmuştu), Sinod'un başkan yardımcılarında biri idi ve onlarla mutabakat sağladı:

Sinod, Musevilikte ve peygamberlerin öğretilerinde geliştirilmiş ilan edilen ilkeler olarak Yahudiciliği modern devlet ve toplumun ilkeleri ile anlaşma içinde olduğunu ve insanlığın birliği ilkelerine uygun olarak, yasa önünde herkesin eşitliği, ilgilenilen devlet ve baba toprağından haklar ve ödevler konusunda her-

kesin eşitliği, dinsel inanç ve mesleğinde bireyin tam özgürlüğünü ilan etti. Her şeyden önce, vatanın ve devletin haklarına ve görevlerine kadar herkesin eşitliği ve dini inanç ve mesleğinde bireyin tam özgürlüğü söz konusudur.

Sinod, bu ilkelerin gelişmesinde ve gerçekleştirilmesinde, şimdiki ve gelecekteki Yahudilik ve takipçilerine yönelik en kesin sözleri ve Yahudiliğin engellenmemiş varlığı ve en yüksek gelişimi için en hayati koşulları kabul eder.

Sinod, bütün dinlerin barış içinde ve karşılıklı saygı ve haklarında olduğu gibi gerçekler için verilen mücadelede de birbiri arasındaki itiraflarını kabul eder; ancak yalnızca manevi silahlarla ve kesinlikle ahlaki çizgilerle yürütülür - insanlığın en büyük amaçlarından birisidir.

Bu nedenle, Sinod, Yahudiliğin bu ilkeleri kabul etmesi, ilerletmesi, temsil etmesi ve gerçekleştirilmesi için gayret göstermesi ve yerine getirilmesinin gerekli görevlerinden birisi olduğunun farkındadır (29).

Reform Yahudiliği ile siyasi liberalizm arasındaki bağlantı konusunda daha net bir açıklama bulmak zor olacaktır. Geiger, Reform tarafından keşfedilen ve öğretilen bu Yahudiliğin özünde, rasyonellik, ahlak ve adaleti bulundurduğu düşüncesindedir.

Bir ana Reform teologuna yapılan bu kısa bakış sonucunda, onun tarih anlayışı ile kutsal metin hakkındaki yorumu arasındaki bağıllığı görebiliriz. Yahudi geleneği ile bağlantı kesinlikle kopuk olmadığı sürece, geleneksel Yahudi yasasının eksiksiz ve kendi kendine haklı otoritesini oluşturan halakha ile bağlantı onun için mutlaka ve kaçınılmaz olarak korunmuştur. Yeni bir tarih dönemine girilmiştir. Hukukçuluğun dönemi sona erdi ve gelenek dönemi geri dönmeyecektir. Bazı yeni ölçüt ya da otorite çalıştırılmıştı, pratik bir teolog da olan bir akademisyen, aktif bir Reformcu ne yaptığını bilecekti. Entelektüel ve ruhani geçmiş bilgisi onu halihazırda ne yapacağı bilgisi ile güçlendirecektir. Geiger, Yahudi ritüelinde dikkatsiz bir kesilmeye karşı çıkarken, onların arkasında duran Yahudi biçimleri ve otoritesinin belli bir zamanda tarihe karıştığını savunuyordu. Yeni koşulların yaşandığı yeni çağın doğası nedeniyle akıl geleneksel metin kanonunu eleştirebilir ve eleştirmelidir. Gerçekte Yahudiler, inanç toplumunun yaşamında rehberlik için kanona gönderme yapmalıdır, kanon akıl ve tarih dahil olmak üzere genişletilmiştir, ancak, tarih ve akıl, açık bir hermenötik kurallar seti olmaksızın yorumlanmaktadır. Nitekim, inanç topluluğunun yaşamında rehberlik için gönderme yapılması gereken Yahudilerin kanonu tarih ve akli kapsayacak biçimde genişletilmiştir, ancak, tarih ve akıl tarafından açık bir hermenötik kurallar dizisi olmaksızın yorumlanmıştır. Kanon, doğrudan tanrısal hatasız

vahy olmaması sebebiyle Kutsal Yazıydı, çünkü bu özü ileriye taşıyan tarihsel damarların yanındaki rasyonel ve ahlaki özü saklayan İsrail'in edebi tanıklığının bir birikimi idi. Kanon, ahlak hakkında, rasyonel inanç hakkında olmak üzere açıklanmıştı ve bu amaçlara göre yorumlanmış olmalıdır. (On dokuzuncu yüzyıl Alman Yahudi) etik ve akılcılık bolluğundan utanç duymak, az aydınlanmış ve az gelişmiş çağlarda metnin kökeni sebebiyleydi. Öz ve idealler yüce, hatta ilahi idi; damar tarihi ve evrimin doğası nedeniyle kesinlikle kusurlu idi.

Yasalar, kuralcı evren, dini gerçeğin ortaya çıktığı yukarıdan sonucunu çıkarabildiğimiz yer burasıdır. Yasa sonsuza dek bağlayıcı değildir - kendi yaşının bir çocuğudur. Fakat erken Reformcular'ın düşündüğü kural hissi, çağlar arasındaki çağdan biri değil, din tarihi boyunca rasyonellik ve etik açısından en saf halini isteyen bir en yüksek noktadır, ahlak ve akılcılıkta saf formunu arayan din tarihinde adeta sonuç gibi bir şeydir. Almanya ve Kuzey Amerika'daki sonraki Reform düşünürleri, arsızca bu görüşün taraftarı olmuşlardır. Reform Yahudiliği on dokuzuncu yüzyıla kadar, bazı düşünürler arasında her zaman incelikli olmayan bir mesihçiliğe yol açtı, fakat genel anlamda Reform Yahudiliği Kitab-ı Mukaddes idealinin yerine getirilmiş ya da en azından bu ideale yönelik en kesin olan araçlarıydı.

AHLAK, TARİH VE REFORM YAHUDİLİĞİNİN KURALI

Araştırmamızdan yola çıkarak, Reformcular sonsuz karşısında gelenekselin sağlam kavramına sahipti; Reform için neyin gerekli olduğunu ve neyin gerekli olamayacağını araştırmaya çalıştılar. Sözleşmeler sadece belirli bir sınır dönem için haklıydı ve dünya değiştiğinde formların da değişmesi gerekiyordu. Akıl dini eldeydi ve Reformcular, tarihin rasyonel reformlar gerektirdiğini hissettiler, bu nedenle de Yahudilik geleceğin dini olarak doğru yeri alabilirdi.

Erken Reform miti, geniş ölçüde, ahlakın dinsel yaşantının merkezinde olduğu, Yahudiliğin tarihi biçimlerinin içinde bulunulan çağ açısından doğal olmadığı ve bu tarihin değişime ihtiyacı olduğu düşüncesinden oluşuyordu. Yahudilik, vahy ya da ahlakın özel dehası, tüm insanlar için güçlü biçimde uygulandı, Yahudilik evrensel dinde özel bir göreve sahipmiş gibi kanonun şimdi ele aldığı inanç topluluğuna yayıldı. "Amaç" ya da ahretbilim (kimin okuduğuna bağlı olarak), aklın hüküm sürdüğü evrensel dinin, sivil adaletin ortaya çıktığı ve "insanın" kardeşliğinin muzaffer olduğu liberal devletin bir dünyası idi.

Bu çok güçlü efsane ve ahretbilimde, belirli bir Yahudi içeriğinin eksikliğinin farkındayız. Yahudi formları evrensel kriterlere göre değerlendirilebilir. Yahudi dehasının en sonunda tüm insanlığın hizmetinde olduğu görüldü; Yahudiciliğin modern liberalizmin ilkeleriyle temel bir anlaşma içerisinde olduğu görülüyor-

du. Tarihte kendilerini, yani dinleri biçimlendirenlerin yalnızca ara değerleri vardı. Erken Reform'un kuralları, merkezîyetçiliği evrenselciliği yerleştirdi ve o zamandan beri Reformu zorlaştıran sorunlar koydu.

Hukuk ve Reform Felsefesinin Kalıpları “Öğretim” ve “İmparatorluk”

Normatif evrenin betimlemesiyle yasa ve otorite kavramları üretilir mi? Bu soruna değinirken daha yorumlayıcı yardım için Robert Cover'ın “Kural ve Anlatı (Nomos and Narrative) ” adlı makalesine gönderme yapıyoruz, ancak bu kez de tartışmasının farklı bir bölümüne değiniyoruz. Covers'ın bu makaledeki dayanaklarından biri, normatif evrende yasal anlam yaratılmasının kültürel bir ortamda gerçekleşmesidir. Liberal devlet mutlaka yasal bir anlam yaratmaz, aslında, bazı gelişmemiş toplulukları ezme konusunda bir sopa olabilir. Bir başka deyişle, devlet yasaları zorlar ve devletin üstüne atacak veya onu devreden çıkaracak olanın anlamını bastırma konusuna girer. Bu karşıt eğilimleri anlamak için bir yol olarak, Cover, yasanın ne kastettiğinin kalıpları “imparatorluk” ve “kültür”ün çatallanmasını tanıtır, Pirquei Avot'tan (1: 2 ve I: 18) iki miş-nayot (Tevrat'ı tanıtan daha ayrıntılı paragraf altı bölüm) olarak yansıtılmıştır ve *Beit Yosef, to Tur, Choshen Mishpat I.* yorumunda Joseph Karo tarafından ayrıntılı olarak üzerinde durulmuştur.

Hukuki anlamın “eğitsel” ilk örneği, dünyanın Tora sütunlarında durduğu “Avodah ve Gemilut Chasadim” den örnek olarak algılanmaktadır. Tevrat, bir kural ve anlatı cisimciğine işaret eder.

Kapak, ‘kişisel eğitim’ açısından Avodah'ı (ilahi hizmeti) tarif eder, ancak, bilinci şekillendirerek, dilsel veya ritüel dünyaya istekli katılım olarak daha iyi anlaşılabilir. Gemilut Chasadim (sevecenliğin fiilleri) Cover, burada hukukun işleyişi olarak, görünüşte ahlaki anlamda, kişilerarası düzeyde olarak betimler.

Hukuk gücünün “imparatorluk” olarak adlandırılan ikinci örneği, dünyanın hakikat, adalet ve barış gibi diğer üç temel unsur üzerinde durmasıyla örneklenmektedir. Cover, bize bu modelin esasen evrensel ve sistem koruma bakımından gerekli olduğunu anlatır, dünyaların “güçlü” normatif anlamın kültür modeline dayanan anlamı bir arada varolması için gerekli olan “zayıf” erdemlerden oluştuğunu bize bildirir. İmparatorluk örneği, hiçbir doğrudan devletin kendisini tehdit etmediği sürece, çeşitli “anamlar” edinebileceğinden evrenselidir. “Güçlü” güçler, Torah, Avodah ve Gemilut Chasa, “Yasanın ağırlıklı olarak bir kuvvet zorlaması değil, bir anlam sistemi” oluşturduğu normatif dünyalar yaratır “dedi (30).

Cover, bu iki kültür kalıbının Mişna'dan iki özlü söze uygun görülebileceğini öne sürdü. İlk olarak, dünya yaratan biri merkezi olarak, ahlaki, manevi ve toplumsal bir öğretim olduğu için “öğretici” olarak adlandırılır, ve ikincisi, dünyayı

koruyan ikinci kişiye hukuksal ve kültürel özerkliğin alt birimlerinden oluşan bir imparator önerisi olarak “imparatorluk” denir. Bu ikinci model, modern liberalizmle tanımlanabilen, çeşitli nedenlerden dolayı evrenselcidir. Liberalizm, yaşamın bir yorumunu savunmaz ya da iyinin ne olduğunu açıkça ortaya koymaz; daha ziyade, bir vatandaşın şiddetin gerekliliğine göre çeşitli görüşleri yerine getirebileceği aygıtı kurar. Evrenselcilik, maddi adaletin bazı özgül kuramına karşıt olarak liberalizmin biçimsel adalet üzerinde odaklanmasında da bulunabilir.

Cover, bu iki kalıbın ideal tip olduğunu vurgular: “Hiçbir kuralcı dünya şimdiye kadar öğretimsel ya da imparatorluk modunda yaratılmış ya da muhafaza edilmemiştir (32). Cover şöyle diyor:” herhangi bir kural ödenmesi gerekir. Cover şöyle der, “herhangi bir kural, mümkün olan normatif etkinliği devam ettiren anlamların ortak noktalarını içerdiği ölçüde, eğitsel olmalıdır.” “Soru şudur, çok yönelimli bir toplumunda her türden güvenlik ya da uyum nasıl güvence altına alınmıştır?-burada belli bir hukuk modelini koruyan imparatorluk sistemine sahibiz.” “Gerçek, adalet ve barış”, bazı taahhütlerin emperyal erdemleri meydana getirmesinin yanı sıra rekabetçi öğretim topluluklarının birbirinin yanında var olabilmelerini sağlar. Reform felsefesinde kalıt olan önemli gerginlikler üzerine ışık tutan Cover’ın tipolojisinin altında tartışacağım.

Erken Reform felsefesinde kalıt gerilimler

Cover’un ideal kalıpları, erken Reform Yahudiliğinin kurallarında bulunan bazı doğal çatışmaları anlamamıza yardımcı olur. Eğitsel kuralın merkezi, kuralcı külliyat, ortak ritüel ve sağlam kişiler arası taahhütlerin, evrim ve ilerlemenin kuralları ile tarihin doğal hukuk teorisi ve adalet ve ahlakın doğal hak teorisinin Reformun merkezine alınmasının onu zayıflattığını görürüz. Konuyu Cover’ın terimleri ile ele alırsak, Reform’un emperyal erdemleri çekirdeği olarak aldığı, onları öğretim değerlerinin üstünlüğü ile yer değiştirttiğini söyleyeceğiz.

Kuramsal olarak söz edilecek olursa, kanon ve ortak ritüel tarih ve akıl tarafından eleştirilecekti. İsrail’in yazgısı evrensel din ve geleceğin dininin eşliğinde “insanoğlunun kardeşliği” idi, Yahudiler arasında sağlam kişilerarası bağlar evrensel kardeşlik başarılı olana kadar sadece geçici bir önlem olarak görülebilir.

Museviliğin anladığı dünya görüşü değişim talep edildiğinde tarihte bir anda ayağa kalktı, çağın doğası ve Yahudiliğin yazgısı tarafından yetkilendirildi, kendisini uzun zaman yaşamış ruhani ve entelektüel kararsızlıklara götürdü. Reformcular’ın Yahudiliği ve geleceğini anlamaları konusundaki kararlılığı sadece Yahudilik yasalarını değiştirmek değil, yeni gerçeklikle uyum içinde olmayan halakhah için Yahudilikteki bütün hukuk fikrini değiştirme konusundaki kararlılığıydı. Yahudi bakış açısından (yani, evrensel etiğin, akılcılığın vs.,dışında) Reformda tam olarak yetkili olan şey ne olduğu önemli bir sorudur.

Bu bağlamda, Cover'ın orijinal ayrımlarına garip bir şekil verilmiş olduğunu fark ettik. Aklın evrensel dini, öğretimsel anlam dünyasında yüksek bir yer alır ise, öğretim toplumunun eski merkezi, Torah, zorla gücün alanına kayar. Mendelssohn'un düşüncesi konu olarak bir dava olurdu. Mendelssohn için, ahlâk hukuku ve akıl kategorileri anlam kategorileriydi; Tevrat (basitçe) ilahi mevzuattı; ilahi pozitif yasa.

Bununla birlikte, liberal bakış açısından, pozitif hukuk yönetenin rızası ile meşruiyetini kazanır. İlk önce geleneksel hahamlık nihai olarak zorlayıcı gücünü yitirir ama yönetiyormuş gibi görünecek bu pozitif hukukun konusu olup olmamayı seçebilecektir. Ritüel gözlem, rıza ve itaatın sınır konusudur, topluluğun kutsal anlayışıyla kendisini sınırladığı "ortak ritüel" in değil.

İlgili bir sorun, otorite kuramlarında Reformun orta direği kalan bir eleştiri laik bir toplumda asimilasyonu entelektüel olarak haklı gösteren liberal dini otorite eleştirisiyle ilgilidir. Reformcular, vatandaşların memnuniyetini varolan devletin liberal kavramlı din anlayışının içine soktu. Devletin amacı, liberal düşünceye göre, vatandaşların menfaatleri için toplumu düzenlemek ve vatandaşların haklarını korumaktır. Devlet vatandaşların dindar yaşamlarına sızma hakkına sahip değildir. Bu devlet otoritesine karşı ahlaki yasaklama dini konulara müdahale ederek, bireyin dini otoritenin odağı olduğu düşüncesiyle birlikte dinsel reformun siyasi veya manevi meşrulaştırma ortamını yaratır. Din de vicdan ve din konusunda kendine güvenme gücünü yitirir. Veciz olarak belirtilecek olursa, Reform doğasında çelişkisel değildir; doğal olarak anarşiktir.

Başka bir deyişle, Reformun, dini uygulama konularında *herhangi* bir yetkeyi meşrulaştırma sorunu vardır.

O halde genel olarak Reform Yahudiliği, hem vatandaş hem de kişi liberal kavramının Yahudi keşfinin kısmi bir sonucu ve "özne" kavramının reddedilmesidir. Liberalizme göre, bir kişi, devredilemez haklara, devletin ne bağışladığı ne de haklı olarak inkâr edemeyeceği haklara sahiptir. "Vatandaş" kavramı, liberal bir bakış açısından, bir Kitab-ı Mukaddes işlevi vatandaşlarının haklarını düzenlemek ve korumak olan devlet ile iradi bir sözleşme yapılmasını öngörmektedir.

Bir "özne"; kavramsal olarak, efendiye karşı sadece mükemmel görevleri olan, fakat, mükemmel hakları olmayan kişidir. Mendelssohn, Yahudi'yi "Tora devleti" nin bir öznesi, Yahudi hukukunun yetkesi ile yüz yüze mükemmel görevleri olan ama mükemmel hakları olmayan biri gibi gördü. Yahudiler, ikKitab-ı Mukaddes anlamda vatandaş oldukları liberal devlette, dini kimliklerini, ayrımcılığa maruz kalmadan, rahatsız edilmeden yaşamakta özgür olmalıdır. Siyasi olarak konuşmak gerekirse, Mendelssohn için Yahudi öncelikle Tevrat'la karşı karşıya bir özne, sonra da liberal devletle yüz yüze vatandaşlıktır.

Reform teorisi, Yahudilerin Tevrat devletinin öncelikli konusu olduğunu inkar ediyor gibi görünüyor, ancak, onlar bu dinsel politikada daha çok kişiler

ve vatandaşlardır. Böyle bir dinin, “özne” olarak Yahudilerin üzerinde kesin bir iddiası yoktur. O zaman yargı, herhangi bir şey olabilir ama açıktır-hangi şeyler üzerinde dinin otoritesi vardır? Reformcular kendilerini liberal devletteki Yahudiler olarak görüyorlardı, tam kişi olarak, ancak o zaman yasaya itaat etme (alışılmış, ritüel, geçici) yükümlülükleri en iyisinden zayıf olan vatandaşlardı.

Devletin vatandaşları ve şu an Yahudiler olarak, en derin ahlaki kategorileri ve bağlılıkları hakları verilmiş kişinin kategorileri ve bağlılıklarıdır. Kişiler olarak, özellikle Yahudi hukuku insan tarafından inşa edilmiş ve tarihsel olarak koşullandırılmış bir sözleşmeye indirildiği için, Yahudi hukukunun otoritesini bile tetikleyerek otoriteye dayandırdıkları hakları vardır. Yahudilik sadece “yetkili” olabilir, eğer sözcük artık kullanılabilir ve yargı yetkisini yalnızca anlamlılığın, kişisel anlamsızlığın öğretimsel bir kuramı aracılığıyla tesis edebilir. Yahudilik zorlayıcı gücünü yitirir ve Yahudi mukadderatı sadece sosyolojik açıdan betimsel bir anlamda değil, felsefi olarak tamamen iradi olur. Siyasi bir gerçek siyasi kavramı kaybolduğunda ve özellikle de medeni hukuk alanlarında geleneksel Yahudi içtihatları da düştüğü için, Yahudi hukukunun bıraktığı şey yargı yetkisini sadece gönüllü bir şekilde korur.

Bu durumda, reform iki şekilde anlaşılabilir: Yahudi hukukunun otoritesinin bir eleştirisi olarak ve anlam için bir mücadele olarak Yahudi dininde bu çağ için bir öğretim kurmak. Fakat liberal eleştiri ve anlam bulma mücadelesinin karışık olduğunu görüyoruz.

Bu anlayışın Cover’ın terimlerinde yer alması için halakhah’ı reforma dönüştürme hareketi olarak başlayan Reform’un sonunda Yahudi öğretiminin yeniden formüle edilmesi ve yeniden yapılandırılmasıyla ilgilendiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, öğretim, nihayetinde anlam yaratılmasına zararlı olarak görülen imparatorluk erdemleri bağlamında yeniden tasarlanmıştı. Reformcular tarafından formüle edilen Yahudiliğin özü aslında Yahudi gibi görünmüyor. Reform, aslında, öğretimi, çağa uygun bir damara dönüştürmek demektir. Bununla birlikte, çağ, yetkili bir damara izin vermez.

Bu noktada, bu bölümün başladığı yerde geleneksel hukuk otoritesi sorununun kritik niteliğini görebiliriz. Entelektüel Reform dünyasının merkezinde yer alan liberal güçler, yasal ya da dini otoritenin “güçlü” kavramlarını zayıftırlar. On dokuzuncu yüzyıl Reform çalışması Yahudiliğin geleneksel, halakhik anlayışından kopmak ve bu mola için felsefi bir temel sağlamaktır.

Bu ara, Reform’a karşı dinsel yaşam için kritik sorular sorulsun diye sahnesini temizledi: Kanon’un kapsamı nedir? Tanrı inanç cemaatinden ne istiyor? Kanon’da Tanrı’nın niyeti nasıl olacak? Kanon nasıl öğretir ve nasıl biter? İnanç toplumu üzerindeki otoritenin doğası nedir? Kim nasıl yorumluyor ve ne yetkisi var? Reform felsefesinin, Reform dünyası görüşünün, bu soruları açık bir şekilde yanıtladıklarını, ancak dışların entelektüel gıcırdaması ve daha çok şaşırma

için bir miras bırakan cevapları gördük.

Reform'un kendi felsefesi, erken ve geç öğretmenler tarafından ifade edildiği gibi şaşırmışlara biraz teselli verir. Reform, din için tarihsel paradigmlar yoluyla ifadesini bulan temel bir öz olduğunu anlıyor. Bu ifade, birkaç on yıl içinde bulunmaz; ne de birkaç nesilde inceltilmiş bir eklemlleme elde edebilir. On dokuzuncu yüzyıldaki Alman Reformu, Tanrı ile İsrail arasındaki ezeli antlaşma hakkında eşikte yeni bir anlayış sağladı; Tarihte önce yeni anlayışlar elde edildi ve yine başarılacaktı. Reform bakış açısından, sözleşmeye sadakat, Reform düşüncürleri olarak bu anlayıştan belirsizliğin hoşgörüsünü talep eder.

NOTLAR

Bu bölüm, hahamlık okulu için yayınlanmamış tezimin bölümlerinden uyarlanmış-
tır, *Üç Reform Teologunun Düşüncesinde Otorite ve Canon (Authority and Canon in the Thought of Three Reform Theologians)*, Hebrew Union Üniversitesi-Yahudi Din Enstitüsü (Cincinnati, Ohio), 1990; ve benim yayınlanmamış doktora tezim, *Reform Yahudiliğinde Kişisel Durumun Hukuku: Normatif Hermeneutikte Bir Deneme (The Jurisprudence of Personal Status in Reform Judaism: An Essay in Normative Hermeneutics)*, Güney California Üniversitesi (Los Angeles, California), 1992.

Doğrusu, doğal hukuk teorisine giriş, çekmeceye kapatılmış olsalar da ilham verdikleri için, burada sunmuş olduğum düşüncelerin temelini biçimlendiren araştırmalar ilham kaynağı olması için USC Hukuk Merkezi'nden arkadaşım, öğretmenim ve doktora tez başvuru sorumlusu Ronald Garet'e en çok borçluyum. HUC-JIR'den öğretmenlerim Stephen Passamaneck ve Barry Kogan'a bu bölümün daha önceki sürümlerinin titiz okumaları için teşekkür ediyorum. Onların eleştirileri çok değerli. Burada sunulan argümanlar, her zamankinden daha fazla, özellikle de herhangi bir hata ya da aşırılık tamamen benimdir. Özellikle arkadaşım ve öğretmen David Ellenson'a çalışma alanına girişi ve rehberliği için teşekkür ediyorum.

Bu düşünceleri, Los Angeles'ta çalışıp benimle ikna olanlara ayırmak isterim. Burada sunulan fikirler onlar için oldukça iyi bilinmelidir.

1. Felsefecilerin historiografik bir anlatısı ve Reformun felsefi bağlamı, Michael Meyer'in şu andaki Modernite'ye standart Cevabında (1988) anlaşılır ve özlü bir şekilde sunulmuştur.
2. Bu "normatif hermenötik" terimi, Ronald R. Garet tarafından 1985 yılında yayınlanan "Karşılaştırmalı Normatif Yorumlayıcı: Kutsal Kitap, Edebiyat, Anayasa" makalesinde yoğun bir biçimde geliştirildi. Garet'in kendisi, geç Robert Cover'ın özellikle bu bölümün hazırlanmasında önemli olan 1982 tarihli "*Kural ve Anlatı (Nomos and Narrative)*" adlı makalesinden etkilenmiştir. Bu metodolojik bölüm için önemli olan David Kelsey'in 1975 tarihli *Yeni İlahiyat'da Kitab-ı Mukaddes'in Kullanımı (The Uses of Scripture in Recent Theology)* idi.
3. Hermenötik çalışmalarda, "metin" sözcüğü geniş anlamda anlaşılabilir - tarih bir

metin, bir rüya bir metin vs. olabilir.

4. Max Weber, "Dünya Dinlerinin Toplumsal Psikolojisi" Max Weber'den: Toplumbilim Denemeleri, çeviren ve yayınlayan H. H. Gerth ve C. Wright Mills'in çevirdiği ve editörlüğünü yaptığı Sosyolojide Denemeler (New York, 1946, ciltsiz kitap basımı, 1981), s. 280, Garet 1985'de alıntılanan s. 45 n. 14.
5. Finley 1990, bölüm 2.
6. Garet 1987, s. 1802 n. 7.
7. Ibid. s. 1802.
8. Mevcut doğal hukuk düşüncesinin karar aşamasında nasıl ifade edilebileceğine ilişkin bir değerlendirme için Michael Moore, "Yorumun Bir Doğal Hukuk Teorisi (A Natural Law Theory of Interpretation)", Southern California Law Review 58: 2 Ocak 1985).
9. Strauss 1953'teki 5. ve 6. bölümlere bakınız.
10. Breisach 1983'de alıntı, s. 205.
11. Ibid.
12. Ibid., S. 206.
13. Aynı eser.
14. Aynı eser.
15. Herder hakkında Far Breisach'ın yorumları, bk. Bk., S. 223.
16. Collingwood 1945, s. 135.
17. Ibid., s. 135.
18. Meyer 1988, s. 64.
19. Ibid, s. 19, 65.
20. Ibid., S. 65.
21. Ibid., s.99
22. Ibid., s. 91.
23. Abraham Geiger, Allegemeine Zeitung des Judentums, 8 (1844) s. 87, Philipson 1907'de alıntı, s. 62.
24. 24 Geiger, Allegemeine Zeitung des Judentums, 9 (1845), 340, Philipson'da 1907'de alıntı, s. 67.
25. Philipson 1907, Geiger'den kaynak göstererek, s. 67.
26. Geiger'in çağlara bölmesi için bkz. Wiener 1962, bölüm 3.
27. Meyer 1988, s. 96.
28. Ibid., S. 99
29. Verhandlung der ersten İsrailitischen Synode zu Leipzig (Berlin, 1869), s. 62, Philipson 1907, s. 412-1'de gösterilmiştir.
30. Kapak 1983, s. 12.
31. Ibid., s. 12-13.
32. Ibid., s. 1 +
33. Aynı eser.

KAYNAKÇA

Metinler

- Breisach, E. (1983) *Historiography: Ancient, Medieval and Modern* (Chicago: University of Chicago Press).
- Hume, D. (1969) *A Treatise on Human Nature*, in *British Moralists*, edited by D. D. Raphael (Oxford: Clarendon).
- Kant, I. (1959) *Lectures on Ethics*, translated by L. W. Beck (Indianapolis: Library of the Liberal Arts).
- Mendelssohn, M. (1983) *Jerusalem, or. On Religious Power and Judaism*, translated by A. Arkush (Hanover: Brandeis University Press and University Press of New England).
- Philipson, D. (1907) *The Reform Movement in Judaism* (New York: Macmillan).

Araştırmalar

- Collingwood, R. G. (1945) *The Idea of Nature* (London: Oxford University Press).
- (1956) *The idea of History* (London: Oxford University Press).
- Cover, R. (1983) "The Supreme Court, 1982 Term - Forward: Nomos and Narrative,,. *Harvard Law Review* 97:4; 4-68.
- Finley, M. (1990) *Authority and Canon in the Thought of Three Reform Theologians*. Unpublished rabbinic thesis, Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion, Cincinnati.
- Garet, R. R. (198 5) "Comparative Normative Hermeneutics: Scripture, Literature, Circulation," *Southern California Law Review* 58:1; 3 5-134.
- (1987) "Meaning and Ending," *Yale Law Journal* 96:8; 1801-24.
- Kelsey, D. (1975) *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress).
- Meyer, M. A. (1988) *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Strauss, L. (195 3) *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press).
- Wiener, M. (1962) *Abraham Geiger and Liberal Judaism: The Challenge of the Nineteenth-Century*, translated by E. Schlochau (Philadelphia: Jewish Publication Society).

YAHUDİ BİLİMİNİN İDEOLOJİSİ

David N. Myers

Yahudi Kültür ve Bilim Kulübü üyeleri, üniversite eğitimi almış profesyonel tarihçilerin ilk çevresi, tarihte en endişeli anlarda toplandı. On dokuzuncu yüzyılın ikinci on yılında, Napolyon yenilgisinden ve Viyana Kongresinden sonra güçlü bir muhafazakâr gelgit Prusya ve diğer Alman devletlerini süpürdü; bu tepkinin belirgin hedefleri arasında, 1812’de kısmen özgürleşmiş olan Yahudiler vardı; ancak, “özgürleşme” isteği, toplumun hem popüler hem de seçkin katmanlarında düşmanlığa ve kızgınlığa neden oldu. Yahudi karşıtı davalar aydınlar ve akademisyenlerin ağızına düştü, bazıları genç Yahudi akademisyenleri üniversitelerin dersanelerinde talimatlandırdı (1). Bu kişilerin keskin polemikleri daha şiddetli bir söyleme zemin hazırladı: 1819 yılında Bavyera’da Yahudilere karşı ilk ayaklanmalar patlak verdi ve ardından bu ayaklanmalar tüm Almanya’ya yayıldı.

Almanya Bavyera Eyaletindeki Yahudi karşıtı Hep! Hep! ayaklanmaları, Alman Yahudilerinde gelişmeye başlayan güvenlik ve güvenme duygusunu balataladı. Fakat Alman Yahudilerinin bu kuşağının hissettiği endişe, sadece fiziksel şiddet tehdidiyle ya da takıntılı söylemle beslenmedi. Belki daha sorunlusu derin bir varoluş kaygısıydı: Yahudiler ve Yahudiliğin modern çağda oynayacakları anlamlı bir işlevi var mıydı? Nitekim, Aydınlanma sonrasındaki dünyada dini farklılığın artık bir grubu diğerinden ayırma eylemine ihtiyaç yoktu. Yahudiler devam eden varlıklarını ayrı bir topluluk olarak sürdürmek için yeterli inandırıcı gerekçe bulacaklar mıydı?

Bu soru, Kasım 1819’da ilk kez Berlin’de toplanan (Yahudilerin Kültür ve Bilimsel Araştırması Derneğin) ‘in merkezinde bulunuyor. Kulübün JA Listesinin kurucu üyelerinden biri, acımasız bir merhametle: “Neden saygı görmediğim ve çok acı çektiğim bir şeyde inatla ısrar edeyim?” diye sordu (Ucko 1967,

sayfa 326). Aslında, modern Yahudilerin önceki nesilleri zaten bu soruyu öne sürmeye başlamıştı (2). On sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Alman Aydınlanma söylemi ve polemikleri Yahudilerin yararı ve yumuşaklığı üzerine tartışmaları canlandırdı. Bu tartışma, 1783 yılında, yüzyılın önde gelen Alman Yahudi entelektüel kişiliği Moses Mendelssohn'un ünlü açıklamasını ve Yahudiliğin doğruluğunu teyit etmesini sağladı. Yahudi sadakati ve felsefi açıklık arasındaki hassas denge, hahamcı otoritenin kural karşıtı eleştirisi ve ritüel gözlemi sonucu müteakip nesiller Mendelssohn'un örneklerini biraraya getirmenin zor olduğunu düşündüler. Berlin'in Yahudi Aydınlanma çevrelerindeki öğrencileri gibi kendi çocukları, Yahudiliğin yaşayabilirliği sorusunu onunkinden oldukça farklı bir biçimde cevaplandırdı- Yahudi dini ritüelini reforme etme çağrısı ya da daha radikal bir biçimde, Hristiyanlığa geçiş yapmakla örneğin. Mendelssohn sonrası kuşaklar, netlik arttıkça, Aydınlanma'nın toplumsal sözleşmesinin koşullarını öğrendiler: cemaat ve dinsel bağlarını gevşetmeli ve zamanla terk etmeliydiler. Bu değişimin sorunlu unsurları, tepkinin Napolyon çağı sonrasında, Yahudi siyasi hakları ve toplumsal özelemleri yeni ve uygun olmayan inceleme konusu olduklarında daha da belirgin hale geldi.

Kulübün kurucu üyeleri bu uğursuz dönemde, dönemin diğer Yahudileri tarafından sunulmuş olandan oldukça farklı bir gündem önerdi. Eleştirel akademisyenlerin aydınlatıcı güçleri sayesinde, Yahudi geçmişinin kapsamlı bir edebi ve tarihsel anlatısını üretmeyi umuyorlardı. Bu anlatı sadece Yahudi geçmişinin ana çizgilerini açıklığa kavuşturmakla kalmaz; Yahudiliğin işlevi ve ilgisinin bugünkü haliyle daha net bir görüntüsü sonucunu verebilir.

Aslında, böyle bir anlatı sağlamanın zorunluluğu Kulübün kurulmasından kısa bir süre önce Leopold Zunz adında genç Yahudi bir bilim adamına eklemelendi. Detmold'daki geleneksel bir Yahudi ailesinde dünyaya gelen Zunz, dokuzuncu yüzyılın başında Alman Yahudisinin yaşadığı olağandışı değişim hızını yansıtıyordu. On yaşından önce Alman dili ile yazılmış bir kitabı okumamış ya da böyle bir kitaba sahip olmamıştı.

Ancak, gelecek on yıl içinde, Aydınlanmaya adanmışlar tarafından yönetilen Yahudi bir ilkokuldan mezun olan Zunz, kendi yöresindeki liseye ilk Yahudi olarak kabul edildi ve Berlin'e taşındıktan sonra çalışmalarını orada açılan yeni bir üniversitede sürdürdü (Schorsch 1977, s. 109ff.). Berlin'de yoğun entelektüel keşiflerle uğraşan bir grup Yahudi ile karşılaştı. Başlangıçta kendisini Bilimsel Çevre olarak adlandıran bu grup spesifik olarak Yahudi meseleleri üzerinde çalışmadı. Bununla birlikte birkaç yıl sonra aynı grubun bireyleri tarafından, Yahudi akademik temalarını izleyen açıklayıcı bir program ile Yahudi Kültür ve Bilim Kulübü olarak yeniden düzenlendi.

Daha önceki ve sonraki grupları birbirine bağlayan kavramsal (ve dilsel) ip, hem bilimsel araştırmayı ifade eden hem de kapsamlı bir soruşturmayı kuşatan

bilimdi. Kulüp kurulmadan önce Leopold Zunz, Alman entelektüel yaşamındaki her yerde bulunan bu kavramın Yahudi geçmişini incelemeye nasıl uygulanabileceğini göstermeye başladı. Mayıs 1818’de, “Bizim Bilim” biliminin misyonunu ayrıntılı bir şekilde özetlediği “Hahamcı Edebiyat Hakkında”yı yayınladı. Zunz’un bu makalede açıkladığı “bilimimiz”, hahamcı literatür hakkında kapsamlı bir araştırmayı içermelidir (Zunz, 1875, s. 1). Fakat Zunz için hahamcı edebiyat, klasik hahamcı öğrenme kaynaklarıyla -Mishnah, Talmud ve halakhik kodlar ve yorumlarıyla - sınırlı değildi. Ayrıca tarih, teoloji, felsefe, belagat, hukuk, doğa bilimi, matematik, şiir ve müzik yazıları da var! Bilim, matematik, şiir ve müzik- gerçekten de, Kitab-ı Mukaddes’den günümüze İbranice kültürel anlatımın tam genişliği.

Zunz, bu geniş İbranice edebi miras üzerinde sistematik bir çalışma yapmak için zamanın gelmiş olduğuna inanıyordu. Almanya doğumlu Yahudiler artık İbranice’yi ruhsal ya da entelektüel esin için İbranice kaynaklara sadık kalarak kolaylıkla okumadılar. Onların kültürel referans çerçeveleri, eğitimden ziyade Talmudçu ustalık tarafından daha az belirlenir oldu, Alman kültürü ve kendi kendini inceltme arayışı içinde cisimleşti. Geçişin bu noktasında Zunz, zararsız bir duygusallık hissiyle Bilim “zaten mühürlenmiş olanın anlatısını talep etmek için adımlar attı” dedi. Hahamcı (İbranice) edebiyatta “yeni önemli gelişme” olması beklene- mezdi; kanon kapatılmıştı (Mendes-Flohr ve Reinhartz 1980, s. 197). Zunz’ un daha sonraki hayatından mizahi bir bölüm bu inancı doğruluyor gibi görünüyor. Önce, Berlin’i ziyaret eden tanınmış bir Rus Yahudisi Zunz’ı çağırdı ve kendisini İbranice bir şair olarak tanıttı. Zunz geri çekildi ve inanamayarak sormak istediğini söyledi: “Ne zaman yaşadınız?” (Stanislawski 1988, sayfa 123).

Bu kısa öykü Zunz’un İbranice edebiyatın aslında tarihsel bir kalıntı olduğu inancını doğru biçimde yansıtıyorsa, onun akademik araştırmasını sürdürmek için motivasyonu ne olabilirdi? Bu bir arkeolojistin antik, fosilleşmiş bir uygarlığı yeniden inşa etme girişimi miydi? 1818 tarihli programlı denemesinde Zunz, çoğu zaman, araştırma sonuçlarının günümüzdeki herhangi bir uygulamasını engelleyecek görünen bir ayrılma havası ve bilimsel titizlik kaygısı ortaya çıkardı. Ancak, Zunz’un denemesinde bir başka hassasiyet sergilediği anlar var. Yahudi edebi ve kültürel tarihinin çeşitli gruplar tarafından, ilk olarak, eleştirel yöntemleri bencil olarak gören geleneksel olarak gözlemlenen Yahudiler; İkinci- si, laik Yahudiler ve geçmişin akademik araştırmalarında hiçbir şey yapmayan diğer kişiler; Ve üçüncüsü, kendi dini geleneklerini doğrulamak için klasik Yahudi kaynaklarını inceleyen ve çarpıtan Hristiyan bilginler tarafından ihmal edildiğini tartıştığında tutkulu, hatta tahrik edici hale gelir: (Mendes-Flohr ve Rein harz 1980, s. 197-201).

Yine de, Yahudi edebi geçmişini beceriksiz veya düşmanca ellerden geri almak için Zunz’ın motivasyonunun bir parçasıydı. Derin bir ilhamın izleri,

Zunz'un emeklerini adadığı "bizim Bilim" formülünde bulunur. İlk bakışta, ifade zıt anlamalı görünür, çünkü Wissenschaft, nesne ile nesne arasında net bir sınır çizilmesini gerektiren bilimsel bir doğrulama standardını ima eder.

Ancak, ikinci bakışta, bu görünüşte ironik ifade, on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren Almanya'da Yahudi akademisyene yaygın bir araçsal kalitenin varlığını vurguluyor. Zunz, 1818 tarihli önemli programlı denemesinde temkinli iyimserlikle "Yahudilerin kaderinin karmaşık probleminin, kısmen de olsa, bu bilimin bir çözümü olabileceğini" gözlemledi (Mendes-Flohr ve Reinharz, 1980, sayfa 197). Başka bir deyişle, Bilim, bu bunalım çağında Yahudilerin statüsünü iyileştirmek için yardımcı olabilirdi. Otuz beş yıl sonra bilimadamlarından Zacharias Frankel'den, Bilim'in "kanı tüm damarlara akıtan Yahudiliğin kalbi" olarak nitelendirdiği çok daha cesur bir yorumlama geldi (Brann 1904, Ek 1). Zunz'un zamanından Frankel'in yüzyıl ortasına, akademi, Yahudiliğin tanımlanmış olduğu söylemin arenası olarak ortaya çıkmıştı. Gerçekten de, o Bilimdi, Zunz farkındaydı "eski ve kullanışlı, eskimiş ve zararlı ve yeni ve arzu edilebilir olanları ayırt edebiliyordu" (Mendes-Flohr ve Reinharz, 1980, sayfa 197).

Yahudi Bilimi kuruluşunun başlangıcından bu yana, birbiriyle yarışan dürtülerin ve etkilerin kesişmesine işaret etti. İbrani edebiyatının kanonunu mühürleme arzusu, Yahudiliği günümüzde yeniden canlandırmanın zımni amacı ile gerginlik içinde durdu. Bu rakip dürtüler, Kulüp için, üyeleri entelektüel ve varoluşsal bir yol ayırmasına yaklaşan sınırlı bir kuşağa ait üyeleri olan bölünmüş bir kişilik yarattı. Kulübün üyeleri sonuçta Yahudiliğe tam olarak inanmış Aydınlanma'nın çocuklarıydılar-bilinmesi gerektiği gibi-Avrupa uygarlığı için hayati bir kurucuydu (Ucko 1967, s. 320). Fakat Aydınlanma'dan esinlenmiş ekümenikçilik (ve sonuçtaki özür dileme) Kulüp bilginlerini tamamen tüketmedi. Kronolojik ve geçici olarak, kesinlikle Romantizm döneminde yer alıyorlardı. Yahudi olmayan çağdaşlar, J. G. Herder ve J. Fichte örneklerinden esinlenerek Alman halk ruhunun özünü kavramaya çabaladılar. Eşsiz bir ulusal ruh için bu arayış, tarihselcilik yoluyla derinlik kazandı; bireysel bir tarihsel organizmanın gelişiminin dinamiğini vurgulayan bir bakış açısı kazandı. Kulübü kuran "Aydınlanma'nın çocukları", romantik tarihçiliğin kök saldıgı entelektüel çağdan geldi. Daha geniş çevrenin künyesini yansıtan bazıları, Yahudi ulusunun benzersiz iç ruhunu ve kültürel mirasını tanımlama gereğinden bahsettiler (Ucko 1967, s. 328). Bu onların ya da Alman Yahudilerinin genellikle bağımsız bir Yahudi ulus devletinin erken gelişmiş savunucuları olduğunu söylemek değildir. Siyasi açıdan Almanya'ya sadakatlerini ilan etmeye devam ettiler. Kulüp üyeleri, entelektüel olarak, Avrupa toplumuna sorunsuz uyum gösteren bir Yahudi kültürünü öngörüyorlardı (Meyer 1967, sayfa 165).

Ancak Romantizm'in damgası açıkça görülüyordu. Yahudi Bilimi'nin eleştirmeni Gershom Scholem bile, kısıncık bir hayranlıkla dikkat çektiği Leopold

Zunz'un 1818 tarihli programlı bildirisinin "geçmişe yeni bir yönelim" olduğunu, geçmişin ihtişamını ve zaferini kutladığını, yeni bir ışıktaki kaynakların bir değerlendirmesini...ve hepsinin üstünde - halkın ve ulusun araştırmasına dönüşü "gösterdiğini belirtti (4).

Zunz, özellikle, Yahudi ulusunun edebi geçmişi üzerine çalışmaya kararlıydı, çünkü geçmiş, "çağlar boyunca ulusun kültürü (yani ülkenin kültürü) hakkında kapsamlı bir bilgiye sahip olmanın bir geçidi" olarak hizmet edebilirdi (Mendes-Flohr ve Reinharz 1980, sayfa 198). Burada önemli olan, tarihi-kültürel organizma için kapsamlı bir bilginin bütüncül arayışıdır. Bu araştırma, on dokuzuncu yüzyılın başlarında Almanya'da hüküm süren Wissenschaft (bilim) kavramını bildirdi. 1820'den bir ansiklopedi makalesi, Wissenschaft'ı "yalnızca bir topluluğun aksine, sistematik olarak bir bütün olarak birleştirilen bilginin somutlaşması" olarak tanımladı (*Allgemeine Deutsche Real-Encyclopäe die 1820, s. 761*).

Aslında, bütüncül olma isteği, Immanuel Kant'ın *Yargının Eleştirisi*'nden önemli bir erken formülasyonunu alan modern Alman düşüncesinde zengin bir soyağacıya sahiptir. Bütüncüllük arayışı daha sonra, Herder ve Fichte'nin yazılarında, organik bir Halk ruhu'nu tanımlama amaçlı Romantikçi misyonuyla yakından ilişkilendirildi. On dokuzuncu yüzyılın ikinci on yılı boyunca, mutlak bir ruh tarafından canlandırılan bütünün fikri, G.W. F. Hegel'in uzmanlık alanı olmuştu. Bu dönemde Hegel'in etkisi, Alman akademik dünyasında süratle yayılıyor ve Kulüp gibi Yahudi entelektüel çevrelere ulaşıyordu. Eduard Gans, Kulübün ardındaki olağanüstü genç hukuk tarihçisi ve rehberlik gücü Hegel'in Wissenschaft hakkındaki fikrine demir atan "köklü bir yapıtın basit ve görkemli mimarisi" konusundaki çalışmalarını tekrarlamaya çalıştı. Hegel'in onaylanmış bir öğrencisi olarak Gans, tarihsel diyalektiğin ustanın modelini son Yahudi tarihine uygulamaya çalıştı. Böylece, Gans için Yahudi Aydınlanmasını (Haskalah) canlandırma teorisi, kaybolmuş olan geleneksel Yahudiliğe karşıt bir cevaptı. Ancak Haskalah, kendi karşıt aşırılıkları ile sadece "boş soyutlamaya başka bir içerik vermek için acı çekmeden geleneksel için küçümseyip aşağılayarak" haksızlık etti. (Meyer 1967, s. 167). Haskalah antitezine yönelik bu eleştiriyi teklif etmesine rağmen, Gans, Hegel'in Yahudiliğin manevî canlılıktan yoksun olduğuna dair kendi sezgilerini paylaştığı için büyük ölçüde sentetik bir yanıt vermedi.

İlginçtir ki, Gans'ın Yahudilik için en unutulmaz mezar kitabesi de Modern zamanlarda Yahudi varlığı için en gizemli reçetelerden biridir. 1822'de Kulüp üyeliğine başvuru için gönderdiği bir yazıda Gans, Yahudilere umudunu şaşırtıcı bir metaforla ifade etti "okyanusta nehirin yaşadığını yaşamak " (Mendes-Flohr ve Reinharz 1980, s. 192). Eğer onun sonraki hayat yolu yorum olarak görülüyorsa, o zaman bu şifreli ifade, tam bir sosyal ve kültürel entegrasyon olarak okunmalıdır. Gans Yahudi Bilim ve Kültür Kulübü'nün başkanlığını yaptıktan sonra yalnızca birkaç yıl boyunca entegrasyonun en mükemmel yolunu

seçti. 1825'te Protestanlığa döndü ve böylece Almanya'da düzenli profesör randevusunun önündeki en büyük engelin üstesinden geldi.

Hegel'in daha olumlu bir Yahudi uyarlaması, başka bir Kulüp üyesinin Immanuel Wolf'un 1822'de yazdığı "Bir Yahudi Bilimi Konsepti Üzerine" denemesinden geldi. Zunz'un 1818 manifestosu ile birlikte Wolf'un denemesi başlangıçtaki Yahudi Bilim için entelektüel bir temel sağladı. Her ikisinin de Wissenschaft'ın erdemlerini övdüğü gerçeğine rağmen, iki programın matematik ifadelerini yazan bu adamların çok az ortak noktası vardı. Zunz, modern Yahudi akademisinin kurucularından biri olarak kabul edilen, dikkatli ve metodik bir akademisyendir. Hegel'le kısa bir süre Berlin'de çalışmış olmasına rağmen, Hegelci erekbilimi kasıtlı olarak daha sıradan ampirik bir yöntem lehine kullanmaktan kaçındı. Nitekim onun biçimsel akademik eğitimi, felsefede değil, ama daha çok Berlin'de August Boeckh ve F.A.Wolf'un sorumluluğunda klasik filolojiden geldi.

Buna karşılık, Immanuel Wolf, hakkındaki çok az bilgimize göre, sınırlı eğitim ve ustalık sahibi bir adamdı. Bilimsel özgeçmişi etkin bir biçimde 1822 denemesiyle başlar ve biter. Deneme hala Wolf'un kariyerinin ötesinde önem taşıyor. Birincisi, Hegelci bir çerçevenin ve Kulüp çevresi içindeki söz dağarcığının özümsemesine işaret eder. Dönemin Alman entelektüel çevrelerinde bulunan bütüncül arayış, her yerde açıldı. Wolf'un ifade ettiği Yahudi Bilimi "konusunun sistematik olarak açılımını ve temsilini bütün taramasında" yakalamalıdır (Wolf 1822, s.17). Temsil edilecek konu Yahudilikti, kontrol edilen fikir Tanrı'nın birliği idi. Wolf, bu büyük düşüncüyü tartışmak ve onunla mücadele etmek için Hegelci diyalektik aygıtı ödünç aldı ve sonuçta canlı manevi güç olarak sürmekte olan bir ulusun maddi biçimiyle onu aştı. Şimdi Bilim görevi büyük fikri kapsamaktadır.

Hegelci idealizme düşünsel yoğunlaşmadan ayrı olarak, modern Yahudi akademisyenin kurucu olarak erkenden belirttiği rekabetçi dürtüleri incelemek için Wolf'un denemesi önemlidir. Bir taraftan Wolf, bir akademisyeni geliştirmek için buyurucu olmaya inanır "taraftarlığın, tutkuların ve temel hayatın önyargılarının yukarısında yalnızdır, amacı için gerçektir" (Wolf 1822, sayfa 23). Diğer taraftan bilime, Yahudilerin kendilerini modern çağa uygun hale getirmek için edinmeleri gereken "zamanımızın karakteristik tutumu" olarak bakıyordu. Wissenschaft hem kritik yöntem hem de kendi kendini tanımlama aracı olan hem tamamen bilimsel hem de araçsaldı. Bu örtüşen işlev setleri, modern Yahudi varlığının altında yatan daha geniş bir özlem çiftinden kaynaklanmaktadır: Yahudi olmayan standartlara itiraz yoluyla entelektüel (ve mesleki) değer biçme arzusu; ve geleneksel Yahudi- liğin bakış açısını tamamen ortadan kaldırmak için yeniden biçimlenme arzusu.

Immanuel Wolf'un metni bu ikili değerlerin en erken ve açık ifadelerinden biri olmasına rağmen, o güçlülükte tektir. Bilim'in kutupları, bilim ve kimlik oluşumunun kaynağı olarak, Kurt ve Zunz'ın kuşağını belirlemek için sınır işaretleri olarak görev yaptılar ve Yahudi akademisyenlerin daha sonraki her kuşağı için

bunu yapmaya devam ettiler. Bunun ışığında birisi Yahudi bilim adamlarının kutuplar arasında arabuluculuk yapmakta değişmeyen isteksizliğini, onların arasındaki temel gerilimi tanımak, Bilim'i gözden geçirmek için kutsal değeri baltalamak amacıyla kararsız isteksizliğini keşfettiğinde şaşırır. Ancak gerginliğin herhangi bir bilgisini tekrar bastırmak olarak bilimsel nesnelliğin yol gösterici söylemi çok güçlüdür. Gerçektende, gerginliğin bilgisi önyargının bir bilgisini verebilir (6). Ve Yahudi akademisyenler için, böyle bir bilginin bedeli ödemek bakımından çok yüksek olmuştur.

Fiyat neden çok yüksek olarak algılandı? Cevabın bir kısmı mutlaka kurumsal güç meselesinde yatmaktadır. Yahudi olmayan çağdaş araştırmacılardan farklı olarak, Alman Yahudi araştırmacıları devlet destekli bir üniversite sisteminde umutsuzca istekte bulunmuş, ancak hiçbir zaman imtiyazlı pozisyonlar alamamışlardı. Profesör atamaları sunmadılar ne de çalışma alanlarını üniversite müfredatında tanıtmadılar. Alman üniversite sistemi tarafından kabul eksikliğine rağmen, Yahudi akademisyenler, nadiren Alman (ve din dışı) geçerlilik tasdikine dayanan en nihai standartlara uymaktan saptılar: Bilim. Onlar için, Bilim bilimsel metodun da ötesinde bir şeydi; toplumsal ve entelektüel kabul etme gücünü kazandıracak bir araçtı. Bu aygıtın yararını veya kompozisyonunu sorgulamak Yahudiliği yeniden şekillendirme kapasitesini azaltmak ve böylece Alman toplumuna tam girişini engellemekti.

Alman Yahudi akademisyenlerin kurum gücüyle olan ilişkisi, on dokuzyüzyılda daha geniş Alman Yahudi cemaatinin konumunu yansıtıyordu. Başlangıçta kurtuluş vaadi tarafından teşvik edilen Alman Yahudileri yakında yollarında resmi ve gayriresmi olarak engellerle karşılaştı. Onların yanıtı, toptan feragat değildi, daha çok çevredeki Yahudi olmayan sosyolojiye paralel olarak bir kimlik ve toplumsal yapının oluşturulmasıydı.

David Sorkin, geç on sekizinci yüzyılda yaşayan Yahudilerin, grup kimliklerinin bir Kitab-ı Mukaddes saklama alanı olarak hizmet eden Yahudi bir "alt kültür" kurduklarını ikna edici biçimde tartıştı. Bu altkültür Yahudilerin çevrelendikleri Yahudi olmayan toplumda yapamadıkları faaliyetlerde bulunabilecekleri sınırlandırılmış bir kamusal alan sundu (Sorkin 1988, s.5-6). Akademisyenliğin alanı bu yapısal ve psikolojik mekanizmanın aydınlatıcı bir örneğini sunuyor. Alman üniversitelerinde eğitim gören ancak öğrendiklerini öğretmeleri engellenen Yahudi Akademisyenler, mesleki ve entelektüel marjinalleşmeyle karşılaştılar. Yahudi Bilimi'nin ilk aşamasında, Yahudi akademisyenleri, Kulübün kurulmasıyla başlayacakları araştırmalar için kurumsal destek almadan çalışmaya giriştiler. Mesela Leopold Zunz, kararlı ve tatmin edici bir iş bulmak mümkün olmadığından kırklı yaşlarında gezginci bir varoluş sürdürdü. Yaklaşık on iki yıllık bir süre boyunca tutabileceği en güvenli iş, Berlin'de bir Yahudi öğretmenler seminerinde müdürlüktü. Benzer şekilde, Zunz'ın arkadaşı ve sınıf arkadaşı I. M. Jost kendisini

Frankfurt'taki çeşitli liselerin öğretmen ve yöneticisi olarak destekledi. Zunz ve Jost, istikrarlı bir istihdam ya da araştırma önlemleri olmadan erken dönem kariyerlerinde anıtsal akademik işler üstlendiler. Zunz, Yahudi vaaz verenlerin tarihi hakkında *Yahudilere İbadet Dersi (Die Gottesdienstliche Vorträge der Juden)* adlı büyük bir araştırma yapmıştır; bu arada Jost, 1820'den 1828 yılına kadar dokuz ciltlik bir Yahudi kitabı olan *İsraililerin Tarihçesi (Geschichte der Israeliten)* 'ni yayınladı. Bu çabalar, Zunz'un geniş sentezleri "yüzlerce, hatta binlerce yılın edebiyatını üstlenen" (Mendes-Flohr ve Reİnharz 1980, s. 197-8) "muhtelif ve iyi öncül çalışmalar" olarak adlandırdığı programını gerçekleştirmeye doğru ilerledi.

Fakat Alman üniversitelerinden mali ya da kurumsal destek beklentilerini gerçekleştiremiyor ne de hızlandıramıyorlardı. Bunun yerine, bu çağın Yahudi bilim adamları, Alman akademik kültür çevresine, kötü niyetli ya da zararsız ihmal sayesinde itilmiş oldular. Bunun ilk sonucu ne oldu, birisi kahramanca, Yahudi Bilimi evresinde 1854'de Breslau'da modern bir haham semineri yaratıldığı söylenebilir. Breslau seminerinin açılışı, sadece Almanya'da modern, profesyonellik kazanmış bir hahamlığa olan talebin artmasına değinmekle kalmadı. Aynı zamanda Yahudi bursuna yeni bir kurumsal destek dönemi açtı. Bundan birkaç on yıl sonra, iki diğer seminer, Yahudi Eğitim Koleji (Hochschule für Wissenschaft des Judentums) ve (Ortodoks Haham Semineri) Orthodox Rabbinerseminar Berlin'de açıldı. Onlar da Yahudi bilimsel araştırma ve öğretim merkezleri olarak ortaya çıktı. Yine de, kurumsallaştırma sürecine ilişkin birçok ironi ayrıntıyı garanti etmektedir. Bunlardan birincisi, seminerler kritik araştırmalar için yeni bir ev sunsa da, nitelikli, üniversite eğitimi almış Yahudi alimler havuzunun yalnızca bir kısmını kullanabildiler. Dahası, Leopold Zunz ve bibliyografya uzmanı Moritz Steinschneider gibi zamanın en tanınmış Yahudi bilim adamlarından bazıları seminerlere randevu kabul etmeyi reddetti. Muhalefet, Steinschneider'in belirttiği gibi, seminerler "Yahudi akademisi için yeni bir getto" olacak (Baron 1950, s. 101-2) korkusundan kaynaklanıyordu. Fakat bu korku daha da büyük bir İroni ile ilgiliydi. Yahudi akademisyenliğin haham seminerlerine indirilmesi, Yahudi kimliğinin sınırlarını özel veya ev içi din alanına çevirmiştir. Aydınlanma sonrası dünyada, Yahudilerin dinlerini, toplumsal davranışa yönelik tamamen kucaklayıcı bir rehber olarak değil, özel inanç itirafı olarak görmeleri için güçlü toplumsal baskılar vardı.

Bu özelleştirmenin beklenen yararları - çoğunluğun kültüre hızlı entegrasyonu - gerçek anlamda gerçekleşmedi. Yorulmamış vaatleri telafi etmek için, Alman Yahudileri, alt kültürlerinde, onları kuşatan (Yahudi olmayan) toplumda olanların benzeri kurumlar geliştirdi. Örneğin, haham seminerleri Yahudi bilim adamlarının araştırmalarını sürdürdükleri yüksek öğrenim kuruluşları, yarı-üniversiteler kuruldu (7). Bu bakımdan, seminerler bir tür yerleşik Yahudi kamusal alan yarattı (Habermas 1989, s. 72) bunlar aynı zamanda, çelişik biçim-

de, Yahudi kimliğinin özelleştirilmesini simgeliyorlardı. Bir Kitab-ı Mukaddes görevlerinden biri, Alman Yahudilerinin azalan dini taleplerini karşılamak ve en azından kısmen Yahudiliğin modern Alman kültürüne uyumunu kolaylaştırmak için yeni bir haham türü yetiştirmektir.

Kamusal ve özel alanlar, mesleki ve daha salt akademik işlevleri barındıran seminerler, on dokuzuncu yüzyılda Yahudi Bilimi ve Alman Yahudi kimliğinin merkezî gerilimlerinden bazılarını ortaya koydu. Emin olmak için üçü özdeş bir biçimde yapmadı. Aslında, her biri Alman Yahudiliği'nde birbiriyle rekabet eden bir yorumlamaya ve farklı bir mezhepsel gerilime ev sahipliği yapıyordu. Breslau'daki ilk dönem, Yahudileri "Yahudiliğin şaşkına çevrilmiş hali"nden kurtarmak için bir girişim olarak ortaya çıktı (Brann 1904, Ek I: iliii). Bu amaçla bu seminer kurucuları, günümüzde Yahudi dinini ifade etmenin uç noktalarını uzlaştırmaya ihtiyaç duyduklarını hissetti - bir yandan Yahudiliğe ilişkin hiçbir tarih araştırması ya da gelişim perspektifini kabul etmeyen, dar görüşlü bir gelenekçilik, diğer taraftan Yahudiliğin dinamik bir evrimini bir model olarak alan Yahudi ritüel uygulamalarında geniş ölçekli değişimleri savunan cesur Reform hareketinin artışı.

Breslau kurucuları geleneğe duyulan saygılı bir tutumu koruyan ortak bir zemin oluşturmaya girişti ve tarihsel analizin kritik modlarını birleştirdi. Bu "olumlu-tarihsel" yaklaşımın en önde gelen uzmanları, seminerin ilk yönetmeni Zacharias Frankel ve on dokuzuncu yüzyılda Yahudi tarih yazımının büyük başarılarından birini temsil eden on bir ciltlik Yahudi tarihinin ilk profesörü Heinrich Graetz idi.

Breslau ile, yeni olumlu-tarihsel hareketin merkezi olarak alternatif dini-ideolojik vizyonları yaymak için 1870'lerde Berlin'de iki rakip kurum kuruldu. Yahudi Eğitim Koleji (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums), adı Almanca bir akademik kurumun yüksek standartlarını uyandırmak için tasarlanmış bir kurumdu; bununla birlikte, aynı zamanda bir Reform haham seminerinin de evi idi. Hochschule'nin, döneminin en seçkin Reform hahambaşı ve akademisyeni olan Abraham Geiger ile hayatının son yıllarında ders vermek üzere anlaşması tesadüf değildir. Geiger'in araştırması, son zamanlarda "sert yasalılık" çağından kurtuluş ve aydınlanmaya kadar gelişimin çeşitli aşamalarından geçen tarihsel bir Musevilik imajı üretti (Wiener 1962, s. 168). Reform keşiflerini canlandıran ve Hochschule'nin esinlendiği serbest araştırma ruhunu isteyen eleştirel çözümlemeye Yahudiliğin incelemesine isteksizliği küstahça oldu.

Ücretsiz soruşturma ve dini bağlılık arasındaki denge, Haham Esriel Hildesheimer tarafından kurulan Haham semineri (Rabbinerseminar) olan Almanya'daki üçüncü büyük Haham seminerinde oldukça farklıydı. Hildesheimer'a göre, seminerin ana hedefi tarihsel gelişimde Yahudiliğin eleştirel bir değerlendirmesi değildi ama daha çok "dinsel yaşamın ilerlemesi", "Kitab-ı Mukaddes ve Tevrat literatürünün bilgisine" dayanıyordu (*Jahresbericht* 1873-4, s.59).

Kadrosu, David Zvi Hoffmann, Abtaham Berliner ve Jakob Barth gibi titiz bir gözlemci olan "Torah'ya bağlı" öğrenci bedenine eğitim veren seçkin Ortodoks haham-öğretim üyelerinden oluşuyordu.

Geç on dokuzuncu yüzyılda Alman Yahudiliğinin dış hatlarını belirleyen bir çatışmada birbirine rakip olarak saygın ideolojik görüşleriyle ayrılmış üç seminer ortaya çıktı. Sonuç olarak, seminerlerde Yahudi Bilimi'nin kurumsallaşmasının Yahudiliğin tek parçalı bir tanımını vermediği sonucuna varılabilir. Ve yine de, onlar arasında ortak özellikler vardı. Örneğin, seminerlerde Talmud ve hahamcı kuralları, Kitab-ı Mukaddes ve ortaçağa ilişkin yorumları, İbranice ve Aramca dillerini vurgulayan ders programı son derece benzerdi. Fakat daha da yaygın bir ortaklık belirtilmelidir. Her ne kadar değerlendirmenin derecesinde farklılıklar olabilse de, her üç seminerdeki akademisyenler Bilime bağlılıklarını ilan ettiler. Ismar Schorsch, Ismar Schorsch, Orthodox Rabbinerseminar'da dahi, bilimsel yöntemine demirlemiş olan eleştirel tarihsel yaklaşımın "Breslau veya Hochschule'den daha az gereksizce" uygulanmadığını gözlemlemiştir (Schorsch 1975, s. 11). Ve Esriel Hildesheimer, seminer öğrencilerinin bu bilimsel metodu iyi bilmesi konusunda ısrar etti (Ellenson ve Jacobs 1988, s.27). Bilim, Alman Yahudi akademisyenler arasında her yerde - Reform'dan Ortodoks aşırılarına - mübadele dili (ve polemik) yerine geçmişti. Bu her yerde oluş, aynı zamanda, Alman akademik kuruluşu ile yüz yüze, Yahudi akademisyenlerin global çıkmazda olduklarını kanıtladı. Her ne kadar kendi akademik dünyalarını ele geçirmiş olsalar da, Yahudi bilginler başarısız üniversite profesörlerinin eline kaldı. Resmi kurumsal akseptans eksikliği nedeniyle, akademik liyakatlerini sergileme ve nihai sosyal doğrulamayı başarmak umuduyla tekrar tekrar Wissenschaft'a (Yahudi Bilim Kulübü) döndüler.

Wissenschaft'a olan güven on dokuzuncu yüzyıl Yahudi akademisyenliğinde nesnelliğin yaygın bir söylemini sürdürdü. Aynı zamanda, disiplinci bir bütün olarak Wissenschaft'ın başka bir çağrışımı, önemli bir dönüşüm geçirdi. Frankel, Graetz, Geiger ve Hoffmann gibi figürlerin çalışmalarında Kulüp kuşağının bilgeliği ve anıtsal çerçevesi temsil ettiklerinden şüphe edilemez. Yine de, seminerlerde eğitilenler daha önceki kuşağın bütüncüllüğünden kaçınmıştı; bu daha geniş Alman tarih yazımı çevrelerinde güçlü paralellikleri olan bir gelişme idi (Iggers 1983, s.131). Bu genç nesil kendini, büyük sentezlere değil, klasik dini metinlerin eleştirel baskıları gibi daha küçük projelere adadı. Bir gözlemcinin deyişiyle, yüzyılın sonlarında Yahudi bursu "Küçük çalışma" olmuş, son derece mütevazı kapsam ve amaç araştırması yapmıştı (Elbogen 1922, P.17).

Bu daraltıcı güncel odakla yakından ilişkili olan, toplumsal, ekonomik, şehircilik ve yasal tarih araştırmasını filolojik ve edebi çözümlemelerle baskın ilginin ötesine genişletmek, Yahudi araştırmacıların yüzyılın dönemecinde yeni yöntemleri tanıtmaya ve onları birlikte planlama çabasıydı. Daraltılmış odaklanma

ve yöntemsel genişlemenin ikiz etkileri, Yahudi Bilimi'nin kurumsal aşamasında yeni bir profesyonelleşmeye (ve bölünmeye) işaret ediyor.

Haham seminerlerinde yeni bir meslek ahlakının gelişmesi konusu meraka değerdir. Yeni profesyonelliğin tek etkisi olan Yahudi akademik etkinliği için herhangi bir araçsal işlevi yeminle reddetmek özellikle merak konusudur.

Bu etkinin kanıtı on dokuzuncu yüzyılda Berlin'deki Hochschule'de profesör olan Sigmund Maybaum'dan gelmektedir. 1907'de Maybaum şunları söyledi:

Wissenschaft des Judentums her şeyden önce bir Yahudi Bilimi değildir... Nesnenin karşısında duran öznenin Yahudiliğinin çok küçük bilinçliliği ya da Yahudiliğine bağlantı ile Yahudi bilimi ya da Yahudi sanatından söz edemeyiz. Tam tersine, Yahudi özne, Yahudi olmayanlar tarafından geliştirilebilen ve yetiştirilebilen Yahudi Biliminin nesnesine çok fazla bağımlıdır.

Maybaum 1907, s. 643

Bu yorumlar Bilim'in ikili işlevlerinin yeni bir bilincini yansıtıyor, Bilim olarak ve Yahudi kendini tanımlamasının aracı olarak Wissenschaft'ın işlevleri artık bir arada var olamayacaktı. Sezgisel olarak bu iki özellik arasındaki gerginliğin farkında olan Maybaum, bunu çözmeye çalıştı. Görüşüne göre, akademisyen, bir seminerde bile, mezhepsel ayrımcılık aracı olarak hizmet edemez. Wissenschaft des Judentums, Yahudi olarak Yahudi olmayan yasal alanda saf bir akademik takipte olmuştur.

Wissenschaft des Judentums'un on dokuzuncu yüzyılın ortalarında başlayan kurumlaşma dönemi, Yahudi akademisyenin artan uzmanlaşması, bölünmesi ve yöntemsel genişlemesi ile belirginleşti. Yirminci yüzyılın başlarında, bazı önemli Yahudi düşünürler bu süreçlerin eksikliklerine dikkat çekmeye başlamışlardı. Aralarındaki en seçkinler ne tarihçiler ne de filologlardı, daha ziyade tarihsel metodun kullanımı ve istismarından derin bir endişe duyan filozoflardı: Hermann Cohen ve Franz Rosenzweig. Her iki düşünür günümüzde Wissenschaft des Judentums'u sersemletici ve müstakil doğasıyla küçümsediler. Örneğin, Cohen, Sigmund Maybaum'a tam bir muhalefette bulundu. Her iki düşünür dönemlerinde Wissenschaft des Judentums'un serinkanlı ve bağımsız doğasıyla büyülenmişlerdi. Örneğin, Cohen, Sigmund Maybaum'a tam bir muhalefette bulundu. 1907'de muhafaza ettiği Yahudilik araştırması "sadece içsel dindarlığa ait olan biri tarafından bilimsel olarak iyileştirilebildi" (Cohen 1907, s.12). Amacı Yahudi bilginleri, bilimsel ve ruhsal etkileşimleri arasında samimi bir bağ kurmaya teşvik etmekte. Franz Rosenzweig, Cohen'in Berlin Hochschule'deki bir defalık öğrencilik özlemini paylaştı. Rosenzweig, 1917'de, Cohen'e, Yahudi öğretim üyeleri yetiştirmek üzere Berlin'de bir Yahudi Akademisi'ni (Akademic für die Wissenschaft des Judentums) kurma çağrısında bulunduğu uzun bir mektup yazdı. Bu kuruluş, zamanlarını saf araştırma ve cemaat hizmeti arasında bölüştürecek olan yüz elli öğretmen-akade-

misyenden oluşan bir kadroyu istihdam edecekti (Rosenzweig 1918, s.23-4).

Rosenzweig'in önerisi Cohen'in daha önce Yahudi akademisyenliğe yönelik olarak ifade ettiği memnuniyetsiz hizip duygusundan kaynaklandı. Her iki adam da, akademik izlemeler ve Wissenschaft des Judentums'daki manevi ilgiler arasındaki bağlantıyı bilinçli olarak onaylamayı tercih ettiler. Ancak böyle bir bildirimle Yahudiliğin canlandırıcı gücü olarak Yahudi bursunun tam yapıcı potansiyelinin gerçekleşebileceğine inandılar. Onların çağrısı Yahudi akademisyenin araşsal değerinin özürsüz olarak tanınmasıydı-erken on dokuzuncu yüzyılda Kulübün zamanından hazır bulunmuş olan bir değer, açık bir biçimde salt bölümlere ayrılmış olarak ifade edildi.

Cohen ve Rosenzweig'in Yahudi akademisyenin kırılganlığı için önerdikleri panzehir, 1919'da resmen kurulan Yahudi Bilim Akademisi idi. Bu kurum çok hızlı bir şekilde Cohen ya da Rosenzweig'in hayal ettiği yönden oldukça farklı bir yön aldı; saf akademik araştırma kurumu oldu (Myers 1992, s. 121). Cohen ve Rosenzweig'in eleştirileri, bu çelişik gelişime rağmen (ki ikisi de Wissenschaft qua bilimin kalıcı gücünü ispatlamaktadır), bir yüzyıl boyunca Yahudi akademisyenliğine uygun bir doruk noktası olarak hizmet etmektedir. Kulüp kuşağı gibi, günümüzde Yahudiliğin kaderi üzerinde belirli endişeler hissettiler; bu kaygılar hayati, bütünsel bir Yahudi Bilimi aracılığıyla iyileştirilmesini umuyordu. Fakat Cohen ve Rosenzweig, araştırmacıların ilk nesillerinden farklı olarak, akıllarına göre kutsallaştırılmış ve Yahudiliği atomize eden tarihi bir usule karşı antipatiyi hissettiler. Bu yüzyılın ünlü bir Yahudi bilim adamı olan Salo Baron'a, "dokuzuncu yüzyılın en zengin Yahudi hareketi" iddiasına sahip olan Yahudiliğin tarihselleştirilmesi tam da Wissenschaft des Judentums'a hükmetti (Baron 1937, s. 218).

Bir bakıma, bu karşıt perspektiflerin her ikisi de hakikat unsurlarına sahiptir. Hem Cohen hem de Rosenzweig, bir taraftan Baron, on dokuzuncu yüzyıldaki Yahudi bilim adamlarının farklı ustalara sadık kaldıklarını anladılar. Yahudiciliği yeniden tanımlama ve canlandırma ve bilimsel disipline itaat etme arasında bölünmüş olan bu bilim adamları, Bilim alanına sığınmışlardır. Onların önemi, gizemli akademisyenliğin tarihçileri ile sınırlı değildir.

Çünkü, modern Alman Yahudilerinin kompleks tarihsel deneyimlerini şekillendiren, içsel manevi gerçekleştirme ile dış sosyal doğrulama arasında, merkezi ve merkezci dürtüler modern özgür Alman Yahudisinin karmaşık tarihsel deneyimini biçimlendirmiştir.

NOTLAR

1. Leopold Zunz, Wissenschaft des Judentums'un kurucusu, Berlin Üniversitesi'nde önde gelen Yahudi karşıtı bir yayıncı Friedrich Rühs ile kısa bir süre tarih araştırması yaptı. Bir sömestr sonra Zunz durmaya karar verdi çünkü Rühler "Yahudilere karşı yazıyordu." Zunz'un anıları Meyer 1967, s. 158'e alıntılanmıştır.

2. Yahudi hayatta kalma konusundaki fiziksel ya da manevi kaygı, modern bir yenilik değildi. Birinci ve İkinci Tapınakların yıkılışından ve Yahudilerin İspanya'dan sürgün edilmesinden (çift sürgünün bir türü) - sonra Yahudi halkın varlığının devam etme ihtimali üzerine derin endişe yarattı. Bu kuşaklardan her birinde kaygı, Yahudiliğin yaratıcı yeniden biçimlendirmesini (Babylon Yahudiliği, rabbinizm, Lurianic kabala, vs.) sağlamıştır.
3. Bkz. Frankel'in Ek-1'deki ifadesi, Brann 1904, s.i.
4. Scholem, bu örnek romantik özellikleri belirlerken 1944'de Zunz'un programının başarısızlığa uğradığını savundu; asimilasyoncu ve özür dileyen bir kuşağın ürünüdür ve "Yahudi ulusunun inşası" na yeterince sadık değildir. Bkz. Scholem 1979, s. 156.
5. Gans, bu isteği Hegel'in yazılarının önsözünde kabul etti: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Berlin, 1840), s. vi, Reissner 1965'de aktarılan, s. 59. Daha genel olarak Hegel'in etkisi üzerine, bkz. Wallach 1959, s. 10-16.
6. Hans-Georg Gadamer, "anlayışı yöneten önyargıların bilinç düzeyini yükseltmemiz" gerektiğini savunuyor, özellikle tarihsel anlayışın. Gadamer 1979, s. 156.7
7. Üç seminer, öğrencilerin çalışmalarını doktora yönelik olarak bir Alman üniversitesinde yürütmeleri konusunda ısrar ettiler. Böylece, mesleki akademik eğitim, özellikle eleştirel tarihsel yöntemde, üniversitelerde de kazanılıyordu. Bununla birlikte, bir öğrenci sadece seminerlerde Yahudi edebiyatı ve tarihinin klasik kaynaklarını genişlemesine ve derinlemesine görebiliyordu.

KAYNAKÇA

Metinler

- Allgemeine deutsche Real-Encyclopaedie für die gebildeten Stände* (1820) (Leipzig, vol. 10).
- Brann, M. (1904) *Geschichte des Jüdisch-Theologisches Seminar (Fraenckel'sche Stiftung)* (Breslau: Schatzky).
- Cohen, H. (1907) "Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestands," *Bericht der Grossloge für Deutschland U.O.B.B.:Festgabe (1882-1907)* 2 (March) : 9-12.
- Elbogen, I. (1922) *EinJahrhundert Wissenschaft desJudentums* (Berlin: Philo). Graetz, H. (1853-76) *Geschichte der Juden von dem ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart* (Leipzig: Leinier).
- Jahresbericht des Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judenthum pro 5634 (1873-4), 1.
- Maybaum, S. (1907) "Die Wissenschaft des Judentums," *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft desJudentums*) 51 654-8.
- Rosenzweig, F. (1918) *Zeits ists: Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks an Hermann Cohen* (Berlin: Neues jüdisches Monatsheft).
- Wolf, I. (1822) "über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums," *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* I: 1ff.
- Zunz, L. (1875) "Etwas über die rabbinische Literature," *Gesammelte Schriften*, vol. 1 (Berlin: L. Gerschel).

Araştırmalar

- Baron, S. W. (1937) *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 2 (New York: Columbia University Press).
- (1950) "Moritz Steinschneider's Contributions to Jewish Historiography," in *Alexander Marx Jubilee Volume* (New York: Jewish Theological Seminary).
- Ellenson, D. and R. Jacobs (1988) "Scholarship and Faith: Rabbi David Zvi Hoffmann and his Relationship to *Wissenschaft des Judentums*," *Modern Judaism* 8.1: 27-40.
- Gadamer, H.-G. (1979) "The Problem of Historical Consciousness," in *Interpretive Social Science*, edited by P. Rabinow and W. M. Sullivan (Berkeley: University of California Press).
- Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere*, translated by T. Burger (Cambridge, MA: MIT Press).
- Iggers, G. G. (1983) *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present* (Middletown: Wesleyan University Press).
- Mendes-Flohr, P. and J. Reinharz (eds) (1980) *The Jew in the Modern World* (New York: Oxford University Press).
- Meyer, M. A. (1967) *The Origins of the Modern Jew* (Detroit: Wayne State University Press).
- Myers, D. N. (1992) "The Fall and Rise of Jewish Historicism: The Evolution of the *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* (1919-1934)," *Hebrew Union College Annual* 63: 107-44.
- Reissner, H. G. (1965) *Eduard Gans: Ein Leben im Vormärz* (Tübingen: Mohr (Paul Siebeck)).
- Scholem, G. (1979) "Mi-tokh hirhurim 'al Chokhmat Yisrail," in *Chokhmat Yisrail: heiy-betim historyim u-filosofim*, edited by P. Mendes-Flohr (Jerusalem: Shazar Center).
- Schorsch, I. (1975) "Ideology and History in the Age of Emancipation," in *Heinrich Graetz: The Structure of Jewish History and Other Essays*, edited by I. Schorsch (New York: Jewish Theological Seminary), pp. 1-62.
- (1977) "From Wolfenbüttel to Wissenschaft: The Divergent Paths of Isaak Marcus Jost and Leopold Zunz," *Leo Baeck Institute Year Book* 22: 109-28.
- Sorkin, D. (1988) *The Transformation of German Jewry, 1780-1840* (New York: Oxford University Press).
- Stanislavski, M. (1988) *For Whom Do I Toil?: Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry* (New York: Oxford University Press).
- Ucko, S. (1967) "Geistesgeschichtliche Grundlagen der Wissenschaft des Judentums," in *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich: Ein Querschnitt*, edited by K. Wilhelm, vol. 1 (Tübingen: Mohr (Paul Siebeck)).
- Wallach, I. (1959) *Liberty and Letter: The Thoughts of Leopold Zunz* (London: East and West Library).
- Wiener, M. (ed.) (1962) *Abraham Geiger and Liberal Judaism: The Challenge of the Nineteenth Century* (Philadelphia: Jewish Publication Society).

SAMSON RAPHAEL HIRSCH

Harry Lesser

Bilgeliğiyle Kant'ı yaratan Tanrı'ya şükürler olsun.

Isaac Breuer (Hirsch'ün büyükoğlu) (1)

Samson (ben) Raphael Hirsch (1808-88, Oldenburg'un Baş Hahamı) on dokuzuncu yüzyılda Almanya'da Ortodoksluğun başlıca savunucularından biriydi. Reformcular tarafından sağlanan eleştiriyi çok ciddi bir şekilde ele aldı ve bunun aksine, sadece Yahudiler tarafından kurulan dinde bir reform yapılmasına gerek olmadığını savundu. Ortodoks ve Reform Yahudiliğinin ayrılmasına karşı çıktı, ancak gönülsüzce onu kaçınılmaz olarak görmeye geldi. Her ne kadar Ortodoksluğun sağlam bir savunucusu olmasına rağmen, Yahudilerin eğitiminin bir parçası olarak laik konuların düşmanı değildi ve Diasporadaki Yahudiler arasında bir iletişim aracı olarak İbranice'nin kullanılmasını da savundu. Birçok yönden, yasa maddesini modern bir hayat yaşama olasılığıyla uzlaştırmaya çalışan Ortodoksluk biçiminin kurucusudur ve böylelikle çok etkili olmuştur.

Dikkat edilmesi gereken ilk soru, Hirsch'i bir filozof olarak görmenin uygun olup olmadığıdır. O kesinlikle bir teolog değildi: İlgisi Tevrat, yasa ve müşahade idi ve "hiçbir şey Torah'yı "teoloji" olarak adlandırmaktan daha anlamsız olamazdı" (alıntı Grunfeld'in 1962, s. xlix girişinde belirtilmiştir). Nitekim Hirsch'ün, üstü örtülü olarak ya da açıkça, teolojik Torah araştırmasına ilişkin ya da Torah'yı teoloji yapmaya çalışanlara karşı beş argümanı vardı. Bunların ilk olanı, sistematik bir bilim olarak teoloji, diğer herhangi aşkın bir metafizik gibi imkansızdır; ikincisi, Tanrı hakkındaki insan düşünceleri geniş ölçüde zorunlu olarak vahyolunmuş ilahi yasalara göre aşağı derecededir. Üçüncüsü, bu teoloji, Tevrat'tan farklı olarak, pratik görevimizle alakalı değildir; Dördüncüsü, Tanrı'yı tanımanın yolu, insani düşünceleri değil Tanrı'nın düşüncelerini araştırmaktır; Beşinci olarak, Tevrat'ı "teoloji" olarak adlandırmak, onun "her kulübenin ve

İsrail'deki her sarayın ortak mülkü" olmaktan ziyade özel bir ilahiyatçının çalışma bölgesi olduğunu ima etmektir (aynı yerde).

Ayrıca Hirsch aslında bir dini af dileyici değildi. Temel eseri olan *Horeb*, bir doğrulama değil onlar için emirlerin ve nedenlerinin açıklamasıdır; yazılı ve sözlü Tora'nın ilahi kökeni varsayılmış, tartışılmamıştır. Hirsch'in ana hedeflerinden biri laiklik ve Reform Yahudiliği ile savaşıyordu ve uygun açıklamanın herhangi önyargısız bir kişiyi Tevrat'sız otantik Yahudiliği açısından ikna edebileceğini düşünüyor olması kendi kendisiyle çelişen bir beyandı. Gördüğümüz gibi, Tora'nın ilahi kökenine dair kanıt üretmenin anlamsız geldiğini düşünse de, yine de buna inanmak için felsefi nedenleri vardı. Ancak esasen, Hirsch'in çalışması Yahudiliğin neliğinin, Yahudi'nin görevlerinin ne olduğunun bir açıklamasıdır; bunu doğru bir şekilde anlayan herkesin en azından bunları gerçekleştirmeye çalışacağını düşünüyoruz: ve açıklama bu niyetle bile olsa açıklama, özür dilemeden daha çok hala bir açıklamadır.

Yine, Hirsch basitçe sadece bir ahlakçı değildir. Başlıca kaygısı pratiktir; ancak daha sonra ahlaka, filozoflar tarafından pratik bir konu olarak bakılmıştır - aksine görüş bulunabilir ve yirminci yüzyılın ortalarında bazı analitik filozoflar ile popülerdi, ancak yine de bir azınlık görüşüdür. Dahası, bir Yahudinin görevlerinin ve gerekçelerinin onlar için sistematik bir anlatısını vermekle ilgilenmiyor, ancak, Kitab-ı Mukaddes metninin ve Yahudi geleneğinin kaynaklarının yanı sıra felsefenin kaynaklarını da kullanarak nedenlerini açıklamakla ilgileniyordu. Ve felsefeyi, bir ahlakçının onu kullanabildiği gibi, ikna edici gibi gelen bir argüman kaynağı olarak kullanmamakta, ancak, hukukun, ahlakın ve dinsel vahyin sistematik bir anlayışı olarak kullanmaktadır.

Bu anlayış, geniş ölçüde Kant'tan türetilir, ancak Hirsch bazı eleştirel noktalarda Kant ile aynı görüşte değildir. Esasen, Hirsch iki şeyin gerçeğinden, Tevrat'ın kökeninde ilahi olduğuna, etik ve siyasetin en üst noktasının tüm insanlık ırkının manevi ve entelektüel gelişimi olduğuna ikna olmuştu. Bu nedenle, Aydınlanma ve diğer yapıtlarını lanetleyip atan ortodoks düşünürlerden farklı olarak Yahudilik ve Aydınlanma değerlerinin aynı olduğunu gördü. Sonuç olarak, eğer Kant en yüksek Aydınlanma felsefecisi olarak kabul edilirse, Yahudiliği Kantçı bir çerçevede açıklamak uygundur. Hirsch bunu düşünmek için muhtemelen üç nedene sahipti: Kant'ın felsefesinin geniş ölçüde doğru olduğuna, onun günündeki düşünen insanların Yahudiliğe erişebilmesinin bir yolunu sağladığına ve bunun bir kısmının zamanın büyük entelektüel ve ahlaki hataların bazıları ile savaşmak için kullanılabileceğine inandı. Kant'ın ahlak felsefesiyle ilgili olarak bunu düşünmesi şaşırtıcı değildir. Eleştirel epistemolojiyi çok üst düzeyde değerlendirmesi daha dikkat çekici görünebilir. Bunun çeşitli sebepleri vardı, bazıları büyükoğlu Breuer tarafından açılıştan alıntılanan bir paragrafta ifade edildi (*Horeb*, s. xxiv-xxv). Birincisi, Rönesans ile başlayan

ve Aydınlanma ile devam eden öte dünyadan bu dünyanın uğraşlarına geçiş, Hirsch ve Breuer tarafından, kendinde tamamen arzulanabilir olarak görüldüğü halde, insan aklının gücünde oldukça yersiz bir güven üretme büyük tehlikesi içeriyordu. Kant'ın neyi bilebilirizin sınırlarını, aşkın metafiziğin olanaksızlığını ve kendinde şeylerin herhangi bir bilgisine sahip olmanın imkansızlığını kanıtlaması bu entelektüel gururun sağlıklı bir düzeltimi olarak görülmüştü.

Daha kesin bir ifadeyle, eğer Kant haklıysa insan deneyiminin ötesinde hiçbir şey hakkında bilgiye sahip olamayacağımızı söyleyebiliriz. Bunun üç önemli sonucu vardır. Birincisi, önceden belirttiğimiz gibi spekülative teoloji imkansızdır. Bu, Hirsch için hoş karşılanacak bir sonuçtu, çünkü onun için din spekülasyon değil eylemle ilgiliydi. İkincisi, insan deneyimine nasıl görüldüğünün aksine kendinde gibi olan doğal dünyanın ne olduğuna dair hiçbir bilgiye sahip olamayız: Bu nedenle materyalizm veya doğanın ve bilimin dünyası tek dünyadır ve tek gerçek fiziksel gerçekliktir - herhangi bir dinsel görüşe ana meydan okumalardan biri - "metafizik" olarak ve teolojide herhangi bir şey gibi ispat edilemez niteliktedir. Üçüncüsü, hiçbir dini ya da ahlaki ilkeler mantıki olarak fiziksel dünyanın varlığından veya deneyimlerimizde sergilenen niteliklerden türetilemez.

Bunların tümü, Kant'ın eleştirel felsefesinden geliyor. Ahlak felsefesinden yola çıkarak, akıl pratik olarak kullanıldığında bu ahlakın doğrularını keşfetmek ve ona göre hareket etmektir, saf olarak teorik işlediğinde imkânsız olan kendinde şeylerin bilgisine sahip olunabilir. Dolayısıyla, ilginç sonuca ulaşırız, sadece mümkün olan dinsel vahy bizler gibi varlıklara ahlaki vahy olacaktır bu Torah'da verilen gibi bir şeydir-buraya kadar ahlak ve dinden farklı olan bazılarının düşündüğü gibi birlikte getirilmelidir, yegâne dinsel içebakışın anlaşılabilir türü ahlaki olandır. (Hirsch bunu açıkça söylemiyor ama varsayıyor gibi görünüyor).

Fakat Kant'ın ahlaki vahy anlayışı, Hirsch'ten (ifadeyi kullanacaklarını varsayarsak) çok farklıdır. Fark hem ahlakın doğasına hem de vahyin doğasına ilişkindir. Çünkü Kant ahlakı esas itibarıyla görevin dürtüsünden kaynaklanan kendisine ve diğer kişilere yönelik görevlerin yerine getirilmesidir. Ahlak hayatının konusu, mümkün olduğunca insan mükemmelliği ve mutluluğunun bir bileşimi olan üretimde yatmaktadır (Kant, *Ahlakın Metafiziğinin* 2. Bölümüne Giriş). Ancak, bir görevin icrası bir amacın aracı olarak bununla ilişkili değildir ama daha çok bütünün bir parçasıdır: Birinin çeşitli ahlak görevlerinden her birini gerçekleştirir, kendisinin amacının bir kısmıdır, amaca götüren bir şey değildir.

Birinin görevlerinin ne olduğunu bilmekle ilgili olarak, Kant'a göre, tek sebep, uygun bir şekilde kullanıldığında bunun için yeterlidir. Dolayısıyla ahlaki bir vahy bize yalnızca zaten bildiğimiz veya en azından bilebileceğimiz şeyleri sağlayabilir: Görevimizi yerine getirmeye daha hazır hale getirmekte psikolojik olarak etkili olabilir, ancak kesinlikle gerekli olamazdı. Gerçekten, bunun gerçek bir vahy olduğunun farkına varmanın tek yolu, onun bağlamını varolan ahlaki

bilgilerimize karşı kontrol etmek olabilir - Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temeli* 408' de daha fazlasını söyler, bir Hristiyan olarak Sina vahyinden ziyade İsa örneğinden söz eder: "Kitab-ı Mukaddes'in Kutsallığı bile böyle tanınmadan önce ahlak mükemmelliği idealimiz ile karşılaştırılmalıdır."

Bu Hirsch'in çoğuna desteği vardı. Kant'ın iddiası (Ahlakın Metafiziği, sözlü anlatım 386) "İnsanın kendi doğasındaki ham halinden, canlılığından kendini yükseltmeye çabalama ve insanlığı kendinde tam olarak gerçekleştirmek görevi vardır o tek başına amaçlarını belirleme yeteneğine sahiptir; Hirsch'ün eserinde bunun birçok paralellikleri vardır: Nitekim Tanrı'nın insanlık için planını (insanlık yalnızca İsrail değildir) fiziksel olan ve hayvandan akla, ahlaka ve manevi ve Tevrat'a bunu getiren yol olarak görüyor.

Fakat önemli farklılıklar var. Bu farklılıkların birincisi, Hirsch'te kendine verilen görevler ile başkalarına verilen görevler arasındaki ayrım gerçekten mevcut değildir. Kesinlikle, adalet görevleri (mishpatim) veya sevgi (mitzvot) görevi olup olmadığına göre ve Tanrı, Torah ve ahbap yaratıklarımız hakkında doğru düşüncelerin ve duyguların hasadını yapmak gibi diğer görevler temelde kendimizi ilgilendirir, bunlar temel önemleri nedeniyle Hirsch'in *Toroth* olarak adlandırdığı görevlerdir. Ancak tüm bunlar kişi olarak icra edilir, basitçe bir birey olarak değil fakat bir Yahudi ve bir insan, bir Menschjisroel (*Horeb*, section I, bölüm I, paragraf 4 ve birçok başka yerler) tarafından yerine getirilmelidir.

Hirsch için ahlaki ve entelektüel ilerleme aslında toplumsal bir girişimdir. Herhangi bir ahlaki başarı ya da ahlaki açıdan doğru eylem, bu amaçla son bulur ve onun bir parçasıdır. Üstelik aracı, çeşitli topluluklara, daha geniş bir topluluğa aittir. Grunfeld'in (1962, s. xvi) aktardığı "Çıkış (Exodus) Yorumu"nda Hirsch, Yahudilik ile din arasında normal olarak anlaşıldığı gibi ayrım yapmaktadır. Normalde, birisi dinsel ve laik topluluklar arasında ayrım yapabilir: Kiliseler, vs. Tanrı tarafından oluşturulmuştur, fakat uluslar ve insanlar Tanrı'dan bağımsızdır. Fakat Musevilik için "Tanrı bir kilise değil bir ulus kurdu; tüm ulusal hayat kendisini Tanrı'da oluşturdu". Bununla bağlantılı olan Torah'ın ilgisidir sadece içten gelen tecrübeyle değil fakat eşit derecede ya da daha fazla dışa yönelik eylemle de ilgilidir: Tevrat, "kendi bütünlüğünde olan insanı" muhatap alır ve "dinden farklı olarak" Torah insanın düşüncesi değil ama Tanrı'nın düşüncesidir." " (Hirsch, "Vahy Festivali ve Tevratın Eşsizliği (The Festival of Revelation and the Uniqueness of the Torah), 1962, s. xlvii).

İlginçtir ki, Hirsch burada Kant'ın görüşü ile hemfikir, *dini yalnızca aklın sınırları içinde ifade etmiştir*, Yahudilik bir din değildir (Kant'ın yorumlarını Eski Ahit'in Yahudiliğine dayandırdığı). Kant gibi aynı nedene dayanır: Hem bir dinin arketipi olarak Protestan Hristiyanlığı alır ve hem de bireysel deneyimden çok öncelikle topluluk eylemine vurgu ile Yahudiliği gözlemler bu çok farklı bir şeydir. Fakat Kant için bunu "din" e göre aşağı bir şey yapar, Hirsch içinse çok

daha iyi bir şeydir.

Kant ve Hirsch'ün hem maneviyat hem de Tanrı ile insanlık arasındaki ilişkiye dair görüşleri farklıdır. Kant için hem esasen bireyi ve görevlerini (tabii ki başkalarına verilen görevleri içerir) ve din, özünde yalnızca 'içsel' bireyi - dışarıya doğru içerir; din, sadece ahlaki görevlerin zorunluluğunu içerir ve herhangi bir şey, ibadet, ritüel veya gözlem, yalnızca doğru iç tutumu hazırlamak için varolur ve aksi takdirde istenmemektedir. Hirsch için her ikisi de bir topluluğa, insan ırkının bir üyesi olarak ve sonuçta dünya düzeninin bir parçası olarak bireye baş vurur: Biri şunu önerebilir, Hegel'in Yahudiliğe karşı bilgisizliği ve küçümsemesine rağmen, Hirsch'in yaklaşımı burada Kantçı değil, Hegelcidir. Hirsch'in yaklaşımı aslında Yahudi ve tabii ki Yahudiliğinden kaynaklansa da mantıksal olarak kendisinden bağımsızdır: Laik bir hümanist Kant'a benzer bir eleştiri yapabilir ve bireyci olmaktan daha çok toplulukçu olan bir ahlak görüşü alabilir.

Bu ahlak anlayışı, filozoflar ve dini yazarların yaptığı birtakım ayrımların artık geçerli olmadığına veya yeni bir şekilde uygulanmasının bir sonucudur. Yukarıda belirttiğim gibi, Hirsch'in, Kant'ın yaptığı gibi, kendisine verilen görevler ve başkalarına karşı görevler arasında gerçekten bir ayrım yapmadığı söylenebilir; çünkü herkesin görevleri Mensch, bir Yahudi ise Mensch-Jisroel (Haham Hirsch'ün sekiz ciltten oluşan eseri, *Perspectives on Judaism*) olarak yerine getirilir. Bu nedenle, yalnızca bir insanın görevleri yoktur: Birincisi, birinin yaptığı diğer Yahudi ahabını etkileyebilir, birinin ahabı insanoğullarını ve tüm dünya-düzenini etkileyebilir ve ikinci ve daha güçlü, çünkü dünya-düzeninin bir kısmı tarafından yapılan herhangi bir olgu tümü tarafından yapılmıştır. Böylece, intikamını kınarken (Horeb, bölüm 89), Hirsch, bilgelerin yorumunu onaylayıp alıntılar: "Sol eliniz sağ elinizi yaralarsa, intikam almak için sağ eliniz sol eli yaralayacak mıdır?" ve ekler: "Tek bir varlığın üyeleri değil miyiz... bir bedenın uzuvları?" Ayrıca, intihar üzerine (bölüm 62), Kant'ın aksine olarak, "İntihar yalnızca Tanrı'ya ve kendine karşı bir suç, bir kendini aldatma, kendi ahab-yaratıklarına karşı bir suç değil midir?... Burada varlığınızı yok ettiğiniz zaman haklı isteklerin dünyasını yoksun bırakmış olmuyor musunuz?" diye sorar.

Ayrıca Hirsch'ün, Tanrı'nın bizden hiçbir şeye ihtiyacı olmadığına göre kendisine karşı hiçbir görevimiz olmadığına, dolayısıyla dini görevlerin kendimize ait olduğunu söyleyen Kant'ın görüşünü reddettiğini de belirtmeliyiz. Hirsch için Tanrının insanlığa ihtiyacı vardır ve bu, *Yaratılış üzerine Yorum* 9: 26-7'deki Yorumu'nda şöyle açıklanmaktadır:

"Tanrı'nın dünyada insanın özgür kararına bağlı olarak isteğini yerine getirdiği anda, onlara şöyle söyledi... "Beni koru... işimi koru, yeryüzündeki başarıyı ellerinize sundum. " Eğer dünya, Tanrı'nın istediği şekilde yapılabiliriyorsa, onun yalnızca insan faaliyetiyle olması, bu faaliyet, olması gerektiğinde, Tanrı'ya yarar sağlar: Dolayısıyla, Hirsch Tanrı etkin biçimde onu korusun diye sadece vaad

etmeyiz ve Tanrı'ya şükretmeyiz görüşüne işaret eder. Nitekim birisi, vurgunun değişmesine rağmen, tüm görevlerimiz Tanrı'ya, kendimize ve insan kardeşlerimiz ve dünyanın tümünedir.

Bu bakımdan, genel olarak insanlardan istenen ile Yahudilerin ihtiyaç duyduğu hususlar arasında temel bir fark yoktur. Farklı toplulukların farklı görevleri vardır, ancak onların hepsi manevi ve ahlaki ilerlemeyi teşvik etme amacına sahip olduğundan, birisi bazı görevlerin ahlaki olduğunu ve bu nedenle evrensel olarak bağlayıcı olduğunu ve diğerlerinin belirli bir grubun ritüel gerekliliklerini yerine getirdiğini söyleyemez. Bunun yerine, Hirsch için, yalnızca insanlığı değil, aynı zamanda doğanın tümünü kapsayan genel bir ilahi plan vardır: İnsanların itaat etmemeyi veya kabul etmemeyi seçebilmeleri açısından Yahudiler, insanlar arasında özel bir göreve sahiptirler; tüm olgularda itaat edilmesi gereken ilahi bir yasa ve genel plana bir katkı vardır: "Tanrı'nın büyük amacı, ancak her biri sevinçle ve sadakatle yasa ve Tanrı'nın kendisi için yaptığı çağrıyla yerine getirdiğinde gerçekleştirilir, böyle bir yerine getirme onun bütüne katkısını sağlar" (Yaratılış Üzerine Yorum: 1). Grunfeld bu noktayı güçlendirir, ancak şu yorumu yaptığından Hirsch'ün imanından kuşku yoktur "her bitki ve her hayvan, her insan ve her millet, mükemmeli getirmek için kendine özgü görevi olan... yaratılmış varlığın özel türüdür " (Hirsch 1962, 2: 579).

Bunu Hirsch'ün Tevrat'ın emirlerinin manevi ve törensel olarak bölünemeyeceği ısrarı takip eder. Onun bazı yasaların amacını açıkça gördüğü ve diğerlerini anlamının daha zor olduğunu düşündüğü ve çeşitli yasaların açıklamasında simgeciliği yoğun ve ayrıntılı kullandığı doğrudur. Fakat simgeciliği kullanımı, simgeciliğin Ortodoks olmayan tarafından kullanım biçiminden ve hatta "Orthodox" düşünürler tarafından kullanıldığı bazı tarzlardan çok farklıdır. Kabul edilmelidir ki Hirsch tüm ana akım Yahudi düşünürlerin, mitzvot'un amaçlarının her birinin teorilerinin insan spekülasyonu olduğunu, doğru ya da yanlış olabileceğini ve mitzvotun, birinin herhangi bir nedenle, onun için iyi bir neden bulup bulmadığına itaat etmesi gerektiği görüşündedir. Onları ya da değil, fakat hem kapsamlı akılcılardan hem de daha radikal mistiklerden ayrılıyor. Mitzvot'un performansında "kutsal" bir şey görmemek konusunda mistiklerden farklıdır; katılımcıların ve tanıkların zihnindeki şeylerden başka kozmik etkileri yoktur: Kuşkusuz, Grunfeld haklıysa (Hirsch, 1962, s. Lxxiv) gizemli ayinler olarak görülen mitzvot görüşü, mistikler arasında bile, yalnızca birkaç sapkın grup tarafından tutuldu.

Rasyonalistlerden farklı düşünür, ilk olarak, Mitzvot'un tüm ayrıntılarına ilişkin önemli olarak, böylece onun sembolizmi çok daha kapsamlı ve ayrıntılarıyla işliyor. İkincisi, sembolik bir eylemin performansı yalnızca pedagojik bir etkiye sahip değil, Tanrı ile insanlık arasında, Yahudi tarihi ya da ilişkilerinde görevlerini ya da olaylarını gerçekleştirenleri ya da izleyenleri hatırlatmakla kalmıyor: Aklın uygun çerçevesinde yapılırsa, ileri düzeyde ruhsal ve entelektüel bir tarz, etkileri

için olduğu kadar kendisi için de değerlidir. Birisi, oysaki Kant için ibadet konusu ahlaki düzelmenin üretiminde yatar diyebilir, Hirsch'e göre ibadet etmek ahlaki ve manevi olarak düzeltilmelidir. Bu nedenle - Hirsch bunu pek de böyle ifade etmese de- her mitzvah (uyulması gereken kurallar) ahlaki bir görevdir.

Hirsch'in durumu buraya kadar aşağıdaki şekilde özetlenebilir. Kant'la; aşkın metafizik ve spekülâtif teolojinin imkansız olduğu, fiziki dünyanın bilgisinin kendinde olmasından dolayı imkansız olduğu, ahlakın doğal dünyanın araştırmasından çıkarılamayacağı ve insan aklının pratik yeteneğe sahip olduğu, ahlaki, dünyevi olarak kendinde şeylerin bilgisini elde etmenin imkansızlığı konularında aynı görüştedir. Ayrıca, ahlakın buyruklarla, neyi yapıp yapmama talimatları ile ifade edilebilirliği, ahlaki davranışın amacının insan mutluluğu ve insan akli ve manevi ilerlemesi olduğu ve doğru itkilerle icra edilen doğru eylemlerin kendileri ve amacın bir bölümü olarak değerli oldukları konularında da aynı görüştedir.

Ancak, Kant'ın, ahlaki, insanların birey olarak, evrensel ilkelerden (belirli koşullara uygulayarak) oluşan ve yalnızca insan doğası açısından faaliyet gösteren olarak ele aldığı görüşündeydi: Kant için hayvanlara yapılan zulüm, ona göre yalnızca insanlara zulme yol açar. Buna karşın, Hirsch, ahlaki, ulusal topluluğun üyesi insanlara, insan ırkının mensuplarına ve kozmik düzenin üyelerine hitap eden ahlak olarak görür. Dolayısıyla, hem yaşayan hem de cansız insan dışı doğayı ve ayrıca belirli topluluklar için özel yükümlülükleri, bunların özel gelişimlerine ve katkılarına yardımcı olmak için nasıl ele alacağına dair talimatları içermelidir.

Kant için yalnızca akılcı doğanın içsel değere sahip olduğunu söyleyebiliriz, ancak yalnızca bu tür gelişme kendinde iyidir, oysa Hirsch için var olan her şey değerlidir, geliştirilmesine yardım edilmeli ve kendi imkânına sahip olmalı, bütüne kendi katkısını yapmalıdır. Dahası, bu özgür insan aracılığıyla yapıldığında Tanrı'nın olduğu kadar yaratılmış evrenin, insanın ileriye dönük amaçlarının yararına olacaktır.

Daha da önemlisi, Kant ahlaki, ahlaki özerklik ve "kendi meşruiyet" gerektiren etik ve kendine özgü bir çalışma için hangi ilkelerin akılcı bir biçimde verilebileceğini düşünen insan zihnini kendi yasalarında görür; Hirsch, bizi dışarıdan ahlaki bir vahy ihtiyacı olarak görür. Eğer biz eksik ahlaklıysak ve gelişmeye ihtiyaç duyarsak - Kant'ın kesin olarak düzenlediği gibi - kendimiz için tamamiyle doğru bir ahlakın tümüne çalışmamızın mümkün olmaması gerekir. Hirsch'in felsefesi boyunca şu üç şeyi takip etmek ima edilmektedir. İlk olarak, herhangi bir dinsel vahy, asıl olarak nasıl yaşamamız gerektiği konusunda pratik bir vahy olmalıdır: Teolojik ya da metafizik olamazdı. İkincisi, düzgün çalışabilmemiz için böyle bir vahy gerekir ve bunu salt kendi kaynaklarımız aracılığıyla yapamayız. Üçüncüsü, böyle bir vahy belli bir topluluğa hitap etmeli ve bu topluluk için özgül olarak yasaları ve daha evrensel yasaları içermelidir.

Bir başka deyişle, Hirsch, eğer Tanrı var ise ve eğer kendini açığa çıkarırsa,

vahyin bizlere olduğu gibi Tevrat'a benzer bir şey olması gerektiğini savundu: Tevrat şaşırtıcı birçok şey içeriyorsa ve şaşırtıcı birçok şey varsa evrensel insan yaşamından ziyade Yahudi yaşamıyla ilgilidir, tam da bunu beklemelisiniz. Bir grup, yalnızca, farklı bir topluluk olarak gelişerek, insanlığın gelişimine katkıda bulunabilir: Yahudilerin kendi ayrımcılığını ortadan kaldırmaya ve insan ırkına katılmasına gerek kalmadığı için (şu sıralar bir çok Alman ve bazı Yahudilerin), ancak ayırt edici Yahudi hayatı tam olarak geliştirerek insanın ilerlemesine katkıda bulunur. Dolayısıyla, bir Yahudi'nin Aydınlanma'ya hizmet etme şekli ve "dünya-tarihi" rolü oynamanın yolu tam olarak Yahudi geleneğinin incelenmesi ve uygulanmasında yatar.

Fakat sadece bu argüman Tevrat'ın ilahi bir şekilde esinleyebileceğini gösterebilir, aslında güncel olarak böyle değildir. Gerçekten de, Hirsch, Grunfeld tarafından alıntılanan bir paragrafta (Hirsch 1962, p.1), bu inancın yegâne zemininin geleneğe güvenimiz olduğunu söyler ve Yahudi sözlü geleneğin kendi kendine geçerli olmalıdır: "Yazılı Tevrat'tan herhangi bir belgeyi reddeder, neticede onun sadece sözlü gelenek tarafından rivayet olunduğunu ve her yerde onu varsaydığını" belirtiyor. Geleneği niçin kabul etmemiz gerektiğine değinerek, Hirsch, biri bu paragrafta ve diğeri Mezmur 19: 4'te olan iki noktayı öne çıkarır, Yorumda da geleneğin iki tarihsel olayla başladığına dikkat çeker, Mısır'dan Çıkış ve Sina'da şeriatın verilmesi "bunlar yüzbinlerce kişi tarafından aynı anda deneyimlenmiştir," yani birisi geleneği kabul ederse birisi de doğrudan deneyimi kabul eder, bu Tanrı ve onun hukuk vahyinin bilgisidir ve sadece Tanrı'ya ve bunlara inanmak değildir. İkinci olarak, bu geleneğin sağkalımının etkisinin en azından doğruluğunun güçlü bir kanıtı olduğunu iddia eder: İma şudur, pek çok kuşağın, yanlış bir şeyin doğruluğuna bütünüyle zorlukla ikna olmaya devam edebildiğidir.

Ayrıca Hirsch'in bir af dileyici olmadığı da söylenir, elinden geleni yaparak inanmayanların yanılıyor olduğunu kanıtlar - her durumda imkânsız olduğunu düşündüğü bir girişimdir. Onun felsefi amaçları, önce, Yahudiliğin ilahi bir vahy olduğuna inanmanın (muhtemelen inkârcıların sonradan kendilerini dönüştürmelerini umut ederek) akla yakın olduğunu göstermek gibi görünüyordu; ikincisi, Yahudiliğin Kant ve Aydınlanma'da her şeyin doğru olduğu ile uyumlu olduğunu göstermek ve gerçekten de bir Yahudi'nin Aydınlanma değerlerini uygulamaya uygun bir şekilde koyabilmesinin tek yolunu oluşturdu; üçüncüsü, Tevrat'ı, sadece mağdur insanların adaleti ile açıkça ilgilenenlerin değil, tüm mitzvotların değil, bu değerleri nasıl teşvik ettiğini ve bu yolla Tevrat'a teori ve pratikte taahhüdünü eşzamanlı olarak tanıtmak için eşzamanlı olarak anlatmaktır. Bunların üçüncüsü Horeb'in en büyük kısmıdır.

Bu, ilginç bir şekilde, Hirsch'in kullanabileceği ve orada üstü örtülü olabilen Torah'nın ilahi kökeni için bir başka argüman önerir. Hirsch, ahlaki bir vahye ihtiyacımız olduğunu düşünür, pratik işlevi olarak akli kullanmakla, böyle bir

vahyi ahlaki doğru olarak tanımakla ve bu nedenle vahyin insan kökenli olmaktan çok Tanrısal kökenli olmasından dolayı yeterince Kantçıdır. Dolayısıyla Tevrat'ın manevi mesajını ayrıntılı bir şekilde göstermek ve kendimiz için düşünemediğimiz ötesine nasıl geçtiğini göstermek, aslında onun ilahi kaynağını göstermektir. Bu, Hirsch'ün eserinin tipik olarak çifte bir işleve sahip olduğunu göstermektedir: Bir yandan Yahudi geleneğinin geçerliliğini varsayar ve bunun sonuçlarını işler; öte yandan, sonuçların ayrıntılı olarak işlendiğinde geleneğin geçerliliğini nasıl gösterdiğini sürekli olarak bize kanıtlamaya çalışır.

Gerçekten şaşırtıcı bir şekilde, Hirsch'e, özellikle, felsefeyi bir noktaya kadar kullanmaktan çok, tüm zamanlarda felsefi düşünmeyi hazırlayan kusursuz bir din filozofu olarak bakar. Bunu yapabilir, empatik olarak Yahudi geleneği tamamiyle kendi öz terimleriyle yorumlanmalı ve yabancı bir denemenin konusu olmamalıdır, çünkü metafizik olmaktan çok ahlaki olarak düşünüyordu ve çünkü döneminin ahlak felsefesinden türemiş terimler olarak Torah'nın amaçlarını ifade etmek imkanını buldu. Dolayısıyla Tevrat'ın gerçeğini ahlaki bir vahy olarak varsayabilir, ayrıntılı olarak açıklar ve ayrıntıların varsayımını nasıl doğruladığını gösterir. Bunun için kullandığı felsefe büyük ölçüde Kantçı idi; fakat Kant'ın kritik epistemolojisini ve ahlak felsefesinin çoğunu kabul ederken "ahlaki özerklik" fikrini tamamen reddetti ve buna Aristoteles ve Hegel ile ortaklaşa olan bir toplumda kendi kendini gerçekleştirme anlayışını ekledi. Hirsch'ün öğrencileri elbette kendilerinin ne kadar başarılı olduklarına karar verecekler; ancak onun, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Ortodoks Yahudiliği üzerindeki etkisinin çok büyük olduğu kuşkusuzdur. Dini hümanizm ve "aydınlanmış" ortodoksluk konusunda Samson Raphael Hirsch'ten daha iyi bir örnek bulmak zordur.

NOTLAR

Hirsch'in felsefesi, özellikle, Oldenburg'un baş hahamı olduğu 1837'de yayınlanan eseri Horeb'de ve "Başta İsrail'in düşünen genç erkek ve kadınları için yazılmış olan Diasporadaki İsrail'in görevleri üzerine denemeler" de bulunabilir. (Dr. I. Grunfeld Dayan tarafından çevrilmiş, 1962'de Soncino Press tarafından İngilizce olarak yayınlanmış iki ciltlik bir baskı: Grunfeld'in ustalık giriş denemesine olan borcum çok büyük.) Hirsch'in felsefesi de Yahudilik üzerine Ondokuz Mektup (1836), Pentateuch ve Hoftrud üzerine Yorum (1867, Isaac Levy tarafından yapılan 7 ciltlik İngilizce çevirisi (New York: Judaica Press, 1967) 'da bulundu..

1. .Grunfeld'de alıntı Hirsch 1962, s. xxiv'de.

KAYNAKÇA

Metinler

- Hirsch, S.R. (1959a) *Judaism Eternal*, translated by I. Grunfeld (London: Soncino) [selected essays; also includes a complete bibliography].
- (1959b) *Nineteen Letters on Judaism*, translated by B. Drachman, revised by J. Breuer (New York: Feldheim).
- (1962) *Horeb*, translated by I. Grunfeld, vols. 1 and 2 (London: Soncino).
- (1967) *Commentary on the Pentateuch and Haftoroth*, translated by I. Levy (New York: Judaica).
- Kant, I. (1956) *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, translated by H. J. Paton as *The Moral Law*, 3rd ed. (London: Hutchmson).
- (1960) *Religion Within the Limits of Reason Alone* (New York: Harper & Row).
- (1964) *The Metaphysics of Morals*, part 2, translated by M.J. Gregor as *The Doctrine of Virtue* (New York: Harper & Row).
- (1959) *Foundations of the Metaphysics of Morals*, translated L. W. Beck, with critical essays, edited by R.P. Wolff as *Foundations of the Metaphysics of Morals* (New York: Bobbs-Merrill).

Araştırmalar

- Grunfeld, I. (1958) *Three Generations: The Influence of Samson Raphael Hirsch on Jewish Life and Thought* (London: no publisher).
- (1962) **Introduction to Hirsch 1962.**
- Rosenheim, J. (1951) *Samson Raphael Hirsch's Cultural Ideal and Our Own Times* (London: Shapiro, Vallentine).

MODERN YAHUDİ REFORMUNA GELENEKSEL TEPKİLER: ALMAN ORTODOKSLUĞU ÖRNEĞİ

David Ellenson

Leo Baeck, “Geleneksel Yahudilik dogmalara sahip mi?” adlı ünlü dene-
mesinde “Yahudiliğin bir inanç biçimi olarak dogmasız bir din olup olmadığı
sıklıkla sorulan bir sorudur “saptamasına dikkat çeker (Baeck 1981, s. 41). Bu
makalenin başlangıcında, Baeck, Moses Mendelssohn’un *Kudüs* adlı eserinde,
“İsraililerin ilahi bir mevzuata: Emirlerle, yasalara, yaşam kurallarına sahip
olduğu... ama dogmalara sahip olmadığını” ileri sürdüğünü hatırlatır. Bunun-
la birlikte, Baeck, birçok Yahudi bilim adamının Mendelssohn’un iddialarıyla
hemfikir olduğunu ve Yahudiliğin Yahudi inancına imza atan birtakım teolojik
iddialar ve dogmalarının olduğunu iddia ettiğini kaydetti. Haham David Ein-
horn, örneğin “dogmadan serbestliğin tarihsel Yahudilikte çok az bilindiği ve
Talmud’un buna dahil olduğunu *minimum* kategorisinde Torah’daki tek bir harfin
bile ilahi vahyi inkar eden kişiyi içerdiğini söylediği” belirtildi. Einhorn’un mes-
lektaşı Haham Samuel Holdheim, Yahudiliğin “ebedi dini gerçekleri” ilga ettiğini
ve Macaristan’lı Leopold Loew’ün, sinagogun dinsel ayinlerinin “dogmaların
var olmadığı öğretilerine karşı ciddiyetle ve yüksek sesle protestoda bulunduğunu”
iddia etmiştir (Baeck 1981, s. 43- 4).

Baeck’in bizzat kendisi, konuya yaklaşırken, Mendelssohn’un tarafındaydı.
Bu konumu desteklerken Mendelssohn’un iddiasının yankılandığı Abraham
Geiger’in duruşuna değindi: “Yahudiliğin hiçbir dogması yoktur... bunlar inan-
cın maddeleridir... inkar ya da kuşku, onları dini cemaatin İbadet evinin dışında
reddedende yerleşecektir (Baeck 1981, s. 41 ve 44). Baeck, dogmanın “yetkili güç
tarafından desteklenen bir doktrin” olarak tanımını sunar, Baeck, şimdiye kadar
olduğu gibi inançla ilgili kavramların tam formülasyonunun klasik hahamcı
edebiyatta bilinmediğini ve mademki “kararları biçimlendiren güçlü bir dini oto-

ritenin varoluşu iki bin yıldan beri Yahudiler arasında yoktur “ o halde “Yahudiliğin... hiçbir dogması yoktur “ sonucuna varır (Baeck 1981, ss. 46-50). Baeck, taraftarlarının “uzlaşmayan Reform Yahudiliği” adıyla etiketlendirdiği, “formüle edilmiş bir inancı” kurma girişimi olarak “dini cemaat için bir vakıf güvenli olacaktı” görüşündeki Einhorn ve Holdheim’ın karşı iddialarını reddetti. Baeck, bu insanlar, diye devam etti, “Yahudiliğin, Hristiyan mezheplerinin yanında yerinin olabileceği bir Yahudi mezhebine (*Konfession*) dönüşmesini istedi.” Ve bu sebeple, Yahudi iman maddelerini formüle etmek istediler... böylelikle Yahudi mezhebini diğerlerinden ayıracaklardı” (Baeck 1981, s.50).

Baeck’in veya muhaliflerinin doğru olup olmadıkları bu bölümün kapsamı dışındadır. Bununla birlikte, Baeck’in son gözlemi, Einhorn gibi adamların Reform Yahudiliğini diğer Yahudi mezheplerinden ayırt etmek, “Yahudi inanç formlarını oluşturmak” için yönlendirildikleri bu bölüm için uygun bir başlangıç noktası sağlar; çünkü gözlemcinin dikkatini modern dünyada Yahudi mezheplerini bölen mücadelelerde dinsel dogmanın rolüne, dinsel pratiğe çekmesini önermektedir. Reforma geleneksel tepkiler, Ortodoksluğa klasik Reform tepkilerinden daha az değerlidir, bunlar sadece dini davranışlar üzerine değil ama inanç üzerine anlaşmazlıklara da eklenmez. Ortodoks, Yahudi dinsel ayrımcılığının on dokuzuncu yüzyıl dünyasında, birçok Reformcu gibi, çoğu zaman, “formüle edilmiş bir inanç” oluşturmak, reformculara karşı sınırlar çizmek ve bu yolda,”[Ortodoks] dinsel topluluk için güvenli bir[farklı]temel oluşturulmasını sağlamak için sık sık modern dünyanın koşulları tarafından hareket ettirildi.

Bu bölüm, on dokuzuncu yüzyıl Almanya’sında Reform’a karşı düzenlenen iddianamede Ortodoksluğun tasvir edilmesinde tasvirin her iki kutbuna da dikkat çekecektir. Reform’a karşı Ortodoks suçlamaların yalnızca geleneksel Yahudi gelenek ve uygulamalarına yersiz bir Reform gidişi olarak görülen saldırıları içermediğini göstereceğiz. Bu masraflar, affedilemeyeceği düşünülen şeyleri geleneksel Yahudi dini ideolojisinden ve inancından sapmaları değiştirdi. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Hem Reform hem de Ortodoks Yahudiliğinin kurulduğu bir alet olduğu için, o zaman ve yerde Orta Avrupa Ortodoks polemiklerinin Reform’a yönelik bir tarifi ve analizi, gelenekselcinin hatlarını aydınlatmaktan daha fazlasını yapacaktır 1800’ler sırasında Almanya’da Reform’a karşı dava açıldı. Bu suçlamaların ortaya çıkması ve ele alınması, çağdaş dünyada hem pratik hem de inanç düzeyindeki Ortodoks davanın unsurlarının yanı sıra, parametrelerin, 20. yüzyılın başlamasından çok önce Almanya’da iyi kurulmuş olduğunu ve Günümüzde Yahudiliğin liberal çeşitliliğine ilişkin gelenekselci eleştiriler, bir asır önce Orta Avrupalı Yahudi liderler tarafından ileri sürülen tutumları yansıtıyor.

ELLEH DIVREI HA-BERIT (*) : REFORMA BAŞLANGIÇTAKİ ORTODOKS CEVABI

On dokuzuncu yüzyılın başında Almanya’da Reform hareketinin yükselişi ile geleneksel hahamlığın öfkesi arttı. Ortodoks, özellikle, 1800’lerin ikinci on yılı boyunca Hamburg’da başlayan Reformcuların ibadet ve ritüeldeki buluşları tarafından çileden çıkarıldı. Yeniden İnançlarla, Reformcular’ın Hamburg’da 1800’lü yılların ikinci on yılında dua ve törenle öfkelenmesine neden oldu. Haham David Zvi Hoffmann (1843-1921) gibi, yirminci yüzyılın başında Berlin’deki Ortodoks Haham Seminerinin yöneticisi, sonradan gözlemlendi, ‘[Oradaydı]Hamburg kentinde [1817 ve 1819 yılları arasında], [Reform’un]kötüsü ilk olarak parlamaya başlar’ (*Melammed Leho’il, Orach Chayyim*, s. 11-13).

Hamburg Reformcularının ihlalleri Ortodoks gözünde çoktu ve geleneksel Avrupalı haham Reformcular’ın halakhik örneğinden övgüyle söz ettiren emirlere dayanarak Yahudi ritüel ve geleneklerinde meydana gelen değişiklikleri meşrulaştırma çabasını öfkeyle körüklüyor buldular. 1818’de öğretmen ve gezgin bir vaiz olan Eliezer Liebermann, Reformcular’ın Berlin’de iki yıl önce hazırladığı ibadet ve sinagog uygulamasında keşifler için Yahudi yasal adilleştirmesini sağlayan iki ciltlik responsa toplayıp *Nogah ha Tzedek* ve *Or Nogah*’ı yayınladı. Hamburg’daki müteakip reformlar bu ciltlere ek girişlerden bahsetti ve Ortodokslar onları görmezden gelemedi. Onların tepkisi, Hamburg Ortodoks Haham Mahkemesi tarafından yayınlanan, kırk ortodoks haham tarafından imzalanmış *Elleh Divrei ha Berit* adlı yirmi iki görüşü toplayan bir risale olan bir 1819 eserinde ifadesini buldu[(*) *Elleh Divrei ha-Berit* (Altona, 1819), *Batı Avrupa’nın Reform Yahudiliği ve bulgularına karşı olan büyük Ortodoks hahamlarının görüşlerini toplayan risale*. Ç.n.J. Bu broşür, yalnızca *Nogah ha-Tzedek* ve *Or Nogah*’a bir cevap oluşturmayıp, Michael Meyer’in “Yahudiliğin soluğu dışındaki” sözleriyle, Reformcuların keşiflerine acımasızca ve belirsiz bir terimle ayakta durmaksızın saldırıda bulunmuştur (Meyer 1988, sayfa 58). *Elleh Divrei ha-Berit*’in hahamları, Reformcuların resmi Yahudi ibadeti içinde uygun olmayan argo ibadeti tanıtmamasını suçlamıştı, geleneksel ibadetin düzenini ve içeriğini pervasızca değiştirdiğini ve hem Hamursuz Bayramı (Sabbath) hem de tatillerde sebepsiz yere sinagog törenlerine müzik aletlerinin eşlik etmesine izin verdi. Bu anlamda, broşür, Reformcular’ın sinagogun ibadet uygulamalarında yaptığı yersiz değişiklikler olarak gördüğü şeyleri savundu.

Elleh Divrei ha-Berit’i işaretleyen tonlama ve bunu bildiren endişeler, cildin başında açıklanmaktadır. Mainz’li Haham Hirz Scheur, ikinci responsum (Sabbath’a davet etmek) eserinde bir çağın şafağına ağıt yakar “halkımızın içindeki yasadışı olanlar kamuoyunda artmıştır... ve birçoğu açıkça Sabbath’ın cahilidir.” Scheur’ün tartıştığı gibi bu kuşağın hahamları, Sabbath’da ata bindiği

için Elisha'yı taşıyan Elisha ben Abuyah kuşağındaki otoriteler gibi Reformcuları ve Yahudi ibadetinde org kullanılması gibi buluşlarını mahkum etmekte gayretli olmalıdır. Reforma karşı "engel oluşturma"nın" gerekliliği, bu kuşağın geleneksel hahamlıkla karşı karşıya gelmesinin en acil meselesiydi.

Diğer meslektaşlar Scheur'un endişelerini yineledi ve onun görüşlerini paylaştı. Örneğin, Haham Eliezer Fleks, Samuel Segal Landan ve Leib Melish - Prag'daki Ortodoks Haham Mahkemesi üyeleri - Hamburg'daki hahamlara mektuplarının başlangıcında Hamburg'da meydana gelen "dinleyicinin kalbini hasta eden ve ağrıtan ne olduğunu sordular. Böyle bir şeyin olduğu kuşağın vay haline." Dahası, bu Prag hahamları, Reformcular'ı, geleneksel Yahudi pratiğinin alanından çıkmaları konusunda suçlamanın ötesine gittiler. Bunun yerine, bu sapmaların fiili olarak, geleneğin kendisinin otoritesine karşı bir isyan oluşturduğunu iddia ettiler. Sonuç olarak, Hamburg Reformcularının ne dinsiz, ne Yahudi ne de Yahudi dışı (Elleh Divrei ha-Berit, sayfa 17) olduğunu iddia ettiler. Böyle bir suçlama yaparken, Prag hahamları Reformcular'a karşı üstü örtülü teolojik bir iddiayı öne sürüyorlardı.

Uygulama alanındaki reform değişikliklerinin geleneksel Yahudi inancının terk edilmesi ile birlikte olduğuna ve ona eşlik ettiğine işaret etti. Reform'a karşı bu ilk Ortodoks argümanın doğası yalnızca geleneksel Yahudi uygulamasından Reform ayrılımlarına karşı bir protesto değil fakat henüz gelişmemiş bir moda olsa da Reformu Yahudi inancının uygun parametreleri ve temelleri bilgisinin başarısızlığı ile suçladı. Bu, Pressburg'lu Hahambaşı Musa Schreiber, Reform'a karşı Ortodoks polemiklerin en etkili mimarı olmaya aday olan Chatam Sofer de dahil olmak üzere başkaları tarafından daha açık bir şekilde ortaya konan bir argümandı.

Elleh Divrei ha-Berit' te, yazılarının herhangi bir yerinde olduğu gibi Chatam Sofer, Reform'a karşı bu iki katlı Ortodoks şikayetin doğasını tam olarak kristalleştirdi ve bu konunun duyguları ve yapısı Ortodoks çağdaşları, Ortodoks liderlerin sonraki kuşaklarında yankılandı. Chatam Sofer, Reformcular'a, Yahudi dini hayatına getirdiği yenilikler nedeniyle vahşice saldırdı. Reformcular'ın, mesih'in gelmesi için dua edenlere çağrıda bulunmayı, Yahudi halkının İsrail topraklarına dönmesini ve Tapınak hizmetinin eski günlerde olduğu gibi yeniden kurulmasını istemeyi ihmal etmesi tüm bunlar öfkesini çekti. Buna ek olarak, Schreiber, Yahudi duasının yalnızca İbranice yapılacağını ve sinagogda müzik aletlerinin tanıtımına şiddetle itiraz ettiğini ısrarla belirtti. Uygulama düzeyinde, Reforma karşı şikâyetleri çoktu (*Elleh Divrei ha-Berit*, s. 6-11 ve 30-45) (1). Eylemlerini "zararlı" olarak kınadı. Bununla birlikte Schreiber orada durmadı. O, Prag hahamları gibi Reformculara dinsiz kişiler olarak saldırdı. Üstelik, bu konumu açıkça, Reformcular'ın Sözlü Yasanın geçerliliğini yadsıma gerçeğine bağladı. Chatam Sofer, Reformcular'ın, "sapkınlıklar - apikorsim" olduğunu iddia etti (*Elleh Divrei ha-Berit*, s. 9). Sansürü basitçe Yahudi gelenekleri ve uygulamalarını

korumayı başaramadığı için değil ama haklı buluyorlardı. Klasik Yahudi dini öğretisini inkar ettikleri için kınamayı hak ediyorlardı. Sözlü Yasanın sonsuzluğuna ve tanrısallığına olan inanç, Chatam Sofer'in mezhep kimliğinin temelini oluşturdu ve ona Reform'a saldırabileceği bir Arşimet noktası sağladı.

Schleiber'in pozisyonları, Elleh Divrei ha-Berit'teki diğer meslektaşlarının yazılarında da yineleniyor. Onların temsilcisi Nikolsburg hahambaşı Mordechai Benet, Posen hahambaşı ve Schreiber'in kayınpederi Akiba Eger'dir. Eger, buyrukların ilahiliğine olan temel Yahudi inancını savundu-Yahudi gözleminin bağlı olduğu-onu yorumlayan geleneksel hahamlığın otoritesinde, sadece "Sözel ve Yazılı Yasanın [vahy doğasına] iman" korunabilir. Sözlü Yasanın buyruğu olarak hahamların tek bir sözünü bile ihmal etmek, tüm Tora'nın çökmesine neden olacaktır. Tevrat'ın her birinin "Yüce Allah'ın ağzından Musa'ya" duyurulduğu ve meşru bir geleneğin zincirinde olduğu fikrine inanmayan Yahudileri Yahudi inancının temelini inkâr etmek suçundan dolayı reddetti. Bu inançları reddeden Reformcular, onlardan önceki Sadukiler ve Karaylar gibi kendilerini İsrail topluluğundan ayıran mezhepler gibi anlaşılmalıdır (Elleh Divrei ha-Berit, s.12). Reformcular'ın teolojik doktrini reddetmeleri ve bunun yalnızca Ortodoks hahamların özgün Yahudi uygulamaları olduğunu düşündükleri sapmaları değil, Reformun mahkum edilmesi ve Ortodoks inancın reddi için gerekli temeli oluşturdu. Ortodoksların Reform ve Reform kınamasının temelini oluşturan şey bu değildi. Başka bir vesileyle Chatam Sofer'in, Reformcular'ın yazdıklarına az da olsa ilgi duymasıydı.

Kızlarımız oğullarına, oğulları kızlarımıza verilmemelidir. Onların toplulukları, Sadukular'ın, Boethusluların, Karaylar'ın ve Hristiyanların topluluğu gibidir. Onları onlara ve bizlerinki bizlere. Ve eğer mevzuatımızın konusu olsalardı, görüşüm onları [toplumumuzun] sınırlarının dışına itmek olurdu. "

She'elot u'Teshuvot Chatam Safer 6:89

Reformcular, bu hahamların görüşlerine göre, çoğunlukla "günahkarlar" değildi. Temel anlamda İsrail topluluğu haricinde ayrı bir mezheptiler. Çağdaş siyasi koşullar, bu hahamların Reformcuları zorla aforoz etmelerine izin vermedi. Bununla birlikte, bu koşullar, onların Reformu kendilerinden farklı bir dinsel ideolojinin cisimleşmesi olarak görmeleri ve mahkum etmelerini engellemedi, Elleh Divrei ha-Berit'in incelenmesi Ortodoks polemikinin Reform'a karşı ortaya çıkan ana hatlarını ve içeriğini göstermektedir. Bu Ortodoks Reform Yahudiliğinden duyulan memnuniyetsizliğin sadece uygulama ile ilgili değil inanç konularına dayandığını da ortaya koyuyor. Reformun reddi için ana temel on dokuzuncu yüzyıl Orta Avrupa Ortodoksluğunun bu erken liderleri tarafından kuruldu. Ortodoks liderlerin bir sonraki kuşağı, gelecek bölümde odaklanılacak olan, Reform konusunda daha bütünlüklü bir politikanın evrimi ve mirası ile nasıl hesaplaştıklarıdır.

1840'LAR VE ORTODOKS CEVABIN OLGUNLAŞMASI

Steven Lowenstein'in gözlemlediği gibi, "1840'lar, Almanya'daki bir Yahudi Dini Reform Hareketi'nin yaratılması için çok önemli bir on yıl olmuştu" (Lowenstein 1992, s. 85). Hamburg Tapınağı, gördüğümüz gibi büyük tartışmalara yol açarken, 1830'larda çok sayıda laik eğitilmiş ve Reform temelli hahamlar bir takım Alman topluluklarına yenilikler getirmeye başlamıştı bile.

1841 yılında Hamburg Tapınağı ibadet kitabından bu yana ilk Reform ibadet kitabı yayımlandı ve 1843 yılında Reform kulübü radikal Frankfurt Reform Toplum Dostu - Theodor Creizenach ve M. A. Stern - örgütlendi. Bu Dernek, Yahudi çocuklar için sünnet töreni yapmayı reddetti, Yahudi Hamursuz Günü'nü Pazar gününe almayı savundu ve Yahudi yaşamında Talmudçu hukukun otoritesine karşı çıktı. Tüm Alman Yahudileri Derneğinin önerilerinin radikalizmine karşı çıkmasına rağmen, Dernek, ilk olarak "daha ılımlı Reform haham liderliğinin çağrısını teşvik etti" ilk olarak [üçüncü olmuştu] "Braunschweig'da Hahamcı Konferans (lar) " düzenledi [Frankfurt ve Breslau 1844, 1845 ve 1846]" (Lowenstein 1992, s.85-6) (2). Reform 1840'ların sonuna kadar Alman Yahudilerinin tüm dinsel-cemaatsel hayatında hakimiyet kuramamakla birlikte, Reformun tırmanan etkisi görülmüyordu.

Ortodoks cemaatin liderliği, Ortodoks durumun tehlikeli olduğunun farkındaydı ve Ortodoksluğun şu anda Reform'a verdiği yanıtlar keskin ve çok yönlü idi. Bu saldırılar, *Elleh Divrei ha-Berit*'te bulunan Reform'a karşı Ortodoks polemik parametrelerini çizdi ve bunları daha da kristalleştirdi. Bir dizi numara, Hamburg Tapınağı Reform ibadet kitabına müracaat etti ve bu kitap 1841'de yeniden yayınlandı. Hamburg'daki Ortodoks hahamı İshak Bernays, bu kitaptan dua etmenin yasak olduğunu ve bu kitapla dua edenlerin dua ile ilgili yükümlülüklerini yerine getirmediklerini söyledi (*Theologische Gutachten (Teolojik Değerlendirmeler)*, s. 15).

Altona'daki meslektaşları Jacob Ettlinger, 8 Aralık 1841 tarihinde Chanukkah'ın ilk gecesinde, Reformcular'ın orijinal 1818 dua kitabının bu revize edilmiş baskısını sunarken, Hamburg dışındaki hahamlardan gelen görüşleri kendi lehlerine destek olmak için talep ettiklerini belirten bir genelge yayınladı. Bunu yapmakla, Reformcular, mücadeleyi tüm Almanya boyunca Yahudileri etkileyen derin din ilkelerinden birinin yerel tartışmasından Hamburg'daki Reform üzerine dönüştürmüşlerdi. Yahudi halkının "manevi lideri" olarak, Ettlinger, vicdan meselesi olarak, Reformcular'ın iddialarının yanı sıra Bernays'i destekleyen ibadet kitabı üzerine görüş bildirmek zorunda kaldı. Görüşleri *Elleh Divrei ha-Berit*'te toplanan hahamların görüşlerini ifade eden Ettlinger, Yahudi cemaatinin duasının yalnızca İbranice yapılması gerektiğini ve geleneksel hizmetin düzenini veya içeriğini değiştirmenin yasaklandığına dair görüşlerini tekrarladı. Bunun ötesinde Ett-

linger, önceleri yirmi yıl önce olduğu gibi, Hamburg Tapınağı nizamnamesinin Yahudi halkı ve tüm insanlık için kurtuluş getirecek bir kişisel mesih konusundaki klasik Yahudi inancını reddetmesinden derinden rahatsız oldu. Bütün bu nedenlerden dolayı Ettlinger, Bernays gibi bu ibadet kitabının kullanımını yasakladı ve “Herhangi bir Yahudi’nin bu kitaptan dua etmesi yasaktır” (*Binyan Tziyon ha-Shaleim*, s. 157) sonucuna vardı.

Radikal Frankfurt Reform kulübü de tutkulu Ortodoks yorumunu ortaya çıkardı. Haham Ettlinger’in Reform arkadaşları konusundaki yorumları, grubun tutum ve faaliyetlerine yönelik Ortodoks tepkileri temsil etmektedir. Ettlinger, 20 Ağustos 1843’te grubunu bir felaket olarak nitelendirdi ve sadece geleneksel Yahudi mesihçi doktrinini reddedenlere saldırmakla kalmadı, aynı zamanda sünnet emrinin yalnızca İbrahim’e verildiğinde ısrar edenlere çok kızdı. Ettlinger, bu Reformcular’ın, bu emirlerin Musa tarafından Yahudi halkına iletilmediğini savunduklarını belirtti. Sonuç olarak, artık Yahudilerin oğulları, nesiller boyu genç yaşlarının sekizinci günü, Tanrı ile halk arasında elde edilen antlaşmanın bir işareti olarak sünnet edilmek zorunda kaldılar (*Binyan Tziyon ha-Shaleim*, s.73).

On dokuzuncu yüzyılın önde gelen haham akademisyenlerinden biri olan Zolkiew’li Haham Zvi Hirsch Chajes, bu gelişmeyi 1845’te çıkardığı ve 1849’da bir ek not eklediği *Minchat Qena’ot*’daki kabarık bir polemik içinde detaylandırdı. Chajes, Ettlinger gibi, Reformcuların bu merkezi Yahudilik törenini terk etmeyi savunmalarına çok şaşırdı. Yahudilerin geçmiş kuşakları, bu ritüeli korumama ihtimaliyle karşı karşıya kaldıklarında, şehitlik ve ölümü isteyerek seçmişti. Biri böyle bir olasılığı düşünse bile Yahudi kişilere nasıl bağlanabilir (*Minchat Qena’ot*, s. 1003-4) ? Chajes, Ettlinger gibi, Frankfurt Reformcularının, buyruğun yalnızca İbrahim’e verildiği iddiasıyla sünnet emrinden vazgeçmeyi savunduklarını kaydetti. Eleştirmenleri, Levililer 12: 3’de onlara işaret ettiklerinde buyruk Musa’ya yayınlanmıştı, Stern ve Creizenach, Frankfurt Reform Derneği’nin liderleri olarak Levililer bölümünün Kitab-ı Mukaddes metnine sonradan ilave edildiğini iddia ederek pozisyonlarını savundular. Chajes, tiksinti içinde, sadık Yahudilerin bu insanlarla hiçbir ortaklığının olmadığını gözlemledi. “Onların iğrenç düşüncelerine göre, Torah ebedi değildir.” Bu Reformcular, “kofrim (sapkınlar)” olarak, geleneksel Yahudiliğin dayandığı temel dini inançları reddeden kişilerdir. Sünnet emrini yürürlükten kaldırmaları, geleneksel Yahudi dogmasını reddetmelerini yansıttı ve onun sonucu oldu (*Minchat Qena’ot*, s. 1004).

İnanç ve uygulamanın bu irtibatlandırması ve onlar arasında elde edilen güncel ilişki, sonradan Ettlinger’in Frankfurt Reform Kulübü’ne yaptığı saldırının geri kalanında da gösterilmiştir. Ettlinger, bu Reformcuların Kitab-ı Mukaddes ile Kusursuz Olma Doktrini’ni reddeden Yahudi inancının ötesine geçmediğini gözlemledi. Aynı şekilde Hristiyanlığın temellerine de saldırmışlardı. Onların dinsel görüşleri ile uyuşan herhangi bir Yahudi, “kuşkusuz bir kofer be’ikkar-Yahudi

inancının en temel ilkesini inkar eden biri idi.” Nitekim, “*Elleh Divrei ha-Berit*’in hahamlarında yankılandı; Ettlinger,” evrensel-dini bir perspektiften “ bu Reformcuların “dinsiz ve imansız” kişiler olduklarını çok iyi savunabilmiştir.

Bu insanlar için Tevrat, yalnızca Eski Yakın Doğu uygarlığının bir ürünü idi. Sina’daki doğaüstü bir vahy fikri aslında bu insanlar tarafından reddedildi ve Reformcular, Ettlinger’in görüşüne göre, Yahudiliği insan zekasının bir keşfi ya da ürününe indirgediler. Reformcular bu nedenle “İsrail’in sürüsünün kutsal koyunlarını yok etme arayışındaki kurt “ olarak görülmelidirler. Dikkatlice izlenmelidirler ve İnsanları aldatma, inkar ve yalanlarından korumak ve uyar-mak Ortodoks Yahudi liderlerin göreviydi (*Binyan Tziyon ha-Shaleim*, s.74).

Bu yükümlülük, 1844 ile 1846 yılları arasında üç Alman kentinde düzenlenen üç Reform haham konferansının bir sonucu olarak tüm evsahibi Ortodoks liderler tarafından yoğun bir şekilde hissedildi. Reform, bu noktada, Alman Yahudi cemaatinde önemli ilerlemeler kaydetmeye başladığında, Bradshweig’deki 1844 konferansının hemen sonrasında Ortodoks hahamlık, çeyrek yüzyıl kadar önce olduğu gibi, Reformculara şiddet dolu saldırılarla yanıt verdi. Braunschweig konferansına karşı birlikte planlanan Ortodoks tepki ihtiyacı birden fazla toplu yanıt ortaya çıkardı. Rabbis Zevi Hirsch Lehren ve Abraham Prinler birlikte, kırkın üzerinde Ortodoks haham (Samson Raphael Hirsch dahil) konferansın işlerine karşı saldırısına maruz kaldılar (Meyer 1988, s. 34-5 ve Hirsch, Şemesh Marpei, s. 188). Haham Ettlinger kutlamalarını paylaştı ve konferansa verdiği tepki olarak, bu konferansa katılanların haksız yere kendileri için “haham” adlandırması talep ettiğini kaydetti. Sözleri Talmud’u rezil etti ve özgün Yahudi geleneğini tehdit etti.Reformcuların sonuçları yayınlama kararı, Ortodoksları “uyuyanları uyandırmak için” yanıt vermeye zorladı. Halk,Reformun temsil ettiği “yaklaşan tehlike”den dolayı uyarılacaktı. Ettlinger, konferansa Orta Avrupa Ortodoks hahamları arasında konferansı protesto eden bir dilekçe dolaştırdı.

Protestosunu habercilerine tanıtırken, “Reformun hırsları ve (onların) partisinin imha edilmesinin kutsal Tevratımızı yenemeyeceğini umduğunu belirtti.” Ettlinger, Tanrı’nın, İsrail’in sadakatini, geçmişte Seddusiler ve Karaylardan koruduğu gibi Reformculardan da koruyacağına emindi. İslam’ın çağdaş inancını Reformculardan koruyacaktı. Bununla birlikte, Tanrı’nın, Torah ve onun yolunun Ortodokslar tarafından savunulmasına ihtiyacı vardı. Almanya ve çevre ülkelerden yüz on altı Ortodoks haham, Ettlinger’in çağrısını yanıtladı ve hem Reformcuların eylemlerini protesto eden, hem de gelenekçileri imanlarını güçlü tutmaları için çağırان bu dilekçeyi imzaladılar. Kararı destekleyen ve imzalayanlar arasında, Samson Raphael Hirsch ve Ktav Sofer, Haham Abraham Samuel Benjamin Wolf, Pressburg Yeshivah’ın başkanı olarak babasının yerine geçen Chatam Sofer’in oğlu bulunuyordu (*Binyan Tziyon ha-Shaleim*, s. 48-56).

Bireysel hahamlar da yanıtladı. Maharam Schick’in eseri, Chatam Sofer’in

seçkin öğrencisi olan Macaristan'lı Haham Moses Schick, bu bireysel geleneksel eleştirileri temsil ediyor. Schick, günün diğer Ortodoks şampiyonları gibi, Reformcular'ın "Karaylar" olarak görülmesi gerektiğini sık sık yineledi. Ettlinger gibi alay ederek Braunschweig konferansının üyelerinin kendilerini "haham" olarak nitelendirdiklerini belirtti. "Geceleri," diye fısıldadı Schick, "hiçbir şeyleri olmadan yattıklarını ve sabahları gözlerini açtıklarında haham olduklarını" söyledi. Reformculara karşı Ortodoks suçlamaların standart bir tezahüratını prova eden Schick, Braunschweig Reformcularının Yazılı Tevrat'ın ve Tanrı'nın küfürlü sözlü yasasının ilahilerine saldırdığını ve Mesih'in gelmesini inkar ettiğini ileri sürdü. Schick öfkeyle, "Ben günahkarların azı dişlerini gücümün yettiği sınıra kadar kırmaya ve ezmeye her an hazırım" dedi (*She'elot u'Teshuvot Maharam Schick, Yore De'ah, no 331*). Diğer Ortodoks hahamlar da Reformcular'ın dürüstlüğü ve bilgisini sorguladılar ve Reformcuların öncelikli olarak maddi kazanç fırsatı tarafından motive edildiklerini iddia ettiler (Katz 1992, s.43-72). Duygular ve bu saldırıların özü Schick'in cevabının (responsum) içeriği ve tonu benzerdi.

Ancak diğerleri Reformcular'a esaslı anlaşmazlık içinde bağlandılar. Onlara bakıldığında, biri Ortodoksluğu Reform'dan ayıran inanç ve uygulamanın haki ki bölümlerini takdir eder. Daha önce belirtilmiş olan Chajes Minchat Qena'ot bu eserler arasında öne çıkıyor ve konferanslar tarafından ortaya çıkarılan en kapsamlı Ortodoks tepkilerden biriydi. Bu dönemde, Ortodoksluğun Reform'a karşı davası kadar Ortodoks tartışmaların doğasından söz eder gibi görünüyor.

Minchat'ta Qena'ot'da, Chajes, Reformcuları madichim (başka yanlış yollara sapmış olan) ve mumarim (Yahudi hukukunun karşıtlarına açık) olarak etiketledi, Jakob Petuchowski'nin gözlemlediği gibi, ortaçağ hahamcı edebiyatında mürtedlere ayrıldı (Petuchowski 1959, s. 179). Bu "günah meclisinin üyeleri", mağrurca emirlere karşı gelmiş ve cemaatin geleneği ihlal etmesine neden olmuştur. Chajes, Reform'a karşı yaptığı kısa açıklamada, başlangıç olarak 1818'deki Hamburg Tapınağı Reformcuları'na dikkat çekti. Bu adamlar, kaba bir dili (argo) bir dua aracı olarak kullanarak yüzyılların geleneksel Yahudi uygulamasını terk ettiler. Ölülerin dirilişi, tapınağın yeniden inşası ve David hane-danının restorasyonu olarak adlandırılan ibadet edenlerin unuttuğu geleneksel Shemoneh Esreh'in formülünü değiştirdiler. Reforma karşı saldırılarını Elleh Divrei ha-Berit'e kuran hahamların çabalarını borçlu oldukları Reform, yaklaşık yirmi yıldır yalıtılmış bir Hamburg fenomeni olarak kaldı.

Bununla birlikte, geleneksel Yahudi dinsel pratiklerine ve inancına yönelttikleri eleştirilerle Reform liderleri, daha büyük toplumda eşitlik ve fırsat için özgürlükçü özelemleri istismar ediyorlardı. Reform artık Hamburg ile sınırlanmıyordu. Almanya çapında kök salmaya başlamıştı (*Minchat Qena'ot, s. 981-5*).

Chajes, eseri boyunca, Reformcuları, geleneksel Yahudi uygulamalarını terk ettikleri ve değiştirdikleri için kınadı. Chajes, yukarıda sözü edilen ibadete iliş-

kin değişiklikler ve Reform kulübü'nün sünnet emrini reddetmesinin yanı sıra, çağdaş Reformcular'ın Sabbath'da org kullanmasına dikkat çekti. Buna ek olarak, artık Sabbath'taki tüm ayin kitaplarını okumadılar, ancak üç yıl için seçilen Torah okumasının sadece üçte biri olan seçilmiş ayin kitabı okunmuştu. Kişisel statü ile ilgili konularda, Chajes, Reformcuları, geleneksel Yahudi standartlarını tamamen terk etmekle suçladı. Reformcular geleneksel Yahudi yasalarına aykırı olarak, Yahudi boşanması almadan bir *agunah*'ın yeniden evlenmesine ve papaz soyundan bir *kohen*'in bir boşanmışla evlenmesine izin vereceklerdi. Reformcular ayrıca, levirat evliliği ve onunla ilişkili halitzah uygulaması ile ilgili geleneksel kınamayı reddettiler (*Minchat Qena'ot*, s. 997-9 ve sayfa 1004).

Reformcuların sapmalarına karşı bu iddianame sırasında Yahudi dini uygulamaları tanıtılmıştı. Chajes, özel sansür için, Almanya'daki en radikal Reform hahamı olan, Berlin'li Rabbi Samuel Holdheim'in faaliyetlerini tek tek incelemeye devam etti. Chajes suçlayınca, Holdheim, Frankfurt Reform Derneği üyeleri gibi, tüm geleneksel Yahudi evlilik ve boşanma yasaları ve anlaşmalarda olduğu gibi, erkek çocukların sünnet ritüelinin talep edilen bir ritüel olarak bu geleneksel yasa ve anlaşmalara girmesine karşı çıktı. Holdheim, *Genovenschaft für Reform im Judenthum* adlı eserinde Sabbath hizmetlerinin Cumartesiden Pazar gününe alınmasını da savundu, ayrılıkçı Berlin Reform cemaati'ne Holdheim başkanlık etti. Sonunda, Holdheim, Shofar'ın Rosh Hashanah'da patlatılmasında ne de Yom Kippur'daki minchah (öğleden sonra) hizmetlerine ya da geleneksel musafin (ek sabah) okunmasına izin vermeyecekti. Gerçekten de, bu hizmetleri topluluğun ibadet kitabından kaldırdı. Chajes, Reform'un Almanya'daki diğer iki büyük rabbi liderinden Abraham Geiger ve Ludwig Philippson'un bile Holdheim'dan daha ılımlı olduğunu kaydetti. Chajes, Philippson'ın, Frankfurt Reformcuları'na sünnet konusundaki tutumlarından dolayı saldırdığını, Philippson ve Geiger, Holdheim'in Sabbath'ı Cumartesi'den Pazar gününe taşımak konusundaki planına karşı olduklarını gözlemledi. Chajes böylece Çağdaş Reform liderleri arasında ayrım yapmayı başardı ve bir Holdheim'in tutumlarıyla birlikte bir Philippson veya bir Geiger'ın görüş ve uygulamalarını biraraya getirmede. Yine de, ne Philippson ne de Geiger, daha ılımlı olmalarına rağmen Chajes'in öfkesinden kaçınabildi. Onların hiçbirisi, Chajes'in gözlemine göre, Yahudi hukuku ve Geiger'in ayrıntılarını gözlemlemekte ihtiyatlı değildi, Chajes, geleneksel Sabbath reçetelerinde Sabbath'da seyahat, yazma ve sigara içme etkinliklerinin yasaklanmış olmasına karşın bunlara izin verildiği suçlamasında bulundu. Bu reformcular arasındaki farklar bu nedenle anlamsızdır. Hepsi kabul edilebilir Yahudi uygulamasının sınırını geçmiştir (*Minchat Qena'ot*, s.999-1003 ve 1006-8).

Chajes, özellikle 1844 tarihli Braunschweig konferansında gerçekleşen karma evlilik konusundaki tartışmalara tepki gösterdi. Toplanan hahamlar, "Yahudiler ve Hristiyanlar arasındaki evlilikleri belirten bir hareketi reddetti-

ler, gerçekte, tek tanrıcılarla evlilikler genel olarak yasaklanmamıştı, aşağıdaki kararda uzlaştılar: “ Tek tanrıcı dinlerin üyeleri genel olarak devlet yasası gereğince ebeveynlere Yahudi dininde böyle bir evlilikte çocuk yetiştirme izni verilmişse, evlenmek yasaklanmamıştır ” (Plaut 1963, Sayfa 222). Chajes’e göre böyle bir karar, Yahudi geleneğinin ciddi ve affedilemez bir şekilde ihlali idi. Yahudi geleneği ve pratiğinin bu yorumu üzerine öfkesi hemen hemen hiç sınır tanımadı (*Minchat Qena’ot*, s. 996-7 ve 1008-9) (6).

Daha da önemlisi, Chajes, daha önce dikkat çektiği gibi, Reformcular’ın geleneksel Yahudi hukukunu ve uygulamalarını bu kadar çok alanda terk etmelerinin, otantik Yahudiliğin dayandığı klasik haham inançlarını reddetmelerinden kaynaklandığını belirtti. Reformcuları, “torah min ha-Shamayim u’nitzchiteha”, “Yahudi yasasının tanrısallığı ve ezeliliği” doktrinini kabul etmemekle suçladı. Bunun yerine, Reformcular, Yahudiliğin buyruklarının kültür içine gömük olduğunu ve yayınlandıkları çeşitli zaman ve yerleri yansıttıklarını savundu. Bunun bir sonucu olarak, Reformcular, Yahudi yasaları ve uygulamalarını kadın modası gibi gördüler, stilin girip çıkması gibi ve Reformcular, moda bilinçli kadın gibi, yeni lehine eskiyi gözden çıkarırken hepsi çok gergindiler (*Minchat Qena’ot*, s. 978-81 ve 985).

Reformcular, Ezra’nın kendisinin Torah’ın bölümlerini yazdığını ve Tevrat’ın İlk Tapınak’ın döneminde tamamlanmış olmadığını iddia ettiler. Bu iddialarda bulunulması ve Kitab-ı Mukaddes eleştirilerindeki iddiaların doğru olarak kabulü ile 1840’lı yılların Reformcuları, Yahudi geçmişinde mukayese edebilecek mezhep gruplarından daha sapkın olduklarını ortaya koydular. Her şeyden önce Saddusiler, Yazılı Yasanın kutsallığını kabul ettiler ve Karaylar, Sözel Yasa ve hahamların otoritesinin reddine rağmen, Yazılı Yasa’nın gözleminde aşırı ölçüde titizdiler ve Yazılı Yasa’nın tanrısasal olarak vahyolunduğuna inançları sarsılmazdı. Reformcular, Yahudi tarihinin ayrılıkçı mezhep grupları arasında tek başına, Yahudiliğin bin yıldır üzerinde bulunduğu temelleri inkar ettiler (*Minchat Qena’ot*, s. 979 ve 985-6).

Chajes’in görüşüne göre, Reformcular’ın klasik Yahudi inancını reddetmeleri ve geleneksel Yahudi uygulama standartlarını gözlemlemeleri ve korumalarında ki başarısızlıkları arasında nedensel bir bağlantı vardı. Bunun ışığında küçük bir merak konusu olan, Chajes’in sorguladığı, “Biz [Ortodoks Yahudilerin] bu kişilerle ortak olan neyimiz var?... Bu kişiler kendilerini nasıl İsrail adı ile adlandırabilirler?” Onlar, geleneksel haham doktrinini inkar ettiklerinden, Yahudi inancının temelini oluşturan temel dogmaları terk eden sapkınlardır (kofrim). Bunu yaparken, kendilerini Yahudi cemaati içindeki inançlıların parametrelerinin ötesine taşıdılar (*Minchat Qena’ot*, pp. 1004 ve 1008). Chajes ve meslektaşlarının birçoğu için, Einhorn ve Holdheim gibi Reformcular’da olduğu gibi, dini dogmalar Yahudiliğin değerlendirilmesinde ve sunulmasında merkezi bir rol üstlendiler.

Geleneksel Yahudi inancının bütünlüğünü Braunschweig Reformcularının sapkınlıklarına karşı savunma ihtiyacı Ortodoks'u, Reformun pekiştirdikleri eleştirel tarihsel iddialara karşı koymaya zorladı. Reformcuların pozisyonlarını savunmak için kullandıkları modern akademisyenin alanı bilinmiyor olamaz ve akademisyen ve ortodoks olmayan Yahudilerin yorumları bu dönemde artan bir şekilde Ortodoksların saldırı konusudur. Braunschweig konferansına karşı Ettinger'in protesto bildirisinin bir imzacısı olan Danzig'li Rabbi Israel Lipschutz'un mishanic yorumunda (*Tiferet Yisrail*) bulunan aşağıdaki not tipiktir. Danzig'de, Braunschweig konferansından bir yıl sonra 1845'de yayınlanan *Tiferet Yisrail*'in mishnaic buyruk Nezikin üzerine yorumu, "iki kat aptallığın sözcükleri-divrei burut kaful" olarak Ludwig Philippson'un Kitab-ı Mukaddes üzerine yorumlarının bir ögesi ile alay etti (*Tiferet Yisrail, Baba Metzia, s.60a*). Prusya'nın Kempen kasabasında o zaman hahambaşı olarak hizmet veren Meir Leibish Malbim, Leviticus üzerine Yorumunda böylesine ayrıntılı katılıkların (strictures) çok ötesine geçti. Braunschweig Reformcularının, Ha-Torah ve-ha-Mitzvah başlıklı Levitikus Yorumunun Önsözünde geleneksel Yahudi inancına ve dogmaya gönderdiği zorluklara bilinçli bir Ortodoks entelektüel tepki verdi. Braunschweig'de 1844 olaylarını anlatan Malbim öfkeyle "Tanrı'nın Tevrat'ı acımasızca ağlıyordu..." çünkü arkadaşları ona ihanet etti. Reformcular bir araya toplanıp kararlarını geçirirken "Tanrı'yı reddetmiş" oldular. İsrail'in bu "çobanları", topluluğa ihanet ederek "kendi bakımları altındaki koyunları" yuttular. Bu olayların sonucunda Malbim, "Yazılı ve Sözlü Hukuk için, [duvarın kendisi] olamayacağı şekilde kapılarını çevreleyen kilit ve cıvata ile takviye edilmiş bir duvar inşa etmesi gerektiği sonucuna vardı." Reformcular, "cemaat topluluğu", Yazılı Tevrat'ı önceki medeniyetlerin mitleriyle eşitlemişti ve Kitab-ı Mukaddes'in bilgeliğini, diğer dinlerin bilgeliğine paralel olarak inceledi. Sözlü Yasa, onların gözlerinde, eski hahamların hayal gücüne indirgendi. Gerçekten, Reformcular tannaitik ve amora dönemlerinin hahamlarını hor gördüler ve Talmud'un yazarlarının ve eski hahamcı midraşın dil ilkeleri veya dilbilgisi hakkında bilgisi olmadığına kibirle inandılar. Reformcular, bu eski rabbinik yetkililerin sunduğu kutsal kitap pasajlarının klasik açıklamalarını, kıvırtma, cahillik ve batıl inançlar olarak algılamışlardır. Malbim, kendini bu suçlamalara cevap vermeye zorunlu hissetti. Zira, geleneksel Yahudiliğin entelektüel dürüstlüğü tehlikede idi (*Ha-Torah ve-ha Mitzvah, s. 3*).

Malbim, antik hahamların sözlerinin "retorik ve mantık yasalarının yanı sıra dil ilkelerini" de kabul ettikleri konusunda ısrar ederek yanıtını hazırladı. Antik hahamlar olan Chazal, "ellerinde gramer, dilbilim ve bilgi ile ilgili sabit ilkeler ve sabit kurallar bulunan kapsamlı hazineler ve depolar vardı." Bu kuralların çoğunluğu ve ilkeleri, bu erken bilgeleri izleyenler tarafından kaybedilmişti, Malbim onları yeniden keşfettiğini iddia etti. Görevi, gördüğü gibi, onarı-

cıydı-metnin bozulmamış anlamını yeniden canlandırmaktı. Malbim bunun sadece haham yorumu sayesinde yapılabileceğinde ısrar etti. İddia ettiği gibi, “eski eserlerin (*Ha-Derush*) yorumlanmasının asıl anlamıyla [Kitab-ı Mukaddes metinlerinin] gerçek anlamını (*Ha-Peşhat*) temsil ettiğini açıkça gösterdi ve açıkladı. Eski hahamların böylesi bir anlam oluşturmak için kullandıkları ahlak prensipleri ve kullanımları] İbranice dilde derinlik ve prensiplere sabitlenmiş ve damgalanmıştır “ (*Ha-Tarab ve-ha-Mitzvah*, s.1). Malbim, bu prensipleri ve kullanımları Komisyona giriş niteliğinde detaylandırdı. *Ayelet ha-Shahar* başlıklı giriş, Yahudi geleneği ve yasalarının hakikatlerini bu tür prensipleri ve kullanımları 613 numaralandırarak kendi kendine bilinçli olarak savundu.

Malbim’in Geleneğe yeni bir savunması - bu d’rash, Kitab-ı Mukaddes’in düz anlamını somutlaştırdı ve bu klasik haham geleneği böyle düz bir anlam elde etmek için 613 dilbilgisel ve mantıksal ilke ve kullanım geliştirdi - açıkça yapay ve yapmacık tasarlanmıştı. Bununla birlikte, bu iddiaları yaparken, Malbim, Reformcular’ın sapkınlarına “Châzal geleneklerini inkar eden şu Karaylara” karşı başarılı bir entelektüel yanıt oluşturduğunu düşündü. Yazılı ve Sözlü Yasa’nın kesintisiz iki parçadan oluştuğu iddiasını ve tezini savunuyordu. Hahamcı yorumlar, hayali olmaktan uzak, uyumlu ve tutarlıydı. Dilbilgisi kuralları ve kullanım kurallarına dayanan haham yorumları, Tanrı’nın vahylerinin Kutsal Yazıda görüldüğü anlamın kilidini açmanın anahtarıydı. Sözlü yasaya yapılan Reform saldırısı, yanlış yönlendirilmiş ve cahilcedir; zira hahamcı geleneğe özgü mantığı anlamamıştır. Tanrı’nın vahyinin anlamları çağdaş dünyada tezahür edilecek olursa, Sözlü Hukuk ve haham tefsiri temeldir.

Malbim’in Yahudi sözlü geleneğini savunması, Reform’un yazılmış Kutsal Yazıların otoritesine sunduğu güçlükleri göz ardı etti. Sözlü Yasanın entelektüel bir savunmasının, Reformcular’ın iddialarını püskürtmek için yeterli olduğunu açıkça hissetti. Nitekim, Sözlü geleneğin, mantık ve dilbilgisi ilkelerine ve kurallarına uyarlı olarak iç tutarlılık gösterdiği iddiası, dönemin entelektüel bağlamı tarafından yönlendirildi ve bilgilendirildi. Reform Yahudiliğinin 1840’larda sunduğu zorluklara karşı koymak için kendi kendine bilinçli olarak tasarlanmış bir argümandı. Bu Malbim’in sonucuna göre, sadece d’rash Yahudilerin Kitab-ı Mukaddes’de yer alan bir metnin düz anlamını sağlayabilirdi, Reform sapmalarından Sözlü Hukukun kutsallığına inanan geleneksel Yahudi’nin savunma gereksinimi tarafından yönlendirilmişti.

Malbim’in argümanları, Yahudi geleneğinin Ortodoks bir şekilde savunulmasının uygulama alanı ile sınırlı olmadığına işaret etti. Bu savunma da dini inanç konularına değindi. Reforma karşı Ortodoks polemikler, iki katmanlı- hem yazılı hem de sözel- bir vahyi, Sina’da Tanrı tarafından İsrail’e kefil olduğunu iddia eden klasik haham dogmasını doğruladı. Samson Raphael Hirsch’in ifade ettiği gibi, Ortodoks Yahudiler “Yazılı ve Sözlü Yasa’nın, Sina’da Musa ile

kapatıldığına" inandılar (*Horeb*, s. 20). Bunu inkâr etmek, Haham Ettlinger'in söylediği gibi, "Tanrı'yı inkar etmektir" (*Binyan Tziyon ha-Shaleim*, s. 146). Bu Ortodoks liderler için dogma, Einhorn ve Holdheim gibi adamlarda olduğu gibi, Yahudiliği savunmada aynı merkezi rolü işgal etmeye gelmiştir.

ORTODOKS DAVRANIŞ VE POLİTİKALARIN BİR GELİŞİMİ: SON PARAMETRELER

Haham Ettlinger tarafından düzenlenen tanınmış bir geleneksel düşünce dergisi *Der Zionswachter*'in sayfalarında, bir takım Ortodoks Yahudiler, doğru bir Ortodoks Reform'a karşı uygulanacak politikanın ne olduğu konusunda fikirlerini sundular. Bu derginin sayfalarında görüşlerini dile getiren birçok tipik yazardan biri, Reformcuların hep birlikte Yahudi cemaatinden tamamen aforoz edilmeleri gerektiğini iddia etti. Chatam Sofer'in duyguları yankılandı, bu yazar, evlerinde yemek yenmesine ya da kızlarıyla evlenilmesine izin verilmediğini ileri sürdü. "Aramızda ortak bir dini bağ bulunmuyor" diye yazdı. "Başka herhangi bir dinin itirafçıları olarak görülmelidirler" (*Der Zionswachter* 1846, s. 50). Halberstadt'tan Haham Mattathias Levian 1847'de bu yaklaşımın sonuçlarını açıklayan bir yanıt (responsum) yayınladı. Yetki alanında ilk Reform gösterilerine cevap veren Levi-an, Ortodoks denetimindeki Yahudi cemaatini terk etmek için laik kent memurlarından izin isteyen cemaat mensubu sekiz Yahudi vatandaşı "tüm Torah'ya mürtedler (mumarim) " olarak suçladı. Levian, bu adamların Hristiyanlığa geçmeye kalkıştığından şüphelendi. Bununla birlikte, resmi olarak bunu yapmasalar dahi, bu Reformcular, Sözlü Hukuk ve geleneksel hahamcı otoriteyi reddetmeleri yüzünden "Yahudi haricindekilere benzeyenler" idi. Bir Yahudi düşün töreninde evlenmemişlerdi, bir ibadet çoğunluğunun amaçları için Yahudiler olarak sayılmışlardı ya da bir Yahudi mezarı aldılar. Buna ek olarak, Tevrat'ı halka okumak için çağrılmayacakları gibi, ölenlerin akrabaları adına yemin edenlerin duasını okumalarına da izin verilmemesi gerekiyordu (*She'elot u'Teshuvot Rabbi Esriel, Orach Chayyim*, no. 7). Levian'ın yanıtı, aynı zamanda Ettinger'e Posen hahamlarının Reformculara topluluğu yasaklaması için çıkartmış olduğu bir kararı dinlemeye çağıran Posen'li Haham Solomon Eger'in sözlerine pratik anlam verdi. Eger, "herhangi bir şekilde İsrail halkına ait olduklarının düşünülmemesi için onları İsrail'den ayrı tutmaya mecburdu" diye yazıyordu. (*Iggerot Soferim*; 1; s.84).

Ettlinger, şiddetli saldırılara rağmen Reforma karşı yayın yaptı, Eger'in talebini yerine getirmeye hazır değildi. Bunu yapmak Yahudiliği sadece bir inanç itirafına indirgeyecekti - ve Ettlinger, diğer birçok Ortodoks liderler gibi, bunu yapma konusunda ısrar etmişti. Jacob Katz neden böyle olduğunu açıkladı. Katz, "Ortodoks Yahudi geleneğine ve özellikle Halakhah'a (din yasasına)

bağlı kalmışken, yasanın temel ilkelerinden birini zorlukla reddedebilir: Yahudi olma inançtan ziyade soyla ilgili bir sorundur.” (Katz 1973, s. 210). Yahudi bir anneden doğan ibadetlere ya da inançlara saygısız bir kişi Yahudi olarak kaldı. Böylelikle Ortodokslar bir ikilemle sunuldu. Bir taraftan, Ortodoks polemikler Reformcular’ı geleneksel Yahudi düşünce ve uygulamalarından sapmalarından dolayı sürekli olarak ve şiddetle suçlardı. Öte yandan, Yahudi yasasının müsamahasızlığı onları Yahudiler olarak ilan etti. Ortodokslara kalan meydan okuma, Reformcularla ilgili bu hususları hesaba katacak bir politikayı ifade etmekte. Reform’a yönelik hakim Ortodoks davranış içindeki en erken taraftarlardan biri, üniversite eğitilmiş, Halle’den doktorası olan, Ettlinger’in bir kadrolusu Haham Esriel Hildesheimer’di. 1874’de Berlin Ortodoks Hahamlık Semineri kurmak ve başkanlığını yapmak için görevlendirildi. Hildesheimer’in Reformla ilgili duruşunun bir sergilemesi Ortodoks Reformun Reforma olan Ortodoks tepkinin parametrelerini ve karmaşıklığını ortaya çıkaracaktır. Hildesheim 1847’de, üst düzey meslektaş Leviyan gibi Halberstadt camiasına hizmet etti. Bununla birlikte, Leviyan’ın aksine, Hildesheimer, Yahudi inancının geleneksel temelini reddetme kararının Hristiyanlığa dönme arzusu ile birlikte olmayı gerektirmediğini kabul etti. Bu insanların ayrılma arzusu “Tanrı’nın Sina’da İsrail’le olan sözleşmesini yok etme” çabasıyla koşutluk göstermiyordu. Bu insanlar “tüm Tevrat’ın mürtedleri” değillerdi.

Daha ziyade, kendilerini “topluluk yollarından ayıran” kişilerdi, daha hafif, ancak ciddi bir suçtur. Bu, Hildesheimer’in kıdemli meslektaş Leviyan gibi Reformcular’a karşı birkaç yasaklama yayınlamasına neden oldu. Bununla birlikte, öğretmeni Ettlinger gibi, Hildesheimer da bu insanların Yahudi kalmalarında ısrar etti (*She’elot u’Teshuvot Rabbi Esriel, Orach Chayyim, 7 numara*).

Hildesheimer’in bu vesileyle aldığı karar, Reform’a yaklaşımında dogmanın ya da uygulamanın önemini gözardı ettiği anlamına gelmez. Bu ayrıca, Reform’a herhangi bir dini meşruiyet hakkı verdiğini de göstermez. Nitekim, Breslau Yahudi İlahiyat Semineri’nin bir kademesine ilişkin bir bölüm, ne onu ne de meslektaş Samson Raphael Hirsch’in, Alman Liberal Yahudiliği’nde dinsel dogma ve uygulamanın zemininde herhangi bir dini meşruluğu Reform’dan çok daha az, olumlu tarihselliğe uydurmak için hazırladığını ortaya koymaktadır. Hildesheimer, 20 Ekim 1879’da aşağıdaki Karl von Rothschild’e yazdı:

Rusya’da bir topluluğun bazı üyelerinin bir yıl önce dörtte üçünün Samson Raphael Hirsch’e döndüğünün farkında mısınız bilmiyorum... Ve ben kendime Breslau [Tewish Theological] Seminerinden mezun olan bir kişinin cemaat hahamlığı görevine atanması ile birinin zihnini dinlendirip dinlendirmeyeceği sorusunu sordum... Kararımız elbette ki olumsuzdu

Eliav 1965, Mektup 46

Bunu bildirirken, Hildesheimer, bu konuyu 5 Mayıs 1879'da ele alan Hirsch'in konumunu, Breslau'da eğitimli bir dini liderle hiçbir Ortodoks cemaatinin kendisini güvende hissetmeyeceğini belirtti (Shemesh Marpei, s. 206). Hildeseimer ve Hirsch'in dini reforma muhalefeti güçlüydü. Görüşlerinin açıklanması, bunun neden böyle olduğunu gösterecek, tutum ve politika mevzilerini aydınlatacaktı Ortodoksluk en sonunda dinsel reformu yerine getirmeye başladı.

1879'un başlarında Trier topluluğundan bir grup insan, Hildesheimer'a topluluğun bir Breslau mezununu kendi hahamı olarak seçmesi için izin verip vermediğini sorduğunda, Hildesheimer'ın cevabı empatik bir hayır idi. Hildesheimer, Trier'deki topluluk hahamı görevine başvuran Breslau Semineri kadrosu olan Theodor Kroner ile yaptığı yazışmalarda bu kararın nedenlerini açıkladı. Kroner, kendini bilgili ve gözlemci bir Yahudi ve haham olarak gördü ve Hildesheimer'ın topluluğa tavsiyesi ile üzüldü. Hildesheimer, Kroner'in kendisinin hiçbir kişisel düşmanlıkla canını sıkmadığından emin olarak yanıt verdi. Kroner'in atamasına karşı muhalefeti daha ziyade ilkeseldi. Breslau Semineri mezunlarını yasal hahamlar olarak tanıyamazlardı, çünkü Hildesheimer'ın iddiasına göre, hem öğrenciler hem de fakülte "Bilgelerin ve geleneklerin sözlerine" tam olarak bağlı değildi. Breslau mezunları, hassas gözetim altında üretilen süt alımını yasaklamadılar. Üstelik, gemili şarabının satın alınmasını yasaklamakta başarılı olamamaları Yahudi hukukunun büyük bir ihlalinin oluştu-ruyordu. Sonunda, bu adamlar eşlerinin başörtüsü kullanmadan toplum içinde görünmelerine izin verdi. Bu, Yahudi dini uygulamalarının son derece ciddi bir ihlalidir ve Hildesheimer, böyle bir davranışa izin verdiği takdirde, hiçbir erkeğin hahamlık için uygun bir aday kabul edilemeyeceğini belirtti. Hildesheimer ilk olarak dini pratik gerekçesiyle Alman Liberal Yahudiliği'ndeki daha dini muhafazakâr olumlu-tarihsel eğilime itiraz etti (Hildesheimer 1953, s. 69 ve 71).

Ancak, Hildesheimer, pozitif-tarih okulunun bu pratik itirazlarıyla durmadı. Bunun yerine, "Aramızda [dini] görüş açısından önemli farklılıklar var" dedi. Bu farklılıklar doktrin konusuna odaklanmıştır. Hildesheimer, Ortodoks olanlar ile Yahudiliğin Ortodoks olmayan çeşitleri arasında ayırım yapmak için yapılan bu doktriner farklılıkların önemini vurgularken yalnız değildi. Nitekim Hirsch, Hildesheimer'ın görüşlerini paylaştı. Hirsch, yıllar önce, olgucu- tarih okulunun liderleri hem Zacharias Frankel hem de Heinrich Graetz'in dini görüşlerine saldırmıştı. Frankel, döneminin en meşhur Yahudi tarihçisi Graetz'in Breslau Semineri'nin en önemli öğretim üyesi olduğu sırada Breslau Ruhban Okulu'nun başında bulundu. Hirsch'in görüşüne göre, her iki adamın yaptığı araştırma, Sözlü Yasa'nın ilahi ve sonsuzluğunu reddetti ve Yahudi yasasının insani ve gelişimsel niteliğini vurguladı. 1860 ve 1861'de Hirsch, gazetesi Jeschurun'da, Rabbi Gottlieb Fischer'in ünlü eseri *Darkhei Ha-Mishna*'da Frankel'e saldırısı ile ilgili olarak bir dizi makale yayınladı. Fischer tarafından yazılan bu kitap, Sözlü

Yasanın unsurlarının tarihte evrimleştiğini savundu. Frankel, *halakhah le-Moshe mi-Sinai* kategorisi altında toplanan Talmudçu yasaların, edebi çeviri olarak anlaşılacağını, bunların Tanrı'nın sözlü olarak Sina'daki Musa'ya verilen yasalar olmadığını ileri sürdü. Fischer ve Hirsch'ün onu anladığı gibi, Frankel, bu yasaların yazarlarının bilinmediğini ve Tanrı tarafından Sina Dağı'nda Musa'ya kesinlikle verilmediklerini yazmıştı. Bunlar, daha çok, sonraki kuşakların yasalarıydı. Frankel, geleneksel bir haham yetki belgesini - *Rosh on Hilkhhot Mikvaot* - alıntılarken bu cümledeki duruşunun klasik hahamcı gelenek tarafından kabul edilenden sapmadığına işaret etti, Frankel'in Rosh'u anlama biçimi hem Hirsch hem de Fischer'e göre doğru değildi. Sözlü geleneğin tanrısallığı ve değişmezliğine inanan Fischer ve Hirsch, bu nedenle Frankel'i "kefirah g'murah - mutlak sapkınlık"lıkla suçladı (*Shemesh Marpei*, s. 205 ve Hirsch 1988, s. 229-30).

Hirsch birkaç yıl önce, Graetz'e benzer bir çerçevede saldırdı. Graetz, *Yahudi tarihi* (*History of the Jews*) adlı dört ciltlik eserinde Yahudi tarihinin talmudik dönemini inceledi Talmud'un hahamlarını-tannaim ve amora'im - Yahudi geleneğinin taşıyıcıları değil, yaratıcıları olarak sundu. Bu, Graetz'in, Frankel'den daha az olmamak üzere, Yahudiliğin özgün olmayan dinsel bir portresini geliştirdiği anlamında geleneksel Yahudi dogmasının yıkıcılığıydı (Hirsch 1988, s. 3-201). Öğreti, Hirsch tarafından böylesi en üst önemdeki bir konuma yükseltildi, 1861'de, Frankel gibi bir adamın, doğru inancın yanında yer almadığı takdirde, şahsen gözlemci olup olmaması önemsizdi. *Torah min Ha Shamayim* ilkesinin doğrulanması - Sözlü Yasa keza Yazılı Yasa Sina'da Tanrı'nın ağzından Musa'ya vahyolunmuştu- özgün bir Yahudilik için bir önkoşuldu (*Jeschurun* 1861, s.297-8)

Hirsch'in doktrinal görüşlerini paylaşan Hildesheimer, Breslau mezununun meşru bir haham olarak tanımlanabilmesi için öğretmen Frankel'in görüşlerini reddetmek ve "halakhah le-Moshe mi" ifadesine inandığını ilan etmesi gerektiğini ileri sürdü. -Sinai "doğrudan ve kelimenin tam anlamıyla Musa'nın Sina Dağı'ndayken bazı yasaları kabul ettiğini belirtti. İkincisi, böyle bir haham da Yazılı ve Sözlü Yasaların kutsallığına ve tanrısallığına olan inancını göstermek zorundadır. Sonunda, mezun Frankel'in ve daha doğrusu Graetz'in ortaya koyduğu gibi Sözlü Yasanın geliştirilmesiyle ilgili tarihi araştırmaların yanlış sonuçlarını kamuoyuna açıklamak zorunda kalacaktır. Ancak bütün bu koşullar yerine getirildiğinde Hildesheimer böyle bir insanı bir haham olarak kabul edebileceğini belirtti. Bununla birlikte, tüm bu kriterlere uyulması ihtimal dahilinde olmasa bile, bunu yapacağına dair hiçbir güvence vermedi (Hildesheimer 1953, s. 71). Ortodoks için Yahudi geleneği açıktı. Hirsch'ün ifade ettiği gibi, "Yazılı Hukuk ve Sözel Hukukun her ikisi de eşitti, ikisi de Kutsal ağızdan bize vahy olunmuştu, O'nun tarafından kutsanmıştı." (*Shemesh Marpei*, sayfa 206). Liberal Yahudiler - Reform ya da pozitif tarihsel olsun olmasın - Yahudi yasasının tarihsel gelişimin ürünü olduğu ısrarı ile reddedilen klasik haham doktrini vardı

ve bu sayede otantik Musevilik güçsüzlüğünü aştı. Reformculara karşı dava açıldı. Ortodokslar için kalan konu önemliydi. Bu duruşun ışığında, Ortodoks cemaatinin bu Reformculara yönelik politikasının doğası ne olmalıdır? Burada Ortodokslar kendi aralarında bölündüler.

Bir grup, yukarıda görüldüğü gibi, Reformcular'ın "Yahudi olgusunu" tamamen reddetmek istedi. Ancak bu imkansızdı. Yahudi hukuku, bu insanları açıkça, Yahudi annelerden doğmuş olarak, geleneksel gözlem ve otantik inanç alanlarındaki hareketlerine bakmaksızın Yahudiler olarak tanımladı. Bununla birlikte, Ortodoks Yahudiler, modern dünyada geleneksel Yahudiliğin savunmasına en uygun politika olarak Reform Yahudiliği ile işbirliği olmadan, ondan ayrı gelişmiş bir politika sayesinde bu okul tarafından işaret edilen yöne sempatik bakıyordu. Jacob Katz'ın ifade ettiği gibi "saf bir Ortodoksluğun tek garantisi", "kesinlikle geleneksel ve gözlemci olmayanlarla işbirliği yapmayı" reddetmekte yatar (Katz 1975, s. II-12). Maharam Schick gibi Ortodoks hahamlar bu nedenle Ortodoks Yahudileri düzenli olarak Liberal sinagoglara girmeye zorluyorlardı. Ne de Schick gibi bir haham, cemaatinin Ortodoks olmayan Yahudilerle evlenmesine izin verdi (She'elot u'Teshuvot Maharam Schick, Orach Chayyim, no. 304). Nitekim Schick, 1868-9 Macaristan Yahudi Kongresi'nde Ortodokslar arasında yönetici bir güç oluşturdu ve Macaristan'da ayrı ayrı Ortodoks ve Liberal Yahudi cemaatlerinin kurulmasını isteyen bir politika oluşturmak için araç işlevi gördü. Bu şekilde Ortodokslar, yasal olarak onaylanmış özerk topluluklarını oluşturabildiler bu Ortodoks bir yaşam tarzının birlikteliğini sağlayabildi. Ortodoks olmayan bir Yahudi nüfusun uygulayabileceği kısıtlamalar ve sunabileceği caziplikler bu sıkı ayrılık politikasıyla önlenebilir. Schick'in yazdığı gibi "Dünyada tekil bir millet olan insanlar bölündüler ve şimdi iki kamp halindeyiz - bir kamp Tanrı'nın Tora'sına yapıyor... ve bir ikincisi de gerçekte gerici olduğu zaman kibirli olarak ilerici olduğunu söyler" (She'elot u'Teshuvot Maharam Schick, Orach Chayyim, sayı 309 ve Ellenson 1994, s. 51-3).

Samson Raphael Hirsch, Almanya'da Reform ile karşı karşıya ayrılıkçı politikanın baş mimarıydı. 1876'da, esas olarak Hirsch'in gayretlerine borçlu olan Prusya Parlamentosu tarafından 1847 tarihli Prusya Yahudi Kanununu değiştiren bir yasa tasarısı geçti. Bu Yasa her Yahudi cemaatini bir "kamusal organ" statüsüne yükseltti ve her Yahudi'yi "İkamet ettiği yerde topluluğun bir üyesi yaptı" (Baron 1938, s. 12'de yer almaktadır). 1847 yasası, Almanya'daki her Yahudi cemaatinin yasal birliğini garanti ederken, Ortodoks Yahudilerin Reformcular tarafından yönetilen bir topluluktan ayrılmalarını önledi. Hirsch söz konusu olduğunda, böyle bir yasa Ortodoks Yahudilere yersiz bir sınırlama getirdi ve vicdan özgürlüğünü kullanma meşru haklarının ne olması gerektiği açısından onları reddetti. Zorlama, Hirsch yazdığı gibi, paylaşılan dini görevi varlığa kavuşturamadı. Bunu ancak ortak dini amaçlarla yapabildiniz.

Reform ve Ortodoksluk dini inançları arasındaki ayrım öylesine derin ki, bir kişi kamuya açık biçimde ayrıldığında kendisine mükemmel biçimde açık olan ve uzun süredir olgunlaşmış suçlamalara karşı sadece resmi ifade verir. Topluluğun gözetimindeki tüm kurum ve enstitüler doğal olarak dinidir ve onlar... gizlilikle dini hukuk[ve inanç] ile bağlıdır.

Schwab 1950, s.68-9.

Hirsch için, Yahudilik, Einhorn ya da Holdheim gibi Reformcular için daha az olmamak üzere dini dogmatik terimlerle incelendi. Hildesheimer, Ortodoksların Almanya'daki reformdan ayrılması için mücadelede Hirsch'ü destekledi ve 1875'de Prusya Milletvekilleri Meclisi'ne yazdığı mektupta 1847 yasasını değiştiren yasaların yürürlüğe girmesiyle birlikte, "Geleneksel Yahudiliğe muhalif olanlar ile dinî muhalifleri arasındaki uçurum en azından başka herhangi bir dini inançtaki kadar derin ve genişti. Aslında, yasalar tarafından izin verilenden daha geniş ve çok daha büyüktür. "Hirsch gibi Hildesheimer, bir Yahudi'nin bir Yahudi cemaatinin hayatına katılma kararının zorlama değil vicdan meselesi olması gerektiğini savunmuştur. Ve bu konunun tümünün bir birey ile devlet arasında değil, "insan ile Tanrı arasında" olduğunu beyan etmiştir (*Eliav* 1965, *Mektup* 29). Hirsch ve Hildesheimer'in çabaları ödüllendirildi. Yasa tasarısı 28 Temmuz 1876'da kabul edildiğinde, "Her Yahudi dinsel bağlarını koparmadan, ayrılmak, dini vicdanı nedeniyle bir yasa, âdet ya da idari düzenleme sayesinde ait olduğu özel cemaatten ayrılmaya hak kazanır" (*Baron* 1938, s.5'ten alıntılındığı gibi). Genel Yahudi cematinden Ortodoks ayrılma artık mümkün hale gelmişti ve katı bir ayrılık politikası, bu eylem biçimini arzulan olarak gören Almanya'nın Ortodoks Yahudileri tarafından gerçekleştirilebilirdi.

Hirsch'ün kendisi, arzu edildiği gibi Reform egemen bir cemaatin dini kurumlarından arzu edilen şekilde Ortodoksların ayrılmasını görmekten fazlasını yaptı. Bu ayrılık, O'nun gördüğü gibi, Yahudi yasaları tarafından zorunlu kılınmıştır (*Shemesh Marpei*, *Yore De'ah*, no 46 ve *Shemesh Marpei*, s. 202-4). Dahası, Hirsch, Ortodoks Yahudilerin hayırsever ya da toplumsal dini olmayan bir nitelikte olsalar bile, Ortodoks olmayan Yahudi örgütleriyle etkileşime girmemesi gerektiğine inanıyordu. Örneğin, Hirsch, Paris merkezli bir uluslararası Yahudi hayır kurumu ve eğitim organizasyonu olan Alliance Israélite Universelle'e Ortodoks katılımını yasaklamış ve meslektaş Hildesheimer'a da böyle yapması konusunda çeşitli vesilelerle çıkmıştır. Hirsch, Hildesheimer'a gönderdiği bir mektupta, Breslau Rektörlüğü mezunlarını da içeren Ortodoks olmayan Yahudilerin grubun aktif üyeleri olduğunu ve Paris Alliance başkanı Adolphe Cremieux'nün sadece Ortodoks olmadığı gibi, karısının çocuklarını vaftiz ettirmesine izin vermişti. Sonuç olarak Hirsch, "Alliance ile hiçbir bağlantım yok"... Uygun Yahudi düşüncesi aşılanmış (imbued) bir adamın kuruculuğu

ve yönetimi gerçek Yahudilik dininden bütünüyle kaldırıldığı halde kendisini nasıl bir Yahudi görevi amacına yönelik olarak kurulmuş bir Yahudi grubuna (Alliance) bağlayabileceğini anlama konusunda başarısız oldum, diye yazdı. Bunu, Kudüs'te yaşayan ve Yahudiliği korumak adına kendilerini kesinlikle topluluğun geri kalanından ayırmış dindar insanların yolu olmadığını belirtmek suretiyle sonuçlandırdı. Hepten bir ayrılıkçı, Hirsch, ondokuzuncu yüzyıl Almanya'sındaki Ortodoks Yahudilerin örneklerinin takip edilmesi gerektiğini ileri sürdü (*Shemesh Marpei*, s. 201-2).

Hirsch'ün konumunun tutarlılığı, ileride 1890'larda Hirsch'in damadı Solomon Breuer'in yer aldığı bir bölümde daha fazla görülebilir. Breuer, Frankfurt'taki Ortodoks ayrılıkçı topluluğunun hahambaşı olarak Hirsch'ün yerini aldı ve bir takım Ortodoks hahamlarının Ortodoks olmayan rabbinik meslektaşlarıyla birlikte Talmud'a karşı anti-semitik saldırıları protesto eden bir dilekçeyi imzalamaları çok üzülmeye neden oldu. Bu Liberal hahamlar, Breuer'in görüşüne göre, poshim (günahkarlar) idi. Onlar ile herhangi bir şekilde işbirliği, Breuer'in görüşüne göre, Yahudilik görüşlerinin zımnen tanınmasıydı. Bu nedenle, anti-semitik saldırılara karşı genel toplumsal protestoya katılmayı reddetmekle kalmadı, aynı zamanda bunu yapan Ortodoks meslektaşlarını da kınadı (Ellenson 1990, s. 102-3).

Hirsch tarafından Ortodoks ayrılıkçılıkla ilgili olarak benimsenen mutlakiyetçi tavır, Heinrich Graetz'in de içinde bulunduğu bir bölümde en iyi şekilde açığa çıkartılmıştır. Graetz 1872'de, iki yoldaşla birlikte İsrail'e gitti ve tüm araziye dolaştı. Geri döndüklerinde oradaki birtakım Yahudi yetimlerin bulunduğunu ve Hristiyan misyonerlerin, Hristiyan okullarda Hristiyan evlerinde ve huzur evlerinde fiziksel bakımlar sunarak bu gençlerin Hristiyanlığa çekildiğini bildirdiler. Graetz de dahil olmak üzere bu insanlar, durumu çözmek için Yahudi himayesinde bir yetim kurumu kurulmasını önerdi. Hirsch ve Avrupa'da birtakım Ortodoks liderler bu öneriye çeşitli nedenlerden dolayı itiraz ettiler. Hirsch'ün belirttiği gibi, "İsrail'de yetimleri Hristiyan misyonerlerin elinden kurtarmak ve kültür düzeylerini yükseltmek için bir yetimhane kurma fikri Graetz'in fikriydi" (Hildesheimer 1954, S. 45). Hirsch'in Ortodoks ayrımcılığı politikasına olan taahhüdü, *Torab min Ha-Shamayim*'in dogmalarına sıkı sıkıya bağlı kalmıştı, bu mesele dini olarak sapkın kabul edilenlerle saplantılı olabilecek bir mesele olmasa bile uzlaşmaz bir meseleydi. Hirsch, Schick ve bu okulun diğer Ortodoks hahamları, bu kişilerin Yahudi olduğunun farkına vardı. Ancak, geleneksel Yahudiliğin modern dünyada kendini koruması için bu tür Liberal Yahudilerden ayrılması zorunluluktaki. Onlarla tüm ortak faaliyet yasaklanmıştı.

Diğer Ortodoks liderler farklı bir pozisyonda ilerlediler. Bu grubun üyeleri Recht-glaubigkeit ile Hirsch'ten daha az ilgili olmamakla birlikte, doğru inanç, böyle ilginin Ortodoks olmayan Yahudilerden tüm konular üzerine mutlak ayrı-

lık politikası istediğini hissetmediler. Hildesheimer aslında bu pozisyonun en önde gelen savunucusu oldu.

1876'da Ortodokslar'ın Almanya'daki genel Yahudi cemaatinden ayrılması konusundaki mücadelesinde Hirsch'i desteklerken, Hildesheimer, Ortodoks kuruluşlar ve dinsel ilkelerin uzlaştıkları örneklerde Yahudilerin Ortodoks kurumların ve dini ilkelerin tehlikeye atıldığı durumlar haricinde bu haktan yararlanamayacağından endişeliydi. Nitekim, "sadece yasaklamamak değil" Reform ve Ortodoks Yahudiler arasında ortak bir birliktelik için çaba sarf etme durumlarında Ortodoks konumun bütünleşikliği sağlanabilir, bunu yapmak aslında "soylu bir eylemdir" diye yazdı (Eliav 1965, Mektup 12). Hildesheimer'in öğrencileri ayrılıkçı olmayan Ortodoks cemaatlerde sık sık Ortodoks hahamları olarak hizmet ettiler ve kendi politika pozisyonları topluluk faaliyetleri ve din arasında açık bir farka izin verdi. Hildesheimer liberal Yahudilik ve Yahudiler ile Ortodoksların dinsel alandaki işbirliğini yasaklamışken, kendiliğinden cemaat ilgisi ve yardım konularında Ortodoks olmayanlarla birlikte çalışma mecburiyetini hissetti. Hildesheimer şöyle yazdı, "Görüşüme göre... birisi bilincinin izin verdiği kadarıyla [liberal Yahudiler] ile birlikte hareket etmekle yükümlüdür" (Eliav 1965, letter 94).

Hildesheimer tarafından geliştirilen politika pozisyonunun özü, birkaç bölümdeki eylemlerini Hirsch'ünkilerle karşılaştırmakla görülebilir. Hildesheimer, Hirsch'ten farklı olarak, Alliance İsrailite Universelle'in çalışmalarını hevesle destekledi. Alliance'ın hayır kurumları, "Ben, bu gruptaki çalışmalarla, dünyadaki çeşitli Yahudi cemaatlerinin birliğini teşvik etmekle yükümlü olduğumu hissediyorum" diye belirtti. Cremieux, Hildesheimer'ın görüşüne göre, dini Yahudiliğe uygun bir temsilci değildi. Ne var ki Breslau Ruhban Okulu mezunlarının Alliance ve Cremieux'nün ilgisizliğine aktif katılımı Alliance'ın gerçekleştirdiği olumlu etkileri belirsizleştirebilir. Hildesheimer, bu tür bir örgütlenmeye ilişkin olarak ayrılıkçı bir tutum benimsemek için, Ortodoks Yahudilik'e göre ciddi bir hata yapacaktır (Hildesheimer 1954, s. 48-50).

Hildesheimer, Hirsch ve çevresinin aksine, Yahudiliğin dini saflığının anti-semitizm tarafından öne sürülen tehdide öncelik vermemesi gerektiğini düşünüyordu. Bu tehdit karşısında Hildesheimer, Museviliğin bir seçim değil, bir kader meselesi olduğunu açıkça hissetti. Sonuç olarak, Hildesheimer, Yahudi toplumunun Ortodoks olmayan unsurları tarafından düzenlenen savunma çabalarını aktif biçimde destekledi ve bu çabalara aktif bir şekilde katıldı (Ellenson 1990, s. 101-2). Hildesheimer'ın, 1872'de İsrail'deki yetimhaneye yönelik olarak kabul ettiği davranış, Graetz ve partisinin önerdiği tutum Hildesheimer ve takipçilerinin Reforma yönelik kabul ettiği politika pozisyonunun ayırıcı niteliğini keskin bir odak noktası haline getirdi. Hildesheimer, hiçkimsenin Graetz'i ondan daha fazla "dinsel sapkın" olarak suçlamadığını iddia etti. Bununla birlikte, Graetz'in İsrail'deki Yahudi yetimliklerin durumuyla ilgili raporunun doğru olduğunu ve

Avrupa hahamlarının aktif tepkisini koordine etmek için kullanıldığını hissettiğini belirtti. Hildesheimer bu nedenle Hirsch'e şikayette bulundu: "Graetz'in sapkınlıklarını ve zamanımızdaki olgularla ilgili raporlarını ayırt etmeyi istemeyen çevreler arasında ciddi bir durum ortaya çıktı. Bu yaklaşım ile bağlantılı büyük tehlikeler var. " Bu sebeple, dünyadaki Yahudi halkının yaşamını yükseltecek hayati işlerden kaçmak "bebeği banyo suyuna atmak" (Hildesheimer 1954, s. 44 ve 51) ile eşdeğerdi. Hildesheimer'ın onu başka yerlerde ifade ettiği gibi, "Gerçek, karşıtlarımızın tarafında olsa bile gerçektir" (Eliav 1965, İbranice Mektup 22).

Ortodoks bir Yahudi olarak, Hildesheimer, Yahudiliğin *Torah min Ha-Shamayim* ilkesine dayalı olmayan herhangi bir yorumunu ifade etmek için Schick veya Hirsch'den daha istekli değildi. Diğer Ortodoks meslektaşları gibi, Yahudi dini liberalizmi için herhangi bir meşruiyeti onaylamaya karar vermemişti ve Reform tarafından lekelenmiş dini kurum ve kuruluşlardan tamamen ayrılmayı savundu. Bununla birlikte, bu yaklaşım onun, Ortodoks olmayan Yahudilere ve Yahudiliğe bütünüyle aykırı bir politika izlemesine yol açmadı. Hildesheimer, cemaat ilgilerini paylaşan konularda Ortodoksların arkadaş Yahudilerle bağlantılı çalışmakla yükümlü olduklarını hissetti, bu ilgilere muhatap olan kuruluşlar yalnızca Liberal Yahudiler tarafından doldurulmuyorlardı ama Ortodoks olmayan himaye altındaydılar. Konumu bu konuda, Schick, Hirsch ve taraftarlarının feragat edemeyeceği ölçülü davranışa izin verdi.

SONUÇ

Bu bölümde gösterildiği üzere, Almanya'da Reform'a karşı Ortodoks polemikler on dokuzuncu yüzyıl boyunca dikkate değer bir tutarlılık sergilediler. Hahamların 1800' lerin başında *Elleh Divrei ha-Berit*'in hahamlarından, yüzyılın ortalarında Chaes, Ettlinger, Hirsch, Schick ve Hildesheimer gibi hahamlar aracılığıyla Ortodoks muhalefet Liberal Yahudiliğe seslenerek geleneksel Yahudi uygulamasından hareket eden Reformu şiddetle suçladı. Bununla birlikte, Reform'a karşı Ortodoks tepki yalnız uygulama alanına bağlanmamıştır. Liberal Yahudiliğe karşı Ortodoks muhalefet, daha çok, doktrin ve inanç konularında da Liberal ideologların algılanmış sapmaları üzerinde odaklanmıştır. Bu bölümde araştırılan her Ortodoks lider, reforma tepki olarak uygulama kadar dogma meselelerine odaklanmıştır. Nitekim, bu Ortodoks liderler için dogma böylesi yüksek önemdeki bir konuma yükseltilmişti, bir Frankel'in pozitif- tarihsel Yahudiliğine, bir Holdheim'in Reformu kadar güçlü bir şekilde saldırıldı.

Bu Ortodoks sözcülerinin durumu, Baeck'in Yahudiliğin "formüle edilmiş bir inanca" sahip olmadığı iddiasını yalanlamış görünüyor. Veya daha kesin olmak gerekirse, bu bölüm, bazı Reform liderlerinin "Yahudi mezheplerini diğerlerinden ayırt edecekleri Yahudi inanç makalelerini formüle etmelerine" yol açan aynı koşulların bu Ortodoks hahamları da teşvik ettiğini gösteriyor. Bu dogma

üzerine odaklanma, Malbim gibi Ortodoks liderleri itti ve Hirsch geleneksel hahamcı öğretiyi savunan geç entelektüel pozisyonları formüle etti. Eş zamanlı olarak, bu vurgu, Ortodokslara kendilerini Liberal Yahudiliğin her türünden ayırmaya ve onları dinsel Reforma meşruiyetin bir bölümünü bile devretmeyi reddetmeleri için bir garanti sağlamıştır. Bu duruş, Ortodoksluk için halihazırda dinsel Reform'a ilkeli itirazının temeli olarak kalmıştır (Ellenson 1986, s.23-6).

Reformun dini geçersizliğine (illegitimacy) karşı ortodoksların tepkisi oybirliği ile alındı. Bununla birlikte, Ortodoks şampiyonları arasında Ortodoks ve Liberal Yahudilerin ve Yahudiliğin ortak çabalara katlanabilecekleri alanlar olup olmadığı konusunda anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştı. Burada, iki ayrı Ortodoks politika duruşu ortaya atıldı. Bir grup tarafından, Ortodoks bütünlüğün Reform'dan tamamen ayrı olması talep edildi. Çünkü, Ortodoks olmayanlarla bir şekilde ilişki kurmak, Reform'a kesinlikle kabul edilemez derecede dini meşruluk kazandırmanın eş anlamlısı olarak görülüyordu. Ortodoksluğun saflığı yalnızca Reformla tamamen bağlantısız olma politikasıyla sağlanabilirdi. Diğer Ortodoks liderler buna karşı gelmedi. Bu adamların görüşüne göre, ortak toplumsal ve hayırsever endişeler alanlarında Ortodoks olmayan Ortodoks işbirliği, Ortodoks dini reformunun tanınması anlamına gelmiyordu. Bunun yerine, bu kişiler sadece, Ortodoksların Ortodoks ve Yahudi davasına arzulanan ve avantajlı bazı projelere katılımını kabul ettiler. Bu ayırdedici tutumları ilerletirken, bu merkezi Avrupa Ortodoks hahamları çağdaş Ortodoks dünyasında faaliyete devam eden Liberal Yahudilere karşı iki ayrı politika pozisyonunu benimsemişlerdir (Bulman 1993, sayfa 20-1). Bu bölüm, on dokuzuncu yüzyıl Alman Ortodoksluğunun Reforma tepkisini sunmakla, Ortodoksluğun halihazırda Yahudiliğin liberal türlerine yönelik davranışlarını ve Ortodoksluğun anlaşılması için öğretici olmaya devam eden modern Yahudi entelektüel ve dinsel tarihinin yaşamsal bir bölümünü aydınlatmıştır.

NOTLAR

1. Schreiber'in Elleh Divrei ha Berit'te uygulama düzlemindeki Reform'a karşı yaptığı saldırılar, hukuki yazılarındakilerle paralellik arz etmektedir. Bknz. Örneğin, She'elot u'Teshuvot he-Chatam Sofer 6: 84.
2. Reform'un Almanya'da şu anda büyümesinin ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Meyer 1988, s. 100-42 ve Liberles 1985, s. 23-86.
3. Agunah kelimenin sözel anlamıyla "zincirlenmiş bir kadın" dır. Evliliği fiili olarak sonlanmış olan bir kadına atıfta bulunur (örneğin kocası savaşa gider ya da başka bir sebepten dolayı terk eder), fakat hukuki değildir. Yahudi hukukunda kocaların tek taraflı boşanma hakkına sahip olması nedeniyle, agunah evli olduğu halde önceki kocasıyla teknik olarak evli kalmaya devam ettiği için yeniden evlenmesi yasaktır.
4. Bir kadının kocası çocuğu olmadan öldüğünde, Yahudi yasaları, kadının, bu birliğin

ölü kardeşin mirasçısı ve vekil olacak bir oğul üreteceği umuduyla kocasının erkek kardeşiyle evlenmesini ister, çünkü, ölen kardeşin adı “İsrail’de lekelenmemelidir” (Deuteronomy 25: 6). Yaşayan kardeş, ölen kardeşinin dul eşini reddetmiş ve levirate görevini yerine getirmemeyi tercih etmişse, halitzah ritüeli aracılığıyla “unshoeing” yapabilir; böylece levirat dul eşi ona otomatik evlilik bağından kurtulur. Yengesi daha sonra yeniden evlenmek için özgürdür ya da istemezse evlenmeyebilir.

5. Ayrıca bkz. Meyer 1988, s. 134-5.
6. Gerçekten de, Chajes’in bu noktadaki öfkesi diğer Ortodoks hahamların bu özel konuda ifade ettikleri öfke ile koşuttur. Rabbi Samson Raphael Hirsch, 1844 yılı sonunda Hanukkah Şenliği sırasında konferansa yazdığı cevapta çağdaş Almanya’daki Yahudi inancını korumak için gösterilen Ortodoks çabaları yirmi yüzyıl önce Maccabiler’in uyguladıkları ile karşılaştırdı. Her ikisi de Yahudi inancını İsrail halkı arasındaki Tanrı öğretilerinin unutulması ve ihlal edilmesine neden olanlardan kurtarmaya kararlıydılar. Hirsch, Reformcular’ın Yahudi inanç ve uygulamalarının çarpıtmalarına özellikle dikkat çeken bir örnek olarak, Yahudiler ile tektanrıca Yahudi olmayan insanlar arasındaki evlilik konusundaki Reformcular tavrını belirtti (Shemesh Marpei, s. 188-90).

KAYNAKÇA

Metinler

- Chajes, Z. H. (1958) *Minchat Qena’ot*, vol. 2 (Jerusalem).
- Elleh Divrei ha-Berit* (1980) (Jerusalem).
- Eliav, M. (ed.) (1965) *Rabbiner Esriel Hildesheimer Briefe* Jerusalem: Verlag Rubin Mass).
- Ettlinger, J. (1989) *Binyan Tziyon ha-Shaleim* (Jerusalem).
- Hildesheimer, A. (ed.) (1953) “Ha-Rav Azriel Hildesheimer al Zechariah Frankel uVeit ha-Midrash ba-Breslall,” *Ha-Ma’ayan*, 1: 65-73.
- (ed.) (1954) “Hiluf nikhatavirn bein ha-Rav Azriel Hildesheimer u-vein ha-Rav Shimshon Raphael Hirsch ‘al ‘inyanei erez Yİsrail,” *Ha-Ma’ayan* 2: 41-52.
- Hildesheimer, E. (1969 and 1976) *She’elot u’Teshuvot Rabbi Esriel*, 2 vols. (Tel Aviv: Chaim Gittler).
- Hirsch, S. R. (1861) *Jeschurun*; (1962) *Horeb*, translated by I. Grunfeld (New York and London: Soncino).
- (1988) *The Collected Writings*, vol. 5 (New York: Feldheim).
- (1992) *Shemesh Marpei* (New York).
- Hoffmann, D. Z. (1954) *Melammed Leho’il* (New York).
- Iggerot Soferim* (1970) vol. 1, edited by S. Sofer (Tel Aviv). Lipschutz, I. (1953) *Tiferet Yİsrail* (New York).
- Malbim, M. L. (1969) *Ha-Torah ve-ha-Mitzvah* (Jerusalem).
- Nogah ha-Zedek and Or Nogah* (1818) written and edited by E. Liebermann (Dessau).
- Schick, M. (n.d.) *She’elot u’Teshuvot Maharam Schick* (Jerusalem).

Schreiber, M. (1972) *She'elot u'Teshuvot he Hatam Sofer* (Jerusalem).

Theologische Gutachten über das Gebetbuch nach dem Gebrauche des Neuen Israelitischen Tempelvereins in Hamburg (1842) (Hamburg).

Araştırmalar

Baeck, L. (1981) "Does Traditional Judaism Possess Dogmas?," in *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German-Jewish Scholarship*, edited by A. Jospe (Detroit: Wayne State University Press), pp. 41-53.

Baron, S. (1938) "Freedom and Constraint in the Jewish Community," in *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, edited by I. Davidson (New York: Jewish Theological Seminary), pp. 9-24-

Bulman, N. (1993) "A Healing Sun," *The Jewish Observer* (February) : 17-25.

Ellenson, D. (1986) "The Integrity of Reform Within Kefal Yisra-el," *The Yearbook of the Central Conference of American Rabbis*: 21-32.

— (1990) *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of a Modern Jewish Orthodoxy* (Tuscaloosa, AJ: University of Alabama Press).

— (1994) *Between Tradition and Culture: The Dialectics of Modern Jewish Religion and Identity* (Atlanta: Scholars Press).

Katz, J. (1973) *Out of the Ghetto* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

— (1975) "Religion as a Uniting and Dividing Force in Jewish History," in *The Role of Religion in Modern Jewish History*, edited by J. Katz (Cambridge, MA: Association for Jewish Studies), pp. 1-17.

— (1992) *Ha-Halakhah ba-Meitzar* (Jerusalem: Magnes).

Liberles, R. (1985) *Religious Conflict in Social Context: The Resurgence of Religious Orthodoxy in Frankfurt am Main* (Westport: Greenwood).

Lowenstein, S. (1992) *The Mechanics of Change: Essays in the Social History of German Jewry* (Atlanta: Scholars Press).

Meyer, M. (1988) *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (New York and Oxford: Oxford University Press).

Petuchowski, J. (1959) "The Mumar – A Study in Rabbinic Psychology," *Hebrew Union College Annual* 30: 179-91.

Plaut, G. (1963) *The Rise of Reform Judaism* (New York: World Union for Progressive Judaism).

Schwab, H. (1950) *The History of Orthodox Jewry in Germany* (London: Mitre).

IV

ÇAĞDAŞ YAHUDİ FELSEFESİ

YAHUDİ MİLLİYETÇİLİĞİ

Ze'ev Levy

Yahudi milliyetçiliğinin yükselişi on dokuzuncu yüzyıl boyunca Batı Avrupa'da milliyetçi fikirleri ve hareketleri takip eden benzersiz bir modernite olgusu oldu. Yahudi milliyetçiliği salt etnik ayırıcı özelliklerin farkındalığından ulusal kimlik bilincine dönüşümü ve onun tanınması ve gerçekleşmesi için mücadele etme eğilimini ifade etti. Milliyetçilik kavramı Avrupa sahnesinde ilk ortaya çıkışını Napolyon ordularının (1) kışkırtması ve 1848 sonrasında itibaren ulusal kurtuluş mücadeleleriyle yaptı. Nedenleri ve gelişimi felsefi düşünmeden daha çok açıkça tarihi bir araştırma konusudur. Yahudilik yıllar boyu uzun dinsel tarihi, yalıtık cemaatliği ve güçlü mesih inancı etkisiyle diğer gruplara nazaran milliyetçiliğin sağlamaştırılması için daha iyi bir alt yapıya sahip görüldü. Ama fiilen gerçekte önceden ne ortaçağ Yahudi felsefesinde ne de Mendelsshon' un Yahudilik kavramında böylesi hiç bir şey yoktu. Ayrıca çoğu Yahudi düşünür Yahudi milliyetçiliğini savunma konusunda 1860'lardaki başarısız özgürlük mücadeleleri nedeniyle istekli değillerdi. Yahudileri ayrı bir ulusal varlık olarak temsil etmenin muhaliflerin ellerinde oynamaya sebep olacağından korkuyorlardı. Bu nedenle, milliyetçilik hareketinden çağdaş Yahudi düşüncesi kapsamında muhalifler tarafından ilk kez söz edilmesi bir sürpriz olarak görülmemelidir; çünkü, onlar milliyetçilik hareketine Avrupa Kültürü Entegrasyonuna engel olduğu için karşı olan Yahudi filozoflardı. Müşterek milliyetçi bir çevre içinde Katoliklik ve Protestanlık ile birlikte Yahudiliği de bir din olarak sunmak için milliyetçilik ve din arasında ayırım yaptılar. Yahudilik dini ve milliyeti birbirinin dışlayıcı ve karşıtlık olarak düşünüldü. Bu görüşe göre Yahudiler ulusal kimliklerini diğer vatandaşlarla paylaşırlar ve sadece mezhepsel bir düzeyde ayırt edilirler. Bu nedenle, milli ve kültürel asimilasyonu başarmak için Yahudiler ayrı milli geleneklerinden vazgeçmeli ve Zion'a ve Kudüs'e yapılan tüm göndermeleri elemelidirler.

Bu 1806/7'de (2) Napolyon tarafından toplanan Yahudi Meclisi İleri gelenleri ve Sanhedrin kararlarında göze çarpan bir ifade oldu. Yahudi milliyetçiliği ile ilgili bu olumsuz görüş on dokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın ilk on yılı içinde Almanya'da Nazizm'in doğuşuna kadar Yahudilik felsefesinin ana akımının az ya da çok karakteristiği haline geldi. Akımın en tanınmışlarından biri ve uçtaki felsefi sözcüsü Hermann Cohen'di (3).

Sadece Yahudiliği kendisini çevreleyen dini zeminlerden ayırdeden bu zihinsel ürüne karşı öncelikle Doğu Avrupa'da başka bir görüş gelişti. Bu görüş milliyetçilik birliği ve aidiyetini vurguladı ve Yahudi dininin boyutlarını ondan çıkarılacak kuruculardan biri olarak değerlendirdi. Bununla birlikte bu görüşün çoğu savunucuları Yahudiliği herhangi bir sistematik felsefi tarzda açık ve kesin ortaya koymadı. Sadece dikkate değer bir Nachman Krochmal istisnası vardı (aşağıda bakınız.) Ama Achad Ha'am, J. Klatzkin gibi düşünürlerin birkaçı ve diğer bazı düşünürler felsefi bir eğitime ya da belirli eğilimlere sahipti çoğu farklı geçmişten geliyordu. P. Smolenskin, M. Lilienblum, ve M. J. Berdiczewski Yahudi yazarlardı, L. Pinsker bir tıp doktoruydu, A. Borochov Marxist bir kuramcıydı, Y. Kaufman bir Kitab-ı Mukaddes bilginiydi. (Onların bazıları takip eden bölümde ele alınacaktır.) Onların hepsi ve diğer birçokları modern Yahudi milliyetçiliği düşüncesine önemli katkılarda bulunmuşlardır; zamanlarının genel ve Yahudi felsefe akımlarından ilham almışlardır ama eserleri Yahudi felsefesine ait değildir. Bununla birlikte, Yahudi ulus kavramının özgürlük ile uyuşmadığını değerlendiren hemen kendilerinden önce gelen Yahudi milliyetçiliğini özgürlüğe kavuşma mücadelesinin kaçınılmaz sonucu olarak gördükleri vurgulanmalıdır. Sonraki bölümde yazılarındaki belli başlı felsefi unsurlara dikkat çekeceğiz. Yirminci yüzyılda aralarında önde gelenlerden A. D. Gordon, M. Buber, F. Rosenzweig, L. Baeck, F. Weltsch, M. Brod, M. M. Kaplan ve diğerlerinin bulunduğu Yahudi milliyeti ve milliyetçiliğinin özü üzerinde açık felsefi kriterlerle duran filozoflara tesadüf edilmesi olasıdır. Yirminci yüzyılda Yahudi milli şuuru farklı tanınma hakkının önemini vurgularken on dokuzuncu yüzyılda Yahudilerin özgürlük savaşında eşit vatandaşlık hakları için mücadele ettiklerinden şematik olarak söz edilebilir.

Birisi Yahudi milliyetçiliğinin felsefi köklerini bulup ortaya çıkarmak için yola çıkmışken modern zamanların en muhteşem ve bir o kadar da en şaibeli Yahudi filozofu Baruch Spinoza'dan söz etmeden yapamaz. Spinoza Yahudi topluluğundan uzaklaşması ve aforoz edilmesine karşın ilk olarak Teolojik-Politik İnceleme'de aynı zamanda mektuplarında da ve hatta dolaylı olarak İbranice Dilbilgisi (4) 'nde de sadece Yahudi dininden değil zaman zaman da Yahudi ulusundan söz etmiştir.

Kesinlikle Yahudi milliyetçiliği ile ilgili bir kuram geliştirmede ve kişisel olarak Yahudilik yazgısına karşı kayıtsızdı ama İnceleme'de sonraki Yahudi

düşünürlerin ulusal farkındalıklarının daha kesin ve tam olması üzerine belirli bir çaba sarf ettiği önemli bir paragraf vardır. Bundan dolayı onların Siyonist ve milliyetçi fikirlerinin şekillenmesine dolaylı da olsa bir katkı sağlamıştır.

Spinoza Kitab-ı Mukaddes’de verilen dini emirlerin Yahudi ulusunun eski devletindeki siyasi yasaları oluşturduğunu ileri sürdü. Eski devlet varlığını sürdüremediğinden yasaları hükümsüzleşmişti. Sonuç olarak, neden Yahudiler hâlâ tarihi tablodan kaybolmuş bir devletin yasalarına sadık kalıyorlardı? Artık buna gerek duyulmazken Yahudi insanlar neden onun ayırdediciliğini muhafaza etmişlerdir? Bu istisnailik açıkça sorgulanabilir olan Spinoza’nın kesin önermesine bakarak dahili nedenlerle açıklanamaz; bu nedenle sebepleri dışsal olmalıdır. Spinoza Yahudi olmayan insanların düşmanlığının Yahudi ulusu farklılığının kaybolmasını engellediğini idda etmiştir (5) Hatta Spinoza İspanya ve Portekiz’de sonradan din değiştirmiş olanlar arasındaki farka ilişkin tarihi bir örneklerle tezini pekiştirmeye çalışmıştır. (Spinoza’nın ifadesi ile) Bütün bu dönmeler İspanya’da-kilerden farklı olarak Yahudilik ayırdediciliğini terkettiler ama dinsel anlamda değil etik olarak soykırım kurbanları olarak kaldılar ve bu nedenle Yahudilikle olan bağlarını korudular. Yahudi düşmanlığı Yahudiliklerini koruyarak din geçişi yapan Yahudilerden sonra da yok olmadı. Spinoza’nın bu tarihi argümanının gerçekliği ve inandırıcılığı her neyse Yahudilikte ulusal-etnik unsura atfettiği rolü çok açık bir şekilde anlatır. Yahudi nefretinin Yahudi halkını koruyan negatif yönüne, başka bir olumlu yönü, yani ulusal karakteristik olarak betimledikleri sünneti ekledi; bu da, Çinlilerin çigneme tütünleri gibi ulusal bir özellik olarak nitelendirildi (6). “ Bu çok önemlidir...” Yalnız başına ülkeyi sonsuza dek koruyacaktır.”(7)

Spinoza Yahudiliğin soyut kavramını kullanmaz ama Yahudi halkı hakkında konuşur – “ulus” kavramını da kullanır- onun ayrı ulusal varlığını birbirinin dışında gelişen iki farklı argümanla açıklar. Bir taraftan Yahudi olmayanların düşmanlığı Yahudileri kendilerini çevreleyen dünyadan soyutlar; diğer taraftan da bu düşmanlık Yahudilerin yabancılaştırılmasını sürdürür ve ayrı varlıklarını sürdürmelerini sağlar. Spinoza’nın argümanındaki açıkça görünen noksanlık, Diasporadaki Yahudilerin korunmasında hakim rol oynayan Yahudiliğin dahili manevi unsurlarına ilgisiz kalmasıydı. Ama, bu eksik yönler rağmen, kendisinin kaygısız olduğu Yahudi milliyetçiliğine laik, tarihi yorumlama getirmeye teşebbüsü sonraki Yahudi düşünürler üzerinde güçlü bir iz bıraktı. Bundan sonra bu olguyu, daha çok beklenmeyen biçimde, Spinoza’nın Yahudiliğe yabancılaşması takip eder.

Spinoza’nın Yahudi insan kavramı örneğin Mendelssohn tarafından ileri sürülen Yahudilik tasarımıyla ziyade daha çok gelecekteki Yahudi ulusu özlemlerine yönelikti. İkincisinin başlangıç noktası Spinoza’nınki ile aynıydı (ve belki ondan etkilendiler), yani dini yaptırımlar eski Yahudi devletinin siyasi yasaları olmuştu. Ancak Spinoza’nın siyasi çerçevesi olmayan siyasi görüşleri anakronistik

olur, Mendelssohn dini yasaların değişmez geçerliliğini doğruladı. Onun görüşlerine göre dini yasalar kutsal bir şekilde (Sina Dağı'nda) bildirildi ve bu yüzden insanlık tarafından gözden çıkarılamaz. Bu dini yasaların hâlâ sadece empoze edilen nesiller yani Yahudiler üzerinde bağlayıcı bir etkisi var. Mendelssohn'un belirlediği Yahudilik farklılığı, Mendelssohn tarafından insan olarak Yahudilerin bulundukları çevredeki manevi ve kültürel hayata dahil ve o ulusun bir parçası olurken, en azından olmaları gerekirken, "bildirilen yasa"nın incelenmesi ile sınırlıdır. Yahudilerle ilgili olarak birkaç kez gelişigüzel kullandığı "ulus" sözcüğüne karşın onun Yahudilik tasarımıyla herhangi bir ulusal tanımda yeri yoktur.

Bu nedenle Mendelssohn'un çağdaşı, Spinoza gibi Yahudi dininden ayrılan (Yahudiliğe karşı kişisel ve duygusal bağlarını terk etmesine rağmen) Solomon Maimon'un bu noktada ikincisine karşı çıkışı oldukça şaşırtıcıdır ve yahudiliğin ulusal karakterini vurgulamıştır. Yahudi dini Yahudi devletinin yıkılmasından sonra ulusal bütünleşmenin ifadesi olmuştur. Yahudilik "Teokratik devlet" i temsil eder ve böyle olduğu için de vatandaşları üzerinde yasa uygulama yetkisine sahiptir. Bu devletin üyesi olan herkes onun yasalarına riayet etmelidir. Sadece kendisi gibi teokratik devlet üyeliğinden vazgeçenler, yani ulusal kimliğinden feragat edenler onun yasalarından da muaftırlar (9). İlâveten, Maimon'a göre aile duyarlılığı ve diğer ilgiler dışında Yahudi dinine (yani millete) bağlı kalma iddiası ve aynı zamanda onun yasalarını ihlal etmek basitçe büyük bir "yasadışılık" olarak görünür (10). Birisi ya Yahudi ulusuna ait olmalı ve onu yasalarına itaat etmelidir ya da tamamıyla o devleti terk etmelidir. Yahudiliği reforme etmek ona göre bir çeşit kabul edilemeyem melezihtir. Maimon Yahudi dini ve devleti arasındaki her ayrımı çürütmüştür. Spinoza'nın kimliğini eski Yahudi devleti ile sınırlayıp yasalarını Diaspora'da geçersiz sayarken, ya da Mendelssohn sadece dini vurgularken, Maimon da Diaspora'da kendi dini ve ulusal kimliğini savunmuştur (11)

Spinoza'nın, Mendelssohn'un, Maimon'un Yahudilik kavramları üzerine bu notları Yahudilik felsefesinde önemli bir dönüm noktasının altını çizmiştir. Yukarıda 21. bölümde siyaset ve tarih felsefesine modern Yahudi düşünürlerin ilgilerinin arttığına dikkat çekilmişti. Yahudi felsefesine artan ulusal farkındalığı yansıttı; Yahudi filozoflar bulundukları ülkedeki olağanüstü siyasi, hukuki, ve toplumsal durumları yani Diasporadaki harici ulusal statüleri ile daha ciddi bir şekilde ilgilenmeye gayret ettiler.

On altıncı yüzyılda Maharal'ın Be'er ha-Golah ve öğrencisi David Gans ın Tzemah David (12) adlı eserlerinde de, ellerinde Spinoza'nın bir yüz yıl önce kullandığı felsefi araçların bulunmamasına rağmen, Diasporadaki Yahudilerin devam eden milli varlıkları konusuna bir açıklık getirmeyi çoktan araştırmışlardı. Onların hepsi -Yahudiler ki bu çok sayıda düşünürü de içine alır - Yahudilerin çarpık milli statüsünü Yahudiliğin istisnai tarihsel gelişiminden türetmeye çaba-

ladılar. Şimdi ve gelecekte Yahudi yaşamının planlanması ve yönetimi için Yahudi tarihinin anlaşılmasının gerekli bir ön koşul olduğu konusunda hemfikirdiler.

Bu bağlamda en önemli felsefi eser Nachman Krochmal'ın 1844 yılının Şaşırmışlar Rehberi (13) idi. Burada Krochmal'ın "koşulsuz ruh" (Ha-ruchani ha-muchlat),ve bunun gibi öncüller üzerine spekülasyonları ile ilgilenmiyoruz ama kitabının bir tarih felsefesini ayrıntılı biçimde işleyen bölümleri ile ilgileniyoruz. Bu tarihteki kararlılık faktörünün manevi mükemmellik olduğu varsayımına dayandı ve her ulus insanlığın genel manevi hazinesine katkıda bulunan ve onun varlığını belirleyen kendine özgü manevi ilkesine sahiptir. "Bir ulusun cevheri onun ulus olmasında değil ama ruhundaki cevherde yatar. " G. Vico ve özellikle J. Herder'den esinlenen Krochmal tarihi her ulusu karakterize eden -büyüme, çiçeklenme ve çöküş (gelişme, canlılık ve düşüş) - olarak üç periyotluk devrelere böldü. Özel manevi paylaşımlarını insanlığa sunduktan sonra tarihsel sahneden kaybolur. Yahudi halkının da aynı diğer uluslar gibi üç aşamalı dönemden geçmesine karşın, onlardan ebedilik nedeniyle ayrılır. Her çöküş devresinden sonra yeni bir dönem başlar. Bu istisnai milli statü bir bakıma Yahudi insanlarla mutlak ruh (Tanrı) arasındaki özel bir bağdan kaynaklanır. Hegel ve Herder'in fikirlerini harmanlayan bu metafiziksel spekülasyonlara göre, Israel'in ölümsüzlüğü ulusal yaşamın hiç bitmeyen döngüsünde kendini gösterir. Daha sonra Siyonist düşünürler Krochmal'ın tarih yazımı ile ilgili taslağını Krochmal'ın herhangi bir belirgin proto-siyonist düşünceden asla söz etmemesine rağmen, onun tarih yazımı ile ilgili taslağını Yahudi milliyeti kavramının canlanması olarak değerlendirdiler. Mamafih, felsefi kavramlar yoluyla Yahudi ulusunu yorumlayan ilk çağdaş yazarlardandı.

On dokuzuncu yüzyılın modern felsefi fikirlere başvurarak Yahudi insanının milli gerçeğini haklı çıkaran, sosyalizm ve Siyonizm'in öncüsü çok önemli diğer bir Yahudi düşünür de Moses Hess idi. Ama düşüncesi saf felsefi akıl yürütme ya da bilimsel araştırma neticesi değildi, Yahudi hayatı ve tarihi ile ilgili bağımsız araştırmalar yaparak geniş bilgi elde etti. Duyarlı ve isabetli dil tercihi ile birlikte belirsiz konsepti yeni ve orijinal görüşü ile dengelenir. Hayatının son yıllarına kadar Alman işçi hareketine derinlemesine katılan, ilk yıllarında Mark ve Engels ile yakın işbirliği kuran Hess'e, iki kaçınılmaz dış olayla Yahudi bağları hatırlatıldı -kötü şöhretli kan1840 tarihindeki Şam iftirası ve sözde "Ulusların Baharı," yani, milli fikrin ortaya çıkışı (özellikle Italyadaki özgürlük mücadelesinin uyanışında).

Ama Roma ve Kudüs'ün beşinci mektubunda Almanya'daki Yahudi karşıtı çığlıklarının ("Hep! Hep!") üzerinde yapmış olduğu şoktan bahsetti, o dönemde kendisinin edebi ve kamu aktiviteleri herhangi bir iz bırakmadılar. Yirmi yıl sonra Avrupa proletaryasının büyük sefaletinin vatanseverlik duygularını bastırdığını açıklaması daha çok bir af dileme olarak görünür. Hess'in alevlenmiş

Yahudi milli şuurunu ayağa kaldıran belirli Yahudi problemlerinin bir ifadesi olarak “Yahudi sorunu” değildi ama Yunan, İtalyan, ve diğer halkların haklarıyla birlikte Yahudi halkının haklarını da içermesi gereken milli özgürlüğün genel sebebiydi. Bu görüş Hess’i milli özgürlüğün sosyal özgürleşme ile el ele gitmesi gerektiği sonucuna götürdü. Modern çağlarda Yahudiliğin en önemli manevi tezahürü olarak yücelttiği Spinoza’nın felsefesine bu görüşle destek vermeye çalıştı. Hess Yahudi milliyetçiliği bakış açısına hemen ulaşmadı. İlk yazdıklarında, Yahudiliğe karşı örneğin “fossilleşmiş mumya” gibi Yahudi karşıtı ifadeleri kullanmaktan kaçınmadığı son derece olumsuz bir duruş sergilediğini itiraf etti (15). 1848’den sonra İsviçre’de sürgünde sürekli uyuma doğru gitmeyi arzulayan kozmik, organik ve sosyal yaşamın monistik teorisini geliştirmeye başladı. Biyolojik ve sosyal oluşum arasındaki bilimsel eksiklikler ve zoraki yapılan benzetmeler nedeniyle, bu spekülasyonlar onu son olarak Yahudilik ve genel düzlemde milliyetçilik probleminin tekrar değerlendirilmesine sürükledi. Biyolojik benzetmelerine uygun olarak milliyetçi varlıklara, yaşayan bir organizmanın üyeleri olarak baktı; herkes insanlık tarihi ve hayatı içinde kendine özgü belirli bir kesin rolü icra etmeye yazgılıdır. Bütün uluslar farklılıkları doğrudan tek bir amaca yönelmiş doğanın gerçekleridirler-her biri uygun nitelikleri geliştirmek için kendi özel çevresine uyum gösterir. Farklı ulusların en ideal vasıflarının ortaya çıkışı sonuçta birleşmeye cesaretlendirecek ve gelecekte insan toplumunun uyumlu bir yaşam içinde olmasını sağlayacaktır. Evrensel sosyal amaç ulusların işlevleri üzerine Hess’in bakış açısına ilham kaynağı oldu. Bu Hess’in yeni Yahudi ulusu tasarımı felsefi-ideolojik arka planıydı. Eğer her ulus insanlık organizmasındaki kendine özgü benzersiz işlevini yerine getirirse, bu Yahudi halkı için fazla bir şey olmazdı. Sonuncunun kaderine olan ilgisi onu felsefi bir temel üzerine kurmayı denemeye yöneltti.

Yunanistan ve İtalya’nın ulusal özgürlüğüne kavuşmasından sonra orada, deyim yerindeyse sadece çözüm bekleyen son bir milliyetçilik sorunu” kalır (bu Roma ve Kudüs’ün alt yazısıydı.) Yahudi halkının milli uyanışı genel milli özgürlük mücadelesinin bir parçasıdır. Romantizm ve milliyetçiliğin Avrupa’da yükselişi onun “milli Rönesans,” “milli yaratıcı deha,” terminolojisi ve benzerleri ile açıkça göz önüne gelir. Spinoza’nın Çinlilerin ve Yahudilerin hayatlarının aynı tarihi yasalarla yönetildiği benzetmesiyle ortaya koyduğu argüman gibi (16), Hess, Yahudi ulusal yeniden uyanışını İtalyan ulusal kurtuluş mücadelesinden çıkartır ama bunu bazen oldukça şaibeli geniş bir tarih yazımı perspektifine başvurarak yapar.

Tüm sosyal kurumlar ve manevi bakış açıları özgün ırkçı oluşumları yansıtır. Hess’in “ırk” terimini kullanmasında elbette ırkçı bir çağrışım yoktur; bu “ulus” sözcüğü ile benzer anlamlıdır. Sadece monistik dünya görüşünü desteklemek için görüşünü doğal bilimlerden türetme eğilimini yansıtır. “Bugüne kadar tüm tarih ırk ve sınıf mücadeleleri ile ilerledi.” Irk mücadelesi öncelikli,

sınıf mücadelesi ikKitab-ı Mukaddesdir". (17) Irklar yani uluslar doğanın çeşitliliğinde kendini gösterir. İnsanlık ırkların üyesi olduğu bir organizmadır. İsrail halkı insanlığı hep yeniden zenginleştirmek için o üyelere ait olurken, onların bazıları amaçlarına ulaştıktan sonra ölür ve uzaklaşır (Mısır, Yunanistan, Roma ve bunlar gibi). Bu bize muhtemelen, Hess'in kendisini tanımamasına rağmen, Krochmal'i hatırlatabilir. İsrail halkı insanlık tarihindeki özel rolü ve "görevi"ni belirleyen benzersiz takdir edilmiş özellikler bağışlanmış bir üyedir. Yahudi çağdaşları Yahudi ulusunun dağılmasını ima eden "ahlaki tektanrıcılık" fikrinin yayılması "görevi" hakkında konuşurken, Hess Yahudi ulusunun muhafazasını ve yeniden dirilişini gerekli kılan kozmik, organik ve sosyal hayat birliğinin yayılması görevini yüceltmıştır. Hess'in yakın arkadaşı tarihçi H. Graetz yahudi ırkının dünya tarihinde yeni çığırlar açacak kendilerindeki doğuştan özellikleri varsayanYahudi Irkının Gençliğinin Yenilenmesi (18) 'deki küçük bir makalesinde benzer fikirleri ifade etmiştir (19). Hess kuramını bazen Yahudi halkının ırksal doğuştan özelliklerini ortaya koyan genetik bir dünya görüşü (20) olarak tanımlamıştır (hem Graetz hem de Hess kartezyen "doğuştan" fikrini kullanmıştır) yer verdiler ama herhangi bir ırkın diğer bir ırka karşı üstünlüğün karşı çıkaralı. Bu doğuştan var olan istisnai karakter özellikleri yukarıda bahsedilen tektanrıcılık fikrini yayma görevini yerine getirmede Yahudi halkının özellikle iyi bir seçim olduğunu göstermiştir. Bütün ırklar (uluslar) farklı ve kendilerine özgü özelliklere sahiptir ama hepsi eşit değerdedirler; Onların iyi vasıflarının birleşimi (eskilerin elenmesi) ideal ve uyumlu insan topluluklarının gelişini başlatacaktır. (Gelecek bölümde Hess'in Yahudilik milliyetçiliği tasarımı ve ondan çıkarılan görev fikrinin onu nasıl Siyonist sonuçlara götürdüğünü göreceğiz.)

Çoğu Siyonist Yahudi filozoflar Yahudi milliyetçiliğini aşağı yukarı Siyonizm ile birlikte tanımladılar ve onu gelecek bölümde ana konu olarak tartışacaklar. Onlar arasında en tanınmış olan ikisi A.D.Gordon ve Martin Buber'di. Tolstoy'dan etkilenen Gordon, üzerinde durduğu bir milliyetçilik kavramını dinsel bir dille ifade etti; Filistin ve sosyal gerçekliği ile şahsen karşılaşmasını yansıttı. Özlenen-amaç, kişiyi aileden ulusa, ulustan insanlığa ve sonunda sonsuz kozmosa doğru ilerleyen, organik bir bütünün içinde kuracak olan kurtuluş-tur. Ulus, ilhamını bütün bu çevreler ve katkıdan esinlenen bireylerden oluşmuş, kendi özel paylaşımlarını tüm kültürlerin uyumlu birleşimine katkıda bulunan insanların oluşturduğu organik bir bütündür. (Gordon'un muhtemelen farkında olmamasına rağmen bu fikirlerin bazıları Hess'inkilerle hayretler uyandıran bir benzerlik gösterdi. En son hedefi, (Diaspora) Golah'da sakatlanmış Yahudi yaratıcı dehanın Filistin anlayışında çoklu geleneksel unsurlar vardır ve bazı filozoflara göre (E. Schweid gibi) hatta kabbalist etkiler görülmüştür.

Martin Buber'in Yahudi milliyetçiliği kavramı, koyu hayranı olduğu Hess ve A.D. Gordon'dan fazlasıyla etkilendi (Hess'in yazılarının iki cildinin giriş

bölümlerini yazdı ve onları İbranice'ye çevirdi.). Bununla birlikte, aynı zamanda, H. Cohen ve F. Rosenzweig gibi Siyonist olmayan Yahudi filozofların belirli fikirlerini benimsedi. Buber Yahudiliğe sadece kültürel ve manevi bir olay olarak inanmadı ve onu kesinlikle dini bir tarikat olarak değil ama belirli özel biyolojik köklerin bir görünüşü olarak düşündü. O Yahudiliğin entelektüel ve sosyal anlamda “burada ve şimdi” kavramıyla yeniden doğuşunu ve “milli anlamda farkedilmesini” özledi. Sonuç olarak düşüncesi modern Yahudi felsefesinin modern ulusal düşünceyle birlikte verimli bir karşılaşmasını yansıtır. Amacı Yahudi dini ile milliyeti arasındaki (onun geleneksel Orthodox şeklini değil) gerçek ilişkilenebilirliği yaratmaktır ya da belki de yenilemektir. Mamafih milli dayanak, yani, Yahudi devletinin siyasal yapısı en son örnek değil ama tüm toplumu kapsayan insanlığın sosyal ve manevi anlamda kurtuluşunun bir parçası olarak Yahudiliğin gerçek manevi canlanmasını temin etmek için gerekliydi.

Bu görünümü tüketmedi. Siyonist sonuçlara karşı ve Diasporada, bir tür yeni bir yahudi milliyetçiliği akımı da oluştu. Belirli felsefi görüşler ile bu görüşleri geliştirmeye çaba gösterenlere karşı araştırmayı sınırlayacağız. Bu eğilimin önemli iki temsilcisi tarihçi Simon Dubnow ve filozof Franz Rosenzweig'di. Dubnow Yahudi azınlığın bu aykırı durumunun üstesinden gelmek için yerleştikleri ülkelerde özerk milli ve kültürel Yahudi kurumları tesis etmelerini teklif etti. Bu onun gelecekte bütün ulusların özel bir alana bağlı olmaması ama sadece kültürel ve tarihi mirasları ile farkedilecekleri bir genel tarih yazımı tasarımıyla aynı doğrultuydu. Dubnow, Diaspora'da ulusal özerklik kurarak, Yahudilerin bu vahy vizyonunu gerçekleştirmek için diğer ulusların da öncülleri ve öğretmenleri olacağına inanıyordu. Diaspora milliyetçiliğinin Doğu Avrupa'da daha başka türleri de vardı mesela Chaim Zhitlowski'nin türleri ve özellikle Sosyalist Yahudi Derneği. Sonraki İkinci Dünya Savaşına kadar çok etkindi ama hiç bir felsefi kuruluşları yoktu. Yiddish dilini Yahudiliği ayırd edici en önemli milli özellik olarak düşündü ama daha fazla anlamlı yahudi milliyetçiliği özlemleri olmadı.

Franz Rosenzweig'in eserlerinde karşılaştığımız felsefi dayanaklı Yahudi milliyetçiliği konseptinin üzerinde durmak çok önemli. Rosenzweig Yahudiliğin sadece bir din olarak ayırdedilebilir olduğu görüşüne itiraz etmiştir. Hristiyanların bir hristiyan olmasından farklı olarak, Yahudiler bir Yahudi olarak doğmuştur. Yahudilik biyolojik gerçeklerle bir ulus oluşturma gerçeğidir. Bununla birlikte, bu ulus sürekli varoluşlarıyla diğer uluslardan farklıdır. Bu durum tarihe diğer bütün ulusların tarihe bağlı olduğunu ama İsrail halkının ise tanrıya yakınlığı ile öyle olmadığı gerçeğini yansıtır. Rosenzweig Yahudilik ve Hristiyanlığın her ikisinden “sonsuzluklar” olarak bahseder Yahudilikteki “sonsuz hayat” başlangıçtan itibaren tarih ötesi iken, bir kez daha Hristiyanlığın “sonsuzluk yolu”nun tarihe sabitlendiğini söyler.

Yahudi halkı kendilerine özgü manevi özülle “dünyevi” uluslardan fark-

lıdır. Bu spekülâtif fikirler *Kurtuluş Yıldızı*'nın üçüncü bölümünün yanısıra Rosenzweig'in " *Yahudi Tarihinin Dönemleri ve Ruhu*" makalesinin en çarpıcı ifadeler haline gelmiştir.

Rosenzweig'in Yahudi halkının tarih ötesi statü fikri tamamiyle yeni değildi. Yeniortodoksluğun kurucusu olan S.R Hirsch, ondokuzuncu yüzyılda benzer fikirleri önceden ifade etmişti. Hirsch'e göre, gerçek kaynaklar çoktan dinin mülkiyetinde, İsrail halkı ile bir ilgisi olmayan tarih ötesi kaynaklardır. Tarih sadece diğer insanlara ve kültürlere uygulanabilir. Ama 1848'de Yahudilerin kurtuluşu ve ulusal özgürlük mücadelesinde aktif yer almıştı. Hirsch, katı bir Ortodoks düşünürü olduğu için makalesinin konusunu oluşturan Yahudi halkının ulusal yapısından daha çok dini yapısı ile ilgilendi. Zaten, özellikle Yahudi halkı hakkında konuştu ve hatta "milli yahudi bilinçliliği" kavramına yer verdi. Onun Yahudi milliyetçiliği, İsrail'in misyonunun Tanrı ile ilgili fikirlerin yayıldığı yer Diaspora'ya karşı olumlu bir görüşe neden oldu. Ama genel olarak onun dini bakış açısı Yahudi halkının rolünden ziyade (22) bir Yahudinin-Jisroel Mensch görevi ile ilgiliydi. Rosenzweig'in Ortodoks inançlarını paylaşmamasına karşın Hirsch'in Yahudi milliyetçiliğine yaklaşımı onun görüşlerinin kesinliğini öngördü. (Mektuplarında birkaç kez Hirsch'ten bahsetti)

Rosenzweig Yahudi ulusunun manevi özünü vurguladı. Bu onu çok yoğun manevi etkinlikle ayırt edilen, Diaspora ve anavatanı bölünmeye çeken, Talmudçu dönem düşüncesine götürdü. Tarihin Yahudi insanlar üzerindeki gücünü askıya aldı ve zaman ve yer bağılılığından kurtardı. Manevi kürenin bir parçası olmak dünyevi tarihin dışında var olmak demek olan Yahudi ölümsüzlüğünün temeli oldu. O nedenle, tüm insanlar, İsrail halkı dışında, toprağa bağlı ve zamanın hükmü altına alınmıştır. Her sonu olan şey kendini yok eder. Hegel mantığının peşi sıra, Rosenzweig geçici olmamayı ya da sonsuzluğu Yahudi halkının ölümsüzlüğü olarak yorumlar ve onu Diasporayla da ilgilendirir. Hegel'in mantığını takiben her sonlu şey kendini yok etmeye getirecektir, Hegel her ulusun "dünya ruhu" na özel bir katkısı olduğunu ve tarihten var olduğunu ileri sürdü. Rosenzweig, kendisinden önceki Krochmal gibi, Yahudi insanların yok olmadığını, tarihin dışında, ölümsüzlük küresinde var oldukları karşı cevabını verdi. Bu tarihyazınsal şemasına göre, Golah Yahudi varoluşunu Mısır ya da Mezopotamyadaki en ilk zamanlarına göre tanımladı (örneğin Abraham) :

Başlangıcından bu yana Yahudi tarihi bir Diaspora'dan diğerine dolaşır, çünkü, Galut'un ruhu, yerden ayrılır, zaman ve toprağın kurallarına girmek yerine, daha ileri bir hayat için mücadele ettiği ilk başlangıcından bu yana bu tarih içinde sağlamlaştırılır (23)

Anavatan bağları gerekli değildir. Filistin asla bir anavatan olmadı ama

“kutsal toprak” “bir geçmişe özlem toprağı” oldu (*Sehnsucht*).

Sadece, bir Diasporadan diğesine geçiş ile karakterize olan- yani tarihin dışında olan halkın tarihi- Yahudi tarihinin, geçici manevi bir merkeziydi. Bu yeryüzündeki gerçek yaşama ve bir tarihi gerçekteki gerçek hayata karşı kibirli tutum bir taraftan Rosenzweig’ı asimilasyoncu tezden, diğ taraftan da Siyonist bakış açısından ayırmıştır. Ona göre önceki Yahudi halkının ulusal kimliğini inkar etti ve Yahudiliğı tek bir din olarak gördü. Sonraki de Yahudi halkını diğ uluslar gibi tarihte etken bir ulus olarak değerlendirdi ve onun tarihi anavatanına dönme özlemi içindeydi. Bununla birlikte Yahudi halkını tarihe yeniden sokmak niyeti onun sonsuzluğına ihanet etmektir. Bu iki eğilime karşı olarak, Rosenzweig, Yahudiliğın tarih ötesi kavramını temel alan ulusal benzersizliğini vurgulamaya öncülük etti. Alışılarmış bir ulus özelliğı eksikliğine karşın Yahudi ulusunun gerçeğini göstermeyi kendi üzerine aldı. Siyonizm’in telafi etmeyi çok istediğı anormallik ona, Yahudi ulusal varlığının normal kalıplarını ifade etmek gibi görünmüştür. Aynı şekilde İbrani dilini Latince gibi ölü değıl, aynı zamanda “yaşayan” bir dil olarak nitelendirdi; ancak, o aynı zamanda ebedi “kutsal” bir dil olarak cahilce kullanımla kirletilmedi (24). İbranice’nin Filistin’de yeniden konuşma dili olduğunda bunu ilan etti.

Kurtuluş Yıldızı’nın üçüncü bölümünde Rosenzweig aynı fikri yinelemiştir. Kara parçası, toprak, insanın düşmanıdır çünkü birisini gerçek manevi özünden (25) ayırır ve dünya işlerine bağlar. Ülkedışı dokunulmazlığı arzulanan bir ideal olarak temsil eder, ve, yukarıda behsedildiğı gibi Siyonist düşünürler tarafından ileri sürülen Yahudi yaşamının normalleştirilmesi sorununa tamamıyla ilgisiz kalır. İddiasında insanların hayatını garantiye alan tek bir araç olmasının yerine kara parçasının ya da devletin nihai son olarak değerlendirilmesi iddiasında küçük bir gerçek var olmasına karşın, bu durum ulusun gerçek özünü tehlikeye atar. O, maamafih, gerçek bir Yahudi olmanın Diasporada yaşamak demek olduğu için, piyon gibi görölmelerine itiraz etti. Yahudiler, deyim yerindeyse, evdeler, bu Filistini de içine alır. Ondaki küçümseme duygusunu uyandıran Eretz Yisra-el’deki Yahudi yaşamı değildi ama Siyonist görüşe ait tarihi düzlemdeki Yahudi halkının programlı hedefiydi ve sevgili Filistin’i (Eretz Yisrail) Yahudilerin milli anavatanı olarak bağrına basmaktı. Anavatan için irade ile hareket edilmez ama sadece kendi halkı tarafından başarılabilecek “bir halk olmak için” (28) edilirdi.

Mordecai M. Kaplan, Yeniden yapılandırmanın kurucusu, Felsefe standartlarını kullanarak kendini Yahudi milliyetçiliğı ile ilgilenmeye adanmış en yeni Yahudi düşünürlerden biridir. Bu bölümde onun dinsel doğalcılık ve insani etkileriyle ilgilenmiyoruz. Kaplanın koyu bir Siyonist olması ve uzun süren hayatının son bir kaç yılını Kudüs’te geçirmesine rağmen Yahudi yaşamının Siyonist gerçekleştirmeden daha az yaratıcı ve arzulandır olduğunu değerlendirdi. Bu görüşten hareketle, Modern Yahudi milliyetçiliğının felsefe kurumuna (ama

tartışılabilir) merak uyandıracak katkılarda bulundu. Yahudiliği “gelişmekte olan din uygarlığı” ya da etik ulusun dini şeklinde tanımladı. Bu konseptler onun, Yahudiliğin yaratıcı ve aktif varlığının alt yapsını oluşturmak için, hem Eretz hem de Golah’ı şart koşmasını mümkün kıldı.

Bakış açısı kısmen Achad Ha’am’ın “ merkez ve taşra” konseptinden etkilendi (sonraki bölüme bakınız). Religion of Ethical Nationhood ‘u Achad Ha’am’ın anısına ithaf etti. Diğerlerinin arasında onu Yahudi halkının spiritüel gerçeğini kendisine açıklayan birisi olarak tanımladı (29). “Uygarlık” tasarımı ulusal sınırları ihlal ettiği için bir dereceye kadar karışık ve sorunludur. O nedenle, Kaplan’ın İsrail’deki ulusal varlığı birbirine kenetlemesi ve Golah’taki yaratıcı mevcudiyet Yahudi milliyetinin bir çeşit üstulusluluk unsurunu içerdiğini ortaya çıkarır. Yahudi dini teolojik konseptine göre Kaplan üstulusluluğa itiraz ederken, Yahudi ulusunun felsefi tasarımı ise üstulusluluğa mücadele etmiştir. Kaplan, Yahudilikten “gelişmekte” olan bir uygarlık olarak söz ederek, dini ve metafiziksel kaynaklardan ziyade değişen tarihi durumların içindeki Yahudi halkının somut ulusal özelliklerine öncelik tanımayı başardı. Yahudi yaşamı Yahudi insanların içinde bulunduğu zamanın gerçek ihtiyaçları ile ilgilidir. Gelenek, eski kutsal metinlerden alındığından, dünyadaki Yahudi insanların anlamlı varoluşunu temin etmek için, şimdiki zamanın görev ve ihtiyaçlarına göre desteklenmelidir. E. Durkheim’in etkisi altında, Kaplan, görevi dini özellikleri göstererek bireyi bir gruba bağlamak ve kimliğinin öneminin altını onunla çizmek için her anlamlı ve ortak hakkı değerlendirdi. Bu görüşe paralel olarak din her kültürün ve uygarlığın kaynağında yatar, orada o olmadan hiç bir uygarlık var olmaz. Bu oldukça rastgele tanımla birisi laik bir Fransız ve Yahudi’nin milliyet açısından defolu olup olmayacağını sorabilir. Kaplan muhtemelen öyle düşündü. Diğer taraftan, bütün bunlardan, dini ve milli kültürel parçaların her ikisi de herkesi kapsayan Yahudi uygarlığının ruhsal gerçeğinin şekillenmesinde yer aldığı için aralarında bir çelişki olmadığını destekler. Sonuç olarak “Yahudilik ve Yahudi dini” eş anlamlı değildir. İkinci eskisinin bir parçasıdır ama Kaplan, yukarıda gösterildiği gibi en önemli kısmı olarak değerlendirir. Yahudi ulusunda olduğu gibi dinin odakta yer aldığı başka hiçbir ulus yoktur. Bu tabii ki on dokuzuncu yüzyıl Yahudi filozoflarının bir karakteristik görüşüdür. Fakat, Yahudi yaşamını muhafaza etmek için Yahudi dinini sürdürmek kafi değildir ama Yahudiliğin benzersizliğini ve ötekiliğini korumak zaruridir, yani bütün o özellikler nedeniyle bir Yahudi Yahudi olmayan birisinden farklıdır.

Öteki olarak Yahudilik böylece Yahudi dininden daha kapsamlı bir şeydir. Tarihin, edebiyatın, dilin, sosyal organizasyonun, halk yaptırımlarının, yönetim standartlarının, sosyal ve manevi ideallerin, estetik değerlerin çekirdeğini içerir; ki bunların hepsi toplamda bir uygarlığı oluşturur (36).

Yahudilik bütün herkesi ilgilendiren sosyal spiritüel mirası temsil eder. Onu “uygarlık” olarak tanımlıyarak Kaplan diğerlerinden ayırdedilir ifadesiyle hep- sine açıklama getirmeyi arzu etmiştir. Açıkçası bilim ve benzeri konularda farklı uluslar tarafından paylaşılan, birinden diğerine geçiş yapan ortak unsurlar vardır ama tek başlarına bir uygarlık inşa edemezler. Bu sadece ötekilik ve eşsizliği oluş- turan unsurlarla başılır, başka yere aktarılamaz: dil, sanat, edebiyat ve hukuk.

Bir uygarlık olarak Yahudi konsepti böylece modernitede üç alternatifli Yahudi yaşamını gözler önüne serer; ilki, Eretz Yisreal'deki yaşam, yani en mükemmel, otantik ve ideal Siyonist çözüm. İkincisi, özerk kültürel azınlık olarak yaşam. Bu olasılık (önce Dubnow tarafından tavsiye edildi, yukarıya bakınız) İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yoktu. Üçüncüsü, Yahudi alt uygarlı- ğına üyelikle birlikte genel bir uygarlık içinde toplu yaşam (Batı kültürü gibi) Yahudiler'in hepsi birinci seçeneği tercih etmeyeceğinden, üçüncüsü de dikkate alınmalıdır. Yahudiliği “yeni tip bir ulus” vatanına sahip uluslararası bir millet (31) olarak tanımlamak anlamındadır. Bu dışarıdan bakılırsa bir çelişki gibi görünebilir ama Kaplan'a göre Yahudi ayırımının sürekliliği gerçeğine yeterli bir cevaptır. Mamafih, bu tanımın ne Yahudi olanlarca ne de Yahudi olmayanlarca (çift-bağlılık suçlaması) kullanılmayacağını itiraf eder. Yahudilerin milli onarımlarının, ayırmaktansa uluslararası düşünceliliğe katkıda bulunacağına kuvvetli bir şekilde ikna oldu (32).

Yirminci yüzyılda bölgencilik olarak bilinen Yahudi milliyetçiliğinin bir diğer eğilimi vardı. Siyonist organizasyondan ayrılan birkaç hareketi içerdi. Yahudilerin nüfusun çoğunluğunu oluşturacağı bir bölgede bir çeşit yerleşik- lik tesis etmeyi amaçlıyorlardı. Felsefi görüş açısından hiçbir ilginç ve özgün fikirleri yoktu. Siyonizm'den farklıydılar (takip eden bölüme bakınız) Filistin'in Yahudi anavatanının tekrardan tesis edileceği tek yer olmayacağını düşündüler. Amaçları, şu anda yaşadıkları yerlerde kalamayacak ya da kalmayacaklar için özerkliği olan bir bölge edinmekti (33) ve baş sözcüleri Israel Zangwill idi. 1935te “Yahudi topluluklarının kendi kültür, din ve görüşlerine göre yer yer yaşayıp geliştirecekleri büyük bir yer bulup temin etmek için” benzer amaca hizmet eden ‘Özgürvatan Ligi’ kuruldu. Bu Lig Filistin'e gitmeyecek ve kendilerine bir vatan arayan Yahudilere yardım etmek istediğini vurguladı. (34)

Bu bölümde belirtilen düşünürler Yahudi milliyetçiliği sorunu ile uğraşan modern ve çağdaş Yahudi filozoflarının listesinin kesinlikle bitmediğini açıkladılar. Onların bazılarıyla gelecek bölümde karşılaşacağız.

NOTLAR

1. Örneğin, J. G. Fichte'nin ünlü Reden'i, Berlin'deki 180718 kişilik bir Alman Milleti'dir.
2. Bu kararların Napolyon tarafından delegelere ne ölçüde zorlandığı, tarih araştırma- sını gerektiren bir konudur.

3. Hermann Cohen, Almanlık ve Yahudilik (Deutschtum und Judentum) (Giessen: A. Topelmann, 1915). Birinci Dünya Savaşı sırasında yazılan bu broşür, oybirliğiyle F. Rosenzweig'in de aralarında bulunduğu tüm Yahudi filozofların öfkesini çekti, Cohen'in sadık öğrencisinin Rosenzweig olduğu bilgiside yer alır.
4. Spinoza İbranice Dilbilgisi'nde, tüm eski dilbilimcileri kutsal dille uğraşırken niyetinin İbranice bir dilbilgisi yazmak olduğunu iki kez vurguladı. Spinoza 1962, s. 36, 96.
5. Spinoza 1951, s. 55
6. Ibid., s. 56.
7. Aynı eser.
8. Menasseh ben İsrail'in Yahudi Hıncı (Vindiciae Judaeorum) 'unun Almanca çevirisinin önsözünde Mendelssohn, Yahudilerin "devletin vatandaşı" olma hakkını da vurgulamıştır.
9. Maimon 1911, s. 263.
10. Ibid., s. 264.
11. Şahsen Maimon belki de tutarsızdı çünkü onun bir "özgür düşünür" olarak "felsefi dine" katıldığı ve Yahudi devletine (ulusuna) ait olmadığına dair beyanına rağmen, tüm hayatı boyunca duygusal olarak ona bağlı kaldı.
12. Bu iki kitapta Neher 1991 [1966], 1974'e bakınız.
13. Krochmal 1961.
14. Hess 1935, s. 35.
15. Genç Hess'in Yahudi karşıtı tavırları makalesinde doruğa ulaştı. 1845 yılı "Über das Geldwesen" (Açık Para Sistemi)
16. Spinoza 1951, s. 56.
17. Hess 1935, s. 199. Beşinci paragrafın ("Epilog" un) eğilimi şöyledir: "Die letzte Rassenherrschaft," s. 197-200.
18. Graetz 1969, s. 103-9.
19. Ibid., S. 124.
20. Rom und Jerusalem epilogunun üçüncü paragrafında "Die genetische Weltanschauung" denir. Hess 1935, s. 180-7.
21. Rosenzweig 1984, s. 527-38.
22. Hirsch 1962.
23. Rosenzweig 1984, s. 537.
24. Ibid., S. 535-6. Ayrıca, "Neuhebraisch", bk., S. 723-9.
25. Rosenzweig 1988, s. 332-5.
26. "Jude sein heisst im 'Golus' sein." Rosenzweig 1979, s. 700.
27. Rosenzweig 1988, s. 333.
28. "Das Volk, Volk nur durch das Volk", Ibid.
29. Kaplan 1970, s. v.
30. Kaplan 1934, s. 178.
31. Ibid., s. 232.

32. Ibid., s. 241.
33. Yahudi Ansiklopedisi 1971, 15: 1019. 34 ibid., s. 1021.
34. Ibid., s.1021.

KAYNAKÇA

Metinler

- Hess, M. (193 5) Rom und Jerusalem - Die letzte Nationalitätenfrage (Vienna and Jerusalem: Loewit).
- Kaplan, M. M. (1934) Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life (New York: Macmillan).
- (1970) The Religion of Ethical Nationhood: Judaism's Contribution to World Peace (New York: Macmillan).
- Krochmal, N. (1961) More Nevuchej ha-Zeman, in The Writings of Nachman Krochmal, edited by S. Rawidowicz (Waltbam: Ararat).
- Rosenzweig, F. (1979) Gesammelte Schriften, I. Abteilung: Briefe und Tagebücher, 2. Band (The Hague: Nijhoff).
- (1984) "Geist und Perioden der jüdischen Geschichte," in Gesammelte Schriften, III. Abteilung: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken (Dordrecht: Nijhoff), pp. 527-38.
- (1988) Stern der Erlösung (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- Spinoza (1951) Theologico-Political Treatise, in The Chief Works of B. de Spinoza (New York: Dover).
- (1962) Hebrew Grammar (Compendium Grammatices Linguae Hebraeae), translated by Rabbi M. Bloom (New York: Philosophical Library).

Araştırmalar

- Graetz, H. (1969) Essays - Memoirs - Letters [Hebrew] Jerusalem: Bialik Institute). Hirsch, S. R. (1962) Horeb - A Philosophy of Jewish Laws and Observances, trans. 1. Grunfeld, 2 vols. (London: Soncino).
- (1969) The Nineteen Letters on Judaism Jerusalem and New York: Feldheim).
- Maimon, S. (19u) Salomon Maimons Lebensgeschichte (Munich: Müller).
- Neher, A. (1974) David Gans, disciple du Maharal de Prague, assistant de Tycho Brahe et de Jean Kepler (Paris: Klincksieck).
- (1991) [1966] Le Puits de l'exil, tradition et modernité: La Pensée du Maharal de Prague (Paris: Cerf).

SIYONİZM

Ze'ev Levy

Yahudi milliyetçiliği fikri modern formuyla-Siyonizm-Avrupa halklarını etkisi altına aldıktan sonra görece olarak geç bir tarihte ortaya çıktı. Aynı zamanda, Avrupa'daki ulus-devletler de varlıklarını kazanmaya başlamışlardı, Yahudilikte-Siyonist- milliyetçiliğin çok az öncüsü vardı. Onların arasında felsefi görüş açısından en önemlisi, Yahudi milliyetçiliği tasarısı son bölümde analiz edilen Mosses Hess (1812-75) 'ti

Bu dönemde Siyonizm'in diğer önde gelen ataları arasında Rabbi Yehuda Alkalai ve Rabbi Zvi Kalischer (Hess onunla yazışmıştı) vardı, ama onlar herhangi bir felsefi arka plan birikimi olmaksızın en çok dini ve mesihçi güdülerden etkilenmişti. Bununla birlikte geniş ölçüde yüzyılın ortasında Avrupa'da filizlenen liberal ve milliyetçi fikirlerden etkilendiler; bunlar kesinlikle serpilmiş mesihçi fikirler için bir sıçrama tahtası olarak hizmet ettiler. Diğer taraftan, Yahudi karşıtlığının yükselişi etkinliklerinde herhangi anlamlı bir rol oynamadı.

Hess'in Yahudi milliyetçiliğine bakış açısı Hegelci felsefe kavramları ve Spinoza'dan aldığı ilham ve onun coşkulu yorumları ile biçimlendi. Çıkış noktası felsefeydi; geleneğe cevabını belirledi. Bu bağlamda, başka önemli bir felsefi düşünce Yahudi milliyetçiliği düşüncesini Siyonist sonuçlarına yöneltmede belirleyici rol oynadı, yani Fichte'ci Belirleme (Bestimmung) kavramı. Bu belirsiz Almanca sözcük "amaç, hedef" (destination) anlamının yanı sıra "belirleme" (determination) anlamını da verir, "misyon" kavramı ile birliktelikleri canlandırır., Hess'e ve on dokuzuncu yüzyılın Yahudi düşünürlerine. Nitekim, Hess'in düşünce eğilimine son derece iyi uyum sağlar; amaç- görev- Hess'in düşüncesinde birkaç değişikliğe uğradı; ilk yazılarında habercileri İsa ve Spinoza idi; Daha sonra onu belirli uluslara atfetti, özellikle Fransa ve en son olarak da Yahudiliğe bağladı.

Ama Hess Siyonist sonuçlara nasıl ulaştı? Misyon ve ulusal yeniden canlanma onun felsefi dünya görüşü ile nasıl birleşti? Yahudi halkı tarihsel misyonunu gerçekleştirmek için kendi devletini kurmalıdır. Küresel mücadelenin bir parçası olarak Yahudilere görev yapan evrensel insan uyumu fikrini yaygınlaştırmak için, toplumsal ve ulusal kurtuluş, normal bir ulusal yaşamı gerekli kılmaktadır. Doğal bir ön şart ve kendi topraklarında bağımsız yaşam olmaksızın, görevin hiçbir etkisi olmayacaktır

Yahudilerle ilgili olarak, kendi topraklarında zulme maruz kalmış uluslardan çok daha fazla, ulusal bağımsızlık herhangi bir siyasi-toplumsal ilerlemeden önce gelmelidir. Anavatanın ortak toprağı uygun çalışma ilişkilerinin ilk şartıdır.... Aksi halde [insan] sadece yabancı üretimin pahasına varlığını sürdüren bir parazitin düzeyini bozacaktır (1).

Genel sosyalist bakışı Siyonist mesajıyla karıştı. Marx gibi Hess de sosyalist bir toplumun kurulmasının, çok uzak bir gerçeklik olduğuna inandı. "Sürgünde Yahudilik yeniden canlandırılmaz... Yahudi halk kitleleri, yalnızca bir Yahudi vatanına sahip olduklarında insanlığın büyük tarihsel hareketine katılacaklardır." (2)

Hess'in Siyonist inancının teorik tabakası, uluslar arasında İsrail'in "misyon" unun metafizik bir anlayışından türetilmiş olmasına rağmen, Golah'daki Yahudi hayatının geçerli anormalliğini görmezden gelmedi. Yurdunda Yahudi yaşamının yenilenmesi ve normalleştirilmesi ile ilgili sonuçları, sosyalist Siyonist hareketin yarım yüzyıl sonra ilan ettiği ve Borochoy'un sistematik Marksist bir yöntemle açıklamaya çalıştığını düşündüğü birçok fikri öne sürdü. Hess sadece sosyalizmin öncüsü değil, Siyonizm'in öncüsü değil, sosyalist Siyonizm'in habercisiydi. Sezgisel görüşüyle, 20. yüzyılda Siyonist emek hareketinin ideolojik altyapısını oluşturan birçok düşünceyi kavradı. Aynı zamanda Yahudi vatanseverliğinin Yahudilerin (kendisi de dahil olmak üzere) Golah'daki ikametinin ülkelerinin sosyal ve kültürel yaşantısına girmesini engellememesi gerektiğini vurguladı. Bununla birlikte, kurtuluş, Yahudi meselesini çözmez; bu sadece ulusal özgürlüğe doğru atılan bir ilk adımdır.

Roma ve Kudüs adlı kitabında bir sansasyona neden olmasına rağmen, Yahudiler'den (Graetz hariç) herhangi bir olumlu tepki ortaya çıkmadı. Hess'in kitabında belirttiği Batılı Yahudiler, çiftçinin ekonomik ve sosyal kısıtlamalarının yürürlükten kaldırılmasını sevinmişlerdir; liberal bireycilik egemenlik kazandı ve Batı'daki Yahudilerin önceden görülmedik biçimde refahını ve artan Yahudi karşıtlığına rağmen çevrelerine entegre olmalarını olanaklı kıldı.

Zaman henüz Hess'in Siyonist mesajı için olgunlaşmamıştı. Sadece otuz yıl sonra, Siyonist organizasyonun kuruluşuyla, Hess'in kitabı unutulmaktan

kurtuldu ve Siyonist ideolojinin tamamlayıcı parçası haline geldi. Felsefi yönden zayıflığı ve teorik analizlerin içgüdüsel ve duygusal spekülasyonlar ile karışımına bağlı kalmaksızın, kitap Siyonizm'in felsefe kuruluşlarının önemli kilit taşı haline geldi.

Yahudi geleneğinden esinlenen Hibbat-Siyon hareketiyle Pre-Herzlian Siyonist fikirler Doğu Avrupa'da yayılmaya başladı. Eretz Israil'e dini duygularla bağlı olmak bir taraftan gerçek kurtuluşun elde edilmesindeki güçlükler diğer taraftan hayli ağırlaşmış felsefi müzakereler Hibbat-Zion'a felsefi (ya da ideolojik) bir temel sağlayacak salt teşebbüsler Leo Pinsker ve Achad Ha'am tarafından üstlenildi. Kendini kurtarma (Autoemancipation 1882) Pinsker (1821-91) kitabına, Hess'in daha önce yaptığı gibi, çevresine entegre olamayan ve asimile edilemeyen farklı etnik bir oluş olarak Yahudi varoluşuna açıklık getirdiği Yahudi karşıtlığı analizleri ile başladı. Sebep Yahudilerin asimilasyonunun mümkün olmadığı değil ama tahammül edilemedikleridir. Spinoza gibi, Yahudi nefretini, Yahudi ayrılığının başlıca nedeni olarak varsaydı. "Yahudifobisi (Judophobia)," anti-semitik formu "yabancı düşmanlığı (xenophobia) " Yahudilerin her yerde normal ulusal bir kimlik olmalarını engelleyen, kararlılıkla sürüp giden psiko-sosyal bir görüngüdür. Uluslar yabancılardan nefret ediyorlar (4) ve bir yabancı olarak kalıcılığın üstesinden gelmek için Yahudiler kendi devletiyle doğru dürüst bir ulus haline gelmediler. Tek çare nefret odağı haline geldikleri yerleşim yerlerinden ayrılmak ve diğer uluslarda olduğu gibi huzur ve vakarlarıyla yaşayabilecekleri bir vatanı tekrar kazanmaktır. Pinsker, mesihin gelişini pasif olarak beklemeleri gerektiği Ortodox görüşünün yanı sıra, dünyada bir "misyonu" yerine getirmek için gönderildikleri Yahudi Liberal fikrinin de üzerine gitti. Pinsker'e göre, Spinoza'nın dikkat çektiği noktalar (Teolojik-Politik İnceleme'nin üçüncü bölümünün sonunda) onu bu kitabı yazmaya teşvik eden en önemli ana sebeplerden biri olduğu dikkate değer.

Ah evet, her şeyi çok ihtiyatlı biçimde düşünen ve Yahudiliğe fazla sempati göstermeyen ılımlı ve tarafsız düşünür Spinoza ise - Yahudilerin "eğer fırsat verilirse, onların yeni imparatorluklarını yükselteceği ihtimaline inanabilirse" ve Tanrı ikinci kez onları seçerse, " bunun sadece bir rüya veya yanılsama olmadığını kanıtlar.

Mamafih Pinsker hayatının sonunda, Achad Ha'am'la tanınan Yahudiliğin manevi merkezinin Filistin olduğu görüşünü benimsemiş göründü. (aşağı bakınız).

Theodor Herzl, modern Siyonizmin kurucusu, Yahudi Devleti (Der Judenstaat) (Viyana, 1896) adlı kitabında Pinsker gibi aynı fikri ifade etti yani Yahudi sorununun sadece Yahudiler milli anomalilerine son verilerse çözülebileceğini ifade etti. Bununla birlikte, Siyonizm tarihinde zirve rolüne sahip durumdaki

Herzl, bir gazeteci, vahysel önsezili ve muhteşem bir devlet adamıydı ama bir filozof değildi. Bu nedenle, bu araştırma ile herhangi bir ilgisi yoktur.

Achad Ha'am (1856-1927) ile farklıdır. Her ne kadar sistematik bir filozof olmaktan çok ilk sırada bir politika yazarı olmasına rağmen, düşüncesi on dokuzuncu yüzyılın evrimci tasarımı ve özellikle Spencer'in felsefesinden önemli ölçüde etkilendi. Gerçi düşünceleri hiçbir zaman Siyonist görüşün ana güzergâhı olmadı.

İsrail devletinin kuruluşundan bu yana daha fazla olmak üzere felsefi ve teorik içerikler üzerinde güçlü bir etki bıraktı. Onun temel önvarsayımlarına göre rasyonel gerçekler Yahudilik özelliğini açıklayamaz. Yahudilik özelliği ulusal aidiyetin kendiliğinden gelişen duyarlılığına dayandırılır, aile bağlarına yakındır. Kadın ya da erkek bir kişinin ulusu ile alakasının teorik kanıtlara ihtiyacı yoktur; bilinçliliğe önceliklidir. Bir ulusun yaşama iradesi tek tek bireylerinin yaşama iradesinin bir sonucudur. Aynı zamanda Achad Ha'am Nachman Krochmal (kimin felsefesinden daha çok etkilenmişti) tarafından önceden ortaya atılan bir fikri yani her ulus, merkezi manevi bir esasa dayalı belirli kendi kültür özelliği ile farkedilir savını sürdürmüştür. Bazı Hegelci düşünce geçişlerini gösteren bu fikrin etkisi altında Achad Ha'am dini belirleyicilerin gerçek politik devlet unsurlarının önüne geçmesine öncelik verdi. Orada, deyim yerindeyse, herhangi bir Yahudi ulusu sorunu yoktu bir İngiliz ya da Fransız sorunu daha fazlaydı. Yahudiliğe özgü sorunun diğer uluslarınkinden çok daha kompleks oluşu Yahudi ulus gerçeğinin karşılaştığı özel problemlerin gerçeğinden türetilir. Onların en kötüsü Achad Ha'am'ın düşüncelerinin en çok üzerinde yoğunlaştırdığı asimilasyondur (6). Onun sadece bir birey olarak Yahudiler için bir tehlikeyi işaret ettiğine inanılır. Filistin'de Golah'da taşra Yahudilerini aydınlatacak bir dini merkez asimilasyona karşı yeterli bir engel oluşturacak, "Golah'da milli farkındalığı güçlendirecek" ve dini hayatı gerçek bir ulus içeriğiyle sağlayacaktır" (7). Ama merkezden etkilenen Yahudiler onları etkilemek isteyenlerle işbirliği yapacak mı? Bu soru Siyonist düşüncenin en önemli sorunlarının altını çizer: Yahudi bireyler onu gerçekleştirmeye ne kadar hazır ve ne kadar rıza gösterecekler?

Achad Ha'am böylece Filistin'de dini merkez tarafından çözülecek Yahudilik problemi ve Golah'da merkezle münasebetlerine göre bir kimlik temin edecek Yahudilerin problemlerini ayırt etti. Onun idealist felsefi konseptinin trajik hatası bu özel Yahudi milleti sorunlarını daha derin köklerine inerek araştırmaya çaba göstermedi. Sınırötesindeki Yahudilerin yaşamına ve aykırılıklara hiç dikkat göstermedi. Yahudi sorununa Siyonist çözümün, onların hepsinin Filistin'e göçünü zorunlu kılmaksızın Yahudi problemini istenen şekilde çözümü ulaştıracağına inanıyordu. Onun için en önemlisi Yahudilik problemine bir çözüm önerisinde bulunmaktı. Bu yaklaşım onu Klatzkin, Borochoy ve Syrkin gibi zamanın Siyonist düşünürlerinden ayırdı.

Jacob Klatzkin (1882-1948) felsefi çalışmalarının büyük bir bölümünü metafizikçi olarak büyük saygı duyduğu ama sonra milli görüşünden ayrılan Spinoza'nın yanısıra Ortaçağ Yahudi felsefesine ayırdı. (Spinoza üzerine İbranice bir kitap yazdı ve Etika'yı İbranice'ye çevirdi). Ancak, bilimsel araştırmalarına ilave olarak, Yahudi milliyetçiliği kavramının da ayrıntılarına indi. Liberal eğilimi bir din fikrine dönüştürmek için şiddetle eleştirdi ve yolu asimilasyona açılacak "Yahudi olmadan Yahudi olmak (Jude-sein ohne Jüdisch-sein)," ı lanetledi. Asimilasyona uğramış Yahudi olmak deyim yerinde ise Yahudi aykırılıklarını yansıtan bir çelişkidir. Yahudiliğin özü ve ruhu ile doğru konuşursak Yahudilik milli görüşü ile bir uygunluk göstermez. Yahudiliği dini misyona indirgemek için milli tanımlama nesnel bir standard gerektirirken hem Ortodox yaşam tarzı hem de Liberal Yahudilik ölçütlerinde öznel bir görüngüdür. Yahudilik sadece bir din meselesi ya da ahlak değildir çünkü bir yahudi olmak özel bir dini ya da manevi zihniyet gerektirmez. Diğer taraftan, objektif milli aitlik konusu Yahudi halkına aitlik için öznel tarihi iradeden ortaya çıkmıştır (8). Modern çağda Yahudi olmak için gönüllü unsurlar-irade-Yahudi milliyetinin aitliği ve kendi kimliğini belirler. Klatzkin yahudiliğin diğer dinler ve batı kültürüne etkisini inkar etmez hatta Yahudiliğin manevi düşüncelerine ve Yahudilik ahlakına itiraz etmez ama onlara ulusal paradigmalarda yer vermeye karşıdır. Yahudi milliyetçiliğinin kriterleri -kara parçası ve dil- objektif temelinde kök salmalıdır. "Onlar milli varoluşun biçimleridirler" (9). Onun Yahudilik milli tasarımı mantıktan ziyade hayati ve biyolojik yanları vurgılayan genel felsefenin bir parçasıydı. Yahudi yaşamını korumak ve kendi anavatanlarında bir milli yaşam başlatmak için, Yahudi halkı asırlar boyu manevi ve entelektüel eğilimlerle karakterize olan Yahudi yaşamını terketmelidir.

Klatzkin bunu Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru yazdığı zaman toprak ve dili "milli talebin beklentileri" olarak tanımladı. Eğer orada çoktan "toprağımızı ve dilimizi yeniden canlandırmak," için öznel kurtuluş iradesi varsa, Yahudi halkına o zaman Galut'ta bir millet olarak bakılabilir (10). Mamafih, iddiaları felsefi açıdan birçok teorik eksiklikler ile doludur. "Sadece oluşumlar milli ölçüt olarak hizmet edebilir" (11) dediği ve sonradan içerik değerini inkar ettiği varsayımını takiben toprak ve dili milli oluşumlar olarak tanımladı. Oluşumla ilgili bu keyfi yorum onu oldukça kendine özgü sonuçlara götürdü. İçerik milli oluşumun sonucu olarak sadece Yahudice olduğundan daha sonra edebiyat ya da felsefe ve Yahudilik sorunları ile ilgilenmiş olsalar bile İbranice yazılmadığından Yahudi milli mülkiyetine ait değildir (12), diğer taraftan İbranice'ye çevrilmiş bir dedektif romanı Yahudi mülkiyetine aittir. Bu sıra dışı fikirler onun birisinin kendi dilini konuşması ve kendi kara parçasına yerleşmesinin Yahudi milliyetçiliğinin ön koşulu olduğu düşüncesinin önemini kaybettirmez. Aynı zamanda Spinoza ve Klatzkin gibi Yahudi nefretinin rolünü

vurgulamadı; soykırım ve işkenceler vb. harici faktörleri de önemsiz göstermedi. O nedenle, Filistin'de bir din merkezi kurmak yeterli değildir. Achad Ha'am'ın görüşü; "sadece Eretz Yisrail (Filistin) 'de bir ulusal merkez Yahudi sorununu çözebilir." Yahudi olmanın modern tanımı laik olmaktır" Sadece anavatanı Eretz Yisrail olan ve İbranice konuşan (ya da bunu özümseyen) Yahudi olarak düşünülebilir. Yahudiliğin bu gelişi güzel tanımı İsrail dışında yaşamaya devam eden Yahudileri sanal olarak hariç tutar. Klatzkin'in Yahudi milliyetçiliği konsepti –ilk bakışta - ve siyonist sonucu Achad Ha'am'ın manevi kavramından daha gerçekçidir ama geriye dönük bakıldığında başka bir şekilde de olabilirdi. Belki modern Yahudi felsefesinin önemli parçası haline gelen Yahudi felsefesi alanındaki önemli bulgularından farklı olarak onun Yahudi ulusu üzerindeki felsefi yansımaları Siyonist düşüncede önemsiz bir rol oynadı ve hiç bir iz bırakmadı.

Sosyalist fikirlerden ilham alan - öncülerden Hess - Siyonist ve Yahudi milliyetçiliğinin belirli kuramlarından daha önce bahsettik. Felsefi bakış açısından kuramları yakından ilgilenmeye değer iki düşünür daha vardır - Borochove ve Syrkin. -

Ber Borochove (1881-1917) Marxist bakış açısını Yahudi milli gereksinimlerinin analiziyle birleştiren sınıf ve milliyetçilik mücadelesine dayalı sosyalist – Siyonist dünya görüşünün altyapılarını ileri sürdü. Genel milli sorunu ve Yahudi sorununu Marxist düşünceyle açıklayacak kuramsal teşebbüslerden biriydi (14). Bu açıkça manevi ve kültürel göstergelerin altında yatan Yahudi varoluşunu meydana getiren daha derin gizli sebepleri araştırmasının başlangıç noktasıydı. Yahudi insanların vatanlarından ayrılmasına dayanırlar; çünkü kendi ülkesi, normal ekonomik ilişkileri olmaksızın Yahudiler güçsüz bir milli azınlık olarak kalır. Bu Yahudi işçilerin sadece kendi ülkelerinde normal şartlar altında burjuvaya karşı mücadelelerini ortaya koyabilecekleri, anlamına gelir. Filistine geri dönüş, Yahudilerin "verimsiz" ve çevresel arayışlarına yani sağlıksız ve bağımsız, ekonomik dayanağı olmayan, kısıtlanmış Diaspora'daki bozuk yaşamlarına son verecektir. Diasporadaki normal olmayan durum nedeniyle Yahudi işçiler İkitab-ı Mukaddes ticaret ve önemsiz işlerle sınırlandırıldılar ve "tarihi tekerleğin eksenini" temsil eden modern ağır endüstriye giremediklerinden normal ve etkili bir sınıf mücadelesi için "temel strateji" eksiklikleri vardı. Ortodoks Marxistler "üretim gücü" ve üretim ilişkileri arasındaki çelişkiyi sınıf mücadelesinin en önemli etkeni olarak vurgularken, Borochove daha az bilinen Yahudi işçileri Yahudi olmayanlardan ayıran Marxist "üretim şartları" kavramını vurguladı. Bu şartlar onların gerçek proleterya olmalarını engelliyor; "proleterleştirme" sadece Yahudi ekonomik hayatının "ters dönmüş" piramiti geniş tabanı üzerine konulduğunda mümkün olacaktır. Borochove'un Yahudi karşıtlığı tehdidini önemsememesine rağmen dikkatini çekip onu Siyonist çıkarımlara çeken Yahudi hayatının sosyal ve ekonomik çarpıklığı idi. Sadece tarafsızca bir işe yaramaması değil aynı zamanda "onu yapan" zengin Yahudi bireyleri ve yabancı mutsuz

hayatlarına devam Yahudi kitlelerinin arasındaki çarpık ahlaki farkı tanıtır. İlaveten, asimilasyon tehlikeli bir hastalık çünkü Yahudileri normalleşme ve asıl ana kurtuluş mücadelelerinden uzaklaştırır.

Sosyalizm ve Siyonizm her ikisi de Yahudi hayatını tekrar üretken ve normal hale getirmeyi amaçladıkları için karşılıklı birbirine kenetlenmiştir. Bu amaca ulaşmak için Yahudi halkı kendi yurtları Filistin'e göç edebilirler ama başka ülkelere göç etmemelidirler çünkü bu sadece yanlışlığı devam ettirir. Borochoy Filistin'in sadece Yahudi proleteryanın sınıf mücadelesi için stratejik bir yer değil aynı zamanda bütün Yahudilerin bir vatanı olarak düşündü. Borochoy'un Yahudi sorununa Marxist yorumu eskimiş görünür ama sosyalist-Siyonist düşünceye katkısı fazlasıyla etkiliydi. Siyonist işçi hareketi üzerinde güçlü bir etkiye sahipti.

Sosyalist-Siyonizm'in diğer bir tanınmış ideolog ismi Nachman Syrkin'di (1868-1924). Borochoy gibi, ondan önce ve ondan bağımsız, erken yaşta bir sosyalizm ve Siyonizm sentezi geliştirdi. (kısa süre bölgecilik eğilimine bağlılık göstermesine rağmen (önceki bölüme bakınız).) 1898'de "sınıfsız toplum ve milli özgürlüğün Yahudi sorununu çözecek yegâne araç olduğunu" beyan etti (15). Achad Ha'am'ın sosyalist ve liberal Yahudi tasarımının yanısıra Yahudi sosyalistlerin ve liberallerin asimilasyonist eğilimlerini eleştirdi çünkü onların hepsi kitle göçü, anti-semitizm gibi Yahudi sorununun ana nedenlerini oluşturan gerçek sosyal gerçekliklerle ilgilenmediler. Yahudi kitleleri, "proleteryanın proleteryası," "kölelerin kölesi," - sefil işportacılar, terziler, ayakkabıcılar ve benzerleri - olarak "yegâne kurtuluşun Siyonizm'de olduğunu" anladılar (1901) (16). Her ne kadar Borochoy'un Yahudi sorununun Marxist yorumunu eleştirmiş olmasına ve Siyonist sonuç bakımından sınıf mücadelesine İkİtab-ı Mukaddes önem vermesine rağmen, o Yahudi proletarya kitlelerinin Siyonist fikri doğru biçimde gerçekleştirecek kişiler olduklarını da düşündü.

Bir de A.D Gordon ya da Berl Katznelson gibi diğer Marksist olmayan sosyalist siyonistler ve takipçileri vardı. Onlara göre Siyonizm, toprağa bağlılığı ve fiziksel işin asaletini onaylayan bireylerin tüm gönüllü hareketlerinin ilkiydi. Golah'daki yabancılaşmış Yahudi'nin yerine yeni bir Yahudi yaratmayı çok istediler. Bazıları yazar J.H Brenner'i beğendiler, Nietzsche'den etkilendiler ve bu bakış açısının önemini radikal bir biçimde vurguladılar. Sadece Golah zihniyetinin aleyhinde olmadılar ama çoğu Yahudi manevi mirasını bütünüyle parçalama çağrısında bulundular. Bununla birlikte İsrail'in dışındaki Yahudilik ve Yahudiler'e karşı herhangi bir desteğe ters düşmeleri, kendilerini başka yerlerdeki Yahudiler'den ayırdetmek için Kenaniler olarak isimlendiren İsrail'deki bazı sonraki dönem Yahudi yazarların çok küçük bir hizbinin ilgisini çekti.

Son olarak, Martin Buber yüz yılın başında özellikle onun bilinen üç önemli konuşmasını (1909-11 Yahudilik Üzerine Konuşmalar) takiben Batı Avrupadaki genç Yahudi Siyonistlerin bilinçlendirilmelerinde önemli bir rol oynadı (diğer

bölümlerde de tartışılmıştır). Fakat onun diyalojik felsefesi, Hasidizm, Kitab-ı Mukaddes üzerine çalışmaları ve onun genel felsefi sosyolojik eseri Siyonist düşüncesine gölge düşürdü. Siyonist bakış açısı A.D. Gordon ve anarşist G. Landauer'in (Buber'in yakın arkadaşı) etkisi altında ütopyik sosyalist fikirlerin önemini vurguladı. Siyonizm'in diğer milli hareketlerden idealist özellikleriyle farklı olduğunu öne çıkartarak "İbrani humanizmi" şeklinde gelişme gösterdi. Felsefesinin yenilikçi prensiplerini rehber edinen Buber Arap-Yahudi ilişkilerindeki sorunlar üzerinde çok kafa yormuş ilk ve en önemli ideologlar arasındaydı. Arap ve Yahudi halklarının ortak bir vatanda birlikte huzur ve uyum içinde yaşamaları gerektiği hedefini bıkmadan vurguladı. Ne yazık ki Buber'in bu fikirleri zamanın Siyonist hareketinde az tepki uyandırdı.

Bu bölüm, Siyonizm'in felsefi köklerini felsefe düzleminde "kurucu babalar" ile birlikte ele aldı. Siyonizmin ideolojik ve kuramsal sorunlarıyla ilgilenen çok daha fazla tarihçi ve filozof var ve vardı. Onların arasında Yechezkel Kaufmann, Josef Klausner, Ben-Zion Dinur (Dinaburg), Fritz Baer, Felix Weltsch, Max Brod, Nathan Rotenstreich, Yeshayahu Leibowitz ve Israil'de yaşam ve Aliyah ile Siyonist fikirleri gerçekleştirmiş daha bir çokları. Bu sorunla ilgili çalışanlardan M. M. Kaplan, A. J. Heschel, A. Neher, E. Levinas ve bir çokları da vardı. Siyonist ideolojinin çeşitli problemlerini ele alan Çağdaş Yahudi düşüncesi çok etkileyici bir Yahudi filozof listesini kapsar. Mamafih özgün ve önemli katkılarına bakılmaksızın, Siyonizm'in başarılı, yaşayan ve yoğun gerçek haline geldiği kuşak listesine aittirler. Artık onun kökleri ile ilgili değiller ama, benzetme yaparsak, onun farklı ve çok renkteki çiçeklerini yetiştirerek devam edecekler.

NOTLAR

1. Hess 193 5, s. 128-9.
2. Ibid., s. 130.
3. Hess'in A. Herzen'e yazdığı mektupta: "Ben bir filozoftan çok bir havariyim" der (Hess 1959, s. 241).
4. Biz günümüz Avrupası'nda halen Doğu'dan Batı'ya büyüyen "mülteci göçü" ve "misafir işçiler" gibi üzücü olaylara şahidiz
5. Klausner 1955, s. 296.
6. Tanınmış makalesi "Taklit ve Asimilasyon" Siyonist edebiyatın klasik bir yol göstericisi oldu.
7. Achad Ha'am 1930, s. 92.
8. Klatzkin 1918, s. 10.
9. Ibid., s. 23.
10. Eretz Yesrael (Filistin) 'e göç etmesi onun milli görüşlerini uygulamaya koymadığı için özür mahiyetinde işe yaramıştır.
11. Klatzkin 1918, s. 27.

12. Ibid., s. 130
13. Ibid., s.70
14. Borochoy teorisinin en sistematiğini, Class Struggle and the National Question ve Our Platform (Borochoy 1955, pp. 154-80, 193-310) da geliştirdi.
15. Encyclopedia Judaica (Yahudi Ansiklopedisi) 1971, 15: 653.
16. Ibid.

KAYNAKÇA

Metinler

- Achad Ha'am (1930) Al Parashai Derahim (On the Crossroads) (Berlin: Jüdischer Verlag).
- Borochoy, B. (1955) Works [Hebrew], vol. 1 (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad and Sifriat Poalim).
- Hess, M. (1935) Rom und Jerusalem - Die letzte Nationalitätenfrage (Vienna and Jerusalem: Loewit).
- (1959) Briefwechsel (The Hague: Mouton).
- Klatzkin, J. (1918) Probleme des modernen Judentums (Berlin: Jüdischer Verlag).

Araştırmalar

- Klausner, J. (1955) From Plato to Spinoza [Hebrew], Jerusalem: Mada.

YAHUDİ YENİ-KANTÇILIĞI: HERMANN COHEN

Kenneth Seeskin

Yayınlanan eserleri Yahudilik'ten esinlenmediğini gösteriyor olsa da modern zamanlarda hiçbir filozof Yahudi'nin kendini anlaması üzerinde Immanuel Kant kadar derin bir etkiye sahip olmamıştır (1). Bu yalnızca Kantçı kavramlarla dine bakanlar için değil bakmayanlar için de doğrudur. İster sev isterse nefret et, son iki yüzyıldır, çok sayıda Yahudi felsefesinin Königsberg bilgisi ile diyalog halinde olduğu dışında başka bir gerçeklik yoktur.

Tarih kitapları kaydeder ki, felsefenin yönelimini kendinde şeylerin bir araştırmasından bir özne tarafından deneyimlenerek oluşturulan şeylere değiştiren Kant'tı. Bu değiştirme, Kant'ı, Tanrı, ruh ya da evrenin kökeni hakkında kesin bilgi sahibi olabileceğimizi inkâr etmeye yöneltti. Ancak metafizik hakikatler konusunda bir kesinlik eksikliği bizim onları tamamen reddetmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez. Kant'ın sözcükleriyle, aşkın felsefe, inanç alanına yer açmak amacıyla bilgiyi sınırlar (Glaube) (2). Bu inanç, varoluşçular tarafından kastedilen anlamda bir sıçrayış içermez ama akılcı bir inanç en yüksek iyi farkındalığımız ve özlemimize dayanır (3). Kant'a göre Tanrı, çevremizdeki dünyadan çıkardığımız zorunlu bir varlık veya bir ilk sebep değildir. Dünyanın bilgisinden Tanrı sonucuna ulaşmak için, bu dünyanın mümkün olanın en iyisi olduğunu kanıtlamamız gerekir. Böyle bir yargıda bulunmak için, dünyayı mümkün olan diğer dünyalarla karşılaştırmalıyız- bir başarı sonsuz zeka gerektirecektir.

Dolayısıyla Kant, Tanrı fikrimize attettiğimiz tek içeriğin ahlak olduğu sonucuna varıyor: "Şu anda doğru olarak dayandığımız İlahi Varlık tasarımına neden olan ahlaki düşüncelerdi - ve biz de ona doğruluğu ile bizi ikna eden kurgusal sebeple bakmıyoruz ama aklın ahlaki ilkeleri ile tamamiyle uyumlu olması çerçevesinde bakıyoruz" (4). Önemli nokta, dünyanın bir yaratıcıya sahip olması değil ama ahlaki yasaya göre yükümlülüklerimizi yerine getirmek için bir yara-

tıcının olduğunu varsaymak zorundayız. Tek kelimeyle, resmi ilahiyat, ahlak teolojisi. Kant'ın felsefesinin pratik boyutunun Yahudi izleyicileri neden cezbedtiğini görmek kolaydır. Kant'ın kötülediği metafizik spekülasyon Yahudiliğe özgü değildir. İlk nedenden ziyade, Yahudilikte Tanrı anlayışı günahları bağışlamaya (Exodus34: 6-7) hazır merhamet dolu bir vasıta, doğruluğu dayatan bir yargıç (Tesniye 16: 20), ve dışa dönük dindarlık şölenlerinden hoşnut olmayacak (Amos5:21-4; Micah 6:6-8; Isaiah 1: 11-17) bir kurtarıcıdır. Emmanuel Levinas'ın bir röportajda belirttiği gibi, ortaçağ felsefesinin öğrencileri için o kadar tanıdık olan tündengelenler Yahudi Tanrı kavramını tanımlamak için yetersizdir; Yaratılışın güçlü ilk nedenine bakmaktan çok, Peygamberlerin zulmeden Tanrılarına bakmalıyız (5).

Kant'a, ahlak konusuyla ilgili olarak genellikle, geleneksel dinin muhalifi olarak bakılmıştır. Bilindiği üzere, *Temel eser*'de, ilahi emirler sisteminden türetilen ahlak fikrini reddeder ve Sadece Aklın Sınırları İçinde Din'de, Allah'ı hoşnut etmek için yaptığımız her şeyin ahlakın ötesinde dinsel hezeyan ve sahte ibadettir (6). Kantçı ahlak devrimine hâlâ saygı vardır yalnızca dini bir geleneğe katılıma izin vermekle kalmayıp onu teşvik eder. Pratik Aklın Eleştirisi (Critique of Practical Reason) 'nde şöyle sorar: "Kim yeni bir ahlak ilkesi başlatmak ve onun mucidi gibi olmak isterdi, sanki dünya şimdiye kadar bu konuyla ilgili görevin ne olduğu konusunu bilmemiş ya da o konuda tamamen hatalıymış gibi" Kant'ın alçakgönüllülüğü rastlantısal değildir. Eğer ısrarlı olduğu şekliyle ahlaki yargıların önceliği varsa, her akılcı maddenin özerk olarak hareket edebilmesi, kendisi için yasa çıkarma yeteneği varsa, görevleri anlayan ilk kişinin o olduğunu iddia etmesi saçmalık olur. Bu nedenle Kant ahlak teorisinin amacı, görev fikrini icat etmek değil, mevcut görevlerin tamamının türetilbileceği bir ilke oluşturmaktır.

Sınırları İçindeki Din'de o fikri şu şekilde dikkat çekerek genişletir.

Bu arada, yalnızca akla dayanan ve hiçbir tarihi doktrin gerektirmeyen pratik bir bilgi var, her insana en yakın uzanan, hatta en basit, sanki yüreğine kazınmış gibi - bir yasa, ihtiyacımız olan, ancak, yetkisine ilişkin olarak herkesle aynı anda anlaşmaya varıp ilk önce kendimiz için bulduğumuz isim, herkesin bilincindeki koşulsuz bağlayıcı güç, ahlak yasasını bilmektir (8).

Yüreğin üzerine kazınmış bir yasadan söz edilip edilmediğinin belirsiz olmasına rağmen, Tesniye 30:14'e gönderme kasıtlıdır, Musa'nın Tevrat'ı İsrail'e vermede aynı metaforu kullandığı, Kant'ın şunu göstermekten büyük bir menfaati olduğu açıktır: Tarihsel din, ahlaki yasanın bilinmezliğinde gelişmedi. Kant, gerçek dinlerin bir şekilde insanlığın evrensel tasarımı ve ahlaki gelişimine olan bağlılığına dayanan saf bir inanç idealine yaklaştığını belirtmek ister. Gerçek

dinler bu ideale yaklaşmadıkça, Kant'ın, kalplerimizin her biri üzerine kazınmış bir yasa olduğunu iddia etmesi imkansız olacaktır.

Sınırlar İçindeki Din'in amacı, Hristiyanlığın idealleştirilmiş bir resmini ortaya koymaktır; yani onun öğretilerinin ahlaki gerekliliğini vurgulayan bir resmi kast ediyorum. Kant'a göre bu öğretiler vicdanımızın eğiliminin meşru yasalara itaat etmekten daha önemli olduğu inancını, komşumuza verilen zararların onarılması ihtiyacını ve kötülüğe karşı insan vicdanının doğal eğiliminin üstesinden gelme umudunu içerir. Kant onların uygulaması ile tarihi kayıtlar ne gösterirse gösterebilir bu öğretilerin geçerli esaslar oluşturacağına inanır. Bu bağlamda, Platoncudur ve Platoncu olduğunu iddia eder.

Gerçek şu ki, fiziksel dünyada mükemmel daireler veya paralel çizgilerin kesinlikle olmaması nasıl paralelcilik ve dairesellik fikirlerinin reddedilmesine yol açmazsa, böyle bir inancın yasadışı olduğunu gösteren hiçbir tarihsel din neden rasyonel inanç idealini yaşatmamalıdır? Kant'ın söylediği gibi: "Hiçbir şey, ne yapmalıdan, ne yapılmalıyı buyuran yasaların türetilmesinden ya da onların üzerine sonradan sınırlanmış olanın sınırlarını empoze etmekten daha kınanabilir değildir (9)."

Hristiyanlığın idealleştirilmesini önerdiği ve gerçek amacı yücelik sağlamak olduğu için öyle düşünmekte hep bir tehlike vardır. Kesinlikle İsa'nın gerçek ilk kiliseyi (10) kurduğunu ileri sürdüğü zamanlarda ikincisinin tutsağı olduğu pasajlar vardır. Ama zaman zaman cemaatçi kaymalara rağmen, Kant'ın niyeti, bütün dogmaların ortasında Hristiyanlığı oluşturan bir dizi ahlaki gerçeklerin olduğu ritüelleri, yasaları ve tarihi kazaları göstermektir. Hristiyan kiliselerinin uygulamaları her zaman gerçeği kabul etmeyebilir ve bazı örneklerde onlardan feragat eder. Kant onları kabul edecek ilk kişidir. Onun tablosu tarihi özgül örneklerin amaçlanmasına bir modeldir ancak sürekliliği kısadır. Bu nedenle Kant felsefesinin mirası gerçeklik ve ideallik arasında bir boşluktur. Hegel ve Marx'ın bu boşluğu doldurma girişimini görmenin öğretici olmasına karşın, Yahudi perspektifinden bakıldığında Steven Schwarzschild ile aynı fikirde olabiliriz, gerçek dünyanın ideal olanı cisimleştirdiği önerisi mantıksız gibi görünen ile bağlantılıydı (11). İlk başta birçok Yahudi idealden hayli uzak yaşamaya devam etti. İkinci olarak, Yahudilik mesihin gelmediğini anladı ve bu nedenle, dünya bağışlanabilir olmasına rağmen, henüz bağışlanmadı. Kant ahlakın bize sonsuz bir görev ya da sonsuz bir gelecek yolu sunduğunu savunur. Pratik aklın eleştirisi'nde "Doğamızın ahlaki kaderi tezinin yalnızca... ahlaki yasalara tam bir uygunluğa doğru sonsuz bir ilerleme olduğunu, sadece spekülasyonun aklın halihazırdaki zayıflığını desteklemek amacını değil aynı zamanda dine saygıda da büyük faydası olduğunu savunur (12).

Şüphesiz, sonsuz görev fikrini tamamlayan gerçeklik ve ideallik arasındaki boşluğu "tekrar açan" büyük düşünür Hermann Cohen idi. Cohen (1842-1918)

Kant'ın önde gelen takipçisiydi ve bir bakıma onun savını canlandırmaktan sorumluydu. Almanca konuşulan yerlerde dikkate değer bir yeri olan, Kantla ilgili belirli bir yaklaşım ve onun ahlaki prensiplerinin önemini vurgulayarak savunan Margburg felsefe okulunu kurdu. Olgunlaştıkça Yahudilikle daha çok ilgilendi ve Kantçılığı belli başlı din temalarını keşfetmek için araştırdı. Özet olarak, Cohen, Yahudiliği, Kant'ın Hristiyanlığı ele aldığı şekilde ele almaya çalıştı.

Ama Cohen'in en tanınmış eseri, *Yahudiliğin Kaynaklarının Dışında Akıl Dini*'nin akışında Yahudiliğin akıl dini olduğunu, bu izlenimin yüksek düzeyde yanlış yönlendirildiğini söyledi.

"Akıl diniyle", Cohen Kant'ın vurguladığı aynı prensipleri vurgulayarak idealleştirilmiş, akılcı inancı kastetti. Cohen'e göre, bu inanç Yahudi, Hristiyan ve diğer kaynakların dışında oluşturulabilir. (13) "Böylelikle Yahudilik bir akıl dini olmayabilirken, Kant onun akıl dini olmadığını düşünmekte hatalıydı.

Kant'ın Hristiyanlığı gibi, Cohen'in Yahudiliği görev fikri üzerine ağır vurgu yapar. Tektanrıcılığın gelişiminin arkasında, bütün insanlığın ortak bir tanrı orijinine sahip olduğu kanısına varır, böylece Kitab-ı Mukaddes'in tedbiri (Leviticus 24: 22) : " Ben Tanrınız, efendiniz olduğum için yerli ve yabancı için tek bir hukuka sahip olacaksınız." Cohen'e göre bu hassasiyet tüm Torah'ya ve hahamlık literatürünün önemli bölümlerine de sızar (14). *Nuh'un Sözleşmesi* (Genesis 9: 11-16) düşüncesinde de görülebilir, kurbanın milliyeti ile ilgisi olmaksızın, masum kanların dökülmesini engellemek için Tanrı'nın tüm insanlıkla yaptığı anlaşmadır (15). Suçlamada bulunmak sadece yahudilerin değil ama kurtuluşu paylaşacak her ulusun hakkıdır. Son olarak, tekrar eden tedbir bulunabilir (Tesniye 23: 8), Israil nefret edemez ya da yabancının avantajını alamaz çünkü o da önceleri yabancı bir toprakta yabancıydı. Cohen evrensel insanlık fikrinin ne Platon ne de Aristoteles'de değil ama Yahudi peygamberleriyle doğduğu sonucuna varır.

Kant için din, ilahi buyruklar olarak görülebilen tüm görevleri tanımdır (16). Cohen'in Yahudi kaynaklarından böyle bir görüşü oluşturma çabası uzun ve ayrıntılıdır, çoğu din düşünürünün düşünebileceğinden daha fazla metinsel kaynak gösteriliyor. Tüm projeyi özetlemek yerine, tek bir fikri almak daha iyi olur: Vahy. Torah'da, vahy, Tanrı'nın Sina Dağı'na indiği ve tek bir kişiye, Musa'ya hitap ettiği tarihi bir olaydır. Vahyin tarihsel boyutu Cohen'in ellerinde, dönüştürülmüştür, yani, vahy çölde meydana gelen bir mucize olmak yerine, aklın en geniş anlamda keşfi olur. Başka bir anlatımla, vahy bir olay değil, bir ilkedir: Ahlaki aklın farkındalığı, insanoğlunun en yüksek çağrısı ve ilahi ile teması bize getiren daldır.

Cohen'in vahy görüşünü ilgili bir fikire kıyasla daha iyi anlayabiliriz: Toplumsal sözleşme. Başlangıçta düzenlenen toplumsal sözleşme teorisi, toplumun tarihsel kökeni hakkında bir anlatıydı. Bu şekilde yorumlanan teori sadece man-

tiksiz olmakla kalmaz, birçok bakımdan da geçersizdir. Adı sanı belli olamayan atalar tarafından gerçekleştirilen eylemler neden bugünlerde yaşayan insanlara ahlaki kısıtlamalar getirmelidir? Tarihsel derneklerinin toplumsal sözleşmesini serbest bırakana ve onu özgürlük ya da vatandaşlık gibi fikirleri açıklamak için felsefi açıdan kavranılabilecek bir ilke olarak anlayana kadar değil. Cohen'in şartlarına göre, toplumsal sözleşme, tarihsel kayıt tarafından bize zorlanan güncel bir olay olmadığını, ancak adil bir toplum fikrinden kaynaklanan akılcı bir yapı olduğunu fark edinceye kadar geçerli olmayacaktır.

Vahy sürecinin mekanizmasına tekrar dönülürse - "Tanrı tam olarak ne söyledi?" ya da "halk tam olarak ne duydu?" - İçerikle kıyaslandığında önemsiz hale gelir: Kalplerimizin her birine kazınmış bir görev çağrısıdır. Cohen'e göre, Tanrı, Homeros'un İlyada'nın kaynağı olduğu gibi olmayan şekilde ahlaki aklın kaynağıdır, bu şekilde onun tarafından izlenen sonuçların kaynağı olan üretici bir ilkedir.

Ahlaki yasayı isteyen bir varlık olmanın dışında, basitçe mükemmel bir varlığı düşünmenin bizim için hiçbir yolu yoktur: her akılcı unsur kendi içinde bir son olarak değerlendirilmelidir.

Dolayısıyla ahlaki yasa vahyin en önemli noktasıdır. Ahlaki yasanın haricindeki herhangi bir şey, mükemmel bir varlık için değersiz olurdu ve Tanrı'nın İsrail'e verdiği öğretinin bir parçası olamazdı. Cohen, Maimonides gibi, dinin soyut bir ilkeden daha fazla birşey olduğunu da itiraf ediyor (17). Ahlak yasası insan davranışının en büyük ilkesidir ama zorunlu olarak en ivedisi değildir. Ahlaki yasaya ilave olarak, insanlar, onu hatırlamak için sembollere, onu teşvik etmeye yardımcı olacak kurumlara, onu takip etmeye teşvik eden törenlere ve onlara kavramlaştırmada yardımcı olacak bir dizi mevzuata ihtiyaç duyarlar. Semboller, festivaller ve yasal koşullar, keyfi bir irade tarafından dayatılan ayrı yasaları ilgilendiren buyruklar değil fakat akılcı bir iradenin emirlerine uymak için gerekli önkoşullardır. Cohen, burada yine ilahi buyrukların tarihsel bir tarz olarak anlaşılmasını istiyor. Bütün ahlaki görevlerin ilahi emir olarak görülebileceği belirlendiğinde, gerçekte Tanrı'nın onları İsrail'e verdiği izlenemeyen özgül bir an vardı. Bu, ahlâki aklın keşfedilmesinin mükemmel bir varlığa layık buyruklara taşınması anlamına gelir, yoksa mükemmel varlığın onları dağın zirvesinden bağırması demek değildir.

Emir konusu dosdoğru özerklik konusuna götürür. Kantçı ahlakın standart eleştirisi özerkliktir ve bireyi üstün kılar ve otoriteye saygıyı zayıflatır. Eğer sadece ahlaki otoriteye sahip buyruklar kendime yüklediğim emirlerse, özerklik, bağımsızlık ile eş anlamlıdır (18). Ancak burada da, esasen ilke olarak mevzuat ile olgu olarak mevzuat arasında bir ayrım yapmak zorundayız. Dikkate değer olan, özerklik ilkesinin en iyi bilinen düzenlemesinde Kant, felsefe öğrencileri kuşaklarının söylediklerini söylemiyor: Sadece yazarı olduğum yasaların konu-

suyum diyor. Bu ilke doğruysa, beni kendim için en üst ahlaki yasa koyucu yapacak ve Tanrı, devlet, aile veya başka herhangi bir şeyden kaynaklanan emirlere uyma yükümlülüğünden uzaklaştıracaktır. Kant'ın gerçekte söylediği şey, yalnızca kendini yazarı olarak görebileceği yasaların konusu olmaktır (19). Elbette şurası bir gerçektir ki, kendime bir yasanın yazarı olarak bakabilmem gerçekte yazarı olmadığımı söylemekle uyumludur. ABD Anayasası'nın Beşinci Değişikliği'ni yazmış olmamama karşın, bir kişinin kendi aleyhinde ifade vermeye zorlanamayacağı iddiası, kendimle ilgili olarak bunu yapmış gibi bir sorunum olmayacak. Bu nedenle, bir tarih kitabı okumakla yasayı öğrensem bile, özerk bir tarzda ona uygun olabilirim.

Cohen'e göre, Tanrı'nın hukuku ile ahlaki aklımızın kendisine dayattığı hukuk arasında çatışma ihtimali yoktur (20). Tüm insanlığı kendisinin bir amacı olarak düzeltme zorunluluğu her zaman ve her yerde geçerlidir. Yasayı, ya mükemmel bir varlığa layık bir yasa olarak ya da kendimiz yazabileceğimiz bir şey olarak, Tanrı'nın en yüksek çağrımız konusunda bizi eğitime girişimi ya da Tanrı'ya nasıl hizmet edilmeli konusunu keşfetme girişimimiz olarak görebiliriz. Nihayetinde asıl konu yasayı kimin yazdığı değil ama ahlaki gerekliliktir.

Bu konuyu anlamanın bir başka yolu da, kendi mevzuatından bahsedecek olursak, deneysel benliğe değil ama numen ile ilgili olana gönderme yaparız, kendi, aklın nedenselliğine cevap verir. Cohen, uzun zamandan beri, numen ile ilgili kendiyi, deneyimin "vermediği"ni vurgulayan Yeni Kantçı düşünürlerden birisidir (21). Bu, içebakış ile keşfedebileceğimiz ya da dokunabileceğimiz ve ulaşabileceğimiz bir şey değildir. Kendi, vahy ya da Tanrı gibi rasyonel bir oluşumdur, argüman, tarihsel deneyim, edebi çözümleme ve elimizdeki her diğer araştırma aracı temelinde geldiğimiz bir şeydir. Dolayısıyla akılcı bir inşa, yerine getirmek için çabalamamız gereken bir görevdir. Cohen, yazdıklarının hemen hemen tümünde, görevin hiçbir zaman tamamen yerine getirilemeyeceği anlamında sonsuz olduğunu, ancak, sınırına yaklaştığında matematiksel bir işlev olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular. Bir kuşak sınıra önceki kuşaktan çok daha yakın olmasına rağmen, gerçeklik ile ideal olan arasındaki boşluk her zaman açık kalır.

Sonuçta, popüler yanlış kavramaların aksine, özerklik, benim rasyonel bir monad olduğum anlamına gelmez; çevremdeki herhangi birinden yalıtıldığım gibi davranmam anlamındadır. Yasaları öğrenmek için, kendime yazar olarak bakabilirim, bir aileye, dostlara, dinsel ve laik kurumlara ihtiyacım var ve eğer Cohen haklıysa, ahlaki aklın taleplerini keşfedeceğim bir inanç, Tanrı'nın isteğini bilmeye geliyorum. Dinsel terimlerin kastettiğine göre bu vahy tek zamanlık bir olay değil devam eden bir süreçtir. Cohen'in görüşüne göre, Musa ve Çıkış'ın kuşağı olarak sürecin bir parçasıyız.

Cohen'in tipik bir eleştirisi, vahy anlatısının çok soyut olduğunu ve aslında

kesinlikle Yahudi teorisi olmadığını göstermektedir. Tuhaf bir şekilde, Tevrat'ın metni idealleştirmeye birinin düşünebileceğinden çok daha uygundur. Vahy öyküsünün Exodus kitabında anlatılmasına rağmen, Tesniye kitabına tekrar konulması nedeniyle bu İbrani Mişneh Torah (yasanın tekrarı) 'nın Yunanca çevirisi *ikinci yasa* dır. On Emir verilirip yeniden düzenlenmesinden hemen önce (Tesniye 5: 3), Musa: "Tanrı bu anlaşmayı Babalarımızla değil ama bizimle yaptı, bu gün burada hayatta olan hepimizle." dedi. Neden Musa, "babalarımız ile değil" dedi; Torah'nın herhangi bir okuyucusunun bunun böyle olduğunu bilmesi için. Tesniye'ye başvuran insanlar Sina'da bulunan halkın çocuklarıdır. Cohen'den çok önce, yorumcular, bu cümlelerin "sadece babalarımız ile değildi" anlamında alınması gerektiğini ve anlaşmanın sadece Çıkış (Exodus) kuşağına değil Tesniye'nin kuşağına ve tüm gelecek kuşakları kapsayacak biçimde genişletilmesi gerektiğini söylediler (22).

Tesniye (II: 13, II: 32, 27: 9) de baştan sona kadar devam eden destek görülebilir, Musa, İsrail ile anlaşmanın "bu gün" yapıldığını söylese de gerçek anlaşma exodus nesli ile kırk yıl önce yapılmıştı. Yine geleneksel yorumcular "bugün" ü tarihte özel bir konuya değinmek için değil herhangi bir gün olarak algıladılar; diğer bir deyişle vahyi sonsuz, yenilenebilir bir süreç olarak anladılar.

Bu Cohen'in tarihi zincir kırıldı ve idealleştirme süreci yolda sözüyle ifade edildi (23).

Tesniye'nin diğer dikkate değer bir özelliği, İsrail'e vahyedilen yasanın (Tesniye 4: 6-8) öğretilen ve öğrenilmesi gereken bilgeliğin bir vücudu olarak betimlenmesidir. Musa daha çok emir subayından aldığını yürüyüş emirlerini ileten bir haberci olmak yerine insanların anlayışlarını uyandıran bir öğretmen portresi çizmiştir. Bu konu Musa'nın yasa artık cennette değil ağızımızda ve yüreğimizde yazılı savıyla Deuteronomy 30:14'te zirveye ulaşır. Cohen'e göre yasa artık cennette ve gizli değildir gerçeği hatta Torah'ta bile vahy gizliliğini açığa kavuşturmak ve yasayı özümseme teşebbüsü vardır. Yasayı, şiddetli gök gürültüsü ya da yıldırımla bize ulaşan keyfi bir emirden ziyade, kendimize çok yakın ve irademizin mahsulü olarak düşünebiliriz.

Cohen'in kendisinin söylediği gibi, Tesniye'yi önce Tanrı'nın İsrail'e vahyinin bir parçası olarak kabul ettiğimizde, Deuteronomi kitabının yazılmış olması onun için bir şanstı, çünkü, idealleştirmenin sadece Yeni Kantçı bir saplantı olmadığını, Yahudi halkın kendisini anlama biçiminin bir parçası olduğunu söylemek için dayanağa sahibiz. Kendi aklına göre, Cohen, Sina'da sahip olduğu köklerinin bir yolu üzerindeydi. Kant gibi, gerçek bir yenilikçi olmadığını ama zaten kaynaklarını aydınlatmaya çalışan biri olduğunu savladı (24). Dürüstçe söylemek gerekirse, o zaman, hem Kant hem de Cohen idealleştirmeye yorum-samacı bir uygulama olarak bakıyorlardı. Her ikisi de dinin mitik düzeyinin mantıki olanlar geçici ilişkilerle yer değiştirmesine ikna olmuştu, bu çerçevede

Yahudilik ve Hristiyanlığın kutsal metinlerinin ahlaki hukukun koşulsuz gerekliliğini nasıl ifade ettiğini göreceğiz.

Cohen'in etkisi, Ernst Cassirer, Julius Guttman, Yechezkel Kaufmann, Leo Baeck, J. B. Solo Veitchik ve Steven S. Schwarzschild gibi çeşitli düşünürlerde görülür (25). Aslında, Cohen'in eleştirmenleri uzun bir süre için takipçilerinden daha fazla dikkat çekmiştir. Kantçı felsefenin, zihinden bağımsız bir gerçekliğin doğasını araştırmaya yönelik her türlü çabayı reddettiğini gördük. Hilary Putnam'a göre, "kendi içlerindeki şeyler" veya "muhatap seçimlerden bağımsız gerçekler" üzerine herhangi bir gönderme tutarsızdır (26). Bu nedenle, Cohen, Tanrı'yı değil, mükemmel varlık fikrimizi, kişiliğimizi değil ama sonlu bir ahlaki aracı olma fikrimizi tartışmaz. Ayrıca, vahy neden tarihi bir olay değil ama bir soyutlamadır: Mükemmel bir varlık ve bitimli bir aracı arasındaki bağlantıdır. Cohen'in sözleriyle: "İnsan, bir halk ya da bir Musa değildir: İnsan, akılcı bir varlık olarak, vahyin Tanrısı ile bağlantılıdır" (27). Böylece, Cohen'in tüm söylemleri, fikirler alanında gerçekleşir.

1920'lerde Cohen'in en ünlü iki öğrencisi Martin Buber ve Franz Rosenzweig idealleştirilmiş dinin çok soyut olduğunu protesto etmeye başladılar ve felsefe günlük hayatın somut gerçeklerine dönerek fikir çemberini kırıp geçmek zorundaydı. Rosenzweig için bu ölümün kaçınılmaz gerçeğini kabul etmek anlamına geliyordu, Buber için ise mükemmelliğin felsefi tasarımıyla yaşayan Tanrının ilk zamanlarına ulaşmak anlamına geldi. Heidegger ve Cassirer Davos'ta 1929 da o utanç verici toplantıyı yaptıkları zaman, Yahudi Yeni Kantçılık tarihi kutsal emanet olarak görüldü.

Bugün Yeni Kantçılığın dünyada eski görkeminin bir kısmını tekrar kazandığına dair kanıt var. Mantık pozitivizmin iflasıyla, Kantçı temalar Thomas Kuhn, Hilary Putnam, John Rawls ve Jürgen Habermas gibi kişiler tarafından tekrar keşfedildi. Yahudi dünyasındaki evrenselliksel tartışma, devam etmekte olan özgürlük ve özerk tartışmalarından söz etmezsek, *Temel eser* ve *İkinci Eleştiri* etrafında dönüyor. Kant'ın bir çok eleştirmeni sorunu aşkın zorunluluk iddialarını konu edinirken, diğerleri Kant'ın en nihayet bir konuda haklı olduğuna yaygın bir biçimde ikna olmuş durumda: İdeallik ve gerçeklik arasındaki boşluk. Yahudiliğin merkezi fikirlerinden biri dünyanın tamamlanmamış bir durumda yaratıldığı, bu nedenle Tanrı ve insanların işi bitirmek için birlikte çalışmaları gerektiğidir. Böylelikle insanın temel görevi yaratılmış düzenin (tiqqun olam) onarılması zorunluluğudur. Boşluk açık kalırken, görev yenilenmiş çaba ister.

Soru şu: Bu uçurum her zamankinden daha açık kalacak mı? İdeal adalet her zaman kusurlu varlıkların erişiminin ötesine geçecek mi yoksa kusurlu varlıklar dizisinin yerine getirilmesine çalıştığı ahlaki yasanın yeryüzünde gerçekleştiği bir zaman olacak mı? Ortodoks Kantçı cevap boşluğun asla kapatılamayacağıdır. Böylece Cohen, Kilise adamları (Ecclesiastes) 7: 20'yi alıntılama-

hoşlanır: “Yeryüzünde doğru olan, iyi davranan ve günah işlemeyen dürüst bir insan yoktur”. Bir ömür boyu felsefi etkinliğe baktığımızda, Schwarzschild Rav’a derin sempatisini ifade etti, tüm mesihlerin gelip gittiklerini tartıştı ve artık bundan sonra herşey pişmanlık ve iyi eylemler üzerine kurulu oldu (28). Yeni bir çağda yeterli pişmanlıktövbe ve iyi işler olabilir mi? Bu noktada, Schwarzschild itiraz edip, Cohen ile tartışır, bireysel insan hayatında, tarihte, tarihin ötesinde ve gelecek dünyada görev sonsuzdur (29). Ne kadar ilerleme kaydedilirse edilsin, insan ırkı ne oldu ve ne olmalı arasında tam rastlaşmayı başardığında zaman olmayacak. Dini terimlerle Mesih çağı asla gelmeyecek ama her zaman gelme süreci olacaktır (30).

Sorun şu ki; hep mükemmellik önümüzde olursa, sonsuz boşluk sonlu bir varlık ile doldurulamaz, mükemmellik hep ulaşacağımızın ötesinde olacak. Kant’ın asla işaret etmekten yorulmadığı zorunluluk olabilirini ifade eder. Bir şey için mücadele etmeliyim demek onu başarma olanağına sahibimi ifade eder. O zaman sonsuz uzakta olan bir şey için mücadeleye nasıl zorlanabilirim, gösterdiğim ilerlemenin ne kadar sonlu olduğu önemli değil, aradığım son ile benim aramdaki mesafe sonsuz kalacak mı?

Bilmecenin dışındaki yol, pişmanlıklar ile iyiliklerin ahlaki yasa altında, hiç bitmeyen mecburiyetlerimizin devam eden görevlerimiz olduğunu anlamaktır. Birisinin görevini yapması bir yarış kazanmak gibi ya da onur listesine seçilmek gibi değildir. Bugün en saf itkilerle hareket etmiş olsak bile yarın yine aynı şeyleri yapma mecburiyetinde olacağız. Böylece ileri süreceğim çabanın bir limiti olmadığını söylemek dürüstçe olur. Kant’ın ileri sürdüğü gibi ahlak sürekli gelişim içindedir ve hep baştan başlar (31). Ama ahlakın talepleri hiç son bulmaz, bu anlamda sonsuzdurlar, hiçbir sonlu unsur yerine getiremeyecek olduğu halde onları takip eder mi ? Yapmayacağını öneriyorum. Halihazırdaki şartlar içinde sadece doğamın bana izin verdiği kadarını yapmaya mecburum. Eğer her rasyonel unsuru kendisinde bir son olarak değerlendirmekle yükümlüysem benim için sonsuz ahlaki ilerlemeyi varsaymaksızın yapmanın mümkün olması gerekir (32). Ahlak yasası benim bir aziz ya da bilge bir kişi gibi hareket etmemi isteyebilir ama bir melek gibi hareket etmemi isteyemez.

Şimdi Kant’ın vahy ile ilgili iddası için kritik metin Tesniye 30: 11-14’e dönelim:

Bugün sana verdiğim emir, çok zor değil ne de uzakta. Cennette değil, “Cennete bizim için kim gidecek ve onu bize getirecek ve onu bize işittirecek, yapabilir miyiz?” dememeliyiz. Denizin ötesinde midir, sizin söylememeniz gereken şey de: “Kim bizim için denizin üzerine gidip onu bize getirecek ve bize işittirecek, onu yapabilir miyiz?” Ama söz ağzında sana kalbinden çok yakındır, bunu yapabilirsin.

Bu paragraf Kant'ın ahlak yasası yüreğimize kazınmıştır iddiasını desteklemektedir ve Cohen'in iddiası Torah'nın kendisinin gizemsizleştirme sürecini başlattığı şeklindedir. Elbette pasaj, yasanın meleklere ya da insanüstü güce sahip insanlara yönelik olmadığını ima eder. Yasa'nın uygulanamayacağına dair Pavlus'un tartışmasının (Romalılar 7: 13-25) aksine, bu pasaj, prensip olarak, herkes tarafından yerine getirilebileceğini söylemektedir, çünkü, kendi kalbimizin emirlerinden başka bir şey değildir. Bu, yasanın yakın gelecekte herhalde yarın veya gün içinde yerine getirileceği anlamına gelmez. Cohen ve Schwarzschild'le, insan koşulunun arzulan çok şey bıraktığını kabul edebiliriz. Tüm kabul etmemiz gereken, mükemmelleştirmek için sonsuz zamana ya da sonsuz güce ihtiyaç duymadığımızdır.

Elbette ki Ahiretbilimi çok zor bir konudur. Yahudi tarihine gelişi güzel bir bakış bile geleneğin sahte mesihlerle dolu olduğunu, mesih çağı hakkında yanlış ilan etmeleri ve çağın neye benzeyeceğine dair aptalca spekülasyonları gösterecektir. Fakat burada, gerçeklik ile ideal olan, var ve var olması gereken arasında ayırım yapmaksızın Ahiretbilimi tartışmak güçtür. Bir kez ayırım yapıldıktan sonra, Kant'la başa çıkmaksızın önemli bir şey söylemek çok zordur.

NOTLAR

1. Örneğin bakınız, Religion Within the Limits of Reason Alone (Sadece Aklın Sınırları İçinde Din), 2.2, 3.2, 4-2; 74, 116-18, 154 (Greene and Hudson).
2. Critique of Pure Reason (Saf Aklın Eleştirisi), Bxxx: 29 (Kemp Smith). Kant'ın insan bilgisinin sınırı ve Maimonides' arasındaki bağlantı için, bakınız Fox 1990, s. 83-4.
3. Critique of Practical Reason (Pratik Aklın Eleştirisi), 138-9: 143-5 (Beck).
4. Critique of Pure Reason (Saf Aklın Eleştirisi) A818IB846: 643 (Kemp Smith).
5. "Emmanuel Levivas ile Söyleşil Dialogue with Emmanuel Levinas," Levinas'da 1986, s. 31-2. Ayrıca bkz. Baeck 1961, s. 34-41 (Howe).
6. Foundations, 443:61-2 (Beck) ; Sınırlar İçinde Dinl Religion Within the Limits 4.2: 158 (Greene ve Hudson).
7. Critique of Practical Reason, 8: 8 (Beck).
8. Religion Within the Limits 4-2: 169 (Greene and Hudson).
9. Critique of Pure Reason, A319IB375: 313 (Kemp Smith). Faydalı referanslar Plato önceki üç sayfada görülür.
10. Religion Within the Limits 3.2: 118 (Greene and Hudson).
11. Schwarzschild, "Modern Jewish Philosophy," in Schwarzschild 1990, s. 230.
12. Critique of Practical Reason, 122: 127 (Beck).
13. Religion of Reason, bölüm16, s. 364 (Kaplan).
14. Religion of Reason, bölüm 8, s. 113-43 (Kaplan).
15. Noachide sözleşmesinde, bkz. Sanhedrin 56a. Yahudi hukukunun bu yönü üzerine eniyi yeni yorum Novak 1983'dür.

16. 6 Critique of Practical Reason, 129: 132 (Beck). "Gibi görülebilir" derim, çünkü, Kant'a göre, Tanrı'nın varlığı ahlaki aklın bir postülasıdır ve kesin olarak bilinemez.
17. Religion of Reason (Aklın Dini) 16: s. 346 (Kaplan) ; cf. Maimonides, Guide (Rehber) 3.32.
18. Cf. Novak 1992, s. 46-8.
19. Groundwork, 431: 49 (Beck).
20. Cohen 1971, s. 81 (Jospe).
21. Cohen'in kendinin (self) oluşturma görüşü için, bkz. Schwarzschild 1975; cf. Allison 1990, s. 3-5, 141-3.
22. Bkz. Rashi'nin Tesniye üzerine görüşü 5: 3, 11: 13, and 27: 9.
23. Religion of Reason, bölüm 4: s. 76 (Kaplan).
24. Religion of Reason, Giriş: s. 24-34 (Kaplan).
25. 'Mesela Cassirer 1981'i görünüz; Guttman 1973; Kaufmann 1972; Baeck 1961; ve Schwarzschild 1990. Soloveitchik üzerinde Cohen'in etkisi için, bakınız Ravitzky 1986; daha sonra Kant'ın bilimi üzerine etkisi, bakınız Martin 195 5, p. v. Yahudi Yeni-Kantçılığını savunmak için çağdaş bir girişim, bkz. Seeskin 1990.
26. Putnam 1987, s. 33-6.
27. Religion of Reason, bölüm 4, s. 79 (Kaplan)
28. "Sonsöz," Schwarzschild' de 1990, s. 254 Sanhedrin 97a.' dan alınan Rav'a gönderme.
29. "Yahudi Ahiretbilimi Üzerine On Jewish Eschatology," Schwarzschild 1990, s. 225.
30. Ibid., s.211.
31. The Metaphysics of Morals (Ahlakın Metafiziği), 409: 209 (Gregor).
32. Kant ve Cohen'in her ikisi de gelecek dünyada sonsuz ahlaki ilerleme olacağına inanır. Bakınız Critique of Practical Reason, 122-3; 126-8 (Beck) ve Religion of Reason, bölüm 1 5, s. 307ff. Ama cisimleşmemiş bir devlette ahlaki ilerleme nasıl olur? Asla söz etmedik; cf. Allison 1990, s. 171-9.

KAYNAKÇA

Metinler

- Cohen, H. (1971) "Affinities Between the Philosophy of Kant and Judaism," in Reason and Hope, translated by E. Jospe (New York: Norton).
- (1972) Religion of Reason out of the Sources of Judaism, translated by S. Kaplan (New York: Ungar).
- Kant, I. (1958) Critique of Practical Reason, translated by L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill).
- (1959) Foundations of the Metaphysics of Morals, translated by L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill).
- (1960) Religion Within the Limits of Reason Alone, translated by T.M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harper & Row).
- (1965) The Critique of Pure Reason, translated by N. Kemp Smith (New York: St

Martin's).

- (1991) *The Metaphysics of Morals*, translated by M. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press).

Araştırmalar

- Allison, H. (1990) *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Baeck, L. (1961) *The Essence of Judaism*, edited by I. Howe (New York: Schocken).
- Cassirer, E. (1981) *Kant's Life and Thought*, translated by J. Haden (New Haven: Yale University Press).
- Fox, M. (1990) *Interpreting Maimonides* (Chicago: University of Chicago Press).
- Guttmann, J. (1973) *Philosophies of Judaism*, translated by D. W. Silverman (New York: Schocken).
- Kaufmann, Y. (1972) *The Religion of Ancient Israel*, translated by M. Greenberg (New York: Schocken).
- Levinas, E. (1986) "Dialogue with Emmanuel Levinas," in *Face to Face with Levinas*, edited by R. Cohen (Albany: State University of New York Press).
- Martin, G. (1955) *Kant's Metaphysics and Theory of Science*, translated by P. G. Lucas (Manchester: Manchester University Press).
- Novak, D. (1983) *The Image of the Non-Jew in Judaism* (Toronto: Edwin Mellen).
- (1992) *Jewish Social Ethics* (New York: Oxford University Press).
- Putnam, H. (1987) *The Many Faces of Realism* (LaSalle: Open Court).
- Ravitzky, A. (1986) "Rabbi J. B. Soloveitchik on Human Knowledge: Between Maimonidean and Neo-Kantian Philosophies," *Modern Judaism* 6: 157-88.
- Schwarzschild, S. (1975) "The Tenability of H. Cohen's Construction of the Self," *Journal of the History of Philosophy* 13: 378-9.
- (1990) *The Pursuit of the Ideal* (Albany: State University of New York Press).
- Seeskin, K. (1990) *Jewish Philosophy in a Secular Age* (Albany: State University of New York Press).

YAHUDİ VAROLUŞÇULUĞU: ROSENZWEIG, BUBER VE SOLOVÉİTCHİK

Oliver Leaman

Filozofları etiketler altında gruplandırmak her zaman çok zordur ve bu düşünürleri “varoluşçular” olarak tanımlamak belki de en zor ama en uygun etiket olacaktır. Varoluşçular, varoluşçuluklarıyla tutarlı olma liyakatine sahip olmakla birlikte, hangi düşünürlerin birlikte gruplandırılacağını bilmekte zorluk çekme, bununla birlikte herhangi bir şekilde etiketlenmekten de hoşlanmama eğilimindedirler (1). Ancak bu üç düşünürün, her ne kadar bir parti çizgisini paylaşanlar olarak düşünülmemesi gerekse de, onları birlikte Yahudi varoluşçuluğu olarak adlandırılabilen gerçekliğin temsilcileri olarak dikkate almak için yeterli kanıt vardır. Burada bu düşünürlerin birlikte yirminci yüzyılda büyük ölçüde önde gelen bağlantılı felsefi konular ve vurgulanan bir dizi zorluğun kullanışlı bir yolu olmaları ve Yahudi felsefesinin geçmişinin bir bölümünü oluşturmaları tartışılacaktır. Genel düşüncelerinin temel yönelimlerinin tanıtılmasından sonra, Yahudilerin Halakhah’ya ve Yahudi hukukuna kabul etmeleri gereken davranışları üzerine zıtlaşan görüşleri ve kanıtları felsefi görüşlerinin aslında özel bir konuda eğitim gördüklerinde nasıl işlediğini görmek amacıyla betimlenecektir.

FRANZ ROSENZWEIG

Birçokları bu üçünün içinde en büyük filozofun Franz Rosenzweig (1886-1929) olduğunu tartışacaktır ve *Kurtuluş Yıldızı* kuşkusuz bir başyapıttır. Rosenzweig Almanya’da Kassel’de doğdu, kendisini dini anlamdan çok toplumsal anlamda Yahudi gibi hissettiren bir çevrede büyüdü. Yetişkinlik dönemine

yaklaşırken zamanının Yahudilik deneyiminin çoğunu karakterize eden asimilasyonun bildik güçlerini deneyimledi. Özellikle Leipzig’de Yahudilikten Hristiyanlığa dönme felsefe öğretim görevlisi Eugen Rosenstock-Huessy ile ilişkisiyle tanındı. Rosenzweig’in kendi kuzeni Hans Ehrenberg de dinini terk etmiş ve Hristiyan olmuştu bu durum Rosenzweig üzerinde harekete geçirici doğru bir etki yaratmıştı. Sık sık belirttiği gibi, Alman Yahudilerinin yaşadığı toplum türü tamamıyla Hristiyandı ve deneyimledikleri “Yahudi” kültürü sağlam biçimde Hristiyanlık tarafından belirlenmişti; bu durumda itibari bir Yahudiliği korumak bahanesini terk ederek bir Hristiyan olmak daha dürüstçe gibi görünüyordu. Bu Rosenzweig’i kendi Hristiyanlığa geçiş arzusuna götürdü ama genel olarak ciddiyetinden dolayı Hristiyan olmadan önce gerçek anlamda bir Yahudi olmalıydı; çünkü bu dönmelik eylemine otantik bir yönelim kazandıracaktı aksi takdirde çok şey eksik kalacaktı.

Yahudi sofuluğu içinde yer alması onun din değiştirme arzusu açısından gözünü açtı. Kendisini koruyan Yahudilerin çoğunun dinlerinde derin bir maneviyat ve anlam bulmakta zorlanmadığı yönündeki yeni farkındalığının bir sonucu olarak İsa Mesih’in arabuluculuğu olmadan da Tanrı’ya yaklaşmanın mümkün olduğunu düşünmeye başladı.

Bu karara yirmi yedi yaşındayken vardı ve hayatının geri kalan kısmını Yahudilik üzerine çalışarak geçirmeye karar verdi. Berlin’de Yahudiliğin ne demek olduğunu anlamak için felsefenin önemini anlatan Cohen’in sınıflarına katıldı. İlgisi tamamıyla akademik olmaktan uzaktı ve Almanya’da Yahudi öğretisinin çok önemli bir kurumunu oluşturmak ve organize etmek fikrine ulaştı, Yahudi öğretisini toplumda geniş ölçüde tüm açılardan iletmeyi araştırdığı Lehrhaus’u kurduğu zaman özellikle o toplumda çalışacakları eğitti. Bu zamanının çoğunu cephede geçirdiği Birinci Dünya Savaşından sonra meydana geldi. 1921 yılında ilerleyen felç hastalığı nedeniyle sağlığının kötüye gitmesi üzücüydü ve sonraki birkaç yıl içinde sağlığı hızla bozulmaya devam etti ve 1929’da da öldü. Son sekiz yılı entelektüellik açısından zengindi ve karısının ve diğer asistanların giderek artan engelliliği doğrultusunda çalışmasına yardımıyla çok dolu akademik ve pedagojik yaşam sürdü. Rahatsızlıklarına rağmen çalışmaya devam etme yetisi ve böylesi acı bir yazarın acıklı durumu, çalışmayı durduran bir beden tuzakına düşmüş olması onun romantik halesinin artmasında çok etkili oldu.

Rosenzweig’in felsefesi, özgünlüğünde, önce kabul ettiği sonra itiraz ettiği felsefelere karşıtlık olarak görülmelidir. İlk hedefi, “insanlık” gibi bütünüyle genel kavramları maddileştirme olarak görmesi ve bireyin hayatını anlamlı kılma konusundaki yetisizliği nedeniyle Hegelcilikti. Yahudi dinini bütünüyle genel evrensel gerçekleri temsil eden bir akıl dini olarak tanıtan Hermann Cohen’in yaklaşımını reddetti. Bu yaklaşımların her ikisinin de Yahudi filozofun

kişisel bir kararı olarak asimilasyona koşut olduğunu belirtmek gerekir. Sonuçta, Yahudilik sadece tarihte fikrin ilerlemesi boyunca bir aşamaysa, o zaman tarih dönemi geçtiğinde ona bağlanmak için söyleyecek fazla bir şey yoktur. Benzer şekilde, Yahudilik tamamen genel etik doğruların sadece belirli bir versiyonuy-
sa, birisinin dini terk ederken yapması gereken her şey, nereye giderse gitsin aynı etik ilkeleri korur. Bu yeni bir dine bağlılık ya da hiçbir din olmayabilir ama sosyalizm gibi bir prensibe bağlılık olurdu. Rosenzweig asimilasyonu haklı çıkarıcı yaklaşımları temsil eden felsefi görüşleri bir strateji olarak onaylamadığı için değil geniş ölçüde Yahudiliğin başka herhangi birşeye indirgenemez düşün-
cesinde olduğu için reddetmek istedi.

Rosenzweig'in "yeni düşünce" çağrısı kendi içinde yeni bir düşünce değildi çünkü Nietzsche ve Kierkegaard'a çok şey borçluydu ancak Yahudi felsefesine uyarlandığında kesinlikle oldukça yeniydi (2). Varlığın düşünceye önceliği ilkesine dayanır, bu anlamda felsefi olarak başlangıç noktası kişinin deneyim-
leridir ve o zaman bu deneyimlerden çok karmaşık ve soyut kavramlar yayılır. Rosenzweig'in çözümlemeleri baştan başa varoluşçu bir nitelikte, çözümle-
melerinde dini ve felsefi kavramların dünyadaki durumumuz ve deneyim-
lerimizle nasıl ilişkilendirildiklerinin önemini vurgular.

Gerçeklik, Tanrı, dünya ve insanlığın dinamik etkileşiminin bir konusudur ve burada önemli anlamı olan karşılıklı iletişim kavramıdır. Yahudilik, bu fark-
lı fikirleri, şeylerin karşılıklı ilişkilerde olduğu şekliyle bir resim oluşturacak biçimde biraraya getirmeyi başarır. İnsan varlıkların hayatlarında anlam bulma-
sına izin veren bir gerçeklik biçimi yaratan ve kuran şey budur.

Yahudilikte Tanrı kavramı uzaktaki bir yaratıcı değildir, dünyaya katkısı sadece sorumsuz bir ebeveyn gibi onu yaratan biri olmasıdır. Aksine, Tanrı yarattıkları ile etkileşim kavramını temsil eder ve bu vahy aracılığıyla temsil edilmiştir. Özel vahylerin belirli zaman ve yerlerde meydana gelmesine rağmen, bu sadece, Tanrı tarafından sevildikleri ve yaratıldıkları gerçeğinin bilinçliliği vasıtasıyla kendi benliğinin bir kavramını kuran insan varlığına göre en derin vahy kavramının simgesidir. Bu sevgi ile ilgili önemli nokta şaşkınlık yaratan edilgen bir duygu değil ciddi pratik sonuçlarının olmasıdır. Vahy gerçeğini küçük mevcut gücün geçmiş bir olayı, salt ölü bir sembol olmaktan koruyan duygusal özsu-
yu sağlar. Yaratılışın geçmişte gerçekleştiği doğrudur ve vahy yaratılışın etkilerini bizim için şimdiye taşır, fakat bu olgu geleceğe işaret eden kurtuluş olmaksızın tamamlanmamış olacaktır. Kurtuluş, uzak soyut bir gele-
cekte değil dünyamızda, zamanımızda meydana gelen bir şey olarak görü-
lür, ilahi emir ile ilgili olan bir şey değildir. Kurtuluş, kendimiz tarafından gerçekleştirilmekte, belki de bütünüyle kendimiz tarafından gerçekleştiril-
memesine rağmen, sonluluk içinde sonsuzluğu deneyimleme gücümüzü temsil eder. Bu nasıl yapılabilir? Rosenzweig'e göre, kurtuluşun bu duygu-

sunun yolu dini roller ve ritüeller vasıtasıyla Yahudiliğin dinsel uygulamalarına bağlanır. Diğer insan yaratıklarına cevap vermekle Tanrı'ya yanıt veririz ve bunu yapmakla mesihçi bir durumun oluşmasına son verebilecek bir yol belirledik ve bunun Mesihin gelmesi nedeniyle görülen birşey bir tür Mesih ex machina (sorunları çözümleyen mesih) olarak anlaşılmaması gerektiğini tekrar kaydetmek gerekir, fakat, biz, kendimiz, eylemlerimiz ve taahhütlerimiz aracılığıyla, mesihi getirebiliriz. Yahudilik, dünyamızdaki anlam ve sevginin yaratılmasına yönelik bir eylem çağrısıdır.

Rosenzweig'in ısrarı, dini ritüelleri hayatımızın yaşayan bir parçası yapmamız, onları tarihi olaylar olarak değil Yahudi tarihinin ana olayları olarak tanımamız gerektiği teorisine dayalıdır. Bir bakıma biz hala o olaylarda yer alıyoruz ve o olayları hayatın içine, eylemlerimize taşımak üstlendiğimiz bir görevdir. Roenzweig'in din ritüellerini hayatımızın bir parçası haline getirdiğimiz konusundaki ısrarı onun teorisine dayanır bunları tarihsel olaylar olarak değil Yahudi tarihinin ana olayları olarak tanımalıyız. Bir anlamda bu olaylara katıldık ve faaliyetlerimizde bu olayları hayata geçirmek bizim görevimizdir. Rosenzweig, Yahudi yılının doğasını genişlemesine tartışır ve özellikle dini festivallerin döngüsü ve hizmetin günlük düzeni hakkında, onların zamanın sonsuzluğu fikrine dayandıklarını savunarak; bize sonsuza dek devam etmenin nasıl bir şey olacağına dair tekrarlamalarında bir fikir verdiklerini tartışır. Özellikle Sabbath; her geçen gün yaratılış gerçeğini sadece geçmişte meydana gelen bir olay olarak değil, bir anlamda hayatımızda her hafta meydana gelen bir olay olarak onu (Sabbath'ı) çevreleyen ritüeller açısından temsil edilen ve kutlanan bir olaydır.

Dünyada anlamı bulmak için niçin Hristiyanlığı kullanmayalım? Gördüğümüz gibi, bu, bir dönem etkin biçimde Hristiyan olmayı düşünen Rosenzweig için soyut olmaktan uzak bir soruydu. Bunun yanıtı, herkese kıyasla, Hristiyanlığın, tamamen doğal nedenlerden ötürü bir din olarak Yahudiliğin "kökleşmişliği" nden yoksun olduğu konusuna cevaptır. Yani, Yahudiler Yahudiler olarak doğar ve bu nedenle, yüzyıllar boyu çok sayıdaki roller dizisini emanet olarak almış ve kabul etmiş bir topluluğun üyesidirler, bu roller arasında önde geleni, dünyanın pratik işleri üzerinde yoğunlaşmak değil fakat daha ziyade dinsel görevler ve maneviyat üzerinde yoğunlaşmaktır. Dolayısıyla, (Rosenzweig'in) Siyonizm'e olan güvensizliği, Yahudilerin herkes gibi olması gerektiği fikrine dayanıyordu, bu nedenle de bir devletin vatandaşları olmak böylelikle onları "normal" hale getirecekti. Bu (yaklaşım), Rosenzweig'in Yahudilerin özel rolü olarak gördüğüne, bilgilenmeye en derin bir bağlılığın sonuçları olan başka bir dünyeviliğin temsilcileri olarak gördüğüne karşı işler; Tanrı'nın dünyayla olan bağlantıları, diğer insan gruplarında da bulunabilir. Bence Rosenzweig'in Siyonizm'e yönelik

eleştirel yaklaşımının laik geçmişi olarak gördüğüne dayandığı ve muhtemelen dini bir Siyonizm ihtimalini düşündüğü takdirde şikayet edecek pek bir şey bulamayacağı söylenebilir. Sonuçta, ikincisi, bazı insanlara Yahudi hayatı yaşamanın ne olduğu ile ilgili başarılı bağlılık kararı için uygun bir rota sağlayacaktı. Mamafih Yahudiliğin yerini alan, esasta maneviyattan kopuk Yahudi milliyeti kavramında var olan Siyonizm tehlikesinden korkarak söz ettiği yazılarından açıkça anlaşılır. Bugün birçok Yahudi topluluğunun İsrail'e bağlılıkları ile tek dini bağlarını Diaspora'da muhafaza ettiklerini aslında milliyetçi politik harekete tutunmaları yoluyla kendilerini dini pratik anlamda reddetmekten sakladıklarını görüyoruz. Rosenzweig Diaspora'daki bugünkü durumu görse, Siyonizm eleştirisinin sağlam dayanağını muhtemelen hissederdi.

MARTIN BUBER

Rosenzweig'i Martin Buber (1878-1965) ile karşılaştırmak sadece çalışmalarını sürekli olarak birbirlerinin gözüyle görmeleri nedeniyle ilginçtir. Buber Viyana'da doğdu ama gençliğinin erken yıllarının büyük bir bölümünü Yahudi dinine bağlılıkları Rosenzweig'inkine göre daha açık olan bir aile içinde Galicia'da geçirdi. Oysa ki Rosenzweig laik Yahudi hayatından dindar Yahudiliğe gelmişti, Buber bütünüyle zıt bir yol izledi ve erken genç yaşlarında Ortodoks Yahudiliğin (dinsel) uygulamalarını durdurdu. Nietzsche'nin felsefesi, özellikle Hegel'den dönüşü ve onlara ne olduğunu anlamlı kılmaya çalışan bireylerin durumlarına yönelik özet her ikisi için de çok önemliydi.

Buber, iki açıdan, Rosenzweig'in bir coşku hissetmediği Yahudiliğin iki yönüyle çok ilgilendi, Hasidizm ve Siyonizm. İkincisi Buber'e yirminci yüzyıldaki Yahudi hayatının taleplerini gerçek olarak yansıtabilen bir hareket olarak görüldü. Onu kesinlikle Yahudiliğe tekrardan geri getirip bağlaması ve başta dışlandığı Yahudi topluluğunun içindeki yaşama döndürmesi açısından önemli bir rol oynadığı görülüyor. Siyasi Siyonist hareketlere yoğun olarak girdi ama açıkçası kendisini hayatın icra etme şeklini tam olarak bulduğu konusunda doyumсу hissetti. Hasidizm'in kurucusu Baal Shem Tov'un bir sözü ile karşılaştığı zaman birdenbire oradaki yaşam tarzı ve düşüncenin kendi ihtiyaçları ile bütünüyle uyumlu olduğunu anladı. Hayatının erken dönemlerini bütünüyle entelektüel ve siyasi eylemlere yoğunlaşarak harcayan birisinin Hasidizm gibi doğal din hareketinden etkileneneğini düşünebilirdi ve Buber hayatının birkaç yılını yazı çalışmalarına adanarak geçirdi.

Buber'in, başlangıçta, gerçekliği ile ilişkisi çok az olan Hasidizm'in oldukça üst düzey romantik bir kavramına sahip olduğu söylenmelidir. Fakat bu kesin-

likle bir anlam ifade etmez. Önemli olan Yahudiliğin temel kavramlarından bazılarını keşfetmek için o dini hareket hakkındaki anlayışını nasıl kullandığıdır. Hasidizm, Buber için, dini deneyimin tazelik ve yaratıcılığını ve aynı zamanda zihin ve beden hayatını doyurucu bir bütün olarak birleştirme becerisini temsil eder. Hayatta her şeyin kutsal olduğu fikri, diğer canlılarla olan ilişkilerimizde Tanrı sevgisini taklit etmek mümkündür ve hasidik hareketin mistisizmi Buber'ı cezbetmiştir. Yazılarını kullanırken olduğu gibi Chasid'in yaşamını ve özellikle hareketin ürettiği yüksek düzeydeki hatırlatıcı hikayeleri gerçekten yaşamaya o kadar ilgi duymuyordu. Hikayelerin onu etkileyen yanı, kişilerin tamamıyla doğal ve kendilerini bilmedikleri Tanrı ile bağlarını kutladıkları bir topluluğa ait olduklarını hissettikleri yerde öyle bir yaşamı temsil etme yetenekleriydi. Bu yaşam tarzı söylemek yerindeyse dışarıdan gelen doğal bir yaşam şeklini kabul etmeye artık açık olmayan, Buber gibi geçmiş olan birisi için çok zordu. Ama Hasidizm'in prensipleri Yahudilik tasarımı canlandırmak için kullanılabilirdi aksi takdirde gereğinden fazla formal ve tekmerkezli hale gelirdi.

Buber soyut bir filozofun daha fazlası olmaktan uzaktı. Rosenzweig'in ölümü üzerine Lehrs'u kullanmaya devam etti, onunla başlamış olduğu büyük görev Yahudi Kitab-ı Mukaddesini Almanca'ya çevirmeye çok önem verdi ve Holocaust'a kadar Alman Yahudiliği'nin manevi liderliğinin bir parçasıydı. Ancak onun en önemli başarısı şüphesiz kısa ve anlaşılır, orijinal *Ich und Du*'nun oldukça iddialı çevirisi *Ben ve Sen (I and Thou)* 'dir. Bu kitap, "Yeni Düşünce" hareketinin bir parçası olmaya niyetliydi, özgünlüğe bir yol olarak kişiler arası diyalogun anlamını vurguladı. Buber'e göre iki tür ilişki vardır. Ben- Sen diğer kişi ile doğrudan ve karşılıklı ilişkidir ve onun aracılığıyla ben yaratılır. Aksine Ben ve O ilişkisi soyuttur ve kişisizdir ve gerçek biçimde karşılıklı değildir. Bu zıtlığın Buber'in anlatısı bakımından ilginç olan yönü, onun diyalogun doğasını bir ilişkiyi sadece karakterize eden değil fakat gerçekte bu ilişkiye katılanları da yarattığını görmesidir (3).

Yani bu gerçek bir diyalogda katılımcıların her birinin oldukça zor bir şey yapmak zorunda olmasıdır. Öteki öteki olmak zorundadır ama yine de birisinin ilgi kurabileceği kişi olarak olarak düşünülür. Kadın ya da erkek o kişi iki seçenekte gerçek diyalogların doğasını yanlış temsil ettiklerinden ne bir nesne ne de bir özne olarak algılanmalıdır. Bir nesne daha uygun olarak bir Ben-O (I-It) ilişkisinin parçasıdır ve o anlamda biri ötekini birisinin sahip olduğu amaca doğru eylemlenmesi için kendinden ayrı görür. Diğer taraftan, öteki katıksız bir özne değildir. Onun farklı bir insan olduğunun baştan sona karşılıklı iletişim sırasında farkındadır. Ben ve sen ilişkisi sürekli öznellik ve nesnellik arasına giren fizikötesi bıçak-sırtı üzerindedir ama buna rağmen başarmaya değer. Ahlaki davranış ötekilere tamamıyla öznel bir cevap verme konusu ya da nesnel ahlaki şifre açısından cevaplama değildir daha

çok ihtiyaçları ve hak edileni karşılamak için onun gerçek bir kişi olarak statüsünü tanıyarak yapılan bir girişimdir.

Bu ilişkiyi anlamanın en iyi yolu arkadaşlık ve sevgi gibi ilişkilerdeki mevcudiyeti aracılığıyla. Buber bu ilişkilerin kişiler arasında gerçek karşılıklılığı temsil edip etmediğine göre gerçek olduğunu idda eder. Yani, aşkı, kişiyi kendi amaçları doğrultusunda kullanmakla, hatta o kişiyi sevgisinin nesnesi olarak daha uygun bir kişiye dönüştürmeye çalışmakla karıştırmamalısınız. Biri kadın ya da erkek ötekini olduğu gibi kabul etmek ve kendi iyiliği için ona bakmak zorundadır. Bu ilişkinin bir sonucu olarak, ilişkideki her iki katılımcı da değişebilecektir, ancak, birisi, bu değişimi gerçekleştirmeyi denemekte başlangıcın dışına çıkamayacaktır, çünkü bu ilişkiyi özgün olmamakla suçlayacaktır. Bu, tüm zamanımızı başka kişiler ile Ben-Sen ilişkisi kurmaya çalışmak için harcamak zorunda olduğumuz demek değildir, çünkü, bunların tamamen uygunsuz olduğu pek çok fırsatlar vardır. Başkalarıyla olan tek bağlantımız oldukça gelişigüze ve buna yazıklanmaya ihtiyacımız yoktur. Benim sütçüm onu sevmemi bekleme hakkına sahip değildir, ayrıca ondan her hafta kendisine ödeme yapan kişiden daha fazla şey olarak benimle ilgilenmesini bekleyemem. Bu, birbirimize hor görerek davranmayı kabul ettiğimizi söylemek yerine, kişisel olmayan bir ilişkimizin olmasının bizim için daha uygun olduğunu belirtmek için kullanılır.

Gerçek bir Ben-Sen ilişkisi kurmanın başlıca güçlükleri, birinin farkında bile olmadan Ben-O ilişkisine kayma eğiliminde olmasıdır. Yani, birisi diğer kişinin gerçek ötekiliğini takdir ederek ve ilişkideki ötekiliğini kutlayarak başlayabilir, ancak bu davranışın zamanla ötekini değiştirmeye, kadın ya da erkek onu daha fazla kendimiz gibi hissettirmeye çalışmak gibi bir eğilimi vardır ve bu nedenle ötekine güdülenecek bir hedef gibi davranırız. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli şey, ötekinin ötekiliğine saygı göstermezsek, onların farklı olmalarına izin vermezsek, o zaman sadece kendilerinin farkına varmalarına yardımcı olmamakla kalmaz, aynı zamanda bizim kendi öz potansiyelimizi elde etme yeteneğimizi de sınırlarız. Buradaki ilişki gerçekten karşılıklıdır, bir taraf zarar görürse diğeri de zarar görür.

Bu din yoluyla Tanrı ile olan ilişkimizi nasıl etkiler? Buber'e göre, Yahudiliğin ana başarısı Tanrı ile diyalog imkânını tesis etmektir ve bu tektanrıcılığın gerçekten ne olduğunun anlatımıdır. Maimonides gibi Tanrının özniteliklerini bilme olasılığını inkâr eder ama Tanrı'nın dünya ile diyalogumuz aracılığıyla karşılaşabileceğimiz "Sonsuz Sen" olduğunda ısrar eder. Tanrı hep oradadır ancak onunla diyaloga girmeye isteksiz olan bizleriz ve diyalog yolumuz kişi olarak onunla ilişkilerimiz aracılığıyla değil ama daha çok diğer kişiler, dünya ve doğa olayları ile ilişkilerimiz aracılığıyla. Şimdiye kadar olduğu gibi yaratılışın geriye kalanını sevmemiz gereken bir şey olarak görmeliyiz, Tanrı'nın varlığının farkındayız ve ona açığız. Bu, Buber'i Ortodoksluğun uygulamalarına ve Yahudilikteki reform hareketine yönelik daha çok eleştirel olan bir yaklaşımı

benimsemeye götürür. Önceki yazınsal olarak doğru olan Kutsal Kitap ile ilgili-
dir ve halakhah'ya titizlikle uyulurken, sonraki Kutsal Kitap olaylarını edebi ger-
çeklikten daha çok gerçeğin sembolleri olarak ve halakha'yı da seçici ve eleştirel
olarak takip edilecek bir hukuk sistemi çerçevesinde yorumlama eğilimindeydi.
Buber, bu iki durumun arasına bir ayraç koymaya çalışır ve Kitab-ı Mukad-
des'deki olayları, yaşanmış tecrübeler açısından ve Tanrı ile insanlık arasında
diyalog tesis etme girişimleri gibi nesnel ve öznel karakterleri olan eşsiz olayları
temsil etmeleri nedeniyle gerçeklik ve simgesellik ayırımında görmemizi önerir.
Bir olay bir kişi ya da topluluk tarafından deneyimlendiği zaman, hiçbir doğal
veya doğaüstü açıklamanın onu silmeyeceği ve Kitab-ı Mukaddes'de yer alan
öyle olaylar olmalarının birer önemi olabilir. Gelenekçilerle modernistler ara-
sındaki çelişkiadaki sıkıntı her birinin diyalogların bir tarafını gereğinden fazla
vurgulamalarıdır. Gelenekçiler Tanrı'nın dünya üzerindeki etkisinin önemini
belirtirler ve böylece metinde temsil edilen tarihin harfiyen mucize gerçekler
olduğu üzerinde ısrar ederler. Ama Buber'e göre hâlâ bu olaylarla ilgili önemli
olan iletişimin nesnesinin Yahudiler tarafından nasıl algılandığı ve ona nasıl
yorum getirildiğidir. Modernistler Kitab-ı Mukaddes'i edebi açıdan tam olarak
doğru bulmazlar ama aktarılmaya çalışılan mesajın temsilcisi olarak görürler. Bu
kitlenin rolünü aşırı vurgular ve aracının önemini azaltır ve diyalogda yer alan
her katılımcı diyalogun mümkün olması için hayati öneme sahiptir.

Buber Rosenzweig'in Siyonizm'in paradigmatik bir ulusal hareket olma
kuşkusunu paylaştı ama önceki Yahudilerin kendi topraklarında kutsal bir halk
olma fikrine karşı arkadaşından daha uzak bir davranışa sahip kurucuydu.
Buber Siyonizm'in tekelciliğine eleştirel baktı ama Israil'deki Arapların hakla-
rına karşılıklı saygı gösterilmesindeki ısrarı nedeniyle popülaritesini oldukça
kaybetti. Halakhah'ya karşı da benzer şekilde alışılmadık bir tutum benimsedi-
ler. Rosenzweig, dini hukuk ve ritüele sıkı sıkıya bağlı kalmaya başladı, ancak,
Buber'in yaklaşımı çok farklıydı. Yasanın katı gözleminin potansiyel olarak tehli-
keli olduğunu gördü; Yahudileri Tanrı ile diyaloglarına değil, nesnel bir yasama
sistemi üzerine yoğunlaştırdı.

Bu konuda Rosenzweig ile yaptığı tartışmalarda Buber, Tanrı'nın kendisine
gerçekten hitap ettiği bir yasanın bir mitzvah (uyulması gereken dini kural)
olduğunu kabul etmekten mutluluk duyar. Diğer bir deyişle, tüm yasalara körü
körüne itaat edemez, ancak, yasanın vericisiyle gerçekten diyalog kurmalı ve
yasayı gerçek anlamda Tanrı'dan kaynaklanan bir şey olarak kabul etmelidir.
Buber, Yahudi vahyini tek bir olay olarak görenleri çok eleştiriyor, çünkü, onlara
inançlarında güvenliği hissettiriyor ve tamamen yerine yerleştirilmiş olan dini
yükümlülüklerini yerine getirme kabiliyetlerini veriyor. Yahudi tarihi üzerine
yorumunda Buber, yasayı nesnelleştirme eğilimine karşı ve Tanrı ile yaşayan ve
dinamik bir ilişkinin yeniden gündeme getirilmesine karşı sürekli bir mücadele

görüyor. Bu nedenle, peygamberler tarafından doğru davranışlar olmaksızın, gerçekten bir mitzvahı, bir mitzvah yapan Tanrı'ya dönen bir kişinin olarak yalnızca her eylemi görmek özgül niyeti ile Hasidik harekete yönelten kurban eleştirisini görürüz.

JOSEPH SOLOVEITCHIK

Joseph Soloveitchik'i (1903-1993) tam anlamıyla bir filozof olarak sınıflandırmamızın ne kadar doğru olduğunu bilmek çok güçtür, çünkü, kısa erimde bir filozof etkisi bırakmaz. Kuşkusuz bir Talmudist ve dikkate değer bir konunun teologu, eserleri, ilginç ve yaygın felsefi fikirlerin kanıtı da sağlar. Polonya'da bir haham ailesinde yetişmiştir ve Halakhah, gençken Talmud üzerine geleneksel bir eğitim görmüştür. Daha sonra Berlin Üniversitesi'nde felsefe okumaya başlamadan önce 1932'de Amerika Birleşik Devletleri'ne taşınarak Boston'un baş hahamı oldu. Soloveitchik, New York'taki öğretisi ile ABD'deki yeni Ortodoks hahamların çoğunun eğitimini üstlendi, vaazları ve diğer yazılarında Amerikan Ortodoksluğu'nun entelektüel hayatını teşvik etmeye büyük önem verdi.

Solveitchik'in gerçekte başlangıçtan itibaren çok az yazdığı dürüstçe söylenmelidir, ancak, sahip olduğumuzdan, düşüncelerinin oldukça doğru ve dürüst bir görünümünü ortaya koymak mümkündür, çünkü, yazılarına ek olarak konferanslarına ilişkin dinleyicilerinden gelen raporlara da sahibiz. Buber ve Rosenzweig gibi o da kendi kavramını vurgulayan insan varlıklarının bir resmini oluşturmaya odaklanır.

İnsanlar yalnız olma duygusunu deneyimler ve bu duygudan ötürü, çevremizde olandan kendimizin ve farklılığımızın kimi kavramını oluştururuz. Ancak kendi olmak bir görevdir, aktif olarak başarılması gereken bir görevdir ve bu görevi yerine getirmeyi reddetmek onun yerine nesneler olmak bizim için oldukça kolaydır. Din kendini gerçekleştirme, kendini fark etme ve kendini yaratma sorunudur ve kalabalıkta özümsemekten kaçmamızı sağlar. Tanrı'ya yaklaşmayı aradığımızda kendi benlerimizi de değiştiririz ve sözleşme fikri, anlaşmanın her iki tarafının da ötekine kendilerini kurması için yardım ettiği kişiler arasındaki bir ilişkidir. Tanrı'ya nasıl yaklaştık? Soloveitchik'e göre, kendimizi Tanrı'nın isteğini yerine getirmeye adanmak zorundayız ve bu bizim için Halakhah'yı izlemekle ve hayatlarımızı Tevrat'a dayandırmakla olanaklıdır.

Yahudi hayatı bir takım temel ilkelere dayanmaktadır. Tanrı'nın varlığının ve her şeyin tek ve eşsiz nedeni olduğuna dair bir bilgi var. Diğer tüm değerler ve amaçlar mutlaka Tanrı tarafından temsil edilen mutlak iyiye göre ikKitab-ı Mukaddesdir. Dolayısıyla, toplam taahhüdümüz Tanrı için çalışmak olmalıdır, çünkü, birinin amacı olarak buna sahip olmasından daha önemli hiçbir şey yok-

tur. Sonuçta, Yahudilikte Tevrat'ın ve Halakhah'nın gerçeği vahyolunmuştur ve Yahudilerin üzerine düşen bütünüyle öncekine inanmak ve sonraki ile titizlikle aynı çizgide davranmaktır. Halakhah, sert bir kurallar dizisi olarak değil, daha ziyade Yahudilerin hayatında anlam ifade edebilen, Tanrı'nın yasalarına uygun olarak inşa edilmiş manevi bir benliğin yaratılmasına yardımcı olan bir yaşam biçimi olarak görülmelidir ve sonuç olarak onun ilahi bir doğası vardır. Halakhah, hem manevi hem de uygulamalıdır, toplumda ne yaparsak yapalım hayatımızı organize edebildiğinden, aynı zamanda bize nasıl yaşamamız gerektiğine dair ideal bir model sunmakta ve böylelikle manevi ihtiyaçlarımızı cazıplandırmakta ve onları malzeme ihtiyaçları ile sınırlandırmaktadır. Bu hukuk sisteminin mükemmelliklerinin biri, insanların ikili doğasını tanımasıdır, hem maddi hem de manevi olma, nesneler ve özneler olma özelliğine sahip olduğumuzu ve bize hayatımızdaki kendimizin bu farklı yerlerini dengede tutmamızı sağlayan kuralları ve tavsiyeyi mümkün kılar, sonunda sadece kabul edilebilir maddi yaşamlar yaşamamız değil, fakat, Yahudilikte belirtilmiş olan ilahi amacı izleme olanağını açık bırakırız.

Soloveitchik için yasayı alışkanlık ve gelenek dışında körü körüne takip etmememiz önemlidir; fakat, nasıl davranmamız gerektiği konusunda aklımızı kullanmalı ve böyle bir eylemde hangi amacın mevcut olduğunu belirlemeliyiz. Bize Tanrı tarafından akıl bahşedilmiştir ve Tanrı bizim onu kullanmamızı ister. Torah'ın mükemmel ve tam olmasına karşın her olası durumda ne yapmamız gerektiğini açıkça belirtmesi beklenemez. Torah görevimizin olduğu kısımda bize söylenilene dayanarak akılcı düşünmek ihtiyacındayız. Burada akılda olan; devasa bir edebiyat çevresindeki Yahudi hukuku içinde gelişmiş olan Torah'ta belirtilenden biraz farklı olan durumlarda nasıl davranmamız gerektiği hakkındaki Halakhah'daki tartışmalardır. Bütün bu çok küçük zorluklara Halakhacı çözümler belirleme çabaları yersiz değil midir? Örneğin, birisinin cebindeki taşıma eyleminin konusu mendil, taşıma eylemi bir iş olduğundan Sabbath'da yasak olacak mıdır? Doğal olarak Torah bu nokta üzerinde açıkça yorum yapmaz ama daha sonra hahamlar kesinlikle bir yorumda bulunmuştur. Birisinin dinine bunun kadar önemsiz konularla ilgili kurallar koymak saçma bir uygulama olmayacak mıdır sorusu Soloveitchik'e sorulabilir. Cevap, Tanrı yaşantımızın çoğu ufak ve önemsiz görünen her kesimini özünü keşfetmemizde ısrar eder şeklinde olacaktır. Eğer yaşantımızın her yönünü Tanrının hizmetinin bir parçası olarak düşünürsek o zaman Tanrı'nın bizim varoluşumuz boyunca nasıl yaşamamızı istediği konusunda çalışmak zorundayız ve bu bize dünyada üstü kapalı olan ilahi amacın bir duygusunu verir.

Soloveitchik'in görüşünün avantajlarından biri Sinagoglarda halka açık ritüellerle karşılaştırıldığında, bir din olarak Yahudiliğin özünün daha çok Yahudilerin günlük yaşantılarını temsil ettiği görüşüdür. Halakhah'nın tüm hayatı kutsa-

yan, hergünün laikliğini aşkın din özelliği ile yer değiştiren kapsamlı bir sistem olduğu fikri birisinin hukuki talimatlara uyarladığı tutumun sadece biçimselden daha fazlası olduğunu ima eder. Yasaları icra etmek yeterli değildir ama birisi onları dünya üzerinde cenneti dünya dışı hükümlerle değil, aksine sonsuzu sonlu olanla birleştirerek doğru şekilde icra etmelidir. Yasanın kapsamlılığı Yahudilere mal edilmiş bir sıkıntı değildir ama tercihen hangi kurala itaat etmeli hangisini görmezden gelmeli konusunu merak eden ikilikten bir kaçış yolu, her şeyi değil Halakhah'yı kısmen kabul eden Yahudiler için uygun bir tutumdur. Soloveitchik için hayatta hiçbir şey gerçek biçimde laik değildir ve Halakhah'nın tüm toplumu kapsayan doğası sabit biçimde bunu gözlemleyen Yahudi'ye hatırlatır.

Halakhah'yı kutsal yapan şey nedir? Biri, Tanrı tarafından reçetelendirildiği gerçeğini söylemeye kışkırtılır ve elbette bu kesinlikle Soloveitchik'in cevabının bir parçasıdır. Fakat cevabın daha da önemli bir kısmı bize bağlanır, bazı pratik ve inançları zorunlu ve kutsal sayan insan varlıklarının yeteneğiyle alakalıdır. Soloveitchik, bu bakımdan Sina Dağı ve Moriah Dağı'nı birbirinin karşıtı olarak gösterir. İlki Tanrı'nın Torah'yı teslim etmek için insanlığa indiğini gördüğü, hiçbir özel anlamı olmayan bir olaydan sonradır. Aksine Moriah Dağı, İbrahim'in İshak'ı kurban etmeye hazırlandığı, Tapınağın kurulduğu yere Yahudi yasasında kutsal olarak bakılacak ve bu her zaman öyle olacaktır. Bu İbrahim'in Tanrı'ya yaklaşma tarzıydı, bunu yapması emredildiğinde çocuğunu kurban etmeye hazırlanırken ona tam olarak güvendi ve tapınaktaki törenler Tanrı'nın kutsallığı ve yasalarının Yahudi halkınca tanınmasını temsil etmesi Moriah dağına özel yapan şeydir. Bir anlamda, Yahudi halkı Tanrı'ya yaklaşımlarında kendilerini keşfederler ve Tanrı için kendilerini savunmalarını yansıtan bir kendi ve bir kişi yaratırlar ve birey ve toplumu yaratma etkinliği hem din hem de yaşamda anlam yaratma yönünden yaşamsal önemdedir. Bir kendi ve karakter yaratırlar ve kişi ve topluluğun bu yaratıcı eylemi hem din hem de hayata anlam vermenin hayati önemdeki yönüdür. Elbette Soloveitchik'e göre birisi bu kategorilerin arasında kesinlikle ayırım yapamaz.

Elbette, din ve hayat çok farklı olabilir, biri dinin önemsiz olduğunu düşünen ya da Yahudilik yasalarını korumakta başarısız olduğu bir tür manevi yorgunluk içine düşebilir. Yine de, bu yasalar, kişisel, duygusal ve dini hayatımızı düzenleyebilmemiz için mükemmel bir yolu temsil ediyor, çünkü, bize nerede olmamız gerektiği anlamına gelen eylemin anlamını işaret ediyorlar. Soloveitchik bu konuda samimi olarak Maimonides'e olan erken ilgisini belirtiyor, çünkü anlatımının burada oldukça Maimonidesçi olduğundan en küçük bir kuşku duyulmamaktadır.

Ritüelin boş bir biçimde izlenmesi için söylenecek bir şey yoktur, ancak, ritüeli sık sık onun hakkında fazla birşey düşünmeksizin izlemek hiç izlemekten daha iyidir, çünkü, ritüel en azından gerçeği temsil eder, biri bütünüyle

seküler olanın bir adım ilerisine kendisini koyar. Soloveitchik'in belirttiği gibi, Halakhah'nın birçok düzenlemesi yalnızca herhangi özel bir motivasyona değil, sadece performansa ihtiyaç duyar. Birinin dine olan bağlılığında, belki de hiçbir şey yapmaktan daha iyi olan ritüele itaati bırakmak yanlıştır ve kuşkusuz ki ritüel bireyi diğer davranış biçimlerinden daha doğru yönde yönlendirmeye muktedirdir.

Soloveitchik'in biçiminin kullanışlı özelliklerinden biri, farklı kişilik tipleri arasında karşıtlıkları ve dinde uzlaşmaya olanak tanıyan argümanları sürekli olarak üretmesidir. Buber'de olduğu gibi bu kişilikler de diğerleri ile bazı ilişki türlerine ulaşmaya ve aynı zamanda kendi kendilerine bir şeyler tutmaya çalışarak birbirleriyle ilişkiye girmekle kendilerini yaratır ve yeniden yaratırlar. Bu, diyalogik ilişkinin özellikle kararsız olan doğasıdır; diyalektik, değişen tezleri ve karşı tezleri ilişkilendirmek için sürekli hareket halindedir ve amaçları giderek daha gelişmiş ve iddialı hale gelir. Diyalektik gelişim konusundaki bu anlayışımız ilerledikçe, birbirimizle ve Tanrı ile daha tatmin edici ilişkiler kuruyoruz, çünkü, hayatlarımızda sürekli olarak aşkın ikiliğini aramalıyız. Elbette ki, birçok insan, yaşadıklarını, kendileri ve ötekiler, özellikle de Tanrı ile arasındaki muazzam boşluk olarak azaltmak için çok fazla şey yapmazlar ve bu boşluğu doğal ve kaçınılmaz olarak görürler. Pratik yapsalar ve inanmış Yahudiler ya da daima böyle olsalar bile yaşamlarını karakterize eden özgün olmayan ikiliğin biçimlerinden nasıl kurtulacakları üzerinde çalışmayı beceremezler.

Deneyimledikleri sorunlardan birisi, yasanın ne olduğunu bilmesi ve itaat etmeye karar verdikleri için Tanrı'nın onlardan ne beklediğini tam olarak bilebilecekleri fikrinden kurtulamamaları olabilir. Tanrı'nın Torah'da kendini açığa vurduğuna inanıyorlar ve yaşamlarını Tanrı'nın emrettiği ve tavsiye ettiği şeylerle uyumlu hale getirmek için Tevrat'ı inceliyorlar ve takip ediyorlar. Ancak, Soloveitchik için Tanrı, inananlardan bile olsa kendisini gizlemektedir. Tanrı'nın kendisini göstermesini beklemek onlar için yeterli değildir, ancak, vahy hareketinde kendine yer vermelidirler. Bunu nasıl yapacaklardır? Halakhah uyarınca yaşayarak ve Torah'ı çalışarak; çünkü bu şekilde özünde Tanrı'dan çıkan yaratıcılık sürecini paylaşma fırsatını elde ederler ama bir de belleklerimiz çalıştırarak nasıl davranmamız gerektiğine gelince özgür seçimimizi deneyimleriz. Şüphesiz Soloveitchik'in savunduğu Tanrı ile yaşayacağımız aşkın en iyisi tutkulu aşk Yahudi mistisizm geleneğine uyar ve hal böyle olunca yazılarında Yahudiliğe bağlılık rasyonel olarak savunulabilir dayanakları olan talep ve neden için bir saygı teması vardır. Yani Halakhah için görüşleri mantıklı bir biçimde inceleyebilmeliyiz ve mantığa cazip gelen bir biçimde insan yaşamındaki ikiliğe son vermek için bir yol olan Halakhah iddalarını değerlendirmeliyiz. Soloveitchik'in bilim ve matematiğin erken bir ilgi alanına sahip olması şaşırtıcı değildir, çünkü eserleri bilimsel bir bağlamda yerinde olmayacak olan genel ve rasyonel gerek-

çelerle ilgili destek iddialarıyla doludur. Birçok yorumcunun modernitenin taleplerinin ortodoks muhalif rolünü vurgulaması şaşırtıcı değildir. Dayandığı kesinlikle merkezi vahy olmasa da Yahudiliğin yapısını savunmak için kullanılabileceğini savunarak kendi oyununda modernliği yenmeyi deniyor.

Soloveitchik gerçekten bir filozof muydu? Öncelikle bir Talmudçuydu ve onun daha felsefi düşünceleri genellikle teolojinin felsefeyi neredeyse batırdığı bir teolojik bağlam içinde ifade edildi. Fakat bir filozof olup olmadığı sorusu bazı açılardan garip bir şeydir, çünkü

Talmud'u ya da Tevrat'ı felsefeden ayırmak mümkün değildir, bunlar sanki tamamen ayrı soruşturma alanları gibidir. Bir düşünür olarak Soloveitchik, Yeni-Kantçılıkla çekicilikten varoluşçuluk biçimlerine bir tür taahhüt arasında değişen bazı entelektüel değişiklikler geçirdi; ancak çalışmalarının oldukça benzersiz olduğu görülüyor. Onu ilgilendiren merkezi sorunlar temelde Buber ve Rosenzweig'inki gibiydi, yani özgün bir ilişkiyi oluşturan öğelerin ne olduğu yönündeydi. Tanrı ile özgün bir ilişki olmadığı dikkate alınmalıdır, çünkü, o genel olarak özel özgün bir ilişki biçimidir ve hepsi için Tanrı ile genelde kurulan doğru ilişkinin diğer insanlarla da doğru ilişki ile sonuçlandığı anlamına gelir.

DİN HUKUKU ÜZERİNE TARTIŞMA (HALAKHAH)

Yahudi varoluşçuları düşüncesini değerlendirmeye nasıl başlamalıyız? Her şeyden önce, Yahudiliğin belirli yönlerini, özellikle sevgiyi ve birbirimizle ilişkiler açısından Tanrı ile olan ilişkimizin doğasını anlamanın önemini vurguluyorlar ve bunlar teorinin olumlu özellikleridir. Ayrıca, bir konu ve bir nesne olarak neyin analiz edildiğin harcadıkları süre, bu terimlere kesinlikle kavramsal derinlik kattıkları için yanlış yerleştirilmemiştir. Buber ve Rosenzweig, Yeni-Kantçılık ve Hermann Cohen'den sonra gelen kültürel bağlamlarında yer alırsa, tartışmayı en azından birkaç adım daha ileriye götürdükleri görülür. Bir anlamda, üçü de tamamen, Moses Mendelssohn tarafından erken teşhir edilen meseleleri, özellikle de Yahudi halkın moderniteye nasıl tepki vermesi gerektiği konusuyla aynı konuları ele alıyor. Buber ve Rosenzweig, İbranice Kitab-ı Mukaddes'i Almanca'ya tercüme etmekle görevlendirilmiş, bu da zaten Mendelssohn tarafından son derece iyi gerçekleştirilmiş bir görevdir. Fakat elbette, sonuncusu tarafından sağlanan çeviri, kendi zamanlarının dilinde yazılmış ve Aydınlanma'nın varsayımlarını da yansıtmıştır. Ancak, yeni bir çeviri gerektiğini düşündüler, çünkü eskisi Yahudi okuyucularıyla artık heyecanlarını ve taahhütlerini güçlendiremeyecek bir şekilde konuşuyordu. Oldukça doğru bir şekilde, Mendelssohn'un çevirisinin kullanıldığını gördüğü yolun, uygun gördüğü şeylerden çok farklı olduğunu düşünüyorlardı. Mendelssohn, Yahudilere ve Alman halkına, Kitab-ı Mukaddes'in

geçmiş olayları Yahudilere ne kadar zarif anlattığını göstermek istedi. Buber ve Rosenzweig Kitab-ı Mukaddes'in tazeliğini ve alakasını Almanca konuşan dünyadaki (ki Alman devletinin sınırlarının çok ötesine uzattığımızı hatırlamalıyız) Yahudi cemaatinin dikkatine sunmak istediler.

Projedeki yazışmalarına baktığımızda Alman dilini zarafet ve hassasiyetle kullanma yeteneklerinden gurur duymadıklarını görüyoruz; ancak bu ihtiyaç listesinde yukarıda değildi. Sorun, Kitab-ı Mukaddes'in geçmiş olayların sadece bir hesabı olarak görmesine izin verilmeyen Yahudilerin tepkisini nasıl talep ettiğini göstermekti. Çeviri projesinin Rosenzweig'in ölümünden sadece uzun süre sonra, Buber'in birkaç cildini ürettiği, ancak Almanca konuşan Yahudi kültür dünyasının tamamen ortadan kaldırılmasının ardından fazla uzun sürmemesi ironiktir.

Varoluşçuluğun en önemli problemlerinden biri keyfi sonuç çıkarımlarına götüren öznelliğin ihtişamı olmuştur. Burada örnek olarak, Buber ve Rosenzweig'in, Yahudiler Halakhah ile nasıl ilişkilendirilmelidir konusu üzerine zıt duruşlarını örnek alalım. Gördüğümüz gibi, Buber, Yahudi din otoritelerinin uyulacak bütün yasa sistemini tamamının gerekli olduğunu düşünerek düzenlediklerinden kuşku duyar. Biri sadece özgün olarak neye itaat ediyorsa ona itaat etmelidir ve bunun da sen olarak şahsen birisine gönderilmiş yasalardan ibaret olduğunu belirtir. Aslında Yahudilerin hukukun bütün alanına bağlı olma konusundaki duygularında, bu bağlılığı görevlerini yapmış olduklarını düşünmek için kullanacaklarını ve Tanrı ile olan ilişkilerini ciddi olarak incelemeye ihtiyaç duymayacaklarını ve hatta daha önemlisi bu savların Yahudilere görevlerinin sadece bir grup nesnel standartları gözlemlemede yattığı etkisini verir; halbuki gerçekte yapmamız gereken Tanrının bize nasıl şahsen hitap ettiğini, mevcut ve baskıcı temaslar temelinde bir kişi olarak cevap verdiğini araştırmamız gerektiğidir.

Rosenzweig bu şekildeki bir yaklaşımı eleştirdi. Makalesinde Yahudilik'te çok daha geniş bir teorik iş alanını, yazısının başlangıcındaki (kenarda yaşayan mistikler, peygamberler ve buna benzer Yahudi düşünürlerin işine öncelik vermeye eğilim gösterdiği) konusu üzerine olandan daha hızlı anlamak için yıllarca gittiği "kurucular" konusuna haklı olarak dikkat çekti, ve hal böyleyken onun halakhah'ya oldukça eleştirel yaklaşımı baştan sona devam eder. Rosenzweig Buber'in halakhah'nın Tanrı'ya olası cevap verilebilirlik bölgesi olacağını önerdi. Yani Yahudi kültürünün bu olağanüstü yönünü inkar etmenin keyfi görünmesi Tanrı ile doğrudan bağlantı kurmak için görev verilen olası her çeşit kuruluşun dışında kalır. Birçok halakhah yanlısı mitzvahın tam olarak Buber'in onaylamasını umdukları şekilde yerine getirilmesini yazar. Yani, Tanrı'nın sözüne cevap veriyor olduklarının bilincindedirler ve görevi yerine getirirken Tanrı'nın varlığının farkındadırlar. Tanrının onlara şahsen hitap ettiğini ve eylemin yerine getirilmesini talep ettiğini hissederler ve özgürce bu mecburiyeti kabul ederler ve Tanrı'nın talebi uyarınca hareket etmek için ellerinden geleni yaparlar.

Buber, Rosenzweig'a cevabında, halakhah'ya başlıca itirazını yasanın vahyi içermeyeceği konusundaki ısrarı ile açıklığa kavuşturdu. Bu vahyin aciliyetini yadsıyordu, vahyin kişinin hayatını bir anda aydınlanmış gibi etkilemesi ve bu türden bir deneyim ve ondan kaynaklanan kişisel gelişim bir yasaya tepki olamaz. Rosenzweig niçin olamayacağını merak eder. Sonuçta hem o hem de Buber, bir Kitab-ı Mukaddes sayfasının sadece bir sayfa olduğu ve sözlerin mekanik olarak alıntı yapılabilir ve kendi bakış açılarına göre oldukça anlamsız şekilde tekrar edilebilirliği konusunda anlaşılır. Diğer taraftan, o sözler Tanrı ile yarattıkları arasındaki buluşma anlarını oluşturuyor, Öte yandan, bu sözler, Tanrı ve yaratıkları arasındaki karşılaşma anını oluşturan, bizi yaşam boyu yolumuzda dönüştüren ve yönlendirenler olarak görülebilir. Yahudi hukuku neden tam olarak aynı şekilde çalışmaz? Buber elinden gelen cevabı veriyor, ancak Tanrı tarafından doğrudan doğruya ona yöneltilen emirler olarak görülmesi gerekiyor; ancak, Buber, yasaların tümünü (corpus) böyle göremeyeceğimizi telkin ediyor. Bazılarını kesinlikle bu şekilde tanıyor olabiliriz, ancak yasanın tümünü değil. Rosenzweig, hangi yasaların bize kişisel olarak gönderildiğini keşfetmenin tek yolu hepsini denemektir, çünkü birisi kişisel zorunluluğu hissettirmeyen bir yasaya rastlarsa, en azından bunun için bir ilk gerekçe var mı diye merak ediyor. Ancak deneyene kadar, bu bakımdan nerede durduğumuzu ve hayatı bir bütün olarak hukuk sistemine gömmek yoluyla denemek için tek yolu bilmeyeceğiz.

Bu arkadaşının ölümünden sonra Buber'in yazılarında birkaç on yıl devam eden ilginç bir tartışmadır. Bir bakıma tipik bir varoluşçu tartışması. Buber kendi deneyimini nakleder ve bütün Yahudi mevzuatının Tanrının ona sen olarak hitabı olduğunu söyler. Aksine Rosenzweig hayatının tümünü kutsamak için Halakhah'yı kullanmanın bir güçlüğü olmadığını ve tatilleriyle ve ritüelleriyle Yahudiliğin yapısının tam olarak öyle bir kutsama projesiyle uyumlu olacağını uzun uzadıya tartışır. Onlar için önemli varoluşçuluk hareketi özgürlük üzerine vurgu, geleneksel ve alışılmışın içine girmeksizin seçme özgürlüğünün önemini belirtmektir. Rosenzweig yapmadı, onun kendisi için doğal yaşam tarzının ne olduğunu takip eden bir halakhacı gözlemci olduğu hatırlanmalıdır. Aksine, bir bakıma halakhah dışından geldi ve onu Tanrı'yla birlik (communion) olmak için bir güzergâh olarak gördü. Geleneğin içinden gelen Buber, kendisi için böyle bir güzergâh olduğunu reddetti. Şimdi bir şeye karşı farklı insanların farklı tutumları olması meselesi mi tıpkı birinin havuçları sevmesi ve başka birinin sevmemesi gibi mi? Eğer öyleyse, o zaman, argüman önemsiz ya da çok az ilgi gören bir şeydir. Sadece gidip varoluşçulukta yapılan çoğu tartışmaların ne kadar yoksul ve keyfi olduğunu, belki de felsefi yöntem içinde öznelliğe vurgunun şaşırtıcı olmadığını gösterecekti.

Buna rağmen onu böyle bırakmak zorunda değiliz. Buber ve Rosenzweig'in sonuçları için iyi tartışmaları var. Buber'in söylediği gibi, bütün bir yasayı Tanrı'dan kişiye gönderilen bir oluşum olarak görmek zordur. Yasa, birinin

hayatı boyunca anlamak ve ustalaşmak zorunda olduğu karmaşık bir kurallar ve talimatlar sistemi olarak deneyimlenebilir, böylece Buber'in düşündüğü bir tür kendiliğindenlik yoluna girilir. Birisinin hayatı üzerinde hakimiyet kurabilir ve ona tamamiyle olması gerektiği gibi yaşamış olduğu yanlış izlenimi verilebilir.

Her halükarda, pek çok yasanın özünü anlayabilmemize rağmen, bariz bir hak vermeyen pek çok şey vardır ve tüm sisteme uymak, birinin düşünmediği ilkelere ve duymadığı argümanlara itaat ederek hareket etmesini gerektirir. Yasa daha ziyade Tanrı ile kişi arasındaki engeli ifade eder. Her zaman bir özne olmaya çalışan ve öznelere olarak birçok önemli ötekileri sağaltmaya çalışan kişi tarafından kullanılamaz. Halakhah, birbirimizle ve Tanrı ile ilişkilerimizi azaltan bir tedavi ve sonuç birliği üretir. Hangi yasalara itaat edeceğimizi, hangi yasaların bize Tanrı'dan gelen kişisel emirler gibi görünen basit ölçütlere göre seçilmesi ve tercih edilmesine ihtiyacımız var. Bir bütün olarak yasa, çok geniş bir kişisel olmayan kurallar sistemi gibi, kesinlikle kişisel bir buyruk olarak duramaz.

Rosenzweig bu savın geçersiz olduğunu ileri sürdü. Hiçkimse Halakhah'ı eleştirmeden kabul etmemeli ve onlardan istenilen her şeyi yaptıklarında yasal talepleri yerine getiriyorlarsa herhangi biri bunu hissetmelidir. Diğer taraftan, birisi hukuk sistemini (restoranlardaki) yemek listesi gibi göremez. Birine doğrudan emir olarak başvurdıklarına itaat edemez ve gerisini sadece belki bir süre görmezden gelemez. Bütün sistem ilahi temellere sahiptir ve hayatımızın her alanına kutsallık getirmemizi sağlar. Soloveitchik'in ürettiği argümanlar, bu görüş için burada yararlı bir destek sağlayacaktır, çünkü, bu nasıl işe yarayabileceği konusunda ayrıntılara kadar gitmektedir. Fakat Rosenzweig bile Yahudiğin ana dini simgelerini ritüelin sonsuzluğunu ithal etmek için fidiye kullanması kavramını keşfetmek için kullanıyor ve bu sadece belirli bir vesileyle hayal etmek değil, ritüel sistemin her yerine dahil edilmelidir. Soloveitchik'in belirttiği gibi, hayatını halakhah'ya dayandırmanın birinin kendi gündelik terimlerinde nasıl davranması gerektiği konusundaki endişelerinden kurtulması ve biri Tanrı ve diğer canlılar ile olan ilişkiler gibi daha üst düzey şeylere konsantre olmasına izin verme avantajına sahiptir.

Burada bir ikilemde bırakıyoruz. Kim haklı? Rosenzweig kişisel buyruk ve gönderim olarak özgürce kabul edilen tüm halakhah'nın yorumunun mümkün olduğu düşüncesinde haklı çıkar mı? Buber öyle bir buyruk olarak halakhah'nın dini törenlerinin ve yasalarının hepsini tanımadığını ileri sürmekte ve onların izinde gitmemeyi seçmekte haklı mı? Birisi her ikisinin de doğru olabilirliğini söylemek için cezbedilmiş olabilir şöyle ki her ikisi de onlar için geçerli görüneni naklediyor olabilir ve her iki filozofun düşüncesi yüksek saygı ve öznellik gördüğünden bu birinin gidebileceği en uzun mesafe olarak görünür. Fakat eğer argümanlar bireylerin bir konu üzerindeki kişisel fikirlerini tekrar aktarmak isterlerse bu kesinlikle görüşlerin hayli ilgi kaybetmesi olurdu, argümanların

tüm süreci faydasız görünür. Neyse ki burada tam bu şekilde değil. Buber tüm hukuku kişisel bir buyruk olarak göremiyeceği daha güçlü bir şeyden bahsediyordu. Hukuk sisteminin kişisel bir buyruk olarak görülecek tip bir kavram olmadığını ve hiç kimsenin bunu yapamayacağını belirtiyor. Çok soyut, çok karışık, uygun bir söylem oluşturmak için çok fazla mekanik. Muhakkak olası emirler olan yönleri var ama sistemin tümü değil.

Rosenzweig bunu reddediyor çünkü bir kez Yahudi halkın seçilmişliğini kabul ettiğimiz zaman, bu seçiciliğin bir parçası olarak yasanın tümünü kabul etmeliyiz, çünkü, seçime bağlı olarak bir yaşam biçiminin ayırt edici özelliğini destekliyor. Burada bir kurum ile olanaklı kılan bir kurum arasında ayrım yapmamız gerekiyor. Halakhah'nın kurumu, yasanın özelliklerini Tanrı'nın kişisel adresleri olarak deneyimlemenin mümkün olduğu belli bir yaşam biçimini mümkün kılar; ancak, bir kurum olduğu için kurumun kendisini kişisel adres olarak kabul etmede zorluklar yaşanabilir. Bir kurumu bir takım kurallardan başka bir şey olmadığı için kişi olarak görmek zordur, bir takım kurallar dizisini değerli yapan nedir ya da başka bir anlatımla, kendisinin neliği değil de pratikteki uygulamalarıdır. Uygulamada kendine ait her bir değer, onun değerine dayanır. Dolayısıyla Buber, bir hukuk sisteminin kişisel emirler olarak görülmesinde sorunlar olduğunu savunmakta oldukça haklı. Rosenzweig, eğer yasayı böyle bir emir seti olarak görebilecek olursak, öncelikle bütünlüğünü denemek zorundayız ve sonra yasaya ne kadar başarılı bir şekilde uyduğunu düşünmek zorundayız. Tanrı'nın bize şahsen hitap edebileceği. Görüşlerin bu zıtlığı, Rosenzweig'e kıyasla varoluşçu bir Buber'in ne kadar daha fazlasını ortaya çıkarıyor. Birincisi, insan özgürlüğünün, yasanın Tanrı tarafından verildiğine göre, özgürce seçilen yasalarla birlikte, yasanın dayatılarak sınırlandırılmasına izin vermeye hazır değildir. Bize kabul etmeden önce verilmiş olan her yasa ve talimatı dikkate almak serbest temsilciler olarak görevimizdedir, aksi takdirde davranışlarımızın özgünlüğü düşüktür. Rosenzweig ve Soloveitchik için, insan sonsuzluğunun ve zayıflığının Tanrı'nın gücü ve otoritesiyle karşılaştırılması, bazı kabul şekillerini zorlar. Yine de bu biçim ve yapılar kurulduktan sonra, Tanrı'yla ilişkileri kişisel olarak ve bu bağlamda özgürce seçmek bizim için mümkün ve aslında gereklidir.

Dolayısıyla Buber ve Rosenzweig arasında bu konudaki karşıtlık, dini gelenek içinde neyin gerçek olarak işleyeceği ile ilgili farklı görüşlere dayandığından keyfi olmaktan uzaktır. Rosenzweig ve Soloveitchik Yahudilerin belirli uygulamaları ve esasları verildiği gibi kabul etmek zorunda olduklarını ve daha sonra o baskılar içinde çalışıp yaşayabileceklerini ileri sürdü. Bir özgürlük, yalnızca belirli bir yapıda mantıklı olduğunu iddia edebilir, çünkü o zaman ancak özgürlüğün ne olduğunu garanti edebilir. Öte yandan Buber, bu yasadaki kişisel emirleri tanımadan önce bir bütün olarak hukuk sistemine uyması gerektiğini kabul

etmeye hazır değildir. Bu özgürlüğünün üzerinde radikal baskı kurar. Başka bir örneğe bakmak için, birisinin futbol oynamak isteyip istemediğini merak etmesi gerektiğini varsayalım, ancak, o kurallara uymaya ve oyunu denemeye hazır değildir. Bu mantıklı bir karar olur mu? Kurallara göre oynayan başkalarını gözlemlemesinin kendisi için bir oyun olmadığı sonucuna varabilir, çünkü belki de oyunda aranan yaratıcılık ve kendiliğindenlik için bir tür kapsam sağlamaz. Buber, Yahudi kanunlarının tümüne baktığında, muhtemelen başka yollarla bakmadığı nesnel ve kişisiz bir sistem görür. İlke olarak, Rosenzweig veya Soloveitchik gibi başka birisinin, bu sistemi farklı görmesi mümkün olmayabilir, ancak, Buber bazılarının yapması gerektiğini ima eder. Hukuk organları sadece doğaları gereği nesnel ve kişisizdir ve kişisel olarak başvurmayı hissedebileceğimiz türden bir şey değildir.

Buber, bu şekilde hitap edildiğini hissetmemizi savunuyor ya da bu şekilde ele alındığını hissetmemiz mümkün olmadığından söz ederken de tezinin ne kadar güçlü olduğu bütünüyle belli değil. Fakat burada vurguladığı gerçek sorun hakkında hiç bir kuşku yoktur; varoluşçuluk açısından da, yasayla teması ilahi yolumuz olarak görmek olağandışı olur. Öte yandan, Rosenzweig ve Soloveitchik'in bu konudaki düşüncesinin etkileyici yönlerinden biri, kendisini bir özne olarak gerçekleştiren özne fikrini hemen hemen makul olduğu için dini hukuku takip ederek ortaya koymalarıdır.

Bu üç düşünürün Yahudi felsefesine yaptığından başka herhangi bir merkezi katkı var mıdır? Çok önemli farklılıklarına rağmen, her şeyden önce öznenin Yahudiliğin din haline getirilmesi konusundaki önemli rolünü vurgulamışlardır. Yahudilik, modernliği çağrıştıran, tamamen ortadan kaldıran ya da daha az özel ve daha evrensel bir düzene çeviren, adanmışlık için haklı bir talebe sahip olan bir inançtır. Bireysel özne kavramını Yahudiliğin temel ilkelerinden biri olarak yeniden değerlendirmeyi aradılar, çünkü, dünyadaki anlamı yaratan odur ve herhangi bir şey dini yeniden canlandırır ve yaşamsal yaparsa, bu insan öznelliğinden başka hiçbir şey olmayacaktır.

NOTLAR

1. Bu mükemmel bir şekilde M. Warnock'ta tartışılır, *Varoluşçuluk/Existentialism* (Oxford: Oxford University Press, 1970).
2. Felsefe yapmanın bu tarzının bir tartışması için, bkz. O. Leaman, *Yahudi Felsefesinde Kötü ve Acı Çekme/Evil and Suffering in Jewish Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
3. Bu, bölüm 9' da biraz farklılıkla tartışılır, "Buber," *ibid.*, s. 165-84. Bu bölümde Buber'in ve bir dereceye kadar da Rosenzweig'in felsefelerinde nasıl kötü ve acı çekme fenomeni ile uğraştığı genişletilmiş tartışmalar vardır.

KAYNAKÇA

Rosenzweig

Metinler

- Rosenzweig, F. (1970) *The Star of Redemption* (New York: Holt, Rinehart, & Winston)
— (1976-84) *Gesammelte Schriften* (Dordrecht: Nijhoff).

Araştırmalar

- Borowitz, E. (1983) *Choices in Modern Jewish Thought* (New York: Behrman).
Cohen, A. (1979) *The Natural and the Supernatural Jew* (New York: Behrman).
Guttmann, J. (1964) *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (New York: Holt, Rinehart, & Winston).
Rosenstock-Huussy, E. (ed.) (1969) *Judaism despite Christianity* (New York: Schocken)
Rotenstreich, N. (1968) *Jewish Philosophy in Modern Times* (New York: Holt, Rinehart & Winston).
Schmied-Kowarzik, W. (ed.) (1988) *Das neue Denken und seine Dimensionen* (Freiburg: Alber).

Buber

Metinler

- Buber, M. (1937) *I and Thou* (Edinburgh: T.& T. Clark).
— (1948) *Between Man and Man* (New York: Macmillan).
— (1953) *Good and Evil, Two Interpretations* (New York: Charles Scribner's Sons).
— (1955a) *The Legend of the Baal Shem* (New York: Harper).
— (1955b) *Tales of the Hasidism: The Early Masters* (London: Thames & Hudson).
— (1955c) *Tales of the Hasidim: The Later Master* (London: Thames & Hudson).
— (1967) *On Judaism* (New York: Schocken).

Araştırmalar

- Diamond, M. (1960) *Martin Buber: Jewish Existentialist* (New York: Oxford University Press).
Friedman, M. (1981-5) *Martin Buber's Life and Work* (New York: Dutton).
Katz, S. (1983) *Post Holocaust Dialogues: Critical Studies in Contemporary Jewish Thought* (New York: New York University Press).
Niehoff, M. (1993) "The Buber-Rosenzweig Translation of the Kitab-ı Mukaddes within German Jewish Tradition," *Journal of Jewish Studies* 44-2: 258-79.
Rosenthal, E. (1980) "Die Wissenschaft des Judentums: Vortrag," in *Martin Buber: Leben, Werk, Wirkung* (Heilbronn: Heilbronner Vorträge), pp. 52-80.
Schilpp, P. and M. Friedman (eds.) (1967) *The Philosophy of Martin Buber* (La Salle: Open Court).
Vermes, P. (1980) *Buber on God and the Perfect Man* (Atlanta: Brown Judaic Studies).

Soloveitchik
Metinler

- Soloveitchik, J. B. (1974) *Shiurei Harav (Sermons of the Rabbi)* (New York: Yeshiva University Press).
- (1965) "The Lonely Man of Faith," *Tradition* 7.2: 5-67.
- (1980) *On Repentance*, translated by P. Peli (Jerusalem: Orot).
- (1984) *Halachic Man*, translated by L. Kaplan (Philadelphia: Jewish Publication Society).

Araştırmalar

- Besdin, A. (ed.) (1980) *Reflections of the Rav* (Jerusalem: World Zionist Organization).
- Borowitz, E. (1983) *Choices in Modern Jewish Thought* (New York: Behrman). Hartman, D. (1985) *A Living Covenant* (New York: Free Press).
- Kaplan, L. (1973) "The Religious Philosophy of Rabbi Joseph Soloveitchik," *Tradition* 15-3: 43-64.
- (1988) "Rabbi Joseph B. Soloveitchik's Philosophy of Halakhah," *Jewish Law Annual* 7: 139-97.
- Ravitsky, A. (1986) "Rabbi J. B. Soloveitchik on Human Knowledge: Between Maimonidean and Neo-Kantian Philosophy," *Modern Judaism* 6.2: 157-88.
- Singer, D. (1986) *Joseph B. Soloveitchik* (New York: New York University Press).

LEO STRAUSS

Kenneth Hart Green

Leo Strauss'un (1899-1973) yirminci yüzyılın önde gelen siyasal düşünürlerinden biri olduğu sıklıkla dile getirilen bir olgudur. Bununla birlikte, son yıllarda, Leo Strauss'un başka bir yönü de keşfedilmiştir: Bunun büyük bir önemi olmasa da, Yahudi bir bilim adamı olarak katkısı ve büyük bir Yahudi düşünür olarak bunu hak etmesi bağlamında dengeli bir yaklaşım olduğu düşünülebilir.

Strauss, kariyerine Yahudi bir felsefi düşünür olarak çağdaş felsefenin eleştirisi ile başladı ve ardından modern Yahudi düşüncesi üzerinde etkili oldu. Bu eleştirisinde Strauss çağdaş felsefeyi, radikal tarihselciliğe teslim olmasından ötürü ahlaki ve entelektüel olarak iflas etmiş saydı. Sonuç olarak, Strauss ortaçağ ve eski filozofların bilgeliliğini araştırmaya ve yeniden düşünmeye başladı.

Bu, Strauss'un Maimonides'e odaklanmasıyla doruğa ulaştı ve felsefe, ahlak, siyaset ve din arasında mükemmel bir denge kurabilen, örnek bir Yahudi felsefi düşünür olarak görüldü.

Strauss, Maimonides'in duruşunu, onun ebedi hakikat fikrine bağlı olması bakımından süreklilik temelinde gördü ve vahy ve aklın savunması ışığında mümkün hale getirdi. Gerçekten de, Strauss'un kendi Yahudi düşüncesi bir "Maimonides'e dönüş" olarak nitelendirilebilir: Maimonidesçiliği modern Yahudi düşüncesinin çağdaş ikilemleri ve kusurlarını düzeltici olarak canlandırmak için modern bir çaba sarf etti. Bunu yaparken, Strauss da felsefi "batinilik" ya da "satırlar arasına yazma" kavramını düzeltti. Maimonides gibi düşünürlerin neden gerçekte düşünülmüş ve gizemli bir şekilde ifade etmelerinin imkansız olduğunu düşündükleri unutulmuş nedenleri aydınlattı.

Aşağıdaki anlatı Leo Strauss'un yaşamına kısa bir bakış sunarak başlıyor ve aynı zamanda onun başlıca yahudi felsefi yazılarının basılı olarak görünümünü kaydediyor. İkincisi, çağdaş "teolojik-politik" bunalımların ışığında görülen

selefleri ve çağdaşlarıyla yüz yüze bir Yahudi düşünür olarak Strauss'un temel pozisyonunu sunuyor. Üçüncüsü, Hermann Cohen, Benedict (Baruch) Spinoza ve Moses Maimonides gibi bir Yahudi akademisyen olarak entelektüel çabasının çoğuna sadık kaldığı bu üç Yahudi filozofun Strauss tarafından özgün ve eleştirel biçimde anlaşılmasının bazı ayrıntılarını tartışıyor. Strauss'un bu üç Yahudi düşünür ile ilgili sıra dışı görüşleri tersine zaman dizinsel olarak sunulmuştur, bunun nedeni Strauss'un kendi düşünsel gelişiminin sürecini yansıtmaktır (1).

HAYAT VE ESER

Leo Strauss, 20 Eylül 1899'da Almanya'nın Hesse kentinde bulunan Kirchhain'de geleneksel Ortodoks Yahudi bir ailede doğdu. Ernst Cassirer başkanlığında "FH Jacobi'nin Felsefe Öğretisinde Bilgi Sorunu" başlıklı doktora tezini 1921'de Hamburg'da tamamladı (2). Franz Rosenzweig tarafından işe alınan Strauss, iki yıl boyunca Frankfurt (1923-5) Özgür Yahudi Öğrenme Konutu'nda ders verdi. Martin Buber'in "Der Jude" de (1924) yayınladığı "Cohen'in Spinoza'nın Kitab-ı Mukaddes Bilimi Analizi" adlı çalışmasıyla Julius Guttmann'ın dikkatini çeken Strauss, 1925 yılından 1932 yılına kadar Berlin'de Yahudilik Bilimi Akademisine Yahudi felsefesini araştırma görevlisi olarak atandı (3). Yaşamının bu döneminde Strauss, *Spinoza'nın Dini Eleştirisi* (1930), ayrıca, *Moses Mendelsohn'un Toplu Eserlerinin Yıldönümü Yayını'nın* 2. ve 3. (I.Bölüm) ciltlerini yayınladı (1931 ve 1932).

Strauss 1932'de Hitler'in iktidara gelmesinden hemen önce Almanya'yı terk ederek Ernst Cassirer, Julius Guttmann ve Caril Schmitt'in tavsiyelerinin yardımıyla Rockefeller Gram ödülünü kazandı (4). Fransa ve İngiltere'de 1932'den 1938 yılına kadar gezici bir akademisyenken *Felsefe ve Hukuk: Maimonides ve Seleflerini Anlamaya Katkılar* (1935) adlı eserini yayınladı ve Moses Mendelssohn'un Eserlerinin 3. cildi (2. bölüm) üzerinde çalıştı, bu eser yayın projesinin Nazi Almanya'sı tarafından durdurulmasından sonra ilk kez Strauss'un ölümünden sonra (1974) basılı olarak ortaya çıktı. O yıllarda Strauss Miriam Bernson Petri ile evlendi. (O ve karısı oğlu Thomas ve kızı Jenny Ann olmak üzere iki çocuk büyüttüler.) (5)

Strauss 1938'de hem vatandaşlığa kabul edilmiş biri olarak Birleşik Devletlerde daimi bir ev hem de New York'taki Yeni Sosyal Araştırmalar Okulu'nda felsefe öğretim görevlisi olarak ilk gerçek akademik pozisyonunu elde etti. Sonrasında ki on bir yıl içinde (1938-49) tam profesör kademesine yükseldi. Ayrıca Yahudi Araştırmaları Amerikan Akademisi'nin üye olarak atandı ve aynı şekilde New York'taki Leo Baeck Enstitüsü'nün Yürütme Komitesi üyesi olarak görev yaptı (6).

Strauss, 1949'da, Robert Maynard Hutchins tarafından Chicago Üniversitesi'ne geçmeye ikna edildi, burada 1919-1968 yılları arasında eğitim

verdiği Siyaset Bilimi Departmanı'nda bulundu. O yıllarda Strauss, bir öğretmen olarak mükemmellik ve bir düşünür olarak etkisiyle ünlendi. 1960'da Robert Maynard Hutchins Değerli Hizmet Profesörü seçildi. Hayatının bu döneminde, *Zulüm ve Yazma Sanatı (Persecution and the Art of Writing)* (1952) adlı eserini yayınladı, Sholomo Pines tarafından İngilizce'ye çevrilen Maimonides Rehberi (1963) 'ne "Şaşırmışların Rehberi'ni Araştırmaya Nasıl Başlamalı" başlıklı bir giriş denemesi yazdı ve bu deneme ilk kez New York Kent Koleji Yahudilik İşlerinde Frank Cohen Kamu Konferansı'nda dağıtıldı; *Kudüs ve Atina:Bazı Ön Yansımalar (Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections)* (1967) adı altında yayınlandı.

Strauss, İsrail'de bir yıl geçirerek, Kudüs İbrani Üniversitesi'nde (1954-5) öğretim yaparken aynı zamanda Judah L. Magnes Dersleri'ni de dağıttı (7).

Strauss 1968'de Chicago Üniversitesi'nden emekliye ayrıldığında, kısaca Claremont College, California'da ders verdi ve 1969'da Maryland'daki Annapolis'teki St John's Koleji'ne geçti ve orada ilk Scott Buchanan Scholar İn Residence ünvanını aldı. Hayatının bu son yıllarında, Hermann Cohen'in *Yahudiliğin Kaynakları Dışında Akıl Dini* (1972) 'nin İngilizce çevirisinin "Giriş Denemesi" ne katkıda bulundu. 18 Ekim 1973'te Annapolis'de öldü, öğretisini günümüze kadar taşıyan olağanüstü öğrencilerden oluşan bir miras bıraktı (8).

YAHUDİ FELSEFESİ VE MODERNİTE BUNALIMI

Leo Strauss'un modern Yahudi felsefi düşüncesinin temel koşuluna ilişkin bakış açısı, Strauss'un modern Yahudilik için "teolojik-politik bunalım" olarak adlandırdığı ciddi bir bunalım dönemi olduğuna olan inancından başlayarak uygun bir şekilde anlaşılabilir. Bu bunalım, büyük ölçüde, insan rasyonalitesi ve liberalizminin fikirlerini soru olarak adlandırdıklarından beri modern Yahudi düşüncesine travmatik bir şok yaşatan Rusya'daki Komünizm ve Almanya'daki Nazizm gibi yirminci yüzyılın tarihsel olayları tarafından gün ışığına çıkartılmıştı (9). Bu tarihin ilerlemesini Aydınlanma inancıyla ilişkili sorunsal haline getirdi sadece liberalizmin garanti edilmiş zaferi değildi ama onun zaferi sayesinde Yahudiler ve Yahudilik özgürlükte geliştirecekti (10). Bu inançların erozyonu, Modern Yahudilerin siyasal umutlarının dayandığı, modern Yahudiliğin inşa edildiği zeminin çökmek üzere olduğunu ileri sürdü (11).

Ancak liberal politikanın altüst oluşunun ortaya çıkması modern Yahudiler için çağdaş bunalımın tek sebebi değildi. Akılcı felsefenin gerilemesi, modern Yahudiliğin yaşayabilirliğine belki de daha büyük bir derinlikli tehdit oluşturdu. "Teolojik-politik bunalım" ilk önce Strauss'un gençliğinde kendini modernitenin meydan okumalarına karşı Yahudi felsefi tepkilerinin kritik parçalanma durumunda olduğunu gözlemleyerek tezahür etti. Strauss için bu, Spinoza'dan

Buber'e modern Yahudi düşüncesini temsil eden öncü teolojik konumların tümüne uygulanmıştır. Özellikle 1933 yılına gelindiğinde, Strauss, modern Yahudi düşüncesinde öncü konumların temel bir ikileme karşı karşıya olduğunu kabul etti: Artık manevi bütünlüğünü yeterince savunamıyorlardı. Bu manevi bütünlük artık ikna edici olmayan ya da değerini yitirmiş birçok modern düşünüre, önceki otoriter felsefe pozisyonlarına (Spinoza, Locke, Rousseau, Kant ve Hegel'in gibi) dayanıyordu. Diğer bir anlatımla, modern Yahudi düşünürleri ciddi felsefi meydan okumalara özgün Yahudi cevapları olmaları nedeniyle kendi iyice güçlendirilmiş pozisyonlarını oluşturabilmişlerdi. İlk önce meydan okumaların ciddiliği giderildi, yanıtlar ne kadar önemli idi (12) ? Strauss'un görüşüne göre, çoğu Yahudi düşünürün katıldığı modern rasyonalist felsefe, geleneksel ahlaki otoritenin ve canlı felsefi yaşamın her alanını fetheden düşünce dalgası nedeniyle kademeli bir yıkımla karşı karşıya kalmıştır (13). 'Özellikle, Nietzsche'nin düşüncesi ve özellikle, Strauss'un "radikal tarihselcilik" olarak adlandırdığı Heidegger, böylesi düşüncelerin zaferini kazanmaktan sorumluydu: İnsan varlığında iradenin akla önceliği, tesbit edilmiş bir insan doğası hakkında radikal kuşku, tarih gerçek ama akılcı değil; tanrı tanımazlık ve temel uçurumlar; Kendi anlam ve değerlerinin yaratıcıları olarak insan varlıkları; sonsuz gerçeği işlevsiz kılmak, dini bir dolandırıcılık değilse; nihilizmin meydan okuması; güç isteği, kararlılık ve özgünlük. Strauss'un değerlendirmesine göre, bu düşünce onun hem ince hem de ham biçimlerini bir anormallik olarak uygulamış, tayin edici olmasa da, son yüzyılda felsefi, dini, ahlaki ve siyasi düşünceye etki etmiş, bu ölçüde hala önüne serilen ölçmenin zor olduğu oranlar Batı medeniyetinde ve modern Yahudilikte "teolojik-politik" bunalımın ana nedeni olmuştur. Böylece modern Yahudi düşüncesine, (modern rasyonalist felsefe ile birlikte), bu iki düşünür tarafından ilan edilen "yeni düşünce" kategorilerine göre aynı kendini doğrulama ve anlatma ihtiyacıyla meydan okundu ve kesinlikle yeniden "doğal" bir duruma dönmeyi umamadan ortaya çıkmalarının önceliğini üstlendiler.

İronik bir şekilde, Strauss yeni düşünce tarafından yapılan modern felsefi konumların eleştirisinin çoğunu kabul etti, çünkü bu düşüncenin Aydınlanma'dan bu yana hâkim olan modern rasyonalist felsefe geleneğinde bulunan ciddi kusurları doğru bir şekilde vurguladığına inandı. Fakat Strauss, Nietzsche ve Heidegger'in aksine, vaaz verdikleri gibi akıldışılık türlerinden etkilenmedi. Sadece böylesi bir yıkıcı eleştiriye duyarlılığının kanıtlanması sebebiyle, akıla, modern aklın baskın formlarında sunulmuş olmayan rasyonel bir araştırma ve ilkelere dayanan bir felsefe aradı. Ardından gerçeği öğretmek için güvenle özdeşleştirebileceği farklı bir rasyonel felsefe bulabilir mi diye sordu. Onu yeniden düşünmeye ve nihai olarak Yahudilerin rasyonel teolog Maimonides'in görüşlerine "geri dönmesine" yol açan şey buydu; Maimonides'in felsefesinin dayanağı kendi düşüncesiydi, Platon ve Aristoteles'in eski felsefi düşüncesini yansıtmaya

yol açan da aynı endişeydi. Başka bir deyişle, Strauss, çağdaş bunalımların uygun bir çözümüne yönelik olarak modern Yahudiliğe rehberlik etmeye yardımcı olması için modern öncesi felsefi düşünce kaynakları aramaya başladı.

HERMANN COHEN'İN ÖNEMİ

Ancak, modern Yahudi düşünürlere dönmeden önce, Strauss, çağdaş Yahudi düşünürlerin iddialarını değerlendirmek durumunda kalmıştı, zira bu düşünürler onun üzerinde önemli bir etkide bulunmuşlardı. Strauss'un gençliğinde, modern Yahudi felsefi düşüncesinin canlılığı konusunda en güçlü sözcü Hermann Cohen'dir. Strauss, Alman akademik felsefesinde büyük bir figür olan ve temel modern ikilemleri çözümlemek imkanı bakımından yeni-Kantçı felsefe öğretisini cüretkar bir biçimde Yahudiliğe uyguladığını iddia eden bir Yahudi düşünürle karşılaşmıştır. Strauss'un modern Yahudiliği yorumladığı ve kendi hayatında değişiklikleri deneyimlediği gibi, Hermann Cohen, belki de en çekici ve en son ikna edici modern figür olarak ortaya çıktı (14). Esasen Cohen, Strauss'a "tutkulu bir filozof ve Yahudiliğe tutkuyla adanmış bir Yahudi " olması nedeniyle çekici gelmişti (15). Aslında Cohen, Strauss'un entelektüel gelişimi üzerinde yaratıcı bir etki yaptı: Gençliğinde, Strauss Cohen'in Marburg yeni-Kantçılığı tarafından ikna edildi ve Cohen'i olumlu olarak Yahudiliğe tutkuyla bağlılık ile felsefeye sıkı bir adanmışlığı mutlulukla harmanlama yeteneğine sahip biri olarak gördü. Strauss, Cohen'in çatışmalarında kararlı bir çözüm üretme umuduyla, temel farklılıklarıyla üretilen Yahudilik ve felsefe çatışmalarıyla ne kadar mücadele etmeye kararlı olduğunu da gözlemledi (16). Cohen, Strauss için, sonuna kadar, felsefi etkinliğe bağlı, kendisine saygısı olan, gurur imgesi modern Yahudi olarak kaldı ve modern Yahudi düşüncesi alanında taklit etmeyi umduğu erdemleri savunan bir örnek türü olarak hizmet etti (17).

Bununla birlikte Cohen, öncü bir rol oynayan (klasik ve ortaçağ metinleriyle temsil edilen) Yahudilikle, yeni Kantçı felsefe sistemi temeli üzerinde kurulmuş, övülen modern sentezi sebebiyle Strauss açısından ikna edici olamamıştı. Strauss, gençliğinde bile, şimdiye kadar olduğu gibi, Cohen'in önceden yeni-Kantçı felsefi sisteminin doğruluğunu varsayarak Yahudi metinlerini yorumlama yöntemini "idealize ettiği", Yahudiliğin kaynaklarının din düşüncesine basit felsefi adaleti uygulayamayacağı kararına vardı (18). Bu nedenle, Strauss inanmaya başladığında, Cohen'in yeni-Kantçı felsefe sisteminin bizzat kendisi, özellikle tarihte zorunlu diyalektik bir ilerlemenin Hegelci öncülü ile Kant'ın bu düşünceleri desteklemesi yönünden derinden kusurluydu. Bu nedenle, Strauss, Cohen'in insanlık ve tarihle ilgili felsefi öğretisinin, modern liberal düzen hakkında abartılı umutlar uyandırdığı, çünkü modern insan ve siyaset bilimindeki gerçek

başarıların ciddi bir değerlendirmesine dayandırılmadığı görüşündedir.

Cohen'in (Husserl ve fenomenoloji biçiminde) büyüyen felsefi eleştirisine uyan Strauss, kendisini 1922'de "Marburg'un yeni Kantçılık okulunun şüphe uyandıran ve şüpheli bir üyesi" olarak adlandırıyor (19). Salt yalın bir Yahudi bakış açısından, Cohen'in modern Yahudiliğe uygulanan felsefi-tarihsel modernite sentezi konusundaki kuşkularının hiçbirisi Strauss'a açık gibi görünmedi. Cohen'in felsefi öğretisinin yararlandığı zemini desteklemek ve güvence altına almak amacıyla eski Yahudi kaynaklara başvurması nedeniyle de giderilemedi. Böylece, Strauss, Cohen'i tarihsel argümanlarını yapmak için kendine özgü "idealleştirme" üslubuyla eski Yahudi kaynaklarına yaklaştığı için eleştirdi. Bu tuhaf yorumlama yöntemi Cohen'in klasik Yahudi metinlerini "en yüksek olasılıkla" ortaya çıkarabileceğini varsaydı. Bununla birlikte, Strauss'un algıladığı gibi, bu, metinlerin yeni-Kantçı bilgelikle açıklanmasıyla sonuçlandı; eski kaynakların sadece halihazırda tam olarak elde edilmesinin "yüksek olasılığı" tek doğrudu. Cohen, şimdiye kadar olduğu gibi, tarihi bir argüman oluşturmak istediğini iddia ettiği sürece bu metinlerle ilgili tarihsel gerçeğe adaletli davranmadı; felsefi bir argüman oluşturmak istediğini iddia ettiği sürece modern Yahudilere kusurlu mevcut ve düşüncesini eleştiren herhangi özerk bir Yahudi standardı sağlamadı. Strauss'a göre, Cohen bunu yapmakla bu antik geleneğe ve klasik metinlerine şimdiye kadar modern Yahudilik tarafından gönderilmiş olandan daha büyük bir ilgisizlik gösterdi.

Elbette ki, Strauss'a hatalı gibi de görünüyordu, ortak terimlerle, modern Yahudiler için başlıca umut zemini Cohen'in modern Almanya'daki sağlam inancı idi. Onun için bu umut verici öğreti, anti-semitizmin reddi ve liberalizmin zaferinin eşliğinde henüz görülen Almanya'da Birinci Dünya Savaşı sonrasında bir Yahudi olarak güncel siyasi gerçekliğin kendi deneyimine karşılık gelen bir modernlik görüşünü ifade etmedi.

Strauss'un gözlemlediği gibi, Cohen, modern Almanya'daki çalışmada en güçlü seslerin, doğrudan tarihsel gerçeğin ona belirleyici gibi görüldüğü düşünülürse, gerçekte Kant'dan ya da Hegel'den değil, ama Nietzsche ve özellikle Heidegger'dan esinlenilmesi halinde nasıl haklı olabileceğini gördü (20).

Sonuç olarak, Strauss, onun yeni-Kantçı felsefi sistemi hakkında içini kemiren kuşkuları nedeniyle ve Strahen'in tehdit altında olduğu ve Cohen'den farklı olarak ele alması gereken, onun tarafından tartışılmayan veya öngörülme- yen büyük siyasi güçlerden dolayı Cohen'den uzaklaşmaya başlamıştır. Belki de tarihsel olaylarla provoke edilen Cohen hakkındaki bu kuşkular ve tam olarak ifade edilen felsefi şüpheleri öngörmediğinden dolayı Strauss, Cohen'de acil şaşkınlıkla baş edebilecek kaynakları keşfedemiyordu. Yahudi siyasi sorununa bir çözüm olarak Strauss, gençlik çağında on yedi yaşındayken politik Siyonizm'i benimsemek için harekete geçirildi ve bunun, Cohen'in şüphe ettiği söylenebi-

lirse de, temel argüman gücünü kabul etmeye devam etti. Daha derin manevi ihtiyaçlara cevap olarak Roshenzweig'in yeniden gözden geçirilmiş bir Ortodoks teolojisine geri döndüğünü de gözlemledi ancak Roshenzweig bireyin vahy deneyimini Tanrı ile karşılaştığında olabileceğini vurguladığı için Cohen ruhuyla temel bir uyum içinde değildi, Cohen'in bu tür bir karşılaşmayı dışlayan insan özerkliğinin önceliğine vurgu yapmasının aksine bir düşünce (21).

Strauss'un gençliğinin istikrarsız Yahudi siyasi durum anları göz ardı edilirse düşüncesinde teyakkuz durumunda olduğu ve onun üzerine Siyonist politik bir yönü ve Yeni-Ortodoks teolojik yönelimi zorladığı görülür, bize biraz daha ayrıntılı bir şekilde Cohen'in büyük modern felsefi sentezi gereklidir ve bu neden genç bir Yahudi düşünür olarak Strauss için yeterli felsefi veya teolojik vaat sağlamayacağını açıklamaktadır. Cohen'in sentezinde, modern Batı'nın, etik tektanrıcılığın İbrani vahy fikrini Platonik felsefe fikri ile bilim olarak bir araya getirmesinden oluştuğu, özellikle de ikisinin, Kant'ın eleştirel felsefesi tarafından modern sistematik mükemmellik için yükseltilmiş olduğu, her ikisinin de temel fikirleri hesaba katılır ve insanlığın ahlaki fikri ve mesihi görevi ile sonuçlanacak şekilde mümkün olan en akılcı eklemlemelerine dikkat edilir. Strauss kesin bir anlamda Cohen'in girişiminin cesur yegâneliğinden etkilendi. Bir felsefi düşünür olduğu kadar aynı zamanda bir Yahudi düşünür olan Cohen, Yahudi geleneğinin bütünlüğünü savunmaya çalıştı- mistisizmin tecrit edilmesi gibi tüm "gerekli" nitelendirmelerle- yeni-Kantçılık tarafından belirlenen modern talep ile uyumlu olarak, bu din insanın saf rasyonel yaratıcılığı ve mutlak ahlaki özerkliği dolayısıyla değerini yitirmiyor. Böylece, Cohen, sentezinde, Yahudi düşüncesinin Kantçı ahlak ve epistemolojinin muazzam meydan okumaları için gerçek bir ciddiyetle yanıt verme görevini yerine getirme konusundaki çabasını gösterdi; buna karşın, Yahudi'nin insanlık ve dünya hakkındaki dini görüşünü teslim etmedi ve indirgemedi.

Ancak Strauss, Yahudi teolojisinin bu klasik sentezinde sonuçta, kendi dini görüşünü indirgemesini ya da vazgeçmesini istedi, özellikle de şeylerin gerçek bilgisini talep etmek bakımından ve ahlaki ilkelerin ifadesine bağlı olarak, yardım edemedi ama gözlemledi. Bunun nedeni, Kantçı (ya da yeni-Kantçı) felsefenin dini, bir bilgi kaynağı olarak değil, varsayımsal düşünce açısından düşünmesi ve ahlakın insan özerkliğinin bir sonucu olarak doğası gereği kendi tanımında olduğu gibi görüldüğüdür yaderk (heteronomik) temel ilkeler kümesi olarak değil. Bu nedenle, Cohen, Yahudi dini görüşünü yalnızca bilgi birikiminden inançlı bir çerçeveye devredilebildiği için ve yalnızca insanın aklın özgürlük ve irade özgürlüğüyle uyumlu olarak yorumlanabileceği ölçüde, durmasına izin verdi. Bu tür düşünceler Cohen'in yeni-Kantçı epistemolojisi ve ahlak felsefesinde düşünülmüştür. Dahası, Strauss, Cohen'in modern sentezini onaylamak için Musevilik kaynaklarına ihtiyaç duyduğunu ve bu nedenle de

önceden hazırlanmış sona uyması için onları yeniden düzenlediğini gördü. Fakat Cohen, bu sentezin kendisini aynı zamanda unsurlarını algılayamadı, bunlar tamamen kendi kurgusunun yaratımlarıydılar. Onun için bu saf rasyonel ahlak Yahudi peygamberler tarafından bilinçdışı ve görünüşte basit bir tarihi olgu olarak özgün biçimde gösterilmişti. Bu tarihsel olgunun kendi Yahudiliğin eski kaynakları araştırması tarafından teyit edildiğine inandı.

Strauss'un görüşüne göre, Cohen böyle tam delili ancak çoğunlukla en yüksek seçiciliği olan Yahudi kaynaklarını okumak ve dolayısıyla onları çarpık bir ışıktaki görmek suretiyle elde edebilir. Cohen, Musevilik kaynaklarını yorumlamayı seçen biri olarak, eski Yahudi dini görüşünün "en yüksek olasılığı", Kantçı (ya da yeni-Kantçı) ahlakın vaadi idi, bu anlamda bu modern felsefenin bütünüyle ilk akılcı eklemlemesini temsil ettiği varsayılır. Cohen'in okumasında, eski Yahudi dini görüşü, doğru rasyonel bir ahlaki desteklemek ve yerine getirmek için gerekli varsayımsal bir inanç olarak yeniden oluşturulabilir ve eski Yahudi dini düşünürleri tarafından sistematik biçimde geliştirilmiş olan da budur (22). Yeni-Kantçı düşünürlerden değilse de tarihsel diyalektikte ortaya çıkan bilinçsiz ya da "ilkel" dürtülerle hareket eder: Kendi doğal geleneklerinde keşfettikleri, yaratıcı olarak tek Tanrı rasyonel düşüncesinin ahlaki etkilerini ve mantıksal sonuçlarını gerçekleştirdiler ve imgesel olarak ifade ettiler.

Strauss ayrıca, Nietzsche'de ortaya çıkan modern projenin yoğun eleştirisi karşısında Cohen'in sentezinin modernitenin savunması olduğunu fark etti. Ölçeğin olumlu tarafında, Strauss'a, hem akıl hem de vahy hakkında nadir bulunan modern bir ciddiyetten kaynaklanıyor gibi görünüyordu; çünkü Cohen, modern duyarlılığın derin bir ihtiyacını fark ettirmek için modernitenin eleştirisini yeniden canlandırmıştı. Strauss, Cohen'in Yahudi kaynaklarının, modern Batı uygarlığına verdikleri katkılarından ötürü övülen en yüksek felsefi düzlemdeki tarihsel gerekçelerinden kesinlikle etkilendi.

Bununla birlikte, ölçeğin olumsuz tarafında Strauss, Cohen için ahlaki tek tanrı fikrinin aslında Yahudiler tarafından Batı uygarlığına özgün katkıda bulunduğu halde, *öncelikle* tarihsel bir eser olarak ve *nihai biçimde* felsefi bir çeviride Yahudi geleneği üzerine yüksek bir değer koydu. Yahudiler "saf tektanrıcılığın" öğretmenleri olarak ısrar etseler bile Yahudilik bir fikre indirgenmiştir (23). Yahudiler için tarihsel bir gelecek korunmuş olsa bile, gelecek düşüncesinde tek insanlık oluşturmak mesihçi görevinin yerine getirilmesi ile ilişkilerinde Yahudiler artık "saf tektanrıcılığın" taraftarları olarak canlı ve kendi-yaratan bir halktır. Ve ayrıca belirtilmelidir ki, son modern sentezin iki orijinal unsurunun (Platonizm ve Yahudilik) her ikisinde de, sentezin kendisinde olduğu gibi, aynı canlılık ya da dinamiğe sahip değildir; çünkü Cohen'in tarihsel sentezinin kabul edilmemiş Hegel mantığıyla onlar tarafından zorla "yüceltildiği" iddia edildi. Bir defa etik tektanrı fikrinin gerçeğinin modern Kantçı ya da yeni-Kantçı felsefede adaleti

oluşturup oluşturmadığı, Yahudi dini için ileriye dönük herhangi temel bir ihtiyacın olup olmadığı ya da Yahudiler için gerçekten yeni herhangi bir şey yapıyoruz diye demokratik sosyalizm biçiminde Avrupa liberalizminin zaferi için çalışırken eski öğretiyi ilan etmeleri Cohen'in argümanında belirgin değildir.

Bundan başka, daha önce de belirtildiği gibi, Strauss'un, Cohen tarafından icat edilen yeni-Kantçı felsefe sistemi konusundaki kuşkuları da artıyordu, hem Cohen'in modern bilimsel akıl fikrinin fenomenolojik eleştirisinin etkisinden dolayı hem de 1920'lerde Franz Rosenzweig ve Karl Barth tarafından sunulan Cohen'in vahyin tarihsel ilerleme düşüncesinin yeterliliği kuşku yarattı. Strauss, bu eleştiriler nedeniyle Cohen'in sistemine inancını asla onaramadı, modern bilimsel akıl görüşüne radikal tarihçilik tarafından yayınlanan meydan okuma türünü karşılayamayacağını telkin etti-nitekim bir görüş eşliğinde, pozitivizm ile birleşmezse ve dolayısıyla kendisi tarihselcilikten bir adım uzaktadır (24). Bir bakıma sadece, o halde, Cohen için Strauss'un olgun Yahudi düşüncesinde oynadığı temel önem taşıyan bir rolü var mıydı: Strauss, Cohen'e nihai derecede saygı duyuyordu, ne onun felsefi sisteminin güya son modern sentezinde olduğu düşüncesindeydi, ne de düşüncesinde açıkça görülen felsefi derinliği bilmek bakımından, fakat genel girişim için böyle bir sentezde, yanlış yönlendirilmiş ve yerine getirilmemiş Cohen'in özel gayreti vardı. Yalnızca ortaçağdaki atalarinkine benzeyen ve hatta onlarınkini taklit eden modern bir Yahudi felsefesinin olanaklılığını göstermedi, aynı zamanda kaçınılmaz modern bir Yahudi ihtiyacını da gösterdi. Cohen modern Yahudi filozofun örneği olarak Strauss'un kendisinin modeli idi: Kuşkusuz batılı felsefe ve bilim geleneğine dalmış özgün bir felsefi düşünür olarak Yahudiliğe en yüksek anlamda adanmış, tam bir akademik düşünceyle çalışıyor, entelektüel dürüstlük ve tutarlılık zemininde, iki taahhüdünü uzlaştırıyordu.

Sonuç olarak, Strauss, Cohen'i, Ortaçağ Yahudi felsefesi tarihinin önde gelen tarihçisi Isaac Husik tarafından ona karşı yöneltilen suçlamalara karşı savunmuştur, Cohen'in Yahudi düşünce tarihi alanındaki akademik çabalarının kuşkululuğu, yok olmadığı halde, modern bir Yahudi filozof olarak Cohen'in bütünlüğü azalmıştı (25). Bu bağlamda, Strauss, Husik'in keskin eleştirisine karşı Hermann Cohen'in bilimsel çabalarının kuşkusuyla azaldığını düşünüyor. Strauss, Husik'in keskin eleştirilerine karşı Hermann Cohen'in gerçek bir "haklı çıkarılması" nı gerçekleştirir (26). Bunu yapmakla Strauss, modern bir Yahudi felsefesi fikrini de savunmayı zorladı, çünkü böyle bir şeyin olamayacağı Husik'in fikriydi. Bu nedenle, Husik'in inandığı gibi, Yahudi felsefesi, ortaçağ Yahudi felsefesi ve sadece ortaçağ Yahudi felsefesi anlamına gelebilir; görüşüne göre, bu varlık "Yahudi felsefesi" olarak adlandırılır, bir defa onu olanaklı kılan sadece saptanmış koordinatların terimleri olarak anlam ifade eder, şimdi bilinen şeyler geri dönülmez biçimde giderilen ortaçağa değin soylu yanlısamlar olur:

Torah'nın sözel gerçekliğine bir kez inanmak- sadece tarihsel vahy ve kapsamlı, titiz ve tamamlanmış (Aristotelesçi) bilimdir. Fakat Strauss burada oldukça basitçe karşıt olduğu gibi, özdeş saptanmış koordinatların modern Yahudi felsefesindeki boşluk, belki de bir zamanlar "tarihsel" olarak belirlenen *ortaçağ* Yahudi felsefesi son söz olamaz, çünkü en basit anlamda, Yahudilik nedir ya da felsefe nedir. Bu, sabit koordinatlar belirlenmez, Strauss'u, Yahudi felsefesi ihtiyacını uyandıran "temel sorun" un ortaçağ ve sonrasında aynı kalmaya devam ettiğine dair keskin gözleme götürür. Eğer öyleyse, sonuç olarak Husik ve Cohen'in yaklaşımları birleşiyor, çünkü ikisi de bu "temel sorun" un, "bilim ruhu ile Kitab-ı Mukaddes ruhunun ilişkisi" ile güreşmek ve uzlaşmak için yaşamsal ihtiyaç bakımından en belirgin olduğunu kabul ediyorlar (27).

Ancak, Strauss'un, modern Yahudi felsefi bir düşünür modeli olarak Cohen'e hayranlığı ve onun Yahudi felsefesini yeniden canlandırmayı tutkulu biçimde sürdürmesi, Strauss'un, Cohen'in gerçek felsefi düşüncesine ilgisi nedeniyle Yahudi felsefesini yeniden canlandırması olanaklı değildi. Çünkü Cohen, Strauss rasyonel bir seçenek için araştırma yaparken, modern felsefeye çok minnettar kaldı (28). Strauss, Cohen'in düşüncelerinin entelektüel hatalarını ve ahlaki kusurlarını, tarihsel tecrübesinin etkileri ve sınırlarına indirdi. Müteakip olaylara ilişkin böyle bir farkındalık, Strauss'un, Cohen'in düşüncesini yeniden canlandırmaya çalışmayı düşünmesine izin vermedi (29). Böylece, Strauss, Cohen'in Birinci Dünya Savaşı öncesindeki düşüncesinin yeterliliğine karşı davasını dinlendirir: "Yaşadığı en kötü şey, Dreyfus skandalı ve Çarlık Rusya'sı tarafından incelenen pogromlar: O Komünist Rusya ve Hitler Almanyasını deneyimlemedi (30). "Strauss'a göre, bu tarihsel deneyimler tarihsel ilerlemeye" cahilce "inanmayı ve tarihsel sürecin rasyonalitesini imkansız kılmaktadır. Sonuç olarak, Strauss, bu geçide bizi getiren modern öncüllerimizin tümünü mümkün olabildiğince radikal bir şekilde yeniden düşünmemiz gerektiğine ikna olmuştu - ki bu geçişi bize sağladı - gerçekten de 1935'e kadar bu konuyu tartıştı.

Ancak, bu inanç onu "ultramodern" biçimlerinde akıldışının kucaklanmasını istemeye ya da basitçe vahy lehine aklın "reddedilmesi" varsayımını tartışmaya yöneltmedi, modern Yahudi geleneğinde bilindiği gibi, rasyonel teolojinin modern öncesi bir Yahudi felsefi geleneğinde hala içerdiği olası rasyonel gerçek ve teolojik değer bir yeniden değerlendirme düşüncesini onda uyandırdı, bilgelik tam olarak Cohen gibi modern Yahudi düşünürler tarafından aşılmış olmayabilir. Ancak, bu inanç onu "ultramodern" biçimlerinde akıldışının kucaklanmasını istemeye ya da basitçe vahy lehine aklın "reddedilmesi" varsayımını tartışmaya yöneltmedi, modern Yahudi geleneğinde bilindiği gibi, rasyonel teolojinin modern öncesi bir Yahudi felsefi geleneğinde hala içerdiği olası rasyonel gerçek ve teolojik değer bir yeniden değerlendirme düşüncesini onda uyandırdı, bilgelik tam olarak Cohen gibi modern Yahudi düşünürler tarafından aşılmış olmayabilir.

Başka bir deyişle, modern teoloji ve felsefe geleneğinin yeniden değerlendirilmesi veya yeniden düşünülmesi, yine de Strauss için modern aklın radikal yahut basit bir reddine yol açmadı, o buna eğlence değeri olmayan akla yakın bir seçenek olarak bakmadı. Böylece, Strauss, son derece önemli bir bakış açısı kapsamında Cohen'e benziyordu: Modern liberal demokrasiye bağlılığı koruma konusunda da ona benziyordu, modern bilimi ve Kitab-ı Mukaddes eleştirisini belirtmedi, bu, tüm pratik amaçlar için mantıken Spinoza'nın kaçınılmaz mirasına da uygundu (31). Ve Strauss, her ne kadar onun kendi terimlerini kullandıysa da, modern insan tarafından çözülememiş olan ahlaki ilgilerin baskısının ışığında, güçlü tarihsel deneyimler ve en ciddi entelektüel zorluklar ve modern insanın açmazları, vahy ve akıl arasındaki derin çatışmalar ile boğuşan modern yahudi düşünürlerin ihtiyacı üzerine Cohen ile birlikte hareket etti. Aynı zamanda, Cohen'in aksine, Strauss artan bir şekilde Maimonides'de bulduğu modern-öncesi rasyonel düşünce biçiminin cazibesine kapıldı ve ona doğru gitmek için modernin eleştirel yeniden değerlendirmesi ve düşüncenin çok büyük radikal dönüşünü talep etti bu onun için Cohen'in sisteminde mevcuttu. Nietzsche ve Heidegger tarafından moderniteye yerleştirilen benzersiz ışık ve uçtaki terimlere cevap vermek, Strauss, kuramsal olarak Cohen'in ötesini düşünemediği ve ötesini düşünmek için herhangi bir neden göremediği modern projenin tümünden kuşku duyacaktır. Cohen'in modernite ve Aydınlanmaya harekette geleneksel ahlaki bir itkinin önceliğinin Kantçı idealleştirmesinin aksine, Strauss, modernliğin köklerini Machiavelli ile ilişkilendirme noktasına gider ve dolayısıyla onu geleneksel terimlerle bakılan ahlak dışı felsefi bir düşüncede kök salmış gibi görür. Bu tutkulu kökenin tanınmasının şoku ve modern yükseliş fikrinin dürtüsü Strauss için, kötülüğün incelikli biçimlerine karşı olduğu kadar zorbalığa karşı siperler olarak liberal ahlak, siyaset ve din yüzyılımızda tekrar eden çöküşün sebebi olan ona yardım ediyor gibi görünen temkinli bir gerçekleşmedir. Dahası, Strauss, Nietzsche tarafından geleneksel ahlak, insan doğasındaki akıl ve tarihin ussallığı fikirlerine yönelik meydan okumanın, akılcı ve ahlaki yönde modern ilerleme yürüyüşünde, inancında adeta bir Hegelci olan Cohen'in hayal ettiğinden daha büyük olduğunun farkındaydı (32).

Bununla birlikte, Cohen'in Yahudilik konusundaki görüşleri, Strauss'a göre nihai derecede yetersizdiler. Strauss özellikle, Cohen'in ilahi vahy üzerine pozisyonunu yetersiz olarak değerlendirdi (33), vahy üzerine Yahudi öğretisindeki benzersiz unsurların Cohen'in Yahudiliğin kültürel ya da tarihsel bir kaynak olarak (Böylelikle "bir gerçeklik olarak Tanrı" ile güçlükleri tarafından aydınlatıldı) daha "özgünlüğü" kavramı tarafından yeterince kapsanmadığı sonucuna vardı (34). Strauss, Cohen'in konumunun vahyin evrensel gerçekliği doğruladığı iddiasına da inanmadı, özellikle, şimdiye kadar olduğu gibi bu hakikat, insanın akli ve ahlaki özerkliği gibi modern fikirlerle çelişebilirdi. Cohen'in sistemi her ne

kadar Yahudiliğin ilahi vahyinde Kant'ın ahlaki akıl yürütmesi ve insan özerkliğinin ilkel bir biçimin sergilendiğini kabul etse de, vahy, hâlâ çok temel düzeyde bir emanet ya da geçmişin bir eseridir, bununla birlikte etkileyici, halihazırdaki canlı bir öğretiden daha çok ya da hatta cari olarak öğretilmesi gerekli olabilen bir öğretilerdir. Strauss'un yargısına göre, eğer bunların tümü Yahudiliğin tanrısal olarak vahy olunmuş öğretisi ise, modern (yeni-Kantçı) düşüncelerin muhteşem bir beklentisi olarak, o zaman Cohen, Spinoza ve Yahudi ortodoksluğu arasındaki tartışmanın özü olan, Yahudiliğin geleneği ve değişmez kaynaklarına öncelik vermemiz ve onları niçin korumamız gerektiğine ilişkin tam olarak zorlayıcı bir sebep sağlamıyor. Bu, Strauss'u, Cohen'in "terimlerin kesin ya da geleneksel anlamı olarak vahyolunmuş gerçekler ya da vahyolunmuş yasalar"a inanmadığını vurgulamaya yöneltir. Strauss, belki de Cohen'in bize, mükemmel bir biçimde kabul edilebilir ve hatta bazı bakımlardan akıl dininin en yüksek versiyonu olarak (liberal bir Yahudi dini sunmak için bir dürtü sağladığını kabul edecekti (35). Ancak Strauss, o zaman, her şeyin üstünde ve yukarısında bu gerekçenin Yahudiliğin kaynaklarına bağlılık için bir motif sağlamasının mümkün olup olmadığından kuşkulu gibi görünüyor, eğer artık aklın gerçeklerinden ayrı onlara üstünlük iddiasındaki vahyolunmuş gerçeklerin bir öğretisi değilse.

SPINOZA'NIN YENİDEN İNCELENMESİ

Strauss'un Hermann Cohen'in Yahudilik kavramlarına yaptığı eleştiri onu modern aklın ciddi kusurlar içerdiği sonucuna götürdü, bu eksiklikler modern Yahudiliğin önde gelen pozisyonlarında da kendini gösteren ve dolayısıyla onun bütünselliği ile tedricen uzlaşmaya izin veren eksikliklerdir.

Modern Yahudiliğin bu uzlaşmasının nasıl gerçekleştiğini kavramak amacıyla Strauss başlangıçtan başladı: Spinoza ile başladı, nitekim, Strauss'un görüşüne göre, modern Yahudilik "hahamcı Yahudilik ile Spinoza arasında bir sentez" olarak tanımlanabilir (36). Modern bir aziz olarak Spinoza'nın şahsına boyun eğmeyen, Moses Mendelssohn tarafından desteklenen ve Alman Roman-tizmi tarafından teyit edilen bir kanonizasyondan ötürü Strauss, Spinoza'nın özgünlüğünün yüreğine doğru çabucak ilerledi: Onun hem Yahudi hem de Hristiyan dinsel ortodoksluğuna yaptığı eleştiriye. Strauss, Spinoza'nın felsefesine uygun bir giriş olarak çok iyi bilinen Etika'sından daha çok göreceli olarak karanlık *Teolojik-Politik İnceleme*'ye odaklanmıştır. Bu, alışılmamış ama yüksek derecede rastlantısaldı çünkü, Strauss'un gözlemlediği gibi, Spinoza önceki eserinde ortodoksluğun eleştirisi için nedenler ve argümanlar vermişken, sonraki eserinde bu nedenleri ve argümanları itiraz etmeksizin onaylamıştı. Ünlü cesaretinden dolayı Spinoza'da modern felsefenin temelden "anti-teolojik" önermeleri-

ni kolayca tespit edebileceğinin farkına vardı ve bu nedenle birisi bu yapıların en kuşkulu gerekçelerini onun selefleri ve haleflerinin herhangi birinden daha net bir ışıktaki görebilir. Böylelikle Strauss aşağıdaki sonuca ulaştı: Spinoza, esas itibarıyla şimdiye kadar Kitab-ı Mukaddes'e dayanan dinsel ortodoksluğu çürütmek için *Bilimsel İncelemesini* yazdı. Strauss'un keşfettiği gibi bu Spinoza'nın neden-ortodos dinsel öğretilerine inanmayı reddetmek değilse yıkmak amacıyla Kitab-ı Mukaddes eleştirisini keşfetmeye ihtiyaç duyduğunu açıklar.

Strauss'un düşüncesine göre Spinoza ne devrimci, ne de aziz idi; daha ziyade hem felsefi hem de dini modern öncesi Aydınlanma olarak bilinen Batı geleneğine karşı gelen modern isyanın mirasçısıydı. Machiavelli tarafından başlatılan ve Bodin, Bacon, Descartes ve Hobbes tarafından sürdürülen din eleştirisini Yahudiliğe uyguladı. Spinoza sadece basit Yahudi inananlar tarafından kucaklanan ortodoks dini öğretilere değil aynı zamanda Maimonides tarafından ayrıntılandırılmış Yahudilik reformu ve Yahudiliğin temel ortaçağ felsefi savunmasına saldırdı (hem de alay etti). Strauss'un Spinoza'nın sanatsal söylemiyle aldatmadığı şey neydi. Onun incelemesinden kuşkulanan okurlarının çoğu Spinoza'yı, Kitab-ı Mukaddes'i okumanın hatalı yöntemleri olarak gördüğü şeyleri düzeltmeye teşebbüs eden modern bir din reformcusu kisvesinde gördü. Spinoza kendisini tanıtırken, Kitab-ı Mukaddes'e hala Tanrı'nın gerçek sözü olarak inanan bir adam olduğunu belirtir. Ancak fanatik bir ortodoksluktan uzaklaşmış olabilir. Fakat Strauss'un keşfettiği gibi, bu kesinlikle Spinoza'nın gerçek inancı değildir; Spinoza'nın felsefi düşüncesini, İnceleme'deki gerçek kaynağını yalnızca Spinoza'nın dikkatsiz okuyucu için belirlediği retorik tuzaklardan kaçınarak izleyebildi. Bu nedenle, Strauss, Spinoza'nın her önemli kutsal öğretinin bilişsel değerini görünüşte rasgele inkar etmesi ve görünüşte her önemli dini inanç hakkında temel şüphe duyduğu rastlantısal ifadelerini dikkatle dinler (37). Strauss, Spinoza'nın sonsuz gerçeğin nedeni için bir tür şehit olduğu fikrini de reddeder, çünkü, Strauss'un farketmediği gibi, bu en yüksek gerçeğin birşeyini içeren İncil'in sağladığı ile Spinoza asla eğlenmemiştir. Çünkü bu olasılık Spinoza tarafından asla ciddiye alınmadığı için, Strauss, Spinoza modern felsefe tarafından mitik biçimde sunulmuş olduğu gibi model olmadığından, büyük zorlukla savunduğu ve keşfetmiş olduğu gerçeğe kendisini adayan gerçek açık fikirli düşünür hakkında kuşkulu idi. Nitekim Spinoza, modern felsefeyi başlangıçtan beri savunur; bu da, onun hem öncülleri olan Bacon, Descartes ve Hobbes tarafından modern bilimdeki gerçek gelişmenin düşüncesini önceden varsaydığı anlamına gelirken hem de "onun [kendi]felsefesinin son karakterine olan inancı, felsefeyi açık ve belirgin olarak, dolayısıyla bütünü gerçeğe anlatısı "olarak tanımlaması demektir (38). Spinoza Kitab-ı Mukaddes öğretilerini kendinden çelişkili, olgunlaşmamış, karışık ve dolayısıyla saçma olarak gösterebilirse, o zaman bu saçmalıklardan çıkarılacak olan mantıksal sonuç Kutsal Kitap'ın gerçek

araştırmacıya gerçek ile ilgili hiçbir şey sunmadığıdır. Spinoza için, tanım olarak gerçek, olduğu gibi Tanrı tarafından verilemez ve böylelikle ilahi vahyin tüm bilgisi basit ve saf olarak imkânsızdır. Strauss'u canlandıran kuşku Spinoza'nın bunu gösterme kabiliyetine sahip olup olmadığıdır. Spinoza, yalnızca Kitab-ı Mukaddes'in metninde ve öğretilerinde çelişkiler ve diğer bazı güçlüklerin var olduğunu gösterebilirse, bu kesinlikle hala Kutsal Kitabın Tanrısının doğruluğuna inanmakla uyumludur:

Peki Spinoza gerçekten neyi kanıtlıyor? Aslında, Musa'nın Tevrat'ta yazdığı *insani* olarak mümkün olmayandan başka hiçbir şey yoktu.... Bunlar muhalifler tarafından reddedilmemiştir.... [Bunun nedeni,]Kutsal Yazıların vahyolunduğu varsayımı ile, anlaşılmazlığın nedeni olarak metnin tahrif edilmesinden daha çok derin bir gizemi varsaymanın daha karşıtıdır (39).

Strauss'un görüşüne göre, Spinoza, Kitab-ı Mukaddes Tanrısının sahte olduğunu kanıtlayabilirse Kitab-ı Mukaddes'i "çürütme" iddiasını doğrulayabilirdi, eğer gizemli Tanrı-tek güçlü ve iradesi derin olan Tanrı ise-her nasılsa bu "saçma" bir kavramdır. Ya Spinoza bunu kanıtlarsa?

Strauss'un değerlendirmesine göre, Spinoza'nın dine yönelik eleştirisi gerçek anlamda tek bir inandırıcı argümana dayanıyor ve bu da tüm vahye dayanan dinlerle ilgili bir argümandır (40). Strauss, tüm vahyolunmuş dinler temelinde her iki Kitab-ı Mukaddes'i düzenlemek amacıyla ve akıllüstü gerçeği öğretmek iddiasıyla bunu bildi, Spinoza, felsefi olarak vahy kavramını kendisi olarak çürütmelidir.

Ancak Strauss, vahyin ancak belli türden bir evrende ortaya çıkabileceğini: İnsan zihninin mükemmel bilgiyi doğal olarak belirli bir dereceye kadar elde edebileceğini ve çok güçlü olan ve "akıl ermez bir özgürlükle hareket eden" Tanrı'nın " (41) şimdiye kadar olduğu gibi insanların bilmesini seçmekle böyle mükemmel bilgi için insanın arzusunu tatmin edebilir. Strauss'un da belirttiği gibi, Spinoza'nın vahy kavramına ilişkin eleştirisinin (özellikle de Maimonides tarafından felsefi olarak savunulduğu şekliyle) benzersiz ikna ediciliği, böyle bir vahyin mümkünlüğünün, koşulsuz olarak izin verilmediği gibi sadece insan zihni ve evren tarafından bu şekilde oluşturulmuşsa reddedilebilirliğinin farkındalığında yatar. Strauss, Spinoza'nın tüm konumunu ve tamamlanmış felsefe sistemini açma girişimini, uzlaşılmamış bir girişimde bulunma olarak: Mümkün olduğunca düşünmeye ve sonuç olarak evren ve insan zihnini inşa etmek onlara meydana gelen herhangi bir vahy ihtimalini önlemek olarak düşünür.

Her ne kadar Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de bu amaca ulaşmaya çalışsa da, Strauss, Spinoza'nın gerçek argümanlarına ihtiyatlı ve eleştirel bir dikkat göstererek evreni ve insan zihnini bu tarzda inşa edemediğini ispatlamaktadır.

Strauss'un gözlemlediği gibi, tamamlanmış Spinoza sisteminin üstünlüğü ile ilgili bu yazı, ortaçağ Maimonides'ine karşı geriye dönük olarak başarılı bile değildir. Maimonides belki de Spinoza'nın zorlu düşünen felsefi karşıtıydı. Spinoza, onun yorumsama yöntemine, Aristotelesçiliğine ve bilime "skolastik" yaklaşımına, insan, Yahudi toplumu ve iman görüşüne, peygamber bilimi ve mucizelere karşı tutumuna saldırdı. Bununla birlikte, bu saldırılar mantıklı yanılsamalarla sonuçlanmamakta veya diğer rasyonel sınırlamalarla karşılaştıkça, vahyin bir insan ya da doğal olarak reddedildiğini varsaymaktadır. Strauss'un yönettiği gibi, gerçekten sistematik reddi keşfetmek için ahlaka dönersek ümitlerimiz hayal kırıklığına uğrayacaktır: Bu tamamlanmış sistem, vahyin bir reddetmesi olmaktan ziyade onun sahtekarlığını *Etika'*nın ilk sayfasından varsaymaktadır. Bu nedenle Spinoza, hatalılığı sistem tarafından öngörüldüğünden onu sistemde asla reddetmez.

Peki Spinoza'nın böyle bir yanlışlığı neden varsayması gerekiyor? Reddetmek veya hatta doğrudan yüzleşmek için hangi öncül çok zordur? Strauss'a göre, zorluk şu konularda yatmaktadır: Akıl ermez irade olarak Tanrı. Tanrı akıl ermez iradedir çünkü çok güçlüdür, kendisini irade olarak açığa vurur, vahy mümkündür. İnsan bütünü açık ve belirgin bilgisine erişebilirse vahsi reddedebilir, Spinoza'nın *Etika'*da içermeye çalıştığı bilgiyi, ilke olan bilgiyitüm nedenleri açıklanabilir yapar ve dolayısıyla her şeyi anlaşılır hale getirir. Gizemli Tanrı, tamamen anlaşılabilir bir evrende gereksiz bir varsayım olacaktır. Strauss'a göre, Spinoza görüşünü asla yeterince ispatlamadığından (42), *Etika'*da sunulan sistem "her şeyin açık ve farklı anlatısı... temelde varsayımsal olarak kalır ve bunun sonucunda bilişsel durum ortodoks anlatıdan farklı değildir. " Bu nedenle, Spinoza, Kitab-ı Mukaddes'de sunulan teolojik görüşün *olanaklılığını* reddedemez ya da hatta "meşru olarak inkar" edemez; o zaman, vahyin kendisinin mümkünlüğü ve vahyeden Tanrı'nın düşünülmemesi için ne olursa olsun gerekçe yoktur (43).

Sadece teolojik argüman konularında değil ama tamamen saf "kişisel" terimler olarak da Strauss, Spinoza'nın *İnceleme'*de bir Yahudi olarak tutum ve davranışından kesinlikle etkilenmedi. Spinoza, şimdiye kadar olduğu gibi modern Yahudiliğin saklı "yasa vericisini" biçimlendirmiş olabilir, Strauss, geleneksel Yahudiliğe karşı sürekli düşmanca tavrının ondan çok şey öğrenen modern Yahudiliğin kendisindeki temel bir kusuru yansıtmadığını sordu. Amsterdam Yahudi cemaatiyle yaşadığı mutsuz kişisel deneyimden dolayı üzücü çarpıtılmış bir vurgu Spinoza'nın karakterinde önemli bir olumsuz etkilenme meydana getirmiş olabilir mi? Ya da bu düşmanca tavır daha çok, geleneksel Yahudiliğe "gerçek" eleştiriler yöneltme niyetinin asilliğini azaltmıyor mu, gerçekleri hakkında herhangi mümkün olan dürüst bir sonucun elde edilmesi olarak ciddi biçimde uzlaşmıştır. Strauss'a kuşkusuz Hermann Cohen tarafından Spinoza'yı modern bir aziz olarak çevreleyen haleye aldanmaması öğretilmişti; bu hale, Amsterdam hahamları tarafından ona bildirilen yasak ölçüsünde edinilmiş olan

bir haleydi, Yahudilik eleştirilerini harekete geçiren “anti-teolojik öfke” duygusunu özlüyordu, Hollanda liberal cumhuriyetçiliğine olan desteğinden ve belki de ailesinin zulüm görmüş Marrano köklerinden de söz edilmemişti. Spinoza’nın hayatının gizemini, felsefi düşüncesinin ve Yahudi imalarının ölçülü bir değerlendirmesiyle hiçbir şekilde ilgisi olmayan daha da büyük bir hale ile yayınladı. Strauss, bu ortamın, Spinoza’nın sözlerini ve eylemlerini, Yahudiliğe karşı açıkça haksız yere suçlayan bir kişi olarak savunmasına izin verildiğini kabul etti; çünkü sözde “saf” niyetleri, bir temize çıkarma olarak kullanılmaktadır.

Aynı zamanda, Strauss, Spinoza’nın bir Yahudi olarak sadakatsizliğinin yalnızca ahlaki saptırma kanıtı olabileceğini değil, aynı zamanda toplantıya katıldığı - “ortaçağ” düzenini yok etme ihtiyacı olan - daha büyük bir politik gerginlikten de kaynaklanabileceğini tespit etti. Strauss, Spinoza’nın Machiavelli tarafından önerilen ilk modern projeyi siyasi ve dini alanlar arasında bir duvar inşa etmeye devam ederek takip ettiğini biliyordu. Bu modern proje, siyasi alanın özerkliğini ve egemenliğini sağlamak amacıyla dini alanın bağımlı olmasını amaçlıyor, şan ve şöhrete kapılmış ve dinden özgürleşmiş devlet adamları tarafından kumanda edilecek olan, yardımsever bilim adamları tarafından engellenmiş bilgiyi takip etmek için özgürce rehberlik eden ve doğaüstü dinden memnuniyetsiz aydınlanmış kişiler tarafından desteklenen, modern proje bunu amaçlıyor ve ticaretle meşgul, vatanseverlikten hareket eden (44).

Bu inançlardan bazıları açıkça geleneksel Yahudiliğe tamamen ya da kısmen aykırı olmasına rağmen, Yahudilerin kesinlikle elde edebileceği, çoğunlukla sempati duyduğu, duyabileceği daha büyük bir hedefi desteklediler. Museviler, Aydınlanma’nın imha etmeyi amaçladığı ortaçağ Hristiyan düzeninin hayatta kalmasıyla açıkçası düş kırıklığına uğramıştı, çünkü Strauss’un çok iyi bir biçimde ortaya koyduğu gibi: “Ortaçağın en karakteristik faaliyeti Haçlı Seferleri’ dir; rastlantısal olmayan bir şekilde tüm Yahudi cemaatlerinin katledilmesiyle sonuçlandığı söylenebilir” (45). Strauss, sadece bu nedenle, modern Ortodoks olmayan Yahudilerin hem bir demokrat hem de bir liberal olan ilk filozof Spinoza ile eleştirel bir ilişkide bulunmalarının zor olduğunu kabul etti ve dolayısıyla liberal demokrasi için komuta ettiği argümanında modernitenin en büyük nimetlerinin bazılarından sorumlu düşünür olarak, liberal demokrasiyi Yahudiler için az ya da çok tutarlı olan tek modern rejim olarak düşünüyor (46). Sadece bu rejimde onurlu bir anlaşılmaya varıldığı halde, doğal hakları olan bireysel insanlar olarak çelişkilerden sürekli olarak kurtulmuş değildirlere.

Strauss böylece, Spinoza’nın, Yahudi halka ve inancına saldırmasına izin veren Makyavellici siyasi düşüncelerin, Hristiyan dini inancını ve Avrupa siyasi yaşamını ayırma savaşı ile stratejik olarak kazanmasına yardım edip etmediğini ortaya çıkartmıştır (47). Spinoza’nın Machiavelli ile ahlaki hesaplaşması aşağıdaki şekilde ifade edilebilir: Hem gizliden gizemli bir şekilde Hristiyanlara sal-

dırmak hem de kendi güvenliğini yalnız bir saldırgan olarak güçlü ve baskıcı bir düzene karşı korumak için Yahudilere doğrudan saldırıda bulunmak. Strauss'un ileriye dönük olarak algıladığı gibi, Spinoza, Yahudilik ve Yahudi Kitab-ı Mukaddes' ine karşı Hristiyanlar için kabul edilebilir olan Hristiyanlığa karşı bir argüman ortaya koyabilir; çünkü saldırısı Hristiyan okuyucuları tarafından hor görülen Yahudilere yönelik bir saldırı örneğinde yer alır ve bu nedenle ona karşı duyarlı olurlar. Spinoza, Yahudileri hem kendi baskıcı dinlerinden hem de baskıcı ortaçağ Hristiyan düzeninden kurtardığını iddia ederek kendini savunabilir. Sonuçta savaş bir kez zafere ulaştığında, ortak düşman yok edildiğinde ve liberal demokrasi kurulduğunda Yahudiler ona minnettar olacaklardır (48).

Bu Strauss'un olgun sonucuna götürür: Spinoza, ahlak dışı Machiavellici taktik ve stratejisine rağmen bütünüyle kötü bir Yahudi değildi. Strauss böylece Spinoza'nın modern Yahudiliğe katkısı için daha büyük bir takdire yöneldi. Strauss'un Yahudiler ve Yahudilik ile bütünüyle ilgisiz erken Spinoza görüşü, Strauss'un, Spinoza'nın Yahudileri reforme etmek için telkinlerinden bildiği son denemelerinde kesin olarak nitelendirilebilir gibi görünüyor; bu nedenle onların tasarlanan bu liberal demokrasiye uyumu mümkün olabilir, "halkına sempatisi" canlı ve derin kalabilir. Her ne kadar kesinlikle Yahudiliğe karşı kurulabilmiş olsalar da, Yahudilere karşı kurulmamıştı, özellikle ilk önce geleneksel dini "yumuşatmak" olarak gördüğü herhangi nihai bağlardan onun tarafından kurtarılmıştır (49). Strauss, belki doğrudan ve hatta en önemlisi olan, Spinoza'nın ilk olarak önerdiği "Yahudi sorununun çözümüne" gönderme yaptı; yani, "liberal asimilasyonculuk" un Yahudileri laik bireysel vatandaşlarda olduğu gibi liberal bir demokrasiyle uyumlu hale getirmesi, "doğal hakları"nın korunmasını ve uygun yararları sağladı.

Aslında Strauss, Spinoza'ya yalnızca liberal asimilasyonculuk fikrini değil, aynı zamanda atalarının vatanında onarılmış bir Yahudi politik özerklik temelinde oldukça farklı bir "Yahudi sorununa çözüm bulma" imkânını da veriyor. Her ne kadar, Strauss'un görüşü Spinoza tarafından kabataslak bir seçeneğin kökeni ve dürtüleri bakımından ateist olduğu ve liberalizmin sınırlarını doğru olarak işaret ederken liberalizmden türediği görüşünde olmasına rağmen (50), Yahudilere savaş ruhu kazandırıyor, silahlarla başlarına gelen kötülöklere direnmeyi öğretiyor ve onları kendi siyasi yazgılarını kontrol etmeye zorluyor. Spinoza'nın Shabbatai Zvi'nin mesihçi bölümüne tanıklığı ona ilahiyatın Yahudileri nasıl kötü yola yönelttiğini gösterdiğine şahit oldu, bu "Siyonist" öneriyi liberalizminden gelen mantıklı bir çıkarım olarak telkin etti. Bunun Yahudilerin öncelikle dinlerinin "zayıflatıcı" yönlerinden kurtulduktan sonra, modern çağda bireysel ya da kolektif özgürlükleri seçmelerine olanak sağlayacağını tasarlıyordu. Bu politik önerilerin her ikisine rağmen Strauss'un "Spinoza'nın bencil ahlakı" olarak adlandırdığı ile tam bir uyum halindeydiler, çözümlerindeki ahlakçılık

Yahudilik ile uyumlu değildir, Strauss’a, Spinoza’nın Yahudilerin siyasi sıkıntı ve acılarına kayıtsız kalmadığını kanıtlıyorlar (51).

Leo Strauss’un ince ve diyalektik yaklaşımında Spinoza son derece karmaşık, özgün ve kuşkulu bir figür olarak sunulmuştur. Spinoza, Machiavelli’nin ve onun “öğrencileri” Bacon, Descartes ve Hobbes’un meraklı bir öğrencisiydi ve modern projenin “anti-teolojik öfkesi” tarafından canlandırılmıştı ve felsefesinde özgün olarak tasarlanmış insani liberal demokrasi kurmak olarak ortaçağ Hristiyan düzenini dağıtmak amacını savunmuştur. Felsefi bir sistem kurucusu ve tam bir özgürlükte modern bilimin ve felsefenin açık fikirli takipçisi olan bir savunucusuydu, aynı zamanda, vahyin kapalı fikirli bir karşıtıydı, özellikle bilgi talebinde ve hatta parlak ama faydasız bir argüman ile onu reddetmeye teşebbüs etti. Ortodoks Yahudiliğin düşman bir eleştiricisiydi, inanç temelini adaletsiz bir saldırganıydı ve Kitab-ı Mukaddes eleştirisinin bağlı yazarı ve aynı zamanda siyasi Siyonizm ve liberal Yahudi dininin güçlü modern Musevi düşüncelerinin de kökeninde yer alıyordu. Bu durum Strauss’u, modern Yahudiliğin basitçe, Spinoza’nın kuşkulu kişiliğinden ayrılamayacağı, bazı çelişkilerin rastlaştığı türden tartışılmaz olduğu sonucuna götürür.

Strauss, çağdaş Yahudiliğin çağdaş bunalımının nedenlerini araştırmak ve muhtemel çözüme doğru bir yol izlemek amacıyla Spinoza’yı tam karmaşıklığıyla anlamaya çalışmıştır: Kendi payına cesur ve modern özgün bir filozof olarak Yahudi düşünür Maimonides’in standartlarıyla karşılaştırılırsa ve modern Yahudiliğin bağışçısı olarak mirasının ışığında modern Yahudi mirasçıları incelemiş ve ölçmüştür. Bu yolla Strauss mevcut çıkmazın ötesinde sağlam bir zemine ulaşmayı umdu, bu da Spinoza’nın gerçek önemi ve sorunlu doğasının ikisi ile birden bir şekilde örtüşüyordu.

STRAUSS’UN MAIMONIDESÇİLİĞİ

Strauss, Maimonides’in ortaçağ Yahudi düşüncesinde modern bir Yahudi düşünür olarak kendi benzersiz tutumundan kökenlenen ona göre Spinoza’da eksik olan düşüncenin bütünselliğini elde etmeye çalıştı. Strauss’un yeniden keşfettiği ve metnin dikkatli bir şekilde açıklanması ile nüfuz etmeyi istediği temel düşünce hem akıl hem de vahyin gerçeklerine doğru yönelmenin olanağı ile onu esinlemiştir. Bu şekilde işlemekle Strauss, modern öncesi düşünürlerin temel gerçeğini yeniden uygun hale getirmek amacıyla modern ve modern öncesi felsefi düşünce arasındaki büyük bölünmeyi geçmenin olanaklı olduğunu da gösterdi. Strauss özellikle, Maimonides’in teolojik ve siyasi yaklaşımının kalıcı ve evrensel bir vasıtaya sahip olduğuna ve aslında modern ikilemlerimizde Ortaçağ Yahudi cemaati için olduğu gibi bizimle de alâkalı olduğuna inanıyordu. Strauss’un

“Maimonidesçiliği” nedir ve neden onu çok fazla istemiştir? İlk olarak, Strauss’un Spinoza eleştirisini hatırlarsak, belki de Strauss’un çekişmesinin temel noktası, modern felsefenin (Spinoza’nın öncülüğünü takiben) kendi en yüksek spekülâtif varlıklarının doğru olduğunu asla kanıtlamamış olması, ancak sanki öyleymiş gibi davrandığı ve bu hatalı temelde vahyolunmuş dine saldırmayı sürdürdü. Ama eğer Strauss’un saydıkları, bu varlıklar doğru değildir, akli olarak bilenebilir ya da gösterilebilir, tüm çürütme, bertaraf edilebilir ve “akıldışı” olarak vahyin reddedilmesi anlamlı değildir. Modern felsefe böylece kendi kibriyle, yani kendi iktidarında olmayan şeyler hakkında sadece bir iddiayla yanıtılmıştır. Bu nedenle, Strauss’a göre, eğer modern akıl böyle bir bilgiye sahip değil gibi görünüyorsa, insan için iyi, saf ve basit olanı da bilmiyordur. Tezini kanıtlamak için Strauss, modern (özellikle yirminci yüzyıla ait) tarihin, modern aklın yanlış varsayımlarına karşı delil olarak aydınlığa kavuşturmasına izin verir.

O zaman Strauss’a göre, felsefenin neliğinin, aklın ne olduğunun orijinal anlamını canlandırmaya ihtiyaç vardır ve çelişkisel olan bizi vahyin de ne olduğunun özgün farkındalığını canlandırmaya götürmelidir, çünkü akıl ve vahy modern aklın iddialarına rağmen, rekabetin onlardan uzakta yapılamadığı doğal rakiplerdir. Strauss’un algılamasında, bu tartışma sadece ahlakın modern görüşünün kaynağı değildir (her ne kadar modern görüş hem modern öncesi kaynakları hem de anlaşmazlıklarını reddettiğini iddia etse de), ancak, insan için iyi olanın bilgisinden türetilen Batılı felsefe düşünürünün tek ses temeli kalır. Modern akıl muzaffer olmayı hak ediyor mu, yani, aksinin ispat edilebileceğini belirtmeden ilahi vahyin mantıksız olduğunu gösterebilir mi? Bunu yapamazsa, Yahudi düşüncesinin “ortaçağ” ya da ortodoks mirası gibi geçmişten gelen tüm bilgeliği cahillikle reddedilmeli midir?

Strauss, Ortaçağ Yahudi metinlerini dikkatle inceledikten sonra Maimonides gibi ortaçağ düşünürlerinin, felsefe, din ve siyaset arasındaki temel ilişkiler gibi gurur verici ve belirleyici üstünlük iddia ettiği şeylerle ilgili olarak daha bilgili oldukları sonucuna vardı. Anıtsal çalışması *Felsefe ve Hukuk*’ta Strauss, bu noktaya doğru “Maimonides’e yeniden dönüşü” ne yöneldi: Yahudi bir düşünür olarak Maimonides’in konumunun ayırt ediciliğinin onun Tanrısal hukuku savunması olduğunu vurguladı. İnanç, modernlerin savunduğu gibi vahyolunan din için kilit bir kavram değildir, çünkü böyle bir kavram gerçekte bir Kitab-ı Mukaddes olan buyruk ya da yasadan yapay olarak ayrılır. Başka bir deyişle, açıklama, Maimonides’i bir filozof olarak saydı, vahy şimdiye kadar olduğu gibi tanrısal olarak vahyolunmuş yasanın biçiminde görünür, (Strauss’un Spinoza üzerine araştırmasında gösterdiği gibi) asla akıl tarafından çürütülmemiştir.

Strauss, yasanın Maimonides için büyük bir ölçü olduğunun farkına vardı, çünkü o Platon geleneğinde Yahudi bir felsefi düşünürdü. Başlangıçta

Maimonides'ten önce gelen bazı büyük İslam filozofları tarafından oluşturulan bu gelenekte, felsefenin özgürlüğünün, Tanrı, insanlık ve dünya üzerinde tamamen özgür düşünce anlamına geldiği için kendi faaliyet alanının başlangıç noktasında doğal olmadığı anlaşıldı. Bu tür özgür felsefeciliğin, vahyolunmuş bir din bağlamında ortaya çıkmasına niçin izin verildiği apaçık değildir, dinin inanç olarak modern anlamında değil vahyolunan olarak anlaşılması, yasa koyucu olarak Tanrı tarafından emredilen eylemleri tanımlayan kapsamlı ilahi yasa bir politika biçimlendirmesi olarak. Ancak, Strauss'un ilerde algıladığı gibi, felsefe dini cemaat için potansiyel bir tehdit oluşturmaktadır çünkü felsefe ilahi yasaların öngördüğünden başka sonuçlara varabilir. İlahi yasa ile yönlendirilen siyasette ortaya çıkan bir faaliyet olarak, özgür felsefe, haklı olarak dini cemaatin en yüksek otoritesi olan yasa tarafından (teolojik-politik hayatta bir eylem şekli olarak) düşünülmesi gerekir. Dolayısıyla, böylesi özgür düşüncenin hukuk açısından haklı gösterilmesi ve yasalara göre sınırlandırılması gerekir.

Strauss ayrıca, Maimonides için, Plato ve Aristo ile ilgili, insanın doğal olarak siyasi bir hayvan olduğunu kavradı; bu görüşten ötürü, Maimonides, felsefi anlamda, Yahudilikte büyük hukuk otoritesini haklı gösterebildi. Hukuk sivil siyasi yaşamın doğal ifadesidir ve insan doğasının buyruklarının yerine getirilmesi için uygun bir araçtır. Maimonides'e göre ilahi hukuku ayıran şey, hem beden hem de ruh açısından insan doğasının tam mükemmelliğiyle ilgisidir. Ama insan ruhunun mükemmelliği ile taşınan tanrısal yasa'nın öğretisi, daima açık olmayan bir biçimde sunulmaktadır ve dolayısıyla bu öğretisi (veya onun temel aldığı metin) yoruma ihtiyaç duymaktadır. Maimonides'in görüşüne göre ilahi hukukun metninin talep edilen açıklaması, izin verilen serbest düşünmenin temelidir ve hatta felsefeye inanana eder, bu vahyolunan öğretinin gerçek anlamının akıl yürüterek bilinmesi tarzında hükmeder, inanan yasayı ortadan kaldırmak ve aşmak üzere makul özgürlüğünü kullanmadığı sürece.

Strauss'un ikna olmuş görüldüğü gibi, Maimonides felsefi takiple o kadar çok ilgilirse, Yahudi yasasını savunmak ve kendini yasal bir otorite yapmak felsefi açıdan neden bu kadar önemliydi? Yahudi siyasetinin yasal bir vatandaşı olarak Maimonides, açıkça, en üst anlamda emirleri yerine getirmenin şart olduğuna inanıyordu. Maimonides'in aksine, Spinoza böyle düşüncelerle kendini bağlı görmemişti; gerçekten de, kendini böyle düşüncelerden arındırmayı bir onur meselesi yaptı. Bunun nedeni, Spinoza'nın (insan tarafından tasarlanmış olmasa bile) daha iyi bir yasanın modern nedenlerle yapılandırılabilirliğine inanmasıdır. İyi ve gerçekten bağlayıcı bir yasayı en iyi biçimde oluşturmak bakımından temel argüman bu noktanın etrafında döner: Maimonides, kendisini, onun tarafından kesin biçimde tanımlandığı gibi, sadece bir peygamberin "mükemmel" ve dolayısıyla ilahi bir yasa getirebileceğine ikna etmişti. Ayrıca, Maimonides, bir Yahudi filozofu olarak faaliyetini mümkün kılanın bu yasa

olduğunu kabul etti; Sokrates'in *Crito*'da savunduğu gibi, onu yaratanın politikasına itaat etmeli ve bağlı kalmalı, felsefenin kendisi filozofun yaptığı taahhütlerle ve borçlarıyla kendisine izin veren özgürlükler tarafından itibarı sarsılmıştı. Spinoza tersine, kalabalıktan uzak bir yaşama götürebilen filozofa inandı; dünyanın kozmopolit bir vatandaşı olarak filozof ya da bilim adamı, cahil çoğunluğa hizmet eden özgül politikalara herhangi bir şekilde gereksizce bağlı olmaktan kurtulmuş siyasi bir özgürlüğe sahiptir. Ancak Maimonides, Spi noza'nın öne sürdüğü böyle bir dünyanın, hayatını bedeninden ayrı tutmayan ve ruhunu kendisi üretmeyen veya eğitmeyen filozofun veya bilim adamının zihninde veya hayal gücü dışında herhangi bir anlamda varolduğunu reddetti.

Bununla birlikte, Strauss'un çok fazla etkilendiği Maimonides'in siyasi bilgeliği (52), onun Maimonides'e olan ilgisini tüketmedi. Strauss ileride, bu siyasi keskinliğin, Maimonides'in, Yahudi geleneğini yasalar ve ritüel yaşam, bu yasaların önemini azaltmayı amaçlamayan "bilimsel" moda olarak üst derecede ayrıntılandırılmasının akılcı bir savunmasını yapmasına izin vermesinden etkilendi. Maimonides, yasaları, Aydınlanma bakımından amaçlarına ışık tutarak ve ruhun uygun düzenini yansıtmak olarak düzenledi, çünkü ona göre yasalar akılcı gerçeklerin imgesel ve şiirsel ifadeleri olarak hareket etmekle insanları eğitebilirlerdi. İlahi yasanın teolojik ve manevi öğretimi, onun karmaşık ve diyalektik politik amaçlarıyla uzlaşmamıştır ama daha çok toplumdaki insanların akılcı düşünmesini geliştirmek, insanlar arasında iyi ilişkiler kurmak ve Tanrı hakkındaki gerçek düşünceleri iletmek emredici olduğundan onlarla bağlantılı ve onlara bağımlıdır. Fakat Strauss'un Maimonides okumasına göre, bu, en mükemmel adam olan bir filozof-yasa koyucu bir peygamber tarafından yapılandan başka bir temelde mümkün olmazdı. Strauss, peygamberin oynadığı önemli siyasi rolü ciddi bir biçimde algılamış, iyi ve bağlayıcı bir yasayı getirirken, peygamberin teşebbüs edilmiş bir taklidi olarak Yahudi felsefi yaşamının bir savunması ile bütünleştirmiştir; Maimonides, tamamen tarihsel ve antropolojik terimlere adanan eski Tapınağın görünüşte "modası geçmiş" yasalarını antik Tapınak kurbanlarının görünüşte "eski" yasalarının makul bir felsefi anlatısını verebilmişti. Maimonides, yasalara sürekli olarak uymakla yükümlü olmamız anlamından uzaklaşmadan bunu başarabilmiştir, çünkü, bu yasalar (ve onlar gibi diğerleri) Yahudi siyasi hayatının temel destekleridir ve onlara sadakat her resmi yurttaşın talebidir. Dahası, en "ritüel" yasaları bile ihtiva eden insan ihtiyacı ve insan doğası hakkında kalıcı bilgeliğine saygı göstererek ondan öğrenen Yahudileri öğretisi ile felsefeleştirerek yasaya itaat görevini korumuştur: Yani, gerçeği bilme nedenine hizmet etmek gibi-yüksek bir amaç tarafından rehberlik edildiğinden yasanın ilahi olduğunu düşünmüştür. Yasaların bu "açıklaması", Spinoza'daki gibi, felsefi red veya tarihsel çürütme niyeti ile hareket etmemiştir ama "felsefi" itaat için nedenleri derinleştirmeyi amaçlayan bir teolojik anlayış ve siyasi genel

bakış sağlamıştır (53).

Fakat Strauss, Yahudilik için bu akılcı gerekçenin, Maimonides'in kendisinin Yahudi düşüncesine göre bile benzersizliğinin Yahudiliğin savunulması için yeterli olmadığını kabul etti. Yahudilik tarafından öğretilen en yüksek gerçek konusunda, Maimonides'de nihai olarak doğru olan nedir: Vahy mi yoksa akıl mı? Maimonides'in Yahudilik yorumu, aklın tek başına kendi elde edebileceğinin ötesinde kabul edeceği hiçbir şey var mıdır; dolayısıyla sadece akılcı felsefi gerçekle uyuşanı talep etmelidir (54). Ya da Maimonides, Yahudiliğin, bu din "en akılcı" olarak nitelendirilse bile, hâlâ kendi başına en üst düzeyde akıllüstü ilahi gerçeği öğretse bile, tek başına olan akıllı aşan kendisinin olanı elde edebilir en üst gerçeği "bilmek" amacıyla iradenin eylemi, ya da kimi inanç ve adanmışlığa Fakat Strauss, Yahudilik için bu akılcı gerekçenin, Maimonides'in kendisinin Yahudi düşüncesine göre bile benzersizliğinin Yahudiliğin savunulması için yeterli olmadığını kabul etti. Yahudilik tarafından öğretilen en yüksek gerçek konusunda, Maimonides'de nihai olarak doğru olan nedir: Vahy mi yoksa akıl mı? Maimonides'in Yahudilik yorumu, aklın tek başına kendi elde edebileceğinin ötesinde kabul edeceği hiçbir şey var mıdır; dolayısıyla sadece akılcı felsefi gerçekle uyuşanımı talep etmelidir? (54).

Ya da Maimonides, Yahudiliğin, bu din "en akılcı" olarak nitelendirilse bile, hâlâ kendi başına en üst düzeyde akıllüstü ilahi gerçeği öğretse bile tek başına olan akıllı aşan kendisinin olanı elde edebilir en üst gerçeği" bilmek" amacıyla iradenin eylemi, ya da bazı iman ve taahhüde ihtiyaç duyar. Strauss'a göre Maimonides, temel seçimlerin radikal insan rasyonel özerkliği ile akıl dışı ya da kör dini adanmışlık arasında olduğuna inanmadığı için bu basit ya lya da seçeneğini kabul etmedi. Yaratılış karşısında sonsuzluk konusunda en açıklayıcısı Maimonides'in görüşüdür; bu konuyla ilgili olarak, bu öğretinin zemininde dünyanın yaratılışını tartışır, eğer Aristoteles'in sonsuzluğa ilişkin felsefi argümanlarının gerçek akılcılığı eleştirel bir biçimde dikkatle incelenmiş ve dürüstçe değerlendirilmiş ise dünyanın sonsuzluğundan daha büyük herhangi bir akıldışılık yoktur.

Yaratılış için bu argümandan yola çıkarak Strauss, Maimonides'in Rehberi'nde ele alınan teolojik konuların birçoğunu algıladı, felsefe ile Yahudilik arasında ayırım yapan tehlikeli bir konuya indirgenebileceğini düşünüyor: Özerk, kapsamlı ve kendine özgü felsefi inanç İlâhi akıl tarafından yönetilen ve insan zihninde bilinebilen "doğa" ilkesini, sınırsız ilâhi bütünsel gücün teolojik inancı karşısında yer alan, yüce peygamber tarafından tarihte insanlığa bildirilen tamamen ahlaki bir irade ile tamamlanmıştır. İlk bakışta, Maimonides'in kendisi, genelde durumdan çok daha fazla tutarlılıkla güçlüklerin tam farkındalığıyla, "doğa"ya bağlanan felsefeye muhalif, ahlaki ve doğal olarak kendisini sınırlayan mutlak bir ilâhi kudretin Yahudi doktrinine bağlanmış gibi görünüyor. Aynı zamanda, herhangi bir noktada "aklın üstünlüğüne" ve akılcılığa bağlılığı ile uzlaşmadı ve teslim olma-

dı (55). Bu şunu ima eder, “akıldışı” herhangi bir dinsel dogmayı kabul etmedi, yalnızca akli olarak bilinebilir ve gösterilebilir gerçek ile uyumlu en azından bilişsel olarak yapılabilen bazı dinsel dogmaları kabul etti. Bizdeki ilahi imgenin baş ifadesi olan doğa hakkında bilebildiğimiz kadarıyla bildiğimiz insan aklını savunmakla ilahi kudret ve “doğa” arasındaki dengenin bu başarısını elde etti.

Böylece, her şeyin üstünde ve yukarısında, Strauss’un izlediği gibi görünen Maimonides’in ilahi bütünlük anlayışına verimli bir şekilde bağlı olması (“doğayı” inkâr etmeyen ama ötesine geçen), yalnızca bu dinsel zeminde inanç üzerine temellenmişti “gerçek” ahlaki kodu, yani hem rasyonel olarak doğru hem de kesinlikle bağlayıcı olan ahlaki bir kodu mümkün hale getirdi (56). Ahlak vah-yolunmuştur, bununla birlikte, (tanrısal kudretin önerebileceği gibi) bazı görsel mucizelerle değil ama en mükemmel insan olan peygamber vasıtasıyla, rasyonel-entelektüel ve ahlaki en üstün mükemmelliğin tek insanda toplanarak onu ilahi bir “taşma” olarak adlandırdığı bu ahlaki ve spekülatif emirlerin gerçeğini almaya en uygun kişi yapmıştır. Tanrısal yasaya görünüşte rehberlik eden ve tüm insanlara çağrısını açıklayan, bu ihtiyaçları en iyi şekilde uyumlaştıran ve tatmin eden ve insan ruhunun aşağı yukarı tüm ihtiyaçlar silsilesinin peygamber tarafından kavranmış olmasının derinliğidir. Yasa koyucu filozof olarak peygamber uyumlaştırılmış bu bilgeliği onu öğrenmek isteyen için bir yasa biçiminde iletir, ilahi bir yasanın en yüksek amacı- iyi düzenlenmiş bir toplumda iyi düzenlenmiş ruhlar üretmeye yardım eden ihtiyaçların yasaya ölçülü uyumu hakkında sağduyunun bilgeliğidir (57). Gerçekten de, peygamberin en yüksek türünü belirleyen şey, onun erdem, dindarlık ve bilgeliği bir yasada saklayabilen bir kişi olmasıdır; bu yasa sadece tanrısaldir çünkü çeşitli ve değişik insan ihtiyaçlarını, ahlaki gereksinimleri asla unutmadan, mükemmel biçimde dengeler. Eğer siyasi ve teolojik tarih manevi ve dini mükemmellik için dolambaçlı bir kanıt olarak hizmet ediyorsa, Musa yasası, Maimonides’in itiraf ettiği gibi iki büyük “taklitçinin” ilham kaynağı olmuş ve onun öğretisini Batı uygarlığına birkaç bin yıl boyunca yönlendirmiştir; görünüşte Maimonides’e göre bu, rastlantısal değil ama orijinal model olan Musa’nın Tevrat’ından fıskıran üstün maneviyatın bir işlevidir.

Bununla birlikte, aynı zamanda, Strauss, gizlice, Maimonides’in kendisinin vahyin mükemmelliği vizyonunu tam olarak benimsemediğini ve geleneksel din ile kapsamlı ya da kendine yeten bir düşünce biçimi olarak tamamen tatmin kalmadığını önerdi. Strauss, Maimonides’in kendi teolojisinin özünde kuşku için yer bıraktığını ve çok özgül bir nedenle kuşku için yasal bir yer ayırdığını algılamıştır: Bu sebeple Maimonides, her filozof gibi, sorunlu karakterin ve hatta her nihai kararın sorgulanabilirliğinin, dolayısıyla Tevrat’ın şaşkınlığına karşı kendi görünüşte “mükemmel” olanının bile farkındaydı. Gerçekten de, Strauss’un Maimonides’in olgun okumasına göre, felsefi deneyimin temelini oluşturan temel ya da radikal şüphenin kritik unsuru, onun Maimonides’in yazılarında gizli bir

boyut algılamasına neden oldu: Maimonides'in batınlığı kullanması, ortaçağ Yahudiliğini doğru felsefi savunması yalnızca teolojinin sert soruları ile karşılaşan kararlarında felsefi kuşkuyu kullanabilecek olan Yahudi ruhani seçkini tarafından anlaşılabilir ve hukuk sorunlarının ince belirsizliklerinde açıklanabilir.

Strauss, Maimonides'in bu tür batınlığı kullanmasını canlandıran teolojik mantığı nasıl kavradı? Bu mantığın ancak Maimonides'in peygamberin mükemmellik felsefi görüşünün ışığında görülmesi durumunda kavranabileceğini savundu. Maimonides'e göre gerçek peygamber, ayrı öğretilerin diyalektik veya pedagojik olarak iç içe geçmiş ifadeleri olan, yaratıcı ve entelektüel olarak aynı anda, iki düzeyde iletişim kurabilen eşsiz veya süper insan yeteneğine sahiptir. Tora hakikate çok sayıda basamakla çıkılan bir merdiven iken belirleyici saygıya sahiptir insan doğasını temsil eden üçlü katmanlı bir sistem olarak kalır: tüm insanları dindarlık ve manevi iyilik yönünden eğitir; çok dürüst ve en iyi insanın hayatını hazırlar; böylece Tanrı'nın yasasını yerine getirmek ve onun hakkında mümkün olan en yüksek inanışa eğitmek için adanmış asil bir hayatı telkin etmek yoluyla yapar; Tevrat, bilgeliği araştırmaya izin verdiği için gerçeğin bilgisine ulaşma vaadiyle filozofu (veya potansiyel peygamberi) yönlendirir. Tevrat üç en yüksek insan tipinden özellikle ikisini uyumlu hale getirmeye çalışıyor gibi görünüyor: Ahlaki- dinsel kişi ve felsefi kişi. Fakat bu, bilgeliği arama yaşamının ve yüksek veya ahlaki dindarlığın ömrü uyuşmada değil, çatışmadadır (58) ; iki en yüksek tip arasında, bir yüksek anlaşmazlık ortaya çıkar. Strauss'a göre, bu temel çatışma onun çözülmesi gerektiğine inanan Maimonides tarafından çok ciddiye alınmıştı ve Maimonides batınlığının yükselmesine ihtiyaç vardı.

Strauss'un yeniden keşfettiği Maimonidesçi batınlık, Yahudiliğin yaşamında insan varlığının iki en temel ve sürekli zümreleri olan felsefi bakımdan az ve felsefi olmayan bakımından çok arasındaki çatışmayı gizlemek ve açığa çıkarmak için kullanılan bir yöntemdi. Dini metinlerin derinliği, bu karşıt türlerin yüksek bir düzlemde birbirleriyle karşılaşabilmesi için ortak bir zemin olarak ve özellikle azınlığın çokluk hakkındaki hayati gerçekleri öğrenebileceği ortak bir zemin olarak kullanılır. Emin olmak için, bu tür bir "metinsel karşılaşma" potansiyel olarak çatışmaya neden olabilir, çünkü Yahudi felsefe öğrencisi, felsefi olarak "ilkel" olan dini metinleri saldırıya geçirebilir ve onları bilgi ya da bilgelik kaynağı olarak düşünmeden reddeder. Fakat Maimonides'in ustaca yönteminde, bu metinsel karşılaşma uyumun temeli olarak ortaya çıkar; Yahudi felsefe öğrencisi bu metinleri inceleyerek, din, vahy ve bilgelik ve özellikle herhangi bir toplumda ama özellikle vahy temeline dayalı dinsel bir toplumda düşünce hayatının ne kadar tehlikeli olduğu hakkındaki yaşamsal gerçekleri öğrenir. Böylece, bu çatışmadan kaçınmak ve Yahudi felsefe öğrencisinin din ve özellikle erkeği ve kadını şaşırtmış olan vahyolunmuş metinler için ihtiyatlı ve akılcıca bir saygı öğrenmesini sağlamak amacıyla Maimonides, Yahudi felsefe

öğrencisinin uygun ahlaki ve bilişsel gelişiminin başlangıç devresinde, basit imanın dindarlığına tehdit olan en radikal argümanları ve sonuçları çok sayıdaki sanatsal edebi aygıtlar ile gizlemeye ihtiyaç duyar. Bununla birlikte, gerçeğin ortaya çıkmasında doğru düzene ilişkin bu endişe, Maimonides'in pedagojik rejiminde ters yönde bir amaçla Strauss'un da tanıdığı gibi yaratıcı gerginlik açısından dengelidir: Aynı radikal gerçekleri tanımak da doğrudur, hatta kendileri için onları nasıl düşüneceklerini öğrenmeleri; eğitmeyi ve dolayısıyla yaratmayı amaçlayan Yahudi felsefe öğrencilerinin üretimi için temeldir. Gerçekten de, bu öğrenme herhangi bir anlamda vahy temeline dayanan dini bir topluma saygıyı azaltmak için değil ama tam tersi doğrudur. Bu nedenle, eşsiz mükemmellik için saygı duymak gerektiği anlamına gelir; zira daha önce de gözlemlendiği gibi, bir kudretli Tanrı'nın ilahi vahyi Maimonides için "gerçek" bir ahlakın kurulabileceği tek zemindir. Strauss, Yahudi bilim çevrelerinde adını, Maimonides'in Rehber'ini kendine özgü tuhaf biçimde yazarken kullandığı incelikli yöntemi ayrıntılı tekrarlaması ve dikkatli araştırması ile yaptı. Bununla birlikte, olağanüstü, salt bilimsel bir keşif, hemen hemen Strauss'un modern Yahudi düşüncesine ana katkısıydı. Bu daha ziyade, Strauss'un derin içebakışını ortaya çıkaran keşfin altında gizlenmiş Maimonides'in düşüncesinin incelenmesidir. Bu, Strauss'un, Maimonides'in Yahudiliğe yaklaşımında zihnin ömrü için böyle bir tutkuyu neden aklında bulundurduğunun analizinde gözlemlenebilir. Strauss'un okumasına göre, Maimonides, Yahudi felsefe öğrencilerinin seçkin bir sınıfında erdem ve en yüksek entelektüel mükemmelliğin üretimine risklerle dolu bir en zor görev olarak bakmıştır, ancak, Yahudi halkının gelecek hayatta kalımı ve refahı için bu ölçüde emredici başka bir görev görmemiştir. Maimonides, patriklerin ve peygamberlerin günlerinden, Yahudilerin ayırdedici işaretinin, en yüksek dini hakikatleri ayırt etme ve alma kabiliyetinin anahtarı olduğunu, zihin hayatına olan bağlılıkları, felsefi ve bilimsel anlamda bilginin izlenmesi ve Tanrı hakkında kapsamlı bir bilgelik biçiminde insan mükemmelliğini gördü. Maimonides'i büyük bir öğretmen olarak çabalarıyla yönlendiren yahudilik tarihinin bu bilgisi idi, Strauss bu bilgiyi son derece çekici buldu ve batınlığın altında gizlenen felsefi argümanı okumasında vurgulamaya çalıştı. Yahudi felsefi öğrencilerinin seçkini herkesle aynı ahlak eğitimini almakla daha yüksek ahlaki standartlar olmasa da aynı şekilde tutulmaktadır, entelektüel mükemmellikleri halkın ruhunun ve ruhlarının garantisidir: İnsanlığın manevi üstünlüğü, entelektüel kusursuzluğun bir ön şartıdır ve böyle bir mükemmelliğe kavuşulduktan sonra, entelektüel gerçek tarafından bildirilen daha da yüksek bir ahlaki mükemmelliğe taşmaktadır. Strauss, hem siyasi ahlaki hem de felsefenin ahlaki kusursuzluğunu savunmak için duyduğu endişeyle Maimonides'de ortaya çıkardığı bilgeliğin derinliklerine çekildi. Maimonides için Socrates'e göre doğru bilgi gerçek erdemdir.

Bu bağlamda, Strauss Maimonides'ten dinin herhangi bir sağlıklı politik

toplum için ve kesinlikle insanların manevi hayatında gerekli olduğunu öğrendi. Maimonides, Strauss'a, İbranice Kitab-ı Mukaddes' i temel alan Yahudi dininin hemen her insan için "gerçek" bir ahlakın en önemli dayanağı olması gerektiğine ikna etti. Strauss'un kabul ettiği gibi, nadir bulunan bazı filozoflar aynı akılcı spekülasyonlarıyla aynı ahlaki hakikatlere erişebilirler, ancak, bu olasılık kesinlikle onlara ulaşacakları ya da yaşamlarında onlara rehberlik etmenin hiçbir garantisi değildir ve dolayısıyla, her ne kadar her yerde olmasa da, İbranice Kitab-ı Mukaddes'in öğrettiği ahlaka ve dine muhtaç olan filozoflar da vardır. Üstelik Strauss, felsefenin yalnızca dinin yararlılığını tartışmakla kalmayıp aynı zamanda (ve daha da önemlisi) ortaya veya tek tanrı dininin gerçek iddialarını çürütmesinin veya çürütmesi mümkün olmadığına ikna olmuştur. Bununla birlikte, Strauss, felsefeyle ilgili daha önce bahsedilen gerçeği unutmadı: şüpheyi düşmek serbest olmalıdır. Nitekim, filozof bilginin araştırılmasında en temel inançlardan bazılarında şüphe etmemeli ve ahlaki ve dini geleneğe saygılı fikirler üretmelidir. Fakat insanların çoğu, filozofların hayatı için en ilginç ve vazgeçilmez olan evren ile yaşamın anlamı ve değeri hakkında böyle acımasız şüphelerle yaşamıyorlar; filozofların yaşamlarında en ilginç ve temel olanlar onların ulaşabilecekleri ne olursa olsun iyi ya da hatalı nihai sonuçlardır.

Sonuç olarak, Strauss Maimonides'i izleyerek, bu tür spekülasyonların bu şüphe eylemine ihtiyacı olan bir elit ile sınırlı tutulması ve topluluktan mümkün olduğunca gizlenmesi gerektiğini savundu; yani, tercihan, sadece düşünen ya da iletişim kurulan güvenilir arkadaşlarla sınırlandırılmalıdır. Spekülasyonlarını yayınlarlarsa, onları genel olarak kabul görmüş veya geleneksel gerçeklerle ilgili şüphelerini maskeleyerek için, onları batını olarak "satırlar arasında yazma" yapmaları gerekir. Bu, daha yüksek bir makam tarafından yönlendirilmesi ve Yahudilik durumunda Musa tarafından getirilen yasanın, toplumdaki insan türlerinin çatışmasını uyumlaştıran yasanın en büyük peygamberi tarafından yönlendirilmesi gerektiği anlamına gelir. Strauss'a göre, bu Maimonides bilgeliği, felsefenin özgürlüğe kavuşmasına izin verirken, toplumun ahlakî yaşamı, filozofların ona karşı getirmek zorunda kaldıkları şüphelerden korunmuştur.

SONUÇ

Her ne kadar Strauss, Maimonides'in öğretisini bütün modern Yahudi teolojik ya da siyasi problemleri çözmek için bir reçete olarak görmeye kadar gitmemiş olmakla birlikte, onun Maimonides hakkındaki derin düşünceleri, bu öğretinin modern Yahudiliğin ihtiyaç duyduğu ve onun çağdaş bunalımlarını çözmeye yardımcı olmak amacıyla hayati bir bilgelik kaynağı olduğuna dikkat çekti. Strauss'un kendisinin "gerçek" bir Maimonidesçi olduğu ileri sürülemezse de, bunun nedeni belki de onun için Maimonidesçi esinlenmenin, Maimonides'in ortaçağ felsefi teolojisinin özgül ayrıntılarında değil de geniş

yaklaşımında yer aldığıdır. (59). Başka bir deyişle Strauss, geçmişi yeniden canlandırmak girişiminde bulunmadan sadece ondan öğrenmeye bağlanan modern bir Yahudi olarak kaldı.

Bununla birlikte, modern Yahudinin durumunun bu belirgin biçimde kabulü, Strauss'u, şeylerin önceden oluşturulmuş şekilde varolabileceğine inanmaya götürmedi. Strauss, Yahudi düşüncesinin neyin sürebileceği ve neyin eski olduğunu keşfeden modern konumların tüm silsilesini yeniden düşünme ihtiyacını tartıştı. Bu ihtiyacın bir sonucu olarak, Maimonides'in yazılarının dikkatle araştırılması ile birlikte Strauss, şüphesiz gelecekteki Yahudi teolojisinin Maimonides'in öğretisinin en özlü argümanlarına (ve hatta yapılarına) bir model olarak uyum göstermesi ya da onları benimsemesinin Yahudi hayatı ve düşüncesi için daha iyi olacağına kuşkusuz ikna olmuştu. Strauss'un görüşüne göre, Maimonides'in teolojisi, teorik akıl yürütme ve neredeyse her çağdaş Musevi düşünürü kıyasla temel noktalardaki pratik bilgiyle daha da ilginçtir; ancak, böylesi bir bilgelik ve akıl yürütme genellikle "ortaçağa ait" diye nitelendirilerek reddedilmektedir. Strauss; yaratılışa inanç ve onun için gösterilebilecek güçlü argümanlar; hukuka olan ihtiyaç, ve akılcı- ahlaki karakteri; bilgi arayanlar ve gerçeğin getiricileri olarak peygamberler; teolojik kürenin siyasi küreyle uygun ilişkileri ve insan mükemmelliğinin metafiziksel ahlak bilgisi gibi bazı temel teolojik noktalara dikkat çekmiştir.

Strauss, yirminci yüzyılda modern Batı'da meydana gelen "felaketler ve dehşet" nedeniyle aklın umutsuzluğu ya da onu küçümsemek noktasına gelmiş çağdaş Yahudilere gelince, vahy adına söylenmiş olsa bile "akla vedayı" çok çabuk söylemeye karşı dikkatli olacaktı (60). Ne entelektüel dürüstlük ne de gerçek sevgisi onlar tarafından sergilenmiş olan belirgin farklılıklar nedeniyle, bilim ve demokrasi gibi, liberal demokrasi ya da hatta modern bireycilik, Batılı ve modern tüm şeylerin basit bir reddini harekete geçirir. Kesinlikle, Yahudi sesini ve hatta Maimonidesçi ilkeleri temel almayı başlık yapmış, çağdaş ahlaki göreliliğe ve felsefi nihilizme tepki ile yanıt vermek hakkı vardır. Fakat Yahudilik kökeninde gerçek felsefi akılcılığa, dinsel ya da laik herhangi bir inançlı ortodoksluktan daha yakın olmadığı için, soru ayakta durmaktadır. Çağdaş dönemde hem akıl hem de vahyden geri çekilmenin karşısında Strauss, Batı felsefi düşüncesinin gerçek meydan okumalarının toplantısı için aynı anda Yahudilikte en temel olanın dürüstçe nasıl savunulacağını gösterirken, bir rehber olarak hizmet etmek üzere Maimonides'in bilgeliğine dikkat çeker. Çağdaş Yahudi düşüncesi için önemli bir görev olarak, batı uygarlığı ile Yahudilik arasındaki ilişkileri, özellikle batı felsefesi, modern tarihsel deneyimimiz ve modern entelektüel mirasımız ışığında, büyük eleştirel farkındalık ile düşünmeyi talep edecektir. Gerçekten de, hala, kalıcı olan modern öncesi Batı felsefesi tarafından Yahudiliğe sorulan zor sorular karşısındayız- Yahudiliğin temel sorgulamaları

gibi. Tüm modern öncesi gelenek hakkında modern Batı felsefesi tarafından ortaya atılan tarihsel kuşkuları, yani, özgün metinleri ve Yahudiliğin vahyleri hakkında hangi kuşkuların hala geçerli ve doğru olduklarını bilmek amacıyla yeniden düşünmemiz gerekiyor.

Gösterilmiş olduğu gibi, Strauss çağdaş krizimizin ortasında bilgeliğin araştırmasını korumaya geldi, bizden bilgeliğimizin özgün kaynaklarına dönmemizi talep ediyor. Bu, her şeyin üstünde ve yukarısında, Strauss'un aklında, en temel Yahudi kaynağı olan İbrani Kutsal Kitabına özellikle ihtiyaç duyduğumuz, bu kitabın bize hala yeniden canlandırabildiğimiz reddedilmemiş bir gerçek ve ilk ışığımızı sağlamış olan unutulmuş bir bilgi birliğini içerip içermediğini düşünmemiz anlamına geliyordu. Maimonides'in, Ortaçağ felsefesinin meydan okuması ve onun yarattığı bunalımı karşılamak için İbranice Kitab-ı Mukaddes'e odaklanması gibi, Strauss, modern Yahudilerin Tanrı, insanlık ve dünya hakkında tek kitap ve tek öğreti olan İbranice Kitab-ı Mukaddes'e yeniden dönerek onu araştırmaları gerektiğine inanıyordu. Bu tekliflere göre, Strauss, temel öğretisinin ihtiyacı içinde olduğumuzu - modern eleştiri tarafından karartılmış ve gelenek tarafından bulan-dırılmış olduğundan- baştan kavramayı denememiz gerektiğini düşündü. Bunun nedeni, Strauss'a göre gerçek bilgeliğin sadece bilgeliğimizin özgün kaynaklarında bulunabileceği ve en iyi şekilde yeniden keşfedilebileceğiydi.

NOTLAR

1. Özellikle Maimonides hakkındaki görüşleri ile ilgili olarak, Strauss'un düşüncesinin gelişim aşamaları ile özenle ilgilenen Green 1993a'ya bakın (bölümler 3'den 6'ya).
2. Strauss'da 1970, s. 2, "utanç verici bir performans" olarak gönderme yapıyor. Ona daha adil olmak için o zaman kendisiydi, Strauss tamamlamasında sadece yirmiiki yaşındaydı.
3. Fradkin 1993, s.343.
4. Lerner 1976, s. 91-2.
5. Fradkin 1993, s. 344.
6. Altmann 1975, s. xxxiv.
7. 1954-5 Magnes Konferansları'nın İbranice çevirisinde "Siyasi Felsefe Nedir?" olarak yayınlandı ve ilk önce Strauss 1959'un İngilizce orijinalinde yer aldı, s. 9-55.
8. Lerner 1976, s. 93 •
9. Bakınız örn., Strauss 1989a, s. 24-6, 28-31; Strauss 1965, s. 29-31; Strauss 1959, s. 17-27, 54-5. Ayrıca bkz. Yeşil 1993a, s. xii.
10. Bakınız Strauss 1965, s. 1-7.
11. Bakınız örn., Strauss 1983, s. 167-8.
12. Bakınız örn., Strauss 1983, s. 168; Strauss 1965, s. 28-31; Strauss 1935, s. 28; Strauss 1995, s. 38; Strauss 1971, s. I-8; Strauss 1958, s. 173.
13. Bkz. Strauss 1989b, s. 81-98; Strauss 1959, s. 54-5. Ayrıca bkz. Strauss'un 23 Haziran

- 1935 tarihli Karl Löwith'e mektup, Strauss 1988, s. 183.
14. Bkz. Strauss 1983, s. 30-1, 34-7, 233; Strauss 1959, s. 242; Strauss 1970, s. 2-3; Strauss 1989a, s. 28-35; Strauss 1988, s. 189-90.
 15. Bkz. Strauss 1970, s. 2; Strauss 1983, s. 233, 167-8; Strauss 1959, s. 242.
 16. Bkz. Strauss 1970, s. 2-3; Strauss 1983, s. 31, 233, 167-8; Strauss 1959, s. 242.
 17. Bkz. Strauss 1935, s. 120-2 ve Strauss 1995, s. 131-3; Strauss 1983, s. 246-7. Ayrıca bkz. Altmann 1975, s. XXXVI; Udoff 1991, not 3, s. 22-3; Pangle 1983, s. 26.
 18. Bkz. Strauss 1979-80, s. 1 'dir; Strauss 1970, s. 2. Cf. Ayrıca Strauss 1924.
 19. Bkz. Strauss 1970, s. 2-3; Strauss 1983, s. 31.
 20. Bkz. Strauss 1965, s. 1-2. Ayrıca bkz. Strauss gelecek: "Neden Yahudi Kaldık"
 21. Bkz. Strauss 1965, s. 7- 9, 22-5.
 22. Bkz. İbid, Bk., s. 24-5.
 23. Bkz. Strauss 1983, s. 233-4.
 24. Bkz. Strauss 1959, s. 25-7; Strauss 1989a, s. 20-4 ve 8-10; Strauss 1971, s. 1-6. Krş Ayrıca Gildin 1989, s. Xiv-xvii. Ayrıca bkz. Schwarzschild 1987, s. 168-9. Bana öyle geliyor ki, bu savunma girişimi, Strauss'un pozitivist ve yeni-Kantçı idealist tarihselcilik konusundaki kaygısını farkında olmadan da göstermektedir: İmanın tamamen içeriği ile düzenlenen mantıksal düzenleyici işlev; Bilimsel bilginin güncel tarihsel durumu, aklın sonsuz "mesihi görev" inin ahlaki eklemesiyle "yöntem" ile düzenlenen sonsuz gayret pozitivisminden kurtulur. Dolayısıyla, pozitivistlerin tarihçiliğe teslim olmalarının bir adım ötesinde bir zamanlar, bilimin ahlaki ve bilişsel değeri ve "metodu" hakkında şüpheler düşünen düşünürün alanına girmektedir. Schwarzschild, Kant'ın "öklid geometrisine ve Newton bilimine meta fiziksel taahhüdü" yerine Cohen için "sıkça iddia edildiği" gerçeğinden şüphe ettiği için, Kant'ı pozitivistizm doğru kaydırmaktan vazgeçmek istemiyor gibi görünüyor ve Marburg yeni-Kantçılık hakkında konuşan Schwarzschild, "bu okulun bilişsel (ve diğer) kategorilerin tarihsel niteliğini" kabul ettiği gerçeği üzerine meşru anlaşmazlığın ötesine geçti.
 25. Bkz. Strauss 1952a, s. Xxi-xxxii. Strauss'un sözleri için Julius Guttman (Strauss 1935 ve 1995, 2. bölüm başında) eleştirisine de bakınız: "Felsefe tarihinde soruşturma yok bu *felsefi* bir araştırma ile aynı zamanda değildir."
 26. Bkz. Strauss 1952a, s. xxvi, xxx-xxxii.
 27. Bk. İbid, s. xxviii yanı sıra s. xxx-xxxii. Strauss Husik'in kendisinin sözlerini şöyle sürdürüyor: "Kitab-ı Mukaddes'in Yahudi bir otorite olarak görev yapması için yetkin Yahudi bilim adamları tarafından uygun bir şekilde ele alınmaya kadar, Yahudilikte tümü iyi olmayacaktır. Bunu gerçekleştirecek... filozof ve düşünür seçkin yeteneklere sahip olmalı, halkını sevmeli ve özlemlerine sempati duymalıdır. " Yani ihtiyaç duyulan modern bir Yahudi filozoftur... Modern çağın temel sorunu için Yahudi filozof için - bilim ruhu ile ilişki ve Kitab-ı Mukaddes'in ruhunun ilişkisi-ortaçağ Yahudi filozofunun temel problemiydi. Modern Yahudi filozof doğal olarak, kendi görevini muhteşem atalarından mümkün olabildiğince öğrenecektir.

Temel meselenin en azından bazı yönlerini ortaçağ düşünürlerinden çok daha net bir şekilde elde ettiği için, yalnızca ortaçağ düşünürlerinin açıkça veya gerçekte doktrinlerini düzenlemede neyi amaçladığı konusunda endişe duymuyor. Ortaçağ düşünürlerinin bu anlamın farkında olup olmadığına bakılmaksızın, bu doktrinlerin temel meselenin ışığında ne anlama geldiğiyle çok daha fazla ilgilenecekler. “

28. 28Bkz. Strauss 1965, s. 21-2.
29. Strauss 1983, sayfa 167-8, 233-5, 246-7.
30. Bak. Ibid, s. 168.
31. Bkz. Strauss 1965, s. 15-16, 28-31.
32. Bk. Ibid, s. 25.
33. Bkz. Strauss 1983, s. 233-4, 237-9.
34. Bkz. Strauss 1935, s. 33, 38-9; Strauss 1995, s. 44-5, 49-5 I.
35. Bkz. Strauss 1983, s. 233-4.
36. Bkz. Strauss 1965, s. 27 ve s. 5-30 pasim.
37. Bkz. Strauss 1952b, s. 184: “Açıklığa kavuşturmak için abartmak için, İncelemenin her bölümünün, diğer tüm ortodoks dogmaları dokunmadan bırakarak belirli bir ondokuz dogmayı çürütme işlevine hizmet ettiğini söyleyebiliriz.”
38. Ibid., s. 154.
39. Strauss 1965, s. 143, 157: “ilke olarak, Kutsal Kitap eleştirisi Maimonides’in tutumuna dokunamaz; çünkü bu tür bir eleştiri, insanoğlunun mümkün veya imkansız olan şeyleri kurmanın ötesinde, karşıtı Kutsal Yazı’nın ilahi kökenini üstlenir..”
40. Ibid, s.159--60.
41. Ibid., S. 1 5 5.
42. Strauss, Spinoza’nın ahlakıyla ilgili kendi şüphelerini şu şekilde kısaca özetlemektedir: “Fakat Spinoza’nın tümüyle açık ve seçik anlatısı mıdır? Örneğin, hislerin analizinde ellerini denemiş olanlarınız örneğin o kadar emin olamaz. Ancak, bundan daha fazlası, açık ve seçik olsa bile, mutlaka doğru mudur? Açıklık ve seçikliğinin nedeni Spinoza’nın bütünüün unsurlarından soyutlaması olmamakla birlikte asla açık ve seçik olarak yorumlanmayan ve açık ve seçik olmayan mıdır? (Strauss 1989b, s. 307-8). Strauss da şunları da işaret eder: “Spinoza ve benzeri, ortodoksluğa karşı güler ve alay ederek mücadelelerini böylesi başarılarla borçludur.” ve böylelikle “söylemeye kışkırttı”: “Alay etmek, ortodoks ilkelerin reddedilmesinde başarılı olamaz çünkü kendisi de reddedilmiştir ” (Strauss 1965, s.28-9) ; ayrıca bkz. Strauss 1935, s. 18-19; Strauss 1995, s. 29-30.
43. Bkz. Strauss 1965, s. 28-9, 42, 144-6, 204-14.
44. Bu, aynı zamanda, “Makyavellici” modern projenin, siyasi alan tarafından usulüne uygun olarak “reform” edildikten sonra yalnızca pedagojik bir rol oynamasına izin verilecek olan dini alanın kontrolü ve azaltılmasını sağlamak istediğini ifade eder. Dolayısıyla sadece liberal ahlâk eğitimi alanında; hem gerçeği bilmek alanından hem de siyasal iktidar hırsından uzaklaştırılacaktır. Bunun nedeni Spinoza’nın ve

Din'in, aksine kepe'den liberal bir ahlak öğretme işlevine değilse başlıca nedenlerden biridir, aksine başlı başına şahsen kötülüğün, kötülüğün başlıca nedeni Spinoza ve Aydınlanma'nın görünümüdür. Ve insan hayatında acı çekmektir. Modern projenin bu kontrol amacı, Kitab-ı Mukaddes dini tarafından yapılan hakikat iddialarını çürütmek ve dolayısıyla devlet adamları ya da insanlar üzerinde herhangi ciddi bir siyasi etki yapmasını engellemek için boyun eğmek için nihayetinde tam olarak sonuçlandı. Gelişme, bilim, doğal ahlak ve din, laik devlet ve popüler aydınlanma gibi modern insanlığın hem gerekli hem de yeterli inançlarına inanan Spinoza'nın eklemesi.

45. Bkz. Strauss 1965, s. 3.
46. Ibid., S. 16.
47. "Spinoza'ya karşı dava, bazı açılardan Cohen'in düşündüğünden daha güçlü." Bk. Bk., Sf. 19. (Fakat aynı zamanda sf. 25-28.) Bkz. Strauss 1924, s. 314. Strauss ayrıca Spinoza'nın "Yahudi motifleri" ni şöyle izledi: "Ancak Yahudilerin diğer tüm açıdan olabileceği bir Yahudi vardı, Yahudilerin kurtuluşunu, felsefesi göz önüne alındığında, bunu düşünebileceği tek yoldan düşündü. " (Strauss 1965, s. 20-1, 26-7).
48. Bkz. Strauss 1965, s. 6-7
49. bkz. Bk., Sayfa 5, 20-1 ve ayrıca 23-5, 27. Spinoza'nın Yahudiler ve Musevilik görüşüne bakarsanız, *Teolojik Politik İnceleme*'ye ve bu hususlara, özellikle 3. bölümün sonuna doğru bakınız. Spinoza, Yahudilerin kendi devletlerine sahip olduğu müddetçe, Musevi yasasını bağlayıcı olarak gördü ve bu nedenle kendisini itaat etmek zorunda bırakılan hiçbir bağlayıcılık için de görmedi; Onun için, her halükarda, öncelikle siyasi, dini bir kanun değildi. Buna karşılık, aynı zamanda Yahudilerin devletlerini yeniden kurabileceğine inanarak - "nihai olarak değişebilen insani işler" - ve bu da belki de Musevi yasasına yeniden ihtiyaç duyabilirler: yalnızca sürgünün haham hukuku mu? Strauss 1991, "ayrıca, Yahudiyeri devletlerini tekrar kazanmaya teşebbüs etmeye teşvik eden erdemleri telkin etmediği için "sıkıştırıyor." s. 183-4; Strauss 1959, s. 102-3. Strauss'un Machiavelli'nin "silahsız cennet" ve "dünyanın kadınsılığı" üzerine yaptığı ve daha önce Hristiyanlığa dayanıldığı konusundaki daha önce yaptığı tartışmalara ilişkin "Yeniden Düzeltme" bölümündeki sayfalardaki aynı sayfalara bakınız. Strauss 1983, s. 207; Strauss 1937, s. 106-7.
50. Bakınız örn., Strauss 1965, s. 4-7.
51. Bakınız Yaffe 1991, s. 38-40.
52. Bkz. Strauss 1983, s. 207; Strauss 1991, s. 184, 206. Bkz. Green 1993a.
53. Strauss 1983, s. 198-203.
54. Bakınız Green 1993a, s. 127-38 ve Strauss 1989b, s. 269-73.
55. Strauss 1963, s. xiv, xx, xxiii-xxiv, xxxix, xlv, li; Strauss 1937, s. 100.
56. Bakınız Green 1993b.
57. Maimonides, Talmud'a Giriş, bölüm 8, soruya cevabını görmek için bkz. Soru: neden bazı temel insan türlerinin var olması gerekir?

58. Strauss şu saptamayı yapar: “Şimdi, bir insanın yaratılışa inanmadan Tanrı’ya inanabileceğini ve özellikle hiç yoktan yaratılışa inanmadan Tanrı’ya inanabileceğini inkar etmiyorum. Sonuçta, birinin görebileceği gibi, Kitab-ı Mukaddes’in kendisi hiç yoktan yaratılışı açıkça öğretmiyor. Ama Yahudilik hala, insanoğlunun sorumluluğunu ve nihaî bir bedel ödemeyi bütünüyle içeriyor ” (Strauss’un sorusu, “Neden Yahudi Kalırız”).
59. Strauss 1983, ss. 150-I.
60. Ibid., S. 168; Strauss 1965, s. 31.

KAYNAKÇA

Metinler

- Strauss, L. (1924) “Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas,” *Der Jude* 8: 295-314.
- (1935) *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (Berlin: Schocken).
- (1937) “On Abravanel’s Philosophical Tendency and Political Teaching,” in *Isaac Abravanel*, edited by J. B. Trend and H. Loewe (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 93-129.
- (1952a) “Preface,” in *Isaac Husik’s Philosophical Essays*, edited by M. Nahm and L. Strauss (Oxford: Blackwell), pp. vii-xli.
- (1952b) *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe: Free Press).
- (1956) “Social Science and Humanism,” in *The State of the Social Sciences*, edited by L. D. White (Chicago: University of Chicago Press), pp. 415-25.
- (1958) *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe: Free Press).
- (1959) *What is Political Philosophy?* (New York: Free Press).
- (1961) “Relativism,” in *Relativism and the Study of Man*, edited by H. Schoeck and J. W. Wiggins (Princeton: Van Nostrand), pp. 13 5-57.
- (1963) “How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*,” in *The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines (Chicago: University of Chicago Press), pp. xi-lvi.
- (1965) *Spinoza’s Critique of Religion*, translated by E. Sinclair (New York: Schocken).
- (1970) “A Giving of Accounts,” *The College* 22: 1-5.
- (197,) *Natural Right and History*, 7th ed. (Chicago: University of Chicago Press).
- (1979-80) “Preface to *Hobbes Politische Wissenschaft*,” translated by Donald L. Maletz, *Interpretation* 8: 1-3.
- (1983) *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press).
- (1988) “Correspondence between Karl Löwith and Leo Strauss,” *Independent Journal of Philosophy* 5-6: 177-92.
- (1989a) *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, edited by T. L. Pangle (Chicago: University of Chicago Press).
- (1989b) *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, edited by H. Gildin (Detroit: Wayne State University Press).

- (1991) *On Tyranny*, rev. ed., edited by V. Gourevitch and M. S. Roth (New York: Free Press).
- (1995) *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, translated by E. Adler (Albany: State University of New York Press).
- (forthcoming) *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures*, edited by K. H. Green (Albany: State University of New York Press).

Araştırmalar

- Altmann, A. (1975) "Leo Strauss: 1899-1973," *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 41-2: xxxiii-xxxvi.
- Fradkin, H. (1993) "Leo Strauss," in *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, edited by S. T. Katz (Washington, DC: B'nai B'rith), pp. 343-67.
- Gildin, H. (1989) "Introduction" to L. Strauss, *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, edited by H. Gildin (Detroit: Wayne State University Press), pp. vii-xxiv.
- Green, K. H. (1993a) *Jew and Philosopher: The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss* (Albany: State University of New York Press).
- (1993b) "Religion, Philosophy, and Morality: How Leo Strauss Read Judah Halevi's *Kuzari*," *Journal of the American Academy of Religion* 61: 225-73.
- Lerner, R. (1976) "Leo Strauss (1899-1973)," *American Jewish Year Book* 76: 91-7. Pangle, T. L. (1983) "Introduction" to L. Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press), pp. 1-26.
- Schwarzschild, S. S. (1987) "Authority and Reason Contra Gadamer," in *Studies in Jewish Philosophy*, edited by N. M. Samuelson (Lanham: University Press of America), pp. 161-90.
- Udoff, A. (1991) "On Leo Strauss: An Introductory Account," in *Leo Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, edited by A. Udoff (Boulder: Reinner), pp. 1-29.
- Yaffe, M. D. (1991) "Leo Strauss as Judaic Thinker: Some First Notions," *Religious Studies Review* 17.r: 33-41

SOYKIRIM

Steven T. Katz

GİRİŞ

Hiçbir olayın çağdaş Yahudi düşüncesini Soykırım kadar etkilememesi şaşırtıcı değildir. Geçtiğimiz çeyrek yüzyılda Yahudi düşünce alanındaki orijinal eserlerin büyük bir bölümü artmış Avrupa Yahudilerinin imhasına bir cevap teşkil etmiştir. Buber'in 1966'da ve Heschel'in 1972'de ölümlerinden bu yana, az sayıda Yahudi varoluşçu eseri (Levinas'ın dışında) üretildi. İsrail'de Yahudi felsefesi tarihinin tüm aşamaları geliştirdi - burada biri hemen 1945 yılında İbranicesi ve 1968 yılında da güncelleştirilmiş İngilizce baskısı yayınlanan Nathan Rotenstreich'in *Modern Zamanlarda Yahudi Düşüncesi* (Jewish Thought in Modern Times) adlı yapıtını düşünür; Eli Schweid'in çeşitli önemli çalışmalarının; Fleischer'in Rosenzweig ve daha yakın bir tarihte Paul Mendes Flohr'un Buber ve Stephen Moses'ın Rosenzweig'le ilgili çalışmaları hakkındaki analizi - ancak Yahudi felsefesinin dar alanında ayakta kalan tek büyük orijinal bir felsefe eseri bulmak zordu. Bu bağlamda, hayranlarının bir kısmının iddialarına rağmen, onun bir filozof olduğunu inkâr ederken, Gershom Scholem'in dehasının özellikle ve açıkça farkındayım. Şaşırtıcı bir şekilde, Siyonizm bile orijinal felsefi eserin bir konusu olarak neredeyse tamamen yoktu. Yeshayahu Leibowitz burada bahsedilmeyi hak ediyor - ancak sadece bu kadar. Amerika önemli tarihi eserler üretti - sanıyorum ilk önce ve en önde geleni Mendelssohn üzerine olan geç Alexander Altmann'ın ve Kenneth Seeskin, Norbert Samuelson, Elliot Dorff, David Novak, David Blumenthal, Robert Gibbs ve Mel Senit gibi bir dizi güçlü genç akademisyeninkilerdi. Ancak, son olarak, Michael Wyschograd'ın *İnancın Bedeni* (Body of Faith) (1983) istisna olmak üzere ve özerklik üzerine Eugene

Borowitz'in eserinin bir bölümü *Anlaşmanın Yenilenmesi (Renewing the Covenant 1991)* gibi temel, kavramsal çalışma bulmak zordur.

Buna karşın Soykırım, çok sayıda ilginç ve provokatif kavramsal tepki uyardı. Bu dizide, Richard Rubenstein'in Auschwitz'den Sonra (After Auschwitz) (1966, yeni baskı 1992) 'sının radikal putperest doğacılığı, Emil Fackenheim ve Irving (Yitz) Greenberg'in diyalektik tanrıcılığı, Arthur A. Cohen'in dipolar ilahiyatı ve ek olarak Eliezer Berkovits'in klasik "ortodoks" cevabı yer alır. Buna ilave olarak, Soykırım üzerine düşünce daha az sistematik olarak üretilmişti, ancak zamanla bu yüksek derecede fikir verici oldu-ve hatta bazen gerçek- Rav Hutner, Jacob Neusner, Rav Soloveitchik, Luba asistanı Rebbe (R. Schneerson), Ignaz Maybaum ve Harold Schulweis gibi düşünürlerden yorumlar farklıydı. (Ve İsa'nın çarmıha gerilmesinden bu yana Yahudi tarihinde hiçbir olay Auschwitz kadar çok Hristiyan teolojik ve felsefi yeniden düşünmeye neden olmamıştır. Burada birisinin hemen, Paul Van Buren, Franklin Littell, John Pawlikowski ve A. Ray Eckardt'ın eserleri akla gelir). Arthur Cohen'in dediği gibi hem nitelik hem de ilgi olarak söylenen, çağdaş Yahudi düşüncesinin en merkezinde yer alan dehşettir ve bu durumun gelecek yüzyılda da devam edeceğine inanıyoruz.

Bunu yapacak çünkü Soykırım (The Shoah), tüm miras kalmış gerçekler ve paylaşılmış geniş değerlendirmelerin hepsine meydan okudu. Eski gerçekler hala savunulabilir olabilir, ancak yeniden savunulmaları gerekir. Ve bu sadece dar anlamıyla teolojik alanda değil, aynı zamanda modern Yahudi düşüncesinin dikkate alınmasıyla ilgili temel sorunlarla ilgili olarak da geçerlidir. Örneğin, ilk önce, modernitenin anlamı ve şimdi de Derrida gibi etkili düşünürler tarafından keşfedilen sözde "postmodern" in anlamı, modernitenin ölüm kamp-larında işlediği şey ışığında yeniden analiz edilmelidir; İkincisi, 1930'lar ve 1940'ların Avrupa'sında modern siyasetin başarısızlığından sonra Yahudiler ile Yahudilik arasındaki bütün ilişki ve daha büyük toplumsal düzen yeniden değerlendirilmelidir; Üçüncüsü, laiklik ve bilim kültürü, teknoloji, bürokrasi ve ideolojinin imaları sadece Yahudi'ler için değil ama insanlığın geleceği için de Auschwitz'in yarattığı bu kültürün verdiği yeniden düşünmeye açıktır; dördüncüsü, Siyonizm'in anlamı ve karakteri ve anti-semitizm (Yahudi karşıtlığı) çözümlenmemiş bir konu olarak kalmıştır; ve son ama en son olmayan, tarihin anlamı ve yazımı hakkında bir dizi historiografik ve historiosofikal konular, Hayden White'in revizyonizminden Lyotard'dan Heidegger'e uzanan tarihsel anlatının değeri hakkında güncel tartışmalar ve "Yahudiler" in hepsinin istediği derin ve ihtiyatlı yeniden incelemeler.

Özetle, Soykırımın (the Shoah) etkileri hakkındaki çağdaş görüşler, neredeyse her önemli Yahudi felsefi ilgisine dokunurken, aynı zamanda dar Yahudi kaygılarını aşmak için ve modernitenin kendisinin projesiyle ilgili herhangi gerçek ciddi konuşmaların tam özünü oluşturur.

YORUM

Üç konunun - Tanrı, tarih ve Zion - Richard Rubenstein, Irving (Yitz) Gre-enberg ve Arthur A. Cohen gibi üç çağdaş düşünürün eserindeki analizine daha yakından ve çok eleştirel bakarak, bu Soykırım sonrası (post-Holocaust) tartışmasının geniş anlamını göstermek isterim. Bu özgül ve çok farklı, konular ve düşünürlerin biraz ayrıntılı bir değerlendirmesi yoluyla kaygının daha genel görünümünü aydınlatmayı umarak geniş bir sorunsalın örnekleri olarak hem konuları hem de düşünürleri seçtim. Soykırım sonrası düşünürler, geçmiş hak-kında Yahudi düşünürlerin kasıtsız olarak - söylenenleri tahmin ederken - Tanrı hakkındaki ve Tanrı'nın tarihle ve Sion ile olan ilişkisi hakkında tartışmalar yapıyorlardı. Richard Rubenstein'in eserinden başlayarak aşağıdaki üç öneriyi düşünün. Rubenstein, Tanrı'nın öldüğünü savundu. Bu sonuca götüren mantık doğrudan aşağıdaki türev sözcüğüne konabilir:

1. Tanrı, Yahudi geleneğinde olduğu gibi, Holokost'un gerçekleşmesine izin veremezdi.
2. Holokost gerçekleşti. Bu nedenle,
3. Tanrı, Yahudi geleneğinde tasavvur edildiği gibi mevcut değildir.

Ancak, ilginç bir şekilde, bu olumsuz teolojik sonuca rağmen, Rubenstein'in için "Tanrı'nın Ölümü" Yahudiliği ve Yahudi halkı yok etmez; ancak, daha çok putperest ve doğacı terimlerle yeniden yorumlamalarını zorlar. Rubenstein öfkesi, putperestliğin virüsleri üzerine dokunaklı konuşması Yahudileri doğanın uyumlu kalıplarına yeniden dönmeye cesaretlendiriyor. Bu yeniden yapılandırma konusundaki ifadesi öylesine olağanüstüdür ki, onu uzunlamasına alıntılardım: Tarihin dininde, sadece insan ve Tanrı canlıdır. Doğa öldü ve insanın saplantılı projelerine sadece araç yapımının malzemesi olarak hizmet ediyor. Doğa eğlenilmek için mevcut değildir ve onunla söyleşir; insanın isteğine bağlanmak ve değiştirilmek için vardır-ne mutluluğu ne de doyumunu getireni gerçekleştirir. Doğa dininde, tarihsel ve devrevi dinde insan bir kere daha evde doğa ve kut-sallıklarla yaşamını, sınırlarını ve neşelerini paylaşır. Doğanın cansızlaştırılması, ne kadar etkileyici olursa olsun, aşkın tümünden kaybı ile insanın insanlıktan çıkmasına kaçınılmaz bir biçimde eşlik eder. Herbert Marcuse, tahakkümün mantığına hazzın mantığının bağlanmasından söz ettiğinde konuyu son derece iyi şekilde tesbit etti. Sadece tek insanda doğa ile mümkün olan cinsellikten çok aşktır. Tarihsel insan, suçu, yasağı, edinim ve sentetik fantaziye bilir, fakat aşkı (eros) bilmez. Yeniden İsrail topraklarına dönmek, bir halka, sanat, doğa ve yaygın tutkudan yoksunluk vaat etmektir, erosa tekrar dönüş ve erosun toprağıdır. Tarihin Tanrısının yerinde, onun yarattığı insan olmak girişiminde bulunduğu için cezalandırdığı doğanın ilahileri, insanoğlunun "hiçbir üyenin sarhoş olmadığı ruhlarının Dionisos kadınları biçimi eğlencesini" kutlar (1).

Rubenstein, Yahudilerin şimdi geleneksel ve normatif kategorilerini doğrusal ve tarihsel terimler yerine doğalcılıkla yeniden yorumlaması gerektiğini savunuyor. Hem buradaki hem de bugündeki kurtuluşun yanı sıra geleceğin ve nihai bedel ödemenin, geleneksel olarak düşünüldüğü gibi, doğanın tarih tarafından istilası olmayacak, daha çok tersi olacak. Yahudiler, doğanın ve tarihin önceliği ve ilişkisinin tersine çevrilmesinin bir sonucu olarak doğanın kutsallığını yeniden keşfediyorlar. Klasik olanı izlemekten çok bedenlerinden zevk almayı öğrenmek zorunda kalıyorlar, ama şimdi kendilerini tahrip eden, yüceltme ve dönüşüm yolları olarak görüyorlar. Herkesin üstünde, bu olayların boşuna aşkınlaştırılmasını (ve tarihselleştirilmesini) reddetmek zorundalar.

Rubenstein, Zion'un yenilenmesini ve İsrail topraklarında yeniden yapılanmayı, bu hareketin habercisi olan Yahudi'nin topraklarına dönmesiyle mümkün görüyor. Dünya'ya olan bu gerileme, Yahudilerin tarihin olumsuzluğundan ilkel varlığın yeniden keşfedilmesi yoluyla kendi kendine kurtuluş canlılığına kaçışına işaret ediyor.

İkincisi, biz, Irving (Yitz) Greenberg'in aşırı Soykırım sonrası teolojik önerilerini göz önünde bulunduruyoruz. Greenberg, Soykırım'ın Yahudi tarihinin yeni bir dönemine işaret ettiğini savunan tezine dikkat çekti - Greenberg'in "Üçüncü Çağ"ı etiketlediği - Sina antlaşmasının parçalanmış olduğudur. Bu nedenle, bugün herhangi bir uzlaşmacı ilişki varsa yeni ve benzeri görülmemiş biçimlerde olmalı (2). Bu bağlamda Greenberg, İsrail'in Tanrı ile yaptığı antlaşmanın her zaman insan gelişimini ima ettiğini ısrarla vurguluyor. Anlaşmanın doğal ürünü tam sorumluluktur.

"Geriye dönük olarak", A. Roy Eckardt'tan (aşağıdaki) alıntı ile tartışır,

Artık Yahudilere verilen ilahi görevin kabul edilemez olduğu açıktır. Sözleşme-
deki Yahudilere, dünyaya, Tanrı ve son mükemmellik için şahitler çağrıldılar.
Soykırım' dan sonra, bu rolün kaçış olmadığından toplam katliam öfkесinin
Yahudilere açıldığı açıktır.

Yine de ilahi onları bu kaderden kurtaramaz ya da kurtarmayacaktı. Bu nedenle
ahlaki açıdan konuşmak gerekirse, Tanrı Sözleşmeden pişman olmalıdır, örneğin,
bu seçilmiş kişilere Teşuva (yapılan hatalardan pişmanlık duyup iyiye yönelme)
yapmaları için verilmiş korunmaları sağlanmaksızın tehlikeli ve dayanılmaz
ölçüde acımasız bir görevdir. Ahlaki açıdan konuşulursa, o zaman Tanrı'nın,
Sözleşmenin zorlaması (dint) sonucu Yahudiler üzerinde iddiaları olmayabilir (3).

Bunun kastettiği sözleşmedir.

Artık komuta edilemez ve ciddi bir harici uygulamaya tabi olabilir. Anlaşılamaz

çünkü ahlaki açıdan konuşmak - sözleşmeli olarak konuşmak - kimse diğerine ileriye doğru ölüme atılmak için emir veremez. Biri bir düşmana böyle bir emir verebilir, ancak, ahlaki bir ilişkide, birinin hayatından vazgeçmesini isteyemem. Onun için isteyebilirim - ama onu emredemem. Onu Wiesel'in sözleri olarak tekrar koymak: Tanrı bize bir görev verdiğinde, bu tamamdır. Fakat Tanrı onu bize anlatmakta başarısız olmuşsa bu bir intihar misyonuydu (4).

Dahası, Endlösung'un korku tanıkları için hiçbir şey Tanrı'nın antlaşmayı ihlal ettiği yönündeki tehdidinden daha korkunç olamazdı, bu nedenle antlaşma artık ceza tehdidi ile uygulanamaz (5).

Bu karmaşık düşüncelerin bir sonucu olarak, Greenberg, anlaşmanın şimdi gönüllü olduğunu iddia ediyor. Ve bu "gönüllülük" tamamen mevcut anlaşmanın düzenini değiştiriyor. Birincisi, Greenberg bize, İsrail, (Kitab-ı Mukaddes çağında) Tanrı ile ilişkisinde küçük bir ortaktı, o zaman eşit bir ortak (haham çağında) ve şimdi Auschwitz'den sonra "eylemdeki üst düzey ortak" haline geldi. Gerçekte Tanrı insanlara şunu söylüyordu: Soykırımı durdurdun, bedel ödemeyi getirdin. Güvence altına almaya çalışıyorsun: Bir daha asla. Ne yaparsanız yapın, nereye giderseniz gidin, ne olursa olsun hep sizinle birlikte olacağım ama onu mutlaka yapmalısınız (6)."

Ve Greenberg, bu teşvik edici teorik-tarihsel analizi, "İsrail'in Kurtuluşunda Vahy" olarak tanımladığı İsrail Devleti'nin yaratılışının anlamını anlamaya eklemiştir (7). Greenberg burada, Yahudiliğin bir din ve tarihte olduğu temel ve derin inancının bir sonucu olarak bir Yahudi devletinin yeniden yaratılmasına doğrudan teolojik ağırlık kazandırmak konusunda isteklidir. Akıllıca şu öneride bulunuyor: "Auschwitz'in deneyimi, Tanrı'dan koparılıp umudumuzun kesildiğini ve sözleşmenin imha edilebileceğini simgeliyorsa, o zaman Kudüs'ün deneyimi, Tanrı'nın vaatlere sadık olduğunu ve halkının yaşadığını simgeler (8)."

Üçüncü düşünürümüz Arthur A. Cohen, bu konuda daha radikal bir tartışma önermiştir:

Korkudan (tremendum) sonra yapıcı herhangi bir teoloji aşağıdaki karakteristiklerle işaretlenmelidir: İlk önce, doğrulanan Tanrı evrende baki kalmalıdır, insanın tarihi kötüyü boş ve yanıltıcı yapmaksızın gerçek kötü tarafından korkutulmuştur ne de tarihin içinde değilse bile önce Tanrı'nın gerçek varlığına izin vermez; ikincisi, Tanrı'nın yaratması ve yarattıkları ile ilişkisi şimdi her ikisini de kapsıyor, şeytani yapı ve geri alınamaz olaylar da dahil olmak üzere Tanrı'nın varlığının doğrulanmasına rağmen, bunlar birlikte, anlamlı ve değerlendirilebilir görülmelidir, hayat ve mücadelenin değerini verir şimdi kötü malzemelerin karşıtı ve zıddı tarafından büyük keder içinde ve yoğunlaştırılmıştır; üçüncüsü, Tanrı'nın gerçekliğiyle kendine hakimiyeti ve kişiliği artık, açıklama stratejisi

dışında, Tanrı'nın yaratılış hayatına gerçek katılımından ayrı olarak yalıtılamaz. Bu özelliklerden herhangi birinin inkar edilmesi veya daha da kötüsü, gerçek olmayan ve ihtiyaç duyulmayanın kanıtlanması, sıkı ve kayıtsız ortodoks tanrı-cılığının istiyor görüldüğü yaratılışın ana metafor olgusu olarak kaybolmasının ya da korku olarak inatçı ya da silinemez bir gerçekliğin karşısındadır. Tanrı, açıklanamazlık için bir metafordan daha fazla birşey olmayı durdurmuştur (9).

Cohen'e göre bu üç teolojik gereksinim karşıt iki geleneksel teolojik stratejiyi görünüşte bir araya getirmektedir. Bunların biri Cohen'in, Ein Sof'un kabalistik doktrini ve ilişkili yaratma öğretisine dikkat çekmeye yoğunlaştığı gönderme ile "Yahudiliğin Kabalistik Karşı Tarihi" olarak etiketlendirdiğidir:

Tanrı, varlığının sınırsızlığında hem mutlaklığı hem de zorunluluğu tarafından, hem iradede bulunan araçları hem de yaratılışın gerçekliğini dışlamış olan aşırı pasifliğin bir daralmasına sürüklendi. Sadece olmayanın kıvılcımı (varlığın içe kapanışı, varlığın çelişmesi, ötekinin önceliği, boşluk olmayan boşluk) Tanrı'nın varlığının canlandırması ve hayat vermesiydi (11).

Ve bu kozmogonik spekülasyon şimdi Schelling ve Rosenzweig ile ilişkili olan ikinci bir kozmolojik geleneğe bağlıdır. Cohen bunu aşağıdaki şekilde açıklıyor:

Schelling "Tanrı'da gerekli olan nedir?" bunu tartışır, "Tanrı'nın doğası mıdır?" onun "kendiliğidir." Aşk - evrenin karşıt enerjisi- aşk için ötekisiz aşk olamayacağından "kendiliği" olumsuzlar, gerçekten, aşk olarak doğasına göre, öteki olabildiğinden kendini inkar etmesi gerekir (kendisiyle sözleşmesine göre öteki olabilir, kendine sınırlar oluşturur). Bununla birlikte, tanrısal doğa var olmak açısından, taşma olmadan kişiliğe sahip olamayacağından, aşkın özverisi bu sınırları belirler, Tanrı'nın iki yönelim içinde olduğu varsayılmalıdır (Schelling'in dediği gibi ilkelerin değil) : Birisi gerekli olan benlik, içsellik, şahsi çıkar ve diğeri, hayati, elektriksel, kendiliğinden olan ilahi yerdir, bol ve taşan. Bu özgürlük ve zorunlu diyalektiğin hepsinden ortaya çıkar, ilahi bencillik ve kişinin tuzağına düşmek, ilahi kendini sevme ve özgür sevgi, ilahi özseverlik ve yaratılmış imge, dünyanın yetersiz hiçliği ve varlık yaratmak. İnsanın etkilenmesi taşmaya doğrudur, Tanrı'daki sevgi dolu oluş; kapsamı, bununla birlikte, doğasının uçuşumu, onun bereket ve bolluğu kadar önemlidir. Bunlar ilahi özün karşı tezleridir; bunlarsız uçuşumlar bilinemezdi ya da tüm başkasına bolluk olarak bakılacaktı... Sessiz Tanrı vahyeden Tanrı kadar bağımsızdır, uçuşum kadar bolluk, kısıtlı, kapsayan, cömertlik ve bolluk olarak derin tanrısalılık (12).

Cohen için bu kabalıcı ve Schellingci vektörlerin sentezinin gerektirdiği şey,

ilk önce, yaratılış ve ilişki sürecinde mutlaka gizlenmiş, ancak gerekli olan bir esas unsurun var olmasıdır; İkincisi, tersine, karşılıklı olarak, sürekli ve devam eden yaratılış, Tanrı'nın sevgi dolu doğasının gerekli bir sonucudur; Üçüncüsü, Tanrı'nın doğası özgürlüğümüzü gerektirir; ve son olarak, Tanrı'nın perspektifinden farklı bakılan şeyleri ve olayları kabul eden "iki kutuplu" görüşü talep ederiz ve Tanrı'ya, aşkın ile olan yüz yüze ilişkimiz ve avantajlı noktamızdan kendisinde olduğundan daha fazlasıyla bakarız.

Cohen, Soykırım'ın analizi bağlamında, Tanrı'nın dünyadaki eserinin, geleneksel teizmin öğrettiği şeylerden ısrarlı bir şekilde farklı yeni bir anlayışa ihtiyaç duyduğumuz anlamına geldiğini tartışır. Geleneksel güçlü konuların anlaşılmasının, "cevaplandırılmayan" soru olduğu varsayılır: "Tanrı soykırımı nasıl tanık olabilir ve sessiz kalabilir (14) ?" Alternatif olarak, Cohen'in önerisi, doğrudan tanrısal müdahale ihtiyacının bu gündelik anlaşılmasından bizi kurtaracak ve anlamamıza izin verecektir: "Tanrı'nın konuşmasından alınan gerçekten daima insanın duyduğudur, Tanrı bizim özellerimizin ya da tarihsel durumumuzun stratejisti değildir ama daha çok geleceğimizle ilgili gizem daima imkanımızdır, asla eylemlerimiz değildir (15)."

İlahi eylemin izin verdiğinin alternatif anlaşılma biçimini edinebilirsek-hatta izin vermediğini- sevip de onurlandirebileceğimiz ama artık korkmadığımız ve artık talepte bulunmayacağımız bir Tanrı hissi kazanacağız (16). Bu argüman, Tanrı'nın yeniden tanımlanması ve insan özgürlüğüne vurgu yapılması ile birlikte Cohen'in korkuya revizyonist "yanıtının" merkez noktası olarak ortaya çıkar.

Bununla birlikte, Cohen'in duruşunun yorumları, Siyonizm eleştirisi, argümanının ileriye dönük bir görünümü üzerine kısa yorum olmaksızın tamamlanmayacaktı. Oysa Soykırımı teolojik terimlerle tartışan diğer büyük düşünürlerin çoğu (17) orada olumlu bir olay olarak İsrail Devleti'nin yaratılışının çeşitli yollardan değerini anlarken, örneğin Richard Rubenstein'in doğacılığı açısından ya da Yitzchak Greenberg'in yeni başlayan mesihçiliği ile Cohen, (Siyonist karşıtı olmayanlardan ayırt edilmesi gereken) Siyonist olmayan teolojik görünüme bağlı kalıyor, bir ilim adamı olan teolojik görüşlere bağlı kalıyor. Cohen'in çekincesi devamlı anlamasından kökenleniyor, Rosenzweig'in Yahudi halkının tarihteki "tuhaf" rolüne veya daha çok Cohen'in "tarihin tarafı" olarak tanımlamasına borçludur (18).

Yahudi halkının tarihsel listelere girmesinin soykırımdan bile daha tehlikeli olduğu söylenebilir; çünkü artık Yahudi'ye tarihin kanatları altına çekilmeye, onun sürgünlüğünün uluslar ortasında tekrar etmesine, hayatta kalmak için kendini bir kez daha dağıtmaya izin vermez. Birisi tarih tehlikeye girdiği zaman hafifletilemeyeceğini algılar. Bunu kesinlikle *korkudan* biliyoruz, fakat en azından ulusların geleneklerinden, ezeli bir insanın sığınmakta olduğu her tarihsel yapının zararsız olduğunu biliyoruz.

ELEŞTİRİ

Bu ilginç felsefi ve teolojik önerilere cevap olarak aşağıdakilerin söylenmesi gerekir: Birincisi, Rubenstein’a cevaben, Soykırım deneyimine dayandığı varsayılan “Tanrı’nın Ölümü” nün inandığı gibi kolayca savunulmadığını, en azından birinin Yahudi tarihini, devamlılıklarını ve devamsızlıklarını, “sürekli bağlantılılık” ve birbirine bağımlılıklarını nasıl çok sınırlı bir şekilde gördüğünü iddia ediyorum. Birinin Yahudi tarihini nasıl değerlendirdiği konusunu öne çıkarmak ve hangi tarihsel anlamın yorumsamasının benimsenmesi gerektiği olgusunu göz önüne getirmeyi kastediyorum- o bir olgudur- radikal teologlar Yahudi tarihini sadece Soykırımın içinde ve Soykırıma odaklanarak çok dar bir açıdan görüyorlar. Yahudi tarihinin belirleyici olayını ölüm kampları olarak alıyorlar. Ancak bu, Yahudi tecrübesinin çarpıtılmış bir görüntüsüdür, çünkü Soykırım öncesi ve Soykırım sonrası Yahudi gerçeği vardır ve Nazi çağı tarafından ortaya atılan sorular ile baş etmenin gerekliliği düşünülmelidir. Bu sorular 1933-45’in ötesine uzanıyor ve şu anki Yahudi yerleşim birimine ve Yahudi geçmişinin tümüne değiniyor. Birisi 1933-45 olaylarını yalıtarak anlaşılabilir hale getiremez. Dahası, birisi bu zaman dilimini, Yahudi tarihinin akışından zaman bloku olarak tüketebilir ve o zaman tüm Yahudi varlığının “anlamı” nı çıkarmak üzerine yoğunlaşmak, bu dönem ne kadar önemli ya da şeytani olabilirse olsun belirsizden daha fazla bir şeydir (20).

Soykırım öncesi ve Soykırım sonrası İsrail’in bu şekilde tanınması, bizim üzerimizde iki düşüncüyü baskılar. Birincisi, Yahudilerin “uluslar arasında kaldıkları” halde yaşaması. Karl Barth bir zamanlar “Tanrı’nın varlığının en iyi kanıtı, Yahudi halkının devam eden varlığıdır” dedi. Tarihin metafiziği üzerine bir tartışmaya girmeksizin, bu konuyu ileride düşünmek üzere beklemeye alalım, Yahudiler, Hitler’den sağ kurtuldu ve Yahudi tarihi Auschwitz’de sona ermedi. İkincisi, ve eşit derecede daha doğrudan anlamsız olmasa da, Auschwitz’den sonra bir Yahudi devleti yeniden yaratıldı (21). Bu olay da Yahudi varlığının devamında dikkat çekicidir. Mantık ve kavramsal yeterlilik gerektirir eğer Tanrı ve tarih ilişkisini tartışmamızda Soykırıma teolojik ağırlık vermek istersek o zaman İsrail Devleti’ne de teolojik anlam atfetmeye de istekli olmalıyız. Birinin bu olayların her birine ne ağırlık verdiği ve daha sonra tekrar genel olarak olaylara dayandığı, tarihin teolojik bir okunuşunu oluşturmanın olağanüstü derecede karmaşık bir teorik konu olduğu ve bu konuda çok fazla tartışmaya ihtiyaç olduğu ve çok fazla görüş farkına izin verdiği belirlenmiştir. Bununla birlikte, denkleminde sadece Nazi Soykırımının olumsuz faktörlerini değerlendirecek olan “Yahudi tarihinin anlamı” na herhangi bir sonuç yüklenmesinin en iyi ihtimalle keyfi olduğu açıktır.

Tarih, yalnızca iyi ve kötü olarak anlaşılacak kadar rengarenktir; gündelik

hayatın değişen ritimleri, iç içe geçmiş ve ayrılmaz olarak iki gücü ortaya çıkarıyor. Mevcut endişelerimiz için, bu tanımanın yorumsama değeri, ne Yahudi tarihi Tanrı'nın varlığı için kesin bir kanıttır (aksine Auschwitz'in muhtemel karşı kanıtlarından dolayı) ne de tersine Tanrı'nın var olmadığına ilişkin bir kanıttır (İsrail Devletinin olası karşı kanıtları ve aynı zamanda üç bin yıllık tüm tarihsel Yahudi deneyimi nedeniyle). Rubenstein'in Auschwitz'e dar anlamda odaklanması, belgelenmiş normatif önermelere dayanan önceden belirlenmiş bir teolojik seçkiyi ve bazı kesin sonuçları gerekçe göstermeyen haklı bir arzuyu yansıtıyor. Yahudi tarihinin değeri olmayan fenomenolojik bir tarifi değildir. İkincisi, Rubenstein'in A.J. Ayer'in pozitivist empirik sahtecilik ilkesini kullanmasıyla ilgili olarak, bu meydan okuma, genellikle teologlar tarafından çok fazla göz ardı edilemeyecek kadar önemlidir ve Rubenstein'in onu ezici bir gerçekliğe karşı otantik varoluşçu bir cevap olarak kullandığına ilişkin olarak yine de deneysel yanlışlanabilirlik sorununun tanıtılmasını gerektirir, bu sorun, teolojik konularda diğer bir yol ya da belirleyici tek yol değildir ve bu nedenle teolojik konularda kesin ya da kesin olmadığını ve Rubenstein'a (ya da diğerlerine) Tanrı'nın var olmadığına ilişkin ilerleme arayan olumsuz teolojik yargılarda bulunmak için çürütülemez bir ölçüt sağlayamaz. Tarih, deneysel çözümleme gerekçesiyle Tanrı'nın varolmadığına ve kanıtlarına gerekçe olarak kanıt sağladığı için "yanlışlanabilirlik" tezi, tarihin Tanrı'nın varlığının, deneysellkanıtlayıcı zeminlerde, ne doğrulanmasına ne de doğrulamamasına olanak tanır. Dahası, "deneysel yanlışlama ölçütü" nün değeri bir taraftan deneysel-kanıtlamacı delil olarak düşünülen şekilde kalır; yani deneysel ya da deneyimsel olarak sayılan ve diğer taraftan deneysel-kanıtlamacı olup olmadığı, kendi içinde felsefi olarak tutarlı olup olmadığı ile ilgilidir. Yine burada da İsrail devleti önemli bir "bilgi (datum) " dir (ve sağlam biçimde deneysel) 'dir.

Space, Rubenstein'in putperest doğacılık savunuculuğunu ve onun ışığında Siyonizmin yeniden yorumlanmasının genişletilmiş çözümlemesini önler, ancak dört tez Soykırım bağlamında yorum gerektirir. Bu tezlerden birincisi, Rubenstein'in Siyonizm'in en içteki karakterini yanlış anlamasıdır. Yahudi, kesinlikle bu belirleyici Siyonist eylem sayesinde, varoluşunun dar parametrelerinden kırar ve "Yahudi toplumsal örgütlenmesinin karakteristik biçimi olarak burjuva varlığı ile kırar" (22) (daha sınırlı bir ölçüye rağmen). Fakat bu Siyonist gerçekleri, "İsrail topraklarının kutsallığının dirilişi" ile eşleştirmek (23) saf mitolojidir.

İkincisi, bu Rubenstein tarzı doğaya yeniden dönüşün "nakit değeri" nedir? Birisinin bunu okuduktan sonra, hem birey hem de ulusal toplum için bir hayat kuracak güncel bir program yoktur. Söz konusu nokta, (Narman Brown'ın yazıtlarında temsil edildiği gibi, Ruben'in özellikle övgüyle söz ettiği gibi) insanların Freudcu anlamda "mutlu" (yani nevrotik değil) olacağı düşünülmektedir. Fakat bu "mutluluk" un gerçekten Freud ya da Brown'dan ya da Rubenstein'dan kay-

naklanmasının net bir anlamı yok. Auschwitz'den Sonra "Din ve Ölüm Kamplarının Kökeni" başlıklı uzun soluklu makalesinde, Soykırım'ı çözmenin anahtarı olarak analizi üzerine yoğunlaşan Rubenstein, gerçekten üç bin yıllık Yahudi tarihinin - hatta 1933-45'in - öncelikle anal tatmine bir referans ile açıklanabileceğini önermek ister ve tüm İsrail'in acı çekmesi onu şimdi de başka her şeyin üstünde cinsel hazzın "vaadedilmiş toprağına" götürür mü?

Üçüncüsü, felsefenin geç döneminde bu kadar önce doğa değerlerini destekleyen birisini bulmak tuhaftır. Doğa ahlaki açıdan tarafsızdır; yeni bir yoldaşlık için temel sağlamaz. Doğaya yeniden dönüş, kutsallaştırılması ve ibadeti, cezasız kör bir putperestliktir. Doğa dışında hiçbir şey, varoluşun çelişikliğinin üstesinden gelemez; bizi çevreleyen "saçmalık" azalmıyor; daha ziyade her zaman delalet ettiklerini işaret eder: Doğal seçimi ve hayatta kalmanın acımasız, ahlaksız, "anlamsız" angaryası.

Bu bağlamda şunu da söyleyeyim, Rubinstein'ın güçlü doğacı imgesi kör güçlerin yasa dışı ruhanileştirilmesi ve insanbiçimleştirilmesi sebebiyle öncelikle birini beraberinde taşır. Ancak doğa ruhla ya da şeytanla tekrar eşleşir. Bununla birlikte, bu insanbiçimcilik, fenomenolojik kusurlardan ziyade felsefi zıtlıklara dayanmaktadır. Bu, Rubenstein'ın doğayı gizemli hale getirmesinin hatırlatıcı gücünü inkar etmek değil, daha çok mistik baştan çıkarıcılığın herkese çağrısının doğaya atfedilmesinin hayal ürünü olmasıdır.

Dördüncüsü ve belki de en önemlisi, şimdiden ipucu verdiği bir konuydu: Nazilerin iddia ettiği mistik putperest doğacılık değil miydi? Avrupa, Yahudi Tanrı'nın boyunduruğunu atmak için emredilen ilkel kökenlerin pagan tanrıları adına değil - "vicdan bir Yahudi buluşudur" sözünü SS'lere hatırlatan Himmeler- ve böylece şimdiye kadar "yasaklanmış" olan her şeyi yapma konusunda kendisini özgür bıraktı. Sözleşmenin Tanrısı ile ortak iyi ve kötünün tabularının reddedilmesi değil miydi, bir red şimdi gecenin krallığını gerçek yapan onun "ölümü" ile mümkün olabilir miydi? Bu, Hitler'in Yahudilerin yok edilmesinden söz ettiği zaman itiraz ettiği Alman kültüründe çok derin bir şekilde yerleşik olan kan ve toprağın romantizmi değil miydi? Altı milyon Yahudiden ve otuz milyon kişiden daha fazlasının öldüğü "öz-kurtuluş" ve "kendi kendini keşfetme" adına yapılmış değil miydi? Rubenstein'ın en tanınmış eseri olan Auschwitz'den Sonra'nın ardından, doğacılık ve putperestlik, sağlıkla ilgili onarıma delalet eden uçtaki kuşku, yaşamı özgünleştirme, onlar için istenen yaratıcı, organik ve kurtuluşa değin nitelikler için korkulmasının zamanı değil mi?

Şimdi, Irving Greenberg'in ilgi çekmeyen tekliflerine geçmek için, en azından aşağıdaki itirazları teklif etmelidir. Başlangıç olarak, Greenberg'in üç sözleşme döneminin yapısı, bir "kurtaran Tanrı", onun vahy ve kurtuluş üzerine konuşması ve Yüce Allah'ın artan bir şekilde Yahudi ve dünya tarihinde "sessiz bir ortak" olduğuna dair radikal tartışması hakkındaki pek çok iddiası, İbrahim, İshak ve

Yakup'un Tanrısı "için bu fikirlerin sonuçlarını düşünmeksizin ilerleyememiştir.

Doğruyu söylemek gerekirse, Greenberg'in teolojisinde Yahudilik Tanrısına ne olur? İlk bakışta herşeyin geleneksel Tanrısı "sessiz bir ortak" olan bir "Tanrı" ile kolayca uyuşmaz. Düşünüyorum da, bu anlatılan bir eleştiri olmayabilir, çünkü Greenberg, "Tanrı" yı teolojik düşüncenin amaçları için yeniden tanımlamakta özgürdür. Ancak, Greenberg "Tanrı" yı yeniden tanımlarken ona uygun düşündüğünü, böylesine bir eylemin sayısız metafizik ve teolojik sonuçlarına katılmalıdır. Bir yandan, bu, Tanrı'yı "sessiz ortak" olarak tanımlayan ontolojik gerekliliklerin hecelendiği anlamına gelir. Öte yandan, sözleşme, ödül ve ceza, ahlak, tevat, mitzvot, kurtuluş ve diğer ahiret bilimsel konular gibi geleneksel ve temel Yahudi kaygıları için böyle bir metafizik ilkenin (Tanrı'dan "sessiz bir ortak" olarak söz etmek) ima edilmesi de katılmalıdır. Örneğin gerek insan ilişkilerinde gerekse tarih ve doğada daha genel olarak ahlaki değerin yazar ve garantörü olabilen "sessiz ortak" olan bir Tanrı mıdır? Yoksa geleneksel olarak Tanrı tarafından işgal edilen etik, estetik rol büyük ölçüde boşaltılıyor mu (24) ? Aynı şekilde, bu perspektifte, metaforik bir anlamda değil de maddi olarak bir günah ihtimali var mıdır? Yine, Tanrı kişisel ve tarihi kurtuluşun Tanrısı olma kabiliyetine sahip olan "sessiz bir ortak" mıdır? Ve son olarak, Tanrı, Yom Kippur için dua ettiğimiz, günahlarımızı itiraf edip af dilediğimiz bir "sessiz ortak" mıdır? Greenberg'in "Tanrı fikrinin" bu zorluklara cevap verme kabiliyetine ilişkin kuşkularım yanlışsa, bunun kanıtlanması gerekiyor. Çünkü bu gözden geçirilmiş "Tanrı fikri", "Üçüncü Çağ" mantığını istediği gibi açmasına izin verirken, çözdüğünden çok daha fazla teolojik sorun ortaya çıkarmaktadır.

Bu eleştirel mütalaalar bizi sırasıyla Greenberg'in doğrulamalarının en dramatik, en sonuçsal olanlarına götürür- Soykırım sonrası dönemde "gönüllü bir antlaşma" nın benimsenmesine. Greenberg'e göre, yukarıda açıklandığı gibi, Sina antlaşması Shoah'da parçalanmıştı. Sonuç olarak o, kaderci yargıyı telaffuz eder: Anlaşma şimdi gönüllüdür! Yahudiler mucizevi bir şekilde Auschwitz'den sonra Yahudi yaşamı yaşamayı ve topluca Yahudi sürekliliğinin nihai sembolü olan bir Yahudi devleti kurmayı seçmişlerdir, ancak bu eylemler Soykırım sonrası Yahudi halkının özgür seçiminin sonucudur.

Greenberg'in yeniden yapılandırılması göz önüne alındığında, bu merkezi birleşme yerinde mantıksal ve teolojik açıdan ortaya çıkan en önemli husus şudur: Eğer geçerli bir antlaşma söz konusuysa, yani İsrail'le böyle bir ilişki içine giren bir Tanrı varsa - o zaman bu antlaşma Hitler tarafından "parçalanmış" olur mu? Ya da tersi. ilk etapta, eğer böyle bir anlaşma varsa, geleneksel Yahudi dindarlıklarına rağmen Hitler'e sözleşmenin "parçalandığı" söylenebilirse. Bu soruları ortaya çıkaran sebepler bir tür metafiziktir ve Kitab-ı Mukaddes'deki Tanrı'nın doğası ile ilişkilidir ve sıfatları ve eylemlerinin anlamı, vahyleri ve vaatleri de dahil olmak üzere tanımsal olarak bir Hitler'in hoşlandıkları tarafın-

dan tahrip edilmekten bağıştıktır. Eğer Hitler Tanrı'nın sözünü yerine getiremezse, Tanrı Tanrı olmazdı ve Hitler gerçekten de Yahudi inancının merkezi olurdu.

Son olarak, Arthur Cohen'in radikal teolojik önerilerine geçildiğinde, aşğıdaki felsefi düşüncenin belirtilmesi gerekmektedir. Cohen'in Tanrı'nın dönüştürücü yeniden tanımlamasının ardında yatan nazik niyet iki katmanlıdır. Bir taraftan, insan özgürlüğünün gerçeğini güvence altına almak ve böylece "özgür irade" kötülük sorununun çok gelişmiş bir versiyonunun eşzamanlı yeniden kullanılmasını kolaylaştırmak istiyor. Öte yandan ve karşılıklı olarak, Tanrı'nın varlığının aşkın doğasını yeniden tanımlıyor ve böylece insanlık tarihinin ayrı olaylarından doğrudan sorumlu değil ve Soykırım ya da diğer insanlık eylemlerinden sorumlu tutulamıyor. Bu çok ilginç iki taraflı ontolojik stratejidir. Sorumuz bu nedenle şu olmalıdır: Cohen, onu yeterince savunuyor mu?

Bu soruyu, Cohen'in tarihte Tanrı'nın yeniden tanımlanmış rolü ile ilgili ikinci tezini çözümleyerek keşfetmeye başlayalım. Cohen'in yeniden gözden geçirilmiş Tanrı fikrinin Soykırım için ilahi anlatılabilirlik bakımından en net ifadesi, Tanrı'nın varsayılan sessizliğini tartışmasından kaynaklanır ve Cohen'in mucizevi müdahale beklentisi yanlış gelenek temelli olarak alınmıştır.

Tanrı üzerine korku sonrası en fazla nüfuz eden saldırılar ilahi sessizliğe yapılan saldırılardır. Suskunluk elbette böyle bir metafor olarak eylemsizlik içindir: edilgenlik ve etkilenmeme, nitekim, en kötüsü ve uçta olanı ilgisizlik ve nihai kötülüktür. Yalnızca kötü Tanrı, konuşma korkunç olduğunda ve yukarıya kaldırdığı kollarını indirdiğinde susacaktır. Ve eğer Tanrı bir kez konuşursa (ya da defalarca kutsal yazı olarak konuştuysa), o zamandan beri neden konuşmamıştır? Sadece en eski ve en yaşlı kulaklarınıza konuşan bir Tanrı ne demektir ve bundan sonra bin yıl boyunca sessizlik devam ediyor ve hiç konuşmuyor mu? Tüm bunlarda ilahi konuşmanın doğası ve etkinliği hakkında incelenmesi gereken çeşitli varsayımlar gizlenmiştir. Bunlardan birincisi, edebi olarak oluşturulmuş olan eski ilahi konuşmadır, Tanrı gerçekte insanın diliyle konuşur, Kilise mensuplarının ve Peygamberlerin tarzlarına uyarlanır ve konuşma, bizim konuştuğumuz gibi duyulmuş ve iletilmiştir. Tanrı'nın konuşmasına cennetin gürültüsünce eşlik edildi,yani, böylece konuşma peygamber kulağından daha fazla duyulmadıysa bile ilahi sınırsızlığın işaretleri ve sinyalleri gözlemlendi. Bunun yanı sıra, Tanrı'nın konuşmasının eylem olduğuna dair ikna edici bir yorum vardır, Tanrı'nın sözleri harekettir. Son olarak ve bizden önceki konuda en önemlisi, Tanrı'nın konuşması bu nedenle zorbalara ve katillerin projelerini uygulanamaz kılar - İsrail'i kurtarır, Yahudileri fidye karşılığı bırakır, kaçınır ve sevgi doludur. Tanrı'nın konuşması, böylelikle, adaletin ve merhametin tarihsel sonucuna bağlıdır. Açıkçası, o zaman ilahi sessizlik hafifçe azarlanmalı ve cezalandırılmalıdır, konuşmanın eserlerinin geri çevrilmesi ve dolayısıyla Tanrı'nın sessizliği, cinayet

ve yıkım çalışmalarında tanrısal bir rızadır. Tanrı'nın konuşması olarak alınan, daha az ikna edici biçimde tartışılamayan gerçekten her zaman insanın işittiğidir, Tanrı özelliklerimizin ya da tarihsel durumumuzun stratejisti değildir ama daha çok geleceğimizin gizemi, her zaman görevimiz ama asla eylemlerimiz değil midir? Eğer Tanrı'yı daha az müdahale eden olarak görmeye başlayabilirsek, ekleme (bizim ihtiyaçlarımıza uyduğunda) memnuniyet verir ve gerçekliğin sınırsızlık olarak daha fazlası bizim ön tasarımıımızdır, konuşma ve suskunluk dilimiz ve dili bozmamızın metaforlarıdır, bolluk ve açılma geleceğimizin umududur, seveceğimiz ve şeref duyabileceğimiz Tanrı duygusunu kazanmış olacağız, artık korkmadığımız ve artık talepte bulunmayacak olduğumuzdan.

Tremendum, s. 97

Tanrı fikrinin bu yeniden yapılandırılmasına yanıt olarak, bazı eleştirel gözlemler düzenlenmiştir. Birincisi, uzun uzadıya konuşmak gerekmez, "Tanrı'nın konuşması olarak kabul edilen şeyin gerçekten her zaman insanın işitmesi" olduğu önermesi doğrudur (28). Fakat aynı zamanda belirtildiği gibi sadece yarım bir gerçektir. Vahy sözcüğünü duymamız için "Tanrı'nın konuşması"nı yaratmıyor - bu yanılsama ve kendi yansıtması olacaktır. Elbette, Tanrı'yı yanlış anlayabilir ya da tamamiyle duymak varken hiç duymayız- fakat bu nitelikler ilahi konuşmanın diyalojik doğasını silemez, yani, bir Konuşmacının ve bir İşitenin olması gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Vahy, bu iki taraflılığı gerektiriyorsa, Cohen'in revizyonizmini reddetmeliyiz, çünkü vahy gerçekliği ve Tanrı'nın vahy içindeki rolünü tam olarak ele almamaktadır. Alternatif olarak, Cohen'in betimlemesi karşılığında alınırsa, vahy, herhangi anlam yoğun bir anlamda ortadan kaybolur; sonuç olarak hangi içeriği "insanın işitmesine, vahy olarak" atfedebiliriz? Üstelik, özellikle Yahudi bakış açısından, tanınmış bir şey var Torah ve mitzvot olarak tanımlanabilir herhangi bir şey tamamıyla yadsınacaktır.

İkincisi, klasik teizmin bu dönüşümü ve onun teolojik iki kutupluluk ile değiştirilmesi, Greenberg'in revizyonizminde olduğu gibi, ilahi sıfatlar sorunu ile uğraşmada başarısız oluyor. Artık tarihte tanrısal bir unsur olup olmadığına göre Tanrı hâlâ Tanrı mıdır? Mucizeyi gerçekleştirmek için dikey olarak tarihe girme gücünden yoksunsa Tanrı hala Tanrı mıdır? Tanrı'ya kurtuluşun Tanrısı gibi dua eden biri için Tanrı hala böyle mutlak iki kutuplu bir Tanrı mıdır? Başka bir yola dönelim, Cohen'in tanrısallığı kesinlikle, sözleşmenin Tanrısı değildir (29) ne de yine Çıkış-Sina (Exodus-Sinai) Tanrısıdır, ne de yine Peygamberlerin Tanrısı ve (Birinci Tapınağı yıkılması) Bayit Rishon ve Churban Bayit Sheni (İkinci Tapınağın yıkılması) dir. Şimdi, bu itirazların hiçbirisi, Yahudi teolojisinin yapı taşlarını anlatmakta başarısızdır, mantıksal olarak Cohen'in tanrıcılığına karşı, gerçekten, eğer Cohen haklıysa, bağımsız yorumsal bir uygulama sayılır.

Bununla birlikte, önerdiklerine göre, Cohen'in Tanrısı Kitab-ı Mukaddes'in ve Yahudi geleneğinin Tanrısı değildir ve eğer Cohen haklı ise gerçekten, özellikle Cohen'in haklı olması durumunda, Yahudi geleneğinin Tanrı-fikrine ve Yahudiliğe kalan gerçek bir anlam yoktur. Cohen'in bu özel alandaki yapısökümü çok radikaldir Yahudi inancının Kitab-ı Mukaddes ve hahamcı zeminini süpürür ve kendi spekülatif metafizik hipotezlerine karşı Kitab-ı Mukaddes ve diğer klasik kanıtların hesaba katılmasına izin verir.

İki kutuplu varlıkbilimsel şema, "normatif" olan Kitab-ı Mukaddes ve Hahamlar öncülünden daha temiz ve daha özgül ancak bu hassasiyetin yeterli bedele satın alınıp alınmadığına ilişkin bir soru, yani, herhangi bir girişimde ele alınması gereken çoklu kanıtlar ve ihtiyaç duyulan çeşitli sorunlarla yetersiz bir uğraşma soruluyor, bununla birlikte, Tanrı ve onun insanlarla ilişkilerinin savunulabilir tanımı ve betimlemesi cesurca biçimlendirilmiştir. Mantıksal hassaslığın burada kolaylıkla elde edilememesi gerekiyor, ne eleme ve sıralamada ne de Tanrı'nın ve kendimizin fenomenolojik deşifre ve yeniden düzenlenmesine öncelik verilmesi çok yüksek olmamalı.

Üçüncüsü, "artık korkmadığımız ve artık bir şey istemediğimiz" iki kutuplu, müdahale etmeyen Tanrı, "aşk ve şerefimize" hala layık mıdır (30) ? Bu Tanrı, Platon'un Demiurgos dediğine yakın gibi görünüyor ya da belki de Deistlerin zararsız ve ilgisiz Tanrısına yakındır. Böyle bir Tanrı, nasıl hareket ettiğimizi, tarihin nasıl değişip geliştiğini dikkate almaz. Sonuçta Cohen "özelliklerimizin ya da tarihsel durumumuzun stratejisti" "Tanrı'nın olmadığını" iddia eder. Ancak eğer öyleyse, eğer Tanrı gerçekten hayatımızdan ve tarihsel kayıttan yoksun ise, bu Tanrı ile olmayan Tanrı arasında yeryüzünde bizim için ne fark vardır? Auschwitz, cesetler üretirken karışmadan duran Tanrı'ya "sevebildiğimiz Tanrı" demenin ne değeri var, özellikle de bu onun metafizik özü ise, geleneğin Tanrısı bu mudur (31) ? Sadece retorik olarak kışkırtıcı olan "gerçekliği bizim ön-tasarımımız olan sınırsızlık" olarak anlayabildiğimiz bir Tanrı, olumsuzluklar ve bahaneler sağlamak için teolojik tartışmayı ilerletmez, çünkü maddi analiz istenilmiştir.

Cohen, programlı yeniden yapılanmasının Tanrı'nın tarihle olan ilişkisi temel sorunu üzerindeki etkisini kabul eder. Bu can sıkıcı ilişkisini açıklamak için şöyle yazar: Tanrı ve Tanrı'nın yaşamı ne tarihselle bağlantılı ne de tarihselden bağlantısız olarak var olur, fakat daha çok topluluğun ve bağlarının devamlılığında var olur. Tanrı, ne tarihsel bir işlev ne de tarihsel bir nedendir ne de bütünüyle öteki ve ilgisizdir (32). Eğer Tanrı o zaman bu en olağan yolların herhangi biriyle tarihsel olarak ilişkisiz ise "ne bir işlev ne de bir neden" olarak sunduğu nasıldır, yani, "bütünüyle öteki ve ilgisiz" değildir ve bu yeniden belirlenmiş ve tam olarak kesin olmayan rolün farkı nedir? Bu yeniden tanımlanmış ve tamamen net olmayan rolü mü? Cohen, "Tanrısal yaşamı anlıyorum," diye bize anlatır: Daha ziyade tarihsel içinde bir bağ olmak, ancak ihtiyaçlarımıza

göre tanımlayabildiğimiz ve ateşleyebileceğimiz asla değil, çünkü bu ve tüm diğerleri bakımından Tanrı Tanrı olarak kalır.

Tarihin kutsal unsuru her zaman ince bir tel gibi tehlikeli bir iletkenidir ve daima tarihsel olanla gizli bağları vardır-mevcudiyeti tarihin imalı ve yorumsal anlamını güvence altına alır - ve ondan daima ayrıdır, çünkü tarihsel insan özgürlüğünün alanıdır (33). Fakat bir “kapalı anlatımın” bu savunması için sadece nedensiz bağlar hemen hemen yeterlidir. Son hesapta, sorunun bu izlenimci eklemelenmesinin, kaçınılamayan “işlev” ve “nedensellik”in karşılıklı bilgilerinin çözümlenmesinin bazı düzeyi için kendi üzerine çökmesi gerekir. Birisi tarihte bunlar nedensel ya da irtibatlı kavramlar değilmiş gibi “ince tel” ve bir “iletken” olarak Tanrı gibi lirik biçimde konuşabilir onlar derin araştırma ile ortaya çıkarılacaktır. Tanrı’nın “ince tel” ve “iletken” gibi konuşması uyumunu korur, bu sözcüklerin boş bir metafor olarak buharlaşmaması için bir “ince tel” ve bir “iletken” sözcükleriyle Tanrı’ya gönderme yapılmasının ne anlama geldiğini bilmemiz gerekir, ne kadar riskli olduğunun önemi yoktur. Bu araçsal kavramları tam bir entelektüel çözümlenmeden kurtarmak için Tanrı’nın bu yöntemlerle dünyada nasıl mevcut olduğu hakkında birşey bilmemiz gerekir-bu imgeleri savunmakta hangi kanıtı işaret edebiliriz (34). Örneğin somut bir cevabı hak etmek asıl sorundur: Tanrı neyi yönetmektedir? Sevgisi mi? Lütü mu? Kurtuluş mu? Ve eğer öyleyse, nasıl? Korkunun karanlığına karşı neyin içinde, sevgisini deneyimledik mi, lütü, selametini? Bu itirazı beklemek aynı zamanda onu saptırmak girişiminde bulunmak Tanrı bir “ince tel”dir ama “ bu ince teli asla tanımlayamayız” (35) açıklayıcı anlamdan daha çok çetrefilleştirme olarak gizleme (36) bir başvurudur. Açıklama olarak basitçe şu anlama gelir: Tanrı’nın her nasılsa mevcut ve tarihle ilişkili olduğunu iddia ederim ama bunun nasıl olduğunu sorma. “Alternatif olarak, diğer taraftan bu teze gelmek, “ince tel” ve “iletken” benzeşimleri tarih ve Tanrı ilişkisinin benzerleri olarak endişe vericidir çünkü çok güçlü biçimde edilgenlik ve hareketsizlik telkin eder. Eğer bunlar Tanrı’nın tarihteki etkinliği veya varlığı için uygun benzeşimler ise, Yahudiliğin farklı canlılığını korumakla ilgili tüm erken somut ilgilerimiz ortaya çıkar. Yaratılışın Tanrısı için, sözleşmeler, Sina ve bedel ödeme tamamen farklı, niteliksel, metafiziksel ve ahlaki açıdan, bir “yönetici” ya da “ince iplik” olarak diğerinden farklıdır.

Cohen’in tanrıçılığının duyarsız, ilgisiz ve ahlaksız doğası göz önünde bulundurulduğunda, Tanrı’nın “topluluk ve bağ”olarak rolünün bu betimleyici yeniden biçimlendirmesinden sonuç çıkarmak şaşırtıcı değildir, Soykırım ile yüz yüze olarak da (teknik anlamda) önemsizdir.

Soykırım Tanrı’nın kendisiyle olan ilişkisi bakımından fark yaratmaz bu çözümlemenin amaçları için ilkesel olarak bağışlayabiliriz. Ve mantıksal ve yapısal olarak, yani, ontolojik olarak, Cohen’in sonucunun kanıtının amaçları için izin verebiliriz “korku tarihsel olarak var olan Tanrı’nın ilişkisini değiştirmez.”

Ancak, bu öncüllerin her ikisini de bağışlamak sonuca varmak bakımından gereklidir, Cohen'e karşı, bu korkuya karşı değildir ve ilke olarak bir teolojik sorun olamaz. Kendi öncüllerine göre, Tanrı'nın varlığı bakımından geçersizdir, Tanrı'nın tarih ile olan ilişkisi bakımından da geçersizdir ve bu ölçütte, Tanrı'nın insan ile ilişkisinde de geçersizdir- insanın Tanrı ile ilişkisi ne olursa olsun.

Bu ontolojinin tamamlayıcısı olan Siyonizm (37) mantıksal olarak tutarlıdır. Eğer Tanrı Auschwitz'in nedensel aracısı değilse, o ülkeye dönüşün de nedensel aracısı değildir. Dolayısıyla Siyonizm, teolojik olarak sorunlu olmasa bile, o zaman kesinlikle teolojik olarak ilgisiz olur. Cohen, gerçekte, İsrail Devleti'ni betimleyen ve yorumlayan ideolojinin ve Rosenzweigci sözcük dağarcığının da gerisine düşer. Fakat bu yetersizdir, çünkü İsrail Devleti'nin söz ettiği bir Yahudi teolojik bakış açısından yeterince cesaret olamadığı açıktır. Ve bu en son değildir, çünkü Auschwitz'den ve İsrail Devleti'nin varlığının kırk yılı aşkın bir süresinden sonra, birisi Yahudi halkının doğasını ve yüzünü şimdi Yahudi halkın yüzde otuzunun yaşadığı Yahudi devletininkinden kolaylıkla ayıramaz ve giderek artan yüzdelerde ve dünya çapında Yahudi çocuklarının yüzde kırktan fazlası doğmaktadır. Yahudi halkı artık her geçen gün artan bir yüzdeydi ve dünya çapındaki Yahudi bebeklerin yüzde kırktan fazlasını teşkil ettiği bir Yahudi halkı var. Bir teoloji önemli değildir, Soykırım da teolojik açıdan önemli olmadığı gibi, Auschwitz'den sonraki Yahudi koşullarında da anlamlı olarak konuşulamaz (38).

BÜYÜK DÜŞÜNCELER

Rubenstein, Greenberg ve Cohen'le yapılan bu kısa diyalog hakkında en önemli husus, mevcut bağlamda, argümanlarının ayrıntıları ve eleştirimin özellikleri değil, fakat daha çok eserinin mutlak temel sorularının anormal silsilesinin, alternatif çeşitliliğinde, tüm çağdaş düşünce için yükselir. Diğer Soykırım düşünürlerinin katkılarıyla birlikte İmgesel araştırmalar, daha ileri araştırmalar için temel ve kaçınılmaz yeri yükseltmektedir. Bu temel konular arasında:

1. Yahudi düşüncesinde tarihin durumu, yani Yahudilik tarihi bir din midir? Tarihsel olaylar Yahudiliğin temel teolojik desteklerini "koparır" mı?
2. Bir insan tarihsel olgu olarak, teolojik yargılara karşı nasıl iyi ve kötü bir tartım yapar?
3. Yahudi tarihinin anlamını nasıl böler ve değerlendirir?
4. (4) Yahudi tarihi herhangi bir şekilde tekil midir?
5. Soykırım benzersiz midir? Ve, öyleyse, felsefi ve teolojik olarak fark eder mi?
6. Deneyisel teyit etmemenin Yahudi düşüncesinde bir süreç olarak durumu nedir?

7. Lütüftan söz etmek ve Tanrı'nın insan işlerine müdahalesi ne anlama geliyor?
8. "Vahy" nedir? "Sözleşme" nedir? Çağdaş düşünürler tarafından bilinmemesine rağmen, böyle terimlerin anlamının, Soykırım ve İsrail Devleti'nin yeniden doğuştan olduğu iddia edilen vahy karakteri için yapılan iddialara göre belirleyici olmasına rağmen. Burada şunu not etmeliyim ki Bu tür teknik terimlerin kullanılmasında hassasiyet temel zorunluluktur.
9. Antropolojik ve teolojik kararlar arasındaki ilişki nedir?
10. Bu konuda uzun bir düşünce geleneğinin varlığını tanımak, hangi sınırlarda, eğer sınır varsa Tanrı'nın sıfatlarını yorumlamakla mı sınırlandırılmışız?
11. Hangi geleneksel ve çağdaş kaynakların herhangi biri, ne varsa, bu tartışmada otoriter statüdedir. Burada üç düşünür tarafından sunulan gelişmiş önerilere ek olarak yukarıdaki ayrıntıları düşündüler, Emil Fackenheim'ın Midraş'a çağrısı Auschwitz'e cevap için kaynak ve kilit mod olarak sorgulanabilir
12. Daha sonra, en az değil, az da olsa, meşgul olduğumuz sohbet, İsrail toprakları, Siyonizm ve İsrail Devleti'nin felsefi ve teolojik anlamı Mesihçilik ile ilgili konularda bazıları için de bir dizi kavramsal soruyu gündeme getiriyor. Bu sormak istediğim, Rubenstein'in reddi arasında nasıl karar vereceğiz? Greenberg'in Tanrı'yı "genç ortak" a reddetmesi ve Cohen'in Hartshorne tipi Tanrı savunuculuğu - Buber'in bize telaffuz ettiği Buber'in Sonsuzu'nu konuşmakla değil, Shoah veya Maybaum tarafından "gölgelenir" Bitler'i Nebukednezari kullandığı gibi kullanan Tanrı ya da Auschwitz'in karşısında sessiz olması gereken Berkovits'in Tanrısı, yani insanlar serbest olabilir ya da Soykırım'ın bir tikqu olduğu Lubavitcher Rebbe'nin Tanrısıdır. Ve yine, İsrail Devletine hangi anlamı vereceğiz? - Rubenstein'in yeryüzündeki paganizminden Greenberg'in "kurtuluşun vahyedilmesi", Cohen'in meta-historik tarafsızlığı ya da, yine Maybaum'un klasik Reformu'nun teolojik değerliliğini reddetmesi, Fackenheim'ın devletin "614 yasa" ile ilişkisi, Rav Kook'un Genç Mesih'in yoğun mesihi tanımlaması ya da Satmar Rebbe'nin devletin yasa dışı ve erken yalancı mesihçi inisiyatif olarak reddetmesi mi ? Artık bunlar kolay bir soru değil, ancak çağdaş Yahudi düşünürler tarafından kaçınılamayan sorular. Yani, gecenin egemenliğinde düşünmenin bir sonucu olarak, Yahudi düşüncesinin ilkel koşullarını, temel olasılıklarını, metodolojik ve hermenötik gelişmiş metodolojiyle daha fazla düşünmemiz gerektiğini anlamaya başlarız. Şüphesiz, bu temel soruları gündeme getiren şeytanın felsefi ve teolojik anlamlarının düşüncesi değil, öncelikli olarak bu konuların zamanımızda en kuvvetli ve acil bir şekilde yükseltildiği Soykırım ile bağlantılıdır. Bu, şimdiye kadarki maddi duruşların ötesinde, Soykırım sonrası düşüncenin çağdaş Yahudi felsefesine gerçek katkısı olmuştur.

NOTLAR

1. Rubenstein 1966, s. 136-7.
2. Greenburg, Anlaşmanın sona ereceğini ciddiye almamız gerektiğini kabul eder. Bkz. Greenberg 1981, s. 23.
3. Ibid.. Eckardt ve Greenberg arasında bazı nihai farklar olabilir. Greenberg'in bu seminal meseleyi anlaması.
4. Ibid.
5. Ibid., s. 23-4-
6. Ibid., s. 27.
7. Greenberg 1977, s. 32.
8. Ibid.
9. Cohen, 1981, s. 86.
10. Ibid.
11. Ibid, s. 86f. Ibid.,
12. s. 89f.
13. Bu Cohen'in kavramı, Ibid., s. 91.
14. Ibid., s. 95f.
15. Ibid., s. 97.
16. paragraf, s. 101.
17. Dikkat çekici bir istisna Ignaz Maybaum'dur. Maybaum'un ilahiyat pozisyonu hakkında daha fazla bilgi için Maybaum 1965'e bakın. Maybaum'un görüşlerini "Soykırım'dan Sonra Yahudi İnançları: Dört Yaklaşım" ve "Yahudilerin Çarmıha Gerilmesi: Ignaz Maybaum'un Soykırım İlahiyatı" başlıklı makalelerimde çözümledim ve eleştirdim. Her ikisi de yeniden basılmıştır Katz 1983, s. 155-63 ve 248-67.
18. Ibid., s. 103. Bu Cohen'in ifadesi.
19. Ibid., s. 101.
20. Soykırım ile uğraşacak olanların sadece Soykırım materyallerinde değil, aynı zamanda Yahudi tarihinin tamamında da usta olmaları gerekir.
21. Rubenstein'in İsrail devleti üzerine değerlendirmeleri için, bkz, örneğin Rubenstein 1966, s. 131-42'deki "İsrail Devleti'nin Yahudi Felsefesinde Yeniden Doğuşu" üzerine yazdığı makaleye bakın.
22. Ibid., s. 138.
23. Ibid., s. 142.
24. Burada ileriye dönük bir ince fark kaydedilmelidir. Greenberg, Tanrı'nın "Üçüncü Çağ'da" kasıtlı olarak kendini daha fazla sınırlamış olmasına rağmen, bunun, Tanrı'nın yokluğunu ya da zayıflığını ortaya koymak üzere yanlış biçimde anlaşıl-maması gerektiğinde ısrar ediyor. Tanrı hâlâ etkin ama daha gizlidir. Greenberg, özel bir mektuplaşmadaki görüşünde, Tanrı'yı hâlâ mülkün, en azından aşağıdaki dört sıfat; "çağırma", "refakat", "yargılama" ve "süreklilik", erkekler ve kadınların yanı sıra dünyanın tümünün sahibi olarak gördüğünü tartışmıştır. Greenberg'in,

“Tanrı fikri” için bu sıfatları koruma hakkına sahip olup olmadığı, onun teolojisinin diğer özelliklerine göre düşünüldüğünde, soruya açıktır.

25. Bağımsız felsefi ve teolojik gerekçelerle ilgili açık bir soru.
26. Cohen 1981, s. 96f.
27. Ibid., S. 96-7.
28. Ibid., S. 97.
29. Greenberg’e ilişkin yukarıdaki paralel yorumlarımı not edin.
30. Cohen 1981, s. 97.
31. Cohen’in Mordecai Kaplan ile yaptığı Kaplan’ın yeniden yapılandırması ve M.M.Kaplan ve A.A.Cohen’in *Şimdi Değilse, Ne zaman* (New York: Schocken, 1973) adlı eserinde basılmış olan Tanrı fikri üzerine konuşmadaki yorumları ile şimdiki tanımını ve ilahi olanı iki kutuplu olarak anlaması karşılaştırılmaya değer. Bir diğer ilgi konusu, Tanrı’nın doğasıyla ilgili halihazırdaki görüşleri ile daha önce dile getirdiği görüşlerinin karşılaştırmasıdır, *Doğa ve Doğaüstü Yahudi* (New York: Pantheon Books, 1962).
32. Cohen 1981, s. 97.
33. Ibid., s. 97-8.
34. Burada, anlam ve ilişkili konuları öne çıkarıyoruz ama kanıtlamayla ilgili ayrı soruları, yani iki kişiyi birbirine karıştırmamakla birlikte, her ikisinden de sormak gibi konuları gündeme getiriyoruz.
35. Cohen 1981, s. 97f.
36. Bu ortak teolojik kumarın daha kapsamlı bir eleştirisi için S. Sykes ve J. Clayton (ed.), *Mesih, İman ve Tarih* (Landon: Cambridge University Press, 1972), sayfa 239-62’deki “Mantık ve Gizemin Dili” başlıklı makaleme bakın.,
37. Cohen 1981’de tanımlanan, s. 101ff.
38. Bu genellemenin tek istisnası, sağ kanat ultra ortodoks çevrelerde bulunur; örneğin Satmar Chasidism ve Kudüs’lü Naturei Karta arasında, Yahudilerin var oluşlarını devam ettirebilecekleris geleneksel Tora gözlem ve çalışmasına derin bir bağlılık. Bununla birlikte, bu çok küçük, çok özel olarak oluşturulan grupların dışında, benim kararım geçerli.

KAYNAKÇA

- Berkovits, E. (1973) *Faith after the Holocaust* (New York: Ktav).
- (1976) *Crisis and Faith* (New York: Sanhedrin).
- (1979) *With God in Heli* (New York: Sanhedrin).
- Biale, D. (1980) Review of Emil Fackenheim’s *The Jewish Return into History*, *Association for Jewish Studies Newsletter* (October) 11-12, 16.
- Cain, S. (1971) “The Question and the Answers after Auschwitz,” *Judaism* 20: 263-78.
- Cohen, A. A. (1970) *Arguments and Doctrines: A Reader of Jewish Thinking in the Aftermath of the Holocaust* (New York: Harper & Row).

- (1981) *The Tremendum* (New York: Crossroad).
- Fackenheim, E. L. (1967) *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (Bloomington: Indiana University Press).
- (1968) *Quest for Past and Future* (Bloomington: Indiana University Press).
- (1970) *God's Presence in History* (New York: New York University Press).
- (1973) *Encounters between Judaism and Modern Philosophy* (New York: Basic Books).
- (1978) *The Jewish Return into History* (New York: Schocken).
- (1982) *To Mend the World* (New York: Schocken).
- Greenberg, I. (1968) "Judaism and History: Historical Events and Religious Change," in *Ancient Roots and Modern Meanings*, edited by J. V. Diller (New York: Bloch), pp. 139-62.
- (1977) "Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity after the Holocaust," in *Auschwitz: Beginning of a New Era?*, edited by E. Fleischner (New York: Ktav), pp. 7-55.
- (1979) "New Revelations and New Patterns in the Relationship of Judaism and Christianity," *Journal of Ecumenical Studies* 16: 249-67.
- (1981) *The Third Great Cycle in Jewish History* (New York: CLAL Resource Center).
- Katz, S. T. (1983) *Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought* (New York: New York University Press).
- (1992) *Historicism, the Holocaust and Zionism* (New York: New York University Press).
- (1994) *The Holocaust in Historical Context*, vol. 1 (New York: Oxford University Press).
- Maybaum, I. (1965) *The Face of God after Auschwitz* (Amsterdam: Polak & van Gennep).
- Meyer, M. A. (1972) "Judaism after Auschwitz," *Commentary* 53 (June) : 55-62.
- Neher, A. (1981) *The Exile of the Word: From the Silence of the Kitab-i Mukaddas to the Silence of Auschwitz* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Rubenstein, R. L. (1966) *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism* (New York: Bobbs-Merrill).
- (1968) *The Religious Imagination* (Boston: Beacon).
- (1970) *Morality and Eros* (New York: McGraw-Hill).
- (1978) *The Cunning of History* (New York: Harper & Row).
- (1983) *The Age of Triage* (Boston: Beacon).
- Tiefel, H. O. (1976) "Holocaust Interpretations and Religious Assumptions," *Judaism* 25 (Spring) : 135-49.
- Wyschogrod, M. (1971) "Faith and the Holocaust," *Judaism* 20 (Summer) : 286-94.

POSTMODERN YAHUDİ FELSEFESİ

Richard A. Cohen

Yahudi felsefesinin ya da Yahudi düşüncesinin yeterince açık olduğu varsayıldığında bu bölümün ayırdedici özelliği “postmodern” i anlamlandırmamıza bağlıdır. Ancak postmodernin anlamı adı kötüye çıkmış olarak kaygandır. Bir etiket, övgü veya aile adından daha fazla bir şey değilmiş gibi görünüyor. Bir takma ad, yazar adı, daha eski bir adı gizleyen bir maskeden daha azı olmayabilir. Herhangi bir olayda, postmodern yazı için gençlerin büyük bir kısmı daha önceki gerçeklik standartlarına, hatta duyu kurallarına kolayca başvurmaya zora sokmak için tamamen yeni veya tamamen daha farklıdır.

Sadece tanımlama konusu olmadığından değerlendirme de farklı değil, aynı zamanda postmodern yazarlar, bu iki farklılığı daha da kötüleştirmekten hoşnut görünüyorlar. Aynı zamanda, bu zorlukların üstesinden gelmeye çalışmaktan, postmodernizmin anlamı hakkında sınırsız makaleler ve kitaplar yazmaktan, basitçe postmodernizmin yaptığı her neyse onu yapmaktan hoşlanıyor gibi görünüyorlar. Öyleyse, bu çabaların her ikisine de bağlanmak, birisi diğerlerinden daha az gerici olmayan biri olmak, “başarılı” postmodernizmin işaretlerinden biri olması gerekir.

Postmodernizmin öncü sanatın (avant-gardism) bir türü olduğunu söylemek güvenlidir. Sınırsız avant-gardçılık, anlamsız, nedensiz asiliktir. Söylemi, kasıtlı olarak garip ve kendinden uzaktır, bir metafizik değil ama orta düzey bir yazı ve yerine oturmamış, bilinçsizliğin bir akışı gibi ne tamamen uyanık ne de tamamen uykudadır. Sürekli olarak konunun orta yerinde kökeni ve amacı olmaksızın tarihe batırmayı telaffuz etme girişiminde bulunur. Bu, asla benzersiz olmayan bir söylemdir, nitekim, uyanık biçimde arar ve kararlılık, süreklilik, yerliliğin izlerini ve tüm iddialarını yok eder; Dolayısıyla bu anlamda Kenan’lı olmaktan daha çok İsrail’lidir ama hatta çok ustaca Vizigot’tur ya da daha ustaca hâlâ yamyam.

Açıkçası cepheden yaklaşıma direnen bir konudur. Başka bir yaklaşım gerekiyor. Postmodern adı tam anlamıyla “modernin sonra” anlamına gelir. Muhtemelen, o zaman, bazı önemli anlamda postmodern modernin ötesindedir. Postmodernin ötesindenin ne olduğunu tam olarak açıklığa kavuşturmak için, sonradan gelen, yani, modern, postmodernin esasen kaypak anlamını kavramaya bizi daha da yaklaştırması gerekir. Fakat bu bölümde bizi ilgilendiren postmodern, felsefi olan ve Yahudi’dir; doğuştan edebi eleştirinin çocuğu olandır. Bu önemlidir çünkü felsefe için çağdaş olan şey, edebi eleştiri için modern olanla aynı değildir. Böylece önümüzde iki yol uzanıyor. Felsefede modern olanla başlayacağım. Başlangıçtan kaydettiğimiz üzere, herşeye karşın, Postmodernizmin en karakteristik belirtisi, özellikle, felsefe, edebi eleştiri ve edebiyatı ayıran sınırların bulanıklığıdır.

Geniş anlamıyla tanımlandığında felsefe bilimdir, doğanın, sanatın, ahlakın ve metafizik gibi anlam boyutlarının rasyonel bilgisidir. Zaman dizinsel olarak modern felsefe dönemi Descartes’ın yapısal geometri üzerine yöntemsel düşünceleriyle başlar ve Kant’ın doğa, etik ve estetik eleştirel felsefesiyle sona erer. Bunun öncesinde iki devir bulunur: Thales ile başlayan ve Plotinos ile biten antik ve Plotinos’tan sonra Descartes’tan önce olan her şeyi içeren ortaçağ. Eskiler için akılcı bilmek, ontoloji, bilinçli varlık; ortaçağlar için ilahiyat, Tanrı’nın bilincinde olmak; ve modernler için de epistemoloji, kendini bilmenin bilincinde olmak, ideal tip olarak alınan matematik bilgi anlamındadır.

Postmodern felsefe yapmak, o zaman, ontoloji, teoloji ve epistemolojiyi tanımlayan sınırların ötesinde filozofça düşünmek anlamındadır ve en son olana özel vurgu ile çekicilikleri çok yeni ve üstündür. Ve Gerçekten de biri Kartez-yencilik ve tüm çeşitli izlerinin çöpe atıldığını bulur, hem ince hem de kabadır, postmodern yazının olmazsa olmazıdır. Marx, Freud ve Nietzsche’nin ortaya çıkardığı toplumsal, tarihsel, ekonomik ve psikolojik kuşkuların aşındırıcı güçleri, bilimsel öznellik ve nesnelliğin yapay “gerekçeleri” gibi sahte duruşu baltalamak ve ortaya çıkarmak için konuşlandırılmıştır. Eski putperestlik, ortaçağ dini ve modern laik hümanizmin tüm olumlu manevi çabaları, boş iyimserlik, basit fikirli cahillik olarak reddedilir.

Postmodern felsefenin ikinci daha radikal bir türü daha var. Burada, ontoloji, teoloji ve epistemolojinin ötesinde, bu eski formların ötesinde yeni bir felsefe atılımı sunmak yeterli değildir. Daha ziyade akılcı bilgi birikimi ile tamamen kopmalıdır. Postmodern bu nedenle, bilim yerine felsefesinin reddi, yani, kendi başına felsefenin reddedilmesi, felsefenin kendisinin, “kendisi olarak” reddi olacaktır. Postmodernin neliği basitçe tanıma geçici olarak direnmeyecekti, o zaman, daha az radikal bir tür olacaktır; ilke olarak tanıma direnecektir, felsefenin hileleri olarak tüm böyle görevlere saldırı mutlaka saptıracak ve etkileyecekti. Güncel kullanımda “postmodern” terimi, daha radikal olarak az ya da çok

yapısöküm duyguları arasında bocalıyor ve ileride çamurlaşacak ama şimdilerde karanlık olan sularda bulunuyor.

Nihai bir karmaşa, “çağdaş felsefe” denilen modern dönemden sonra yeni felsefeleştirmeye kadar olandır. Kierkegaard, Feuerbach, Bergson, Dewey, Nietzsche, Heidegger, Russell, Wittgenstein, Sartre ve Merleau-Ponty gibi farklı yer, zaman ve anlamdaki çeşitli figürler bu anlamda tüm çağdaş filozoflardır. “Postmodern”, geç yirminci yüzyıl tasarımı olup, çağdaş kek üzerine konmuş kremadır. Bu, hemen hemen tüm çağdaş felsefelerde neredeyse tamamen bazı kendini yok edici doğal eğilimleri daha kasıtlı olarak hızlandıran daha cesur bir farkındalığı ifade eder. Kabadayılığı ve hızı Postmodernizmin yaşadığı tat, zihinde tasarlanmış eğilimler üzerine kurulu olmasına rağmen, geniş ölçüde uyandırılmış ve şimdi benim dönemime rastgelen çağdaş edebi eleştirideki gelişmeler tarafından teşvik edilmiştir.

Edebiyat eleştirisinde modernizm, klasikçiliğe karşı önceki Romantik ayaklanmayı alıyor ve Romantizm’i ortaya çıkaran gizli iyimserliğe karşı çeviriyor. Başka bir deyişle, modernizm Romantik önceyi yükseltir. Böylece, kaybetme hissinin sindiği, hayal kırıklığı, başarısızlık, istifa, hatta can sıkıntısı tarafından nüfuz edilen bir yazıdır. Lionel Trilling bunu, “kültürümüzün kültürün kendisi ile hayalkırıklığı” olarak tanımladı.

Edebi postmodernizm, o zaman, önceyi tekrar yükseltecektir. Romantik başkaldırının modernist yayılmasını klasizme karşı modernizmin kendisine genişletecektir. O zaman modernizm geçmişe özlemsiz, tamamen modern bir modernizm olacak, hemen nihilist sonuçları kucaklayacaktır. Klasikçilik özgün ve çalıntı arasındaki temel farklar olarak tamamen yok edilmiş olacak, örneğin, kopyalama ve yaratma silinecektir. Kültür ve kültür eksikliği ayırt edilemezdi. Brillo kutuları, çamaşır listeleri, şans uyarıları, Shakespeare’in oyunları birbirlerinin ve diğer başka her şeyin eşitliği olacak ve hepsi de birbirine eşit olmayacaktır. Tek kesinlik, türdeki tüm dönüşümler ve zorunluluklar sonucunda hiç kimsenin ve hiçbir şeyin oyunun kurallarını meşrulaştırma veya meşrulaştırmama anlamındaki yetkiye sahip olamayacağıdır. Geçmiş modern halsizlik ve hasta mizah olurdu. Hiç hayal kırıklığı olmayacaktı, çünkü hiç umut olmayacaktı. Merkez artık tutunamayacaktı ama bu ya kimsenin umurunda olmayacak ya da kimse fark edemeyecekti. İlah katli, kral katli ve baba katlinin ötesinde...neşeli intihar ya da belki de sadece habersiz intihar.

Bu ön değerlendirmeler postmodern Yahudi felsefesi hakkında bize ne öğretiyor? Umarım uyarılar olarak hizmet ederler. En son argo söyleme dikkat. “Postmodern” etiketi kendi kendine yıkıcı bir söylemin üzerine yapıştırmak hiçbir şekilde olumsuzluğu en alt düzeye indirmez veya onu haklı çıkarır. Oldukça basit bir şekilde, postmodernizm bugüne kadar felsefe ve Yahudi düşüncesi olarak sayılan her şeyden kopuyor. Eski ve gerçek adı sofizmdir, buna rağmen tüm

maskaralıkların incelikleri, teatrallikleri, sızlanan kabadayılık, kendi reklamı, ideoloji, zorbalık ve sözel ve başka şekildeki tüm diğer saçmalıklar, kısa vadede baştan çıkarıcı olabilen ya da tehlikeyi kanıtlayabilen ve kanıtlayan saf aptallık. Postmodernizm yoksun ve gerçekten aşağılayıcı, sadece dürüst değil ve saf sağduyunun edebi ve sadece onur değil, evrensellik ve felsefenin ciddiyeti ancak tüm derin ve zor kazanılmış bilgelik ve Yahudi geleneğinin derin cemaat bağları. Birisi tam olarak kendi, yazar, ruh, gelenek, hukuk, Tanrı vs., aşma konusunda çok fazla gürültü duyduğu yerde, orada ve tam olarak orada en azından alçakgönüllülük bulur, gerçekten kendine güvenin en çirkini, en katı ve en seçkin ideolojiye bağlanmış olandır.

O zaman, daha iyi ve önemli konularda ilerlemek gerekir. Ama bunu yapmadan önce, son bir yolu bize bırakın. Aslında tanımlanamaz olan Postmodernizmi tanımlamak için deneme yapmak ve başarısız olmak yerine daha basitçe postmodern Yahudi felsefesini “yapanın” kim olduğunu soralım? Bir isim değişmez biçimde her zaman kendini önerir. Jacques Derrida (d. 1930), Paris’te, olağanüstü postmodern sorusuzdur. Yahudi olarak doğuşu da gerçekleşmiştir. Üstelik, Susan Handelman’ın altbaşlığı “Modern Edebiyat Teorisinin Hahamcı Yorumunun Ortaya Çıkışı” olan *Musa’nın Katilleri (The Slayers of Moses)* (1982) adlı eserinde geleneksel talmudcu akıl yürütmede hahamlar tarafından kullanılmış teknikler ve söndürülmüş metinlerle Derrida tarafından kullanılmış anahtar manevralar arasında benzerlikler vardır. Hala, ne soyağacı ne de teknik olarak benzerlikler, Derrida’nın postmodernizmine Yahudi (tartışılmaz olarak aldığım bir konu) ve felsefeyi (tartışılabilir olduğunu kabul ettiğim bir değerlendirme) ekliyor. Derrida’nın kendisi bu bağlantıları kesinlikle kaydetmedi veya yetiştirmede.

Belki de postmodern Yahudi felsefesi, Susannah Heschel, Paula Hyman, Judith Plaskow ya da Chava Weissler gibi yazarların yeni Yahudi feminist yazılarında “yapılmıştır”? Postmodernin köşe taşları olan gelenek ve her türden temel anlayışa yönelik saldırılar, genellikle feministlerin ellerindedir, bunlar her ne olursa olsun tüm cinsiyet ayrımcılıklarına meydan okumaya ehliyetlidirler ve Yahudi feministlerin elinde, özellikle de erkek şovenist Yahudi gelenek nedeniyle bütünüyle bozulmuş olarak alınmış olan meydan okuma ehliyeti vardır. Kurtarılmış Yahudilik tamamen eşitlikçi olacaktı, Tanrı’nın eril sıfatlarından erkek hahamlar ve minyanlara (13 yaşından büyük dini törende hazır bulunan on adet genç erkek) alınmış ayrıcalığının tüm izleri, hahamcılarının paternalizminden Yahudilik biliminin az zararlı olmayan paternalizmine, Yahudiliğin kamu ve özel arasındaki temel ayrımına, yani, iş, sinagog, aile ve ev arasında eşitlikçi olacaktır. Bununla birlikte, birisi merak içinde kalır bu olduğu gibi kalan Yahudüdür. Topyekün ve sürekli devrim postmodernizmin bedeli değil “doğası”nın bedelidir.

Bu noktada dikkatli olunması gerekmektedir. Sözde “postmodern Yahudi felsefesinin” zayıf Yahudiliği ve felsefi karakteriyle ilgili tavsiyem, Kudüs’teki

(1783) Moses Mendelssohn'un cevabını akılda tutmaktır, Kudüs'te (1783) itiraf ettiğim dini yıkım skandal tasarımı ile suçlandığında ve ondan vazgeçtiğinde, eğer açık değilse, bu bir el altından yapılan iş tarzındaydı. O şöyle yazmıştı: "Bu askıya alınmış anlamların uygulaması öğrenilmiş görüşmeden ebediyen atılmalıdır." "Postmodern Yahudi felsefesi" etiketi altında geçenlerin çoğu, anlamların askıya alınmasından ne fazla ne eksik değildir. Dürüst olmak gerekirse basitçe düpedüz Yahudiliğe saldırmak olurdu ve fişler (chips) nereyi istiyorlarsa orada başarısız olsunlar.

Yapay ve gösteriş için çok şey. Şimdi çağdaş Yahudi düşüncesinde neyin gerçekten yeni ve derin olduğunu düşünelim. İlk olarak, anladığım kadarıyla çağdaş Yahudi düşüncesinin cephesinde sıralanan Emmanuel Levinas'ın (1906-96) ahlaki metafiziği konusuna döneceğim. Bundan sonra da diğer parlak ışıklara döneceğim. Levinas gerek felsefede gerekse Yahudi düşüncesinde geç 1920'lerden bu yana çok miktarda yazdı. Onun felsefesi, orijinal ve ikKitab-ı Mukaddes makalelerin çeşitli koleksiyonlarında yer almanın yanı sıra dört ana kitapta görünür (her biri İngilizceye çevrilmiştir) : *Varoluş ve Varolanlar* (1947), *Zaman ve Öteki* (1947), *Bütünlük ve Sonsuzluk* (1961) ve *Olmaktan Başka ya da Özüün Ötesinde* (1974). Son iki eseri, Levinas'ın ahlaki metafiziğinin olgun ifadesini temsil eder. Onun kendi felsefesinden hiçbir şekilde keskin biçimde ayrılamayan Yahudi felsefesi aşağıdaki derlemelerde (çoğu İngilizceye tercüme edilmiştir) bulunan makalelerde ortaya çıkmıştır: *Zor Özgürlük* (1990a), *Dokuz Talmudçu Okuma Parçası* (1990b), *Kurban'dan Kutsal'a* (1977), *Ayetin Ötesinde* (1994a), *Ulusların Zamanı* (1994b).

Levinas, felsefede uzun soluklu öncelikleri bozar. Onun en temel hamlesi doğrudan (bilgi, bilim, görüş) daha çok iyi (ahlak, sosyal adalet) olan anlama demirlemektir. Ancak, doğru ile dağıtmak ya da doğruyu birden belirene indirgemek yerine birçok çağdaş felsefe eleştirilerindeki gibi onun iyilikle nasıl koşullandırıldığını gösterir. Bu nedenle Sokratik sözde ifade edilen önceliklerden başka, "iyi olanı yapan iyiyi bilmelidir" Levinas'ın konumu, Sina Dağı'nda Yahudi halk tarafından söylenmiş olan ünlü Kitab-ı Mukaddes cevabının sırasını yansıtır: "kulak vereceğiz ve anlayacağız." Düşüncedeki bu devrim için felsefi ve fenomenolojik temel öncelik, Levinas'ın ahlaki aşkınlıktan özgün biçimde önceliği ve toplumsal hayatı kurmayı anlamasıdır, bu özneler arası ahlaki karşılaşma demektir. Ahlak ve adalet, birinin öteki olan kişi ile gündelik hayatta yüz yüze karşılaşması ile başlar, felsefi doğrulamadan önce gelir ve onu "haklı" çıkarır.

Levinas, klasik felsefe kategorilerine indirgenemez ahlaki bir öteki hissini korumakla ilgilidir. Var olmayan ve mevcut gösterenlerin sonsuz oyununda daha çok bu tür ötekillik bulur, tüm diller metinselliğe indirgenmiştir, Levinas ahlaki ilişkileri kuran ciddiyetin kökenini bir kişinin diğeri için sahip olduğu sorumluluğu oluşturan ivedilik ve gerekliliği açıklamakla ilgilenmiştir. Nitekim, ötekine cevap vermek sorumluluğu, Levinas için, her şeyin sıfır noktası olan tüm

anlamın nihai başlangıç noktasıdır. Bu nedenle, ilk felsefe; epistemoloji, teoloji ya da ontoloji yerine etik olmalıdır. Bir kişinin ilk yükümlülüğü öteki kişi içindir, ahlaki yükümlülük, Levinas her kişinin tüm ötekiler için sahip olduğu yükümlülüğü keşfeder, adalet çağrısı hazır olanlar kadar hazır olmayanlar içindir de.

Levinas böylece aşkınlığı, toplumsallık, ahlak ve sosyal adaleti birbirine bağlar. Biri böylelikle, Yahudi etiği ve maneviyatının en derin temalarını, peygamberlik ve hahamlık ahlakının ayrıntılarını, sadece yahudiler için değil, her insan için, aynı zamanda Yahudileri kurtaran bir geçmişi de tasvir ederek, Levinas'ın düşüncesinde olduğu kadar, referanslarında, örneklerinde ve cümlelerinde de tanır. Levinas'ın metafizik etiğinde, Yahudiliğin manevi ve kutsal dilinin özelliklerine, çağdaş kıta felsefesinin en gelişmiş konularını ve deyimlerini içeren çekici ve kritik bir ağ oluşturur. Böylelikle, Levinas (Wolfson'un) Philo tarafından ortaya atılan Helenlik ve Yahudilik düşüncesinin birlikteliğini yeniden canlandırıyor; felsefenin Philo ve mirasçılarının yaptığı gibi Yahudiliğin Kutsal Kitabın vahyine bağlılığı ile felsefenin mantığa bağlılığı ile değil, Spinoza'nın doğalcılığına tamamen bağlı olmayan bir uzlaşma içinde, Philo ve Spinoza'nın felsefenin yanında, felsefenin epistemolojiye verdiği önemi ortaya koymak için, felsefenin ahlaka daha az derin ve daha az kurucu bir taahhüdü olan Yahudilik'in "olmanın ötesinde iyi" taahhüdünde bulunarak kişisel aşkınlık, iyilik ve sosyal adaleti öne çıkarmasını düşünüyor. Levinas'ın başarısının parlaklığı, ahlakı belirleyen canlandırıcı hareket, iyi ile doğru sorunu, bu değişimi tam olarak yapmasıdır. Herhangi bir olayda felsefi söylemde herhangi bir gücü olmayan kanıtlayıcı metinleri alıntılamaı sürdürmüyor, ahlakın önceki ve uyuşmayan iddialarına ses vermekle, iddiasının önceliği, yüzyüze gelen kişinin uyguladığı şekliyle kendi alanının önceliğine ses yoluyla söyleyerek değil, Ahla-ken seçilen kişinin kendisine yükümlü olduğu diğer kişi, "yetim, dul ve yabancı" kim için ve kimin ölümüne karşı sorumludur, bunları irdeliyor.

Levinas'ın düşüncesi, Yahudi, Hristiyan ve dindar olmayan birçok düşünürü etkilemiş ve esinlemiştir. Fransa'da, Jean-Luc Marion, *Put ve Mesafe* (1977) ve *Var Olmayan Tanrı* (1982) 'da, gördüğümüz gibi Levinas'ın düşüncesini harekete geçiren radikal ötekilik bağlamında Tanrı'nın gizemini yeniden tanımlayan bir Hristiyanlık okuması üretmiştir. Arjantin'de, Enrique Dussel, *Kurtuluş Felsefesi* (1980) 'ne bir kurtuluş ilahiyatı eklemiştir (1980), örneğin, Üçüncü Dünya'nın tamamı Levinasçı kavramlarla düşünmektedir; ancak daha kapsamlı bir Hristiyan ve Yeni Ahit deyiimi buna uyarlanmıştır.

Dini olmayan bir bağlamda, Levinas'a her zaman belirli bir teknik borcu kabul eden Derrida son zamanlarda Levinas'ın projesinin merkezi olan etik boyutun doğruluğunu da itiraf etti. Derrida'nın, Amerikan Felsefe Derneği'nde (1988) yaptığı bir konuşması "Dostluğun Siyaseti Üzerine" başlıklı bir makale olarak yayınlandı, birisi Derrida'nın sadece Levinas'ın etik duyarlılığından değil

ama onun kesin ve ayırt edici ifade biçimini de ödünç aldığını bulur. Ayrıca Levinas'ın daha sonraki kitaplarının birkaçını Paris'te yayınlayan Jacques Rolland, Dostoyevski'de: *Öteki'nin Sorusu* (1983) Dostoyevski'ye Levinas'a bir etik okuma sağlar ve diğer yerlerde de Kafka'nın kısa yazılarının bazılarıyla aynısını yapar.

Yahudi entelektüel dünyasında, Levinas üzerine *Ahlaki Metafizik Sorunu* (*The Problem of Ethical Metaphysics*) (1974) adlı İngilizce İlk kitabın (1974) yazarı Edith Wyschogrod, daha yakın bir tarihte *Küllerdeki Ruh: Hegel, Heidegger ve İnsan Yapısı* *Kitlesel Ölüm* (1985) Ve son zamanlarda "Ahlak Felsefesinin Gözden Geçirilmesi" alt başlıklı *Azizler ve Postmodernizm* (1990) adlı kitabında, Levinas'ın toplumsal etiğini çağdaş kıta felsefesinin, Soykırım araştırmalarının ve azizin imgesinin ilgi alanına taşıdı. Bu bölümün başlığı ve en son kitabının etkisi göz önüne alındığında, Wyschogrod, neredeyse tek başına, etiğin estetik oyundan daha ciddiye alındığı bir "postmodernizm" in itibarını hak ettiğini vurgulamalıyız. Catherine Chaliel, Paris'te, çeşitli Yahudi temaları üzerine bir kitaplar serisinde, *Levinas - Yahudilik ve Değişim* (1982) kitabındaki Yahudi temaları dahil, *Kadın Figürleri* (*Feminine Figures*) (1982), *The Matriarchs* (*Kadın Kabile Reisleri*) (1985), *Şeytanın Sabrı* (*Perseverance Evil*) (1987) gibi çeşitli Yahudi temalar üzerine bir dizi kitapta (1987), *Doğa ile İttifak* (*The Alliance with Nature*) (1989), *Sonsuzluk üzerine Düşünceler* (*Thoughts on Eternity*) (1993) ve *Levinas:İnsancıl Ütopya* (*Levinas:The Utopia of Humanness*) onlara Levinas'ı etik bir okuma vermekle yeni bir ışık tutmuştur.

Levinas'ın ahlaki metafiziğinin etkisi de, Franz Rosenzweig'in baş eserinin ustaca sergilenmesinde görünür ve bilinir, Stephane Moses'in *Sistem ve Vahy* (1982) adlı eserinde de sunulmuştur, Annette Aronowicz, Fransız Katolik düşünür Charles Peguy (1873-1914) 'ün yazılarında da Levinas'ın ahlaki metafiziğinin etkilerini okumayı sürdürür. Levinas'tan ve geniş nüfuzundan hareketle, yeni ve derin çağdaş Yahudi düşüncesinin bayrağı altında hareket eden birkaç başka düşünür, övgüyü hak eden yüksek kalibre eser üretiyorlar. Birçoğundan özür dilemeyi, müteakiben iki düşünür seçtim David Novak ve Eugene Borowitz.

Uzun yıllar bir sinagog hahamı, 1997'den itibaren Toronto Üniversitesi'ndeki Yahudilik Araştırmaları Profesörü olan David Novak, postmodernitenin kuşkulu şerefine sahip çıkmıyor. Onun düşüncesi daha çok modern Yahudiliğin hem halakhik yahudiliğe hem de değişen zamanlara bağlı pozitif-tarihsel okulundaki bir gelişmedir. Novak'ın düşüncesi bir tarafta moderniteye liberal bir kapitülasyon ve diğer tarafta moderniteye ortodoks bir reddin ikli tehlikeleri arasındaki dikkatli dengeyi korur. Öncekinin asimilasyonist eğilimlerine karşı Novak, halakha'ya bağlıdır ve sonrakinin tecrit eğilimine karşı özellikle modern İsrail Devleti ışığında daha yaratıcı bir teoloji ve daha büyük bir sosyal ve politik sorumluluk çağrısında bulunur.

Çok üretken bir yazar olan Novak'ın ana çalışması *Yahudi Toplumsal Ahlakı*'dır (1992). Novak, toplumsal ahlak üzerine odaklanır, bir doğal hukuk

ontolojisi gerçeğinde toplumsal iynin felsefi zeminini oluşturur, sırasıyla, Tanrı'nın hukuku'na dinsel bir zemin, bir yaratma teolojisi sağlar. Ancak Yahudi düşünürlerin saygıdeğer geleneğinde yerini alan Novak, güvenli olmakla birlikte filozofça spekülasyonla, yalnızca derin düşünmeden memnun değildir. Onun düşüncesi eşit derecede pratik alana bağlıdır. Yasa, yalnızca zemini ile ilişki içinde, toplumsal iynin ilkeleri ve böylelikle de ontoloji ve Tanrı'nın hukuku ile ilişki içinde düşünölmelidir, toplumsal menfaat ilkelerine ve dolayısıyla ontolojiye ve özerkliğe ilişkin olarak düşünölmemelidir; ancak, çok formöleştirme sertleştirilmeli ve hahamcı Talmudcu geleneğin karakteristikleri olan esneklik, özgüllük ve insancılıkla işlenmeli, gelenek olarak uydurulmuş olan da hukukun Yahudice uygulamasının somut örnekleri olmalıdır.

Bir haham ve New York'taki İbrani Birliği Kolejinde Yahudi düşüncesinin profesörü olan Eugene Borowitz, halakayı reddetti ve postmodern etiketi kabul etti. Reform Yahudiliğinin Aydınlanma düşüncesine bağlantısını sürdüren, Borowitz için halakhah ve bireysel özerklik birbirine terstir ve sonuncu ile, bireysel özerklik ile taraf olur. Böylesi onun modernitesidir. Ancak Borowitz'in son ve merkezi eseri "Sözleşmeyi Yenilemek (Renewing Covenant) " (1991) 'in alt başlığı, "Postmodern Yahudi için Bir İlahiyat"tır. Postmodernitesi iki tez üzerinde uzanır. Birincisi, orta yola çıkmaya çalışırken, hem premodern teologluğun hem de modern hümanizmin "saflığını" reddetmesidir. Borovitz dini, ne Tanrı merkezli ne de insan merkezli değil, ikisi arasındaki, Tanrı ile insan arasındaki ve insan ile Tanrı arasındaki değişim olarak kabul eder. İkinci tez, orta yol bulmaya devam ederek, vaazın modern öncesi anlayışının ve modern hümanist kavramın soyut evrenselciliği konusundaki özel cemaatini reddediyor.

Bir haham ve New York'taki İbrani Birliği Kolejinde Yahudi düşüncesinin profesörü olan Eugene Borowitz, halakayı reddetti ve postmodern etiketi kabul etti. Reform Yahudiliğinin Aydınlanma düşüncesine bağlantısını sürdüren, Borowitz için halakhah ve bireysel özerklik birbirine terstir ve sonuncu ile, bireysel özerklik ile taraf olur. Böylesi onun modernitesidir. Ancak Borowitz'in son ve merkezi eseri "Sözleşmeyi Yenilemek" (1991) 'in alt başlığı, "Postmodern Yahudi için Bir İlahiyat"tır. Postmodernitesi iki tez üzerinde uzanır. Birincisi, orta yola çıkmaya çalışırken, hem premodern teologluğun hem de modern hümanizmin "saflığını" reddetmesidir. Borovitz dini, ne Tanrı merkezli ne de insan merkezli değil, ikisi arasındaki, Tanrı ile insan arasındaki ve insan ile Tanrı arasındaki değişim olarak kabul eder. İkinci tez, tekrar bir orta yol bulur, modern insancı tasarımın soyut evrenselliliği ve vahyin modern öncesi tasarımının özerkçi ortaklığını reddeder. Bunun yerine, Borowitz, Yahudi halkının değerini ve dolayısıyla devam eden varlığını savunur, ancak bunu bir taraftan hem Soykırımın empoze edilmiş yıkımına hem de diğer taraftan Yahudi halkın soykırım, evlilikler ve diğer yollarla isteyerek çözünmesine karşı olarak yapar.

Test edilmiş olan ilginç bir geri dönüşümde, Borowitz, modernitesine öfkelenemediğine inanır, bireysel özerkliğin en üstünlüğüne sarsılmaz inancı, tam olarak postmodernitesi ile, insan özgürlüğüne olan güven özellikle bu bağlamda “Tanrı temelli olarak reforme edilmelidir.”

KAYNAKÇA

Metinler

- Borowitz, E. (1990) *Exploring Jewish Ethics: Papers on Covenant Responsibility* (Detroit: Wayne State University Press).
- (1991) *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Fackenheim, E. (1970) *Quest for Past and Future: Essays in Jewish Theology* (Boston: Beacon).
- (1980) *Encounters Between Judaism and Modern Philosophy* (New York: Schocken).
- (1982) *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought* (New York: Schocken).
- Levinas, E. (1969) *Totality and Infinity*, translated by A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press).
- (1978) *Existence and Existents*, translated by A. Lingis (The Hague: Nijhoff).
- (1981) *Otherwise than Being, or Beyond Essence*, translated by A. Lingis (The Hague: Nijhoff).
- (1985) *Ethics and Infinity*, translated by R. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press).
- (1987) *Time and the Other*, translated by R. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press).
- (1990a) *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, translated by Sean Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- (1990b) *Nine Talmudic Readings*, translated by A. Aranowicz (Bloomington: Indiana University Press).
- (1993) *Outside the Subject*, translated by M. Smith (Stanford: Stanford University Press).
- (1994a) *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, translated by G. Mole (London: Athlone).
- (1994b) *in the Time of the Nations*, translated by M. Smith (London: Athlone).
- Levy, B.-H. (1979) *Barbarism with a Human Face*, translated by G. Holoch (New York: Harper & Row).
- (1980) *The Testament of God*, translated by G. Holoch (New York: Harper & Row).
- Novak, D. (1989) *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification* (New York: Oxford University Press).
- (1992) *Jewish Social Ethics* (New York: Oxford University Press).
- (1995) *The Election of Israel: The idea of the Chosen People* (Cambridge: Cambridge University Press).

Wyschogrod, E. (1985) *Spirit in Ashes: Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death* (New Haven: Yale University Press).

— (1990) *Saints and Postmodernism* (Chicago: Chicago University Press).

Araştırmalar

Cohen, R. (ed.) (1986) *Face to Face with Emmanuel Levinas* (Albany: State University of New York Press).

— (1994) *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas* (Chicago: University of Chicago Press).

Handelman, S. (1982) *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory* (Albany: State University of New York Press).

— (1991) *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas* (Bloomington: Indiana University Press).

Moses, S. (1992) *System and Revelation: The Philosophy of Franz Rosenzweig*, translated by C. Tihanyi (Detroit: Wayne State University Press).

Rose, G. (1993) *Judaism and Modernity: Philosophical Essays* (Oxford: Blackwell).

YAHUDİ FEMİNİST DÜŞÜNCE

Judith Plaskow

Yahudi feminist düşüncesi pratik yönelimlidir. Amacı basitçe Yahudiliğin anlamlı bir felsefesinin oluşturulması değildir ama, kadınların tam katılımı doğrultusunda Yahudi tarihi ve hukuku, dinsel uygulama ve topluluk kuruluşlarının dönüşümüdür. Feminist düşünce, aktivist eğilimi nedeniyle birçok yazım biçiminde - dualardan romanlara, ritüellerden tarih araştırmasına kadar - ifadesini bulur. Kadınların deneyimlerini yansıtan bir Yahudilik hayal etmeyi ve yaratmayı düşünen feministler, felsefe ve görüntülerini çoğu zaman Yahudi toplulukları ve Yahudi bireyler tarafından ivedilikle kullanılabilir biçimlerde somutlaştırırlar. Bu denemenin amaçları için kendimi Yahudiliğin doğası üzerine Yahudi feminist kuramsal düşünce ile sınırlayacağım; gerçekte, bu tür düşünce her zaman gidimli olmayan ifade biçimlerinden beslenir ve beslenmiştir.

SORUNUN TEŞHİSİ

Modern çağın başlangıcından itibaren bireysel Yahudi feminist sesler tespit edilebilir (Umansky ve Ashton, 1992). Ancak Yahudi feminist düşünce bir hareket olarak 1970'lerin başında Yahudi geleneği içinde kadınların bağımlılığını protesto ve tasvir etme girişimi olarak ortaya çıktı. İlk feminist eserler genellikle kadınların bağımlılığının ana hatları üzerinde hemfikirdir - Sinagog ayinlerindeki genç erkeklerin seçiminden (minyandan) hariç tutma, çalışma muafiyeti, tanık olarak işlev göremeyecekleri veya boşanma başlatamamaları - ancak farklı Yahudi feministler kadınların marjinalleşmesinin farklı yollarını anlamışlardır. Rachel Adler, klasik "Orada Bulunmayan Yahudi" adlı eserinde, kadınların "Yahudi hukukunda ve pratikte çevresel Yahudiler olarak görüldüğünü" (1971, 1983, s.13 olarak yeniden

basıldı) tartışmıştır. Paula Hyman “ Yahudilikte kadının konumu... ataerki cinsiyet ayrımcılığına ve eşlik eden kadınları hırpalamasına dayanır ” (1972, 1976, s. 106). “Kadın Sorunu” nu çeşitli açılardan araştıran Cynthia Ozick, Yahudilikte kadın statüsünün sosyolojik olduğunu ve teolojik bir sorun olmadığını vurguladı (1979, 1983’te yeniden basıldı). Blu Greenberg, kadınların özürüllüğünü geleneğin “devrimci etik öğretilerini” kadınlara uygulamak istemediğinden kaynaklandığını savunuyor (1981, s.3). Kadınların özgül engelleri, Yahudi düşüncesinin merkez kategorilerine gömülmüş (1981a) kadınların ötekiliğinin temel sorunundan uzak çok daha temel bir sorunun belirtileri olduğunu savunmuştum. Kadın konumunun bu anlayışlarından bazıları tamamlayıcı olsalar da, aynı sorunları tanımlamak için alternatif yollar sunmamışlardır.

Aksine, kadınların temel boyunduruğunun ne kadar Yahudiliğe ait olduğunu ve böylece ne kadar kolay ya da ne kadar güçsüzleşeceği konusundaki anlaşmazlıkları derin ve sürekli olarak yansıttılar. Bu nedenle, Paula Hyman, Yahudi hayatının merkezinde yer alan cinsiyet rolü ayrımcılığına son vermek isterken, Blu Greenberg, rollerin eşit olduğu sürece erkekler ve kadınlar için farklı rolleri kabul etmek istiyor (s. 36f.). Ozick ve Greenberg, eşitliği sağlama konusunu temel olarak kendi en iyi ideallerine ulaştırmak için pratik bir sorun olarak görürken bunu Yahudi düşünce ve uygulamalarının her alanının derin dönüşümünü gerektirdiğini gördüm.

Bu anlaşmazlıklar kısmen mezhep ayrımlarını yansıtıyordu; Ortodoks kadınlar geleneksel bir çerçeve içinde reform olasılıkları konusunda daha ihtiyatlı davranıyorlardı. Fakat zaman da odağı değiştirdi. Yirmi yıl boyunca, kadınlar kamuya açık dini rollere artan bir erişim elde ettiler, geleneklerin içeriği ve kadınların dini katılımıyla çelişen veya sadece kadınların dinsel katılımıyla ilgisiz olan yollarla yüz yüze getirildi (Plaskow 1990b). Bu, birçok Yahudi feministin, vurgu yaparak kadınların yasal engelliliklerinin eleştirilmesinden, kadınların deneyimlerinin geleneğin oluşturulması ve formüle edilmesinden dışlanmasının incelenmesine kaymasına neden oldu. Rachel Adler’ın çalışması bu değişikliği en iyi şekilde göstermektedir. Adler “Orada Bulunmayan Yahudi” de, empatik ve açık hukuk akademisyeninin halakhah’ nın metninde (1971) kadınların dini açıdan kendi kendini yetiştirmesini teşvik etme yollarını bulabileceğini ima etti.

Fakat on iki yıl sonra yayınlanan bir makalede Halakhik değişimine yönelik girişimlerin kadınların en derin kaygılarından birçoğunun sadece kadın deneyimini ortadan kaldıran bir gelenek için veri olmadığını savunuyordu (1983, s.23).

Kadın deneyiminin Yahudilikte geniş ölçüde görünmez olduğu iddiası birçok feminist düşünür tarafından farklı biçimlerde yansıtılmıştır. Feministler, tüm (ya da hemen hemen tüm) Yahudi ilahiyat kaynaklarının erkekler tarafından ve erkekler için oluşturulmasından bu yana Torah’ın Yahudi dini tecrübesinin yalnızca yarısını temsil ettiğini savundu (örneğin, Umansky 1984; 1989, s.

194; Plaskow 1990a, Sayfa 1 ve her yerde). Drorah Setel, Yahudilik ile feminizm arasındaki gerçek çatışmanın, özel yasal ve tarihsel meselelerin düzleminde değil ama ayrı olarak Yahudi kutsal kavramı ve ilişkinin feminist değeri arasındaki bir çatışmanın daha derininde yattığını iddia eder (1986, sf.114). Rita Gross, Marcia Falk ve ben, Yahudi'nin Tanrı'yı anlama biçiminin, kadınların bağımlılığını desteklediğine ve tekrarlanmasına neden olduğuna işaret ettik (Gross 1979; Faik 1987; Plaskow 1983b).

GELENEĞİ YENİDEN DÜŞÜNMEK

Eğer geleneğin daha kapsamlı eleştirisini kabul ederse, Yahudi düşüncesi-nin zorunlulukları derinleşir. Nitekim, feministler, Yahudi dini deneyiminin her alanının yeniden görüşülmesinden başka bir şey istemiyorlar. Benim kitabım *Sina'da Yeniden Ayakta Durmak* (1990a), feminizmin Yahudi düşüncesine meydan okumasını yarı-sistematik bir biçimde heceleyen tek eserdir, ancak yirmi yıllık toplu tartışma ve yazıyı Yahudi dini düşüncesinin birçok merkezi kategorileriyle ilişkili olarak ortaya çıkarmaktadır.

Halakhah

İlk olarak feminist dikkati çeken halakhik (Yahudi din hukukunun tümü) sorunların hepsi, Ortodoks Yahudilik içinde çözülmemiş halde kalırken, Ortodoks olmayan hareketlerin hemen hemen hepsi çözülmüş ya da çözünmüştür. Bu ikili gerçeklik - bir taraftan, Ortodoks hahamlığının uzlaşmazlığı, diğer taraftan da kadınların dini katılımı için yaratılmış yeni çelişkilerin ortaya çıkması - halakhah'ın ataerik karakterinin daha derin bir analizine yol açmıştır. Rachel Adler'in daha hassas yasal karar verme için basit bir biçimde adlandırdığı çözümü, "meta-halakhik konular" a dönüşün halakhik sistem örneklerinin önvarsayımlarının bir incelemesi olarak ortaya çıkmaktadır (1983, s.24). Eğer Yahudi dini hayatı, kadınların algılarını ve endişelerini dışlayan, bilginin alındığı beden bilginin birikiminin devam eden yorumuna dayanırsa, kadınlar Yahudi'nin kendi anlayış ve davranışlarını neye dayandırabileceklerini sorar (1983, sayfa 26; 1992, sayfa 5) ? Örneğin Mişna'nın Kadın Düzenlemesi "kadınların ve mülklerin bir ataerik alandan diğerine düzenli olarak aktarılması" üzerinde yoğunlaşır, bu Yahudi hukuki kaynaklarının hayal gücü ve alanının bütünüyle dışında uzanır, kadınların, bağımsız dinsel araçlar olarak nasıl işlev görecekleri konusunda çok sayıda soru sormalarına yol açar (1983, s.24). Bu sorun halakhah kurallarının çok duyarlı bir şekilde uygulanması vasıtasıyla çözümlenemez; yeni bir yargı mekanizması ve "Yahudilerin yaşadığı normatif evrenin" dönüşümünü gerektirir (1992, p.I). Dahası, dini söylem ve deneyim biçimi olarak halakhik yorumu, sade-

ce erkek bir seçkinin ellerinde kaldığı için, seçim yapıldığı takdirde, kadınların halakhaya egemen bir dini ifade biçiminin hakim unsuru olarak dönme konusunda seçme hakkının verilip verilmeyeceği açık değildir. Halakhah çerçevesi içinde kadınların bağlılığının çözümlenmesini varsaymak, kadınların deneyimi sorusu tam olarak keşfedilmeye başlamadan önce kadının deneyimi sorusunu önlemek içindir. (Plaskow 1990a, s. 60-74).

Torah

Bu tür halakah eleştirileri, Yahudi kaynakların otoritesi ve klasik düşünme biçimleri hakkında güçlü sorular ortaya çıkarmaktadır. Bu alanda, diğerlerinde olduğu gibi, feminizm, modernlik tarafından ortaya atılan Yahudilik sorunlarını, özellikle geleneksel otoritelere saldırı üzerine yoğunlaştırmaktadır (Heschel 1983, s. xxiii-xxv). Normatif metinlerin kadınların deneyimi hakkında sessiz kaldığı ölçüde, çağdaş Yahudi kadınlar için nasıl yetkili olarak işlev görebilirler?

Hiçbir Yahudi feminist Yahudi kaynaklara sırtını dönmese de, Ortodoks olmayan feministler normatif metinleri kısmen ve eksik olarak nitelendiriyorlar. Feminist bir perspektiften bakıldığında, Yahudi'nin Tanrı ile karşılaşmasında elde ettiği kayıtların yalnızca bir kısmı kuşaklar boyunca kabul edilmiştir.

Yahudiler, seçkin bir grup insanın Tanrı, insan ve dünya gibi neyi bildiğini bilirler, ancak kadınların Yahudi gerçekleri hakkındaki algılarını henüz düzeltmeli ve tasavvur etmelidir. Yahudi feministler Yahudi öğretilerini dönüştürüp aktarmadan önce, kendi seslerini geleneğin içinde dinlemeli ve kendi dini tecrübelerinin biçimlerini keşfetmelidirler (Plaskow 1990a, s. 25-36; Umansky 1984, s. 194).

Kadınların deneyim kazanmaları, aynı anda birçok düzeyde gerçekleşen zorlu bir süreçtir. Kısmen, geleneksel metinlerin cesur yeni okumalarını gerektiren, arkeolojik kanıtlarla ve normatif olmayan kaynaklarla tamamlanan tarihçilik görevidir. Ancak kadınların aynı zamanda hem geleneksel kaynaklar hem de birbiriyle etkileşim sayesinde vahyin devam ettirilmesi sürecini de varsayar, "almış" olan kendilerinin ve Yahudi hikâyelerinin, uygulamalarının ve kavramlarının yeni anlayışlarıdır (Umansky 1984, s. 194-5). Midra ve ritüelin, gelenek ve çağdaş deneyimin ara yüzüne izin vermeleri sebebiyle, Yahudi feminist ifade için önemli araçlardır. Bununla birlikte, teorik açıdan önemli olan şudur, Yahudi feministler, Torah olarak keşfin bu sokaklarından ortaya çıkan bu yeni malzemeyi tanımlar ve kabul ederler. Torah'ın geleneksel anlamında merkezsizleştirilmiş ve tüm Yahudi halkın deneyiminin geniş bir bağlamına yerleştirilmiş olması yasal karar alma ve manevi ve teolojik yansıma için bir temel olur (Plaskow 1990a, s. 32-60).

Hiyerarşi ve bağlantı

Tevrat'ın anlamının bu genişlemesi birçok farklı alanda Tevrat'ın içeriğine meydan okuyor. Drorah Setel örneğin, "kutsal," kadosh İbranice sözcüğüne dikkat

çekiyor, bu sözcük “ayrı” ya da “ayrı tutmak” anlamına gelir, ayrılık ile sık sık ikili, karşıt ve hiyerarşik terimler olarak anlaşılır (Setel 1986). Bu nedenle, erkekler ve kadınlar basitçe birbirinden farklı değil, fakat kadınlar erkeklerden başka olandır; İsraililerin ibadeti basitçe Kenani ibadetinden farklı değildir; Kenanilikten “sahte tanrıların peşinden koşarak” “ayrılmıştır”. Öte yandan, feminist düşünce, hiyerarşik dualizmleri, özellikle de insani varlık gruplarını (erkekler / kadınlar, beyazlar / siyahlar, Hristiyanlar / Yahudiler), manevi / materyal ya da kutsal / kınanmış gibi karşıt kategorileri keskin bir biçimde eleştirdi (2). Yahudi feminist düşünce, Yahudi ve feminist dünya görüşlerini uzlaştırmaya çalışırken, Yahudi kimliğinin, inancının ve uygulamanın çirkin veya hiyerarşik olmayan farklılıkları hakkında konuşma yollarını araştırdı. Bu nedenle, Yahudi uygulamaları açısından, havdalah töreninin “hiyerarşik ikilikçiliğe ilişkin paradigması” feministler tarafından hem ayrımı hem de bağlantıyı doğrulamak üzere yeniden yazılmıştır (Setel 1986, p.7, Falk 1986, sayfa 125). Yahudi teolojisi açısından, ben hiyerarşik bir modelden çok bir parça / bütünü kullanarak seçme merkezi kavramını yeniden düşünmeye çalıştım. Seçilmişlik kavramı, İsrail’in Tanrı ile olan ilişkisinin imtiyazlı doğası hakkında, zayıf olmakla birlikte bazı yönlerden ayrışamazken, “farklılık” terimi, Yahudi deneyiminin biricikliğini ama üstünlüğü çağrıştırmadığını kabul eder. Yahudileri insan topluluğunun kalanıyla ilişkisinde daha çok “özellikli çocuk” olarak konumlandıran kendi kendine farklılaşmış toplumların çok daha büyük bir birleşiminin parçaları olarak tüm insan gruplarının özelliklerine dikkat çeker (Plaskow 1990a, s. 96- 107).

Tanrı

Yahudilik içinde hiyerarşik dualizm paradigması geleneksel Tanrı tasarımıdır. Özellikle ayinde gösterildiği gibi Tanrı dünyanın dışındaki ve üstündeki bir güçtür, hükümlerliği mutlak ve sonsuz olan kral giysilerindeki majete, merhametli ama tüm ruhların yargılarını, tüm kalplerin derinliklerini bilen doğru babadır. Bu Tanrı daima erkek olarak hayal edilir, erkeklkadın hiyerarşik dualizmi, Tanrıdünya kapsamlı ikiliği tarafından desteklenir ve onunla ilişkilidir (Plaskow 1990a, s.123-34).

Feminist girişimler başlangıçta bu Tanrı anlayışını ortadan kaldırmaya yönelik girişimlerde toplumsal cinsiyet meselelerine odaklanmıştır. Rita Gross, 1970’lerde, Tanrı’ya uygun olarak atfedilen her niteliğin erkek olarak imgelendiğini, Tanrı’nın kadın olarak imgelenmesine atfı yapılabileceğini de öne sürdü (1979, s. 173) (3). Erkek Tanrı dilinin yaygınlaşmasının Tanrı’nın gerçekliği hakkında bize hiçbir şey söylemediğini ancak insanları normatif insanlar olarak algılayan bir Yahudi cemaati hakkında çok şey söylediğini iddia eder. Yahudiler, Tanrı’ya kadın “o” olarak göndermede bulunarak, Tanrı’nın putperest denkliğinin ve erkekliğinin üstesinden gelemeyenler, Tanrı ile yeni yollardan konuşmak ve Yahudi cemaatinin tam üyeleri olarak “kadın olduğunu” kabul etmeyi tartışır (s.

171-2). Tanrı dili konusundaki feminist deneyimler, basitçe Tanrı'nın cinsiyetini değiştirmeyen bu imge için iddiaya doğruluk verir, bununla birlikte, Tanrı'nın doğasını ve gücünü daha uzak erimli terimler olarak yeniden kavramlaştırmıştır. Feministler, Tanrı'nın dilinin metaforik niteliğini vurgulamıştır.

Sembolik hayal gücümüzü boşaltmak için çağrıda bulunarak, kadınlardan (anaokulu, ana kraliçe), kavramsal (yaşamın akışına), natura'ya, Tanrı için yeni imgeler bolluğu teklif ettiler. Ve cinsiyete dayalı (sevgilisi, arkadaşı, çeşmesi, görünmeyen kıvılcım). Tanrı'nın aşkınlığa karşı önemini vurgulamışlardır ve Tanrı, görkemli ve uzak güçten ziyade güçlendirici olarak vurgulanmıştır (Gross 1979, s.169; Plaskow 1983b ve 1990a, bölüm 4; Falk 1987).

Yeni imgeler ve kavramların patlamasının altından geçmek, tanrısallığın yeni bir anlayışını oluşturuyor. Egemen Yahudi Tanrı kavramı, Tanrı'nın tek bir imge ibadetiyle Tanrı'nın birliğini tanımlamıştır. Bu görüşe sahip olanlar için Tanrı'yı kadın olarak düşünmek, monoteizm'i tehdit ediyor gibi görünüyor. Ancak feministler, Marcia Falk'ın sözleriyle "otantik" mono teizmin "görüntü tekilliği değil, çok sayıda görüntünün kucaklaşan bir birliği" (1987, s. 41) olduğunu savunarak alternatif bir fikir sundular. Tektanrıcılık, sonsuz olarak tasarlanan bir sonlu ibadetini değil, birçok insanın biçimini değiştirip değiştirmesini sağlayacak kapasitedir. İnsan ve kozmik toplulukların çeşitliliğini yansıtacak zengin ve bol imgelerdeki kutsal birliği keşfetmemizi gerektirir (Falk 1987, sayfa 41; Falk 1990; Plaskow 1990a, sayfa 150-2).

YENİ YÖNELİMLER

Musevi feminist düşünce, Yahudiliğin ataerkil karakterinin bir eleştirisi ile başladığından beri, ilk yapıcı konularını, feminizm ile geleneksel Yahudi düşünce arasında en büyük çatışmaya neden olan alanlar olarak seçti. Ancak feminizmin derinliği ve kapsamı geliştikçe, birçok Yahudi felsefesine özgü sofistike ve teolojik konulara yeni yaklaşımlar önermektedir. Birisi feministlerin ele aldığı alt konuların kapsamını göz önüne aldığında, *dünyaya yönelik bir bakış açısına göre* (Setel 1985, s.35) Yahudi feminist düşüncesinin sadece kadınları düşünmekle kalmayıp, kadınların tüm insanlığa bağlılığından başlayan bir dünya perspektifi olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Eşit erişim konularının baskısı daha az oluyor ve feministler geleneğin içeriğini yansıtan uzun bir tarih geliştirdiler, feminist dikkati çeken temaların kapsamı sadece ileriye dönük olarak genişleyecektir.

Sözleşme

Mesela, şu ana kadar Yahudi sözleşmesi kavramı göreceli olarak az feminist ilgi görmüş, buna rağmen en az iki düşünür konuyu feminist gündeme

koymuştur. Heidi Ravven, ailenin kadınlarının deneyimlerinin, erkekler tarafından sunulanlardan farklı olarak sözleşmeli ilişki modelleri sağlayabileceğini önermektedir (1986, s. 97-8). Kitab-ı Mukaddes ve gelenek sözleşmeyi erotik ve siyasi terimlerle kavramsallaştırdığından, kadınlar “kadınların sevgi ve tutku deneyimlerini” yansıtan ruhsal-erotik bir imgelemeye ihtiyaç duyuyorlar. Ravven, Carol Gilligan’ın “hak ve yükümlülükler” ahlakına aykırı olarak bir kadın etiğini betimlemesinin, yeni bir ahit modeli için bir başlangıç noktası sağlayabileceğini düşünüyor (sayfa 98). Ravven’ın aksine Laura Levitt, ataerkil evlilik konusundaki feminist eleştirisini, erotik sözleşmeler imgesini eleştiren bir başlangıç noktası olarak kullanıyor. Levitt, Yahudi geleneğinde evlilik anlayışı göz önüne alındığında, kadınların cinselliğini kazanma ve erkek tutumu olarak gördüğü için, erotik antlaşmanın feminist bir perspektiften kurtarılamayacağını mı, yoksa geleneksel evlilik modellerinden koparılamayacağını mı soruyor? Eski olanın daha eşitlikçi gibi görünmesi sebebiyle liberal teologlar, sözleşmenin bir akit modeline dayanan bir evlilik tercih etme eğiliminde iken, liberal evlilik sözleşmesinin kadınların bağımlılığını desteklediği ve aynı eşitsizlikler ve istismara yönelik potansiyelin Sina Sözleşmesi’nde (1992) kurulduğunu savunuyor.

Kötülük sorunu

Feminist çalışmalarda yeni ortaya çıkan bir diğer klasik teolojik sorun kötülük sorunudur. Tanrı dilinin feminist tartışmaları başlangıçta kadın deneyimlerini kadın olarak yansıtacak imgeler bulmaya odaklanmışken, kötü ve acı çeken insan sorunu kutsalların herhangi bir yeterli anlayışının bir parçası olarak dikkat gerektirir. Yukarıda tartıştığım kapsamlı bir tek tanrı vurgusuyla, Yahudi feministler, Tanrı’yı, gerçekliğin belirsizliklerini Tanrı’yı mükemmel olarak hayal eden ve Tanrı’nın dışına kötülüğe yer açan ve yansıtacak şekilde tercih eden bir anlayışa yönelmiş gibi görünüyordular (Umansky 1982, s. 116, rr 8; Madsen 1989; Plaskow 1990a, s. 167-8 ve 1991). İşaya’dan bir paragrafta, “Ben ışıktı oluşturur karanlık yaratımlı mutluluk yapar ve keder yaratırım” (45: 7) yaklaşımı hem tanrısallık hem de erkekliği bir araya getiren bütüncül bir Tanrı anlayışının bir modelidir. Dahası, İbrahim’den başlayıp Elie Wiesel’e uzanan Tanrı’ya karşı Yahudi protesto geleneği, insan varlığının karmaşıklığını içermeyen bir Tanrı’ya ibadet etmekten ziyade belirsiz bir tanrı ile mücadele etmek isteyen feministler için caziptir.

Feminist düşünce, o zaman, kadınların yitik seslerini Yahudi geleneğinin her yönüne dönüştürerek Yahudiliği dönüştürme mücadelesi veriyor. Bunu yaparken, Yahudi felsefesi ve teolojisinde, kadınların Yahudi hayatına tam katılımını teşvik etmek ve modern dünya için anlamlı bir Yahudilik yaratmak için onları yeniden biçimlendirmek isteyen temel konuları ele alıyor.

NOTLAR

1. Bir dizi ilk feminist makaleler, orijinal yayınlardan çok daha kolay ulaşılan kitaplar-da derlenmiştir. Bu gibi durumlarda, tarihsel gelişme hissi vermek için orijinal tarihi koruyarak antolojiye sayfa referansları verdim.
2. Hristiyan feminist Rosemary Ruether bu eleştiriyi bütün çalışmalarında açıkça ifade etmiştir. Yahudi feministler ondan ve diğer teorisyenlerden öğrendi.
3. Deneme ilk kez 1979'da yayınlandı; zaten son, on yılın başında dolaşıma girmişti.

KAYNAKÇA

Metinler ve araştırmalar

- Adler, R. (1971) "The Jew Who Wasn't There: *Halakhah* and the Jewish Woman," in *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, edited by S. Heschel (New York: Schocken, 1983), pp. 12-18.
- (1983) 'I've Had Nothing Yet so I Can't Take More'," *Moment* 8: 22-6.
- (1993) "Feminist Folktales of Justice: Robert Cover as a Resource for the Renewal of *Halakha*," *Conservative Judaism* 45: 40-55.
- Falk, M. (1986) Respondent to "Feminist Reflections on Separation and Unity in Jewish Theology," *Journal of Feminist Studies in Religion* 2.1: 121-5.
- (1987) "Notes on Composing New Blessing: Toward a Feminist Jewish Reconstruction of Prayer," *Journal of Feminist Studies in Religion* 3.1: 39-53.
- (1990) "Toward a Feminist Jewish Reconstruction of Monotheism," *Tikkun* 4.4: 53-6.
- Greenberg, B. (1981) *On Women and Judaism: A View From Tradition* (Philadelphia: Jewish Publication Society).
- Gross, R. (1979) "Female God Language in a Jewish Context," in *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*, edited by C. P. Christ and J. Plaskow (San Francisco: Harper & Row), pp. 167-73.
- Heschel, S. (1983) "Introduction," in *On Being a Jewish Feminist: A Reader* (New York: Schocken), pp. xiii-xxvi.
- Hyman, P. (1972) "The Other Half: Women in the Jewish Tradition," in *The Jewish Woman: New Perspectives*, edited by E. Koltun (New York: Schocken, 1976), pp. 105-13.
- Levitt, L. (1992) "Covenantal Relationships and the Problem of Marriage: Toward a Post-Liberal Jewish Feminist Theology," unpublished paper delivered at the Annual Meeting of the American Academy of Religion, November, 1992.
- Madsen, C. (1989) " 'If God Is God She Is Not Nice'," *Journal of Feminist Studies in Religion* 5.1: 103-5.
- Ozick, C. (1979) "Notes toward Finding the Right Question," in *On Being a Feminist: A Reader*, edited by S. Heschel (New York: Schocken, 1983), pp. 120-51.
- Plaskow, J. (1983a) "The Right Question is Theological," in *On Being a Jewish Feminist: A Reader*, edited by S. Heschel (New York: Schocken), pp. 223-33.
- (1983b) "Language, God and Liturgy: A Feminist Perspective," *Response* 44: 3-14.
- (1990a) *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective* (San Francisco:

- Harper & Row).
- (1990b) "Beyond Egalitarianism," *Tikkun* 5.6: 79-81.
- (1991) "Facing the Ambiguity of God," *Tikkun* 6.5: 70-1.
- Ravven, H. (1986) "Creating a Jewish Feminist Philosophy," *Anima* 12.2: 96-105.
- Setel, D. (1985) "Feminist Insights and the Question of Method," In *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, edited by A. Y. Collins (Atlanta: Scholars Press), pp. 35-42.
- (1986) "Feminist Reflections on Separation and Unity in Jewish Theology," *Journal of Feminist Studies in Religion* 2.1: 113-18.
- Umansky, E. (1982) « (Re) Imaging the Divine," *Response* 41-2: 110-19.
- (1984) "Creating a Jewish Feminist Theology," in *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, edited by J. Plaskow and C. P. Christ (San Francisco: Harper & Row, 1989), pp. 187-98.
- Umansky, E. and D. Ashton (eds.) (1992) *Four Centuries of Jewish Women's Spirituality: A Sourcebook* (Boston: Beacon).

YAHUDİ FELSEFESİNİN GELECEĞİ

Oliver Leaman

Herhangi bir şeyin geleceği konusunda mantıklı bir öngöründe bulunmak zordur, fakat felsefesi bir yana bırakılacaktır; ancak bir şeylerin zor olması, onun yapılmadığı anlamına gelmemelidir. Bir konunun geleceği hakkında spekülasyon yapmaya değer, çünkü, bu onun mevcut durumunu yansıtmayı ve bu mevcut durumun belirli yönlerde nasıl gelişebileceğini mümkün kılıyor. Felsefe, belki de üretimin maddi koşulları ile ilişkili en inatçı kültürel olaydır, ancak, felsefedeki özel bir geleneğe dikkat ettiğimizde böyle bir sorun olmayabilir. Yahudi felsefesi temelde felsefi olarak çalışmanın yollarını kullanır ve bu teknikleri Yahudilerin ilgisini çeken belirli sorunlara uyarlar. Dolayısıyla bir anlamda Yahudi felsefesinin geleceği üzerine spekülasyon felsefenin geleceği üzerine spekülasyon yapmak için yan faaliyettir ve bu da belirli bir konudan kesinlikle uzaklaşmamızı sağlayacaktır. Bununla birlikte, yakın geçmişte ana çalışma çizgilerine bakmak ve önde gelen konular ve yaklaşımların gelecekte ne olacağını araştırmak mümkün değil midir?

Geleceği tahmin etmenin zor olmasının bir nedeni, konuyu devrimcileştiren büyük ve yaratıcı düşünürlerin ortaya çıkışının anlatılmamasıdır. Yaratıcılığın doğasının en önemli kısmı, gelecekte ne olacağını çözümlemenin güçlüğüdür, çünkü yaratıcı düşünür konuyu dönüştürür ve bütünüyle yeni çalışma tarzları yaratır. Bunun varolan geleneğe dayanılarak yapıldığı ve yaratıcılığın varolan bir geleneğe kıyasla konuşulması anlamlıdır ancak geleneği bir sonraki yaratıcı atılımın kaynağı olarak kullanamaz. Eğer biri bunu yapabilseydi, bu bir sıçrama olmaz ama çok büyük bir adım olurdu. Yahudi felsefesinin doğasını göz önünde bulundururken modernliğin Yahudi dünyası üzerindeki etkisini ciddiye almalıyız; bu da özellikle Yahudi felsefesi olarak adlandırılacak şeyleri görmezden gelinen birçok Yahudi kökenli filozofun ortaya çıkmasına neden

oluyor. Yirminci yüzyılın iki büyük düşünürü Ludwig Wittgenstein ve Jacques Derrida, çok farklı gelenekler içinde çalışıyor olsalar da, Yahudi kökenlidirler, ancak Yahudi felsefesi olarak adlandırılabilen bir şeyin içinde çalışmıyorlardı. Felsefe ve Yahudi felsefesi arasındaki karşıtlığa iyi bir örnek, Emmanuel Levinas olgusunda sağlanmıştır, onun erken eserleri bütünüyle saf felsefe olarak adlandırılabilenin içindeydi ve daha sonraki çalışmaları kesinlikle ve öz bilinçlilikle Yahudi felsefesinin bir parçasıdır. Yirminci yüzyılın Yahudi felsefesinde ortaya çıkan merkezi konu tam olarak Yahudi filozoflarının moderniteye nasıl tepki gösterdikleri tartışması ile Yahudilerin bir parçası oldukları daha geniş kültürel ve toplumsal toplulukla ilişkilerdir. Bu konu, Yahudilerin yerel toplumlar içine giderek artan bir biçimde dahil olmaları gibi, son birkaç yüzyıldır öne çıkmıştır. Burada, farklı Yahudi cemaatleri arasında bazı ayrımlar yapmamız gerekiyor ve Yahudi olmayan topluluklarda yaşayan, ancak çevresini görmezden gelebilecek kadar çok şey yapmış çok sayıda Yahudi bulunduğu kabul etmeye değer. Geleneksel öğrenme ve araştırma yollarını izliyorlar ve geçmişteki ibadet şekillerini korumayı arayan dinsel uygulamaları savunuyorlar. Onlar için yaptıklarının kuramsal temellerini anlama yollarını değiştirmeye gerek yoktur, çünkü, kuramsal araştırmanın mevcut biçimleri kabul edilebilirdir. Uygulamanın yeni yollarının bu biçimleri içine dahil etmeyi telkin etmiyorlar. Son zamanlarda Rav Soloveitchik gibi bir figürün, Ortodoksluğu laik felsefeden gelen fikirlerle birleştirmeyi becerebildiğini gördük bunun kendisi yeni bir gelişme değil. Geleneksel bir yaşam tarzı peşinde koşan Yahudiler, tarih boyunca bu tür bir yaşam biçiminin yeniden yapılandırılmasına yardımcı olmak için kırılğan dünyanın çağdaş kültürünü kullanmaya devam ettiler.

Birisi ortodoks cemaatlerin moderniteyi ve onunla birlikte gelen teorik sistemleri reddetmeyi kendi gücünün tümü ile yapacağını umabilir. Elbette bazıları dener, ancak bir anlamda başarısız olurlar, çünkü, bir düşünce sistemine geri dönmeleri, geri alınamayacak biçimde onun tarafından etkilendiklerinden, ondan kaçmaya çalışmak için strateji denemek bile başarısız olur.

Dolayısıyla *Torah min Ha-Shamayim* (Ortodoks Yahudi dini ile bilimsel düşüncenin çatışması-Ç.n.) fikrini sorgulamaya hazır olmayan Yahudiler bile, bu fikrin dünyanın laik anlaşılmasına nasıl uyduğunu açıklamakla yükümlüdürler; zira sıralamada olanların gündelik yaşamlarında onların yanında bulunmaktadır. Bu konu, Yahudi cemaatlerine baktığımızda çok daha açık hale geliyor. Aynı kıyafetler giyen, aynı dili konuşan, aynı işi yapan ve benzer tutkulara sahip olan kıyı dünyasının bir parçası olarak. Rosenzweig, Hristiyan dinine geçmeyi düşündüğünde bu durumu yirminci yüzyılın başında incelikli bir biçimde tanımladı. Yahudilerin zaten Hristiyan toplumunun bir parçası olduğuna işaret ediyor, bu nedenle adları hariç bir bakıma zaten tümünden Hristiyan olduklarını söylüyorlar. İnkâr ettikleri yaşam tarzlarının farklılığını inatla sürdürüyor gibi görünüyorlar.

Daha özgün olmayacak mı, havlu atmayı ve birinin bir parçası olmaktan çok emin olduğu toplum türünde tamamiyle asimile olmayı telkin eder.

Şimdi artık biliyoruz ki, yapmadıkları gibi bu Yahudilik dışı toplum kısa sürede Yahudilerini genel olarak Almanya ve Avrupa'dan atmak ve Yahudiler için yok olmaktan kaçınmaya çalışırken asimilasyon kaçınılmazdı. Bununla birlikte, yirminci yüzyılın sonunda asimilasyon ile gündeme getirilen sorular başlangıçta olduğu gibi aynı ve Soykırım'daki deneyimin sorunun doğasını değiştirmedeği görülüyor. Dünyanın birçok yerinde Yahudiler genel topluluğun bir parçası olarak değerli ve tatmin edici bir yaşam sürdürürken İsrail Devleti'nde bir Yahudi devletin normal vatandaşları olarak yaşıyorlar. Nitekim, bazıları, İsrail Devletinde normal durumun tersine çevrildiğini ve böylece kimlik sorunları olan Yahudi olmayan azınlıkların İbrani dili ve Yahudi kültürünün hakimiyetine karşıt oldukları anlamını sürdürdüklerini tartışacaktır. Eğer İsrail komşularıyla göreceli bir barış içinde yaşamayı gerçekleştirirse, asimilasyon sorunu tekrar ortaya çıkacaktır ve çünkü geniş bir Arap ve Fars dünyasının ortasında küçük bir Yahudi devleti olacaktır. Siyonizm'in yaratıcıları İsrail'i sadece bir başka doğulu (Levanten) devletten çok daha fazla birşey olarak gördüler, ancak, bu, yirminci yüzyılda Ortadoğu'da var olan çekişmenin sabit tarihiyle kıyaslandığında çok istenen bir durumun ortaya çıkmasıdır.

Asimile olup olmayacağı sorusu hem ulusal olarak (İsrail'de) ve Diasporada (dünya ülkelerindeki Yahudi cemaatlerinde) ortaya çıkabilir. Giderek daha laik bir dünyada, sadece Yahudiliğin kültürel ve etnik kimliğinin ana kaynağı olduğu Siyonizm için Diaspora'daki pek çok Yahudi'ye ayrı bir statü sağlayan, İsrail Devletinin istikrarsız doğası vardır. Barış, hem İsrail hem de dünya üzerindeki Yahudiler için önemli kimlik konularını gündeme getirecektir. Elbette, bu, dinlerine güçlü bir bağlılıkla sahip olan Yahudiler için bir sorun olmayacaktır; ancak, bulundukları ülkelerin nüfusunun kalanından onları ayıran etnik farklılaşma ile uyumlu kişisel inanç bulamadıklarında bunun ne anlama geldiğini merak eden ve dinlerini benzeşim olarak nitelendiren giderek artan oranda Yahudi olacaktır. Yahudi olmak, net bir avantajı olmayan ya da belirgin bir nokta taşımayan bir bağlılık olduğunda, soru, herhangi bir anlamı olsun olmasın yakın geçmişte ve bugün ortaya çıktığı gibi gelecekte de kesinlikle ortaya çıkacaktır.

Güçlü bir dini cemaatin yokluğunda, birisinin Yahudi kalmasının gerekip gerekmediğini tartışmanın bir anlamı yoktur. Bu kendinizi tenis ile ilgilenmeyip de tenis kulübü üyesi olarak bulmak gibi bir şey. Tabii ki, tenis kulübünde tenis dışında kalmak için iyi nedenler olabilir. İyi bir sosyal topluluk olabilir, başka ilgi çekici mekanlara da sahip olabilir, ancak bu özellikler farklı bir kulüp grubuna katılarak daha iyi ve daha doğrudan şekillerde edinilebilir. Eğer biri bir tenis kulübünün bir oyuncusu değilse, o zaman gerçek anlamda hak etmediği bir statüye sahipmiş gibi davranıyor demektir. Bu nedenle Rosenzweig, bir dönem

için, Hristiyan bir toplumda Yahudi yaşamının farklılığını eleştirdi. Biri nominal anlamının dışında Yahudi değilse, o zaman dini taahhüdünü terk ettiği gibi kültürel bağlantısını terk etmesi de çok dürüstçe bir davranış gibi görünüyor. Her bir durumda da karar alınması doğruysa, biri Yahudi olup olmamaya karar vermelidir, asimilasyon için çok ağır baskıların yapılması bakımından konunun çözümlenmesi için hangi tür argümanların üretilebileceği konusunda spekülasyon yapmak ilginçtir. Tabii ki, Sartre'ın önerdiği gibi bir soru ortaya konulmayabilir, birisi sık sık başkaları tarafından bir Yahudi olarak kabul edilme sonucu olarak bir Yahudidir ve bu etnik etiketin terk edilmesi birinin hayal ettiğinden de güç olabilir, ancak burada varsayım şu şekildedir: Asimilasyonun düzeyi birçok Yahudi için Yahudi olmayı bilmecemsi ve boşa bir tanım haline getirebilir.

Bir diğer önemli konu, Yahudi filozofun kendisinin doğası olabilir. Bu cildin okurları olarak kuşkusuz şimdiye kadar bunu keşfetmiş olacaklar, eğer şimdiye kadar onu bilmedilerse Yahudi felsefesinin doğasının kendisi Yahudi felsefesinde tartışmalı bir konudur. Yahudi felsefesi, yalnızca genel felsefe tekniklerinin özgül olarak Yahudi meselelerine uygulanması mıdır? Veya bu genel tekniklerle birlikte çalışan, felsefi konuları kendine özgü kurallara uydurmanın benzersiz bir yolunu sunan ayrı bir felsefe türü müdür? Her iki öneriyi de kabul etmekle ilgili sorunlar var.

Bu sadece Yahudi felsefesini etkileyen bir konudur, ancak Hristiyan ve İslam felsefeleriyle ilişkili olarak da çok tartışılmıştır. Bu tartışma geleceğe nasıl taşınacak? Kesinlikle Yahudi felsefesinin doğasını aydınlatmak denilen bir gelişmedir. Şu anda, bu açıklamanın altında geçen şeylerin yapısı oldukça belirsizdir. Tartışmanın dini ve felsefi kısımları arasında net bir farklılaşma yoktur. Bu neden bir sorundur? Bu bir sorundur, çünkü farklı teorik yaklaşımların sürekli karışması söz konusu olduğunda tartışmanın doğasının aslında ne olduğu çok belirsizdir. Felsefi argüman, teolojiyle karşılaştırılmak bakımından farklı kurallarla çalışır ve teoloji, Midras ya da Yahudi tarihi ile karşılaştırmak bakımından farklı kurallarla çalışır. Yine de Yahudi felsefesi denilen şeylerin birçoğu, bu farklı teknikleri bir araya getiriyor; böylece biri argüman motoru için çok zengin bir yakıt sağlayan kavramsal bir karışım ile karşı karşıya kalmıştır.

Bu şaşırtıcı bir öneri gibi görünebilir, çünkü birinin Yahudi felsefesinde bulmayı umduğu Yahudi kültürünün görünümleri ile felsefenin tam olarak birleşimi değil midir? Yoksa Yahudi'nin anlamı nedir? Eğer Yahudi filozoflar eserlerinde özellikle Yahudi kültürünün görünümünü tartışmadılarsa bunun çok şaşırtıcı olacağı kesinlikle doğrudur ancak önemli olan bunu nasıl yaptıklarıdır. Bazı açılardan, Ortaçağ'dan beri konu derinleşti, çünkü o zamandan beri farklı ifade biçimlerinin açık bir şekilde ayrımlaşması vardı, bu nedenle Talmud'un farklı bir amaç ve kurallara, örneğin bir mantıksal analiz türünden olduğu açıktı. Bu, Talmud'u anlatmak için mantık kullanamadığı anlamına gelmiyordu -

kesinlikle yapıldı ve yapılmamasının bir sebebi yoktu - ama Talmud ve mantığın temsil ettikleri olarak kuramın farklı biçimleri tarafından örneklendirilmiş olan düşüncenin farklı kuralları hakkında net bir aydınlatma girişimi vardı. Bu farklı düşünce biçimlerinin birbirleriyle nasıl uyuştuğunu açıklayan genel bir teori vardı ve farklı bir analiz formundan bir örnekle onu karşılaştırmamızdan önce analizin bir örneğinde neler olduğunu açıkça bilmemizin çok önemli olduğu tartışıldı. Maimonides ve Abraham ibn Ezra gibi düşünürler örneğin, yazdıklarında Yahudilikteki çeşitli teorik formların birbirleriyle ve felsefeyle nasıl ilişkili olduklarını göstermek için yazılarında iyi zaman harcadılar. Bu, okurlara tam olarak neler olup bittiğini ya da neler olacağını tahmin etmenin kendi argümanlarını açıklama avantajına sahiptir. Çağdaş Yahudi felsefesinin çoğu, etkinliğin kendisince ön varsayılan ve gösterilen bu yöntemin aydınlatılmasını arama geleneğini terketmiştir.

Birinin kanıt olması için kullandığı analiz formunu bu inceleme isteksizliğinin yolları nedir? Haydi bir Aristotelesçinin retorik olarak adlandıracağı biçimi alan Soykırım üzerine yazıların çoğunu bir örnek olarak alalım. Bu yazma biçimi nasıl devam eder? Holokost'un korkularını betimlemenin biraz sık sık vardır, bir ya da iki Kitab-ı Mukaddes paragrafı savrulan biraz talmudik ya da midraşçı yorum, belki de çok yakın olaylara bazı göndermeler ve sıklıkla acı çekmek için bazı duygusal tutumu benimseyen bir sonuca dair bir açıklama var, ve bu tutumu Yahudi felsefesinde akıl yürütme sürecinin sona erdirilmesi olarak öneriyoruz. Bu ifade biçimi konusunda kafa karıştırıcı olan şey, birinin sonucu nasıl türettiğinin açıklıktan uzak olmasıdır uygulamada olan mantıksal süreç gizemlidir. Tartışmanın bir kısmını yapmaktan çok bir sinagogdaki bir ayindeki ilişkiyi sık sık üstlenirler. Bunda yanlış bir şey yoktur, elbette, çünkü, sinagogdaki din adamlarının ürettiği söylemin türü için önemli bir rolü vardır. Bu söylemin çoğu cemaatin belirli şekillerde hareket etmesini sağlamak için tasarlanmıştır ve donanımlı konuşmacı cemaat üzerinde etkili olacak yollarla nasıl başa çıkılacağını bilir. Bu ifade biçimi felsefenin tasviri altında giden birşey için çok uygundur ancak tartışma ile ilgili değerı belki daha çok hafif kalır.

Bir söylemin duygusal değerı ile bir argümanın geğerliliği arasında keskin bir ayrım yapmak gerekiyor. Yahudi felsefesine devam edenlerin uğradığı zorluk, içinde çok fazla retorik bir titreşime sahip olması ve bunun çoğunlukla onun mantıksal kuvvetine karşıt olarak çalışmasıdır. Daha zayıf bir duygusal güce sahip konular tartışırken bile sorunlar yaşanabilir; belki Yahudilik geleneği içinde adalet veya eşitlik gibi konulara yönelik genel teorik yaklaşımlarla ilgili olanları tartışıyorlar. Yazarlar, sık sık özel halakhik paragrafların kullanımında yüksek derecede seçicidirler, onlar Yahudi halakhik görüşü olarak halakhanın bazı görüşlerini savunmaya olanak verir oysa aslında bu görüşlerin sadece birkaçından biri önemlidir. Birisi Halakhah'ı tartıştığında özel bir soruna bir

çözümler serisi düşünülmesi kesinlikle doğrudur ve o zaman görüş farklılığına rağmen çoğunluktaki görüş olarak kabul edilebilir bir sonuca veya en güçlü argümana sahip olan görüşe sahip olabileceğini savunur. Halakhah'da ve belirli bir halakhik geleneğinde, yetkililerin adları ve türleri açık olduğundan ve farklı yaklaşımlar arasında karar verme yolları geleneğin içinde yer aldığından, burada nasıl ilerleneceğine ilişkin açık kurallar vardır. Bu, böylesi bir argüman süreci sonucunda yalnızca böyle bir anlaşmanın kabul edilebilir olacağını önermemektedir, çünkü bu konudan uzaktır. Ancak güvenli ulaşma yolları vardır, bu konulara nasıl yaklaşılabileceği ile ilgili olarak fikir birliği vardır ve tartışmalar, sonuçların en iyi görüşünü temsil ettiği tartışmalara katılmamasına rağmen, gelenek bağlamında, incelenecek kaynaklar ile böyle bir süreçte kullanılabilir.

Buna karşın Yahudi filozoflar, aksine, alakalı metinlerden çok seçici bir alıntı dizisi alacaklar ve sonra geleneğin bir bütün olarak temsil edildiğini savunacak ve ardından bir sonuca varmak için felsefi teknik seçimleri ile birlikte kullanacaklardır ki bu Yahudici bir sonuçtur ve bunlar onu değerini önemli ölçüde düşüren analizde bir gevşeklik ve imkansızlığı ortaya çıkarmaktadır.

Bu, talmudik bir geçiş demek gibi dini bir metni almak ve o zaman özel bir felsefi tekniği kullanarak incelemenin uygun olmadığı anlamına mı geliyor? Bunu yapmak olağanüstü bir talep olacaktır ve burada konudan uzaktır. Yöntemsel açıdan şüpheli olan, böyle bir metni felsefi açıdan inceleyerek, ardından da konuya ilişkin Yahudi konumunu temsil ettiğini iddia eden bazı sonuçlar üretmektir. Yahudi filozoflar, en azından, halakhistler, talmudcular, tarihçiler gibi dinî metinlerin yorumlarının çeşitliliğine büyük saygı göstermelidirler. Bu filozofların düşündüğü biçimde felsefeyi sürdürmenin özel tehlikesi vardır, oldukça doğru olarak, öncüllerini uygun biçimde organize etmiş olmak koşuluyla, kesin geçerli sonuçlar üretmek yeteneğinde olan tartışmanın en soyut formlarını kullanıyorlar. Fakat bu koşul önemlidir ve birisi bir kaç tane dini öncül kullanmakta dikkatli olmalı ve o zaman dinin tamamını temsil eden bir sonuç çıkarmalıdır. Bu sonuç, dinin bir yönünü de temsil edebilir, ancak, kaçmak için her zaman mücadele edecek olduğu kavramsal bir sınırlama olarak karmaşık ve belirsiz bir dizi fikri zorlamadan dinin tümünü temsil eden bir sonuç olarak kabul edilemez. Bu sadece Yahudi felsefesi ne de hatta din felsefesi için bir problem değil, fakat, ifadenin tümüyle farklı bir biçiminden açıklamaların geniş bir serisinin çözümünü oluşturacak olan felsefenin herhangi bir biçimi için de bir problemdir. Yeni gerçekler ve problemlerle başa çıkmak için uygulanan felsefenin herhangi bir çeşididir ve daha sonra bunları bazı kuramsal bakış açısına uydurmaya çalışır. Yirminci yüzyılda Yahudi felsefesinin normalde ayık olan süreçlerinin bir şekilde rayından çıkmasının sebeplerinden biri, Soykırım ve İsrail Devleti'nin yaratılması gibi önemli olayların duygusal etkisidir. Bu gibi olaylardan geri adım atmak ve onları serinkanlı olarak incelemek çok zordur,

çünkü, hala onlara mümkün olduğunca çok yakınız. Bunun yanı sıra, bunlar hakkında felsefi olarak söylediklerimizi fevkalade etkileyen siyasi bir bağlamda var oluyorlar. Örneğin, sadece kendi ölçeğinde diğerlerinden farklılık gösteren Soykırımın benzersiz bir olay, bir kötülük olmadığını tartışan bazı Yahudi filozoflar tarafından çok çaba harcanmıştır. Bu filozoflar Yahudi Soykırımı'na söyledikleri gibi metafizik statü verir, onu geçmişte Yahudi halka olanlardan, geçmişte ve günümüzde diğer etnik toplulukları yok eden felaketlerden ayırırlar. Şimdi, birisinin, olayın farkında olmadıkça bunu bir argüman olarak anlamak zor. Soykırımın gerçeğini ve boyutunu inkâr eden ve o dönemde Yahudi acısının önemini azaltmaya çalışan siyasi gruplar vardır. Soykırım, İsrail Devletinin kurulması ve bunun sonucunda Arapların devletteki yerinden yurdundan edilmesinin gerekçelendirilmesinde de bir rol oynar, bu nedenle birinin başka türlü onaylanmamasını umduğu etkinlikler için bir gerekçe sağlamak amacıyla onun benzersizliğini vurgulamak önemlidir. Yahudi filozoflar için bu büyük olaylardan uzak durmak ve onları çevreleyen siyasal atmosferi göz ardı etmek çok zordur, çünkü bu filozofların kendileri aynı atmosferi soluyor ve bu olaylara duygusal tepki gösteriyorlar. Yine de, bu olayların doğasına gerçekten ışık tutan açık ve çözümsel düşüncenin üretimi için verimli bir bağlam olmasının pek mümkün görünmediğinin kabullenilmesi gerekir.

Bu, kesinlikle, kadın ya da erkek filozofun tartıştığı durumdan soyutlanmaması gerektiğini telkin etmek değildir. Aksine, onları anlamak için duygusal olarak pek çok konuyla ve sorunlarla ilişkilendirebilmek önemlidir. Yani, deneysel bir bakış açısı ile belirli bir durumda olmak nasıl bir şey olursa olsun, kimse bu durumun ne olduğunu anlamıyor ve bu nedenle onun bir analizinin esasen sınırlı ve kısıtlı olduğu düşünülüyor. Bu, elbette ki tüm konular için doğru değildir, ancak bazıları için böyledir. Burada Hamursuz Bayramı'na bakabiliriz, Yahudiler Mısır'ı terk etmiş olmalarına karşın kendilerini düşünmeleri gerektiğinden söz ettiler, buna göre kutlama sadece uzak bir geçmişte diğer insanlara olan bir şeyin anılması anlamına gelmez. Bunu yapamayan, empati olarak burada uygulama yapamayan Yahudiler, festivalin görünüşleri hakkında mantıklı düşünebilir ve örneğin kurtuluş kavramını keşfedebilirler. Özgür olmanın şimdiye kadar ne anlama geldiğinin bir kısmı özgürlüğü deneyimlemektir, birinin halihazırdaki konumu ile diğerlerinin geçmişteki konumunun karşıtlığı ve özgürlüğün insanlar için neden bu kadar önemli olduğunun sebeplerinden biri ona sahip olunmasının muhteşem bir deneyim olabildiği olgusunda yatar. Bağımsız gözlemci bunu yalnızca kendi deneyimleriyle değil, insanların davranışlarını gözlemleyerek anlayabilir ve sonuç olarak, özgürlük kavramının önemini anlatan bir şeyi özleyecektir. Öte yandan, özgürlük kavramının felsefi bir analizini uygulamak deneyimler henüz taze bir biçimde akıldayken muhtemelen güç olacaktır. Diğer kavramlar ve deneyimlerle ve yerle ilişkisi ve onu

daha geniş kimi bağlam türü içine yerleştirmek için yeterince ayrılmış olmak çok zordur. Bu, bugün Soykırım ve İsrail Devleti hakkında yazı yazan insanların bugünkü tam konumudur. Genellikle duygusal bir gündeme yanıt verirler, bu felsefi analizin gerektirdiği ayrılmayı önlerken gelecekte de hem bu tür bir analizi gerçekleştirmek hem de bu olayların önemli bir parçası olan deneyimler hakkında düşünmek mümkündür.

Gelecekte Yahudi felsefesinin tarihi nasıl anlaşılacaktır? Düşünürlerin Yahudi felsefesinin neyi başarabileceği konusunda daha iddialı olması mümkündür. Farklı Yahudi filozoflar, belirli felsefi farklılıkların nasıl çözüleceği konusundaki görüşlerinin karşıt görüşlerden daha iyi olduğunu düşünüyorlar ve felsefede ilerleme diye bir şey varmış gibi düşünme eğilimindedir; kavramlarımızın anlamında ileriye dönük olarak daha incelmış olur ve gerçeğe çok yaklaşıyoruz. Diğer taraftan, bu alanda felsefenin ilerlemesi fikrine daha koruyucu bir tutum benimseyen çok fazla düşünür vardır ve bunlar, çözümün başkasına tercih edildiğine ilişkin herhangi bir değer yargısında bulunmak gerekli değilken, sürüp gitmekte olan felsefi sorunlara farklı zamanlarda üretilmiş olan çeşitli çözümleri açıklayan ve tartışan birileri olarak görevlerinin özellikle tarihsel olduğunu anlıyorlar. Çoğu Yahudi felsefesinin konumlandırılması felsefe bölümlerinde değil ama öncelikle Yahudi araştırmaları, Yakın Doğu dilleri ve kültürleri, dinsel araştırmalar ve elbette ki Yahudi araştırmaları bölümlerinde konumlandırılmasının nadir görülen bir davranış türü olmadığı söylenmiştir. Bu metinlerin düzenlenmesi, ilgili materyallerin çevirisi ve toplanması ve belirli metinlerin öncekiler ile ilişkilendirilmesi anlamında sıklıkla akademik bir ilginin mevcut olması demektir. Tüm bu eserler çok önemli ve değerlidir ve onlar olmadan Yahudi felsefesinin araştırmasının imkansız olacağı, felsefenin kendisinden çok fikir tarihinin veya felsefe tarihinin tadına daha çok yer verildiği kayda değerdir. Öte yandan asimilasyonun asıl konusunun, Yahudi felsefesi üzerine yazarları ikna etmesi, kendi konusuna daha kişisel bir ilgi göstermesi ihtimali yoktur ve Yahudiler olarak yaşamları için yaptıklarının ilişkisi hakkında kendilerine sorular soracaklardır. Nesnel olarak bu yaptıklarından ötürü Yahudi düşüncesinin temel kavramlarını analiz ettikleri sonucuna varmak yeterli olmayacaktır. Konu, bu kavramların aşamalı olarak rafine edilip, bunların incelenmesinin sonucunda ne kadar iyi anlaşılacağı olacaktır. Böyle bir sorunun sonucu olarak bir ikilem ortaya çıkacak ve ikilem, yazarların Yahudi felsefesi üzerindeki çabalarına rağmen sanki burada ilerleme yolunda pek bir şey olmadığı şeklinde görünüyor. Günümüzde gerçekten Halakah'a göre hayatlarımızı düzenleme konusunda Maimonides'in söylediği ve yaptığından daha fazlasını anlamış durumda mıyız? İyi ve kudretli bir Tanrı ile Yakub'un yaptığından daha masum acılarla nasıl uzlaşacağınız konusunda daha fazla şey biliyor muyuz? Philo tarafından üretilen modelde dünyamızla Tanrı arasındaki bağlantıları ne kadar iyi anlıyoruz? Torah'da ana

hatlarıyla belirtilen üstün iyi bir insan olmaktan kastedilen anladığımız mıdır?

Burada, zaman içerisinde gerçekleşen ve tanıdık sorunları daha farklı şekillerde ortaya koyan çeşitli kuramsal işlemler ile sorunun üstesinden gelmek için ilerleme arasında ayırım yapmak zorundayız. Yahudi felsefesindeki sorunları öncekilerden biraz farklı görüyoruz, çünkü biz çok farklı kavramsal bir dünyada etkinlik gösteriyoruz onu yeniden üretmenin değişik bir yolundan ayrı konuyu iyileştirmemizde çok fazla fark olup olmadığını hâlâ merak ediyorlar. Belki de bu aşırı derecede kötümser bir yaklaşımdır, ancak, Yahudi felsefesinin temel içeriğini oluşturan sorun türlerinin sağaltımında pek ilerleme görülmemektedir. Birisi belirli bir konunun uzun süren araştırmasının, belli bir zaman zarfında kavramsal aydınlığın giderek artmasıyla sonuçlanacağını ümit edebilir, ancak, bu ortaya çıkmamıştır. Öte yandan, sürdürülebilir bir soruşturma sonucunda kavramların nasıl netleştirildiğine ilişkin bu görüş doğal bilim ile bir karşılaştırmaya çok fazla dayanıyor olabilir, burada birisi bir sorunun uzun süren soruşturmasının muhtemelen onun çözümü ile sonuçlanmasını bekleyebilir. Felsefenin böyle olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur ve muhtemelen doğal bilimin de böyle olduğunu düşünmek için çok az neden vardır. Yine de, bu durum Yahudi filozoflarının herhangi nihai bir sonuca varmayan bir girişimde yer aldığı görünen çelişkisiyle bizi karşı karşıya bırakıyor.

Eğer bu şimdi doğruysa, o zaman gelecekte de doğru olacaktır. Binlerce yıldır çözüm için meydan okuyan felsefi problemleri çözmemize izin verecek olan geniş kavramsal bir atılım olacağını düşünmek için hiçbir neden yoktur. Bu, tüm girişimin anlamsız olduğu manasına gelmiyor mu? Burada ilerleme için net bir kriter yoksa, o zaman tüm girişimin konusu nedir? Elbette, bazı insanlara işler ve diğer insanlara da okunması ilginç şeyler vermek için dışsal bir görüşe sahip olabilirler, ancak, bunlar, daha ziyade Yahudi felsefesinin bir bütün olarak projesinin amaçları kadar zayıf görünüyor.

Bir estetik girişimin niçin sonuçlanmadığını kesinlikle değerlendirebiliriz, çünkü değişen tarihsel ve kültürel faktörleri yansıtmak için zaman içinde değişmesi beklenen duyguları ve olguları burada ifade etmek için çeşitli yollar bulunduğundan, estetik bir girişimin niçin sona ermesi gerekmediğini kesinlikle değerlendirebiliriz ve hiçbir şekilde bunun için daha kötüsü yoktur. Gül hakkında şiirler yazmanın artık herhangi bir amacının olmadığına, çünkü yıllar içinde böyle çok sayıda şiirin bulunduğu ve bu tür şiirlerin herhangi bir yerinin olduğunu sanmıyorlar. Yahudi felsefesi şiirle karşılaştırılmaz, çünkü, Yahudi felsefesi, her ne kadar bu edebi formları içerebilme fırsatına sahip olsa da, zarıfçe kurgulanmış argümanları ve güzel sözcüklerin donanımlı koleksiyonlarını kendisinin amacı olarak sunmaz. Zira Yahudi felsefesinin amacı, Tevrat'ın Yahudi halka verildiği andan itibaren, bu konuda tartışılan kalıcı kavramsal sorunlarla ilgili gerçeğe yaklaşımdır. Kendisini mümkün çözümlerin bir tarihini anlatma konusunda

sınırlarsa, anlattıklarının hiçbirini inandırıcı değildir, kaçınılmaz olarak burada felsefeyle değil sadece fikirlerin tarihiyle uğraştığımızı söylemek zorundayız.

Buradaki argüman başarılıysa, bu sadece Yahudi felsefesini değil, tüm felsefeyi kapsar, işlenen konuların sayısının farklı yollar sayesinde zamanla değişmesinin tatmin edici olmayan çözümlerin bitmez tükenmez bir temsili o zaman çok başarılı değil midir? Bu, benimsenmesi zorunlu karamsar bir sonuç olacaktır ve onunla birlikte gitmek için herhangi bir zorunluluk yoktur. Yahudi felsefesinin, öncelikle etik, siyaset felsefesi, metafizik, din ve hukuk felsefesi gibi belirli alanlarla sınırlı olduğunu hatırlamak gerekir; buna karşın felsefenin tamamı, epistemoloji ve mantık gibi alt bölümleri içerir; zaman içindeki ilerlemeler hakkında konuşmak için daha duyarlı olunabilir. Yahudi felsefesinde ilerleme olması gerekiyorsa, Yahudiliğin bir bütün olarak sistematik bir çalışması ve bu çalışmanın felsefeye bağlanması gereklidir. Şu anda bu nadiren üstleniliyor, çünkü bu çok önemli bir görev. Biri bunu bir kez düşünürse, kesin bir başarı şansının bulunmadığı açıktır; çünkü çözülmesi gereken en önemli soru Yahudiliğin doğası ile ilgilidir.

Yahudiliğin tek bir kavramı yoktur, aynı şekilde, Yahudi olan bir tanım da yoktur. Bu olguyu göz önüne alırsak, asla herşeyi kapsayan bir Yahudi felsefesinin olamayacağı çok şaşırtıcıdır. Kabul etmemiz ve saygı göstermemiz gereken şey, farklı Yahudilerin dinleri ve Yahudilik biçimleri için farklı tutumlarının olmasıdır. Bu, bütünüyle mantıklı bir sorun olmaktan çok uzaktır, ancak, genellikle birinin kişiliğinde yankılanan din türü ile duygusal ilişkisinden sık sık etkilenir. Bu anlatılar konunun değişen doğası içindir, çünkü, dinlerin farklı biçimlerinin farklı bağlamlarında farklı düşünürlere uygun olanlar hissedilecektir. Gelecekte bulmayı umduğumuz ile uyuşan dindeki bu kavrama büyük bir anlam uygulanacağını ümit edebiliriz, başka bir deyişle, düşündüğümüz, ihtiyacımız olan öznenliğin anlamının yeniden ileriye sürülmesidir. Felsefeyi öncelikle objektif ve mantıklı bir araştırma şekli olarak düşünme eğilimi vardır ve bu kesinlikle uygundur, ancak, felsefe bireylerin duygusal ve kişisel hayatının bir parçasını oluşturan şeyleri incelemeye başladığında, insan yaşamının bu yönlerine cevap vermek zorundadır. Onlar felsefi araştırmanın uygun nesneleri olmadıkları düşünülerek reddedilmek istenebilir, ancak, sonuç tehlikeli olur, çünkü sonuç, genellikle, özü korumaya çalışırken, etkinliğin lezzetini ihmal eden bir din taslağı analizidir. Bununla birlikte lezzet özün bir parçasıdır ve sık sık uygulamacılar için özün çoğunlukla en anlamlı kısmıdır.

Son iki yüzyıldaki başlıca yeni gelişmelerden biri, öznenliğin önemli bir felsefi kavram olarak yeniden ortaya konması olmuştur. Bu değişiklik, Nietzsche ve Kierkegaard tarafından gösterilmiş; Rosenzweig ve Buber tarafından güçlü biçimde ele alınmıştır. Öznenlik, amacı vurgulayan uzun felsefe geleneğinin düzeltici unsuru olarak önemli bir rol oynamaktadır. Eğer birisi dini inceleyecek olursa, onun felsefede öznenliğin rolü hakkında biraz bilgi sahibi olması hayati

bir önem taşır; çünkü inanca ve dini yaşam biçimine bağlı fikirlerin irtibatları, müminin hissettiği deneyim ile güçlü biçimde ilişkilidir. Yahudiliğin nesnel yönleri üzerinde mevcut çalışmalarla bir miktar denge sağlanıncaya kadar gelecekte öznelin analizinin hızla ilerleyeceğini ve bu iki önemli kategorinin tezi sonucunda din üzerine yeni ve değerli bir bakış açısının ortaya çıkmasını bekleyebiliriz. Belki de bunun gerçekleşmeyeceği kesinleşmiş olabilir. Neticede bin yıl sona erdiğinde, insan hayatının manevi ve duygusal boyutlarında ilginç bir artış eğilimi olabilir ve bin yıl bütünüyle Hristiyan bir tarih olmasına rağmen, birçok Yahudi'nin içinde yaşadıkları toplulukların genel kültüründen etkilenmeyeceklerinden en ufak bir kuşku yoktur. Kişisel gelişim, tasavvuf ve Doğu dini ile ilgilenen şaşkın ve kafa karıştırıcı iddialara gülebilmek kolaydır; ancak iddiaları, oldukça haklı olarak, gördükleri şeylere, günlük hayatta maneviyatın olmaması şeklinde gösterilen tepkidir. Öncelikle bu manevi ilgi çözümsel Yahudi felsefesi geleneği ile bağlantılıdır, bazıları bundan çok verimli sonuçlar bekliyor olabilirler.

Dolayısıyla, Yahudi Felsefesi'nin geleceği için heyecan verici bir beklenti var. Asimilasyon için baskıları artırmak, düşünürleri, Yahudilikle olan kesin ilişkilerini sürekli olarak yeniden değerlemeye, Yahudi olmanın onlar için hem duygusal hem de akli olarak anlamının ne olduğunu düşünmeye yöneltecektir. Şimdi felsefeciler, özneliğin anlamının ne olduğunu ciddi biçimde tartışıyorlar, öznellik kavramını nasıl değerlendireceğimizi ve kişinin inancıyla ilgili çeşitli duygusal ve kişisel tutumları nasıl birbirinden ayırdığımızı biraz derinlemesine tartışmak mümkün olacak. Bu tartışma ile birleşince Yahudiliğe mantıki bir yaklaşımdan ortaya çıkan ana kavramların çözümlenmesi ile ilgili olarak yapıldığı gibi bugün bize ulaştığı haliyle Yahudi felsefesi geleneği olacaktır. Tüm bunlar, yeni ve tatmin edici yönde ele alınacak, Yahudi felsefesinin gelecekteki gelişimi için elde edilen en iyi sonuç olan çok zengin malzemeyi oluşturuyor.

KAYNAKÇA

- Akhtar, S. (1995) "The Possibility of a Philosophy of Islam," in *The History of Islamic Philosophy* edited by S. H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge), pp. 1162-9.
- Leaman, O. (1995) "The Future of Philosophy," *Futures* 27.1: 81-90.
- (1995b) "Introduction" and "Back to the Kitab-ı Mukaddes," in *Evil and Suffering in Jewish Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 1-18, 220-50.
- (1995c) "Introduction," in *The History of Islamic Philosophy*, edited by S. H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge), pp. 1-10.
- (1995d) "Is a Jewish Practical Philosophy Possible?," in *Commandment and Community: New Essays in Jewish Legal and Political Philosophy*, edited by D. Frank (Albany: State University of New York Press), pp. 55-68

YAHUDİLİKLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

Aliyah: Diaspora Yahudilerinin İsrail topraklarına kalıcı olarak göç etmesi. Yahudiler 1881-1938 yılları arasında aralıklı olarak beş kez kalıcı olarak İsrail'e göç etmişlerdir. Ayrıca, Sinagog ayini sırasında Torah'yı yüksek sesle okumak için ayağa kalkmak da aliyah olarak adlandırılır ve kişilere verilen büyük bir onurdur (*Blech, Rabi Benjamin, Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, çev: E.Seval Valı,, I. Baskı, s.395, İstanbul, Gözlem, 2004.).

AnlaşmalAhit: Yahudilere göre Tanrı ile insan arasında iki tür anlaşma yapılmıştır. Bunlardan birisi Yahudiler ile Sina'da yapılan anlaşma, diğeri ise Tanrının Nuh soyu ile yaptığı anlaşmadır. Bu anlaşmalar, çeşitli metinlerde "ahit" ve "sözleşme" olarak da adlandırılmaktadır.

Aşkenaz Yahudileri: İlk olarak dokuzuncu yüzyılda, Fransa-Almanya bölgesinde ve daha sonra Polonya'da yaşayan Yahudilere Aşkenaz Yahudileri denilmektedir.

Avicenna: İbni Sina(M.S. 980-1017). Yeniplatoncu ve Aristotelesçi eklektik felsefeyi İslam teolojisiyle sentezlemiştir. Tıp alanına önemli katkılarda bulunmuştur.

Averroes: İbni Rüşd(M.S. 1126-1198). İslam altın çağının son büyük filozofudur. Aristoteles yorumcusudur. Eserleri Ortaçağ Hristiyan düşünürlerinin Aristoteles'i yeniden keşfetmesine neden olmuştur. Gazali'nin aklın metafizik gerçekleri açıklayamayacağı düşüncesini eleştirmiştir.

Bet ha Midras: Torah'nın öğretildiği okul. Aynı zamanda dua yeridir. Diğer isimi Yeşiva'dır(*Besalel, I-109 ve III-783-785.*)

Conversos: Ortaçağ'da İspanya ve Portekiz'de, dinleri baskı ile Hristiyan olarak değiştirilen Yahudiler. Bazıları Yahudiliği gizlice uygulamaya devam etti.

Dekalog: Musa'nın Tanrı'dan aldığı on emir.

Devekut: Kabala çalışmalarında Tanrıya bağlanma.

Diaspora: İsrail toprağı dışında yaşayan Yahudi cemaatlerini belirtmede kullanılır. Diaspora dünya ülkelerine dağılmış başka toplulukları nitelendirmek için de kullanılan genel bir kavramdır.

Dinsel Siyonizm: Yahudilerin Filistin'e dönmek için Mesih'in gelmesini edilgen

biçimde beklemek yerine harekete geçerek Filistin'e dönmelerini dini açıdan destekleyen görüş. Siyonizm siyasi bir hareket olarak dini konularda Yahudi bireyi özgür bırakmış, kutsal topraklarda bir Yahudi devleti kurulmasına da pek istekli olmamıştır (*Metli, a.g.e., s.68*).

Dua: Yahudilikte Tanrı ile birlik olmanın özel bir yolu duadır. Birlik halinin tamamlanabilmesi için, tam bir tutku ve coşku ile dua edilmeli, dua sırasında kişinin ruhu vecd içinde maddi yapıdaki bedenini terk etmelidir.

Emuna: İman

Eretz Yisrael: İsrail Toprağı. Daha sonra Filistin olarak adlandırılacak toprağın Kutsal Kitap'daki adı.

Farabi: (M.S.870-950)Yeniplatoncu İslam filozofudur. Mantık, tıp, müzik ve doğa bilimleri alanlarında çalışmış, eserler vermiştir. Aristoteles'in eserlerini yorumlamıştır.

"Felsefe": Yahudi felsefesi anlamında, Yahudi filozofların Helenistik dönemden itibaren Tevrat'ı ve Yahudi dinsel uygulamalarını antik Yunan'daki akılcılık-la yorumlama çabası.

"Filozof": İslam İmparatorluğu'nda felsefenin akılcı ve bilimsel ideallerine bağ-lanan Müslüman ve Yahudi düşünür ve felsefeciler.

Gaon: Altı ve on yedinci yüzyıllarda Ortadoğu'daki Talmud okullarının yöneti-cilerine verilen ad.

Gazali: M.S. 1058-1111. Bağdat'taki Nizamiye Medresesini yönetmiş-tir(1092-1096). Yeniplatoncu ve Aristotelesçi İslam düşünürlerinin(Farabi, İbni Sina)görüşlerini yorumlamıştır. Ona göre Tanrı'nın bilgisine ulaşmak için değişik yollar vardır. Vahiy ve akıl bunlardan ikisidir.

Gemara: Mişna hakkındaki yorumlar. Mişna ve Gemara birlikte Filistin ve Babil Talmud'larını oluşturur.

Geniza Belgeleri: Singoglarda eski belgelerin saklandığı bölüme Geniza denil-mektedir. Mısır'da Fustat'da Ben-Ezra Sinagogu'nda bulunan belgelere de Geniza dokümanları denilmektedir.

Gentile: Yahudi olmayan halklar.

Geonim dönemi: M.Ö. VII-XI. Yüzyıllar arasındaki dönem.

Ger ve Nokhri: Yahudi olmayanlara Torah'da, durumuna göre "ger" veya "nokhri" denmektedir. Ger, Yahudi cemaati içinde yaşayan, Nokhri ise dışarıdan gelip giden ve kısa süre Yahudi topraklarında ikamet eden yaban-cı anlamına gelmektedir(*Metli, a.g.e., s.48*).

Gog-Magog: Gog, Torah'nın Hezekiel Kitabında sözü edilen Kraldır. Magog ise Gog tarafından yönetilen ülkenin adıdır(*Besalel, I-190*).

Habad: İbranice 'Hohma' (Akılselim), 'Bina' (Hoşgörü) ve 'Da'as' (Bilgi) anlamı-na gelen kelimelerin baş harflerinden oluşur. Özellikle 19. ve 20. yy.'larda Rusya'da pek çok taraftar toplayan akım, bir yüzyıl boyunca kendilerine

merkez oluşturan kentin adı olan 'Lubavitch' olarak da anıldı. 'Lubavitch' taraftarları, ilkin komünist iktidar, sonra da faşist Almanya tarafından tamamiyle yok edildiler. (Bkz: www.salom.com.tr/haber-61628-29.Ağustos.2007.). Habad Hasidizmi Rabbi Shneur Zalman tarafından kurulmuştur. Amaç Kutsal Kitap ve Hahamcı çizgiye dönmek ve mevcut olumsuz muhalefeti azaltmaktır.

Halakhah: Yahudi kanun geleneği. Yahudilerin uymak zorunda olduğu kurallar ve uygulamalar. Hahamlar tarafından oluşturulan buyruklar ve bağlayıcı geleneklerin tümü.

Haskala: Avrupa'da 1750-1880 yılları arasındaki Yahudi Aydınlanma Hareketi. Aydınlanmış kişiye Maskil denir. Bu sözcüğün çoğulu maskilim'dir (Besalel I-79).

Hasidizm: On sekizinci yüzyılın sonlarına doğru Doğu Avrupa'da ortaya çıkan Yahudi dinsel uyanış hareketi. Birçok alt mezhebe ayrılır.

Hekhalot: Göksel yerler, saraylar anlamına gelen bir sözcüktür. Yahudi mistisizminin ilk safhalarındaki(M.Ö. 3. ve 7.yy.) gelişmeleri anlatan yirmi kısa metine verilen ad. Tanrı'nın sarayının salonları.

Hypostasis: Bir insanın içten görünümünü ifade eden özünün dışsal ifadesi. Tözleştirme.

İşrak: Aydınlanma. Yahya Suhreverdi(maktul)'nin kurduğu felsefe okulu. Yahudi felsefesinde Yeniplatonicluk ile birlikte etkili olmuştur.

Kabala: Kabala, Torah'nın Tanrı tarafından Musa'ya iletilen sözel, simgesel ve alegorik anlamının yorumlanarak yaratılışa dair sırların açığa çıkartılmasıdır. Genel olarak Musevi mistik geleneği.

Keelpot: Tanrının evreni yaratan 10 sıfatının zuhur ettiği alemlerin birbiriyle karışmasını engelleyen ışıktan kabuklar. Yaratma sürecinde yaşanan bir felaket ile Tanrısal tecellilerin gerçekleştiği sefiraları koruyan keelpotlar kırılarak dünyaya yayılmıştır(Armstrong, Karen, Tanrı'nın Tarihi, çev: O.Özel, H.Koyukan, K.Emiroğlu, 3.Baskı, s.387, İstanbul, Pegasus, 2017).

Luryanik Kabala: "Luryanik Kabala, Isaac Luria'nın (1534-1572) öğretilerine dayanmaktadır. Luryanik Kabala, Isaac Luria'nın öğrencisi Hayim Vital tarafından Hayat Ağacı (Etz Hayim) adıyla kitap haline getirilmiştir. Isaac Luria, Zohar'a dayanan öğretilerinde, Kabala'nın başlıca amacının ruhların mesihin gelişine hazırlanması ve kurtuluş çağınının gelişinin hızlandırılması olduğunu savunmuştur." (1. Metli, Ebru, a.g.e., s.28, 2. Besalel, IIII579).

Karaylar: Sekizinci yüzyılda Bağdat'ta ortaya çıkan Yahudi mezhebi. Yazılı Torah'yı kabul edip sözlü Torah'yı reddederler. Karaî, İbranice "okumak" demektir. Mezhebin kurucusu: Annan bin Daud'dur.

Kutsal Mabed: Yahudi halkın tarihteki ibadet yeri. Kral Şelomo tarafından M.Ö. Onuncu yüzyılın sonlarında inşa edilen tapınak M.Ö. 587-586 yıllarında

Babilliler tarafından yıkılmıştır(birinci yıkım). İkinci mabet M.Ö. 515 yılında inşa edilmiş, Kral Herod tarafından miladi çağın başında yenilenmiş ve M.S.70 yılında Romalılar tarafından yıkılmıştır(ikinci yıkım). Kudüs'deki Kutsal Mabet'in günümüzde ayakta kalan, Batı duvarı "ağlama duvarı" olarak bilinir.

Logos: Akıl, tanım, söz. Tanrı'nın logos'u Yunanlı teologlarca Yahudi kutsal metinlerindeki bilgelik veya Yuhanna İncil'indeki "söz" ile özdeşleştirilmiştir.

Moses Maimonides:(M.S.1135-1204) Yahudi hukuku ve tıp üzerine yazılar yazan Maimonides, Endülüs'te liberal İslam rejiminde büyümüştür. Filozoflar onu "*Şaşırılmışların Rehberi*"(*Guide for the Perplexed*)ile tanımışlardır. Muvahhidler istilası sonucu ailesiyle sürgüne gönderilmiştir. İspanya ve Fas'tan sonra Mısır'a yerleşen Maimonides Sultan Selahaddin'in vezirinin doktoru olmuştur. Negatif teoloji dahilinde "Rehber" adlı kitabında Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını, Tanrı'nın ne olmadığını anlatarak Aristotelesçi çizgide çözümler. Yahudiler için çok önemli bir düşündürdür(*Law, Stephen, Philosophy, 1.baskı, s.262, DK Ltd. Londra, 2004.*).

Marano: İspanya ve Portekiz'de baskılar sonucunda Hristiyanlığı seçen ama Yahudiliği gizlice uygulamayı sürdüren Yahudilere ve onların soyundan gelenlere Hristiyanların taktığı isim. Sözcüğün İspanyolca anlamı "domuz" demektir.

Merkava Mistisizmi: Tevrat'ın Hezekiel 1. Bapta anlatılan Peygamber Hezekiel'in vizyonuna ilişkin mistik yoruma dayanan ve Yahudi mistisizminin ilk ve en uzun evresi(Besalel, III396).

Mesih inancı: Yahudilikte, Davud peygamber soyundan, zalimleri yenecek, Tapınağı yeniden inşa edecek, Kudüs'te hükümranlığı yeniden kuracak bir mesihin geleceği inancı. M.S. 70 yılında Filistin, Roma İmparatorluğu'nun istilasına uğramış ve II. Mabet tamamen yıkılarak Yahudiler kutsal topraklardan bir kez daha sürülmüştür. Yahudilik'teki "Mesih" düşüncesi de bu ikinci sürgün hayatında şekillenmeye başlamıştır.

Mişna Torah: M.S. İkinci yüzyıl dolaylarında Prens Judah tarafından derlenen sözlü yasa. Tevrat'ın ilk klasik yorumudur. Mişna, başlangıç noktası olarak aldığı Filistin ve Babil Talmudları'nın temelini oluşturur. Tevrat'ın tekrarı anlamına gelir.

Midraş: Torah'daki olaylara açıklık getirme, Yahudi yasasının bir ilkesini ortaya çıkarma ve ahlak dersi verme amacına yönelik öykülerdir.

Mitzva: Çoğulu Mitzvot'tur. Kutsal buyruk. Ortodoks Yahudiliğe göre, Yahudi hayatının en üst mertebede gerçekleştirilmesi bu ilahi buyrukların yerine getirilmesi suretiyle mümkün olmaktadır.

Muvahhidler: XII. asırda gelişmiş Yahudi topluluklarının da yerleşik olduğu

Afrika ve İspanya'nın önemli kentlerine hakim olmuşlardır. Muvahhidler Bedevi kökenlidirler. Muvahhidler hareketi İslam'da reform adına ortaya çıkmıştır.

Nuh Yasaları: Putperestlikten, küfürden, zinadan kaçınmak, adaleti sağlayacak hukuk sistemi kurmak, kan dökmemek, hırsızlık yapmamak ve canlı hayvandan et kopartıp yememek şeklinde belirtilen yedi adet yasadır. Torah tefsirlerinde yer almaktadır.

Ortodoks Yahudilik: "Ortodoks Yahudiler (İbranice Dati'im) geleneksel inançlarına ve dini uygulamalarına bağlılıkları ile tanınmaktadır. Ortodoks Yahudilik, geçmişle bağlantısını sürdürmeyi, bu bağlamda Yahudi yasası Halak-hah çerçevesinde bütün buyruklarını mitzvaların yerine getirilmesidir... 18. yüzyıl Avrupası'ndaki siyasi gelişmeler, Yahudilik içindeki günümüzde de varlıklarını sürdüren Ortodoks, Reformist, Muhafazakâr ve Yeniden Yapılanmacı Yahudilik şeklinde dört farklı mezhebin ortaya çıkmasına neden olmuştur... Ortodoks Yahudiler, genel olarak şu temel inançları paylaşırlar:

- Tanrı Musa'ya Torah'nın tamamını Sina Dağı'nda vermiştir. Şimdiki Torah'nın beşkitabının her bir harfi tam yazdırıldığı gibidir.
- Nesiller boyunca aktarılan Torah, sadece yazılı metni değil, Sözlü kanunu, Torah'nın geleneksel yorumlarını (Talmud'u) da içermektedir.
- Torah'nın 613 mitzvası ve daha sonraki rabbani yasalar, mitzvaların yerine getirilmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Yahudiler, nerede yaşarlarsa yaşasınlar ve çağdaş kültür ne kadar değişmiş olursa olsun, Torah'daki 613 mitzva ve rabbani yasalar onlar için bağlayıcıdır.
- Teknoloji, bilimsel ilerlemeler ve modern tıp, Yahudiliğin öğretilerine ve yasal ilkelerine göre değerlendirilmelidir. Yahudi yasası zamanla asla değişmez ama zaman, etik ve ahlaki kavramları asırlar boyunca geçerliliğini korumu-solan Torah tarafından değiştirilebilir.
- Ortodoks Yahudiler ayrıca, Yahudilerin Tevrat yasalarına uymadıkları için sürgüne gönderildiklerine, tövbe ederek Torah'daki tüm kurallara uymaları koşulu ile, Mesihin geleceğine, sürgünün sona ereceğine, Yahudilerin kutsal topraklara dönerek Mabedi yeniden inşa edeceklerine inanmaktadır.
- Ortodoks Yahudilik Torah öğrenimini, Yahudiliğin hayatta kalışının anahtarı olarak görmektedir." (Metli, Ebru, a.g.e., s.21-22.).

Ölüdeniz Ruloları: Ölüdeniz'in kuzeybatı kıyısının tepelerindeki mağaralarda bulunan rulolar ve parşömen parçaları. Roma egemenliği döneminde o bölgede yaşayan bir Yahudi cemaati(Esseenler olabilir)tarafından saklanan ve kopya edilen belgeler.

Öteki: "İbrani literatüründe "öteki" kavramıyla belirtilen "Yahudi olmayanlar", Tevrat'ın Tekvin kitabında Hz. Nuh'un üç oğluna bağlanarak ve Yetmiş Millet Tablosu ile çözülmek istenmiştir. Torah'a göre, Yahudi cemaati

içinde yaşayan yabancı, bir gariptir. Garibe zulüm edilmemelidir. Yahudiler de Mısırlılar arasında garip olarak yaşamışlardır. Bu nedenle gariplerin halinden anlayan Yahudilerin, Tanrı gibi gariplere şefkatli davranmalarını öğütlemektedir. Bununla birlikte, Yahudiler ile yabancılar arasında bir fark vardır. Yahudiler için yasak olan bazı şeyler yabancılara serbest olabilmektedir. Örneğin, Torah'da Yahudilere "leş yemeyeceksin" yasağı getirilirken, leşin yemesi için bir garibe verilebileceği veya dışarıdan gelip geçen bir yabancıya (nokhri) verilebileceği ifade edilmektedir."(*Metli, a.g.e., s.49*).

Patriarklar: İsraililerin ataları İbrahim, İshak ve Yakup.

Pentateuch(Pentatök): Tevrat'ın, *Tekvin, Çıkış, Levililer, Çölde Sayım ve Tesniye* adlı ilk 5 kitabının adıdır.

Pogrom: On dokuzuncu yüzyılın sonunda Doğu Avrupa ve Rusya'da, ekonomik, dinsel, etnik veya siyasi nedenlerle Yahudilere yönelik olarak yapılan şiddet hareketleridir.

Rav: Usta

Responsa: Yahudilikte, İslamiyetteki fetvalara benzer şekilde alınan dini karar ve yorumlara responsa denir.

Sanhedrin: Napoleon'un 1807 yılında Paris'te topladığı Yahudi Meclisi. Yahudilerin oluşturduğu yasama ve yürütme konseyinin İbrani dilindeki adı.

Seçilmişlik: "Kabalistik çevrelerde gentilelerde hayvani nefis (Nefes ha be amid), Yahudilerde ise ilahi nefis (nefes ha elohud) bulunduğu kabul edilmektedir. Bu ayırım bazı Kabalacı yorumların etnik seçilmişliği ön plana çıkardığını göstermektedir. ...Ünlü bir Habad bağlısı olan Manis Friedman da, Tanrının yaratma sürecinde Yahudilerin ayrıcalıklı bir yeri olduğunu ve Yahudi dışında tüm yaratıkların "Tanrı'nın sözü ile yaratıldığını, Yahudinin ise Tanrı'nın 'düşüncesinde' var olduğunu, bu nedenle de Yahudi'nin özel bir varoluş formuna sahip olduğunu ileri sürmektedir. O'na göre, Yahudiler yaratılmamıştır. Tanrının düşüncesinde zaman ve mekân algısının olmadığı bir boyutta Tanrı ile birlikte var iken, O'ndan bir parça olarak dünyada belli bir amaç için görevlendirilmişlerdir"(*Metli, a.g.e., s.46.*).

Sefira: Kabalistik Hayat Ağacındaki on Tanrısal halin, tecellinin zuhur ettiği alemlerin her birine verilen isimdir. İbranicede sayı anlamına gelmektedir. Çoğulu Sefirottur.

Sefer ha Yetzira: Tanrı'nın adlarının permütasyonlarını yapmak için kullanılan birinci yüzyıl mistik el kitabı.

Sefer ha Bahir: Işığın Kitabı. On ikinci yüzyılda yayımlanmıştır. Ortaçağ mistisizminin ilk kitabı olarak kabul edilmektedir(Besalel, II91).

Septuagint: Tevrat'ın Yunanca çevirisi.

Sefarad(Sefardim) Yahudileri: İspanya, Portekiz, Kuzey Afrika ve Ortadoğu kökenli Yahudiler ve onların soyundan gelenler. Sefarad sözcüğü İspanya

anlamındadır. Bu topluluğa Sefardim de denir.

Şekina: Tanrının dışı yanı ve her yerde olma özelliği. Matrona olarak da adlandırılır. Tanrının bu dünyada “ikamet ettiği” veya “var olduğu” kavramı. Söz-cük anlamı Tanrının ikamet ettiği yer. Kozmik ağacın üzerindeki hakimiyet küresinde bulunur.

Şema(Shema): Torah’dan alınma, günlük, sabah ve akşam ayinlerinin merkezi duası. Tanrı’nın birliğini günlük olarak tekrarlamak.

Shlomo Pines: Yahudi Felsefesi.

Şifa(Shefa): Kutsal akış.

Siyonizm: “Siyonizm, 1897’de Theodor Herzl tarafından Basel’de düzenlenen I. Dünya Siyonist Örgütü toplantısı ile örgütlü bir harekete dönüşerek, Yahudi dünyasına hakim olmuştur. Siyonizm’in, ortaya çıktığı ve şekillendiği 19’ncü yüzyılın ideolojik ve siyasi ortamı itibarıyla üç belirgin özelliği vardır: İlk olarak Siyonizm, Yahudi Aydınlanmacılığının bir ürünüydü ve aynı dönemin Avrupalı “milliyetçilik ve sosyal adalet” ideallerini de içinde barındırıyordu. İkinci olarak Siyonizm, fikri temellerini “Yahudilerin kendilerine vaat edilen Filistin topraklarıyla özdeş bir millet olduğu” düşüncesine dayandırmasına rağmen bir Yahudi azınlığı hareketi şeklinde başlamıştır. Bununla birlikte, önemli Yahudi Aydınlanmacıları ve Yahudi İşçi Hareketi, Siyonizm’in atacı veya seçkinci özellikleri olduğunu reddederken, Ortodoks topluluk da Siyonizm’i din dışı bir öğreti olarak görmekteydi. Siyonizm’in bir azınlık hareketi oluşu, ortaya hareket ile Yahudi dünyası arasında idare edilmesi güç bir ilişki çıkarmıştır. Son olarak Siyonizm, Yahudilerin bir millet ve bir kültür olarak Filistin’de yeniden yerleşmesini amaçlayan bir yeniden canlanma hareketi idi.” (Metli, a.g.e., s.39).

Sofer: Dini metinleri yazan kişi.

ŞoahlHolokost: “Bütünüyle yanmış” kurban anlamına gelir. II. Dünya Savaşı sırasında Avrupa Yahudileri’nin yok edilmesini tanımlayan Batı kökenli kavram. İbranice “Shoah” “yok olma” demektir.

Südur(Yayılma, Emanation): Gerçekliğin çeşitli derecelerde tek, tektanrıcuların Tanrı olduğunu düşündükleri ana bir kaynaktan çıkarak yayıldığı süreç. Bazı Hristiyan, Yahudi ve Müslümanlar, filozof ve mistikleri dahil, Kutsal Kitap’daki yaratılışın bir anda olduğunu anlatan geleneksel öyküsünden çok, bu antik benzetmeyi kullanmayı yeğlemişlerdir. Plotinos’un Yeniplatoncu düşüncesi ve Sühreverdi Maktül.

Sünnet: Tanrı ile Yahudi halkı arasında yapılan anlaşmayı simgeler. Bu anlamda “berit mila” (sünnet Anlaşması) olarak adlandırılır. Yahudilikte erkek çocuk doğduktan sonra sekiz gün içinde, din değiştirme ve Yahudiliğe geçme durumunda sünnet işlemi yapılır(Bech Benjamin Rabi, Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü, çev:E.Seval Valı, s.402, İstanbul, Gözlem 2004).

Tannaitik: Sözlü yasanın derlemesine atfedilen Yahudi tarihi devresi.

Tannaim: Mişna döneminde Yahudi din adamlarına verilen isim.

Tetragrammaton: YHVH, Tanrı'nın kutsal ismi.

Tevrat: Musevi dininin Kutsal Kitabıdır. İbranice adı Tanakh(Eski Ahit)'dir. Torah olarak da adlandırılan Tevrat; Musa peygamber tarafından Sina dağında Tanrı'dan yazılı olarak alınmıştır. Ortodoks Yahudilik, Yazılı Tevrat'ın Tanrı tarafından Hz. Musa'ya yazdırıldığını, Gizemli sembolik ve alegorik özellikte olan Sözlü Tevrat'ın (Mişne ve Talmud) da şifahen vahiy olduğunu kabul etmektedir. Tevrat, Asur kralı Buhtunnasr Kudüs'ü işgal ettiğinde, Roma kralı Artiokus da Filistin'i işgal ettikten sonra iki kez yakılmıştır. Tevrat'ın yok edildikten sonra tekrar nasıl tekrar yazıldığına ilişkin rivayetler ötesinde tam bir bilgi yoktur. Yahudilere göre Azra isimli biri Asurluların onu yakmasından sonra Tevrat'ı ezberinden yeniden yazmıştır. Bu nedenle Azra Yahudilerce peygamber olarak kabul edilir. Kur'an'da on yedi yerde Tevrat'a göndermede bulunulmuştur(*Dini Kavramlar Sözlüğü, yay.haz: İ.Karagöz, 6.baskı, s.658, DİB Yayınları, Ankara, 2015.*).

Tevrat (İslamiyette): Tevrat sözcüğü, İslamiyet'te de Musa peygamber'e verilen Kutsal Kitabı belirtmek için kullanılmıştır. Ancak, bu konuda tartışılan noktalar bulunmaktadır. Prof. Dr. Baki Adam "*Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*" adlı kaynak eserinde bunları şöyle belirtiyor: "*Kur'an'da on altı ayette on sekiz defa zikredilen "Tevrat" kelimesinin anlamı ve kapsamı açık değildir. Bu kelimenin kullanıldığı ayetlerden, Tevrat'ın Beni İsrail'e indirilmiş bir kitap olduğu anlaşılmakla birlikte, hangi peygamber vasıtasıyla verildiği meselesi kapalıdır...*" "*İncil'in İsa'ya, Zebur'un Davud'a verildiği apaçık belirtilmekteyken, Tevrat'ın verildiği peygamber ismi zikredilmemiştir. Kur'an ayetlerindeki "Tevrat" kelimesiyle Musa'ya verilen "kitap"ın mı, yoksa Eski Ahid'in mi kastedildiğini anlamak zordur(s.61)...*" *Kur'an'da, Bakara Suresi'nin İkinci ayetinde(Musa'ya o kitabı ve furkanı verdik) ilk defa zikri geçen "El-Kitab" hakkında yorum yapan müfessirlerden bazıları, buradaki bu lâfzın gaybi bir lâfız olduğunu, bazıları da Tevrat ve İncil'e işaret ettiğini ileri sürmüştür...*" "*Kur'an'da, Musa'ya verilen "kitap" için "Tevrat" isminin kullanılmaması ve sadece "El Kitap" denilmesi(s.62)...*" (tartışma sebebidir.) "*Muhammed Hamdi Yazır'ın ifade ettiği gibi müfessirlerin hemen hemen tümü Musa'ya "kitap verildiğini bildiren ayetlerdeki "El-Kitap"ı Tevrat olarak açıklamıştır...*" *Hadislerde, Kur'an'dan farklı olarak, "Tevrat"ın Musa'ya verildiği açıkça ifade edilmektedir. Ancak, Musa'ya verilen "Tevrat"la, Eski Ahid'in ilk beş kitabının mı, yoksa tümünün mü kastedildiği anlaşılmamaktadır(s.66)...*" (Adam, Baki Prof.Dr., "*Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*", 4.baskı, s.61, 62 ve 66, İstanbul, Pınar yay, 2015.).

Talmud: Yahudi yasası ve ilminin öğretileri; İsrail ve Babil akademilerinin Haham bilgelerinin Mişna'daki tartışmaları şeklinde sunulmuştur. Filistin

Talmud'u M.S. 4. Yüzyılın sonunda, daha kapsamlısı olan Babil Talmud'u ise 7. Yüzyılda tamamlanmıştır. Mişne ve Talmud, Sina'daki vahiyden günümüze kadar Yahudi dininde meydana gelen tüm gelişmeleri kapsadığından, çok geniş bir içeriğe sahiptir.

Targumlar: Tevrat'ın tercümeleri. "Septuagint" Yunanca, Latince "Vulgate", Süryanice "Peshitta", Targum "Aramca" (Adam, a.g.e., s.15).

TesniyelDeuteronomyMişne Torah: Tevrat'ın beşinci kitabı olan Tesniye, Tevrat'ın tekrarı demektir. Tevrat'ın Yunanca çevirisinde bu kitaba Deuteronomon denilmiş bu sözcük İngilizce'de "Deutoronomy" şeklini almıştır. Deuteronomon'un karşılığı Arapça sözcük Tesniye'dir(Adam, a.g.e., s.32.).

Torah: Sözcük anlamı "ilahi öğrenim" demektir. Geniş anlamda tüm dini kaynak ve öğretileri kapsar. Tanrı tarafından Musa'ya Sina'da iletilen beş kitap yazılı ve sözlü Torah(Tevrat)olarak da adlandırılır.

Tsaddik: Aydınlanmış aziz. Dürüst, bilgili, güvenilir, dini lider niteliklerine sahip kişi.

Tikkun: Dünyanın yaratılışı sırasında bir kaza sonucu kırılan keelpotların(tohum kabının)yeniden birleştirilmesi demektir (Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev: O.Özel, H.Koyukan, K.Emiroğlu, s.387-389, 3.Baskı,İstanbul, Pegasus, 2017.). Ayrıca bknz: "... dünyaya yayılan kutsal ışığın yeniden kaynağına döndürülmesi, felaketin sona erdirilmesi süreci. Yahudiler evrenin onarılmasında görevlendirilmiştir. Onlar Torah'a uyarak, dünyaya dağılmış olan kutsal kıvılcımların yeniden ilahi kaynağına dönmesini sağlayacaklardır. Onarım sürecinde bu görevi yerine getirmekle ışığın sürgünü sona erecek, Mesih gelecek ve İsrail'in kurtuluşu gerçekleşecektir."

Tosefta: Mişna'da bulunan ve Tannaim olarak isimlendirilen MS I-III. Yüzyıllarda Kutsal Topraklarda yaşamış Mişna bilginleri tarafından yazılmış öğretilere ek metinlerin külliyatı(Besalel, IIII713 ve 745-746).

Vaad Edilmiş Topraklar ve sürgünlük: Tanrı'nın Yahudilere vaad ettiği Kenan ili(günümüzde Filistin) topraklarıdır. M.Ö. Birinci yüzyılda İbrahim peygamber öldükten sonra Kenan ili topraklarının Kuzeyinde İsrail Krallığı, Güneyde de Yahuda Krallığı ortaya çıkmıştır. İsrail Krallığı M.Ö. 722'de Asurlular tarafından yıkılarak buradaki Yahudi halk Asur'a; Yahuda Krallığı da M.Ö.586'da Babilliler tarafından yıkılarak yine buradaki Yahudi halk bu kez Babil'e sürgün edilmiştir. Yahudiler Tanrı ile yaptıkları sözleşmeye uymadıklarından cezalandırılarak sürgün edildiklerine inanmışlardır. Mesih geldiğinde yeniden vaad edilmiş topraklara dönecek ve tapınaklarını inşa ederek Tevrat'ın düzenini kuracaklardır. Yahudilikte kutsal topraklarda yaşamak dini bir zorunluluktur.

Yahudi: İsrail olarak bilinen Yaakov soyundan gelenler. "Yahudi hukuk sistemi Halakha'ya göre, Yahudi bir anne-babadan veya Yahudi bir anneden

doğan kimse Yahudi'dir. Sadece babası Yahudi olan bir kimsenin Yahudi sayılabilmesi için Yahudi dinine de girmesi gerekmektedir. Irk özellikleri bakımından Yahudi olmayıp Yahudiliğe giren (giyyur-mühtedi) kimse de Halakha'ya göre Yahudi sayılır. Bu bakımdan Yahudi terimi, belli bir ırka, kültüre ve dine mensubiyeti ifade eden çok boyutlu bir anlam içermektedir”(Metli, a.g.e., s.44).

Yeşiva: Tora, Mişna ve Talmud'un ileri derecede incelendiği dini akademilere verilen isim. Çoğulu Yeşivot.

Yetmiş Millet Tablosu: “Klasik Yahudi geleneği, Tekvin'in 10. babındaki soy kuşağı tablosunu esas alarak bütün ulusları Hz. Nuh'un üç oğlu Ham, Sam ve Yafes ile ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Sam'ın soyundan gelenler “Eber'in Çocukları” (yani İbraniler), Asurlular, Aramiler ve Araplardır. Elamlılar da Sam'dan türemişolarak gösterilir. Öte yandan Talmud'da Tanrının bu halklara hitap edecek şekilde yetmiş dilde Tevrat'ı yorumladığı kabul edilmektedir. Buna dayanarak Yahudi Rabbiler insanlığı “yetmiş millete” ayırmaktadırlar.” (Metli, a.g.e. s.40).

Zohar: Yahudi mistik geleneği Kabala'nın ana eseri. Sözcük anlamı “parıltı, görkem”. Yazarının(2. Yüzyıl bilgisi Şimon bar Yohay'a atfedilse de) on üçüncü yüzyılda İspanya'da yaşamış olan Moşe de Leon olduğuna inanılır(Besalel, III805).

Derleyen: Abdullah Şevki

Yararlanılan Kaynaklar:

- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev: O. Özel, H.Koyukan, K.Emiroğlu, 3.Baskı, İstanbul, Pegasus, 2017.
- Baki, Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 4. Basım, Pınar Yayınları, İstanbul, Mayıs- 2015.
- Besalel,Yusuf, *Yahudilik Ansiklopedisi, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul 2001.*
- Blech, Rabi Benjamin, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, çev: E.Seval Valı, I. Baskı, İstanbul, Gözlem, 2004.
- Dini Kavramlar Sözlüğü*, yay.haz: İ.Karagöz, 6.baskı, s.658, DİB Yayınları, Ankara, 2015
- Kirman, Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Sözlüğü*, Karahan Kitabevi, Adana 2016.
- Metli, Ebru, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.(acikarsiv.ankara.edu.tr/browse/239313074.pdf)
- Perle, Epstein, *KabalaMusevi Mistiklerinin Yolu*, çev: N. Karayazgan ve Şiyma Barkın, 4.Baskı, Dharma, İstanbul 2005.
- Law, Stephen, *Philosophy*, 1.baskı, s.262, DK ltd. Londra, 2004.
- Tevrat, Y. Haz: Hasan İlhan, Andaç Yay., Ankara, 2015.

AD DİZİNİ

A

- Abaye 316
 Abbt 671, 688
 Abigail 83
 Aboab 316, 515, 611, 612, 614, 616
 Abraham 5, 11, 27, 42, 65, 68, 70, 71, 99,
 122, 148, 158, 159, 184, 187, 194, 195,
 197, 198, 199, 200, 201, 206, 234, 241,
 254, 255, 257, 289, 312, 314, 317, 318,
 328, 338, 339, 340, 344, 345, 346, 355,
 356, 364, 365, 369, 370, 374, 388, 389,
 425, 427, 460, 478, 490, 504, 507, 509,
 521, 526, 535, 537, 538, 545, 560, 573,
 576, 577, 579, 580, 581, 582, 583, 593,
 610, 612, 633, 637, 694, 702, 712, 713,
 723, 728, 739, 746, 748, 775, 901
 Absalom 445
 Abulafia 120, 122, 344, 355, 478, 488, 490,
 491, 492, 501, 504, 509, 535, 536, 537, 577
 Achad Ha'am 266, 590, 593, 768, 777, 783,
 784, 786, 787, 788, 789
 Adam 49, 67, 116, 221, 291, 357, 454, 484,
 495, 610, 618, 916, 918
 Aderbi 543, 546, 561, 568, 569, 571, 572
 Adler 49, 855, 887, 888, 889, 894
 Adret 314, 325, 327, 329, 333, 334
 Afendopolo 540, 575
 Afrika 97, 148, 205, 206, 208, 214, 246, 558,
 610, 914
 Agrippa 536
 Aix-en-Provence 311
 Al'ami 512, 558, 572
 Albalag 254, 325, 335, 342, 376, 381, 382,
 384, 387, 388
 Albo 45, 47, 254, 325, 365, 369, 374, 375,
 376, 386, 387, 388, 389, 425, 430, 431,
 437, 440, 441, 442, 446, 447, 449, 455,
 457, 514, 521, 522, 525, 541, 561, 563,
 572, 579, 581
 Alemanno 113, 439, 440, 444, 447, 448, 456,
 457, 459, 526, 527, 528, 533, 536, 537,
 538, 563, 565, 566, 567, 568, 577, 579
 Alexandria 72, 73, 74
 Alfakhar 319, 320
 Alfasi 204, 567
 Alguades 327, 333, 365, 442, 568
 Alkabetz 488, 492, 500
 Alkalai 781
 Almany 16, 494, 523, 588, 600, 609, 612,
 619, 638, 647, 650, 657, 658, 660, 691,
 706, 715, 717, 718, 719, 720, 722, 723,
 729, 740, 741, 744, 746, 747, 748, 756,
 757, 758, 759, 760, 761, 762, 768, 771,
 803, 804, 824, 825, 828, 899, 909, 910
 Almoli 540, 541, 567, 572, 580, 583
 Almosnino 541, 542, 543, 545, 546, 547, 548,
 549, 550, 551, 552, 567, 568, 569, 570,
 571, 572
 Alsace 674
 Altın Buzağı 219
 Altmann 22, 118, 121, 154, 155, 156, 158,
 159, 160, 166, 167, 186, 187, 188, 189,
 190, 196, 199, 239, 241, 290, 337, 387,
 388, 389, 446, 448, 451, 454, 464, 465,
 466, 480, 493, 494, 498, 499, 501, 502,
 506, 507, 539, 566, 573, 608, 658, 664,
 669, 686, 687, 688, 689, 690, 850, 851,
 855, 857
 Altona 741, 744
 Amerika 588, 610, 615, 617, 706, 811, 857
 Amsterdam 196, 242, 452, 505, 599, 600,
 601, 606, 609, 610, 611, 612, 613, 614,
 615, 616, 617, 618, 619, 621, 622, 623,
 624, 635, 638, 641, 837, 876
 Anatoli 309, 312, 313, 319, 325, 326, 329,
 332, 334, 335, 336, 359, 361, 439, 440,
 447, 448, 457, 524, 525
 Aqibah 78, 79, 80, 83, 84, 470, 473, 592

- Aquinas 7, 10, 11, 18, 21, 98, 191, 255, 257, 258, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 310, 327, 330, 362, 364, 365, 370, 377, 386, 390, 397, 420, 425, 430, 441, 442, 443, 448, 449, 452, 458, 517, 524, 525, 531, 538, 545, 559, 560, 561, 562, 563, 568, 580, 582
- bölüm 12 331
- Aragon 206, 321, 333, 345, 411, 512, 559, 561
- Arama 46, 316, 324, 331, 336, 365, 369, 370, 376, 385, 386, 388, 389, 390, 441, 454, 516, 521, 545, 560, 573, 577
- Argyropolous 530, 545, 569
- Aristeas 54, 59, 60, 61, 62, 70, 74
- Aristobulus 60, 62, 63, 68
- Arjantin 360, 882
- Aroni 516
- Aroyo 543, 546, 547, 568, 569, 570, 571, 572, 573
- Augustine 96, 98, 432, 437, 519
- Auschwitz 858, 861, 864, 865, 866, 867, 870, 872, 873, 875, 876
- Avignon 318, 328, 391
- Avusturya 542, 600
- Aydınlanma 7, 9, 11, 47, 97, 102, 113, 429, 445, 618, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 652, 653, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 669, 670, 671, 688, 715, 716, 718, 722, 730, 731, 736, 815, 825, 826, 835, 838, 843, 853, 884, 911
- Ayer 865
- Azulai 489
- B
- Baal Shem Tov 807
- Bachrach 607
- Bachya ibn Paquda 99, 158, 159, 176, 201, 255, 541, 552
- Bacon 625, 645, 835, 840
- Baer 125, 207, 236, 237, 238, 241, 306, 307, 318, 323, 324, 332, 333, 334, 335, 337, 340, 388, 389, 411, 423, 424, 447, 448, 451, 558, 559, 561, 574, 788
- Bağdat 97, 133, 244, 245, 326, 348, 349, 434, 910, 911
- Baneth 119, 121, 158, 160, 196, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 455
- Bar Chiyya 178, 179, 180, 185, 193, 194, 255
- Baron 105, 117, 118, 121, 125, 196, 207, 236, 237, 241, 257, 327, 333, 337, 340, 408, 607, 608, 617, 686, 722, 726, 728, 756, 757, 763
- Barselona 329, 330, 411, 412
- Barth 45, 724, 831, 864
- Bashyatzi 540
- Başran okulu 147
- Bayle 612
- Becker 646, 664
- Bedersi 254, 312, 318, 328, 329, 331, 332, 336, 340, 526, 541
- Belçika 609, 613, 614, 615
- Bellarmino 676
- ben Abraham 254, 314, 317, 338, 345, 355, 576
- ben Abuyah 742
- ben Azariah 84
- ben Barzilai 201, 478
- ben Chushiel 478
- ben David 474, 487, 573
- ben Elijah 160
- Benet 743
- ben Hyrcanus 273
- ben Israel 619, 623
- ben Jacob ha-Kohen 488
- ben Joab 525, 527
- ben Joseph 141, 159, 173, 190, 255, 321, 365, 448, 456, 488, 516
- ben Judah 337, 451, 574
- ben Kalonymus 314, 326, 329, 332, 336,

- 357, 361
ben Machir 325
ben Menachem 537
ben Simeon 488
Ben Sira 54, 55, 56, 57, 58, 69, 72, 74, 468
ben Solomon 254
ben Todros 321
ben Yechiel 525
ben Yedaiah 333
ben Zakkai 507
Berdiczewski 768
Bergson 230, 588, 879
Berkeley 6, 22, 72, 122, 123, 125, 161, 242, 247, 338, 389, 424, 575, 576, 578, 579, 628, 629, 664, 665, 666, 690, 728
Berkovits 858, 873, 875
Berlin 72, 73, 74, 122, 123, 161, 162, 194, 197, 200, 241, 336, 337, 341, 342, 449, 454, 502, 573, 582, 597, 643, 657, 664, 665, 666, 670, 671, 673, 674, 675, 687, 689, 712, 715, 716, 717, 720, 721, 723, 725, 726, 727, 728, 741, 748, 753, 778, 789, 804, 811, 824, 854
Bernhard 671
Beziers 309, 315, 318, 319, 331, 339
Bibago 254, 316, 331, 332, 335, 339, 365, 370, 371, 386, 388, 389, 515, 517, 519, 521, 527, 560, 561, 570, 573, 576, 579, 580
Bloch 113, 120, 122, 200, 256, 362, 408, 450, 495, 502, 588, 594, 876
Blumenthal 186, 196, 455, 501, 504, 857
Bodin 599, 835
Boeckh 720
Boethius 254
Bologna 328, 331, 450, 573
Bonafed 325, 328, 329, 331, 338, 516
Bonfil 528, 538, 557, 562, 563, 564, 565, 566, 574
Bonnet 673, 674, 681, 682, 683, 688
Bordeaux 613
Boreel 610
Borisov 163, 187
Borochoy 768, 782, 784, 786, 787, 789
Borowitz 821, 822, 858, 883, 884, 885
Boyle 615, 625
Bracciolini 530
Brann 215, 236, 237, 238, 241, 718, 723, 727
Braunschweig 744, 746, 747, 748, 750
Breisach 699, 712, 713
Brenner 787
Breslau 73, 159, 195, 199, 722, 723, 724, 727, 744, 753, 754, 755, 757, 759
Breuer 329, 337, 729, 730, 731, 738, 758
Brezilya 612, 614
Brod 768, 788
Broughton 610
Brown 689, 821, 865
Broyde 176, 192, 196
Bruni 530, 562, 569
Bruno 532, 535, 559, 577, 583
Buber 14, 587, 590, 621, 641, 768, 773, 774, 787, 788, 798, 807, 808, 809, 810, 811, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 824, 826, 857, 873, 906
Bulan 211
Bulgarlar 212
Burgos 320, 322, 325, 379, 384, 414, 423, 424, 466, 488, 500, 507, 567, 575, 588
Buridan 545, 548, 570, 583
Burke 227
Burley 526, 545
Burnet 610
C
Cain 62, 71, 875
Cairo 121, 122, 123, 158, 208, 452, 506
Caligula 63
Cardoso 603, 607, 608
Cassirer 646, 648, 649, 664, 798, 801, 802, 824

- Chajes 745, 747, 748, 749, 762
Chakham Zevi 606
Chalfon ben Netanel 208
Chanukkah 234, 744
Chatam Sofer 742, 743, 746, 752, 761
Chavilio 516
Chayat 537
Chayim 537, 566, 606, 607
Chayyun 545
Chazal 750
Christina 613
Chrysippus 57, 70, 253
Cicero 59, 69, 70, 71, 530, 531, 544, 552, 567
Cleanthes 54
Cohen 5, 11, 14, 16, 45, 48, 118, 120, 122, 158, 159, 254, 446, 452, 495, 496, 500, 502, 535, 539, 573, 581, 583, 587, 588, 590, 592, 596, 597, 610, 612, 614, 639, 640, 641, 642, 643, 725, 726, 727, 768, 774, 779, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 804, 815, 821, 824, 825, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 837, 851, 853, 858, 859, 861, 862, 863, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 877, 885, 886
Condillac 590
Cordoba 180, 203, 205, 206, 212, 434
Cordovero 488, 489, 492, 501, 509
Cover 695, 696, 707, 708, 709, 710, 711, 713, 894
Crates of Mallos 64
Creizenach 744, 745
Crescas 14, 91, 127, 184, 246, 253, 256, 257, 258, 305, 316, 321, 325, 331, 342, 365, 368, 369, 371, 373, 374, 375, 377, 378, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 447, 454, 458, 512, 513, 514, 516, 518, 521, 522, 529, 538, 550, 559, 560, 569, 570, 573, 574, 577, 580, 621, 636, 641
bölüm 17 634
Cromwell 600, 615
D
da Costa 604, 612, 619, 622
Dan 123, 199, 359, 362, 458, 479, 480, 481, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 502, 503, 504, 506, 569, 575, 577
Dante 428, 430, 524, 525, 562
da Pisa 525, 528, 537
d'Aquin 196, 304, 611
Darwin 699
da Silva 612
David 5, 6, 25, 44, 47, 75, 113, 123, 164, 187, 230, 235, 237, 239, 241, 254, 312, 316, 320, 321, 332, 341, 344, 345, 439, 445, 450, 474, 487, 489, 500, 504, 526, 528, 529, 538, 539, 552, 561, 562, 567, 573, 575, 582, 596, 605, 611, 613, 618, 619, 638, 642, 663, 670, 672, 711, 715, 721, 724, 728, 739, 741, 747, 770, 780, 857, 883
Davos 798
de Balmes 526, 528
Decalogue 66, 67
de Castro 603, 613, 614, 616, 619, 622, 635
de Fonseca 611
del Bene 535, 575
de Leon 12, 335, 341, 515, 535, 918
della Mirandola 335, 443, 526, 559, 570, 574, 583
del Medigo 17, 325, 335, 336, 429, 443, 444, 457, 526, 527, 535, 537, 573, 574, 576, 579, 612
de Pinto 618, 619
de Pomis 529
de Prado 613, 620, 622, 635, 643
de Rojas 532
Derrida 858, 880, 882, 898
de Santa Maria 561, 562, 616

- Descartes 612, 625, 626, 627, 628, 629, 645, 835, 840, 878
d'Etaples 545, 569
de Vidas 492
Dewey 590, 879
de Zepeda 616
Diderot 618
Dieterici 163
Dinur 324, 325, 326, 327, 330, 331, 336, 338, 340, 788
Diogenes Laertius 61, 69, 70, 72
Dodds 66, 73, 196
Dohm 653, 654, 663, 674, 679
Dominikenler 345
Donato 526
Donnolo 478, 509
Dorff 857
Dreyfus skandalı 832
Dubnow 774, 778
Duran 254, 325, 365, 369, 386, 389, 453, 514, 516, 521, 559
Duran, Simeon 516
Durkheim 777
Dussel 882

E
Ebreo 184, 194, 195, 197, 532, 533, 534, 535, 552, 564, 565, 573, 576, 577, 579, 580, 582, 630
Eckardt 858, 860, 874
Eden 26, 30, 49, 272, 425, 441
Edom 207
Eger 743, 752
Ehrenberg 804
Einhorn 739, 740, 749, 752, 757
el-Beşir 147, 148, 158
Eleazar of Worms 501
el-Farabi 229, 240, 254, 268, 275, 289, 364, 392, 434
el-Gazali 228, 229, 231, 232, 233, 235, 243, 274, 316, 380, 405
Eliezer 87, 273, 540, 635, 741, 742, 858
Elizabeth 628, 629
el-Muqammiş 109, 148
el-Râzî 109
Emden 606
Emeviler 130, 131
Empedocles 191, 198
Endülüs 10, 114, 137, 169, 203, 204, 205, 214, 236, 246, 912
Engels 771
Epicurus 253
Erasmus 229
Eş'ariler 137, 138, 139, 150
Eş'ariyye 131, 137, 138, 145, 146, 152
Eşkenazi 480
Esther 40, 46, 89, 256
Ettlinger 744, 745, 746, 747, 752, 753, 760, 762
Eybeshuetz 606
Ezekiel 26, 424, 469, 479, 503, 634

F
Fackenheim 360, 362, 858, 873, 875, 876, 885
Falk 573, 889, 891, 892, 894
Faquim 323
Farber 481, 494, 498, 503
Farissol 327, 340, 526, 563, 581
Farrar 124, 611
Fas 97, 112, 205, 609, 912
Fesisiler 634, 640
Ferrara 573, 600
Feuerbach 879
Fez 112, 119
Fichte 718, 719, 778, 781
Ficino 443, 530, 532, 533, 582
Fisher 386, 387, 388, 389, 423, 424, 610
Flavius Mithridates 527
Fleks 742

- Formstecher 702
 Foucault 647, 649, 665
 Fraenkel 670
 Frankel 386, 388, 389, 702, 718, 723, 724, 727, 754, 755, 760, 762
 Fransa 16, 227, 309, 312, 313, 329, 330, 363, 392, 482, 523, 524, 588, 600, 609, 611, 616, 647, 651, 781, 824, 882, 909
 Fransiskaner 191, 345
 Frederick II 112, 119, 325, 326
 Freud 9, 865, 878
- G
- Galen 166, 172, 233, 567
 Galicia 666, 807
 Gans 719, 727, 728, 770, 780
 Garçon 316, 515
 Gare 694, 695, 711, 712, 713
 Gay 646, 649, 654, 655, 661, 663, 665
 Gebhardt 72, 195, 622
 Geiger 593, 694, 702, 703, 704, 705, 712, 713, 723, 724, 728, 739, 748
 Geniza 115, 122, 123, 208, 240, 469, 470, 471, 506
 Geonim 139, 145, 146, 148, 525, 910
 Gersonides (Levi ben Gershon) 408
 Gikatilla 485, 499
 Gilligan 893
 Gilson 107, 117, 123, 257, 326, 338
 Girit 335, 524, 526, 527, 558, 563
 Goethe 638, 639, 690
 Goitein 106, 110, 111, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 153, 154, 160, 161, 237, 240, 242, 453
 Goldstein 70, 72, 74, 256, 257, 392, 408, 449, 508
 Goldziher 123, 153, 176, 197
 Gonzaga 528
 Goodman 5, 21, 22, 47, 74, 110, 118, 119, 123, 154, 159, 194, 197, 198, 199, 203, 237, 238, 241, 242, 362, 447, 453, 504, 647, 665
 Gordon 667, 728, 768, 773, 787, 788
 Graetz 494, 497, 503, 591, 596, 723, 724, 727, 728, 754, 755, 758, 759, 760, 773, 779, 780, 782
 Granada 205
 Greenburg 874
 Grimani 526, 528
 Gross 325, 328, 329, 331, 338, 360, 362, 576, 889, 891, 892, 894
 Grotius 454, 599, 609, 676
 Grunfeld 729, 732, 734, 736, 737, 738, 762, 780
 Gundisalvo (Gundissalinus) 364
 Gürcüler 212
 Guttmann 13, 14, 20, 21, 22, 103, 105, 117, 126, 180, 183, 187, 192, 193, 197, 265, 290, 291, 306, 324, 325, 338, 433, 446, 448, 453, 560, 576, 596, 597, 621, 642, 643, 689, 690, 798, 801, 802, 821, 824, 851
- H
- Habermas 647, 665, 722, 728, 798
 Habillo 327, 365
 Hadassi 147, 158, 161
 Hagiz 606, 608
 Hague 196, 199, 337, 362, 574, 620, 780, 789, 885
 Hai Gaon 146, 162, 478, 481
 Halevi 17, 100, 103, 114, 148, 149, 153, 158, 159, 166, 184, 197, 199, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 255, 258, 320, 321, 324, 331, 363, 370, 423, 430, 434, 435, 437, 438, 439, 447, 449, 458, 509, 512, 513, 514, 520, 529, 543, 552, 559, 564, 568, 570,

- 571, 573, 855
Hamburg 600, 601, 605, 606, 613, 741, 742,
744, 745, 747, 763, 824
Handelman 880, 886
Hartshorne 873
Hartum 97
ha-Yitzhari 545
Hayon 606
Hazar kralı 212, 216, 220, 223, 232, 435
Hazarya 212, 220
Heath 113, 120, 124, 337
Hegel 590, 639, 648, 649, 650, 659, 663, 698,
719, 720, 727, 733, 737, 771, 775, 793,
807, 826, 828, 830, 876, 883, 886
Heidegger 11, 798, 826, 828, 833, 858, 879,
883, 886
Heine 161, 638
Hengel 53, 69, 70, 73
Hennings 672, 686
Heraclitus 51, 68
Herberg 590, 596, 597
Herder 11, 211, 590, 652, 663, 698, 699, 712,
718, 719, 728, 771
Hermes Trismegistus 530, 533
Herrera 509, 535, 566, 573, 581, 583, 610,
611, 612, 614
Herz 672, 674, 683, 688, 689
Herzl 783, 784, 914
Heschel 119, 124, 198, 788, 857, 880, 890,
894
Hess 771, 772, 773, 779, 780, 781, 782, 783,
786, 788, 789
Hildesheimer 200, 494, 504, 723, 724, 753,
754, 755, 757, 758, 759, 760, 762, 763
Hillel 254, 314, 317, 325, 330, 331, 335, 336,
344, 364, 524, 573, 577, 592
Hindistan 51, 208, 218, 219, 220, 245, 618,
649
Hirsch 11, 27, 44, 47, 590, 702, 729, 730, 731,
732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 745,
746, 751, 753, 754, 755, 756, 757, 758,
759, 760, 761, 762, 775, 779, 780
Hobbes 16, 86, 428, 429, 628, 629, 630, 676,
677, 684, 687, 688, 697, 835, 840, 854
Hoffmann 724, 728, 741, 762
Holdheim 702, 739, 740, 748, 749, 752, 757,
760
Hollanda 588, 599, 600, 609, 610, 611, 612,
613, 615, 617, 618, 624, 632, 634, 674, 838
Homborg 660, 672, 683, 689
Homer 64, 65, 68
Hudhayl 144, 150
Huet 610
Hume 33, 247, 618, 619, 652, 697, 713
Hunter 620
Husik 10, 17, 21, 22, 47, 103, 108, 118, 124,
192, 193, 198, 257, 291, 325, 338, 386,
387, 388, 389, 449, 454, 572, 587, 596,
597, 831, 832, 851, 854
Husserl 11, 828
Hutchins 824, 825
Hyman 125, 172, 191, 196, 198, 257, 291,
408, 447, 451, 454, 880, 888, 894
I
İberya 12, 203, 205, 411, 520, 523, 558
ibn Gaon 492
ibn Habib 365
ibni Chasdai 188
ibni Davud 158
ibni Ezra 173, 205, 206, 478
ibni Ferrizuel 206
ibni Gabirol 169, 173, 180, 187, 203, 206
ibni Kaspi 360, 361, 441
ibni Rüşd 528
ibni Shem Tov 424, 440, 448, 560
ibni Tibbon 289, 293, 309
ibni Tzaddik 173, 180, 183
ibn Latif 454
ibn Megash 544, 571, 573

- ibn Migash 206
ibn Naghrela 205
ibn Paquda 99, 158, 159, 176, 187, 195, 197,
200, 201, 255, 541, 552
İngiltere 8, 588, 599, 600, 609, 615, 688, 824
İsa 109, 184, 217, 218, 220, 412, 432, 492,
528, 614, 615, 623, 634, 635, 639, 732,
781, 793, 804, 858, 916
İshak 11, 29, 30, 40, 65, 165, 218, 254, 316,
324, 327, 331, 333, 335, 369, 374, 399,
403, 418, 423, 430, 439, 444, 474, 495,
514, 515, 516, 519, 521, 560, 561, 564,
566, 744, 813, 866, 914
Ishmael 79, 80, 473, 495
İslam 7, 9, 10, 11, 12, 102, 105, 107, 108, 109,
110, 111, 113, 114, 116, 117, 118, 130,
137, 138, 144, 149, 150, 152, 153, 157,
173, 203, 204, 205, 207, 214, 216, 229,
263, 267, 268, 272, 282, 305, 318, 331,
380, 429, 430, 431, 433, 435, 470, 491,
494, 496, 523, 605, 606, 616, 654, 746,
841, 900, 909, 910, 912
bölüm 6 238, 247
İspanya 10, 27, 97, 114, 147, 148, 149, 152,
157, 169, 170, 173, 178, 180, 184, 190,
204, 205, 206, 207, 208, 214, 234, 240,
246, 305, 308, 313, 314, 315, 316, 317,
320, 330, 333, 363, 364, 365, 368, 384,
385, 392, 439, 480, 482, 512, 515, 522,
524, 527, 536, 550, 559, 561, 566, 601,
609, 612, 613, 614, 616, 623, 727, 769,
909, 912, 914, 918
Israeli 97, 99, 102, 105, 114, 153, 167, 172,
180, 187, 188, 189, 195, 196, 200, 201, 506
İsrail 27, 34, 39, 41, 42, 51, 57, 58, 61, 81,
99, 141, 142, 187, 204, 206, 207, 208, 211,
218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225,
227, 233, 234, 235, 236, 239, 252, 383,
390, 418, 420, 436, 439, 444, 474, 477,
496, 512, 513, 514, 518, 519, 520, 522,
534, 537, 539, 546, 548, 549, 551, 552,
553, 557, 559, 569, 571, 588, 590, 591,
592, 593, 595, 599, 600, 605, 607, 610,
611, 613, 615, 616, 622, 632, 641, 642,
674, 675, 693, 697, 704, 706, 708, 711,
730, 732, 737, 742, 743, 746, 749, 750,
751, 752, 753, 758, 759, 762, 773, 774,
775, 777, 779, 782, 787, 792, 795, 797,
807, 825, 857, 859, 860, 861, 863, 864,
865, 866, 867, 868, 872, 873, 874, 877,
883, 891, 899, 902, 903, 904, 909, 910,
916, 917
İsrailliler 45, 219, 226, 232, 404, 632, 680
İstanbul 117, 539, 540, 541, 563, 909, 911,
915, 916, 917, 918
İtalya 12, 246, 308, 310, 312, 316, 317, 333,
335, 363, 364, 384, 439, 443, 444, 470,
478, 494, 511, 523, 524, 525, 526, 527,
528, 529, 530, 531, 533, 535, 536, 537,
539, 543, 544, 550, 558, 561, 562, 563,
564, 565, 568, 604, 609, 772
İtalyanlar 359
J
Jacobi 669, 824
Jaeger 106
Jannaeus 53
Joseph 30, 46, 68, 141, 148, 158, 159, 161,
173, 190, 194, 195, 200, 201, 205, 206,
212, 254, 255, 307, 309, 310, 312, 314,
316, 317, 320, 321, 326, 327, 328, 329,
330, 332, 333, 335, 336, 342, 348, 355,
357, 358, 360, 365, 412, 413, 414, 421,
424, 430, 439, 440, 441, 442, 448, 456,
479, 480, 484, 485, 488, 489, 492, 499,
514, 515, 516, 517, 521, 525, 527, 528,
532, 540, 541, 545, 546, 559, 560, 561,
564, 568, 569, 573, 574, 576, 580, 581,
612, 640, 653, 658, 707, 811, 822
Jost 721, 722, 728

- K
Kafka 883
Kalischer 781
Kant 11, 17, 22, 48, 458, 590, 592, 646, 648, 649, 663, 672, 697, 700, 701, 702, 713, 719, 729, 730, 731, 732, 733, 735, 736, 737, 738, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 826, 827, 828, 829, 834, 851, 878
Kaplan 338, 409, 459, 590, 594, 596, 597, 607, 608, 617, 619, 641, 768, 776, 777, 778, 779, 780, 788, 800, 801, 822, 875
Karaylar 11, 143, 144, 743, 747, 749, 911
Karo 707
Kassel 803
Katz 5, 164, 165, 187, 196, 197, 198, 200, 201, 619, 655, 658, 661, 665, 687, 747, 752, 753, 756, 763, 821, 855, 857, 874
Kaufmann 9, 27, 49, 69, 72, 118, 119, 124, 164, 186, 191, 198, 788, 798, 801, 802
Kellner 48, 49, 324, 339, 386, 388, 390, 408, 416, 420, 422, 423, 425, 447, 454, 562, 568, 572, 578, 597
Kenaniler 787
Kierkegaard 29, 30, 44, 45, 48, 879, 906
Kiev 212, 341
Kilise adamları 798
Kilise Babaları 16, 519
Kimchi 187, 254, 309, 312, 320, 321, 332, 344, 345
Kırım 211
Klatzkin 448, 454, 768, 784, 785, 786, 788, 789
Klausner 640, 641, 642, 643, 788, 789
Klein 44, 49, 290, 291, 360, 362, 415, 420, 424, 425, 447, 454, 666
Klever 642, 643
Königsberg 657, 791
Kook 42, 47, 48, 162, 195, 198, 241, 361, 362, 501, 503, 508, 873
Kraemer 114, 116, 118, 119, 120, 124, 153, 161, 290, 291, 446, 447, 448, 454, 455, 459
Kraliyet Akademisi 673
Krochmal 446, 448, 449, 453, 590, 591, 597, 637, 768, 771, 773, 775, 779, 780, 784
Kroner 754
Ktav Sofer 746
Küçük Asya 51, 253
Kuhn 798
Kur'an 132, 136, 137, 151, 152, 217, 218, 220, 239, 245, 916
L
Landauer 788
La Peyrère 613, 615, 623
Lavater 669, 673, 674, 680, 681, 686
Lazarus 107, 117, 118, 119, 124, 590
Lehren 746
Leibniz 611, 636, 637, 671, 698
Leibowitz 45, 46, 49, 266, 857
Lemlein 605
Lerner 428, 443, 446, 447, 448, 449, 450, 455, 460, 563, 579, 850, 855
Lesley 448, 455, 533, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 579
Lessing 652, 654, 663, 669, 670, 671, 672, 685, 686, 689, 700
Letteris 637, 638
Levian 752, 753
Levinas 11, 14, 588, 788, 792, 800, 802, 857, 881, 882, 883, 885, 886, 898
Levitt 893, 894
Liebermann 741, 762
Lilienblum 768
Lipschutz 750, 762
Littell 858
Litvanya 617
Livorno 389, 600
Lizbon 611, 654
Locke 86, 247, 428, 429, 616, 645, 650, 663,

- 671, 676, 677, 678, 688, 826
Loew 739
Londra 7, 498, 560, 600, 601, 606, 625, 912, 918
Lowenstein 658, 666, 744, 763
Lucena 204, 206
Lunel 308, 309, 333, 336, 355
Luria 486, 488, 539, 579, 604, 911
Luzzatto 442, 444, 445, 450, 451, 456, 458, 459, 590, 599, 606, 638, 639, 640, 642, 643
Lyceum 244
Lyotard 858

M
Macaristan 739, 747, 756
Machiavelli 428, 429, 444, 445, 448, 450, 457, 461, 833, 835, 838, 840, 853, 854
MacIntyre 16
Magnus 191, 200, 310, 364, 365, 432, 442, 545, 577
Maharal 46, 770, 780
Maimon 588, 637, 770, 779, 780
Maimonides 7, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 26, 27, 34, 36, 44, 45, 47, 48, 91, 98, 102, 103, 112, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 139, 143, 148, 149, 151, 153, 159, 161, 162, 184, 187, 198, 222, 229, 230, 238, 239, 240, 241, 246, 247, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 314, 320, 322, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 420, 421, 423, 424, 427, 428, 430, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 446, 447, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 491, 492, 512, 513, 514, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 526, 529, 533, 534, 541, 542, 545, 548, 549, 550, 551, 553, 556, 559, 562, 563, 567, 568, 570, 572, 576, 578, 580, 582, 587, 596, 617, 621, 626, 627, 630, 632, 634, 641, 795, 800, 801, 802, 809, 813, 823, 824, 825, 826, 833, 835, 836, 837, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 852, 853, 855, 901, 904, 912
Malaga 170
Malbim 36, 37, 750, 751, 761, 762
Mantinus 443
Mantua 166, 167, 188, 189, 316, 327, 574, 600
Marakeş 205
Marion 882
Marranos 579, 600, 603, 604, 607, 609
Marsilya 254, 311, 314, 319, 327, 331, 332, 440, 442, 568
Marx 9, 338, 588, 590, 618, 698, 728, 782, 793, 878
Maybaum 725, 727, 858, 873, 874, 876
Mehdi 115, 165, 443, 446, 448
Melamed 5, 240, 242, 427, 446, 447, 448, 456, 525, 563, 564, 565, 570, 579
Melish 742
Mendelssohn 11, 14, 15, 17, 430, 446, 448, 450, 451, 452, 453, 459, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 596, 619, 621, 636, 637, 638, 654, 657, 659, 660, 661, 664, 666,

- 667, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675,
676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683,
684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 701,
702, 709, 713, 716, 739, 769, 770, 779,
815, 824, 834, 857, 881
- bölüm 26 303
- Mendes-Flohr 501, 504, 663, 664, 717, 718,
719, 722, 728
- Merleau-Ponty 879
- Messer Leon 316, 325, 331, 337, 365, 444,
450, 456, 525, 526, 527, 528, 531, 532,
536, 538, 561, 562, 563, 567, 568, 573,
575, 579, 580, 582
- Metatron 472, 473, 474, 492, 495, 504, 507
- Meyer 658, 666, 688, 690, 700, 701, 702, 704,
711, 712, 713, 718, 719, 727, 728, 741,
746, 761, 762, 763, 876
- Mez 116, 120, 125
- mi-Dessau 670
- Midrash 21, 43, 45, 91, 258, 312, 332, 482,
496, 502, 505, 543, 577, 762
- Mısır 33, 38, 39, 40, 45, 46, 55, 68, 165, 208,
219, 224, 234, 235, 244, 259, 383, 474,
530, 632, 736, 773, 775, 903, 912
- Modena 607
- Molkho 605
- Monimus 52, 69
- Montaigne 122, 617
- Montalto 607, 611, 617
- Montesquieu 651, 652, 654, 663
- Montpellier 319, 328, 341, 344, 345
- More 449, 597, 611, 615, 780, 894
- Morpurgo 607
- Morteira 611, 614, 616, 617, 618, 619, 620,
622
- Moscato 529, 535, 573, 578, 579
- Mosconi 311, 312, 341
- Moses 11, 112, 114, 121, 173, 184, 200, 204,
205, 235, 236, 246, 254, 265, 292, 308,
313, 315, 319, 322, 330, 332, 335, 343,
362, 365, 385, 430, 433, 440, 446, 450,
451, 452, 454, 459, 488, 491, 500, 501,
507, 515, 517, 524, 525, 527, 528, 541,
569, 571, 606, 608, 619, 636, 654, 659,
664, 667, 669, 670, 675, 689, 690, 701,
716, 739, 747, 771, 815, 824, 834, 857,
880, 881, 883, 886, 912
- Moyses 293, 294
- Muhammed 109, 116, 134, 151, 218, 432,
916
- Murdoch 16, 126
- Musa 11, 19, 46, 51, 59, 61, 63, 66, 67, 68,
74, 78, 81, 103, 141, 169, 218, 227, 248,
249, 254, 258, 259, 260, 261, 262, 272,
276, 277, 278, 279, 286, 287, 310, 321,
323, 332, 354, 365, 370, 379, 396, 398,
399, 403, 404, 405, 406, 408, 419, 420,
430, 432, 433, 436, 437, 438, 439, 440,
441, 444, 445, 466, 474, 488, 492, 517,
521, 525, 526, 534, 545, 547, 549, 569,
570, 571, 613, 616, 623, 632, 633, 634,
639, 670, 675, 680, 681, 682, 683, 684,
742, 743, 745, 751, 755, 792, 794, 796,
797, 798, 836, 845, 848, 880, 909, 911,
913, 915, 916
- Müslümanlar 11, 97, 107, 109, 110, 129, 130,
139, 145, 152, 213, 216, 217, 218, 220,
254, 255, 403, 431, 541, 650, 915
- N
- Napolyon 588, 715, 716, 767, 768, 778
- Narboni 113, 124, 241, 254, 265, 313, 322,
325, 329, 337, 365, 367, 368, 376, 379,
380, 381, 382, 384, 385, 386, 439, 440,
447, 454, 459, 515, 517, 526, 580
- Narbonne 121, 309, 319, 321, 389, 505
- Nasi 541, 572, 581
- Neher 779, 780, 788, 876
- Neumark 230, 239, 240, 242, 596, 597
- Neusner 494, 505, 858
- Newton 253, 611, 626, 645, 851

- New York 5, 6, 21, 22, 47, 48, 49, 50, 72, 73, 74, 91, 103, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 159, 160, 161, 162, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 241, 242, 256, 257, 258, 290, 291, 304, 337, 338, 339, 340, 341, 362, 389, 408, 409, 424, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 459, 460, 461, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 581, 582, 583, 597, 608, 643, 663, 664, 665, 666, 667, 689, 690, 712, 713, 728, 737, 738, 762, 763, 780, 801, 802, 811, 821, 822, 824, 825, 854, 855, 875, 876, 884, 885, 886, 894, 907
- Nicolai 672
- Nietzsche 18, 53, 72, 787, 805, 807, 826, 828, 830, 833, 878, 879, 906
- Nifo 529, 567
- Nissim 139, 155, 157, 159, 254, 341, 411, 425, 440, 448, 450, 456, 459, 460, 508, 528, 546, 564, 573
- Nissim Gerondi 411, 425
- Novak 5, 75, 240, 242, 257, 447, 458, 800, 801, 802, 857, 883, 884, 885
- Nuriel 289, 290, 291, 560, 579
- O
- Oakeshott 227
- Ockham 365, 562
- Odonis 517, 545
- Oldenberg 605, 625, 626
- Orange 317, 341, 409, 582
- Osmanlı İmparatorluğu 12, 511, 523, 539, 540, 541, 542, 543, 545, 546, 548, 550, 553, 558, 566, 567, 568
- Otto 35, 49
- Ouderkerk 611
- Oxford 48, 49, 72, 73, 91, 121, 125, 126, 160, 161, 195, 196, 197, 291, 293, 304, 337, 339, 389, 390, 425, 449, 450, 451, 454, 455, 459, 461, 499, 508, 560, 567, 572, 573, 575, 576, 578, 608, 619, 620, 640, 663, 664, 665, 666, 667, 690, 713, 728, 763, 802, 820, 821, 854, 876, 885, 886
- Oxus 212
- Ozick 888, 894
- P
- Padua 365, 430, 525, 527, 537, 580, 581, 607
- Palatino 525
- Palestine 91, 123
- Papa John XXI 364
- Papa Julius II 532
- Papa Leo X 528
- Papa Urban II 207
- Paris 72, 121, 122, 123, 125, 126, 161, 195, 196, 199, 201, 241, 258, 293, 303, 304, 339, 341, 342, 344, 361, 362, 390, 408, 409, 451, 456, 498, 499, 506, 507, 508, 574, 611, 617, 618, 619, 620, 643, 646, 663, 666, 757, 780, 880, 883, 914
- Pawlikowski 858
- Peguy 883
- Perpignan 318, 385
- Petuchowski 747, 763
- Peurbach 542
- Peyrera 612, 614, 616
- Philippson 704, 748, 750
- Philoponus 102, 144, 149, 156, 254, 392, 395
- Pines 22, 47, 103, 106, 107, 117, 118, 119, 125, 151, 153, 158, 159, 161, 186, 191, 199, 239, 242, 256, 289, 290, 291, 303, 332, 337, 339, 357, 360, 361, 362, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 416, 417, 420, 423, 424, 425, 428, 446, 447, 448, 450, 451, 455, 458, 460, 496, 497, 506, 559, 565, 574, 580, 581, 582, 825, 854, 914
- Pinsker 640, 768, 783
- Pio 537
- Pisa 525, 528, 537, 546, 564, 566, 573, 600

- Pizammano 526
- Plaskow 5, 880, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895
- Platon 16, 17, 28, 52, 56, 58, 62, 65, 67, 68, 77, 81, 84, 168, 183, 214, 223, 224, 225, 232, 239, 243, 244, 245, 261, 262, 273, 275, 280, 287, 289, 308, 315, 393, 395, 396, 397, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 440, 442, 443, 447, 456, 532, 533, 547, 551, 589, 625, 627, 677, 794, 826, 841, 870
- Plotinos 65, 72, 102, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 178, 184, 185, 186, 188, 193, 196, 198, 199, 200, 215, 254, 533, 878, 915
- Plutarch 60, 70, 72
- Politika 430, 431, 432, 433, 434, 435, 439, 441, 442, 443, 448
- Pollegar 325, 365, 379, 380, 381, 388, 389, 429, 439, 440, 448, 450
- Polonya 601, 606, 614, 811, 909
- Popkin 5, 609, 619, 622, 623, 637, 642, 643, 655, 656, 666
- Portaleone 444
- Portekiz 512, 522, 532, 568, 600, 601, 609, 611, 612, 615, 617, 769, 909, 912, 914
- Posidonius 57, 59, 72, 253
- Prague 780
- Proclus 57, 72, 102, 163, 164, 168, 172, 189, 196, 254, 532, 533
- Protestanlar 647
- Provencallo 528
- Provence 288, 307, 311, 316, 338, 345, 364, 365, 367, 382, 391, 392, 439, 482, 524
- pseudo-Aristeas 70
- pseudo-Bachya 196
- Pythagoras 68, 70
- Q
- Qohelet 52, 53, 54, 68, 69, 73
- Quakers 623
- Qumran 501, 505, 506, 507, 509
- R
- Rashi 41, 42, 45, 46, 506, 801
- Ravitzky 290, 324, 325, 326, 329, 339, 356, 360, 362, 385, 386, 388, 390, 414, 421, 422, 423, 425, 447, 448, 458, 559, 560, 580, 801, 802
- Ravven 893, 895
- Rawls 798
- Recanati 485, 499, 535
- Rembrandt 609, 615
- Reubeni 605
- Reuchlin 537
- Revah 620, 622, 642, 643
- Ribiera 613, 614
- Rodos 54
- Rolland 883
- Roma 56, 96, 97, 163, 184, 203, 243, 244, 246, 254, 308, 310, 314, 333, 364, 429, 441, 478, 524, 530, 534, 540, 544, 564, 568, 601, 613, 771, 772, 773, 782, 912, 913, 915
- Roma İmparatorluğu 243, 254, 333
- Romalılar 10, 395, 800, 911
- Romano 310, 326, 327, 339, 341, 364, 524, 581, 582
- Rosenstock-Huessy 596, 597, 804, 821
- Rosenthal 117, 119, 125, 153, 428, 430, 446, 447, 448, 449, 451, 459, 460, 821
- Rosenzweig 14, 258, 504, 587, 590, 591, 593, 594, 596, 725, 726, 727, 768, 774, 775, 776, 779, 780, 798, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 810, 811, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 824, 831, 857, 862, 863, 883, 886, 898, 899, 906
- Rosillo 537
- Rotenstreich 448, 459, 788, 821, 857
- Rousseau 86, 651, 652, 663, 666, 826
- Rubenstein 858, 859, 860, 863, 864, 865, 866, 872, 873, 874
- Rubin 569, 581, 637, 638, 762
- Russell 643, 879

Rusya 657, 658, 660, 753, 825, 832, 910, 914

S

Saadia Gaon 26, 45, 47, 97, 103, 108, 110,
114, 138, 173, 363, 430, 434, 439, 446,
475, 478

Safed 486, 492, 500, 539, 552, 571, 576, 604,
605

Salerno okulu 165

Salomon 198, 200, 318, 345, 568, 612, 619,
780

Salutati 530

Samuelson 5, 243, 256, 257, 409, 855, 857

Sanches 617

Saragossa 170, 173, 316, 333, 344, 411, 512

Sartre 879, 900

Sarug 477, 539

Sasportas 606, 607, 616

Schafer 470, 471, 494, 495, 496, 497

Scheindlin 209, 210, 237, 238, 242

Schelling 590, 862

Schick 665, 746, 747, 756, 758, 760, 763

Schlanger 170, 190, 200

Schmitt 122, 460, 563, 578, 581, 824

Scholem 17, 21, 22, 200, 329, 335, 340, 465,
466, 467, 469, 471, 472, 481, 486, 492,
493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500,
501, 505, 506, 507, 508, 566, 568, 581,
607, 608, 718, 727, 728, 857, 886

Schopenhauer 699

Schorsch 716, 724, 728

Schreiber 742, 743, 761, 763

Schulweis 858

Schwarzschild 447, 459, 594, 595, 597, 798,
799, 800, 801, 802, 851, 855

Schweid 117, 126, 337, 451, 460, 493, 507,
561, 574, 580, 581, 582, 635, 642, 643,
773, 857

Seeskin 5, 20, 29, 36, 49, 556, 572, 582, 801,
802, 857

Seneca 69, 544, 552, 562, 570, 583

Senegal 205

Serrarius 615, 616

Setel 889, 890, 891, 892, 895

Şeytan 35, 36, 283, 284, 488

Sforno 528, 529, 546, 574

Shalom 5, 25, 208, 338, 365, 387, 389, 448,
450, 460, 521, 568, 569, 571, 572, 576,
582, 658

Shatzmiller 307, 311, 317, 318, 325, 326, 327,
328, 330, 331, 332, 336, 341, 408, 409

Sirat 103, 108, 118, 157, 161, 172, 183, 187,
191, 193, 194, 200, 314, 325, 327, 332,
360, 362, 385, 390, 460, 559, 562, 565, 582

Smith 5, 493, 494, 618, 663, 800, 801, 885

Smolenskin 768

Socrates 27, 59, 68, 69, 216, 677, 689, 847

Sodom 29, 34

Soloveitchik 30, 36, 46, 49, 68, 74, 641, 801,
802, 811, 812, 813, 814, 815, 818, 819,
820, 822, 858, 898

Sorkin 647, 653, 655, 658, 663, 666, 667, 690,
721, 728

Spencer 590, 784

Spiegel 208, 237, 242

Spinoza 7, 9, 12, 14, 15, 18, 22, 27, 47, 68, 71,
72, 105, 113, 121, 184, 194, 201, 230, 253,
357, 362, 407, 427, 430, 445, 446, 450,
453, 454, 455, 456, 458, 459, 460, 461,
535, 557, 587, 588, 589, 590, 591, 592,
594, 596, 597, 605, 608, 609, 610, 611,
612, 613, 614, 615, 616, 618, 619, 620,
621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628,
629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636,
637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 671,
672, 676, 683, 686, 688, 689, 690, 768,
769, 770, 772, 779, 780, 781, 783, 785,
789, 824, 825, 826, 833, 834, 835, 836,
837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 852,
853, 854, 882

- Steinheim 590, 702
- Steinschneider 108, 326, 328, 330, 333, 335, 341, 385, 390, 560, 582, 702, 722, 728
- Stern 67, 72, 119, 126, 164, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 196, 200, 237, 242, 389, 459, 607, 608, 744, 745, 780
- Stoa 57, 59, 62, 519
- Stoacılar 55, 57, 58, 66
- St. Petersburg 163
- Strauss 21, 22, 103, 115, 120, 124, 126, 237, 242, 265, 288, 292, 428, 429, 433, 446, 447, 448, 455, 456, 459, 460, 461, 561, 582, 642, 643, 695, 696, 712, 713, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855
- Sudan 205
- Sulami 314, 328
- Sura 97, 139, 525
- Syrkin 784, 786, 787
- T
- Tacitus 444
- Taitatzak 540, 546, 561, 566, 568, 569, 573, 574, 582
- Tanrı 10, 11, 12, 15, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 76, 78, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 90, 99, 100, 101, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 155, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 204, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 246, 248, 249, 251, 252, 253, 255, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 315, 321, 322, 329, 334, 335, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 386, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 432, 433, 437, 438, 445, 464, 467, 469, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 498, 500, 512, 513, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 524, 527, 529, 530, 533, 534, 535, 537, 538, 540, 542, 543, 544, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 556, 557, 560, 561, 567, 568, 570, 571, 590, 591, 593, 596, 614, 617, 623, 625, 626, 627, 628, 630, 632, 633, 634, 635, 637, 641, 651, 652, 658, 659, 670, 673, 676, 677, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 688, 701, 702, 704, 710, 711, 720, 729, 732, 733, 734, 735, 736, 745, 746, 747, 750, 751, 752, 753, 755, 756, 757, 762, 771, 775, 783, 791, 792, 794, 795, 796, 797, 798, 801, 804, 805, 806, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 829, 830, 833, 835, 836, 837, 842, 843, 846, 847, 850, 853, 854, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 878, 880, 882, 884, 885, 889, 890, 891, 892, 893, 904, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918
- Tcherikover 61, 74
- Themistius 102, 254, 289, 315, 330, 392
- Todrosi 440, 444, 449, 531

Toledo 184, 203, 204, 206, 208, 236, 308, 309,
319, 320, 321, 326, 344, 453
Tolstoy 773
Tortosa 330, 512, 516
Toulouse 340, 616, 617
Trinkaus 530, 564, 583
Trinquaitilles 311
Troki 617, 618
Tunus 165
Turgot 698
Türkçe 9, 540
Türkiye 540, 552
Twersky 20, 22, 256, 290, 291, 292, 307, 324,
325, 326, 333, 335, 338, 340, 341, 342,
390, 425, 455, 456, 458, 460, 577, 581,
582, 583, 608
Tzarfati 532, 535, 564

U
Urvoy 113, 114, 118, 119, 120, 126

V
Vajda 118, 125, 126, 149, 152, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 176, 189, 191,
192, 193, 200, 331, 335, 342, 387, 388,
425, 459, 466, 493, 508, 582
Valencia 170
Valensi 515
van den Enden 643
van Limborch 612, 616, 617
Venedik 444, 445, 526, 599, 600, 601, 611
Vico 698, 771
Vital 492, 539, 911
Viyana 331, 675, 715, 783, 807
Voegelin 227
Voltaire 617, 618, 647, 651, 652, 654, 655,
663, 665, 666
von Hayek 227
von Rosenroth 610

von Rothschild 753
von Sonnenfels 675
Voss 669

W

Walzer 431, 446, 449, 461
Weber 694, 712
Weissler 880
Weltsch 768, 788
Werblowsky 13, 14, 507, 508
Wessely 658, 659, 660, 664
White 854, 858
Whitehead 116, 121, 126, 230
Winston 821
Wolf 643, 720, 727, 746
Wolff 671, 738
Wolfson 6, 15, 16, 21, 22, 59, 74, 91, 105,
117, 118, 127, 150, 151, 152, 153, 154,
156, 162, 194, 201, 258, 289, 290, 292,
308, 316, 323, 324, 325, 327, 331, 335,
342, 386, 387, 390, 409, 417, 420, 422,
423, 425, 428, 446, 448, 461, 463, 493,
494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501,
508, 560, 642, 643, 882
Wyschogrod 31, 32, 45, 50, 876, 883, 886

Y

Yagel 538, 539
Yahudi Eğitim Koleji 722, 723
Yakup 33, 38, 39, 40, 45, 46, 65, 85, 101, 144,
218, 283, 284, 400, 481, 867, 914
Yemen 346, 348, 558
Yeni Ahit 98, 634, 639, 882
Yunanistan 540, 772, 773
Yunanlılar 59, 326, 434
bölüm 3 247, 248, 328, 639, 642, 712

Z

Zangwill 778

Zechariah 87, 762

Zeno 51, 253

Zerdüştcülük 531

Zeus 53, 71

Zhitlowski 774

Zionism 451, 876

Zunz 328, 336, 342, 702, 716, 717, 718, 719,
720, 721, 722, 726, 727, 728

KAVRAM DİZİNİ

A

Abulafia'da 492

acı çekme 35, 820

adalet 58, 87, 91, 132, 133, 135, 140, 142, 145, 147, 169, 175, 183, 224, 282, 401, 403, 529, 592, 594, 600, 652, 677, 694, 702, 707, 708, 732, 798, 881, 882, 901, 915

akıl 10, 11, 17, 18, 25, 39, 57, 58, 60, 61, 66, 75, 77, 78, 81, 83, 84, 87, 88, 90, 91, 96, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 155, 166, 167, 168, 172, 173, 175, 176, 181, 182, 185, 186, 188, 213, 215, 217, 223, 226, 227, 228, 230, 232, 233, 235, 240, 253, 262, 266, 268, 269, 274, 275, 276, 277, 278, 282, 284, 286, 287, 290, 297, 299, 307, 313, 314, 315, 316, 346, 350, 352, 353, 360, 366, 367, 369, 371, 372, 373, 377, 392, 402, 403, 406, 412, 417, 420, 421, 473, 480, 485, 486, 487, 490, 491, 492, 513, 517, 518, 520, 524, 527, 528, 529, 543, 547, 548, 550, 551, 559, 570, 591, 596, 604, 626, 629, 631, 634, 636, 646, 647, 648, 651, 654, 656, 657, 669, 672, 673, 674, 675, 679, 680, 682, 684, 685, 688, 698, 700, 701, 702, 705, 708, 709, 731, 771, 794, 804, 812, 830, 831, 833, 834, 836, 837, 840, 841, 842, 844, 849, 880, 901, 910

Amerikan 84, 590, 615, 618, 811, 824, 882

anti-semitizm 787, 858

antropoloji 42, 180, 463

Arapça 10, 95, 109, 117, 119, 129, 130, 133, 135, 136, 139, 140, 141, 144, 147, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 164, 165, 170, 171, 172, 173, 176, 178, 180, 186, 187, 190, 193, 203, 204, 205, 211, 218, 236, 237, 239, 244, 254, 260, 264, 289, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315,

317, 319, 323, 326, 327, 330, 331, 332, 349, 363, 364, 365, 366, 370, 386, 392, 431, 433, 434, 439, 440, 465, 497, 517, 524, 526, 540, 541, 568, 916

“ara uygarlık” 116

Aristo'nun 81, 100, 155, 188, 239, 244, 268, 297, 314, 315, 333, 349, 360, 375, 376, 379, 380, 392, 394, 395, 396, 397, 429, 431, 432, 434, 442, 443, 444, 513, 514, 515, 528, 537, 540, 541, 545, 546, 547, 554, 589

Aristoteles'de 794

aritmetik 173

asimilasyon 16, 189, 318, 335, 637, 657, 691, 787, 899, 900

astroloji 184, 194, 288, 379, 380, 519, 527, 538

astronomi 173, 203, 224, 246, 248, 288, 325, 405, 445, 538, 540, 541, 542

ateizm 688

atomculuk 138, 151, 253, 254

Azizler 883

B

Batı 7, 86, 97, 98, 139, 148, 206, 211, 244, 246, 430, 431, 442, 471, 530, 559, 591, 600, 601, 603, 606, 607, 610, 612, 618, 638, 662, 694, 741, 767, 778, 782, 787, 788, 826, 829, 830, 835, 845, 849, 912, 915

bilgelik 31, 51, 52, 54, 55, 68, 76, 83, 167, 168, 170, 172, 173, 175, 178, 179, 183, 185, 188, 276, 282, 284, 295, 476, 518, 532, 533, 541, 544, 634, 660, 682, 832, 846, 847, 848, 849, 880, 912

bilgelik ve Torah 179

Birinci Dünya Savaşı 779, 785, 828, 832

borç para verme 307, 523

büyü 471, 473, 536

C

Chasidism 875

çilecilik 236, 630

D

deneycilik 245

determinizm 55, 250, 255, 288, 380, 384,
414, 514, 571

dil 9, 36, 84, 95, 109, 132, 141, 224, 235, 237,
352, 536, 565, 566, 599, 611, 622, 634,
657, 660, 750, 771, 776, 778, 785

dinsel 10, 12, 28, 29, 58, 82, 85, 89, 91, 109,
119, 129, 130, 131, 136, 138, 140, 141,
142, 148, 149, 152, 153, 163, 174, 204,
208, 212, 213, 232, 233, 235, 236, 245,
251, 253, 263, 277, 295, 316, 367, 368,
384, 403, 407, 419, 423, 429, 463, 465,
466, 467, 482, 489, 531, 538, 540, 541,
542, 544, 550, 553, 556, 572, 588, 601,
602, 604, 609, 632, 635, 637, 650, 653,
658, 660, 661, 670, 674, 676, 679, 682,
700, 703, 704, 705, 706, 709, 710, 716,
723, 730, 731, 732, 735, 739, 740, 743,
744, 745, 747, 753, 754, 755, 757, 759,
761, 767, 769, 773, 776, 792, 796, 806,
807, 834, 835, 844, 845, 846, 849, 884,
887, 888, 889, 898, 904, 910, 911, 914

doğal bilimler 286, 535, 540, 659

doğal hukuk 58, 303, 437, 441, 447, 674,
675, 679, 687, 694, 695, 698, 700, 702,
708, 711, 712, 883

dünyanın sonsuzluğu 270

E

elemanlar 166, 174

emunah (inançlıman) 366

Epikürcü 270, 545

epistemoloji 142, 143, 216, 263, 386, 465,
518, 529, 878, 882, 906

etik 29, 44, 88, 100, 130, 135, 142, 145, 233,
286, 287, 288, 318, 329, 465, 540, 545,
553, 558, 568, 569, 570, 590, 591, 592,
594, 595, 604, 638, 652, 693, 694, 703,
706, 730, 735, 769, 777, 805, 829, 830,
867, 878, 882, 883, 888, 906, 913

evrenselcilik 656

F

feminizm 889, 890, 892

filozof kral 432

filozoflar 10, 13, 14, 15, 17, 28, 34, 75, 76,
101, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 119, 139, 144, 154, 165, 169, 173,
186, 217, 223, 228, 231, 232, 253, 267,
268, 270, 274, 278, 289, 307, 317, 321,
322, 325, 357, 363, 364, 365, 367, 369,
375, 379, 380, 385, 399, 428, 434, 435,
514, 516, 517, 518, 523, 532, 535, 543,
546, 548, 550, 552, 553, 554, 555, 556,
558, 559, 563, 568, 570, 589, 590, 591,
592, 593, 594, 595, 604, 642, 662, 730,
733, 770, 773, 848, 900, 902, 903, 904

fıskırma 57, 166, 167, 172, 176, 177, 178,
179, 184, 185, 188, 193, 194, 228, 229,
230, 268, 269, 271, 276, 277, 278, 282,
407, 487, 488

G

geometri 151, 173, 419, 540, 878

Gersonides'in 35, 36, 256, 324, 328, 365,
372, 376, 377, 378, 382, 383, 384, 386,
387, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397,
400, 401, 402, 403, 405, 406, 407, 413,
418, 420, 526, 567

getto 588, 722

görelilik 213

gramer 184, 226, 252, 357, 544, 750

H

Halevi'de 214, 222, 230, 239, 241

hareket 19, 20, 26, 37, 39, 44, 57, 59, 67, 133,
142, 166, 174, 175, 177, 178, 179, 182,
187, 189, 232, 233, 234, 247, 251, 255,
268, 270, 271, 273, 274, 308, 343, 347,
375, 379, 383, 395, 396, 397, 404, 405,
432, 435, 439, 482, 521, 525, 535, 543,
548, 588, 589, 624, 626, 627, 630, 636,
642, 646, 652, 656, 659, 662, 676, 677,

- 678, 692, 696, 697, 731, 740, 759, 760,
776, 792, 799, 807, 808, 810, 814, 816,
818, 830, 833, 836, 838, 843, 870, 882,
883, 887, 901, 910, 915
hiçlikten yaratılış 187, 280, 393, 395, 396,
420, 429
Holocaust 9, 207, 808, 821, 859, 875, 876
hümanizm 529, 564, 737
I
İbranice 10, 11, 12, 52, 76, 77, 95, 140, 147,
149, 154, 158, 163, 164, 165, 173, 177,
178, 180, 186, 187, 190, 191, 203, 237,
238, 244, 252, 254, 289, 294, 308, 309,
310, 311, 315, 316, 325, 326, 327, 328,
332, 344, 347, 348, 355, 363, 364, 365,
366, 385, 386, 388, 390, 392, 412, 421,
423, 429, 431, 437, 439, 440, 441, 442,
443, 444, 447, 475, 515, 516, 524, 526,
527, 528, 531, 532, 536, 544, 545, 559,
560, 562, 564, 565, 568, 588, 596, 610,
611, 613, 614, 615, 618, 622, 637, 638,
639, 645, 657, 659, 661, 671, 717, 724,
729, 742, 744, 751, 760, 768, 774, 776,
779, 785, 786, 815, 848, 850, 890, 910,
911, 913, 915
İbranice-Arapça 244, 254
İbranice ve Arapça 308, 311, 524, 526
İbranice ve Latince 187
İkinci Dünya Savaşı 588, 778
ilahi 10, 25, 26, 29, 30, 32, 36, 37, 38, 39, 40,
43, 44, 45, 46, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 62,
63, 64, 65, 66, 67, 69, 76, 77, 83, 87, 88, 89,
91, 100, 109, 132, 134, 135, 140, 142, 144,
146, 147, 150, 152, 166, 169, 172, 176,
179, 187, 193, 197, 219, 220, 223, 224,
228, 230, 231, 232, 239, 246, 248, 249,
252, 255, 260, 262, 263, 265, 266, 267,
268, 270, 271, 274, 275, 277, 279, 281,
282, 283, 284, 285, 287, 288, 295, 296,
297, 298, 299, 302, 303, 348, 356, 366,
370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 378,
379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 387,
396, 397, 398, 399, 400, 401, 413, 415,
416, 417, 418, 419, 424, 429, 430, 433,
434, 436, 437, 438, 441, 445, 466, 467,
471, 472, 473, 476, 477, 478, 479, 480,
481, 482, 483, 484, 485, 486, 488, 489,
490, 491, 496, 513, 514, 517, 518, 519,
520, 525, 527, 529, 530, 532, 533, 534,
536, 537, 538, 540, 541, 543, 546, 547,
549, 550, 551, 553, 555, 557, 558, 589,
592, 604, 625, 627, 632, 633, 651, 652,
659, 661, 670, 680, 682, 683, 684, 685,
693, 699, 701, 703, 704, 706, 707, 709,
729, 730, 734, 736, 737, 739, 754, 792,
794, 795, 805, 812, 818, 820, 833, 834,
836, 841, 842, 843, 844, 845, 847, 852,
860, 862, 868, 869, 875, 912, 914, 916, 917
ilahi adalet 91, 132, 135, 142, 147, 401
ilahi bilgi 283, 288, 299, 372, 383, 384, 398
ilahi birlik 140, 266, 373, 374
ilahi dil 536
ilahi eylemler 26
ilahi plan 54, 734
ilahi takdir 25, 38, 263, 283, 284, 400, 699
imgeler 481, 482, 892, 893
insan 25, 26, 30, 32, 35, 38, 40, 42, 43, 51, 53,
54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 68, 75,
76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90,
91, 100, 107, 120, 132, 134, 135, 136, 137,
142, 145, 146, 147, 151, 167, 168, 170,
171, 172, 175, 177, 180, 182, 184, 185,
186, 190, 203, 216, 222, 224, 225, 231,
232, 234, 240, 246, 249, 250, 260, 261,
262, 263, 265, 266, 267, 268, 276, 278,
280, 281, 282, 283, 294, 295, 296, 299,
301, 302, 303, 305, 306, 321, 344, 347,
351, 352, 354, 357, 358, 370, 372, 378,
379, 381, 382, 383, 384, 398, 400, 401,
402, 403, 404, 405, 406, 407, 414, 418,

- 419, 428, 429, 430, 433, 435, 436, 437, 440, 445, 463, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 483, 484, 485, 491, 492, 513, 514, 516, 517, 519, 520, 521, 524, 525, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 534, 535, 536, 538, 542, 544, 545, 546, 548, 549, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 559, 561, 568, 571, 589, 591, 593, 612, 617, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 632, 641, 645, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 658, 659, 660, 671, 673, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 684, 685, 687, 688, 694, 695, 698, 699, 700, 701, 704, 710, 729, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 746, 754, 757, 769, 770, 772, 773, 782, 793, 795, 799, 800, 805, 806, 808, 811, 813, 814, 819, 820, 825, 826, 827, 829, 833, 834, 836, 837, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 853, 859, 860, 863, 867, 868, 871, 872, 873, 882, 884, 885, 890, 891, 893, 905, 906, 907, 909
- intihar 612, 733, 861, 879
- İşık 188, 414, 422, 423, 487
- İslam'a 130, 150, 203, 605, 606, 616
- İspanya'da 97, 149, 152, 169, 170, 173, 184, 246, 305, 313, 314, 315, 320, 330, 363, 368, 384, 480, 482, 512, 515, 536, 561, 616, 918
- işrak 113
- İyi ve kötü 138
- K
- Kabalacılar 354, 543
- Karait düşüncesi 140
- Karanlık Çağlar 96, 97
- Kelam 129, 136, 147, 152
- Kitab-ı Mukaddes yorumları 90, 138, 148, 154, 184, 203, 206, 306, 542
- Komünizm 825
- konuşma 129, 130, 132, 134, 136, 152, 169, 220, 224, 269, 278, 349, 382, 398, 532, 534, 541, 618, 647, 649, 661, 776, 868, 869, 891
- kötü 18, 25, 30, 31, 34, 35, 36, 39, 40, 45, 54, 62, 132, 138, 140, 142, 143, 168, 176, 179, 184, 186, 237, 239, 280, 281, 312, 321, 343, 401, 414, 515, 520, 530, 612, 618, 623, 654, 660, 673, 696, 722, 771, 820, 832, 839, 861, 864, 868, 872, 893
- kötülük 33, 34, 54, 263, 280, 281, 288, 383, 400, 401, 500, 512, 696, 868, 893, 903
- kötülük sorunu 34, 54, 263, 288, 401
- kuralcı 483, 706, 708
- küreler 178, 181, 228, 268, 269, 281, 282, 376, 524
- kütüphaneler 115, 312, 523
- L
- Latin 7, 72, 95, 108, 164, 171, 191, 294, 310, 327, 328, 355, 360, 364, 431, 439, 441, 442, 443, 451, 529, 530, 531, 574, 575
- liberalizm 672, 694, 695, 696, 697, 698, 705
- Lurianic kabala 539, 604, 727
- M
- madde 27, 57, 65, 139, 144, 156, 164, 166, 167, 168, 171, 172, 175, 177, 178, 179, 181, 184, 185, 188, 190, 191, 193, 228, 233, 245, 247, 270, 295, 298, 303, 361, 387, 393, 395, 405, 495, 533, 546, 547, 569, 628
- Maimonidesçilik 321, 512, 557
- Maimonides'de 371, 405, 428, 833, 844, 847
- Maimonides'te 266, 281, 403, 404
- Mantık 217, 260, 287, 349, 434, 526, 798, 864, 875, 910
- matematik 135, 203, 245, 254, 540, 624, 658, 659, 717, 720, 878
- materyalizm 628, 646, 649, 731
- melekler 108, 141, 230, 248, 263, 269, 419,

- 473, 524
mesih 142, 420, 439, 520, 521, 540, 553, 594,
595, 605, 606, 613, 615, 616, 742, 745,
767, 800, 806
mesihçilik 606
metafizik 36, 47, 84, 99, 100, 113, 132, 163,
166, 167, 168, 169, 172, 173, 179, 216,
262, 263, 264, 275, 277, 279, 284, 297,
301, 302, 323, 325, 360, 366, 370, 378,
380, 382, 432, 433, 465, 517, 533, 540,
557, 593, 612, 625, 626, 635, 638, 646,
651, 673, 729, 731, 735, 737, 782, 791,
792, 867, 870, 877, 878, 882, 903, 906, 909
milliyetçilik 767, 768, 772, 773, 786, 915
mistik 11, 64, 65, 66, 67, 111, 112, 114, 139,
224, 252, 286, 321, 322, 359, 417, 463,
464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471,
472, 473, 474, 475, 476, 478, 479, 480,
481, 482, 483, 484, 488, 489, 490, 491,
492, 493, 495, 498, 511, 518, 532, 536,
537, 543, 550, 552, 556, 560, 568, 570,
604, 612, 613, 614, 615, 866, 911, 912,
914, 918
mitoloji 535
modernizm 879
Mucizeler 134, 141, 404, 405, 406, 633, 635
Musa'nın yasaları 59, 681
müzik 173, 463, 532, 540, 717, 741, 742, 910
N
Nazizm 768, 825
nedensellik 164, 228, 246, 383, 627, 871
Newtoncu 254
O
ödül 81, 132, 134, 138, 141, 142, 145, 157,
180, 186, 246, 251, 272, 282, 368, 378,
384, 385, 419, 569, 672, 673, 867
ölümsüzlük 65, 71, 177, 233, 356, 402, 403,
419, 513, 518, 546, 553, 775
ontoloji 371, 539, 878, 882, 884
Ortaçağlar 96, 137, 203
Ortodoksluk 729, 754, 757, 761
Özgür irade 418, 627
P
Philo'da 70
Pisagorculuk 531
Platon'da 397
pogromlar 832
postmodernizm 879, 883
pozitivizm 831
pratik 16, 21, 25, 77, 78, 81, 83, 84, 88, 91,
102, 142, 170, 190, 260, 262, 349, 433,
434, 435, 438, 467, 468, 469, 471, 522,
537, 538, 550, 551, 555, 556, 624, 646,
647, 649, 650, 651, 659, 701, 702, 703,
705, 729, 730, 731, 735, 736, 740, 752,
754, 792, 805, 806, 807, 813, 833, 849,
884, 887, 888
psikoloji 180, 247, 315, 366, 463, 465, 529,
539, 629
R
radikal 18, 109, 118, 149, 232, 282, 312, 321,
345, 355, 356, 357, 358, 365, 376, 381,
382, 384, 397, 400, 403, 421, 445, 464,
513, 520, 540, 557, 613, 614, 616, 625,
628, 631, 640, 641, 691, 700, 704, 716,
734, 744, 748, 787, 820, 823, 826, 831,
832, 833, 844, 845, 847, 858, 861, 864,
866, 868, 878, 882
rasyonalistler 517, 660
rasyonalizm 324, 359, 415, 606, 669
Reform felsefesi 691
ritüel 134, 214, 225, 407, 466, 606, 653, 679,
680, 682, 683, 684, 685, 707, 708, 709,
710, 716, 723, 733, 734, 741, 748, 813,
814, 818, 843
ruh 52, 56, 60, 63, 65, 141, 142, 168, 169, 170,
171, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 184,
185, 186, 193, 210, 224, 232, 233, 235,
247, 255, 367, 438, 477, 491, 518, 533,
546, 547, 548, 551, 552, 569, 571, 627,

- 718, 719, 771, 791, 842, 880
ruhsal yükseliş 64
ruh ve beden 60, 210
rüyalar 276
S
samimiyet 174, 214, 218, 219, 232
sayı sembolizmi 63
şehitler 70
simya 527, 538, 540
skolastik 62, 213, 229, 313, 328, 364, 365,
380, 384, 441, 442, 443, 516, 517, 523,
524, 526, 531, 545, 560, 837
skolastisizm 313, 366
sonsuz 19, 42, 47, 56, 57, 60, 66, 139, 142,
144, 154, 156, 174, 176, 177, 183, 203,
233, 235, 239, 245, 256, 261, 263, 270,
271, 274, 283, 298, 299, 300, 370, 375,
377, 378, 385, 393, 395, 396, 397, 413,
416, 420, 476, 487, 488, 489, 513, 525,
530, 531, 538, 542, 543, 544, 549, 550,
551, 557, 568, 601, 626, 628, 631, 637,
650, 673, 677, 681, 682, 684, 688, 696,
698, 702, 706, 773, 774, 791, 793, 796,
797, 799, 800, 801, 826, 835, 851, 881,
891, 892
sonsuz yaratılış 378
Stoacı 54, 55, 57, 59, 62, 64, 65, 66, 71, 131,
155, 172, 205, 434, 545, 550, 552, 561,
570, 571, 635
T
tannaim 248, 249, 551, 755
Tanrı'nın bilgisi 67, 173, 174, 228, 283, 301,
423, 521, 535
Tanrı'nın konuşması 868, 869
Tanrı'nın sevgisi 551
Tanrı'nın varlığı 10, 66, 192, 261, 263, 267,
397, 416, 521, 685, 801, 865, 872
tanrısal irade 171, 172, 230, 289, 397
tasavvuf 907
tekçilik 164
tektanrıcılık 592, 773
teozofi 478, 481, 483, 487, 539
Tetragrammaton 40, 474, 480, 490, 491,
492, 915
Tıp 325, 616, 909
V
vahiy 915
Y
yalnızlık 210, 214, 259
Yaratılış 29, 30, 31, 32, 33, 65, 67, 156, 187,
193, 271, 283, 356, 375, 377, 388, 390,
393, 395, 417, 424, 441, 474, 483, 484,
521, 522, 733, 734, 844
yeniden dirilme 141
yeni-Kantçılık 829
Yeniplatonicluk 11, 163, 164, 184, 230, 530,
531, 554, 589, 911
yokluğu 17, 98, 154, 281, 298, 299, 360, 536
Yunan 7, 10, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 60,
61, 63, 64, 68, 70, 76, 77, 78, 79, 90, 100,
106, 111, 129, 130, 131, 133, 149, 150,
170, 203, 204, 206, 214, 219, 229, 243,
244, 309, 327, 363, 392, 429, 430, 431,
433, 434, 436, 465, 496, 530, 531, 532,
533, 534, 544, 554, 567, 568, 571, 772, 910
Z
Zoharcı gelenek 477
Zoharik 187, 508

Yahudi Felsefesi Tarihi

DANIEL H. FRANK-OLIVER LEAMAN

Yahudi felsefesi konusunda Türk dilinde kapsamlı kaynak eserlerin bulunmadığı öncelikle felsefe ile uzmanlık düzeyinde ilgilenenlerin bilebileceği bir konudur. Ülkemizdeki Yahudi felsefesine ilişkin bilgi ve değerlendirmelerin büyük bir bölümü, felsefe tarihleri, felsefe sözlükleri, makaleler ve bir ölçüde de tezlerin içinde referanslar olarak yer alıyor ve bunlara ulaşmak, internetin sağladığı zaman kazandırıcı kolaylıklara karşın, yine de (yabancı dil bilgisinin yanı sıra) oldukça titiz ve ayrıntılı arşiv çalışması yapılmasını gerektiren bir olgudur. Bu bakımdan, Daniel H. Frank ve Oliver Leaman'ın editörlüğünü yaptıkları *Routledge History of World Philosophies (Dünya Felsefeleri Tarihi)* serisinin İkinci Cildi olarak ilk baskısı 1997 yılında yayınlanan Abdullah Şevki tarafından İngilizce'den çevrilen *Yahudi Felsefe Tarihi (History of Jewish Philosophy)* adlı bu kapsamlı kitabın hem genel felsefe tarihi hem de Yahudi felsefesinin neliği açılarından Türkçe felsefe kültürümüzdeki Yahudiliğe özel bilgi boşluğunu kısmen de olsa dolduracağı düşünülmektedir. Birleşik Krallık, Kanada, İsrail ve Birleşik Devletler'den otuz beş(35) seçkin bilim adamı ve akademisyenin katkılarıyla otuz dokuz(39) bölümden oluşan bu kitap; Maimonides ve Spinoza'dan, Buber ve ötesine uzanan Yahudi filozofları ve Siyonizm ve Yahudi mistisizmi(Kabala) gibi hareketler üzerine ayrıntılı tartışmalar, Yahudi felsefi düşüncesinin yüzyıllar boyunca geliştirdiği sosyal ve kültürel bağlamların tanımları, ayrıntılı ve kapsamlı bibliyografyaları, uzmanca zengin düşünce ve yorum yazılarını içermektedir. Bu özelliğiyle meslekten felsefeci ve ilahiyatçılara olduğu kadar genel okura da hitap eder nitelikte yazılmıştır. Ancak, felsefe ve ilahiyat, Musevilik konularında yeterince donanım ve kavram bilgisine sahip olunmaksızın okunması, bıkkınlığa, sıkıcılık ve kuru anlatım yakınmasına neden olabilecektir. Bu arada kitabın Yahudi felsefesine ilişkin çeşitli konulardaki makalelerden oluşması onun ansiklopedik kullanımına da olanak vermektedir. Yani, Yahudi felsefesiyle ilgili münferit kavram ve konular merak edildiğinde dizin yardımıyla o kavramın içerikteki bilgisine ulaşmak da elbette alternatif bir kullanım yolu olarak düşünülebilecektir.

ISBN-13: 978-605-9556-85-9



9 786059 556859

HECE YAYINLARI | FELSEFE