F. E. PETERS

İbrahim'in Çocukları

Musevilik, Hıristiyanlık, İslamiyet

kozmik

İBRAHİM'İN ÇOCUKLARI / F.E. PETERS
Orijinal Adı: The Children of Abraham
Judaism, Christianity, Islam

© Princeton University Press

Yayın Yönetmeni: Ali Dündar
Editör: Hatice Çağlar • Çevirmen: Nurşan Üstüntaş
Bilgisayar Uygulama: Adem Şenel • Kapak Tasarımı: Onur Gökalp
Baskı-Cilt: Kilim Matbaası

1. Baskı / Haziran 2005

ISBN: 975-8973-25-8

© Bu kitabın yayın hakları, Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla Kozmik Kitap'lara aittir. Yayıncının izni olmadan yayınlanamaz, kopyalanamaz, çoğaltılamaz. Ancak kaynak gösterilerek kısa alıntı yapılabilir.

Kilim Matbaası
Litros Yolu Fatih Sanayi Sitesi. K.2 Davutpaşa / İST
Tel: (0212) 612 95 59

KOZMİK KİTAPLAR
Büyükdere Cad. Tevfik Erdönmez Sok.
Diker Apt. No: 26/5 Esentepe/İSTANBUL
Tel: 0 212 273 22 34 Fax: 0 212 273 25 19
web: www.kozmikkitaplar.com.tr
info@kozmikkitaplar.com.tr

İBRAHİM'İN ÇOCUKLARI

MUSEVİLİK, HIRİSTİYANLIK, İSLAMİYET

F.E. PETERS

Çevirmen: Nurşan Üstüntaş

kozmik

Edward Peter Fitzsimmons' a...

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1
VAAT ve VARİSLER 21

BÖLÜM 2
TARTIŞMALI VERASET 49

BÖLÜM 3
TOPLUM VE HİYERARŞİ 75

BÖLÜM 4
HUKUK 109

BÖLÜM 5
KUTSAL KİTAP ve GELENEK 135

BÖLÜM 6
TANRIYA TAPINMA 161

BÖLÜM 7
VAZGEÇİŞ ve HEVES 179

BÖLÜM 8
TANRI HAKKINDA DÜŞÜNMEK
VE KONUŞMAK 211

NOTLAR 261
TEKNİK TERİMLER SÖZLÜĞÜ 335

ÖNSÖZ

Frank Peters'ın "İbrahim'in Çocukları" adlı eserinin baştan yazılmış sayılabilecek, gözden geçirilmiş yeni baskısının yayımlanması iki temel nedenle çok önemlidir. Birincisi, yeni bir baskının çığır açan bu kitabın hâlâ önemli olduğunu göstermesidir. İkincisi, bu kitaba daha fazla gereksinim duymuş olduğumuz bir dönem düşünemiyorum. Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman dini inançlarının doğal önemine ek olarak, 21. yüzyılda küreselleşme ve uluslararası siyasetin gerçekleri, bu üç büyük inancın anlaşılmasını ve aralarında iletişim kurulmasını zorunlu hale getirmektedir.

"İbrahim'in çocukları"nın ilk baskısı, Yahudi ve Hıristiyanlığın arasındaki bağlantıyı tanıdığını, "Yahudi-Hıristiyan" terimini ortaya atarak belirten bir dünyada yapılmıştı. Bu tutum İkinci Dünya Savaşı sonrası jeopolitiğinin ve Tanrıbiliminin gerçeklerini yansıtmaktaydı. Ne kadar doğru ve iyi niyetli olursa olsun, böyle bir yaklaşım İbrahim'in bütün çocuklarını tanıma konusundaki zafiyetin sürdüğünü gösteriyordu. İslamiyet de kökeni Ortadoğu'da olan ve Yahudilik ve Hıristiyanlıkla uzun süreli tarihsel ve teolojik bağları bulunan tek Tanrılı bir büyük gelenektir. Ancak İslamiyet, Doğu dinleri olan Hinduculuk, Budacılık,Taoculuk ve Konfüçyüsçülük ile aynı sınıfa alınıp bu dinlerle birlikte incelenmekteydi. Peters'ın kitabı, bu görmezden geliş ve tahrifatın düzeltil-

mesi ve böylece öğrenci ve alimlerin, dini liderlerin ve kamunun dikkatinin Yahudi-Hıristiyan-Müslüman geleneğinin var olduğu gerçeğine çekilmesi amacıyla, bazı bilim adamları arasında başlayan hareketin bir parçasıdır.

Dünya siyaseti ve uluslararası siyaset, "İbrahim'in Çocukları"nın basılmasından bu yana geçen yıllar içinde dramatik bir değişikliğe uğramıştır. Müslümanlar sadece 20-30 yıl önce Batı'nın bilişim ve demografi haritalarında görünmezken bugün, kilise ve sinagogların yanı sıra camiler ve İslami merkezler de şehir ve kasabaların bir çoğunun siluetinde yerini almıştır. İslamiyet, Hıristiyanlık ve Yahudilik'ten sonra üçüncü büyük din olarak ortaya çıkmış, hatta bazı yerlerde Hıristiyanlık'tan sonra ikinci sırayı almıştır. Bazı bölgelerde İslami merkezler ve camiler eski kilise binalarına yerleşmiştir. Müslümanlar şehirlerimizde, kasabalarımızda, köylerimizde ve azınlıkların barındığı kenar mahallelerde yaşamakta ve çalışmaktadırlar. Dolayısıyla günümüzde İslam ve Batı düşüncesine, "Batı'daki İslam" ya da "Batı'daki Müslümanlar" anlayışı da eşlik etmelidir. İslam aleminin insan toplulukları ve şehirleri artık sadece Kahire, Şam, İslamabad, Kuala Lumpur ve Hartum'dan ibaret olmayıp Londra, Bradford, Paris, Marsilya, New York, Detroit ve Los Angeles'ı da içermektedir.

Geçmişte ve günümüzde yaşadığımız en büyük ironilerden biri, görünürde gelişme kaydetmemize rağmen, dünyamızın üzerindeki kenar mahalleler kadar, idrakimizdeki kenar mahalleler tarafından da sınırlanmakta olduğumuzdur. Kuzey İrlanda, Hindistan, İsrail-Filistin ve daha başka yerleşimlerin de ortaya koymuş olduğu gibi, farklı inançların aynı ülke ya da bölgede bir arada yaşaması, bu inançların git gi-

de birbirini tanıması ve birbirine saygı göstermesi anlamına gelmemektedir. Sadece yirmi otuz yıl önce Amerika'daki bir çok şehirde, mahalleler oralarda yaşayan etnik veya dini gruplara göre isimlendiriliyordu (İtalyan, Polonyalı, İrlandalı, Beyaz Anglosakson, Protestan veya Yahudi mahalleleri gibi) Amerikan "pota"sı içinde dini ya da etnik kimliğin korunması isteğinin olumlu yönleri de olmakla birlikte, bu istek çoğunlukla, kültürel ve dini izolasyonu da beraberinde getiriyordu. İnsanlar birbirlerine çok yakın oturuyorlar hatta yan yana çalışıyorlardı ama kendilerinden olmayanların kültürel ya da dini mirasları hakkında genelde pek az şey biliyorlardı. Kaç Hıristiyan ve Yahudi, kendilerinden olanların inançlarını bile ne kadar anlamıştı? Kaç Metodist, Katolikleri anlamıştı ya da kaç Katolik, Metodistleri anlamıştı?

Etnik Hıristiyan ve Yahudi grupları ve diğer dini azınlıklar gibi Müslümanlar da geçmiş yıllarda inanç ve kimlik, asimilasyon ile entegrasyon arasında bir seçim yapmak gibi sorunlarla yüz yüze gelmişler; aynı zamanda, Avrupa ve Amerika'nın laik çoğunluğu ve Yahudi-Hıristiyan toplulukları içinde, üzerinde ve karşısında kendisini tanımlamaya çalışan bir azınlık grubunun üyeleri olarak diğerlerinden farklı deneyimler de yaşamışlardır. Müslümanların ya da gayri Müslimlerin İslamiyet'in Batı kültürünün çoğulculuk anlayışına ve değerlerine uygunluğunu sorgulamaları sırasında, Müslüman olmayanlar kendi liberalleşme ve çoğulculuk anlayışlarının sınırlarını tanıma imkanı buldular. İslam'a toplumda ve işyerlerinde eşit tanınma sağlanmasından Müslüman bayramlarının tanınmasına, çalışma hayatı içinde sakal bırakılması, peçe (hicab) kullanılması; aşırı uçtaki dincilerden farklı isteklere sahip olan ılımlı Müslümanların taleplerine kadar bir çok sorunla yüz yüze geldiler.

Dinlerin tarihinde aile, tıpkı günlük hayatta olduğu gibi, bir güç, gelişme,sevgi ve güvenlik kaynağı olduğu kadar, çelişki ve şiddet kaynağıdır da. Eski Ahit ve Kuran'daki Habil ve Kabil; İshak ve İsmail hikayeleri bu gerçeği vurgular. Yakın ailelerden gelmelerinden kaynaklanan benzerliklere rağmen, hatta bazılarına göre bu nedenle, Yahudilik ve Hıristiyanlık, Hıristiyanlık ve Müslümanlık, Yahudilik ve Müslümanlık arası ilişkiler genellikle gerginlik, sürtüşme ve kıyım tarzında gelişmiştir. Her birinin tek Tanrı'nın vahiy yoluyla kendilerine seslendiği ve kendileriyle özel bir ahit yaptığı yolundaki inancı; Hıristiyanların ve Müslümanların kendilerine gelen iletinin öncekilerin yerine geçtiğini düşünmeleri, din alanında çoğulculuk ve hoşgörünün tökezlemesine sebep olan engeller halini almıştır.

Dinsel çoğulculuk ve hoşgörü Hıristiyanlığa geç geldi. Hıristiyan alemi içinde, değil Yahudi ve Müslümanlara, farklı mezhep ya da karşı görüşde oldukları düşünülen Hıristiyanlara bile yer yoktu. İslamiyet ise, Tanrı'nın peygamber ve vahiy gönderdiği, "Kutsal kitabın insanları" olarak nitelendirdiği Yahudi ve Hıristiyanlara kendi toplumu içinde yer verdi. Bu insanlar, koruma altına alınmış (zimmi) topluluklar olarak, ödedikleri "kelle vergisi" karşılığında, kendi inançlarının gereklerini yerine getirebildiler. Günümüz koşullarına göre ikinci sınıf vatandaşlık sayılsa bile, bu görüş (uygulamalarına her zaman sadık kalınmasa da) kendi dönemi için ileri bir adımdı. İnançların bir arada var olmasının sonuçları; İslam dünyasının, ilk zamanlarından itibaren hızlı bir gelişme gösteren ve Ortaçağ'ın ilk yarısında, bu sırada karanlık dönemini yaşayan Hıristiyan alemini gölgede bırakan bir uygarlık yaratmasında görülür. Müslümanların başarıları yalnızca fe-

tihlerinin değil, doymak bilmeyen ve büyük ölçüde başka kültürlerden beslenen bir bilgi ve gelişme açlığının ürünüydü. Bağdat'ta kurulan kozmopolit Abbasi Hanedanı (750-1258) döneminde Hıristiyan ve İslam alemleri arasındaki ilişkilerde, sadece toprak olarak gelişme arzusunun yarattığı sürtüşmeler değil; diplomatik, sanatsal, ticari alışverişler ve bilgi alışverişleri de ön plana çıkmaktadır. Hıristiyan ve Müslüman işadamları canlı ve refah getiren ticari ilişkiler kurdular. Şarlman ve Harun Reşit gibi yöneticiler diplomatik temastaydı; Müslüman yöneticiler, Hıristiyan yöneticilerle iletişimlerini sağlamak üzere Latince bilen Hıristiyan din adamlarını görevlendirdiler. İdareci, bürokrat, sanatçı, el sanatları ustası ve çevirmen olarak toplum içinde yer alan Hıristiyanlar, Arap-İslam toplumunun, biliminin ve medeniyetinin gelişmesinde önemli bir rol oynadılar.

Müslümanlar antik çağın bilim ve felsefe alanlarındaki bilgi birikimini Antik Yunanca, Latince, Süryanice ve Sanskritçe'den Arapça'ya çevirdiler. Bu çalışma, katkılarıyla Arap ya da İslam bilimleri olarak adlandırılan cebir, geometri, tıp, optik ve astronomi ile felsefenin oluşumuna sebep olan bir uzmanlık ve gelişme sürecinin ilk aşamasıydı. Elde edilen bilgilerin meyveleri; Avrupa'nın, Doğu'nun bilgi birikimine ve kütüphanelerine bakarak felsefe ve bilim alanındaki köklerini yeniden ortaya çıkarıp geri getirmesiyle, Batı tarafından toplandı. Avrupalı bilim adamları ve hekimlerin yanı sıra, Avrupa'nın büyük filozofları Albertus Magnus, Thomas Aquinas, Bonaventure ve Duns Scotus; İbni Sina (Avicenna) ve İbni Rüşd (Averroes) gibi daha bir çok Arap ve Müslüman ustalara borçlu kalmışlardı.

Tarihe inançlar arası ahenk dönemi olarak geçen ve M.S 756-1000 yılları arasında Endülüs'te (İspanya) yaşanan dönem, dinlerin bir arada ve hoşgörü içinde yaşamasının en bilinen örneğidir. (Bu döneme "convivencia", "birlikte yaşamak" adı da verilir.) Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman toplulukları arasında bu dönemde de gerginlikler olmuştur. Ama aynı zamanda Hıristiyan ve Yahudiler 10. yüzyılda halifelik sarayında, çevirmenlik, mühendislik, hekimlik ve mimarlık gibi seçkin konumlarda bulunmuşlardır. Toplumun üst kademelerinde iyi sosyal ilişkiler ve hoşgörü hakim olmuştur. Bu örnek, taşıdığı öneme rağmen, daha alt tabakadaki Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki ilişkilerin üst kademelerdekilere göre daha sınırlı olduğu bilgisiyle dengelenmelidir.

Ortak inançlarını ve değerlerini anlayış ve saygıyla karşılamak, İbrahim'in Çocukları için 11 Eylül sonrasında daha da kritik bir hal almıştır. Konu artık sadece dinler arası ilişkiler ve çoğulculuk meselesi olmaktan çıkarak uluslararası siyaset konusu haline gelmiştir. 21. yüzyılda dinler ya da uygarlıklarlar arası diyalog, sadece dini liderlerin ve din alimlerinin uğraşı olmaktan çıkmış; politikacıların ve toplum liderlerinin de ilgi alanına girmiştir. Ulusal ve bölgesel dış politika konusu olmuş; Birleşmiş Milletler, Dünya Ekonomik Forumu ve İslam Konferansı Örgütü gibi uluslararası kuruluşların da gündeminde yerini almıştır.

Dinler ve uygarlıklar arası iletişimin merkezinde, hem farklılıklara hem de benzerliklere saygı duymak, sadece ayrılmamıza neden olan inanç ve değerleri değil, bizi birleştiren ortak inanç ve değerleri de tanımak yer almaktadır. Hıristiyan ve Yahudilerin çoğu, Eski ve Yeni Ahit'in birbirine bağlı oluşunu, ortak Tanrı, peygamberler ve Tanrısal esin inanç-

larını, ahlaki sorumlulukları bir yere kadar saygıyla karşılayabilecek şekilde yönlendirilmişlerdir. Yakın zamanlara kadar çok azı, İbrahim, Hacer ve İsmail'in soyundan gelenlerin konumunu tanıyan daha geniş bir "İbrahim" vizyonuna sahipti. Müslümanların da İbrahim'in Tanrısına taptığını, Musa ve İsa'ya gelen vahiyleri kabul ettiğini, hayatın kutsallığına inandığını ve şiddet ve terörü reddettiğini öğrendiklerinde çoğu hâlâ şaşırmaktadır. Halbuki, aşırılıklara kaçmayan ana kitlenin hayatı, nefret dolu, şiddet olaylarına karışan aşırı uçta bir azınlığın etkin söylemleriyle gölgelenmektedir. Bazı Batılı politikacıların ve siyasi yorumcuların sözleri, basın yayın kuruluşları ve bazı din adamlarının esef verici ifadeleri, yanlış ve kalıplaşmış algılamaların sürmesine neden olurken, uygarlıklar arası bir çatışma tehlikesini de arttırmaktadır. Bu koşullar, Frank Peters'ın "İbrahim'in Çocukları" adlı eserinin düzeltilmiş ikinci baskısının yayımlanmasına daha da önem kazandırmakta ve bunun tam zamanı olduğunu ortaya koymaktadır.

John L. Esposito

YENİ BASKIYA SUNUŞ

Günümüzde bir kitap için yirmi beş yaş, orta yaşın üzerinde olma anlamına geldiğinden, Princeton Üniversitesi yayınevi bu küçük çalışmamı son bir gözden geçirmeyi kaldırabilecek ve belki de parkurda bir iki tur daha atabilecek kadar sağlıklı bulunca hem çok keyiflendim hem de biraz kaygı duydum. İnsanın eskiden yazdığı kitapları okuması orta yaşta sağlık kontrolünden geçmeye benzer biraz: En iyisini umar ama en kötüsünden korkarsın. Yine kontrollerin birçoğunun sonucu gibi, durum umulduğu gibi olmaz. Gerçekten de değiştirilecek çok şey buldum. Konu üzerinde ilk baskı sırasında geçerli olan çalışmalara gönderme yapan dip notlar onarılamayacak kadar yaşlanmışlardı, ben de onları kaldırdım. Gördüm ki gerisi sapasağlamdı. Gerçi bazı vurgular bugün koymayı düşünebileceğimden farklı yerlerde yapılmıştı. Örneğin İsa hakkındaki bölümlerde alimlerin düşüncelerine daha fazla eğildim, çünkü bu beni Hıristiyanların ne düşündüğünden daha çok ilgilendiriyordu, ama belki de okur Hıristiyanların düşüncelerini öğrenmek isterdi.

Tek bir uyarı aldım, o da bavullarımın hepsini burada boşaltmamam konusundaydı. Şimdiye kadar bunu iki kere yapmış ve karşılığını iki ciltlik "The monotheists: Jews, Christians, and Muslim in conflict and competition" (*Tek Tanrıcılar: Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar, Çatışmaları ve Birbir-*

leriyle Yarışları) ve bundan daha önce yayımlanan üç ciltlik "Judaism, Christianity, and Islam: The Classical Texts and Their Interpretation" (*Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam: Klasik Metinler ve Yorumları*) adlı eserlerle almıştım. Dolayısıyla bu kitabı mantıklı bir hacimde tutmam konusunda kibarca uyarıldım. Elimden geleni yaptım. Kimseye fark ettirmeden yeni bir bölüm de ekledim ama bunu yapmasaydım yeniden yazmam gereken yerler olacaktı. Uygun olduğu yerlerde, daha uzun çalışmalarıma okur için gönderme yaptım. Bu kitap gerçekten yeni ve yeni baskı adına yakışır nitelikte, eskisinden daha iyi bir kitap oldu.

İlk baskıda birkaç kişiye teşekkür etmiştim, bunca yıldan sonra şükran duygum hâlâ sürüyor: Teşekkürler dostlar, başlamak için bana çok yardım ettiniz. Bu kez olay çok daha yalın: Bu yeni "İbrahim'in Çocukları" açıkça ve sadece sevgiyle emek verilmiş bir eserdir.

Pla de Palau
Barcelona

SUNUŞ

Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık aynı Baba'dan doğmuş ve İbrahim'in kucağında yetişmiş çocuklardır. Ergenlik çağına kadar Ortadoğu'nun zengin ruhani ortamında büyümelerine ve hayatları boyunca bir arada yaşamış olmalarına rağmen, bugün, olgunluk çağlarında birbirlerinden ayrı durmakta, aralarındaki ailevi benzerliklere ve şartlandıkları farklılıklara hayretle ve inanmaz gözlerle ya da küçümseyerek bakmaktadırlar.

Birbirlerinin içinden evrimleşmiş olduklarını, farklı derecelerde de olsa kabul eden bu üç dinin duruşları ve kurumları arasında zengin paralellikler vardır. Zaman zaman çok şiddetli polemikler yaşadılar, bazen de daha evrensel bir yol izlediler ama konumuz her ikisi de değil. Benim amacım sadece paralellik ve farklılıkların altını çizmek ve bunları ortak kökenlerle veya ortak bir ruhsal ve düşünsel ortamla ilişkilendirmektir.

Üç dinin tarihini yazmaya kalkışmadım; bu başkalarının yerine getirmiş olduğu bir görevdi. Belli konu ve kurumları seçerek bunları karşılaştırma isteği yaratacak şekilde ortaya koydum. Mesele bazen çok karmaşıktı, bu nedenle metinde öz, kitabın sonundaki notlarda ise biraz daha cömert davranmaya çalıştım. Çünkü "notlar" bölümünde okur, benim sadece değindiğim soruları daha derinden araştırmaya çağrılmaktadır.

Yahudilik bu üç kişilik ailenin yaşça en büyüğüdür. Sıra dışı hayatı, Hıristiyan ve Müslümanlığın ortaya çıkışından bin yıllar önce, onların "tarihin başlangıcı" saydığı bir zamanda başlamıştır. Elinizdeki araştırma da Tek Tanrı inancı tarihiyle aynı zamanda, Tanrısı İbrahim ile bir ahit yaptığında başlamaktadır. Tek Tanrı inancının hikayesi aslında bu anlaşmanın ve onun sahiplenenlerin tarihidir. Nerede biteceği ise biraz daha keyfi bir konudur. Çünkü, Hıristiyanlık döneminin yedinci yüzyılından itibaren, tek bir din toplumunu değil, her biri gelişiminin farklı bir aşamasında olan ve her biri hâlâ yaşayan, göründüğü kadarıyla da sıhhatte olan üç din toplumunu tartışmaktayız. Biraz belirsiz de olsa, bu üç dinin kendi ifade tarzlarını bulduklarını, yani bugün de kimliklerinin bir parçası olan, kendilerine özgü ana kurumları, kanun ve uygulamaları ve ruhani duruşlarının oluştuğunu düşündüğüm noktada araştırmayı bitirmeye karar verdim.

Böylece bu çalışma, biz Batılıların Ortaçağ olarak adlandırdıkları dönemde sona eriyor, bu nedenle de Avrupalıların bu dinlere verdiği tepkileri ve daha güncel olan yenileşme ve canlanma hareketlerini göz ardı ediyor. Bu bitişin zayıf bir savunması olarak kendi bilgi birikimimi öne sürebilirim. Belki de bu kadarı yeterlidir. Yenileşme hareketinin temel nedenleri, canlanma hareketinin bitmek tükenmek bilmeyen kaynakları ve işleyişi, incelediğimiz dönem ve yerde mevcuttu. İnanç ve akıl, Kutsal Kitap ve gelenek, anlama ve aydınlanma çok eski çelişkilerdir.

Faydalı bir kitap yazmaya çalıştım. Konu ve takibi üzerinde, hakkında bilinenlerin en aza indiğini düşündüğüm noktada daha fazla yoğunlaşma gerekmektedir. Notları yazmaktaki gayem, bu noktalarda kanıt sunmaktan çok, rehber-

lik etmekti. Ortaya çıkan konuları en sonda toparlamak yerine, okurun dikkatini kolay anlaşılabilir temel metinlere, yararlı tanıtım yazılarına ve aydınlatıcı tartışmalara çekmeye çalıştım. Bu sayfaların okurunun daha başka eserleri okumak isteyeceğine olan inancım nedeniyle geçerli olan teknik terimleri kullanmaya da çalıştım, okurun bu ortak günaha, onlara daha az yardımcı olabilecek başka eller yerine benim elimle itilmelerini yeğledim. Ne olur ne olmaz diye teknik terimlerin tümünü kitabın sonundaki sözlükte de topladım. Son olarak, tarihleri *"Ortak Çağ"** olarak bilinen gösterime indirgedim.

Kısa bir kişisel not: Bu düşünceler tamamen New York Üniversitesi'nde yapılan Yakındoğu araştırmaları için Kevork Merkezi'nin ortaya koyduğu ürünlerdir. Okuyacağınız sayfalarda yer alan karşılaştırmalı sorular ve konular, bu merkezdeki öğretim görevlileri ve öğrenciler tarafından bir zamanlar düzenli olarak ve kitaptaki ruhla tartışılmaktaydı. Bunların kağıda aktarılabileceği bir başka ortamı hayal etmek benim için çok zordur. Bunun için oradaki meslektaşlara, öğrencilere ve geçmişte var olmuş ve hâlâ var olan diğerlerine teşekkür ederim. Özellikle de, Baruch Levine ve Lawrence; Linda Knezevich, Stuart Miller, Nadine Posner ve Peter Zirnis'e acil ve değerli yardım ve yüreklendirmeleri için; ilk İbranice öğretmenim Beersheba Üniversitesi'nden Dan

---

(*) Yazarın tarihleri 'Ortak çağ'a indirgemesi ile ilgili açıklaması : Bizim M.Ö ve M.S olarak gösterdiğimiz tarihler İngilizce'de, sırasıyla, B.C.E (İsa'dan önce) ve C.E (Hıristiyanlık dönemi) ya da A.D (Tanrımızın yılı) olarak belirtilmektedir. Sonraları bu gösterimlerin Hıristiyan dinine mensup olmayanlara karşı nezaketsiz bir tutum olduğu düşünülerek, yerlerine 'Ortak çağ' ve 'Ortak çağdan önce' (C.E ; B.C.E) ifadeleri benimsenmiştir. Bu şekilde ayrıca, takvimden kaynaklanan bir farklılık, İsa'nın doğduğu varsayılan M.S. 1 yılının takvime göre 5-6 yıllarına denk gelmesi de giderilmiş olmaktadır.

Urman'a ve bu kitabın sevgiyle ithaf edildiği, Torah'a ilgimin uyanmasını sağlayan Peter Fitzsimmons'a; Kahire Dominikan Kilisesi baş vaizi Peder Georges Anawati'ye; bilgimi arttıran Rowland Mitchell ve Anthony Manero'ya; ve heyhat sayıları artık bire inen iki Browne'a, bir Green'e ve Dean adında birine; Peter Paul ve Mary'ye...

GİRİŞ

KUTSAL KİTAPLAR: BAZI ÖN BİLGİLER

Üç büyük inanç; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet, hepsinin tarihte bir an olarak kaydettiği bir olaydan doğmuştur: Tapılacak tek Tanrı Abram isminde bir Maden devri şeyhine görünmüş ve O'nunla ebedi bir ahit yapmıştır. Sonraları İbrahim olarak anılan Abram, yeryüzündeki tüm inançlı kişilerin babası ve inancın anahtarıdır. Böylece, Tanrıya tapan üç cemaat ortaya çıkmış, Tek Tanrı inancının tarihi başlamıştır.

TEK TANRI İNANCI

Tek Tanrı inancında, tapılan Tanrı, bütün cemaatler için aynıdır, tektir. Yahova (*Yahve*), Elohim, Baba ya da Allah gibi çeşitli adlarına rağmen, dünyayı yoktan var eden, insanı tasavvuruna göre şekillendiren, İbrahim ve onun nesliyle ahit yapan, düşmanlarını cezalandırıp sevdiklerini terbiye etmek için insanlık tarihine müdahale eden ve emreden, uyaran ve iman edenlere güç veren tek ve yüce Tanrı'dır.

Ünvanlardaki çeşitlilik bazen sorun yaratır. Özellikle 'Allah' adının batı dillerine çevrilmemiş olması nedeniyle, Ya-

hudi, Hıristiyan, hatta bazı Müslümanlar farklı Tanrılara taptıkları düşüncesine kapılmaktadırlar.

Bu üç din arasında, Tanrının adlarından daha da derin farklılıklar vardır. Varoluş ve tarih, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların tek ve aynı Tanrı'ya taptıklarını söyler, ancak, Tanrı'nın görünümü, Kitab-ı Mukaddes olarak bilinen her kitapta farklıdır. Eski Ahitteki Yahova, ihtişamının yanısıra gösterişsizdir de, bazen tanıdık ve kederlidir. Yarattıklarının rızkını vermesi evrensel, ancak insan soyunun işlerine müdahalesi genelde çok belirgin ve somuttur. Kuran'daki Allah, Yahova kadar heybetli, kadir-i mutlak ve rızk verendir ama aynı zamanda adamakıllı soyuttur. İnsanların arasında dolaşmaz. Kuran'da Allah'a atfedilen merhamet, şefkat ve benzeri 99 özellik, vurgulanır. İncil betimleyici ve açıklayıcıdır, bir tiyatro eseri gibidir. Kuran tembihleyici ve iddialıdır. Dolayısıyla, üç kitabın Tanrı algılayışları da birbirinden farklıdır. (1) Hıristiyanlıkta Baba Tanrı, kavramsal olarak Eski Ahit'te anlatılan ilk halinin tıpatıp aynı olmasına karşın, kutlu ve o derece de kutsal oğlunun gölgesine çekilmiştir.

KUTSAL KİTABIN İNSANLARI

Musevi, Hıristiyan ve Müslümanlar, kendilerine kitap indirilmiş peygamberlerin ümmetleri, "Kutsal Kitabın insanları"dır. Tanrı'nın İbrahimle yaptığı ahid kaydedilip ahdin tarihteki yerini de kapsayan bir kitap haline getirilmişti. Bu kayıt, 'Kitap' veya daha betimleyici bir dille, 'Müjde', 'Okuma' gibi isimlerle anılır. Bu kutsal metinlerin hepsi tek bir Tanrı'nın kelamı olma savındadır, ancak birbirinin tıpatıp aynı değildir. Aralarındaki farklılıklar her üç dinin mensupları ta-

rafından da kabul edilmiştir. Bir Kitap olduğu konusunda hepsi birleşir ama kitabın İncil, Tevrat veya Kuran olması, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların tam da birbirinden ayrıldığı noktadır.(2)

Yahudilere (ve Müslümanlara göre de) Musa, Tanrı kelamını, 'Kanun' ya da 'Torah' olarak anılan, bir çok bölümden oluşmuş, anlaşılır ve diğerlerinden farklı bir kitap haline getirmiştir. Torah'ın Yahudilerin vahiy tarihinde sahip olduğu gurur verici yere rağmen, Tanrı'nın Musa ve Ezra arasındaki dönemde şu ya da bu şekilde süren müdahaleleri nedeniyle, Yahudilerin kutsal kitabında farklı bölümlere gereksinim duyulmuştur. 'Kanun', 'Peygamberler', 'Anlatılar' başlıklı bu üç bölümde, Tanrı'nın kullarına tüm iletmek istedikleri açıklığa kavuşturulmuştur.

İsa'nın sağlığında Yahudiler, 'Kitap'ı böyle değerlendiriyorlardı. İsa'nın bakış açısının farklı olabileceğini düşünmek için de bir neden yoktur, çünkü kendisinin kaleme aldığı herhangi bir yeni anlatı ya da kitap bulunmamaktadır. Hıristiyanların kutsal kitabı, İsa'nın söz ve eylemlerinin müridleri tarafından neredeyse biyografik bir yapıyla yazılmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu nedenle İncil, Yahudilerin Kutsal Kitap anlayışından farklı bir yapıya sahiptir. Hıristiyanların gözünde İsa, kitap getirmemiştir; ama, bedeni ve iletisiyle bir açıklama ve müjdedir. Hayatı ve fedakarca ölümüyle, Tanrı'nın Eski Ahit'te vaadettiği 'Yeni Ahit'i mühürlemiştir.

Böylece, Eski Ahit ve Hıristiyanlığın başlangıcında kayda alınmış düşünce ve eylemler, Havarilerin davranışları ve İsa'nın müridlerinin mektupları Hıristiyanlarca 'Yeni Ahit' olarak kabul edilip 'Eski Ahit'in yanma konulmuştur.

Bu biraz karmaşık yöntem, Muhammed tarafından tam anlaşılamamış gibidir. Yahudilerin kutsal kitabını 'Tevrat' olarak adlandırmakla beraber, İslam peygamberi, Musa'dan sonra başka Yahudi peygamberler ve yeni söylemler olduğunun elbette farkındaydı. Yine de İncil'i tıpkı Musa'nın Torah'ı gibi, İsa'nın getirdiği ya da yazdığı bir Kutsal Kitap olarak düşünmekte, Yeni Ahit'ten hiç söz etmemektir.

Muhammed peygamberlik çağrısını ve Yahudi-Hıristiyan geleneğini yaratan peygamberleri derinden algılamıştı. Sonra kendisini de aynı çizgiye oturtmuştu. O da bir peygamberdi ve kendisinden önce gönderdiği emirlerin Yahudi ve Hıristiyanların elinde tahrifata uğraması nedeniyle, Allah O'na da Musa ve İsa'nınkinden hiç aşağıya kalmayan bir kitap indirmişti. Bu nedenle de kitap alabileceği en son haldeydi. Cebrail'in Muhammed'e 22 yıllık bir süre zarfında ilettiği mesajlardan oluşan kitabın, Arapça'da 'Ezberden Okuma' anlamına gelen 'al- Kuran'* olarak adlandırılması, bizzat Tanrı tarafından emredilmişti. İnen her bölüm daha peygamberin sağlığında, 'Kutsal Kitap' olarak tanımlanmış ve Muhammed'in ölümüyle kitap tamamlanmıştı.

ÜÇ KUTSAL KİTAP

Böylece üç Kutsal Kitap ortaya çıktı. Her biri bir şekilde 'Tanrı kelamı' olarak düşünüldü. Her biri Yaradan'ın insan soyuna, dünyadaki rolünü ve davranış biçimini O'nun emrettiğine uygun hale getirmesi için tam ve son seslenişi diye

(*) Kur'an sözcüğü için 2 kök gösterilmektedir: 1. Okumak anlamındaki *kıraat*, 2. toplamak, kompoze etmek anlamındaki *karn*. Kur'an'ın ilk emri de "ikra", yani oku'dur. (E.N.)

algılandı. Her biri daha önce varolmayan bir ümmetin başlangıcı oldu ve her ümmet, Tanrı'nın son kez kendilerine seslendiği inancıyla yaşadı: Yahudiler ilk ve son kez, Hıristiyanlar ikinci ve son kez, Müslümanlar üçüncü ve son kez.

Daha önce de belirtildiği gibi, Eski ve Yeni Ahit ve Kuran, aynı kaynaktan çıkıyor gibi görünseler de, birbirlerinden çok farklı çalışmalardır. Eski Ahit, dini menkıbeler, tarihsel anlatılar, kanunlar, peygamberce öngörüler, uyarı niteliğinde hikayeler ve şiirin uzun dönemde bir araya getirilmiş bir harmanıdır.(3) Yeni Ahit'in oluşumu çok daha kısa bir sürede, yaklaşık yarım yüzyılda gerçekleşmiştir. O da yarı biyografi, ümmetin tarihçesi, mektuplar ve açıklamalardan ibarettir. Kuran ise oluşumu açısından son derece günceldir, Peygamberin yaşam süresinin 22 yılında ortaya çıkmıştır.

Kuran'da, Muhammed'in de müritlerine telkin ettiği gibi, Tanrı kelamından başka bir şey yoktur. Yahudi ve Hıristiyan toplumlarında ise, Eski ve Yeni Ahit'te yer almayan ama Tanrı kelamı olduğu öne sürülen başka anlatılar da vardır.(4) O halde, her iki ahit de birisinin bazı çalışmaları otantik kutsal metin kabul etme, bazılarını da kutsal metinlerin dışında tutma konusundaki bilinçli kararını temsil etmektedir.(5) Bu karar esas olarak teolojiye dayanır. 'Apokrif' olarak adlandırılan bu dini anlatıların Yahudi ve Hıristiyanların Kutsal Kitaplarından çıkarılması tarihsel açıdan onları diğerlerinden daha az önemli veya daha az ilginç hale getirmez. Maobilerin (*Maccabee*) Yahudi kutsal metinleri arasında sayılmayan kitapları ya da Hıristiyanların kitapta yer almayan gnostik anlatıları, yazıldıkları zamanın olay ve davranış biçimleri hakkında bazı bilgiler vermektedir.

KUTSAL KİTAP ÇEVİRİLERİ

Yahudi, Katolik ve Protestanların Kutsal Kitap tefsirlerinde büyük farklılıklar yaratan bir zamanın tutucu bakış açısı, günümüzde birkaç kelime veya pasaja kadar daraltılabilmiştir. Bu sayede, Yahudi ve Hıristiyan din bilimciler, ortak tefsir projeleri yürütebilmektedirler.(6) Kuran için ise, ortak tefsir yapılmasının gereği ve aciliyeti yoktur. Geçmişte, Şiilerin Sünnileri Kuran'ı tahrif etmekle suçladıkları olmuştur. Ama bu görüş susturulmuş ve Müslümanların ezici bir çoğunluğu Kuran'ın varolan metninin tek ve sahici (otantik) olduğu görüşünde birleşmiştir.(7)

Müslümanlar, bir çok Yahudi gibi, Kutsal KitabınTanrı kelamı olduğuna inanırlar. Bu inanç, Kuran'da yazarın herhangi bir görüşünün bulunmamasından güç alır. Musa Tevrat'ın yazarı olabilir ama Muhammed Kuran'ı, Tanrının kendisine vahyettiklerini kelime kelime tekrarlayarak ortaya çıkarmıştır. Kuran'da da bu söylemin altı çizilmektedir. 'Bu kitabın ilahi özünden şüphe mi duyuyorsun?' diye sorar. 'O zaman onun gibi bir tane daha yazmaya çalış' (Kuran 10:38) Şüphe duyanlar böyle bir denemeye kalkışmadılar tabii ve İslam inancı Kuran'ın bir eşinin daha yazılamayacağı yönünde gelişti.

İslamiyette dogmalar pek azdır, Kuran'ın taklit edilemezliği bunlardan biridir ve bu kabul, Kuran'ın Arapça'dan diğer dillere aktarımında sorun yaratır. Bu konuda fazlaca çaba da gösterilmemiştir. Bilinen en eski çalışma, 12. Yüzyıl İspanya'sında, gayri Müslimler tarafından, misyoner düşüncelerle yapılan Latince çeviridir.

İslamiyetteki misyonerlik inancının da Hıristiyanlıktan kalır yanı yoktur. Kuran'ın Tanrı kelamı olduğu inancı, Arapça diline vakıf olunmasından çok daha hızlı ve geniş bir yayılma göstermektedir. Bu noktada da yavaş yavaş, bazen de yorumlanarak, Farsça ve Türkçe, daha sonra da Batı Avrupa ve Amerika'da sayıları gittikçe artan mühtediler için yapılan çevirileri ortaya çıkmaya başlamıştır.

Eski ve Yeni Ahit'in İngilizceleri çoktan beri mevcuttur. Hatta, 1611'de yapılmış 'Kral James' versiyonunun İngiliz dilini şekillendirdiği kabul edilir. Eski ve Yeni Ahit'in Kuran'a oranla daha yaygın çevirilerinin altında, alışkanlıktan öte nedenler de yatmaktadır. Tanrı'nın Muhammed'e mesajı, kutsal şairin yoğun ve etkili imgeleriyle aktarılmıştır. Açık olmaktan çok ima içerir. Uyarı, emir, ihtar ve talimat, bozkır kadar çorak bir fon üzerinde bize iletilir. Eski Ahit'te, Sina ve Kenan kentlerini hissederiz. Filistin evleri, dağları, nehir ve gölleri, kasaba ve şehirleri ve buralarda yaşayan insanlarıyla Yeni Ahit'teki anlatılarda hep vardır. Kuran'da ise Mekke'yi, Kureyş'in dini inkar edişini ve parlak ticari hayatını, Muhammed'in ailesini ve dostlarını ararız ama bulamayız. Sayfalarında sadece bir ses vardır, sadece Allah'ın sesi. İşitildiğinde yüreklere işlemişti, yazılı haliyle de hâlâ aynı duyguyu veriyor. Ama tarihçiyi, o dönemin ortamı hakkında birşeyler duymak için boşuna kulak kabartır halde bırakıyor.

BÖLÜM 1

VAAT ve VARİSLER

Eski ahit "Başlangıçta..." diye, dünyanın yaratılışını anlatarak başlar. Kuran da aynı şeyi anlatır ama Ahit'in yolundan gitmez. Benimsediği yüksek ahlaki değerlere uygun düşecek şekilde, yaratılış hikayesine kıyısından köşesinden değinen, imalı bir anlatımı vardır. Eski Ahit'in başlangıç kitabı Tekvin, türümüzün ilk yaratılanları Adem ve Havva'yı tanıtır. Yaradan'ın gözünden düşmelerini anlatır. Aynı olayı, biraz farklı da olsa, Kuran'da da okuruz. Nuh ve insan soyunu yok olmanın eşiğine getiren tufan hakkında bilgi ediniriz. Tekvin'in ancak 11. babına gelindiğinde, İbrahim apansız hikayeye girer ve tek Tanrı inancının tarihi başlar. Hâlâ anılmakta olduğu adla Abram, geniş bir aile sayılabilecek küçük bir kabilenin reisidir. Ortadoğu çölleri ve tarlaları arasında, kıyılarda marjinal bir yaşam süren bir çoklarından biridir.

Kökleri, bugün Irak olarak adlandırılan Kildanilerin Ur şehrine uzanır ve şimdiki Filistin'e yerleşinceye kadar Yukarı Mezopotamya olarak da adlandırılan 'Verimli Hilal' bölgesinde dolaştığı bilinir. Yolculuğu sırasında ve hayatı sona erip Hebron'a gömülmeden önce birkaç kez, taptığı Tanrı İbrahim'e görünmüş, ona ve varislerine, zürriyet ve kendilerine ait bir ülke, hatta yaşamakta oldukları ülkeyi vaat etmiştir.(1)

Bu yalın ama şaşırtıcı eylem sonucu, yüce bir gücün değersiz bir çobanla 'Verimli Hilal' kıyılarında ahit yapmasıyla, tek Tanrıcılığın tarihi başlar. Aynı yüce güce tapan ve O'nu Tek Tanrı kabul eden milyonlar, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar, tarihin yazdığı en derin insan duyarlılıklarının hakimi olmuşlardır. Tekvin'de son derece yalın ve neredeyse gerçek gibi anlatılan bu sahnelerde neler oluyordu? Önerilen anlaşma emir niteliğinde değildir, Tanrıya kayıtsız şartsız tapma, o günlerde sadece İbrahim'in ailesinin oluşturduğu cemaatın tüm erkeklerinin sünnet edilmesi gibi basit hükümler içermektedir.(2) Öyle görünüyor ki İbrahim, bu emirleri almadan önce de tek Tanrıya inanmaktaydı. Babasının ve Irak'daki atalarının taptığı Tanrıları reddetmiş olduğu Kuran'da (6:74-83) belirtilmektedir.(3). Tanrı'nın ondan istediği, sadakatini sürdürmesiydi ve bunun karşılığında, kendisi ve kendisinden sonra gelecek kuşaklar ödüllendirilecekti.

Tekvin'in sonraki sayfalarında İbrahim ve Tanrısı arasındaki uzun ikili görüşmeler yer alır. Ortaya veraset sorunu çıkmıştır: İbrahim ve karısının çocukları yoktu ve en azından Sara doğuracak yaşı çoktan geçmişti. Sara İbrahim'e, Mısırlı cariyesi Hacer'den çocuk sahibi olmasını önerdi. Girişim başarıyla sonuçlandı, mucizevi güçlere gerek kalmadan Hacer İbrahim'e bir oğlan doğurdu. İbrahim, Tanrı'nın emrine uyarak adını İsmail koydu ve onu sekiz günlükken sünnet etti. Yaptığı tekliften hemen pişman olan Sara, İbrahim'den çocuğu ve annesini kovmasını istedi. Bu neredeyse bir ölüm fermanıydı.

Bununla birlikte İsmail ve annesine hiç bir şey olmadı, Tanrı onları kurtardı ve dahası, artık vaadin varisi olmayan İsmail'in büyük bir milletin babası olacağını müjdeledi. Ana

oğul, Necef'e (*Beer Şeva çölü*) doğru yola çıkarak dini kayıtların kıyılarına çekildiler ama tarih onlara yer vermeye devam etti. Yahudilerin sonraki kuşakları ve onlardan sonra da Hıristiyanlar, Arapların İsmail soyundan geldiklerini düşündüler. Arap kültür ve yaşam tarzının İbranilerin tarzıyla gösterdiği benzerlikler nedeniyle ortaya çıkan bu görüş sonucu, "Arap", "İsmailiye" ve hatta kelime benzerliği nedeniyle Sara'ya kadar uzanan "Saraken" tanımlamaları, Ortadoğu ve Avrupa tarihinde çok uzun süre birbirinin yerine kullanıldı.

Arabistan'da ise durum farklıdır. Kuran (2:125), hiçbir açıklama getirmeden, İbrahim ve İsmail'i Kabe'yi inşa edenler arasına yerleştirmiştir. Mekke'nin ortasında bulunan Kabe, Muhammed'in ataları ve kendisi tarafından Beytullah "*Allah'ın Evi*" olarak adlandırılmıştır. İbrahim ve ilk zürriyetinin Filistin'den Mekke'ye nasıl ulaşmış olabileceklerini açıklamak gelecek kuşak Müslümanlara kalmıştır ama Muhammed'in İsmail'i Arapların babası ve dahası, ne kendisinin ne de müritlerinin İbrahim kanından gelmiş olduğunu düşündüğüne dair hiçbir işaret yoktur.

Eski Ahit'e dönülürse, İbrahim'in, bu sefer mucizevi bir şekilde Sara'dan, İshak adı verilen ikinci bir oğlu olmuştur. Seçilmiş insanların yemini ve Vaadedilmiş Toprak, gelecek kuşaklara onun aracılığıyla aktarılacaktır. Ahit'in tapınmayla ilgili olmasına karşın, İshak ile birlikte yeni bir motif ortaya çıkar: Boyun eğme ya da "kayıtsız şartsız inanma". (Tekvin'de anlatılanların salt Tek Tanrı inancı olduğu, daha çağdaş ama biraz da eksik bir yaklaşımdır.) Tanrısı İbrahim'e, tek varisi genç İshak'ı kurban etmesini buyurdu. Korkunç birşeydi bu; henüz tamamlanan Ahit'in ışığında da çok aykırı bir emirdi. Fakat İbrahim hiç sorgulamadan ve itiraz etme-

den emre boyun eğdi. Tanrısı babanın elini en son anda durdurdu: İshak bağlarından kurtuldu ve ortaya çıkan bir koç onun yerine kurban edildi. Tanrı'nın buyruğu yerine getirilmişti. Günümüzün okuru büyük bir olasılıkla dehşete düşmüştür; ama, Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların gelmiş geçmiş bütün kuşakları, "İshak'ın bağlanması"nın, insanın Tanrı'ya boyun eğişinin en üst düzey örneği olarak düşünmüşlerdir. Kuran (37:102-113)'da, kurbanın İshak mı İsmail mi olduğu açıklanmamaktadır.(6)

Tekvin, önce İbrahim'i, sonra oğlu İshak'ı, daha sonra da torunu Yakup'u anlatarak devam eder. Adı sonradan "İsrael"e dönüşen Yakup'un on iki oğlu, birer kabile oluşturmuşlar ve "Ben-i İsrael", yani "İsrael'in çocukları"nın babaları olmuşlardır. Mısır'ın çekiciliğine kapılıp buraya göç ettikten sonra, birkaç nesil köle olarak yaşamışlar ve en sonunda, garip bir şekilde bir Mısırlı ismi taşıyan peygamber Musa onları bu ülkeden çıkararak özgürlüklerine kavuşturmuştur.(7) Eski Ahit'in konuya uygun olarak "Çıkış" başlığı taşıyan ikinci kitabında, İsrael'in on iki kabilesini Sina'ya yönlendirenin Musa olduğu anlatılır. Musa'ya, burada bir dağda, Ahit'in kanun haline getirilmiş şekli indirilmiştir. İbranice yazılmış olan "Torah", Tanrı'nın da mucizevi müdahalesiyle, İsrael oğullarını uçsuz bucaksız topraklardan geçirerek Eretz İsrael (İsrail toprağı) sınırına ulaştırmıştır. Varisi oldukları topraklara girişi sağlamak ise, halefi Yeşu'ya kalmıştır.

Musa tarafından kaleme alındığı kabul edilen beş kitap böylece biter. Kenan ilinin fethini anlatan ve Yeşu'ya atfedilen kitapla birlikte "Torah" veya "Pentateuch" (beş parça) olarak isimlendirilir. "Samuel ve Krallar" olarak adlandırılan kitaplarda Eski Ahit bir tarih anlatısına dönüşmüştür. Ele al-

dığı temel konu, Saul ile başlayan dönemde krallıklarını ilan etmiş olan İsrael yöneticileridir. Saul ve özellikle de halefleri Davut ve Süleyman'ın hüküm sürdüğü dönemler, yeni İsrail krallığının gelişme, büyüme ve az da olsa zenginlik dönemleridir.(8) Kudüs, burada yaşayan Filistilerden alınmış ve Davut bu şehri krallığın başkenti ilan ederek İsrail dininin baş totemi olan Ahit Sandığı'nı (Ahd-i atik sandukası) şehre getirmiştir. Ahit sandığı, Sina günlerinden kalan yadigarların ve Musa'ya Sina dağında Tanrı tarafından indirilen 10 emrin taş levhalar üzerindeki kayıtlarının saklandığı altın kaplı, akasya ağacından yapılmış bir sandıktır. Kapağında yarı mitolojik iki kerubi (*meleksi varlıklar*) vardır. Kudüs böylece İsraillilerin hem idari hem de dini başkenti haline gelmiştir.(9) Süleyman bu olayı, şehrin doğusundaki bir tepeye, İsrail Tanrısını barındıracak muhteşem bir tapınak yaparak kutsadı. Tanrı'nın hiçbir imge ya da ikonu yoktu; bu, din tarihinin kayda değer bir gerçeğidir. Varlığı ya da bazen dendiği gibi parlaklığı İsrailliler için manevi bir gerçekti.(10)

Eski Ahit, İsrail tarihinin pek parlak olmadığını kaydediyor.(11) Süleyman'dan sonra krallık kuzeyde İsrail ve güneyde Yahudiye (*Judea*) olmak üzere ikiye bölündü ve kralların yönlendirmesiyle toplumda putperestlik hakim olmaya başladı. Ahit lime lime edildi ve Tanrı'nın adaleti, kralların güçsüzlüğünden yararlanan güçlü komşuları Mısır, Asur ve Babil tarafından yoklandı. Putperestlik ateşlerinin dumanları ve savaş hırgürü arasında Yahova'nın sesi işitiliyordu. Peygamberleri Yeşeya, Yermiyah ve Ezekiel aracılığıyla, kâh tehdit ederek, kâh uyararak, kimi zaman yeni bir çağ ve belki de yeni bir ahidin umudunu taşıyarak sesleniyordu.(12)

Hıristiyan ve Müslümanlar, Eski ahit'in Pentateuch'dan sonra gelen kitaplarına fazla ilgi göstermemişlerdir. Peygamberler Yeni Ahit ve Kuran'da, şairane heybetlerini yitirmiş olarak da olsa, yeniden ortaya çıkarlar; hem Mesih'i müjdeler hem de Tanrı'nın uyarılarına kulak asmamanın bedelinin nasıl ödendiğine örnek oluştururlar. Bu kitapların Hıristiyanlar ve Müslümanlarca algılanışında hatırı sayılır farklılıklar vardır. Eski Ahit, İsa'nın hepsi Yahudi olan ilk müritlerinin kültürünün temelidir. Muhammed'in izleyicileri için ise, ana hatları ve bağlamı çok açık olmayan, temaları Kuran'da anlatılan olaylar için delil gösterilen bir öncü kitap niteliği taşır.(13)

M.Ö. 7. Yüzyılın sonlarında Süleyman'ın krallığının artık adı İsrail olan kuzey bölgesi, Asurlular tarafından işgal edilerek burada yaşayan halk dağıtıldı. İsrail'in bu on kabilesinin başına neler geldiği hâlâ bilinmiyor. 6. yüzyılın başlarında ise, İsrail devletinin kalan kısmı, güneydeki Yahudi krallığı yıkıldı. Yukarı Mezopotamya'dan gelen Babilliler, Kudüs'ün varlığına son verdiler, Süleyman'ın tapmağını soydular. Ahit Sandığı da yağmalananlar arasındaydı. En iyi ve akıllı Yahudileri uzaktaki Babil'e sürgüne gönderdiler.

YENİ BİR BAŞLANGIÇ

İsrail'in siyasi ve dini seçkinliğinin sona ermesi, Tek Tanrıcılığı sadece merak uyandıran bir deneme düzeyine indiren ve (Akheneton'un Mısır'da gerçekleştirdiği Aton -*güneş*- dininin daha uzun sürelisi olarak nitelendirilebilecek) bu denemenin sonunu bildiren bir işarete dönüşebilirdi. Ama böyle olmadı. İsraillilerin, Babil'de yaşayan iki - üç kuşağı, o za-

manlar belki de özdeş kavramlar olan ulusal ve dini değerlerini muhafaza ettiler. Mezopotamya'da rejim değişip de daha gevşek davranan İranlılar Yahudi halkının Babil'den ayrılmasına izin verdiklerinde, Filistin'e dönüp kutsal topraklar üzerinde İsrail halkını yeni baştan bir araya getirmek için enerjisi ve inancı olan yeterince İsrailli vardı. Krallığın yeniden kurulması ise o günün koşullarında imkansızdı.

Yapmaya çalıştıkları hiç de kolay bir iş değildi. Kaynaklar kıttı ve topraklar işgal altındaydı. Sürgünden sonra Yahudi toprakları alışıldığından farklı bir yerdi, etrafındaki dünya da değişmişti. Eski yerel imparatorluklar kaybolmuş, sosyal ve ekonomik kurumlarca desteklenen yeni ekümenik oluşumlar ortaya çıkmıştı. Ortadoğu'da entelektüel yaşam da canlanmaya başlamıştı. Yahudilik de farklıydı. Bunu tarihçinin yargısından anlayabiliyoruz. Etrafındaki yeni dünyayla hem çatıştı hem de kaynaştı. Bunu en başından beri yapıyordu ama bu sefer etkileri daha derin, uçucu ve gözle görünürdü.

İsraillilerin, daha doğrusu şimdiki adlarıyla Yahudilerin komşuları Helenler, yani Yunanlardı. Bu halk Ortadoğu'ya, Büyük İskender'in M.Ö. 330'larda burada krallıklar kurması, şehirler inşa etmesi ve yöre halkı arasında olağanüstü cazip yaşama koşullarını yaygınlaştırması nedeniyle gelmişti.(15) Sürgünden önce Yahudilik, dinsel evrim merdiveninde Filistinli, Kenani ve Fenikelilere göre daha üst basamaklardaydı. Bunun sonucu olarak asimilasyona karşı durabildiği gibi, rakiplerini oldukça rahat asimile edebiliyordu. Ama Helenler Kenanilerden, Sezar Avgustos da Hiram ve Asurbanipal'dan farklıydı. Yahudiliğin yeni rakipleri, hem çekici hem de tehditkar bir hal aldılar. Dar kafalı Yahudiye de pek de iyi anlaşılamayan entelektüel ve ruhani kaynaklara sahipti. Yahudi-

lik hemen tepki vermedi. Önce yeni çağın akkor halindeki enerjisini kırınıma uğrattı, daha sonra bu enerjiyi yavaşça bir araya toplayarak günümüzde de yaşamakta olan bir oluşum ortaya çıkardı.

Bu zorlu kendini dönüştürme sürecinde Yahudilik, bazıları reddedilen ama yine de kendilerine has bir hayatiyete sahip yeni bakış açıları geliştirmekte oldukça verimliydi. Hıristiyanlık hemen, Müslümanlık ise biraz daha dolambaçlı yollardan, Yahudi reform hareketleri gibi bazı ışıklar altında ortaya çıkar. Sahip oldukları en az ortak payda, hepsinin sürgün sonrası Yahudilikten kaynaklanan ve insanlığın dinsel deneyimlerinde paraleli bulunmayan yaratıcı bir süreç sonucu oluşmalarıydı. Anlatmaya bu sürecin ana basamaklarını ve günümüz tarihçileri tarafından nasıl anlaşıldıklarını ortaya koyarak başlıyoruz.

SÜRGÜNDEN SONRA

Pers şahı Sirus Babil'de sürgün yaşayan Yahudilerin M.Ö. 534'de Filistin'e dönerek hem tapınak ibadetlerini hem de ulusal kimliklerinin unsurlarını yeniden oluşturmalarına izin verdiğinde, Yahudilerin tarihinde yeni bir bölüm de başlamış oldu. Pers egemenliği altında bulundukları iki karanlık yüzyıl, bir yenilenme ve büyüme süresiydi. Bu dönemi, Helenlerle kültürel, dini ve politik yüzleşme, özgürlük savaşı, çoktandır yürürlükte olmayan Yahudi monarşisinin canlandırılması ve nihayet Filistin'in, egemenliğinde altı yüzyıl kalacağı güçlü Roma İmparatorluğu'na katılması takip etti.(16)

Yahudilik tarihindeki bu karmaşık dönemin temalarından bir çoğu, karşılaştırmalı olarak çeşitli bölümlerde kap-

sandığından bu bölümde sadece genel görüşlere yer verilmektedir.Öncelikle, sürgün sonrası Yahudilikten söz ederken birden fazla kavramın karşımıza çıktığı bilinmelidir. Neredeyse bu dönemin başından itibaren, hem Filistin hem de diaspora Yahudiliği vardı. İkincisi hakkındaki görüşlerimiz İskenderiyeli Philo'nun uçsuz bucaksız çalışmalarının egemenliği altındaysa da, Filistin Yahudiliği hakkında daha kesin ve radikal ayrımlar yapabiliriz.

Ezra ve Nehemya'nın ahitleri, yüzünü hem tapınak hem de Torah'a döndürmüş bir Yahudilik portresi sunar. Ezra sürgün sonrası yenileşme hareketinin baş mimarıdır ve çağının mükemmel tipidir: Hem rahip (*kohen*) hem de yazardır (*sofer*). Yazarlık başlı başına bir iştir zaten, ayrıca kutsal metinleri iyi bilen, öğreten ve hukuksal konularda yargıçlık edebilen bir kişidir.

Eskiden papazlar, şimdi ise ruhban sınıf tarafından yönlendirilen Yahudilik, Ezra'nın kişilik ve felsefesinde birleşmekle beraber, bu birliktelik kalıcı olmadı. Helenizm ve Ortadoğu'nun kırsal kesimlerine getirdiği refahla birlikte, üst düzey Musevi rahiplerin ayrıcalıklı ve güçlü bir sınıf olarak Filistin'in yeni hükümdarlarının kültürel ve politik yörüngesine çekildiğini, İskenderiye'de Ptolemeler ve M.Ö. 200'den sonra Antakya'da (*Antioch*) Seleucidler tarafından yönetildiklerini görürüz.

Suriye'nin Helen kökenli Seleucidleri önceleri Yahudiye'deki bu tuhaf tebaalarına ayrıcalıklar, daha doğrusu muafiyetler verdiler. Üst düzey Yahudilerin çoğu Helen tarzına asimile oldu. Ama bu uyum, Antakya'daki hükümdarların istediği kadar hızlı ve tam değildi. Dinin politikanın yararlı bir desteği olduğu bir dünyada, dini ayrıcalıklar kolaylıkla politik itaatsizlik, dahası, vatan hainliği olarak yorumlandı.

Seleucidler, Yahudiye'de vatana ihanet kokusu aldıklarını sanıp Yahudilerin ve Musa'ya dayanan anayasalarının üzerine çullandılar. Karşı koymak belki anlamsızdı ama, Yahudiler yine de direndiler. Alt sınıf papazlar ve Helenizmin ülkelerinde dışladığı Yahudi sınıflarından yeni liderlikler türedi. Maobiler, sosyal ve ekonomik sıkıntıları ajitasyon yaratan din alanına bağladılar: Helenizmin dinsizlik olduğu savıyla, üst sınıf Yahudilerin yeni, yabancı ve dinden uzak tarzlarıyla gerçekten çileden çıkmış riyakar grupları (*hasidim*) ve kanun kaçaklarını topluma kabul ettiler.

YAHUDİ PARTİLERİ VE MEZHEPLERİ

Yahudilerin M.Ö. 167'de Yunan Seleucidlere başkaldırması, şaşırtıcı bir siyasi başarıydı. Yahudiye'de yeniden bağımsızlıklarını ilan etmelerini sağladı ama sonrasında toplumda yeni gerginlikler su yüzüne çıktı.(17) Maobilerin işbirliği, Helenleşme ve sahip oldukları rahiplik statüsü arasında dağıldı. Önceleri Hasidim olarak adlandırılan topluluklar, Ferisiler olarak ortaya çıktı. Bu topluluğun, hem parti hem de sahip oldukları dini konum nedeniyle mezhep oluşturduğu, aynı zamanda artık Hasmon Hanedanı adını alan Maobilerin yönetimi altında politik çalışmalar yürüttüğü sanılıyor.(18) Bu konuda fazla da güvenilir olmayan bilgileri, Maobilerin yazdıkları kitaplardan ve Ferisi Josephus'un tarih çalışmalarından alıyoruz. Josephus çalışmalarını Romalılar için yapıyordu. 'Yahudi Savaşı' ve 'Yahudilere Ait Eski Eserler' adlı çalışmaları herşeye rağmen Filistin Yahudiliği'ne açılan en güvenilir kapıdır.(19)

Maobi kitaplarının yazarları, Filistin dışındaki Yahudilerin sempati ve desteğini kazanmaya çalışırlarken, Josephus da Gentile takımına, kendi görüşündeki din adamlarının az çok gizli tutulan uygulama ve inançlarını aktarma çabasındaydı. Kimse Ferisilerin tarihi ya da dini gerçekleri yansıtıp yansıtmadığının üzerinde durmuyordu. İncil'de de İsa ve Ferisi çatışmalarıyla ilgili anlatılar yer alır. Tüm bunlardan ortaya çıkan sonuç ise, tahmin edileceği gibi, karmaşık ve zıtlıklarla dolu bir toplum görüntüsüdür. Bu karmaşadan anlamlı sonuçlara varma konusunda hem Yahudi hem de Hıristiyan din bilginleri çalışmalar yapmış, bazen de şaşırtıcı sonuçlara varmışlardır. Ferisiler, dar görüşlü ve katı kuralcı olarak nitelendirildikleri kadar, Yahudi şeriatçıları ve Weber modeline göre de sosyal reformcular olarak da değerlendirilmişlerdir.

Ferisiler üzerine yapılan araştırmalar, bu konuda yakın zamanda bir uzlaşmaya varılabileceği izlenimi uyandırmamaktadır. Çünkü Josephus'un Ferisileri ve Yeni Ahit- Mishna'da sözü edilen keşişleri arasındaki kritik bağlantı henüz kurulamamıştır.(20) Tarihteki politik rollerini bir yana bırakırsak, Ferisilerin Hasidimlerin uzantıları oldukları sonucuna varabiliriz. Yaptıkları işler arasında; 1) Torah'ın ayrıntılı incelemesi, 2) Sözlü bir gelenek geliştirerek Torah'ın öğretilerinin yeni alanlara yaygınlaşmasının sağlanması, 3) Dinsel temizlikle ilgili kuralların özellikle gıda ile ilgili olanlarına kayıtsız şartsız uymaları sayılabilir. Ferisiler bu yönleriyle günümüz Yahudilerinden ayrılır ve özellikle 'habura' adı verilen sofra kardeşliği ile simgelenen bir sosyal bağlılık ve ahlak örneği olarak algılanırlar.

Josephus'un eserlerinde ve İncil'de adı geçen, Ferisilere bağlanan biraz karanlıkta kalmış diğer bir grup da Sadukilerdir.(21) İsimlerinin Davut zamanında yaşamış yüksek rütbeli bir papaz, Zadok'tan gelmiş olabileceği tahmin ediliyor. Ölü deniz Tabletleri (*Kumran*)'ndeki din adamı hiyerarşi sistemi 'Zadok'un Oğulları' diye bilinmekte ve Sadukileri, Zadok değilse bile bu grubun destekçileri olarak tanımlamamak akla yakın görünmektedir. Hasmeon papazlarının meşruiyetini savunduklarından hemen hemen eminiz. Ama Josephus, Ferisiler karşısındaki yasal ve teolojik konumlarını tanımlamakla daha fazla ilgilenmiştir. Ortaya koyduğu kanıtlarda, Sadukiler, Ferisilerin 'babadan kalma gelenekler'e olan yaklaşımını tümüyle reddeden kanunların yorumlayıcılarıydılar. Dolayısıyla, hem Kutsal Kitap yorumlarında daha katı hem de Torah'ın çok açık olmadığı durumlarda daha hoşgörülü davranabilirlerdi. Örneğin, Ferisilerin kabul ettiği ölümden sonra yaşam kavramını, bu konuda yazılı bir kanıt olmadığından kabul etmeye gönüllü değillerdi.

Sadukilerin bu portreleri, aslına pek benzemiyor da olabilir çünkü kendi eserlerinden günümüze kalan yoktur. M.Ö. 70 yılında tapınağın yıkılmasıyla Yahudilikle ilgili ruhani bağları kalmamıştır. Sadece 8. yüzyılda İslam egemenliği altında ortaya çıkan bir mezhep olan Karaitler, Sadukilerin gelenekleri sözlü aktarma yöntemlerini benimsemiştir. Ferisi ve Sadukilerle yine Josephus tarafından ilişkilendirilen (ancak Yeni Ahit'te hiç sözü geçmeyen) bir üçüncü topluluk Esenilerle ilgili olarak da bir zamanlar bilgi eksiklikleri vardı. Bu topluluk, Josephus'un tanımıyla, kendilerini Yahudilerin ana topluluğundan ayrı tutan bir birleşmeydi. Komünler halinde yaşarlardı, evlenmezlerdi ve malları ortaktı. Günümüzde ise,

biraz tereddütlü de olsa, Josephus, Philo ve diğerlerinin anlattığı Esseniler, haklarında çok şey bildiğimiz Kumran'daki mezheplerle ile birlikte değerlendirilmektedir.

Topluluk merkezleri ve belgelerinin Ölü Deniz'in kuzeybatısında açığa çıktığı 1947'den bu yana Kumran'daki topluluklar, sahip oldukları dolaysız ve çağdaş kanıtlar nedeniyle, o zamanın diğer Yahudi toplumlarından daha iyi bilinir hale gelmişlerdir. Bıraktıkları eserler basılmış ve tercüme edilmiş, yaşadıkları ortam ve yaşam tarzları bir çok din adamı tarafından incelenmiştir.(22) Josephus'un tanımlarına çok uygun, çok iyi örgütlenmiş bir topluluktular (*yahad*). Dünya nimetlerinden el ayak çekmiş bir hayat tarzını benimsemişlerdi. Bazıları kadınlardan uzak dururdu. Diğer Yahudilerden çok ayrıydılar. Bağlı oldukları Kutsal Kitap sonradan dince onaylanan kutsal İbranice metinlerin daha 'katolik' bir versiyonuydu. Bu yaşam tarzı günümüzde anlaşılır bir haldedir. Esseniler Kudüs'teki Hasmon egemenliğini reddeden ve tapınak ayinlerine katılmayan muhalif bir üst düzey papaz topluluğuydu. Haklılıklarının anlaşılmasının *mesihin gelişi* ve kötü güçlere açılacak ve zaferle sonuçlanacak *bir savaşa* bağlı olduğunu düşünüyorlardı. Bu savaşa kadar da dinsel açıdan temiz bir biçimde ve kendilerini savaşa ruhsal olarak hazırlayarak yaşıyorlardı. Onlar Yeni Ahit'in acımasız günlerde yaşamak için seçilmiş, arınmış insanlarıydı.

YAHUDİLİK'TE KIYAMET VE MESİH BEKLENTİLERİ

Ölü Deniz Tabletleri, sürgün sonrası Eski Ahit döneminden beri bilinen iki ana temayla yaşayan bir topluluğu anlatır. Bu temalar, kıyamet ve mesih beklentileridir. Mezhep

mensuplarının yazıları, yaşanmakta olan zamanın zulmünü anlatan bunaltıcı belgelerdir. Sözü edilen zamanda Hasmonların mı, Romalıların mı hüküm sürdüğü çok açık değildir. Suriye Seleucidlerinden beri başka Yahudi yazarlar da muhtemelen aynı bunaltıyı hissederek, yaşanan dönemin sadece bir başlangıç olduğunu ve büyük bir eskatolojik felaketin küllerinden Muzaffer İsrail'in doğacağını söyleyerek din kardeşlerini rahatlatmaya çalışmışlardır.

Bu söylemlerin en çok bilineni, dünyanın sonunun dehşet ve azametini anlatan kıyamet (*apokalipsis*) söylencesidir.(23) Yazarın alegorik, hikayemsi ve simgesel anlatımından dolayı biraz gizlenmiş de olsa, mesaj güçlü ve açıktır. Yeni bir çağın eli kulağındaydı. Kıyamet başlangıcında dünyada ve siyasi hayatta ani ve büyük değişikler olacaktı. Bu olaylar sırasında tarihsel yargılar Tanrının yargısına boyun eğecek, dürüstler ödüllendirilirken zalimler yok edilecekti.

Danyel, İdris kitabının anonim yazarları ve diğer sürgün sonrası Yahudi dindarlarının belgelerinde olduğu gibi, Kumran'da da Mesih apokaliptik öngörülerin merkezidir. 'Kutsal yağ ile ovularak kutsanmış' (*mashias*) ya da Yunanca söyleyişle *Christos* (İsa), Davut soyundan bir papaz kraldır ve Tanrı'nın dünyaya düzen verme aracı olacaktır. Bu konuda genel bir anlaşma olmasına rağmen metinlerin daha yakından incelenmesiyle, ayrıntılarda büyük tutarsızlıklar göze çarpar.(24) Hıristiyanlık öncesi ve Hıristiyanlık dönemlerinde yazılmış apokrifler ve hepsi Hıristiyanlığın kabulunden sonra ortaya çıkan ve bazıları Hıristiyanlık inançlarının karşısında olan dini kaynaklar Mesihi birbirlerinden çok farklı algılamaktadırlar.(25) Yine Kumran'da, Essenilerin bir Mesih beklentisi açıkça ifade edilmektedir.(26)

Bu farklılıklardan bazıları doktriner olarak yaratılmıştır. Ama tüm dikkatimizi Hıristiyanlık öncesi döneme versek bile, sadece Yahudilik'te Mesih'in kişilik ve misyonunu ele alan inanışlarda da hatırı sayılır farklılıklar olduğunu görmekteyiz. Besbelli ki *kıyamet günü* görüntüleri ve hikayeleri, konu üzerinde çok farklı yorumları mümkün kılıyordu. Mesiyanik pasajların çoğunda, tarihte yaşanan Hasmon meşruiyeti ve Herod zulümleri, Romalıların bağımsız Musevi devleti umutlarını yok etmesi gibi olaylardan soyutlanmaları halinde, dini anlamda bir şahadet vardır. Josephus'un mesiyanik beklentilere seslenen eşkıya ve isyancılara, özellikle de 'Bar Kohba'ya (*Yahudi Kanunu*) gönderme yapması Mesiyanik söylemdeki 'Tanrının Krallığı' kavramının bir çokları tarafından dünyada ulaşılacak bir politik hedef olarak anlaşıldığını göstermektedir.(27)

HELEN DEVRİ YAHUDİLİĞİ

M.Ö. 6. yüzyılda, Filistin dışında Yahudi diasporası oluşmuştu. Akdeniz kıyısındaki şehirlerde yaşıyanlar, Helenizmin Yunan ve Roma uygarlıklarının evren, toplum,insan ve Tanrıya bakış açılarını bünyesinde barındıran bir davranış, ideoloji ve tarz bileşimi olan büyük gücüyle karşılaşmışlardı. Helenizmin Ortadoğu'yu kültürel anlamda fethetmesi, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet için devrim niteliğinde sonuçlar getirmiştir.(28) Yunan ve Roma halkları çok Tanrıcıydılar. Ortadoğu halkından farklı inanç ve ibadetleri vardı. Aydın kesim ise, *kozmos* adı verilen kainatı yaratan ve yöneten soyut bir Tek Tanrı teorisini, henüz uygulamaya geçirmese de sahiplenmişti. Tanrıbilim (*teoloji, ilahiyat*), açıklama, sa-

vunma, düzeltme ve genişleme yeteneği olan bir kuramdır. Helenler ve öğrencileri olan Romalıların doğal teolojileri, Yahudiler ve daha sonra da Hıristiyan ve Müslümanlar için derin ve taptaze bir sorgulama konusu oluşturdu. Giderilebilir olan cehaleti kabul ediyor ama giderilebilir olmayan gizemi reddediyordu. Açıklamanın betimleyici olduğu durumlarda açıklama yapıyor, sadece iddialar söz konusu olduğunda da tartışıyordu. Yaratılışın kavranmasında tüme varım veya tümden gelim yöntemlerini ve kuşku duyulmayacak mantık ilkelerini kullandığından, Tek Tanrıcıların bu konuya getirdiği açıklamaları yararsız olduğunu düşünmekle kalmıyor, insan muhakeme gücüne hakaret olarak da değerlendirebiliyordu.

Akdeniz ülkelerine dağılmış Yahudi soydaşlarının çoğu gibi, İskenderiyeli Philo da yeni bilimsel teolojiye kulak verdi.(29) Çok fazla sayıda Yunanca eseri, Hıristiyanlar bu eserlerden Helenizmle örtüşme noktaları olarak yararlandıklarından, günümüze kadar gelebilmiştir. Philo'nun Helenleşmiş Yahudileri Musa'nın eserleri arasında dolaştırmak, Helen teolojisi ve Tanrı kelamı arasında uzlaşmazlık olmadığını göstermek gibi etki alanı çok geniş bir projesi vardı. Musa'nın da bir filozof olduğunu, gerçeği içgüdüsel kavrayışının Eflatun'unkine eşdeğer olduğunu anlatıyordu. Onun görüşüne göre Musa, soyut gerçeği somut kanunlara, söylemleri uygulamalara, algılamaları gözleme dönüştürebilen büyük bir düşünürdü. Üstüne üstlük, "Musa Eflatun'dan önce yaşamıştı, olsa olsa Yunanlar Musa'nın görüşlerini ödünç almışlardır," diye ekliyordu.

Musa'nın Platonik bir filozof kabul edilmesine, Tekvin'in o çok eski havasının stoacı bir kozmosa dönüştürülmesine

karşı çıkıldı elbette. Tartışmadan çok bağırış çağırış oldu: Bu konuda ciddi bir tartışmaya girilse, sonuç teslimiyet olacaktı; çünkü tartışmanın akılcı, yani Helenistik yöntemlerle yürütülmesi gerekiyordu. Direniş daha çok siyasiydi. Yahudilerin Helen siyasetine direnişleri zaman zaman başarılı olsa da uzun vadede yenilgiye mahkumdu. Helenizmin temsilcilerinin Seleucidler ya da Romalılar olması bu durumu değiştirmiyordu. Kahraman Maobilerin soyundan gelen *'desperado'*lar kendileri Masada'nın parmaklıklarından atmaya her zaman hazırdılar. Direniş, özellikle Helenizme asimile olmuş kitlenin töreleri, tiyatro, atletizm ve çıplaklık gibi zevkleri nedeniyle sofuları öfkelendirdiği Kudüs'te, sosyal nitelik taşıyordu. Ferisi ve Sadukiler yürürlükteki sözlü kanunların varlık ve otoritesine karşı amansız bir savaş açmışlardı. Bununla birlikte ekmek, giyim ve Yunan jimnazyumuna üyelik için de aynı amansız savaşın içindeydiler.

Helenizme daha ideolojik bir karşı çıkış, muhalif sofuların apokaliptik-eskatolojik duruşuyla kendini gösterdi. Apokalips ve bazı çevrelerce 'Babaların Geleneği' olarak desteklenen Torah, Helenizmi Ahit Yahudiliğine bir saldırı olarak nitelendiren Filistinli Yahudilerce kullanılan belli başlı iki silahtı. Tartışmalar, kendisi de bir yandan Helen kültürünü, diğer yandan Ferisi din anlayışını benimsemiş Josephus'un sayfalarında bütün canlılığıyla yer almakta ve meselenin karmaşıklığı hakkında fikir vermektedir. İncil, İsa'yı kendi bakış açısına göre kültürel ve dinsel bir fonda tanıtır. İlk bakışta Helenistik düşünce ve renklerden etkilenmemiş görünse de, İsa'nın mucizeleri sadece Helenistik sistemin sihire inancının değil, bu sistemin tekniklerinin de kabul edildiğini açığa çıkarmaktadır. Göreceğimiz gibi, oluşum halindeki Hıristiyan

topluluğunda çalkantıya yol açan ilk çelişki, İsa'nın Mesih olduğunu kabul etmekle birlikte, farklılaşmakta olan Yahudilik anlayışları bu kabulün ötesine geçemeyen Helenist Yahudiler ve Torah Yahudileri arasında çıkmıştır.

BÖLÜM 2

TARTIŞMALI VERASET

İbrahim'le bir ahit yapılmış ve ödülü varislerine vaadedilmişti. Varisler kimlerdir? Yüzyıllar boyunca, dünyada şu anda bulunan üç farklı cemaat (Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar) kendilerinin, sadece kendilerinin vaadin gerçek mirasçıları olduğunu iddia ettiler. Onlar, yani gerçek Tek Tanrıcılar, kurtarılmışlar, kefaretleri ödenmiş ve aklanmışlardı. Yüzyıllarca beklenen ve Yeşu'nun önderliğinde kavuşulan vaadedilmiş ülke Yahudilerin beklentilerini karşılamıştı. Hıristiyan ve Müslüman cephesinde ise durum farklıydı. Onlar gezegenin peşindeydiler.(1) İbrahim'in çocukları olduklarını iddia edenler arasındaki yarışma konusu, daha çok, anlamı ebedi haklılık ve kurtuluşa kadar genişletilmiş olan 'seçilmiş insanlar' olma vaadiydi. Yahudiler Ahit'in, oğlu İshak ve İsrael olarak da bilinen torunu Yakup'tan dolayı doğrudan İbrahim'in nesli sayıldıklarından ve hükümlerine sadık kaldıklarından, kendilerinin kitabı olduğunu öne sürerler. Hıristiyanlar, Tanrı'nın önceden bildirdiği gibi, Yeni Ahit'le vaadin yenilendiğini ve Tanrı'nın oğlu isa Mesih'e inanmış oldukları için vaadin mirasçısı olduklarını düşünürler. Müslümanlar ise, Hıristiyanlar kadar teslimiyetçi olmamakla birlikte, Müslümanlıkla İbrahim'in özgün dini Tek Tanrıcılığın evvelki şekline dönüldüğü için veraset iddiasında bulunurlar.

Hıristiyan ve Müslümanlar kendi iddialarını ileri sürmeye başlamadan önce, İbrahim ve İshak'ın kendi oğulları Yahudilerin kendi aralarında da veraset konusunda ciddi anlaşmazlıklar çıkmıştı. Sürgün sonrası ortaya çıkan mezheplerin temelinde de aynı anlaşmazlıklar vardı. Bu mezheplerin bazıları sadece siyasi amaçlı olmakla birlikte çoğunluğu, her biri gerçek İsrail'den kalan tek inanlı mezhep olduğunu öne süren mezheplerdi.

İSA

Nasıralı İsa, Yahudi mezhep ve partileri, ruhani ve siyasi ideal ve programlardan oluşan bu karmaşanın neresindedir? Öncelikle belirtilmelidir ki, İsa'nın bu karmaşada herhangi bir yere ait olduğu kısa zaman önce anlaşılmıştır.(2) Yüzyıllar boyunca İsa portrelerinde doktrinal düşünceler hakimdi. Albert Schweitzer'in 1906'da yazdığı 'Tarihteki İsa'yı Arayış' adlı ünlü kitabında anlattığı arayış ciddi olarak başladığında bile, İsa'nın içinde bulunduğu Yahudi ortamının önemi anlaşılamamış ve kabul edilememişti.(3) İsa portresine paralel ve öncü portreler, harıl harıl başka yerlerde, özellikle de etraflarını saran, daha tanıdık (ve aynı zamanda daha cazip) olan Helen geleneğinde aranıyordu (4).

Schweitzer'in arayışı, başka alanlara kaymış da olsa artan bir enerjiyle sürmektedir. Schweitzer'in dikkatleri yeniden eskatoloji telaşı içindeki bir Yahudi İsa üzerine yönlendirme projesi, Ölü Deniz Tabletleri'nin bulunmasıyla çarpıcı bir biçimde desteklenmiştir. Hıristiyanlığın doğuşuyla yaşıt olan bu belgeler, Vaftizci Yahya, İsa ve onların müritlerini anlayabilmek için dikkatle incelenmişlerdir.(5) Sonuçlar belirle-

yici olmaktan çok yönlendiricidir, fakat, yanılma payı olmayan bir gerçeği işaret etmektedir: İsa ve eylemleri, birinci yüzyılda Romalıların Filistin'ini silip süpüren Yahudi reform hareketlerinin devamı niteliğindedir. Bu sonuca da, diğerlerinin sahip olduğu eskatolojik ve mesiyanik özelliklerin bu harekette de görülmesi nedeniyle varılabilmektedir.

Tarihçilerin kuşkularından müminlerin inançlarına dönersek, Pavlus'un da sık sık ifade ettiği gibi, Hıristiyanların kurtuluş umudunun temeli İsa'ya inanmaktır. Daha açık bir söyleyişle, Nasıralı İsa'nın Tanrı tarafından diriltildiği inancıdır. Yine Pavlus'un deyişiyle; "Dirilişe inanmazsak inancımızın hiçbir değeri yoktur." İsa'ya kayıtsız şartsız inanılarak ulaşılacağı düşünülen kurtuluşun mahiyeti, kaynak ve etkileri konusunda Hıristiyanlar arasında yapılan tartışmalar uzun ve serttir. O kadar serttir ki, Batı Hıristiyanlığı'nda geniş bir mezhep oluşturarak Hıristiyanları 16. yüzyılda Katolik ve Protestan mezheblerine ayırmış ve bu ayrılığın günümüze kadar taşımıştır. Bütün bunlara rağmen, herkes, nasıl yorumlanırsa yorumlansın, Hıristiyan inancının temellerinin Yeni Ahit ile atıldığı hususunda anlaşmaya varmıştır.

Yeni Ahit, Hıristiyanların kutsal kitabıdır. Pavlus'un İsa anlayışını da yansıtan, Eski kilise tarafından da onaylanıp külliyata katılmış mektuplarını da içeren Yeni Ahit, İsa Mesih'i müjdeleyen (*euangelion*) dört kutsal metinle (*gospel)* başlar. Bu metinler İsa'nın yakın çevresindeki iki kişiye; Matta ve Yuhanna'ya ve ikinci kuşak iki Hıristiyan'a; Markos ve Luka' ya atfedilir. Bunlardan Markos, Petrus'un öğrencisi, Luka ise Pavlus'un yoldaşıdır. Her metin, gerçek olayları anlattığı, kısacası, biyografi formunda tarih belgesi olduğu iddiasındadır.(6) Yani İsa'nın hayatı ya da günü-

müzde biraz daha bilinçli bir söyleyişle 'Tarihteki İsa', Hıristiyanlar için en başından beri yaşamsal bir önem taşımaktaydı. Bu önem çeşitli şekillerde kendini gösteriyordu. Örneğin, İsa'nın gösterdiği mucizeler (hastaları iyileştirmesi, şeytan çıkarması, ölüleri diriltmesi) mesiyanik iddiaların, gücünün ve hatta Tanrıyla ilişkisinin ispatı kabul ediliyordu. Yahudi olduğuna göre de sık sık *'Baba'* diye nitelendirdiği bu Tanrı Yahova olmalıydı.

İsa'nın, 'kışkırtıcı' olarak nitelendirilecek kadar beklenmedik şekilde biten, gündelik olaylara dayalı küçük dini anektodlar şeklinde aktardığı öğretisi Hıristiyan etiğinin; hayatı da Hıristiyan erdemlerinin paradigması haline geldi.(7) Vaftiz ve Öşarist (*Kutsal Ekmek*) gibi olayları kapsayan vaazları, Hıristiyan toplumunun temel kurumlarını oluşturdu. Havarilerine yaptığı çağrılar da aynı toplumun hiyerarşik yapısının temellerini attı. İsa'nın insan soyunun kefaretini ödediğine inanılan fedakarca ölümü, Adem'in suçundan insanlığı kurtaran, insanlık için ödenmiş bir fidye diye değerlendirildi. Ve son olarak dirilişi ruhani mahiyetini tamamiyle ispatladı ve inananlara, ölüme karşı kazanacakları kendi zaferlerini müjdeledi.

İncil'de (*gospel*) İsa üç ayrı anlatıda ele alınır.(8) Önce, Matta ve Luka anlatısında; İsa'nın ana rahmine mucizevi düşüşü ve Yusuf isimli bir kişiyle nişanlı olan bakire Meryem'den dünyaya gelişine yer verilir. Aile Nasıralı olmakla birlikte olaylar Davud'un şehri Beytlehem'de geçer. İsa hayatının çoğunu Nasıra'da geçirir. Tarih büyük bir olasılıkla M.Ö. 4'dür.(9) İkinci bölüm, İsa'nın Ürdün'de, kendini dünya işlerinden soyutlamış bir vaiz olan Vaftizci Yahya tarafından vaftiz edilmesiyle başlar.(10) Hemen sonra, İsa kendi

seçtiği 12 müridiyle kendi yoluna koyulur. İsa'nın 12 müridi daha sonra Havariler (*apostles - gönderilmiş olanlar*) diye anılacaktır. Dini öğretisi Galile memleketlerinde de yandaş bulur. Bu öğreti, Vaftizci Yahya öğretisine çok yakındır. Eskatolojik uyarılar, tövbekarlık ve sosyal adalet, merhamet üzerine vaazlar içerir. Hukuki konularda Ferisilerle çatışmaları olmuştur. İsa'nın yaşamının bu evresi 1-2 yıl sürmüştür. Sonra İsa'nın Kudüs'te geçen son günleri anlatılmaya başlanır. Bu evrede anlatılar daha öznel ve ayrıntılı bir hal alır ve Hamursuz Yortusu'nun tasvirinde zirveye ulaşır. Yıl muhtemelen M.S. 29 veya 30'dur. İncil, İsa'nın Yahudiye'nin Romalı valisi Pontius Pilatus'un emriyle çarmıha gerildiğini yazar. Yine İncil'e göre, Pilatus, bu konuda Yahudi ruhban sınıfının kışkırtmasıyla bu kararı almıştır. İsa'nın bedeni, Şabat başlamadan, (Hamursuz o yıl bir cumaya denk gelmişti) günbatımından önce çarmıhtan indirilerek hemen yakında yeni oyulmuş bir taş kaya içine gömülmüştür.(11)

İncil yazarları bu noktada kocaman bir çelişkiyle karşı karşıya kaldılar. Havarilerinin İsrail'in Mesih'i olduğunu düşündükleri kişi, halkın gözleri önünde yüz karası bir şekilde ölmüştü. Müritleri çaresizlik içindeydi. Bununla birlikte otuz küsur yıl, belki de daha kısa bir süre içinde, çaresizlik yerini bir tür coşkuya bırakmıştı. İnsanlık, Mesih çarmıhta can verdiği için kurtulmuştu. İsa, İsaiah tarafından bildirilen 'çileli mesih'ten başkası değildi. 'Aşağılanan Köle' kendisini günaha karşılık kurban etmişti.(12) Çarmıha gerilme ve mesih beklentilerinin yeniden düzenlenmesi arasında geçen sürede, olağanüstü *'diriliş'* konusu gündemdeydi.(13) Olayın şahidi yoktu ama, Şabat'ın ertesi (Pazar günü) İsa müridleri olay mahalline geri döndüklerinde boş bir mezar buldular. Kısa

bir süre sonra İsa bedenen görünmeye başladı. Kuşkusuz canlıydı, etten ve kemiktendi ama, daha önce tanıdıkları kişiye hiç benzemiyordu. (14)

M.S. 95 yılında, Yahudi tarihçi Josephus, İsa ve ölümüyle ilgili kısa fakat açık bilgi verdi. 200'den bu yana, hiç de sağ görülü ve iç açıcı olmayan bu konudaki dini metinlerin hepsinin üstü örtülü bir anlatımı vardır ve hukuki yöntemlerin ele alındığı Mishna risalelerinden 'Sanhedrin'de yer alırlar.(16) Bu metinlerde ortak nokta, İsa'ya da sık sık atfedilen adıyla Yeşua ben Pedra, bir Yahudi mahkemesinde yargılanmış, büyücülük ve İsrail'i dinden çıkarmaktan suçlu bulunmuş veya taşa tutularak ya da asılarak öldürülmüş olduğu görüşüdür. Çarmıhın ve Romalıların olaydaki rolünün bu metinlerde sözü geçmemektedir. Müslümanlar arasında ise oldukça farklı bir görüş yaygındır. Kuran'da İsa'ya yapılan 35 atıfta, 'Mesih' olarak adlandırılan İsa'ya olağanüstü saygı gösterilmekte ve hem ölümüne neden oldukları için Yahudileri hem de O'na taptıkları için Hıristiyanları lanetlemektedir. İslam görüşüne göre İsa, henüz hayattayken cennete alınmıştır ve Hesap günününe kadar orada kalacaktır. Bununla birlikte O da Muhammed gibi sadece bir ölümlüdür. (17)

Müridleri zaman içinde, İsa'nın ölüş ve dirilişinin bekledikleri gibi dünyanın sonu değil, Krallığın (*Tanrı'nın Krallığı*) şafağının sökmesi gibi yeni bir çığır olduğu inancına sahip oldular. Zaman geçip de beklenen kıyamet kopmayınca Hıristiyanlar eskatolojilerini gözden geçirmeye başladılar. İsa yakında dönmeyecekti ama döndüğü zaman varlığı (*parousia*) kıyamet gününe damgasını vuracaktı. Bu günü beklerken İsa hareketinin müridleri kendilerini, köklerinin ait olduğu Yahudi cemaatinden yavaş yavaş uzaklaştırarak, hayatla-

rına Hıristiyanlığa göre yön verdiler. Böylece, İsa öğretileri ve ilk ibadet şekilleri, Yahudilerle bağlantılarını koparark yeni bir şekil aldılar, kurumsallaşarak 'Hıristiyanlık' adı verilen yeni sistemi oluşturdular. İsa'nın mesajı, kilisenin mülkiyetine geçti.

YOLLARIN AYRILMASI

Hıristiyan mezhepler konusundaki şüpheleri azalmakla birlikte, hâlâ sürmekte olan İsa müridleri, yavaş yavaş Yahudilerden ayrı bir cemaat oluşturdular. Bildiğimiz kadarıyla, Yahudiler açısından ise kuşkulu bir taraf yoktu.(18) Pavlus'un 50'lerde yazdığı mektuplar ve 30-40 yıl sonra yazılan kutsal metinler, daha en baştan yolların ayrılmakta olduğunu göstermektedir. 70 sonrasında Mesiyanistler (*Christianoi*) Yahudi toplumunun Ferisi liderleri tarafından sinagoglardan ve toplumdan kovulmuş, kovuşturma ve eziyete uğramışlardı.(19) Neden? Yahudilik daha sonra olduğu gibi o zaman da sapkınlıkları doğru yola çevirecek kapasiteye sahipti. Muhakkak ki İsa da Mesih olarak kabul edilebilecek tek Yahudi değildi. Bu eziyetin nedeni belki yavaş yavaş yükselen Hristiyan Felsefesi (*Christology*)'ydi. Müridleri İsa'ya çeşitli isimler bahşediyorlardı. Artık Daniel'den ödünç alınan mesihsel 'ademoğlu' isminin yanı sıra O'nu 'Tanrı'nın Oğlu' olarak da anmaya başlamışlardı ki, bu da Yahudilerin hoşuna gitmiyordu. Bu rahatsızlık, 3. ve 4. yüzyılların sonlarında ortaya çıkan Teslis (üçleme) teolojisinin prizmasından bakıldığında ve bu teolojinin ışığında, Yahudilerin eskiden beri aşina olduğu 'Tanrı'nın Oğlu' ve benzeri hitap yöntemlerini kullanmalarına ilişkindi. Yalnızca Philo'da değil, Yahudilerin sürgün

sonrası yazılarında 'Tanrı'nın Oğlu' gibi ifadeler yer aldığından, birinci yüzyılda bu isim Yahudilerin inanış ve anlayışlarına göre kabul edilebilir, hatta üzerinde uzlaşılabilir bir kavramdı.

Mesihçileri sinagoglardan sürüp Hıristiyanlığa yönlendiren bir olası konu da, 'Gentile'ler meselesiydi. Yahudi olmayan kişilerden oluşan bu topluluk, Ahir zaman ile ilgili her Yahudi senaryosunda mutlaka yer almıştır. Bazen, İsrail gerçeğini kabul ettikleri, hatta tek Tanrıya taptıkları da söylenir. İsa'nın ilk müridleri, diasporadaki sinagog ümmetinden olan bu topluluğun Mesih'e gösterdikleri ilgiye dikkat çekerler. Ölüm sonrası dünya felsefesini benimsemiş olmaları ve Pavlus'un dayatması nedeniyle; biraz tereddütle de olsa, kendilerine sünnet zorunluluğu getirilmeden ve Torah'ın asgari gereklerini yerine getirmeleri koşuluyla, kardeşliğe kabul edilmişlerdir. Tahminimize göre, Gentilelerin Ahit'e resmen kabul edilmeleri ve sayılarının giderek artması, diğer Yahudileri rahatsız etmeye başlamıştır. Ahir zamana yaklaşımları Gentilelerin Yahudi topluluğuna kabulünü açıklar ve mazur gösterir belki ama, bir çok hatta çoğunluk oluşturacak sayıda Yahudi için, son yakın değildi ve Mesihçilerin artan sayıda Gentileye kucak açmaları, tehlike oluşturacak kadar köktenci bir mezhebe dönüşen Gentileler ve ana toplum arasındaki ilişkilerin kopmasına neden oldu.

RABBİ YAHUDİLİĞİ

Kudüs'ün M.S. 70 ve 135'deki fetihleri, Yahudiliğin gidişatını derinden etkileyerek, yerinde bir deyimle, "siyasetten sofuluğa" olarak adlandırılan yola koyulmasına neden ol-

du.(20) Tapınak ve hatta devlet kurma hayalleri yok olup gitmişti ve hemen hemen bir yüzyıl önce çıkan doktrin ve mezhep kavgaları sonunda varlıklarını sürdürebilenler sadece Ferisilerdi. Tapmak din adamlığına kuşkuyla bakılır olmuş; Helen Yahudiliği ve uzlaşımcı ruhu giderek saygınlığını yitirmiş; saldırgan milliyetçiler Romalılar tarafından püskürtülmüş ve yeni Mesih arayışlarına, barışçı ya da saldırgan oluşlarına bakılmaksızın, kulak asılmamıştı.

Ferisileri Yeni Ahit ve diğer kaynaklardan hatırlıyoruz.(21) Birinci yüzyılın Ferisilerinden, ikinci yüzyılın ve ardından gelen Hıristiyanlık döneminin bilgelerine, basit bir adımla geçiliverildiği varsayıldı. Oysa, eleştirel bakan bir göz, Talmud veya Rabbi (*Kutsal kanun uzmanlarına verilen ve 'hocam' anlamına gelen Aramice bir san*) Yahudiliği'nin etik ve edebi yapısını oluşturan bu bilgelerin ortaya çıkışını artık hiç de basit bir adım olarak nitelendirmiyor. (22)

Kudüs'te bir tapınak bulunduğu ve Torah Yahudi yaşantısının temeli olduğu sürece, din adamları (*kohenim*) her ikisinin de bekçisiydi. Harun (*Aaron*) soyunun erkeklerinden oluşan bu din adamları sınıfı tapınak üzerinde tartışmasız söz sahibiydiler. Bu yolla, toplumun din, hukuk ve ekonomi alanlarını da kontrol altında tutuyorlardı. Tapınak İsrail'in başlıca kurumuydu. M.S. 300'den sonra yavaş yavaş Helenleşmeye başlamaları (Helenizm öncelikle üst düzey sosyal ve eknomik sınıfları etkilemeye çalışmıştır), dini otoritelerinden ödün vermelerini gerektirmiş olsa da; Hasmonlar döneminde ortaya çıkan bir diğer önemli kurumun, Sanhedrin'in varlığını kaydetmeliyiz.(23) Bu kurum, bir ihtiyarlar heyetiydi. Papazlar ve giderek artan sayıda Ferisiyi bünyesinde barındırıyordu. Başkanları, baş *nasi* ve yardımcısı *ab bet din* olarak

adlandırılıyordu. Toplumun ahlaki refahından sorumlu olmanın yanı sıra, hukuki ve Musa kanunları kapsamına giren vicdani konuları da karara bağlıyorlardı.

Daha sonraki Yahudi geleneklerinin bu iki başkanı 'çift' (*zugot*)(24) olarak adlandırdığı bilinmekle birlikte, İsa dönemine yakın bir dönemde Hillel ve Shammai "zug"u iş başına geçip kanunların yorumlanması konusunda net bir tavır ortaya koyuncaya kadar, işlev ve yetkileri hakkında açık ayrıntılara ulaşılamamaktadır. Hillel ve Shammai Okulları, M.S. 70'de, Sanhedrin Kudüs'ü terkedip Yohanan ben Zaki önderliğinde başka bir yerde kuruluncaya kadar, hukuki tartışmalar üzerindeki hakimiyetlerini sürdürdüler.(25)

Yahudiler için güç günlerdi. Davut'un ve Süleyman'ın gününden beri Kudüs'ü merkez tutmuş olan mezhepçi Yahudilik, M.S. 70'de uğradığı bozgundan sonra varlığını sürdüremedi ve siyasetçiden çok bilimadamı niteliği taşıyan liderler ve zengin toprak sahipleri bu noktadan sonra, parçalanmış toplumu yeni temeller üzerinde yeniden inşa etmeye çalıştılar. Bu yeni temel, hukuktu. Sürgün günlerinden beri özellikle Ferisiler tarafından Yahudilerin temel ilgi alanı olarak gündemde tutulan hukuk, kurulan yapının en eski kısımlarından biriydi. Şimdi ise, Yahudi birliğinin neredeyse tek mihengi haline gelmişti. Yeni koşullar doğrultusunda Torah desteklendi, genişletildi ve gücü artmakta olan bir başka belge, Mishna ile açıklığa kavuşturuldu(26).

Mishna, sözle aktarılan kanunların düzeltilmiş halidir. Ferisiler tarafından Baba geleneği olarak tanımlanan ve kanun adamlarının Tur-i Sina'daki Musa'ya kadar uzandığı varsaydığı bir sözel öğretidir. Bu öğreti düzeltilmiş, düzenlenmiş ve yazıya aktarılmıştır. Bu anlatımdan yola çıkarak

Mishna'ya sözel Torah olarak bakılmamalıdır, çünkü ne Pentateuch'daki gibi hikaye şeklinde anlatılan kanunlardan ne de genel bir kanun kitabı gibi çeşitli hükümlerden oluşur. İçinde Torah yorumu da yoktur, hatta bu kitaba nadiren gönderme yapar. Mishna'nın kapsamı, dini kurallar hakkında tartışmaya açık soruların kanun adamları tarafından irdelenmesidir. Bu sorulardan bazıları gerçek ve çağdaş, bazıları da yalnızca zihin jimnastiği yaptıran hipotezlerdir. Sonuçlara ise bazen ulaşılmış, bazen de ulaşılamamıştır.

Tartışmaların yapıldığı zaman, ortam ve koşullar tarihsel olarak tatmin edici bir şekilde tanımlanmamıştır ama, metinde sözü edilen yetkililerin yaşam süresine bakıldığında, M.S. 100 yılına ait oldukları sonucuna varılabilmektedir. Son versiyonun düzeltmelerini 'Prens' Yuda'nın yaptığı düşünülmektedir. (*ha-nasi*, M.S. 170-217) Açıkça görülmektedir ki Mishna, dinci bir bakış açısıyla ve Yahudi toplumunun bir çeşit uzlaşması olarak geliştirilmiş kapsamlı bir çalışmadır.

Yahudi diasporasını oluşturan cemaatlerin bir çoğu Roma İmparatorluğu içinde yer almaktaydı. Eski Babil'de Sürgün yıllarında kurulmuş olan diğer önemli merkezler de M.S. 2. ve 6. yüzyıllarda hâlâ hayatiyetlerini sürdürmekteydiler.(28) Yuda'nın Mishna üzerinde yaptığı düzeltmelerle birlikte, Irak Okulları'nın bilimadamları da Galileli meslektaşları gibi, artık Torah Yahudiliği'nin temel metni sayılan bu yeni çalışmayı tartışmaya başladılar. Ortaya çıkan yorumlar Arami dilinde, *gemara* adı altında toplanarak Mishna'nın İbranice metnine eklendi ve bu iki metin bir arada 'Talmud'u oluşturdular: Mishna Galile gemarasıyla bir arada Kudüs veya Filistin Talmud'u, Irak gemarasıyla birlikte de Babil Talmud'u adını aldı. İkisi birlikte rabbi Yahudiliğinin kalbi oldular.(29)

Yahudilikte hukuk gelenekleri, toplum anlayışlarını irdelerken de göreceğimiz gibi, her zaman güçlüydü. Sürgün sonrası Yahudilikte, genellikle Büyük Sanhedrin olarak adlandırılan, hem yasama hem de yargı organı olan bir yetkili kurum vardı. Başkanı, tapınağın yıkılmasının hem öncesinde hem de sonrasında geniş hukuki yetkilere sahip olan Nasi'ydi. Ferisilerin Musa'ya dayandırılan sözel bir hukuk geleneği kavramını öne sürmelerinden sonra bile Nasiler, *Gezerot ve Taqqanot* diye adlandırılan kanuni iradelerinden vazgeçmediler. Gezerot, başlangıçta Ferisiler tarafından Torah'ın tanımlamaları (*mitzva*) etrafına bir "çit" çekmek amacıyla ortaya atılan bir hukuki iradeydi. Sonraları *Gezera*, din adamları tarafından verilen *halaka* dışında kalan yetkileri tanımlamakta kullanıldı. Taqqanot ise, sosyal, ekonomik ve dinsel hayat koşullarını iyileştirmek amacıyla yeni kurumlar oluşturulmasına verilen ad oldu.(30)

Yasama ve yargı işlevleri sadece Nasi ve mahkemesinin eline bırakılmamıştı. Başkan, yetki göstererek (*semika*) din adamlarının da anlaşmazlıkları çözümleyip bağlayıcı anlaşmalar yapmalarını sağlayabiliyordu.(31) Babil Yahudileri arasında ise böyle bir düzenleme yoktu. Erken Babil döneminde bazı hahamlar bu amaçla Filistin'e gitmiş olsalar da sonuçta, liderleri olan Babil Ekzilarkın'ın (*Sürgündeki Yahudilerin lideri*) (*reş galuta*) değil, öğretmenlik yaptıkları akademilerin (*yeshivot*) yetkinliği artmıştı. M.S. 425'de Hıristiyan baskısı altında Filistin patriyarşisi sona erdiğinde, Babil modeli Filistin'de de geçerlilik kazandı. Hahamlar, kendi yetkileri dahilinde yasama ve yargı uygulamaları yaptılar.

Din adamları, hakimiyetleri altında bulundukları milletler (Filistin'de Romalılar, Irak'ta Sasaniler) tarafından kendi-

lerine bir dereceye kadar özerklik verilmiş olan Yahudi cemaatlerinin hukukunu yöneten 'din virtüözlerinden oluşan küçük bir grup' olarak tanımlanmıştır. Söz konusu hukuk, daha sonra İslamiyet'te de olduğu gibi, kişisel hukuk, evlilik, veraset ve gayrimenkul alım satımı gibi konulara yoğunlaşmıştır. Fakat rabbilerin fetvaları bu kadarla bitmiyordu. Hukuksal meselelerde sözleri kanun olmakla birlikte, özenle geliştirilen ayrıcalıkları, kendilerine dini ve ahlaki konularda geniş kapsamlı bir nüfuz sağlıyordu.(33)

Yahudi geleneğinin sürdürülmesinde Rabbilerin önemi küçümsenemez.(34) Yahudilik tam anlamıyla bir gelenekti, Ahit'in hem ruhunun hem de anlattıklarının ele alınmasıydı. Yahudi toplumunun kurulması ve sürekliliğinin sağlanması yolundaki büyük güçlükler ancak bu sayede giderilebilmiştir. Bu güçlüklerin kanıtları, Eski Ahit'in bitip tarihçilerin sansürsüz belgelerle yüz yüze kaldığı noktada ortaya çıkmaktadır. Burada tarih, Maobi, Herod ve Romalılar'dan sonra Filistin ve diasporada ortaya çıkan şaşırtıcı sayıda mezhep ve nifağı kaydetmektedir. Yahudilerin siyasi beklentilerinin çöküşü ve toplu ayin sisteminde sahip oldukları ayrıcalıklı yerin hasara uğraması topluluğun hayatında olağanüstü olaylardı. 'Masada' modern bir mittir.

Gördüğümüz gibi bazı Yahudiler, bu ve öbür dünyadan daha radikal şeyler beklemeye başladılar. Milliyetçi veya Mesihçi, ölüm sonrası dünya felsefesini benimseyen kişiler oldular, çaresizliğe düştüler, Helenlere asimile olmanın cazibesine kapıldılar. Rabbiler ise bunların hiçbirini yapmadı. Sessizce ve sabırla, parçalanan Yahudiliği hukuk temeli üzerinde yeniden yapılandırdılar. Musa'ya kadar uzanan sözlü bir geleneği temsil ettikleri yönündeki iddialarına tarihçi şüp-

heyle bakabilir, ama bu iddia sonunda Yahudilerin çoğunluğu tarafından kabul edildi. Rabbiler ise bu yolla kazandıkları yetkinliği Torah'ı yeni çağ için genişletmek, değiştirmek ve tanımlamak için kullandılar.

Gelenekler taşlaşmış ve Yahudiliğin daha geç dönemlerinde ortaya çıkan bazı reform hareketleri Talmud'daki katı yargılamadan geçmiştir. Modern Yahudi için bu yargının gerçeği ne olursa olsun; Talmud üzerinde çalışanlar, ona saygı duyanlar, geliştirenler, dualarını ona göre edenler ve onu 3.000'den fazla nesil boyunca Yahudiliğin özüne ve uygulamalarına yerleştirenler, Yahudiliği yeniden yarattılar. Her ne kadar hiçbir Yahudi böyle bir ifade kullanmazsa da; Talmud, Yahudiliğin gerçek Yeni Ahit'i, Rabbiler de onun gerçek mesihleridir.

İSLAMİYETİN KÖKENİ

Yahudilerin ataları o kadar eski bir tarihte ortaya çıktılar ki, onlara artık ulaşılamıyor. Talmud'a katkıda bulunan bilge ve bilim adamları bile, tadı ve kişiliği yerinde ama biyografik olarak fazla anlam ifade etmeyen kopuk anlatılar ve yargılarla anılıyorlar. İsa ve Muhammed ise gözle görülür şekilde tarihin ışığıyla yıkanmışlardır. Yaşamları efsanelerle süslü olsa da, haklarındaki hikayelerde gerçek biyografik izler bulabiliriz.

Müslümanlar için Kuran bir tarihi belge değil, Tanrı'nın insanoğlu için istediklerinin kendi ebedi sözleriyle anında ve koşulsuz olarak ifade edilmesidir. Batılı bilimadamları Kuran'da Allah'ın elinden çok, Muhammed ibn-i Abdullah'ın (570-632) iç dünyasının yansımasını ve dini misyonunu gör-

meyi tercih etmişler, bunlardan ve geleneksel biyografik kaynaklardan yola çıkarak İslam peygamberinin hayat hikayesini oluşturmuşlardır.(36)

Gayrimüslim bilimadamlarının irdeleme ve eleştirel-tarihsel yöntemleri modern batılıların geçmişi yeniden kurma yaklaşımlarını yansıtmaktadır. Fakat ilk Müslümanlar da, günümüz bilimadamlarıyla hemen hemen aynı kaynakları kullanarak Muhammed'in biyografisini oluşturmuşlardı: Kuran ve peygamberin söylem ve eylemlerini yorumlayan hadisler(Bknz. Bölüm 4). Bu tür bir biyografik eserin en eski örneklerden biri İbn-i İshak'ın (767) Bağdat'ta yazdığı *'Hayat'*tır.(37)

İbn-i İshak'tan öncesi de vardı kuşkusuz, ancak bu tür çalışmaların hepsi Muhammed'in ölümünden en az yüzyıl sonra ve İslam Mekke'den, Medine'nin Hıristiyanlığın egemen olduğu ortamına taşındıktan sonra yapılmıştır.(38) Bu durum bazılarında, girişimin Hıristiyan kutsal metinlerine doğrudan bir cevap olarak gerçekleştirdiği duygusunu uyandırmıştır. Konu edilen iki kişinin ve ortaya çıkan metinlerin teolojik işlevlerindeki farklılıklar bile, insanları bu düşünceden alıkoyamamıştır. Hıristiyanlar için İsa, Mesihdi. Kendini feda etmesi ve öğretileri İncil'de kayıtlıydı. Müslümanlar için ise Muhammed, Tanrı kelamını Kuran aracılığıyla aktaran bir peygamber (*nebi*) ve bir elçiydi(*resul*). Kuran'da yer alan diğer söz ve eylemler, kitabı ve Müslüman ümmetini anlamak için önem taşısa bile, kurtuluşu hemen sağlama iddiasında değildir.(39)

Günümüz bilimadamlarının İncil'de buldukları bütün belirsizliklere rağmen, İsa'nın hayatı ayrıntılarıyla ve somut olarak tanıdığımız Galile ülkesinde yaşamış bir Filistinli'nin

hayatıdır.(40) Josephus'un çalışmaları, İsa'nın yaşadığı ortamın siyasal ve dini havasının neredeyse günümüze ait bir portresini çizmektedir. Ölü Deniz Tabletleri ise, o günün mezhepçi Yahudiliği hakkında bize sunulan ayrıcalıklı belgelerdir. Arkeoloji, İsa'nın Kudüs'ünün sokaklarını keşfetmiş ve Galile denizinin kumunu elemiştir.(41) Oysa 6. ve 7. yüzyıllardaki Arap Yarımadası'nın batı kesimi ve ortasında bulunan Mekke hakkındaki bilgiler Ölü Deniz Tabletlerinin verdiği bilgilerin yakınından bile geçemez. O yüzyıllarda bir Josephus tarih yazmamış, bir Bedevi yakındaki mağaralarda mühürlü tomarlar bulmamış, arkeologlar ise kumundan bir kürek bile almamışlardır. O zaman ve mekan hakkında elimizde sadece Müslümanların daha ileri tarihlerde hatırlayabildikleri; başka bir zaman ve mekanda, Bağdat'ta, bu şehir 'Dar-ül İslam' olarak bilinen siyasal ve dinsel imparatorluğun başkenti olduktan sonra ortaya çıkan ürünler vardır.

Kuran'ı açtığımızda hemen her sayfasında İncil üslubunda yazılmış metinlere rastlarız: "Cennet bahçesi", "İsa'nın bakire Meryem'den dünyaya gelişi. İlk akla gelen ve mantıklı olan çıkarsama, bir Yahudi veya Hıristiyan'ın bu metinler üzerinde etkili olduğudur. Aynı derecede mantıklı olarak, hiçbir Müslüman bu görüşe katılmaz. Çünkü Müslümanlar, Muhammed'in tamamiyle özgün olduğu düşüncesini benimsemişlerdir. O, diğer metin ve bilgilerin tamamen uzağında, yalnızca Allah'la ilişkisi olan bir kişidir. Peygamberin Kuran'ı başka hiçbir öğreti veya metinden yararlanmadan ortaya çıkardığını kabul etsek bile, aynı konuyla çeşitli şekillerde karşılaşırız. 7. yüzyılın başlangıcının Mekke'sinde Muhammed'i dinleyenler, Kuran'ın İbrahim, Musa, İsa ve diğer peygamberlere, son derece imalı ve genelde net olmayan, üstüne

üstlük sözlü göndermelerini, Ahit'in metnine ve apokriflere aşina olmadan nasıl anlayabilmişlerdir? Aşina iseler bu bilgileri nasıl edinmişlerdir? Kendi sorumuzu cevaplandıramıyoruz çünkü Mekke neredeyse kilitli bir kitaptır.

O halde, Müslüman ya da gayrimüslim tarihçi yoluna nasıl devam eder? Dikkatle ve elinde Kuran'la. Eğer Kuran göründüğü gibi Muhammed'in ağzından çıktıysa, Tanrı kelamı da olsa Muhammed'in sözleri de 7. yüzyılın Mekkeli'si tarafından anlaşılabilecek şekilde söylenmişti. Bu nedenle de temel bir takım düzenlemelerle, İslam'ın ortaya çıkışını kabaca da olsa anlatabilir. Kuran metnini Muhammed'e atfedersek, peygamberin ruhsal yaşamı, dini ve siyasal problem ve stratejilerinin oluşumu hakkında da bilgi sahibi oluruz. Düzenleme gereksinimi temelde elimizde mevcut Kuran metninden kaynaklanır. Şu anda ve çok uzun zamandır olduğu gibi Kuran, Muhammed'e, Allah tarafından Cebrail aracılığıyla, hayatının son 22 küsur senesinde indirilen 114 *sure*'den oluşan tümleşik bir kitap olarak tanımlanır.(42) Surelerin uzunluğu birbirinden farklıdır. Dizilimleri kronolojik değildir hatta böyle bir dizilim aranırsa, kitabı sondan başa doğru okumak gerekebilir.

O zaman yapılması gereken, sureleri, Muhammed'in dinleyicilerinin işittiği sırayla dizmektir. Muhammed'in hayatındaki münferit açıklama ve olayları birbirine bağlayarak bunların hukuksal ve dini hareketler içindeki yerlerini belirlemeye çalışan Müslümanlar çok önceden böyle bir girişimde bulunmuşlardı. Aynı girişim 19. yüzyılda da gayrimüslimler tarafından, tamamiyle tarihsel nedenlerle tekrarlandı. Sonuçlar birbirinden çok da farklı değildir: Sureleri, kronolojik sıraları hakkında kabaca sahip olduğumuz fikre dayana-

rak yavaşça ve dikkatle, Peygamberin korunabilmiş en eski biyografisinin üzerine dizersek, bir hayatın çizimi mümkün olabilir.

MUHAMMED, BİR HAYAT

Geleneksel kaynaklar, Muhammed'in M.S. 570'de Mekke'de doğduğunu belirtir. Bu tarihi doğrulayacak başka kaynak bulunmamakla birlikte, 'geleneksel' ifadesi, güvenilirlik sınırları içinde olduğumuza işaret eden bir şifredir. Mekke, Kızıl Deniz kıyılarından 72 km. içeride, Arabistan'ın batısındaki dağlık arazide, yazın kuruyan dere yatakları arasında yuvalanmış küçük bir yerleşimdir. Geç dönem Müslüman tarihçileri burayı bir ticaret merkezi olarak hayal etmişlerdir. Ticari hayatın yönetimi, şehrin en güçlü kabilesi olan Kureyş'in elindeydi. Kureyşliler Doğu'ya, Roma Akdenizi'ndeki haris tüketicilere lüks tüketim maddeleri, özellikle de baharat taşıyan zengin kervan ticaretini kontrolları altında tutuyorlardı. Eldeki deliller ise farklı şeyler anlatıyor: Mekke, Kabe olarak adlandıran küp şeklinde bir kutsal tapınağın etrafına sıralanmış kerpiç yapılardan ibaretti. Kabe'nin çevresindeki yasak alana (*haram*) yerleştirilen Bedevi putları, göçerleri kutsal yerlere yaptıkları, *hac* olarak bilinen dinsel eylemlerini yerine getirmeye çağırıyordu. Bu arada kutsal bir anlaşmayla koruma altına alınmış ve Kureyş'in yararına ticari faaliyetler de gerçekleştiriliyordu.

Muhammed böyle bir dini ve ticari ortamda büyüdü. Yetim olduğu için bölgenin refahından çok az pay alabiliyordu, ta ki kendisinden büyük ve zengin bir dul, Hatice ile evlenip karısının ticari işlerini yönetmeye başlayıncaya kadar. Nasıl

ki İsa'nın Yahya tarafından vaftiz edilmeden önceki hayatı hakkında çok az şey biliyorsak, Muhammed'in de evlenince ye kadar yaşadıkları ve evliliği hakkında da az şey biliyoruz. Hayatının ortalarına, yani 40 yaşlarına kadar, büyük bir ideali olmadan, ticaretle uğraşarak ulaşmıştı ki, sesler duymaya ve 53. Sure'de de anlatılanları görmeye başladı. Rahatsız olmuş ve korkmuş bir halde, Yahudi ve Hıristiyanların Kutsal Kitapları hakkında bilgisi olan bir kişiye akıl danıştı. 'Sana büyük *Namus* indirilmiş' cevabını aldı. '*Nomos*' Torah'ın Yunancasıydı. Bu oldukça garip cevabın gerçekliği bir yana, tarihi Müslüman geleneği, Peygamberi, tıpkı Kuran'da da öne sürüldüğü gibi Yahudi ve Hıristiyan peygamberlerle aynı çizgiye yerleştiriyordu.

Sesler ve görüntüler devam etti. Muhammed'e halka iletilmek üzere mesajlar gönderiliyordu. Bir süre tereddüt ettikten sonra gelen mesajları, büyük bir olasılıkla Kabe'nin yakınlarına topladığı Mekkelilere tekrarlamaya başladı. Mekkelilerin karşılarında gördükleri Musa değil çok daha tanıdık bir kişiydi, bir kahin-şair eski bir uslüpla yeni bir mesajı şarkı söyler gibi aktarıyordu. Muhammed bu düşünceye karşı çıktı, şair değildi o, bir peygamberdi. Sözleri Tanrı'dan, hemen önlerindeki Kabe'de barınmakta olan yüce güçten geliyordu. Onlardan istenen de Tek Tanrıcılıktı. Sadece Mekke'nin yüce Tanrısına, Arapça adıyla Allah'a tapınılmalıydı. Bir kaçı O'nunla birlikte sözleri terennüme başladılar. Bu 'ezber okuma', dua olmasının ötesinde bir toplu ayindi. Kureyşliler önceleri Haram'da bulunan bir çok terennümcü-şairden biri olduğunu düşünüp Muhammed'e pek kulak asmadılar. Mesaj yavaş yavaş tehditkar bir hal aldı: Allah inanları ödüllendirecek, inanmayanları cehennem ateşinde yakacaktı. Bu-

nun üzerine Kureyşliler de sertleştiler. Ne Tanrılarından, ne Tanrılar üzerine kurdukları ticari işlerden ne de bu sayede edindikleri zenginlikten vazgeçmeye niyetleri vardı.

Muhammed peygamberlik görevini Mekke'de pek parlak bir şekilde sürdüremiyordu. İsa'nın aynı görevi bir – iki yılda bir felaketle sonuçlanmış, felaketten sadece diriliş kurtarılabilmişti. Muhammed ise okuma-vaazlarını Mekke'de 12 yıl sürdürdü. Terennümlerin tonu değişiyordu, daha uzamışlardı, yine de sayıları çok az olan müridler tarafından tekrarlanıp hatırlanıyorlardı. Artık başka zamanlarda yaşamış ve ümmetlerini benzer şekilde uyarmış peygamberlerin öyküleri de bu terennümlere girmeye başlamıştı. Bu eski insanlar, peygamberlerine inanmadıkları için fena halde cezalandırılmışlardı. Şimdi de Muhammedle alay eden, aynı derecede aldırışsız Kureyşliler bunun bedelini ödeyeceklerdi. Kureyş sonunda bu gürültücü peygamber ve terennümcülerinden usandı. Planlanan bir boykot başarısızlıkla sonuçlanınca şiddet devreye girdi: Muhammed'e suikast düzenlenecek, yandaşları da ya öldürülecek ya da dağıtılacaktı.

Mekke'nin yaklaşık 440 km. kuzeyinde ve biraz doğusunda, 'Yathrib' daha sonra da Medine tül Nebi (Peygamberin şehri) ya da sadece Medine olarak anılan bir vaha vardı. Burada oturan Araplar genellikle tarımla, Yahudiler ise el sanatlarıyla uğraşırlardı. Şehir krizdeydi. İki güçlü Arap kabilesi ve her birine bağlı bulunan Yahudiler arasında iç savaş çıkmıştı. Çaresizlik içinde Mekke'ye hacca ya da alışverişe gittiklerinde adını duydukları kutsal kişiye yöneldiler. Muhammed vahaya davet edildi ve çağrıyı kabul etti, aksi halde mutlaka yok olacaktı. 622'de O ve müridleri Mekke'den çıkarak yeni ülkelerine geldiler. Burası, olayı izleyen 40 yıl bo-

yunca, 'İslamiyet' olarak bilinen hareketin de memleketi ve başlangıç noktası olacaktı. Müslümanlar daha sonra bu tarihi ve olayı İslamiyet döneminin başlangıcı olarak nitelendirip, 'Hicret' yani 'göç' adıyla anmaya başladılar. Muhammed'in bu girişimi, 'Medine Muvafakatnamesi' ile resmiyet kazandı. Bölgede yaşayan putperestler, Yahudiler ve Peygamberin kendi müridleri, Kuran'ın buyurduğu gibi 'Müslüman' (boyun eğen) adını alarak, vahanın önemli meselelerinde Peygamberin kararlarına tartışmasız uymayı kabul ettiler.

Bu olayın hiç beklenmeyen sonuçları Medine'de hızla ortaya çıkmaya başladı. İslamiyet yaygınlaşıp usul ve akideleri uygulamaya konduğunda, Yahudi yerleşimciler bunları ve Peygamberi derhal reddettiler. Daha da kötüsü, imzaladıkları siyasi anlaşmanın dine yöneldiğini anlayan Yahudiler, Muhammed'in Medine'deki hâlâ hırs içindeki düşmanlarına hoşgörülü davranmaya başladılar. Yahudileri Tek Tanrılı oldukları için yandaş bilen Muhammed ihaneti fark etmekte gecikmedi ve Medineli Yahudi kabilelerini vurmaya başladı. Beş yıl boyunca sürgünler, kölelikler ve öldürmeler birbirini kovaladı. Alınacak siyasi risk çok düşüktü ve Yahudilerin toprakları ve mal varlıkları fakirleştirilen Mekkeli göçmenlere destek vermek için kullanılabilirdi. Hemen ardından bir felaket geldi. Bedir Kuyu'su yakınlarında Muhammed ve yandaşları Mekke'ye gitmekte olan bir Kureyş kervanını pusuya düşürdüler. Bu son derece tahrik edici ve riskli bir girişimdi, sonuçları vahim olabilirdi. Tam tersine büyük bir başarıyla sonuçlandı. Kuran bu olayı bir mucize olarak değerlendirdi. Sonuçlarına bakıldığında katılanlar bu işten bayağı karlı çıkmışlardı. Müslümanlar diğer Medinelilere göre her gün biraz daha zenginleşiyorlardı. Bir daha sefere, ki bir da-

haki sefer mutlaka olacaktı, daha fazla gönüllü, daha çok Müslüman ortaya çıkacaktı.

Bedir savaşı gerçekten bir tür mucizeydi. Bu olaydan sonra Peygamber ve ümmetinin şansı hep yaver gitti. Beklendiği gibi Kureyşliler Medine'ye saldırdılar, iki defa geri püskürtüldüler. Sonra bir çeşit çaresizlik içinde Tanrı'nın değilse bile Mekke'nin oğlu olan bu kişinin göz ardı edilemiyeceği gerçeğini kabullendiler. Mekke 630'da Muhammed'e teslim olması neredeyse kaçınılmazdı. Muhammed daha büyük bir heyecanla daha uzak seferlere çıktı. Çoğunun sonucu memnuniyet vericiydi: Ganimetler, boyun eğen kabileler ve Arabistan'ın batısındaki yerleşimlerde halkın Muhammed'in sadece siyasi hakimiyetini değil, Allah'ı da kabul ederek Müslüman ve inanan (*mümin*) olmaları...

Muhammed, bazı standartlara göre minimal olarak değerlendirilebilecek bu yayılma sonucu ortaya çıkan yeni Müslümanlara, Kuran okunması, dualar ve her Müslümanın topluma borçlu olduğu *zekatla* ilgili görevlerini bildirdi.

Bu arada Allah tarafından gönderilen kurallar, tarzı çok değişmiş olarak, Peygamberin dudaklarından dökülmeye devam ediyordu. Mekke döneminin yoğun ve imge yüklü şiirleri, Medine'de yavan ve didaktik söylemlere dönüşmüştü. Artık amaç putperest Mekkelilerin hak yoluna döndürülmesi değil, Medineli Müslümanlara talimat verilmesiydi. Kuran'ın Medine'de inen uzun sureleri, yeni Müslümanlara kurtuluşa ermeleri için Allah'ın uyarılarını iletiyordu. Yahudi ve Hıristiyanlar Musa'ya Tevrat, İsa'ya İncil ile indirilen uyarıları tahrif etmiş ve basite indirgemişlerdi. Şimdi Araplar Yahudi ve Hıristiyanlıkta bir reforma değil Tek Tanrıcılığın daha önceki haline, Kuran'daki tanımıyla, İbrahim'in Dini'ne çağırılıyorlardı.

Muhammed 632'de aniden değil ama, ölümü hiç beklenmiyorken öldü. O zamana kadar ev bark sahibi olmuştu. Birçok kadınla evlenmiş, birçok da kızı olmuş, iki oğlu ise daha bebekken ölmüştü.

MİRAS

Muhammed'in mirası öncelikle ve en çok Kuran'daydı. Şimdi ölümüyle, geriye bizim görüşümüze göre henüz bitmemiş sadece kapanmış bir kitap kaldı. Sureler ve sureleri oluşturan bileşenler, Peygamberin yakınları tarafından tutulan notlarda dağınık bir şekilde durmaktaydı ve toparlanıp düzenlenmeleri gerekiyordu. Mekke ve Medine'de okur yazarlık konusu oldukça karmaşıktı.(45) Yazı sistemi ve o zaman yaygın olan öğrenme yöntemlerine bakarak, iyi yazabilen kimselerin pek fazla sayıda olmadığı sonucuna varılabilmektedir. Muhammed'den sonra Müslüman toplumunun başına geçmiş ilk iki kişinin Kuran'ı toparlamaya çalıştıkları söylenir ancak görevin başarıyla tamamlanması bir üçüncü kişi, Osman tarafından gerçekleştirilmiştir (644-656). Edinilen bilgilere göre, bir uzmanlar kurulu tarafından tek bir metin hazırlanmış, kopyaları büyümekte olan imparatorluğun çeşitli merkezlerine gönderilmiş, farklı metinlerin imha edilmesi talimatı verilmiştir.

Allah'ın ilk seslenişlerinin etkisiyle, Muhammed'in çok iyi anladığı gibi, ümmetler özellikle de Kutsal kitabın insanları, Yahudi ve Hıristiyanlar ortaya çıktı. Şimdi 'temiz Arapça Kuran'a sahip olan (Kuran 16:103) Araplar da böyle bir topluluk haline gelmişlerdi. Henüz Muhammed'in sağlığında elde ettikleri kayda değer siyasi başarılar, onları fiili ola-

rak bir devlet haline getirdi. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta bu tür bir sorumluluk, gelişimlerinin çok daha ileri bir aşamasında üstlenilmişti. Dolayısıyla Muhammed, sadece Allah'ın Resulü değil, özellikle hayatının sonlarına doğru, önce bir ümmetin, sonra bir şehir-devletin ve en sonunda da filizlenen bir imparatorluğun yargıcı, ruhanisi, askeri ve politik lideri olmuştu.

İslamiyet temelde Allah'ın iradesine boyun eğmek ve Yaradan'ın yaratılan üzerindeki haklarını teslim etmektir. Bu şekilde boyun eğmiş bir kişi için, ruhsal boyuttaki çalkantılar ne olursa olsun, dışarıdan bakıldığında birkaç dini yükümlülük söz konusudur. İnancın ilk kez ortaya konulmasından (Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun Resulüdür), beş vakit namaz türemiştir. Cuma günleri cemaatle birlikte kılınan öğle namazı, zekat, Ramazan ayında yemek ve diğer zevklerden vazgeçerek oruç tutmak ve eğer koşullar el verirse Mekke'ye Kabe ziyareti (hac) yapmak...

Bunlar Müslümanlığın iskeletini oluşturan, ibadete ilişkin temel yükümlülükleridir. İslami davranışları yönlendiren bir kurallar birleşiminin çıkış noktasını oluşturmakla birlikte, Muhammed'in özellikle ilk iletilerinin tonunu ve aciliyetini yansıtmaktan uzaktır. Kuran'ın Mekke'de indirilen surelerinde dünya zevklerinden vazgeçiş (eskatoloji) vurgulanmaktaydı. Bu yaklaşım bazen elle tutulur tanımlamalarla bazen de Yahudi ve Hıristiyan apokaliptik yaklaşımının parlak imgeleriyle ifade ediliyordu. Dünyayı yaratan Allah onu yargılayacaktı da. Hesap günü kaos ve karmaşa ile geldiğinde, dünyanın hakimi bütün insanların hesaplarını açacak ve her birini değerlendirecekti. Günahkarları ve gözü doymazları cehennem ateşinin ıstırabı beklemekteydi. Allah'a iman eden

ve varlıklarını zulüm gören insanlarla paylaşanlar ise cennet bahçesinde ebedi dinlence ve debdebe ile ödüllendirileceklerdi. Peygamber, *hesap gününün* yakın olduğu konusunda insanları uyarmak için gönderilmişti.

İslamiyetin bir şehir-devletten bir imparatorluğa ve giderek bir medeniyete doğru hızla büyümesi hakkında söylenecek pek fazla bir şey yoktur.(46) 750'lerde, Muhammed'in ölümünden bir küsur yüzyıl sonra Müslüman orduları doğuda Çin sınırında, batıda ise Paris'e çok yakın bir mesafede çarpışıyorlardı. Muhammed'in halefleri, Dar-ül İslam'ı önce bir taşra şehri olan Medine'den yönettiler. Daha sonra 661-750 yılları arasında Suriye'nin saygın siyaset ve kültür merkezi Şam, 750'den sonra da Medine tül Salam *"barış şehri"* ya da daha iyi bilinen adıyla Bağdat, İslamiyet'in başkentleri oldu. Diğer İslam şehirleri de şaşaa, refah ve güçleriyle bu başkentlerle rekabet edecek durumdaydılar: İspanya'da eski Roma İmparatorluğu'nun kalıntıları üzerinde yükselen Kordoba; Mısır'da eski Fustat yakınlarında yeni kurulmuş Kahire; Bizans İmpartorluğu'nun Konstantinopol'ü üzerine inşa edilmiş ve bu ismin yankısını sürdüren İstanbul ve Iran'dan Hindistan'a inci taneleri gibi dizilmiş ışıltılı şehirler, İsfehan, Herat, Lahor, Delhi... İslam bir şehir uygarlığı olduğu kadar bilim ve edebiyata da dayanan bir uygarlıktı. Bütün şehirlerinde, prenslerin salonlarında, medreselerin kubbeli eyvanlarında, Sufi tekkelerinde, engin bir sanatçı, yazar, bilim ve din adamları topluluğu bulunmaktaydı. Kuran'dan çıkagelen bu dindar Müslümanlar, Peygamberin hayatı, Müslüman ordularının kahramanları, Müslüman azizler, dünyanın en büyük dini, kültürel ve siyasal oluşumlarından birinin ayrıntılı ve insanı sersemletecek kadar karmaşık bir portresini oluşturmaktadır.

Bu bilgiler her üç dinin davranış ve kurumlarının yan yana inceleneceği gelecek bölümlerin öncüsü niteliğindedir. Bir tarihçinin etkilenme ve alışverişlerin izlenmesi perspektifini taşımaz. Birbiriyle bağlantılı bu üç dinin kutsal saydıkları ortak konulara yaklaşımlarını aydınlatmaya çalışır.

BÖLÜM 3

TOPLUM VE HİYERARŞİ

Bu noktaya kadar, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet, her birinin özgün kimliklerinin temelinde yatan özellikler sorgulanmadan, genel açıklamalarla anlatıldı. Her üç adlandırma da mutlaka soyut ve kavramsal tanımlardır. Sık sık öne sürüldüğü gibi, Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman bireyler çok somuttur. Ama dinler birer oluşumsa, sosyal bilimciler tarafından değil inananların kendileri tarafından hem de çok eskiden oluşturulmuşlardır. "Yahudilik" kavramı Maobilerde ve çok açıkça vurgulanarak Pavlus'da görülmektedir; "Hıristiyanlık" kavramı 1. yüzyılın sonunda Hıristiyanlar tarafından kullanılmaya başlanmıştır. İslamiyetin şeceresi ise iyice coşkuludur: Tanrı, inananları çağırdığı dinin adını da kendisi koymuştur.

Her üç dinin inananları kendilerini kimlik sahibi bir topluluğun üyeleri olarak görmüş ve bu düşünceye uygun olarak örgütlenmişlerdir. *Beni İsrael, ekklesia, ümmet* sözcüklerinin her biri kendi bağlamında bu topluluk kimliğini ifade eder. Bu dini birliklerin her biri kendine has niteliği, temellerini oluşturan ilahi bir inanç bildirgesinden türemiştir. İbrahim ve Tek Tanrı ile sonuçlanan meşhur Ahit bu niteliklerin temelidir ve sonradan ortaya çıkan tüm iddiaların bağlantıları bu temele kadar gitmektedir. Bununla birlikte, hepsinin birini diğerinden fark-

lı kılan bir temel niteliği vardır ki bu da kısaca insanların beraberliğidir. İnanç bildirgelerinde şart koşulanlar Tanrı'dan gelmektedir ve mutlaktır; en insanca bağlılık isteklerinin, örneğin devletin ve hatta ailenin bile üzerindedir.

BENİ İSRAEL (İsrailoğulları) ve ERETZ İSRAEL (İsrail kenti)

Kutsal metinlerdeki karmaşa ve iç içe geçmelere ve modern bilimadamlarının Ahit'i oluşturan parçaları bir kronolojiye oturtamamış olmalarına rağmen, İsrailoğullarının yaratılışı hakkında görüş birliği vardır: Rab Yahova ve seçilmiş insanlar arasında bir Ahit imzalanmıştır. Bu insanların soyundan gelmekte olan Yahudiler, liderleri İsrael (Yakup)'den dolayı "İsrailoğulları" olarak adlandırıldılar. Egemen bir gücün kulları olarak, Tanrı'nın iradesine boyun eğmeli ve yalnızca O'na tapmalıydılar. Bu şekilde davranırlarsa, mükafatını göreceklerdir, bu ödül de vaadedilmiş toprak,'İsrail kenti'dir.

Başlangıçta ne Tanrı'nın öngörüleri ne de vaadedilen toprakların sınırları belirgindi. Harita Musa'yla gelecekti.(1) Yeni İsrail yaşam tarzını ilgilendiren kanunların ortaya çıkması, Kenan ilinin fethinden sonra oldu. Ama açık olan bir şey var. Bir zamanlar "İbraniler" olarak bilinen gezici çobanlar vardı, şimdi ise İsrail'in çocukları Kenan'da Yahova onuruna din merkezleri kuruyorlardı. Yahova, babaları İbrahim'den istediği gibi sadece kendi kavimlerinin Tanrısıydı.

İsrailoğullarının İsrail Kentinde hangi anlamda "başlangıçta var" olduklarını söylemek güçtür.(2) Klanlar olarak örgütlendikleri kesindir. 12 klan veya kabilenin varlığı, bir merkez tapınağın etrafında bir cins konfederasyon oluşturuldu-

ğu fikrini uyandırıyor. Bu konfederasyonlar, kendilerine kimlik kazandıran Ahit anısına belli zamanlarda ayinler düzenliyor olabilirler. Eğer durum buyduysa, konfederasyon oldukça gevşekti: Birden fazla lider vardı ve merkeziyetçi bir devletin izlerine raslanmıyordu. İsraillilerin 'yargıç' olarak adlandırdıkları kişiler gereksinim olduğunda veya koşullar zorladığında ortaya çıkıyorlardı.(3)

M.Ö. 1000-960 yılları arasında önce Saul sonra Davut adlı karizmatik liderler Beni İsrail kabilelerini az çok bir araya getirebildiler. Davut'tan sonra, oğlu Süleyman zamanında (M.Ö. 960-922) ise merkezi ve kurumsal bir Orta Doğu monarşisi ortaya çıktı. O zamana kadar Kudüs'te ibadet merkezleri ve toplu ibadet geleneği yerleşmişti. Süleyman'ın mali imkanları da muhteşem bir tapınağın inşası için kaynak sağladı.

Böylece İsrail, babadan oğula geçen bir krallık haline geldi ama anayasası hâlâ Tanrı'nın Ahidi'ydi. İsrail'in oturmuş bir tarım toplumuna dönüşmesinin işaretlerini veren din dışı hukuğun gelişmesiyle birlikte Ahit de açık bir ifade kazanmıştı. Kralın söyleminden çok 'Musa Kanununu', hatta bazılarına göre, 'Musa Anayasası'ydı (*politea*). Böylece toplumun gelişmeye yönelik yapıdaki hukuku, Ahit'in ilk haline yapılan başvuruların altında saklı kaldı. Öyle ki, ondan sonraki her olay, geleneksel ya da tasarlanmış oluşuna bakılmaksızın hâlâ gelişmekte olan kutsal metnin sayfalarına aşama aşama yerleştirildi.

Tanrı, egemen olanların Davut'un evinde ebediyen kalacağına söz vermişti. Buna rağmen İsrail monarşisi kısa ömürlü oldu. Kuzey ve güneydeki kabilelerdeki iç gerginlikler kırılgan birliği paramparça etti, yabancı mezhepler Yahova aleyhine çalışmaya başladılar. Kendilerinden daha güçlü dış

düşmanların ard arda gelen istilaları ve en sonunda nüfusun bir kısmının Babil'e sürgünü, Davut'un ve Süleyman'ın siyasal kazanımları harap oldu. Fakat birleşik krallık ve Musa'nın Ahit'i, birinin yok olmasının diğerinin de sonu olmasını gerektirecek derecede özdeşleşmemişledi. İsrail'de, artık savaşçıdan çok peygamber niteliği taşıyan, toplumu peşinden sürükleyebilen yeni liderler ortaya çıktı. Ahit'e bağlılık vaazlarıyla İsrailoğulları'nın kimliğinin sürmekte olduğu mesajını verdiler.

Babil'deki sürgün günleri İsrail toplumunun en gizemli dönemidir. Çünkü oradaki hayat, İsraillilerin dinsel ve ulusal kimliklerini nasıl korudukları ve tapınakları olmadan nasıl ibadet ettikleri hakında bilgi verecek kaynak hemen hemen hiç yoktur.(4) Bildiğimiz, Babil'de ana dilleri İbraniceyi unutup, Verimli Hilal bölgesinin ekümenik Arami dilini konuşmaya başladıklarıdır. 6. yüzyılın sonlarına doğru sürgünlerin bir kısmı Yahudiye'ye (*Judea*) döndüğünde, geride , sayılarını bilemiyoruz ama, Babil'in yavaş yavaş bir Yahudi yaşam tarzı ve öğretisi merkezi olmasına yetecek kadar insan kaldı.

Sürgünden dönenler Kudüs'ü yeniden kurdular, Tapınağı yeniden inşa ettiler ve toplu ibadeti andırır birşeyleri canlandırdılar. Şahların dal budak salmış imparatorluğunun içinde, krallık değil ama, küçük bir devlet, yani Yahudiye'yi kurarak kendilerini kısmen yönetir hale geldiler. Musa kanunları, Pers şahının buyruğuyla Ezra tarafından halka indirildi. Ezra bu yeni düzende ne bir kral ne de bir peygamberdi. Bir din adamı *(kohen)*, İsrail'in başlangıçtan beri yönetimde olan ruhban sınıfının bir üyesi ve bir yazıcıydı *(sofer)*. Yeni bir din çağı için yeni bir din adamıydı. Ahit'in bir araya getirilmesi çalışmalarına işte tam bu noktada başlandığını tahmin ediyoruz.

Sürgünden önce Yahudiye, başlangıçta Pers şahının sonra da Mısır ve Suriye'nin Yunan kökenli krallarının hükümranlığında bir tapınak-devletti. Yerel meseleleri tapınağın üst düzey din adamı ve ihtiyarlar heyetine danışan, saray tarafından atanmış bir yöneticisi vardı. Yeni Yahudiye ise sadece bir idari düzendi. Yahudilerin ibadet merkeziydi ve resmen atanmış bir din adamları heyeti görevdeydi ama, Filistin ve Ürdün ötesini (*Transjordan*) de içine alan diğer Pers eyaletlerinde de Ahit'in yavruları vardı. Hatta çok daha uzaklarda, Suriye, Mısır ve Babil'de *diaspora* oluşmuştu.(5)

Yahudi diasporası sürgün değildi. Yahudiye tapınak devletinin dışında yaşamayı, zorlamayla değil, kendi iradeleriyle seçmişlerdi. Bir anlamda hem kendileri hem de başkaları onları tek bir toplum, *Ioudaioi*, yani 'Yahudiyeliler' olarak kabul ediyordu. Yahudiye'de yaşayıp yaşamadıklarına bakılmaksızın, hepsi için bu isim geçerliydi. Bütün Yahudiler, Kudüsteki tapınağın yaşatılması için yarım şekel bağış yapmak zorundaydılar. Bir çoğu Kudüs'e hacca gidiyordu. Yahudiye dışında kalabalık nüfusa sahip oldukları yerlerde, Helen düşünce sisteminde 'korporasyon' olarak adlandırılan, Yunan olmayanlara tanınan yarı özerk, iç işlerinde ve muhtemelen ibadetlerinde de serbest, hak ve ayrıcalıkları güvence altına alınmış topluluklar oluşturdular.

M.Ö. 167'deki Maobi-Hasmon isyanı ve ardından Yahudiye'de monarşinin yeniden kurulmasının Yahudilerin toplum hayatı üzerindeki etkileri, daha ilk monarşi deneyiminde ortaya çıkmış olan bir önermenin altını çizmesi dışında, çok azdır:(6) Bir Yahudi devleti, eski çağlarda Doğu'nun anladığı şekilde Ahit Yahudiliğine özdeş değildir. Eski günlerdeki Peygamberlerin krallara bu görüşle karşı durmaları gi-

bi, şimdi de yenileri Hasmonlara aynı şeyi belletmek üzere ortaya çıkıyorlardı. Fakat kehanetin Ahitçilerin monarşlar karşısında en önemli silahı olduğu devirler bitmiş, 'sahici' Yahudi yaşam tarzının ne olduğuna ilişkin tartışmalar artık alenen bir siyasi savaşa dönüşmüştü. Hasmonlar, nüfus yapısı Yahudi, kültürü Helen kültürü olan bir garip melez devlet hayali kurar gibiydiler. Yayılmacı politikalarında, yeni işgal edilen toprakların Yahudileştirilmesi de vardı. Bu arada kendileri, hem devlet düzenleri hem de kişisel yaşam tarzlarıyla giderek daha fazla Helenleşiyorlardı. Bu gidişin sonucu olarak Hasmon devlet başkanı hem Helen kralı hem de Yahudilerin üst düzey din adamı konumuna geldi ve İsrail'in tarihinde çift yetkiye sahip ilk yönetici oldu. Yahudi monarşların laikleşmesine eski devirlerde karşı çıkan peygamberler, toplum içindeki yenileşmeci ve reformcu yerlerini ilahi güçlerinden alan, toplumdan soyutlanmış sayılabilecek kişilerdi. Hasmonlara muhalefet, gündemlerinde yenileşmeye öncelik vermeyen, daha çok Yahudi toplumunda hizipleşmeye yol açan partiler halini aldı. Sadukiler, Ferisiler, Esseniler ve İsa'nın müridleri, Yahudi yaşam tarzının tarihi, geleceğe ilişkin beklentileri ve bu tarzı oluşturan bileşenler hakkında çok ayrı bakış açılarına sahip topluluklardı. Bir zamanlar İsrailoğullarının hepsiyle yapılmış olan Ahit, şimdi bir çoklarınca, 'ahde vefa' gösteren küçük bir kitlenin tanıdığı özel bir anlaşma diye anlaşılıyordu. Yahudi devletinin siyasal varlığı, Romalıların müdahalesi ile tartışılır bir durum almıştı. Bu devletin yeniden kurulması için hâlâ canlarını vermeye razı olanlara rağmen, toplumun ruhsal enerjisinin büyük kısmı, geçerli, dünya nimetlerinden el etek çekmiş (eskatolojik) yeni bir dinsel kurallar sistemi kurulmasına ve 'Yahudi nedir?' sorusuna bu yolla cevap alınmasına adanmıştı.

Bu amaçla ortaya çıkan mezheplerin birbirinden ayrıldığı bir çok nokta vardı. Ancak bunlardan biri, diğerlerinden daha açık bir şekilde ortaya çıkar: Sofra kardeşliği (*habura*). Ettikleri yemin, herkesin tapınak içinde gözetmek zorunda olduğu ve ruhbanlığın göstergesi kabul edilen dinsel açıdan temiz sayılma olgusunu, Yahudi'nin gündelik yaşantısına yerleştirmekti. Dinsel temizlik kurallarını yerine getirenler ve sadece onlar bir arada yemek yiyebilirlerdi, yoksa murdarlık söz konusu olurdu. Kumran'da ve ilk Hıristiyanların bir kesiminde de benzer bir düşünce görülse de, bu idealin zorlamayla kabul ettirilmesi Ferisi düşünce sisteminin temelini oluşturur. Bu görüş onları sadece 'Gentile'lerden değil, kendilerini hiç kuşkusuz Yahudi olarak gören ancak, dinsel temizliği göz ardı eden, tapınağa bağlı bir çok 'avam' Yahudi'den (*amme ha-aertz*) de kopardı.(7)

'Yahudi nedir?' sorusuna Ferisilerin verdiği cevap 19. yüzyıla kadar geçerli olan son ve tek cevaptı: Yahudi; hem Torah'daki yazılı hem de Babalar geleneğindeki Musa zamanına uzanan, Torah'dakilerle aynı yaptırımlara sahip ve sadece din adamları tarafından yorumlanabilen sözel kurallara uyan kişidir. 70 ve 135'de ortaya çıkan ve sonu felaketle biten isyanlardan sonra yalnızca din adamları Yahudilik hakkında söz söyleme yetkisine sahiptiler. Tapmak ve Kumran kalmamıştı ve Nasıralı İsa'nın ayrılıkçı müridleri, kendi seçimleri ya da zorlama sonucu ana bünyeden ayrılmışlardı. Dahası, Romalılar isyanlarda çözülme gösteren Ferisi gruplarını tanıdılar, liderlerini sadece dinsel değil, siyasal anlamda da Yahudi Ahidi'nin temsilcileri olarak görüp ilişkilerini bu zeminde yürüttüler.(8) Romalılar kendilerince, Yahudileri hem bir etnik grup (*natio*) hem de dini bir topluluk (*religio*) saydı-

lar. Topluluğun başında *Nasi*, yani prens ya da Romalıların değişiyle 'patriark' (*saygın yaşlı kişi*) bulunuyordu.

II. Gamaliel (yaklaşık 80-117)'den başlayarak kurumun lağvedildiği 425 yılına kadar geçen süre içinde patriarkların yetki ve işlevlerini incelediğimizde, sadece en üst dini mahkeme Sanhedrin'de hüküm sürmekle kalmadıklarını, Yahudi ayinlerinin tarihlerini belirleyen yeni ayın doğuşunu da bildirdiklerini görüyoruz. Patriark veya delegeleri (*shelihim*, *havariler*), diasporadaki tüm Yahudilerden bağış toplar ve aforoz edilecekleri belirleyip ilan ederlerdi.

Üyelerinden birinin toplumdan dışlanması ya da tamamen kovulması tamamen 'toplum' kavramının kendisinin yarattığı bir sonuçtur. Üyeler kendi iradeleriyle toplumdan ayrılabilirler. Bu ayrılış, ya tüm gönüllü beraberlikleri etkileyen sessiz aşınmanın sonucu yavaş yavaş toplumdan uzaklaşma ya da resmi bir feragat olabilir. Resmi feragat, dini bağlamda, dinden dönme olarak adlandırılır ve bu olaya yaklaşım, Tek Tanrılı toplumların her üçünde de aşırı serttir. Ancak şu anda konumuz bunların ikisi de değil, bir inanç toplumunun o toplumda yaşamaya layık bulunmayıp dışlanan üyeleridir.(9) Göreceğimiz gibi, Yahudilerin bu konuda geçerli yöntemi, böyle bir kişiyi *herem*, yani yasaklı ilan etmektir. Böyle bir hüküm giymek önceleri kesinlikle idam edilmek anlamına geliyordu, zaman içinde yumuşayarak toplumdan dışlanmaya dönüştü. Böyle bir uygulamanın nasıl, neden düzenli olarak yapıldığını hatta düzenli yapılıp yapılmadığından emin olamamakla birlikte, din adamlarının 'herem' bildirimlerinin gerekçesi puta tapmak, Tanrı'ya küfür ve çeşitli cinsel, sosyal ve dinsel suçlara indirgenebilir.

Ferisi Yahudiliğinin kuralları, en azından fikir düzeyinde tüm Yahudi toplumunun kuralları olarak kabul edildiğinde aforoz konusu daha açık hale gelir. Afaroz uygulamaları hakkında bulunabilen en eski kanıt, M.S. 90'larda, sinagog duaları arasında bulunan 18 adet takdis duasının 12'ncisine eklenen üç maddedir. Bunlar, aslında Hıristiyanların (*notzrim*) ve hizipçilerin (*minim*) yok edilmesi çağrısı yapan ama adı 'sapkınların kutsanması' (*birket ha-minim*) olan maddelerdir. Söz konusu hizipçilerin, İsa'nın Mesihliğini kabul etmekle birlikte sinagoga gelmeye devam eden Yahudi-Hıristiyanlar mı yoksa tamamen farklı bir grup, örneğin Yahudi Gnostikleri mi olduğu bayağı tartışıldı.(10) Okunan lanetin düzenli yapılan ve yapılması zorunlu olan bir duanın içine yerleştirilmesi, onu mahkeme ve benzeri bir başka yönteme gerek duyulmaksızın etkin hale getiriyordu.

Din adamlarının elinde suçluyu toplumdan uzaklaştıracak daha başka ve daha resmi yöntemler de vardı. Bunlar salt ayıplamaktan geçici yasaklamaya (*nidduy*) ve toplumdan tamamen dışlamaya (*herem*) kadar çeşitlilik gösteriyordu.(11) Gerekçelerin çoğu 'din adamlarına yapılan saygısızlıklar' olarak belirtilmekte ve muhtemelen, hahamın şahsına değil de dini eylemlerine (vaazlarına kulak asmamak gibi) yapılan saygısızlıklar kastedilmektedir. Başkan (*nasi*) ve mahkemeler de bu tür yasaklamalarla ilgili yaptırım yetkisine sahiptiler elbette; ama, herhangi bir Yahudi'nin kuralların çiğnendiğini görmesi halinde bu yola başvurduğu durumlara da raslanması ilginçtir.

Başkanın siyasi yetkileri bir anlamda Romalılar tarafından, O'nun imparatorlukta yaşayan Yahudilerin resmi temsilcisi olduğu yaklaşımıyla yaratılmıştı. Eldeki tüm kanıtlar

Yahudilerin de bu yaklaşımı genel olarak benimsediklerini göstermektedir. Başkan, Roma İmparatorluğu'na bağlı bir kralın sahip olduğu hemen tüm payelere sahipti. Yahudi olmayan (*Gentile*) toplumla ilişkilerinde rahatlık sağlamak üzere, Musa Kanunları'nın bazılarından muaf tutulmuştu.

Romalıların Yahudi toplumu başkanını *patriark* olarak tanıdıkları tarihlerde, Irak ve İran'daki Part Hanedanı hükümranlığındaki toplumda, 'sürgünlerin lideri' (*resh galuta*) adı altında bir paralel kurum ortaya çıkıyordu. Babil'deki uygulama biraz karanlıkta kalmakla birlikte, Partların yaklaşık 70 yılında, Irak eyaletindeki çeşitli Yahudi topluluklarının tümü için tek bir lideri resmen tanımış olmaları muhtemeldir. Bu liderin Davut soyundan geldiğinin iddia edildiği ve Roma'daki eşdeğeri gibi hatırı sayılır bir gücü olduğu, hatta emrinde bir kolluk kuvveti bile bulunduğu da olasıdır. (12) Yine de Part 'ekzilark'ı Roma 'patriark'ından bir yönüyle farklıydı: Babil *yeshivotlarını* yöneten, Filistin'de eğitilmiş din adamları arasında güçlü rakipleri vardı. Yeshivotlar bazen 'akademi' olarak adlandırılsalar da, gerçekçi bir yaklaşımla, bir grup bilge kişinin etrafında toplanmış çalışma çemberleriydi. Resh galuta ve İran İmparatorluğundaki hahamlar arasındaki huzursuzluk, hukuksal ve siyasal sorunlar, bölünmelerine yol açıyordu.

Patriark ve yavaş yavaş çözülmekte olan 'resh galuta'nın ardından gelen kurum, Yeshivot Yahudiliğinin ve ona bağlı din adamlarını rakiplerine karşı kazandığı sosyal ve siyasal zaferi ortaya koyar. Yedinci yüzyılda, Müslümanlar Orta Doğu'da güç kazandıklarında, kendilerinden önceki Müslümanların benimsediği sisteme benzer bir sistem uyguladılar: Müslüman toplumu dışında bir çeşit sosyal-dini birlik oluş-

turan topluluklar yarı özerk kabul edildiler. Geç İslam döneminde *millet* adını alan bu oluşumlara önemli ölçüde bir kendi kendini yönetme yetkisi verilmişti. Oturmuş bir hiyerarşik yapıya sahip Hıristiyanlık bu yönden bir iki sorun yarattı. Müslümanlar, Yahudi topluluğu içinde halifeyi temsil edecek bir kişi seçecekleri zaman, Irak'ta Sura ve Pumbeditha kentlerinde bulunan iki Yeshivotun saygın başkanlarına (*geonim*) başvurdular. Filistin'in kendi *gaonu* vardı; o da Galile çalışma çemberlerinin başı olan bir hahamdı.

Bir çok Yahudi için, Hıristiyan hükümranlığından Müslüman egemenliğine geçmek azat edilmek gibi bir şey olmalıydı.(13) Yahudiler hâlâ onlardan üstün olduklarına inanan bir toplum içinde azınlık olarak yaşamaktaydılar. Hâlâ dini, siyasal ve sosyal kısıtlamalar içindeydiler. Yanı başlarında Dar-ül İslam'da yaşamakta olan Hıristiyanlar da kendileriyle aynı durumdaydılar. Ama İslam'daki Yahudiler en azından, Hıristiyanlık içinde yaşadıkları, varlıklarının üzerinde bir bulut gibi düşen, hatta bazen bu varlığı kana bulayan teolojik düşmanlıktan kurtulmuşlardı. Müslümanların gözünde Yahudi ve Hıristiyanlar dinsel açıdan eşdeğerdeydi. Her ikisi de ilahi çağrıyı almış ayrıcalıklı toplumlardı. Sonradan yanlış yaparak bu çağrıdan yüz çevirmişlerdi. Müslümanlar, hükümranlıkları altında yaşayan Tek Tanrılı toplumlardan birine şüpheyle baktılarsa eğer, bu muhtemelen çok daha kalabalık ve onların hesabına arabuluculuk isteklerini sık sık ifade eden güçlü dış dostlara sahip Hıristiyan toplumuydu.

Hıristiyanlar gibi Yahudiler de Orta Doğu'ya Müslümanların fethiyle gelen refahı paylaştılar.(14) İslam İmparatorluğu'nun bir ucundan diğerine dağılmış bu topluluklar ağında yaşayan Yahudiler, kendilerini bir tür etnik grup gibi hisset-

miş olmalıydılar. Kültürel açıdan giderek Araplaşmaktaydılar; oysa İbranice ve Aramice, bildikleri ve ibadetlerinde kullandıkları diller olmaya devam ediyordu. Ama yüzyıllardır olduğu gibi şimdi de daha derinden hissettikleri bir bağ vardı ki, o da Musa Kanunları ve bu kanunların 'almud'ta yer alan çıkarsamaları ve Siyon (*Kudüs, Cennet*) özlemiydi.(15) Bu bağ din adamları tarafından korunuyor ve besleniyordu. Ahit'in okunabilmesi için metnin sadeleştirilmesi ve standart hale getirilmesi konusunda gayret gösteriliyordu.(16) Dahası, dini geleneklere göre yetiştirilmiş din adamları, kendileri ve toplumları adına başkanın (*geonim*) din ve hukuk alanlarındaki yetkilerini tanımışlardı.(17) Onlara göre geonim, ay takvimini oluşturarak ve yerinde çözümlenemeyen anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmak için fetva (*responsa*) vererek çeşitli toplulukların yaşantılarına doğrudan karışıyordu.(18)

HIRİSTİYAN KİLİSESİ

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı dönemlerde Hıristiyan toplumu Ferisilerin haburası veya Kumran'ın yahadından pek farklı değildi. Kutsal ekmek ayininin haburaya çok yakın bir simge ve ibadet olmasına karşın; Ferisiler gibi bir sofra kardeşliği ve ortak bir yemek (*agape*) bu toplumda da vardı ve topluluk, Kumran'ın 'yahad'ı gibi, eskatolojik beklentilerle bir araya gelmişti. Hıristiyanlar, çıkış noktası sinagog ibadeti olan ayinler düzenliyorlar, Yahudilerin 'filantropi' (*insan severlik*) uygulamasını benimseyerek dul ve yetimlere yardım ediyorlardı. İsa'nın en yakınındaki havariler toplumun başındaydılar ve onların da başında 'İsa'nın kardeşi' Yakup duruyordu.(19)

'Resullerin İşleri'nden anlaşılacağı üzere, Yakup Kudüs'te bir piskopos gibi tek başına hareket etmedi; 'takımın önde geleni' oldu. Fakat aynı derecede açık olan şu ki, oradaki cemaat kilisesinin (*ekklesia*) gerçek anlamda başıydı ve linç edilerek vahşice öldürüldükten sonra görüşleri, İsa'nın diğer hısımları tarafından en azından 135 yılına kadar yaşatıldı. Hısımların hepsi tapınağa bağlı Yahudilerdi.(20) Başka yerlerde, çok defa diasporadaki Yahudi sinagoglarıyla bağlantısı olan başka Hıristiyan toplulukları oluştu ve yönetimleri için başlarına 'ihtiyarlar' (*presbyteroi*) atandı.

İsa'nın müridleri, Yahudilikleri ile ilgili soruyla yeniden yüzleşmek zorunda kaldılar. Helenleşmiş ve Ferisi Yahudilerin, Hıristiyan toplumuyla uyumları hiç de iyi sayılmazdı; sofra dostlukları ise daha da beterdi. Fakat İsa'nın katı kanunlara rağmen kendi inacına duyduğu coşku, ortaya bundan daha büyük meseleler çıkardı. Dinsel açıdan temiz sayılma kuralını pek uygulamayan İsa Hıristiyan haburasına yakışmıyordu ama, Gentile'lerin de burada hiç yeri yoktu. En azından bir süre için bir takım ortak noktalar aranmalıydı. Ancak Pavlus (Paul) Galatya ve Roma'da ortaya çıkmakta olan Hıristiyan topluluklara yazdığı mektuplarda konunun pragmatik çözümlerle kapatılması düşüncesini reddetti.

Pavlus'un Yahudi kanununa karşı tutumu, kendi kilise anlayışı bağlamında değerlendirilmelidir. İsa'nı kendi sözleriyle, O'nun ölümü ve dirilişiyle yeni bir Ahit mühürlenmiş; yeni bir 'seçilmiş halk', yeni İsrailoğulları belirlenmiştir. Bütün bunlar eski çağlardaki kiliselerce Pavlus'un sözleri kabul edilen ve Yeni Ahit'te yer alan 'İbranilere Mektuplar'da vurgulanmaktadır. Eski Ahit'e, Tanrı kullarının davranışlarını yöneten, arınmışlık ve fedaya düzen getiren kanunlar eşlik

etmekteydi. Pavlus'un görüşüne göre Yeni Ahit'in bu tür kanunlara gereksinimi yoktu. İsa şimdi Ahit'te yaşıyor, böylece Ahit'i içsel bir şekil değişikliğine uğratıyordu. Her Hıristiyan kendisinin tapınağı ve papazıydı: Öşaristti (İsa'nın etini ve kanını temsil eden ekmek ve şarap ayini).

Mektuplarında Pavlus, ilişki kurduğu, artık 'Torah'ları olmayan Hıristiyan topluluklarına rehberlik etmeye ve onlara ahlaki öğütler vermeye çalıştı. Fakat rehberliği havari olduğu yolundaki kendi iddiasına dayanıyor, toplumların yönetimi genellikle o toplumlarda yaşayan 'ihtiyarlar'a düşüyordu. Bu ihtiyarlardan bir tanesi de, James'in Kudüs'te sahip olduğu, 'takımın önde geleni' konumunda oluyordu. İgnatius'un mektuplarından da anlaşıldığı gibi bu 'önde gelen' (*primus inter pares*), birinci yüzyılın sonunda 'gözetmen' (*episkopos*), yani piskopos statüsü kazanıyor, 'havarilerin halefi' olarak tanınıp otantik Hıristiyan geleneğine malik ve bu geleneği yorumlama yetisine sahip kişi konumuna geliyordu.(21) Yahudilikte din adamlığına kabul sade bir delegasyon eylemiydi (*semika*). Hıristiyan ihtiyarlarının papazlığa kabulu ve piskopusluğa atanmaları ise, ayinsel bir olaydı. Piskoposlar, havarilerin halefi sayılan diğer piskoposlar tarafından topluluğa kabul edilirlerdi. İhtiyarlar (*presbiterler*) ise, cemaatlerinin ayin yönetimi yetkisini kendilerine delege etmiş olan piskoposlarınca papazlığa alınırdı.

Yeni inançların yaygınlaşması ve Roma İmparatorluğu içinde ve dışında Hıristiyan cemaatlerinin ortaya çıkmasıyla, Büyük Kilise'nin kendi başlarına varlıklarını sürdürmekte olan bölümleri, Yahudilik ve İsalamiyet'te görülmeyen bir düzenlemeyle organik ve hiyerarşik bir yapı içinde örgütlendiler. Kilisenin ilk zamanlarındaki faaliyetlerde, piskoposun

başkanlık ettiği yerel yönetimin sağlam bir önceliği vardı. Hıristiyan iletisinin dile gelmesi, Büyük Kilise'yi oluşturan yerel kiliselerin yaptığı uygulamalar arasında başlangıçta herhangi bir uyuşmazlık yaratmadı. Fakat Konstantin'in Büyük Kilise'ye, kendisine ait olduğunu ilan ederek sarılmasından sonra, piskopos ve cemaati arasındaki yalın ilişki yerini oldukça karmaşık yeni düzenlemelere bıraktı.

İmparatorun yaptığı değişikliğin sosyal, siyasal ve ekonomik sonuçları, yerel kiliseleri kendilerine yeni bir şekil vermeye, Büyük Kilise'yi ise yeni sorumluluklarıyla uyumlu bir örgüt yapısı kurmaya zorladı. Bazı durumlarda kökleri havarilere kadar dayanan eski kurumlar yeni koşullara uygun hale getirildi; bazen de yepyeni kurumlar yaratıldı. Kilise hemen hemen her durumda, Roma İmparatorluğu'ndaki benzer işleve sahip kurumu kendisine örnek aldı. Piskoposlar yetki sahibi oldukları bölgenin yerel hiyerarşik yapısına ayak uydurmaya başladılar: Büyük şehir (*metropol*), şehirler, kasabalar ve hatta köylerin başında piskoposlar bulunmaktaydı; ama, metropol ya da başkent piskoposları diğerlerinden kıdemliydi ve yürütme yetkisine sahipti.

Havarilerin devamı olduklarından yola çıkılırsa, bütün piskoposlar teorik olarak eşitti. Romalıların yerel örgütlenmeleri açısından bakıldığında ise, bazılarının 'biraz daha eşit' olduğu açıkça görülüyordu. Yapılan düzenlemeler tarihsel gerçeği bozamıyordu. Kilise kurumu İskenderiye, Antakya ve Roma gibi merkezlere aslında Kudüs'ten yayılmıştı. Ama Roma 'en eşit' olanıydı. İncil'i bu şehre taşıyan Petrus ve Pavlus'tan kaynaklanan bir 'havarilerin devamı olduğu' iddiası vardı ve dahası, Roma sıradan bir başkent değil, İmparatorluğun başkentiydi. Roma piskoposunun piskopos ve baş pis-

kopos akranları arasında üstün bir yere sahip olduğunun kesin kanıtları mevcuttur.

Mutlak üstünlük meselesi erken dönemlerde hiç ortaya çıkmadı. Doğrudan havari geleneğinden gelmekte olan piskoposlarca yönetilen saygın ve git gide gelişen Hıristiyanlık merkezleri böyle bir meseleyi gündeme getirmeyi anlamsız bulurlardı. Mutlak üstünlük, çoğulculuk kutuplaşmaya indirgendiğinde ortaya çıktı. Roma şehri ve Konstantin'in yeni başkenti Konstantinopolis farklı ruhani, kültürel ve siyasi geleneklerin başında ayrı ayrı yer aldılar. Roma şehri başlangıçta diğer kiliselerin işlerine de karıştı; buna kimse itiraz etmedi, hatta bazı durumlarda Roma kilisesinin görüşüne başvurulduğu bile oldu. İskenderiye başpikoposu gibi gayri resmi 'papa'(22) ünvanına sahip Roma şehri piskoposları, ancak 4. yüzyıla gelindiğinde, Petrus'un diğer havariler karşısındaki konumuna dayanarak üst yargı yetkisinin fiilen kendilerinde olması gerektiği konusunda ısrar etmeye başladılar.(23)

Bu istek, 440-461 yılları arasında Roma şehri piskoposu olan Leo'nun vaazlarında açık ifadesini buldu. Leo, Petrus'tan gelen gücüne dayanarak evrensel yetki istedi. 451'de toplanan Kalkedon (Kadıköy) Konsili İsa'nın iki yaradılışıyla ilgili teoloji problemine Leo'nun önerdiği çözümün doktrin haline getirilmesine olur vermekle, birlikte Petrus önergesini reddetti. Konsilden çıkan 28 sayılı kilise kanunu (*kanon*), yanılgıya yer vermeyecek kadar net bir mesajdı: İmparator ve Senato artık, Eski Roma şehriyle aynı ayrıcalıklara sahip olan ve protokolde Roma'dan sonra ikinci sırada yer alan Konstantinopolisteydiler. Konsilin teolojisine kaynaklık eden Roma şehri bu kanona imza atmadı. Doğu kilisesi piskoposları ise imzaladılar. Roma şehri ve Bosfor'daki doğal rakibi aman-

sız savaşlarına yeni başlıyorlardı. Birbirlerinden resmen kopma süreci 484'de başldı ve sonraki yüzyıllarda Latin Papa ve Yunan Patrik arasındaki ilişki amansız bir kavga olarak sürdü gitti.

Görüleceği gibi, Hıristiyanlık geleneği, ideolojik temelleri açısından son derece açık, ancak içerik açısından yeterince tanımlı değildi. Dine yeni girenler vaftiz sırasında inançlarını beyan ederlerdi. Bu bildirim yalın sözlerle yapılırdı. Müslümanların *amentüsü* kadar sade olmakla birlikte, bir Hıristiyanı o devirde yaşayan puta taparlardan ayıracak yeterlilikteydi. İnanç beyanı, havari geleneğinden bir şey kaybettirmiyordu. Bu gelenek, artık emirlere uygun davranışları toplumla bütünleşmenin en genel ölçüsü sayan Yahudilik'ten değil de, kendi gelişmiş teolojisine sahip Helenleşmiş Gentile toplumundan gelen Hıristiyanlarca araştırılıyor, keşfediliyordu.

Gelenekle ilgili görüşler her ortamda öne sürülüyordu. Bu görüşlerin geleneğin getirdiği sınırlarla uyumu hakkında karar vermek, piskoposun sorumluluğundaydı. Fakat geleneğin sınırları içinde olduğu kilisenin biri tarafından kabul edilen bir görüş, bir diğer toplumda aynı şekilde kabul görmeyebiliyordu. Bu nedenle, sorunun daha geniş bir bağlamda ele alınması zorunluydu. Piskoposlar, Gentile meselesini çözüme kavuşturmak için eski Kudüs'te olduğu gibi ruhani meclisler topladılar. Konu tartışılıp üzerinde anlaşmaya varıldıktan sonra piskoposların kararları, ruhani meclislerin resmi 'eylemleri' olarak kayda geçiliyordu. Ardından, bu kararlara aykırı davrananları afarozla (kutsal kilise yaşantısından uzaklaştırmakla) lanetleyen bir dizi uyarı geliyordu.

Bu ruhani meclislerde ortaya çıkarılmakta olan, havari geleneğinin daha ayrıntılı bir tanımıydı. Bu tanım yavaş ya-

vaş vaftiz sırasındaki yalın beyan olmaktan çıkarak karmaşık ve inancı sınayan bir hal alıyordu.(24) Sürece son noktayı artık Hıristiyan bir İmparator olan Konstantin'in çağrısı koydu. İmparator, piskoposların Büyük Kilise düzeyinde (*ekümenik*) bir toplantı yapmalarını ve tüm Hıristiyan toplumunu etkileyen teoloji meselesini ele almalarını istiyordu. M.S. 325'de toplanan Nikea (İznik) Konsili sadece Hıristiyan geleneğinin ana hatlarını değil, meclisin toplantı nedeni olan teolojik sorunları da kapsayan bir bildirgeyle sonuçlandı.(25)

Bundan böyle, Hıristiyanlığın önünde kendisini ifade edebileceği iki yol vardı: Piskoposun kendi cemaati üzerindeki karizmatik ve havari geleneğinden gelen liderliği ve daha genel sorunlar üzerinde uzlaşma sağlayarak yetkin yorumlar yapabilen uzlaştırıcı bir ruhani meclis. Bu araçların kullanımıyla ortaya çıkacak pozitif sonuç dogmalar, negatif sonuç ise bu dogmaları farklı şekilde yorumlayan görüşlerdi. Ayrılıkçı görüş kavramı İznik Konsili ile başlamadı elbette, İsa'nın bu konudaki öngörülerinin yanı sıra, Pavlus'un mektupları da sahte din vaizlerine ve yanlış öğretilere karşı uyarı ve öğütlerle doludur. Eusebius ayrılıkçı görüşleri Petrus'un çağdaşı olan Simon Magnus'a kadar izlemiştir. Eski dönemlerdeki uzlaştırıcı hareket, dogmaya resmi bir tanım getirerek piskoposun yargı yetkisini kurumsallaştırmış, böylece ayrılıkçı görüşleri de kurumsallaştırmıştı.

Kutsal Kitaplarda İsa, döneminin acımasız olduğunu bildiğimiz siyasi yaşantısından uzak durmuş gibi gösterilir. Hayatındaki bir çok olgu, özellikle tutuklanması ve çarmıha gerilmesi, ünlü "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya bırakın" öğüdünün, söylenmesi kolay ama tutulması zor bir öğüt olduğunu gösteriyor. Hıristiyanlar, başı Roma

bürokrasisiyle dertte olan Pavlus tarafından, yürürlükteki siyasal düzeni kabullenmeleri konusunda uyarılmışlar ve bu öğüdü büyük ölçüde tutmuşlardı. Romalılar ise yeni dini birlik ve bu birliğin üyeleriyle fazlaca ilgilenmediler. Hıristiyanlar üzerinde iki şeyin ağırlığı vardı: Birincisi gizemli hatta gizli dua ve ayinleri olan ayrı bir grup olarak algılanmaları; ikincisi ise, Romalıların Hıristiyanların Yahudi olmadığını giderek daha iyi anlamalarıydı. Yahudiler 'hurafelerini' değersiz addeden Romalılar tarafından pek sevilmiyorlardı. Ama bütün muhalefetlerine rağmen, Roma hukukunda, çeşitli muafiyetlere sahiptiler ve koruma altına alınmışlardı.(26) Sinagogdan atılmış ya da kaçmış Hıristiyanların ise bu tür ayrıcalıkları yoktu.

Konu üzerinde önemle duran ilk kişi , Hıristiyanlara karşı büyük bir kıyım başlatan İmparator Domitian (81-96) oldu.(27) Gerekçe inançları değildi, zira Romalılar inançlarla pek ilgilenmezlerdi. Sorun, İmparatorun ilahi gücünü tanımamalarıydı. İmparatorun ilahi gücüne kurban kesilmesi, Romalılara göre bir siyasal bağlılık yeminiyken, Hıristiyanlar için puta tapmaktı. Her iki toplum da kendilerine göre doğru düşünüyorlardı. Tutuklama ve idamlar oldu, fırtına dindi. İkinci yüzyıl boyunca, başka koşullar altında çıkan ve çeşitli Hıristiyan hedeflere (hiyerarşi, din adamları, ruhban sınıfından olmayanlar, mülk) yönelik fırtınalar aralıklı olarak esti. Fakat kıyımların görünür etkisi çok azdı. Hıristiyanların sayıları (en yüksek ve en düşük kademelerde) yavaş yavaş arttı. Sonunda 303 yılında İmparator Diocletian yeni inanışın kökünü kazımak üzere en son ve en büyük kalkışmayı zincirden boşalttı. Bütün kiliselerin yıkılmasını ve Hıristiyanların ölüm acısı çekerek kendi canlarını kurban etmelerini buyurdu.

312 yılında, bir savaş arifesinde gördüğü, haçla ilgili bir görü sonucu Hıristiyanlığı kabul eden İmparator Konstantin (*"Bu işaret ile fethedeceksin"*), ilk Hıristiyan İmparator olarak hem kiliseye hem de Roma İmparatorluğu'na yeni bir yön verdi.(28) Zulüm askıya alındı. Belki de kazanımı çok az olduğundan her halukârda alınacaktı. Amaçlananın tam tersi bir etki yapmıştı. Hıristiyanlığı bastırmak bir yana, Tertullian'ın dediği gibi, "şehitlerin kanı kilisenin tohumlarını atmıştı". Henüz tam dindar olmasa bile, kendisini bu amaca adayan Konstantin, İmparatorluğun muazzam kaynaklarını kilisesinin hizmetine sundu. Alışılmış bir durumdu bu, Romalılar tapınak ve din adamlarına her zaman büyük yatırım yapmışlardı. Böylece Hıristiyanlık 350 yıl içinde, gözardı edilen bir Doğu mezhebinden; önce gizli, sonra da yayılan ve kabul gören bir dine dönüştü. 381 yılında ise, Konstantin'in Hıristiyan haleflerinden birinin zamanında, Roma İmparatorluğu'nun resmi dini haline geldi. Daha önce aynı iddiayla 3. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan "Yenilmeyen Güneş" tarikatı rakiplerine karşı koyamamıştı. Bundan derhal bir çıkarsama yapıldı: Puta taparlığın bütün türleri suç sayıldı, sürgün edildi, yasaklandı.(29)

Konstantin kiliseyi İmparator elleriyle sıkıca kavradı, bu ellere göre daha genç ve henüz olgunlaşmamış kurum kucaklayışı kabul etti. İkisi de bunun ne anlama geldiğinin pek farkında değildiler. Konstantin ve halefleri Kilise ile ilgili kanunları da yapar oldular (4. yüzyılda İmparator tek kanun koyucu olmuştu). Doğrudan olmasa bile, Kilise çalışanlarının ve Kilisenin mülkünün kanunla korunmasını sağlayacak kadar işin içine girdiler. Kilisenin düşmanları; dışarıda putperestler, içeride muhalifler hakkında kovuşturma ve davalar

açıldı. Konstantin ayrıca, İmparatorluğun kaynaklarıyla Filistin'de geniş bir inşaat projesi başlattı: İsa'nın Beytlehem'de doğduğu ve Kudüs'te öldüğü ve gömüldüğü yerlerin belirlenip türbe haline getirilmesi.

Böylece Filistin'in "Kutsal Hıristiyan Toprakları"na dönüşümü başladı.(30) Daha önce de gördüğümüz gibi, 325 yılında Konstantin bütün piskoposları başkentin yakınındaki Nikea'da (İznik) topladı. Bu toplantının sonunda Büyük Kilise ortaya çıktı. Konstantin kilise liderlerini toplantıya çağırıp iman ikrarlarını pekiştirerek tek bir doktrin etrafında birleşmiş ve en az Roma İmparatorluğu (*imperium romanum*) kadar evrensel bir kilise yaratmayı başarmıştı. Bu kiliseye Yunan kökenli bir isim, '*Katolik*' ismi verildi.

Kilise, devlet işlerine üst düzeyde müdahale edebiliyordu. Konstantin'den önceki imparatorlar üzerinde din adamlarının etkisi vardı. Fakat İmparator Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra, sadece Konstantinopolis veya Roma şehri piskoposlarının ruhani yetkilerine değil, kilisenin kutsal kanunlarına da tabi olmuştu. Hıristiyanlaşma, Hıristiyanların hem prense hem de yasaya gösterdiği sadakate rağmen, Roma İmparatorluğu'nun mutlakiyete doğru gidişine gem vuran en etkin kurumdu. İmparatorlar muhalif olarak damgalandı, aforoz edildi.(31)

İSLAM ÜMMETİ ve DAR-ÜL İSLAM

Hıristiyanların, Hıristiyan Roma İmparatorluğu'nun kısmen sahibi olmanın şokuna hazırlanmak için üç yüz yıl vakti olmuştu. İslamiyet başlangıcından beri hem dini hem de siyasal bir birlikti; Muhammed kendi kendisinin Konstantiniy-

di. 622 yılında, göç çağrısını kabul ettiğinde, ana yurdu Mekke'de küçük bir gizli mümin topluluğunun karizmatik lideriydi. Medine'ye göç ettiğinde ise, Arap ve Yahudilerden oluşan nifak içinde bir toplumun yöneticisi oldu. Bu Muhammed'in hayatının dönüm noktasıydı. Hicreti takip eden yıllar, getirdiği dinin ilkelerine ve dönemin siyasal gerçeklerine uygun bir topluluğu (*ümmet*) şekillendirmeye çalışmakla geçti. Medine'deki ilk ümmet tam anlamıyla bir İslami birlik değildi, içinde Yahudi ve putperest Arapları da barındırıyordu. Ama Muhammed'in siyasal talihi açılmaya başladığında, dini düşünceler de ön plana çıktı. Medine'deki Yahudi kabileleri birliğin dışına itilirken, putperestler çarnaçar birlik içine sürüklendiler. Ümmet, Allah'ın hakimiyetini, Muhammed'in hem peygaberliğini hem de önderliğini kabul eden bir inananlar topluluğu haline geldi.

Birleşmeler yapay değildi. Muhammed'in kendisinin oluşturduğu toplum içinde peygamber olarak rolü, yasama ve yürütme erklerini de kapsıyordu. Aynı zamanda ümmetin komutanıydı. Dudaklarından dökülmeye devam eden Allah'ın kelamı artık sadece inanmayanlara yönelik uyarı ve tehditlerden ibaret değildi. Toplum hayatını ve özellikle de Müslümanların birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen kurallar vahyediliyordu.

Muhammed de İsa gibi kendisine halef belirlememişti. Hıristiyanlıktaki eskatolojik beklentiler bunu olayların doğal akışı haline getirmişti, İslam'da ise bu tür beklentilerden eser bile yoktu. Ümmet, kendi siyasi hayatiyetini güvence altına almak için üyelerine önderlik edecek bir kişi seçti. Bu seçim eski kabile geleneğindeki yöntemle yapıldı. Kıdemli Müslümanlar tarafından belirlenen bir kişi *halife*, 'Allah'ın Resulün-

den sonra gelen kişi' ilan edildi. Aslında böyle bir şey yoktu tabii, peygamberlik Muhammed'in söylemine göre kendisiyle birlikte sona ermişti. İlk halifelerin yaptıkları işlerden bu kurumun varsayılan yetkileri konusunda, pek kesin olmasa da, bir fikir edinebiliyoruz.(32)

Halife, ümmetin en üst düzeydeki yöneticisiydi. Siyasal astlarını atar ve azlederdi. Askeri stratejileri belirler ve İslam ordularına kumandanlık (*amir*) ederdi. Yeni rejimin baş yargıcı ve baş mali işler yöneticisiydi. Halifenin askeri, hukuki ve mali sorumlulukları kısa bir süre sonra başkalarına delege edildi. Ancak, toplum aslında güç odağından çok uzakta bir çok ordudan oluştuğu için, kararlar, halife adına alınıyor gibi görünse de, giderek başkalarına ait olmaya başladı.

Halife ve delegeleri karar veriyorlardı belki ama, kanun koyamıyorlar ya da koymuyorlardı. Ellerinde bulunan tamamlanmış ve kapanmış Kuran'a herhangi bir eklenti yapmaları söz konusu değildi. Kuran da, Yahudi kanunu gibi, kişisel meselelere ayrıntılarıyla eğilmesine rağmen, uçsuz bucaksız imparatorluğun siyasal yönetimi konusunda suskundu. Bu nedenle Halife ve delegeleri, kararlarına şekil vermek için başka kaynaklara yöneldiler: Kabilelerdeki uygulamalar, örfler, şartlara göre beliren gereksinmeler ve bir yere kadar da Peygamber'in davranışlarını esas alan teamüller.

Halifelik, dini bir makamdı kuşkusuz; ancak, halifenin kendisini ya da başkalarının onu ruhani güce sahip bir kişi olarak düşündüğüne dair çok az gösterge vardır. Lideri olduğu ümmetin temeli, tamamen ortak İslam inancına dayanıyordu; bununla birlikte halife bir dini lider değil, bir dinin lideriydi.

Muhammed'in sağlığında büyük güçlüklerle önüne geçtiği bir sorun, halifelerin, en azından ilk halifelerin karşısına

çıktı. İslam'ın tüm insanlığın biatını isteyen evrensel bir din olarak algılanması ve Arapların son 'seçilmiş insanlar' olduğu düşüncesi arasındaki çelişki toplumda baştan beri gerginlik yaratmaktaydı. 'Seçilmiş insanlar' Yahudilikte var olan bir kavramdı ve Tanrı'nın İsrael'i Ahit'e taraf seçtiğini ifade ediyordu. Muhammed'in kendi bakış açısı belki biraz farklıydı. Sahip olduğu tarih anlayışı O'na, önceki vahiylerin bu vahiyleri alanları birer ümmet haline getirmiş olduğunu öğretmişti. Yahudi ve Hıristiyanlar için geçerli olan bu durum, şimdi, oyunun son perdesinde, Araplar için de geçerli olacaktı.

Temiz bir Arapçayla indirilmiş Kuran'ın, Arap bir peygamber tarafından Arabistan Yarımadası'nın batısında yaşayan Araplara aktarımının bu insanlar arasında birlik yaratacağı hesaplandıysa eğer, bu yaklaşımın pek de başarılı sonuç vermediği söylenmelidir. Muhammed sadece Mekke'ye değil, yarımadanın Bedevi nüfusuna da hükmeden kabileler arasındaki, karmaşık hiyerarşik yapılarından kaynaklanan kavgaların sıkıntısını yaşamıştı. Böbürlenmek ve birbirlerini karalamak, İslamiyet öncesi dönemde o dönemin düzenini kurmak ve sürdürmek için kullanılan bildik yöntemlerdi. Muhammed'in İslam'da tek aristokrasinin dindarlık ve liyakat olduğunu bildirmesine rağmen; Arap kabileleri, O'nun kendilerini tek bir Arap ümmeti ya da tüm inananlara ait, evrensel bir din adı altında toplayarak baskı altına alma çabalarına uzun süre karşı koydular.

Peygamberin ölümüyle ümmet dağılma noktasına gelmiş gibiydi. O'nun ölümüyle birlikte İslam için de ölüm çanlarının çaldığını düşünerek ümmetten ayrıldıklarını ilan eden Arap kabilelerine İslamiyet, ancak halife Ebu Bekir'in (632-634) askeri gayretiyle yeniden kabul ettirildi. Ardından,

daha kurnaz ve sinsi bir yöntem olduğu zaman içinde anlaşılan bir yaklaşım benimsendi: Toplumun ganimet ve bağış olarak edindiği olağanüstü zenginlik, ikinci halife Ömer'in (634-644) getirdiği bir sistemle dağıtıldı. İslamiyet'i ilk kabul edenlerin ve yanısıra İslamiyet'in düşmanlarına karşı silaha sarılmaya gönüllü olanların liyakatı takdir edilmekle birlikte, kurumlaştırmaya çalıştığı ödül (ücret) sisteminde Ömer, dağıtım haklarını kabile reislerine verdi. Bu sistemin kabilelerce uygulanmasını serbest bırakmasının yanında, sosyal yapılanmaları kabilelere çok benzeyen yeni İslam garnizonlarında da etkin hale gelmesini teşvik etti.

Bu tamamiyle yönetsel kararların sonuçları ve her biri uzun soluklu toplumsal etkiler yaratan iki boyutla ortaya çıktı: İslamiyetten önce var olan kabileler savaşını desteklediler, belki de körüklediler. Bu durum, İslami bünyedeki politik dengeyi en az bir yüz yıl boyunca bozdu. İkinci olarak, İslamiyetin bağrında, Arap olanlar - olmayanlar ayrımının yaratılmasına neden oldular. Bu ayrım, Babil kurulmadan önce, tüm insanlığın bir olduğu dönemin dışında (Kuran 10:19; 2:213) hep vardı. Ama kimliğin ve bu kimlikten kaynaklanan sosyal ve siyasal güvencelerin doğum esas alınarak belirlendiği kabile/toplum için özel bir anlam ifade ediyordu. O kabilede doğmamış olsa bile, bir kişinin kabile birliği içinde yer alması için çeşitli yollar vardır. Bunlardan en sık görüleni efendi – köle ilişkisidir. Roma kavimleri için 'köle'nin ifade ettiği anlam, Arap kabilelerinde *'mavla'* kavramıyla karşılanıyordu: Azat edilmiş bir köle, korunan ama bağımlı... Bu kavram, Arap olmadıkları halde İslamiyeti kabul edip Arap kabileleri gibi örgütlenmiş İslam toplumlarına kadar rahatlıkla uzandı. Muhammed'in eşitlikçi bir toplum istediği kesin de-

ğildir. Ortaya çıkan ise, kabileler arası ve etnik ayrılıkların can çekişmekte olduğu bir toplumdu.

Halifelik, günün koşullarında açık bir başarı olmasına karşın, erken İslamdakine benzer liderlerin ortaya çıkması olasılığını da yok etmedi. Bazı Müslümanlar arasında, toplumun başının, bir vaiz (*imam*) ya da eskatolojik bir lider, bir Mehdi olması gerektiği düşüncesi vardı. Mehdi İslam tarihinde zaman zaman halifenin karşısına çıkarılan veya çevresinde İslami siyasal hareketin canlılık kazanacağı bir mıknatıs olarak ortaya atılan bir kavramdır. Ancak kazandığı başarılar uzun ömürlü olmamış, Rabbi Yahudiliğindeki Mesih gibi, belirsiz bir gelecekte kaybolmuştur.

İmam idealinin ise çok farklı bir tarihçesi olmuştur. İslamiyette ruhban sınıfı yoktur. Toplu ibadeti yönetme onuru, sinagog Yahudiliğinde olduğu gibi, herhangi bir Müslüman'a verilebilir. Bazıları ise 'öyle olmamalı' dediler: İmamlık ahlak ve dürüstlük demekti; dolayısıyla İmam, yani tüm toplumun başı, Müslümanların en ahlaklısı olmalıydı. Bu görüş, kısa bir süre rağbet gördü ve 'Hariciler' olarak adlandırılan mezhebin çıkış noktası oldu. Onlar, kurtuluşun bağlı oldukları klan ya da kabileyle değil, sadece erdemleri nedeniyle başkalarından farklı kılınmış yeni bir 'azizler topluluğu'ydu.

Haricilerin 'hariç olduğu' grup, Ali yandaşlarının oluşturduğu topluluktu. Ali, Muhammed'in yeğeni ve damadıydı. 656-661 yılları arasında İslam'ın dördüncü halifesi oldu. İdeolojilerin gelişimi biraz vakit almakla birlikte, oluşum tamamlandığında, İslam'da Şii görüşü, imamlığı ruhani ve dini bir makam olarak kabul etti. Ali'nin soyundan gelenler, 9. yüzyıla kadar bu karizmatik makamın temsilcisi oldular. 9.

yüzyıldan sonra tarihin konusu olan İmam ortadan kalkarak tekrar eskatolojik Mehdi rolüne büründü.(33)

İslam toplumunun doğasını ortaya çıkarma ve topluma önderlik etme yolundaki bu çabalar, aslında dönemlerinin siyasi ortamıyla sıkı sıkıya kaynaşmış olmalarına rağmen, ayrılıkçı görüşlerle ilgili kayıtlarda teolojik mezhepler olarak görünmeleri nedeniyle karışık bir hal almıştır. Şiilerin dini muhalefet olarak algılandıkları sıralarda, Müslümanların çoğunluğu kendilerini 'geleneği olan halk' (*sünnet*) ve toplumlarını da *'cemaat'* olarak görmeye başlamışlardı. 'Sünni' adıyla anılan bu muhafazakar görüş, kısaca 'İlk Müslümanlar kuşağının yetkinliğini ve tarihsel toplumun varlığını kabul eden Müslüman çoğunluğu' olarak tanımlanır. Toplumun birliğini baltalamaya çalışanlar 'fikir ayrılığı' suçu işliyorlardı. İslamiyet muhalefet kavramına ancak bu noktaya kadar yaklaşabilmiştir. Muhalefet hareketi, artık gelenek olarak kanunlaşan tarihten uzaklaşarak özel ve partikülarist* bakış açılarına yönelmek demekti.

Burada mesele, toplumu kimin yöneteceğidir. Sünniler tarihin kararını, yani Muhammed'in çağdaşları ve onların hemen arkasından gelenlerin yönetici sınıf olduğunu kabule hazırdılar. Şiiler, Ali'nin seçkin kişiliğini öne sürerek tarihe karşı çıkıyorlardı ama bu davranışlarıyla bir yerde Peygamber'in dostlarının (*sahabeler*) hikmetine de saldırıyorlardı. Oysa herkesçe kabul edilen bu hikmetten, Peygamber'in yaptığı işlerin (*sünnet*) bilgisi elde edilmişti. Tarihin hayal kırıklığına uğrattığı Şiiler, bazı Yahudi gruplarının da yaptığı gibi, gnostik felsefeye yöneldiler ve Ali'nin hiç yanılmaz imamları ya

(*) Partikülarizm: Tanrı'nın inayetinin sadece seçilmiş insanlar üzerinde olduğunu öne süren bir doktrin. (Ç.N.)

da yetkilerini devralan kişiler, bir çeşit partikülarist yeraltı kanununu kuşaktan kuşağa aktardılar. Daha sonra Fars milliyetçiliği ile birleşerek en uzun süreli tabanını bulan gelişmiş Şiilikte, gnostik düşünce tüm yönleriyle gözler önündedir: *Hikmetin* yarattığı coşku, *ilmin* önüne geçmiştir; tarihi olaylar kozmik gerçeklik olarak değerlendirilmektedir; kutsal kitabın açık olan (*zahir)* tefsirine karşı, gizli olanı (*batîn*) yorumlama çabası gösterilmiştir. Bir zaman sonra Şii gnostisizmi kendisine Sufilik ve felsefe gibi kardeşler bulmuştur.

Erken İslam'da halifelik ve imamlık sorunu kritik olmakla ve sık sık tartışılmakla birlikte, ümmet üyeliği daha büyük bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Meselenin bu şekli, iman, yani inanç ve İslam, yani Tanrı'ya boyun eğme arasında bir ayrım yapmaktı. Her iki terim de Kuran'da var olmakla birlikte, Muhammed toplumun üyelerini inananlar (*müminin*) olarak tanımlamayı tercih etmiş, *müslimin* tanımını pek kullanmamıştır. Gerçekte ise ümmet üyeliği, Hariciler dışında doğrudan iman beyanına (*şahadet*) bağlıdır: 'Allahtan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun resulüdür'. Bu beyandan sonra toplu ibadet ve zekat yükümlülükleri gelmektedir.

Bu şekliyle *şahadet* sadece bir söylemdir; niyet meselesini ve içten gelen imanın mı yoksa yapılan iyi işlerin mi daha önemli olduğu sorusunu açık bırakmaktadır. Ağır günahlar işlemiş bir kişi hâlâ Müslüman sayılır mıydı? Hariciler bu soruya empati kurarak 'hayır' cevabı verdiler ama pek yandaş bulamadılar. Müslümanların çoğu, ilk hukuk alimlerinden olan Ebu Hanefi'ye atfedilen (767) *iman* tanımını kabul ettiler: "Dille söylemek, akılla inanmak ve gönülle hissetmek". Bu tanıma uygun davranan 'inanan'dı; dolayısıyla, Müslüman hukukuna tabiydi.(34) Ancak herkesin hemfikir olduğu

bir nokta vardı; Allah'a *şirk* koşmak ve inanmamak (*küfr*) bağışlanmaz suçlardı ve bu suçları işleyen toplum dışına itilirdi. Cinayet ve zina gibi diğer ağır suçların öbür dünyada cezalandırılması olası ancak kaçınılmaz değildi. Günahkar yalnızca Tanrı'nın merhametine ve Peygamber'in şefaatine güvenebilirdi, diğer Müslümanlar yargılamayı ertelemek zorundaydılar.

Komşunun ahlaki davranışlarını yargılamamak gibi hoşgörülü bir yaklaşım son derece olumsuz siyasal sonuçlar verdi ve tartışmanın ana konusu haline geldi. Yargılamanın ertelenmesi, dini ve ahlaki meseleleri İslam İmparatorluğu'nun siyasal hayatından çıkardı. Halifelik, bu makamda bulunanların ahlaki değerleri artık sorgulanamadığından, dünyevi bir hal aldı. *Kader* tartışmasının gittiği yön de aynıydı: 'Gerçek üzerine', 'Tanrı üzerine'ye dönüştü (*de facto - de Deo*). Özgür iradeye karşı alınyazısı, metafiziğe doğru sürüklendi. Atom, kaza, dünyevi kazanımlar gibi kavramlar ortaya çıktı. 'Erteleme' tezi burada da geçerliydi, çünkü geleneklerin ve toplumun günahkarları cehenneme atmak veya toplum dışına itmekten daha önemli olduğu şeklinde talihsiz bir Müslüman uzlaşımını temsil ediyordu.

Müslümanlar arasındaki farklılıklar hoşgörüyle karşılansa da, boyun eğiş (*islam*) ve inançsızlık (*küfr*) arasındaki ayrım gayretle korundu. Bu mutlak zıtlık, *Dar-ül İslam* ve *Dar-ül Harp* arasındaki ayırımı da beraberinde getirdi. Müslümanların kontrolu altında bulunan coğrafi bölgeyi ifade eden 'Dar-ül İslam'da, kafirlere hoşgörü yoktu: Ya İslamiyeti kabul eder ya da yok olurlardı. Dar-ül Harp'te ise ümmet yoktu. Kafirlerin bulunduğu bölgelere savaş açmak (*cihat*) ise bir zorunluluktu.(35)

Kutsal savaş kavramı etrafında toplanan düşünce ve koşul karmaşası, Müslüman toplumun hangi durumlarda düşmana karşı güç kullanmak zorunda olduğu (bu gerçekten hem dinsel hem de toplumsal bir zorunluluktu) tartışmasına indirgendi. Cihat üzerinde Kuran'da yazılanlar sözcüğün güç kullanmaktan daha geniş bir anlam taşıdığını gösteriyor. İnananlar "Tanrı'nın yolunda" günaha karşı koymak için çabalamalıydılar. "Kalbin cihadı" Müslüman ahlak kuralları içinde bu şekilde yer almaktadır. Kuran'da "kılıcın cihadı", yani güç kullanmak ve öldürmekten de söz edilmektedir. Mekke'de inen sureler, bu konuda daha temkinliydi ama Medine'de güç kullanma izni o kadar genişledi ki, neredeyse, Müslüman olmayanlara her zaman ve her yerde savaş ilan edilebilirmiş gibi bir anlam taşımaya başladı. (Kuran 9:5).

Hukuk alimlerini sonraları dünyayı Dar-ül İslam ve Dar-ül Harp olarak ikiye bölmeye iten, bu metinlerin ve bunlara paralel peygamber söylemleri olmuştur. Dar-ül İslam'da İslam hukuk ve egemenliği geçerliydi, Dar-ül Harp ise henüz İslam'ın ahlaki ve siyasal otoritesi altında olmayan ülkeleri tanımlıyordu. Bazılarına göre Dar-ül İslam, Dar-ül Harp ile en azından ikincisi boyun eğinceye kadar, düşmanca ilişkiler içindeydi ve cihat da Tanrı buyruğunun yerine getirilmesi için kullanılan araçtı. Bu görüş İslam dolu dizgin genişlerken hukuk alimlerince ileri sürülmüştü. Bununla birlikte aynı alimler, inanmayanlara karşı düşmanlık konusuna tedbirli yaklaşır görünüyorlardı. Bazıları savaş ilanı için kışkırtma gerektiğini öne sürerken, savaş kararı alma yetkisinin ve alınan kararın yürürlüğe girmesinin takdirinin ümmet başkanına ait olduğu konusunda hepsi hemfikirdi. Zaman içinde dayatılan hukuksal koşullar ve siyasal gerçekler bir araya gelerek, cihadın siyasi politika aracı olarak etkinliğini azalttı.

Klasik İslam geleneğinin, yukarıda sözü edilen dinsel gerekçelere dayananlar dışında, siyasal güç kullanımının her türünü (kabile istilaları, kan davası, savaş ilanı) yasaklamasına karşın, modern Batı'nın ahlak teorileri, 'haklı savaşları' doğal hukuksal gerekçeleri varsa caiz saymış, dini nedenlerle savaş açılmasını ise reddetmiştir. Din toplumları ise, tam tersine, Tanrı adına silahlanmaya izin vermiş hatta bunu teşvik bile etmiştir. Yahova, savaşçı bir Tanrıydı. Eski ahit, hangi tanımı geçerli olursa olsun, açıkça "kutsal savaş" sayılacak çelişkilerle doludur. Yahudi egemenliğinin ve dolayısıyla düşmana karşı güç kullanma kapasitesinin kademe kademe azalmasıyla, savaş Yahudiler için eskatolojik bir beklenti haline geldi ve sonra, Mesih coşkusunun sönmesiyle, kendilerine hediye edilen ebedi Talmud'a savaşın kurallarını yerleştiren din adamlarının okul temrinine dönüştü.

Hıristiyan kilisesi devlet sıfatı taşımadığı için resmen savaş ilan edemez ve yönetemezdi. Ama üyelerine din adına güç kullanma izni verdiği, hatta onları bu konuda yüreklendirdiği durumlar hiç de az değildir. Bilinen en iyi örnek, Haçlılar ya da "Silahlı hacılar"dı. Dile getirdikleri amaç, en azından başlangıçta, Kutsal Toprakları özellikle de Kudüsteki kutsal yerleri zaptederek kafir Müslümanlardan geri almaktı. Haçlı girişiminin resmi ilanı, 1095 yılında Fransa'da Papa Urban II tarafından yapıldı. Haçı yüceltmeye gönüllü olarak yemin eden inananlara Kilisenin en zengin maddi ve manevi ödülleri vaadediliyordu. Daha sonra, Kudüs'ü Müslümanlara rağmen elde tutmak giderek daha hayali bir duruma dönüştüğünde, amaç genişletildi. Yasal güç kullanımının yeni koşullarını açıklayan Papa Inosan IV (1243-1254) oldu. İsa'nın dünyadaki papazı olarak Papa, Hıristiyan olmayan

hükümranlara (yani Müslümanlara) bile, Kutsal Kitap vaizlerini ülkelerine kabul etmelerini buyurma yetkisine sahipti. Eğer bu buyruğu reddederlerse, Hıristiyan prenslerini giriş için zor kullanmaya yetkili kılacaktı.(36)

Dar-ül İslam Orta Doğu'ya, batıda Akdeniz havzasının güney kıyısına ve doğuda Sinkiang'a kadar hızla yayıldıkça, "Kitabın insanları"nı (Yahudi, Hıristiyan ve en son da Zerdüştler) içine aldı. Bu toplumların hukuki ve sosyal konumları bir kontratla (*zimma*) belirlendi. 627 yılında Muhammed ve akıncıları, Medine'nin kuzeyindeki Hayber sahasına yaklaştılar. Çok Tanrıcıları yendiklerinde Muhammed onlara aman vermemişti: Ya Müslümanlığı kabul ederlerdi ya da kati surette yok olurlardı. Hayber'de yaşayanlar ise Yahudiydi, hatta bir çoğu Medine'den göçenlerdendi ve Muhammed onlara bir başka seçenek sundu. Karşı koymaz, boyun eğer ve Müslüman toplumuna vergi ödemeyi kabul ederlerse, mallarının mülklerinin sahibi ve Yahudi olarak yaşamaya devam edebilirlerdi. Daha sonra başka yerlerde, Müslüman ordularına teslim olan Hıristiyanlara da paylaşılan "kitap sahipliği" adına, o gerçek *Tanrı kelamıdır* diye, aynı koşullar sunuldu.

Bazen Ömer Paktı olarak da adlandırılan "*zimma*" ilkesi, İslam hukuku içinde iyice yer ederek bugüne kadar geldi. Maddeleri zamanla ayrıntılı bir hal aldı. Bu düzenlemeye Ömer Paktı adının verilmesine, ikinci halifenin 638 yılında Kudüs'teki Yahudi yerleşimcilere sunduğu sanılan metin neden olmuştur. Zimmiler kendi ibadetlerinde serbest olmakla birlikte, din değiştiremez, yeni ibadet yerleri açamaz, dinlerini ifşa edemez, Müslüman köle sahibi olamazlardı. Ayırt edilmelerine imkan sağlayacak şekilde giyinirlerdi. Tarih, Müslümanların egemenlikleri altındaki Yahudi ve Hıristi-

yanlardan korkmalarını gerektirecek pek az şey olduğunu göstermekle birlikte (950'ye gelininceye kadar halkın çoğunluğu Müslüman olmuştu), Müslümanların bu konudaki rahatsızlıkları sürmekteydi ve bazı yerlerde ve bazı zamanlar, *zimma* zorla kabul ettirildi, bazen de zulümle bozuldu.(37)

Doğrudan dini güce sahip olmayan yöneticinin, İslamiyet'in kabulu nedeniyle bir araya gelmiş bir toplumu yönetirken yaşadığı tezatlar, İslam hukukunun kurumsallaşmasıyla hafifledi. Dokuzuncu yüzyıldan itibaren halifeler de bu kurumun standartlara uygunluğunu kabul etmek zorunda kaldılar. Hukuk, halifenin atadığı bir devlet adamı olan bir yargıç (*kadı*) tarafından yönetiliyordu. Hukukun esas kontrolü, yani kanun yapılması ve mevcut kanunların iyileştirilmesi ise *ulema* olarak adlandırılan hukuk alimlerinin elindeydi.

Ulema, önceleri Peygamber geleneğinin gayri resmi ve örgütlenmemiş öğrencileriydi. Kurumsallaşma ve her biri bir *vakıf* tarafından desteklenen hukuk okullarının (*medrese*) yaygınlaşmasıyla ulema hatırı sayılır bir güç ve üstünlük kazandı. Hukuk alimlerinin teori ve ayrıntılardaki farklılıkları, zamanla onları dört ana kola ayırdı. Hepsi ayrı ayrı Sünniliğe yasal bir yorum getirmeye çalıştılar ama sonunda farklı olmayı ve daha önemlisi, birbirlerinin farklı fikirlerini kabul ettiler.

Ulemayı, hahamlara (*rabbi*) benzetebiliriz. Bu karşılaştırma bir bakıma adildir. Her iki grup da oldukça iyi tanımlanmış, dinsel seçkinliğin güç ve ayrıcalıklarından yararlanan birer sınıf oluşturdular ve her ikisi de hukuk alimliği konusunda, kurumsallaşmış bir ortamda, standartlaşmış eğitim aldılar. Kelimenin tam anlamıyla kanun koyucu olmamakla birlikte, her ikisi de uzun ve karmaşık bir kanun geleneğinin

hem muhafazakar koruyucuları hem de yenilikçi yorumcularıydılar. Bütün bunlara rağmen önemli farklılıkları da vardı. Yahudi yurttaşlar arasındaki hahamların, kendilerine önce Romalılar ve Sasaniler, daha sonra da Müslüman efendileri tarafından verilmiş siyasi bir rolleri vardı. Roma ve Sasani İmparatorluklarında ve Dar-ül İslam'da kurdukları millet sisteminde Yahudiler bir dereceye kadar özerkti. Hahamlar bu kısıtlı özerkliğin *el verilmiş* ve bu yetkileri din kardeşleri tarafından kabul edilmiş yöneticileriydiler. Hukuk geleneğini sürdürmekle kalmıyor, daha yüksek bir hukuksal makamın (patriark, geonim) vekili olarak yönetiyorlardı.

Ulema ise tam tersine, Dar-ül İslam'da güç için yarışan sınıfların ve seçkinlerin arasında sadece bir unsurdu. Osmanlı İmparatorluğu'ndan önce siyasal yetkiye veya delegasyon yetkisine sahip değillerdi. Hükümetçe atanan ve desteklenen 'kadı'nın görevi olan İslam hukuku idaresinden kaçınırlardı. Güçleri başka yerlerdeydi: İslam toplumunun Müslüman bileşeninin muhafızları olmanın getirdiği ayrıcalıkta; devletten bağımsız olmalarında, ki böylece koşulların gerektirdiği şekilde ya alkışlıyor ya da cezalandırabiliyorlardı; büyük toprak sahipleri ve bu yolla toptancı tüccarla gibi diğer güçlü sınıflarla bağ kurabildikleri evliliklerdeydi. Piskoposlar gibi krallığın anahtarlarını ellerinde tutmuyorlardı, bir halifeyi bağlayamaz, çözemezler, zorla diz çöktüremezler veya kiliseden kovamazlardı. Avrupa'daki çağdaşları Cizvitler gibi, okul sistemlerinde İslam aydınlarını eğitiyorlardı: 11. yüzyıldan sonra İslam aleminde yüksek öğrenim tamamen ulema etkisindeydi ve İslami bilincin, hatta İslamın kendisinin İslam hukuku (*şeriat*) yoluyla şekillendiği medreselerden yönetiliyordu.(38)

BÖLÜM 4

HUKUK

TORAH, MİTZVOT, HALAKOST

Hukukla yönetilen toplum geleneği Orta Doğu'da çok eskidir. Toplumun, erkleri ruhani köklerine sıkı sıkıya bağlı hükümdarlar tarafından yönetildiği durumlarda, dini ve ladini hukuku tanımlamak, onaylamak ve aralarında ayrım yapmak kolay değildir. Ayrıca bir yararı da yoktur. İsrailoğulları bu açıdan istisna oluşturmazlar, Ahit'in en eski bölümlerinde bile, Babilliler ve Kenanilerde gördüklerimizden çok farklı olmayan yasal düzenlemeler vardı.(1) Sonra, sürgünden dönüşte, suskunluk vardır. Torah tamamlanmış bir metindi ve en fazla 613 kutsal emir (*mitzvot*) içeriyordu. Bu rakam daha sonra, Eski ahit hazırlanırken, hahamlar tarafından arttırıldı.(2) Önceki dönemin doğrudan kaleme alınmış belgelerinin yerine, Yahudiler arasında süreklilik kazanan yasa yapma faaliyetlerinin kanıtlarına sahip olduk. Kendilerini Kutsal metnin incelenmesine adamış bir yazar sınıfı (*soferim*) ortaya çıktı. Bu sınıfın çalışmalarından bir bölümü de, muhtemelen, kutsal metinlerde ima edilen kanunların (*halaka, çoğulu halakot*) açıklığa kavuşturulmasını kapsamaktadır.(3) Din adamları Musa kanunlarının koruyucuları ve yorumcularıydılar ancak, Maobilerden bu yana başlıca işleri

Musa kanunları olan başkaları, Ferisiler olarak bilinen topluluk da sahnedeydi.

Sürgün ve Talmud arasındaki dönemde Yahudilerin hukuk geleneklerini anlamaya çalışırken başvurulabilecek iki kaynak daha vardır: Philo ve Ölü Deniz (Kumran) Tabletleri elimize ulaşabilen hukukla ilgili belgeler.(4) Helenleşmiş Yahudi aydını İskenderiyeli Philo, aslında kararname ve hükümlerle fazlaca ilgilenmiyor, benimsediği Helen felsefesinin bakış açısıyla Ahit'i yorumlamaya çalışıyordu. Böylece, pozitif hukuk usulleri (örneğin Şabat) hakkında en azından Philo'nun bakış açısını anlamak mümkün olmuştur. Philo'nun Filistin usullerinin takipçisi olduğuna inanıldığı kadar, Antik Yunan-Mısır geleneğinin etkisinde olduğu da iddia edilmektedir. Philo döneminde "Filistin'de geçerli usullerin" neler olduğunun anlaşılması kolay olmamakla birlikte, gerçek belki de bu iki tez arasında bir yerlerde yatmaktadır.

Ölü Deniz Tabletleri Yahudi Hukuku'nun ortaya çıkışına bir göz atma olanağı sağlayan yeni ve umulmadık bir kaynak oldu. Bu bölgede yaşayanların bir mezhep üyesi oldukları bilinmekle birlikte; Hıristiyanlık çağının başlangıcından hemen önceki ve sonraki dönemlerde gerçek anlamda "normatif" Yahudilik olmadığı göz önünde bulundurulursa, Kumran Ahitçilerinin ve dolayısıyla da halakaya bakış açılarının, çağdaşları olan diğer Yahudilerin hukuka ve hukuktan türeyen usullere bakış açılarıyla karşılaştırılmasının yararlı olabileceği sonucuna varılır.

Burada iki gerçek hemen ortaya çıkar: Diğer Yahudi topluluklarının çoğunda olduğu gibi, Kumran toplumu da kanunlarını kutsal metinlerin yorumundan (*midrash*) almış, hahamların önerdiği sözel kanunlar kuramına itibar etmemiş-

lerdir. Kumran'daki Esseniler, tefsir yoluyla oluşturulmuş halakotlarını yazılı hale getirip yayımlamakta tereddüt etmediler. Tefsir konusuna gelince; bu konuda ilginç bir saptama yaptılar: Hukukun tamamı, Peygamberleri de kapsayacak şekilde Kutsal Kitaptaydı. Kuralların bazıları, metnin okunmasıyla anlaşılıp ortaya çıkarılabiliyordu; bazı "saklı" kurallar ise, sadece "Zadok'un oğulları" tarafından, sahip oldukları özel sezgisel kavrayış sayesinde yorumlanabilirdi.

Essenilerin saklı kuralları, hahamların sözel hukukunun meşru kardeşleri değildir. Çünkü, sözel kanunlar yazılı haldeki Torah'ın sezgisel anlamından türetilen halakotu da içeriyordu ki, bu da Kumran'a yabancı bir kavramdı. Tomarların saklı kanunları daha çok tüm bildirgelerinde (*manifesto*), vahyin açık ve ancak toplumdaki ehil kişilerin ayrıcalıklı alanına giren gizli anlamları arasındaki farkı vurgulayan gnostik Kutsal Kitap anlayışına daha yakın durmaktadır. Sözel kanun sorunu bir yana bırakılırsa, Kumran'daki toplum, Yahudi hukukunun ortaya çıkışına pek aykırı düşmüyor.

Sürgün sonrasının Yahudiliği, pozitif hukukun doğrudan Kutsal Kitaptan alınması konusunda kesinlikle tutarlıydı. Alıntıların az bir kısmı Torah'dan, daha geniş kısmı da "Peygamberler"den yapılmıştı. Esseniler, Ferisiler ve Helenleştirilenler, haham ve Karaitlerin hepsi, yapılması gereken iyilikler ve kaçınılması gereken kötülükler konusunda Tanrı kelamına başvuruyorlardı. Hukukun menşei Kutsal kitabın incelenmesinin (*midrash*) ne ölçüde edebi ya da ne genişlikte olması gerektiği konusunda farklı görüşler elbette vardı. Temel anlaşmazlık, dinsel kanunların alınabileceği bir başka kaynak olup olmadığı üzerinde çıktı. Sadukiler, Esseniler ve Karaitler böyle bir kaynağın varlığını inkar ederken; Ferisiler

ve arkalarından hahamlar ve ortaçağ Yahudiliğinin ana kitlesi, ata geleneğinin Kutsal kitaba eşdeğer bir halakot kaynağı olduğunu onayladılar.

SÖZEL HUKUK

Şu "Babalar Geleneğinin" oluşumu ve ortaya çıkışı, vahiy yoluyla gelmiş dinlerdeki diğer konular gibi, çok eskilere dayandığı gerekçesiyle, olduğundan fazla büyütülür: "Babalardan" sözü, "Musa"dan ve dolayısıyla Tanrı'dan gelişi ifade etmektedir.(5) Bu durumda tarihçinin bütün yapabileceği, hem Josephus hem de Yeni Ahit'in şahitlik ettiği gibi, bu iddianın önce Ferisiler tarafından açıkça ileri sürüldüğünü, sonra da Sadukiler tarafından açıkça, Esseniler tarafından ise gizliden gizliye reddedildiğini hatırlatmaktır. Uzun zamandır geçerli olan varsayım, Ferisilerin Baba Geleneğinin gerçekte Talmud'da sık sık sözü edilen sözel Torah olduğudur. Hüküm niteliği taşıyan sözel gelenek düşüncesinin Yahudiler arasında ne zaman ortaya çıktığını kesin olarak söyleyemiyoruz. Bütün din toplumları böyle bir geleneğe hem de en başından beri sahip oldukları iddiasında bulunuyorlar. Ancak aynı toplumlar "geleneklerine" belgelerin kanıtladığından daha fazla "eskilik" (*antikite*) yüklemek zorundalar. Hıristiyan döneminden önceki son yüzyılda Ferisiler, geleneği onayladılar;, çağdaşları Sadukiler ise bağlayıcılığını reddettiler. Ancak M.S. 200'den sonraki dönemde, "Rabbi Yahudiliği"ile ilgili temel belgeler ortaya çıkmaya başladıktan sonradır ki bize bir "dayanak hikayesi" anlatıldı. Bu hikaye, aslında ikinci bir Torah olan bir söylemin varlığını ve yetkinliğini açıklıyor ve kanıtlıyordu. Mishna risalesine (*Pirke Abot - Babaların Söylemleri*) göre, Musa'ya Tur-i Sina'da iki Torah in-

mişti. Bunlardan biri yazılı hale getirilmesi gereken Eski Ahit, diğeri ise yazıya dökülmeyecek olan ve toplumun bilgi ve rehberlik açısından gereksinim duyacağı herşeyi içerdiği söylenen Torah'ydı. Sözel Torah, Musa'dan Yeşu'ya, oradan da adları belirsiz bir insan zincirine aktarılmıştır. Bu aktarım, İkinci Tapınak zamanına, belirlenebilen ilk kişilere kadar böylece ulaşmaktadır.(6) Sözel Torah yazılı hale getirilerek Prens Yuda (Judah ha-nasi) adındaki rabbinin yazdığı Mishna'nın dayanağını oluşturdu.

MİSHNA ve TALMUD

Sözel Torah'ın bize kadar gelebilen hikayesi işte böyledir. Din adamlarının eski belgelerden alıntıladıkları halakotun dayanağını oluşturmak ve onu geçerli kılmakla birlikte, sözel Torah'ı bugün elimizde bulunan ve tefsirini yapan bilgelerin asla bir yazılı belge olarak nitelendirmedikleri Mishna ile bağdaştırmak zordur. Şöyle bir varsayım belki de daha doğru olacaktır: Haham Akiba'dan (ölümü yaklaşık M.S. 135) sonra, yazılı halakot yürürlükteydi. Bir araya toplanıp düzenlenmesinin ardından, profesyonel bir ezber okuyucu (*tanna*) tarafından ezberlendi. Tamamı ezberlenip okunduktan sonra "basılmış" addedildi ve dini kanun (*kanon*) yetkisi kazandı. Haham Yuda dönemine kadar halakota eklentiler yapıldı ve en sonunda Yuda, Mishna'nın yeni ve şu an elimizde bulunan son halini oluşturdu. Ancak tüm bunlar bir tahminden öteye geçmemektedir.(7)

Yuda'nın Mishnası, elimizde bulunan şekliyle altı "sıra"ya bölünmüştür. Her bir sırada, aşağıdaki konuları düzenleyen kanunlar en ince ayrıntısına kadar irdelenmektedir:

1) Tarım ürünleri ve bunlardan din adamları ve Levililere (*Harun'un soyundan gelen kahinlere tapınakta yardım eden görevliler*) verilecek paylar (Tohumlar bahsi)

2) Kutsal günler (Festivaller bahsi)

3) Kadınlar (Kadınlar bahsi)

4) Mülk, hasar ve cezalar (Hasar bahsi)

5) Tapınaktaki eşya (Kutsal eşya bahsi)

6) Dinsel açıdan temizlik ve murdarlık (Temizlik bahsi)(8)

Dünyevi gözle bakıldığında Mishna, kanun adamlarının kendileri için derledikleri, olağanüstü ayrıntılı bir dava dosyası görünümündedir. Esas olarak ibadetlerle uğraşır ama ibadetlerin bir çoğunun diasporadaki Yahudilerin yaşantısıyla zaten ilgisi kalmamıştır. Etik, teoloji, adanmışlık gibi, Yahudilerin o çağlarda ve daha da sonrasında kafa yordukları meseleler hakkında söyleyecek pek az şeyi vardır. Mishna; içeriğini, Yahudiliğin özü saydıkları geleneğin kanıtı kabul ederek koruyan ve bu bakımdan Ferisilerin tarzına yakın olan, yayımcılarına muhakkak ki "alakasız" görünmüyordu. Ahit, hukuktu ve Mishna da yeni nesil Yahudilerin her ikisine de ettikleri bağlılık yeminiydi.(9)

Daha önce söylendiği gibi; Haham Yuda'dan sonraki kuşaklarda, İbranice Mishna, biri Babil'de yeni ortaya çıkmaya başlayan din adamlarının, diğeri de Filistinli hahamların elinden Arami dilinde yazılmış iki ayrı tefsir (*gemara*) kazandı. Gemara üzerinde çalışan bilgeler, kendilerinden önceki "ezber okuyucular"dan (*tannaim*), "konuşmacılar" (*amoraim*) adıyla ayırt edilir ve Haham Yuda'nm üçüncü yüzyıl başlarında yaşamış ardıllarından, beşinci yüzyılın sonlarında rağbetten düşen akademilerin son seçkin üyelerine kadar uza-

nan bir zincir oluştururlar.(10) Kutsal Kitaptan türetilmiş ya da sözlü geleneğe başvurularak çıkarılmış halakot artık "tam"dı ve konuşmacıların işi, kendilerinden önceki ezber okuyucular tarafından da dile getirilmiş olan "halakotun iç mantığını" açıklamak, yorumlamak ve bu konuda toplumu ikna etmek olmuştu.

Mishna en son halini, her biri ilgili tefsiriyle birlikte anılmak üzere, iki Talmud olarak aldı: Babil ve Filistin Talmudları. Bunlardan Babil Talmudu daha yetkin bir konum kazandı.(11) Yahudi hukuku üzerinde son sözü söylemek gibi bir niyeti ikisi de taşımadı, zaten böyle bir konuma da gelmediler. Talmudların ikisine birden duyulan saygı, "akademi"lerin ve dini mahkemelerin (*bet din*) Yahudi yaşantısını tek başlarına ve karşı görüş kabul etmeksizin şekillendirip yönlendirdikleri bir zamanda, bu kitapların bilimsel ve hukuksal uzlaşma ürünleri oldukları gerçeğinden filizlenmiştir.(12) Ancak yetkinlikleri ne düzeyde olursa olsun, Talmudların hiçbiri hukuk kitabı değildi. Daha çok, Hıristiyanlık çağının ikinci ve üçüncü yüzyıllarında kanun adamlarını meşgul eden sorularla ilgili tartışmaların suretiydiler.

KANUNLAR ve ŞERHLERİ

Bağlayıcı pozitif kurallar bütünü olan halakotun çevresini saran tartışma ve spekülasyonlardan kurtulması, Yahudi tarihinin İslam egemenliği altında geçen döneminde oldu ve Dar-ül İslam dışında, hızla genişlemekte olan Yahudi toplumunda yaşayan ilim adamları arasında (hem de Orta Doğu'daki dini nüfuz merkezlerinin yeni yerlere ve bilim adamlarına aktığı bir zamanda) devam etti.(13) Burada sadece iki

örnek vermek yeterli olacaktır. Musa İbni Meymuni'nin Kahire'de M.S. 1190'da tamamladığı *Mishneh Torah* Talmud'a göre daha entelektüel bir geleneğe ait olan bir ilim adamının, bu alanda ilk olmamakla birlikte, gerçek bir yasa derlemesidir.(14) Meymuni hem Antik Yunan'ın akılcı (rasyonalizm) felsefesi hem de o zamana kadar epeyce gelişme kaydeden İslam hukuk geleneği ile ilgili eğitim görmüş birinci sınıf bir filozof ve ilahiyatçıdır. "Mishneh Torah" adlı eseri, Yahudiliğin temelleri ve bilgi sistemi, halakotun mantık çerçevesinde düzenlenmesi ve Meymuni'ye göre alakasız ya da hukuk dışı olan konuların halakot dışında bırakılması konularına yaklaşımıyla, Meymuni'nin Antik Yunan felsefesi ve İslam hukuku üzerine düşüncelerini yansıtır.

Meymuni'nin hukuka bakışı büyük ölçüde, Müslüman filozof Farabi'den (ölümü 950), dolayısıyla da Eflatun'dan (Plato) türettiği siyaset kuramınca belirlenmişti.(15) Meymuni'ye göre peygamber, Eflatun için de olduğu gibi, hem filozof hem de kanun vaaz eden kişiydi. Aşkın zekasıyla ebedi gerçeklere ulaşmıştı (ya da bu gerçekler O'na bahşedilmişti) ve hayal kurma yeteneğinden aldığı güçle bu gerçekleri yasaya dönüştürmüştü. O zaman hukuk (vahiy yoluyla gelen hukuk) iki yönlüydü: Hem insanların koyduğu kurallar gibi insan hayatını ve toplumu düzenliyor hem de filozofların ulaşmaya çabaladıkları doğruları bünyesinde barındırıyordu.

İbni Meymuni'nin görüşüne göre Torah da aynı iki amaca sahiptir: Topluma düzen vermek ve insanları en yüce gerçekleri anlayacak düzeye getirmek; kısacası, etik ve dini amaçlar. Bir çok Talmud öğretisi aliminin yaptığı gibi özellikle birinci amaca yoğunlaşmak, kraliyet sarayının bahçesine girip kapısında kalmaktı. Torah'm ikinci ve daha derin ama-

cını anlamak için ise, alegorik yorumlar kullanarak vahyin gizeminin derinliklerine dalmak gerekiyordu. Meymuni'nin sistematik risalesi "Aklı karışıklara rehber"in amaçlarından biri de budur.(16) Başka eserlerinde Meymuni, çok daha doğrudan bir yaklaşımla, kurtuluş için gerekli akideleri dogma olarak sundu ve Yahudilikte resmi bir inanç bildirgesine en yakın olan belgeyi ortaya koydu.

Meymuni Torah'nın etik meali için de rehberlik etti. Bu rehberlik *bet ha midrash* ortamında kulağa gerçekten çok yabancı gelmiş olmalıdır. "Rehber"deki ilgi çekici bir bölümde (3.32); Tanrı'nın doğa olaylarını dolaylı ama kararlı yönlendirişiyle, insan soyu üzerinde sürdürdüğü benzer uğraşlar karşılaştırılmaktadır. Musa'ya kanun, pagan geleneklerini iyileştirerek puta taparlık ve Tek Tanrıya inanma arasında köprü olması için indirilmişti. O halde kanun, en azından tarih perspektifinden bakıldığında (en açık olarak da ibadet ve fedaya ilişkin hükümlerinde), son ve mükemmel bir araç niteliği taşımaktan çok, bir geçiş ve iyileştirme aracı gibi görünüyordu.

Gerçi bu görüş yaygın bir kabul görmemiştir ama buna rağmen, Talmud'a gelenekçiler arasında bile, sürüp giden bir eylemsizlik içinde donmuş bir yasal sistem olarak bakılmamıştır. İbni Meymuni'den bir kuşak önce, bir Fransız alim, Haham Solomon ben Isaac (ölümü 1105) ya da bilinen adıyla Rashi, Talmud için son derece ilmi ve etraflı bir tamamlayıcı metin (*şerh*) hazırlamıştı. Bu metin, Talmud'un anlam ve tefsirinde yeni bir ışık yakıyordu.(17) Diğer alimler Avrupa kıtasının ve İslam İmparatorluğu'nun her yanına dağılmış Yahudi topluluklarına kanun üzerine fetva vermeye devam ettiler.(18) Meymuni, sahip olduğu idealize edilmiş hukuk an-

layışına dalarak bu yeni çalışmaların çoğunu göz ardı etmişti. Ancak kanunların derlenmesi konusunda daha sonra yapılan diğer çalışmalar, Yahudi yaşantısının değişmekte olan koşullarına daha iyi cevap veriyordu.(19) Bunlardan biri, Joseph Caro'nun (ölümü 1575) "Shulkan Aruk" (Kurulu Masa) adlı çalışması bu konuda neredeyse mutlak otorite haline geldi. Ama Torah ve Talmud karşısında hiçbir otorite mutlak olamazdı. "Shulkan Aruk" da değişikliğe uğradı. Bu değişiklikler Torah ve Talmud'a karşı son derece hürmetkar olan şerhler şeklindeydi.(20)

HIRİSTİYANLARA GÖRE HUKUK

Birinci yüzyıla dönülürse; İncil, İsa'yı Ferisilerin halakot üzerindeki derin çalışmalarının fazlasıyla ön plana çıktığı bir dünya içinde gösterir. İsa "dindar" sözcüğünün o günlerdeki tanımına uygun davranır görünüyor (örneğin; Şabat'ı tutuyor, Hamursuz ayinlerine katılıyordu), ama Ferisilerin dindarlığın ölçüsü üzerindeki görüşlerini paylaşmadığı da açıkça belli oluyordu: Acaba bir hayır yapmak için Şabat'ta çalışmama kuralı bozulamaz mıydı? Ya da dinsel temizlik gönül kazanmaktan daha mı değerliydi?(21) Bunlar hangi çağda olursa olsun tartışmaya açık sorulardı kuşkusuz ama İsa, ibadet hakkındaki halakotu tartışmalı hale getirenin, yasa kuramı üzerindeki anlaşmazlık değil de, kendisinin mesihsel varlığı olduğunu başka vesilerle öne sürer gibiydi. Bu tema Pavlus tarafından iyice geliştirilmiştir.(22)

Yahudi müridlerinin hepsi İsa'nın zuhurunu *mitzvot* veya *halakotun* feshi olarak yorumlamadılar (buna Yakup ve Kudüs'teki Hıristiyan-Yahudi sofuları şahittir), ama Pavlus

yorumladı. Yeni aAhit'in ortaya konmasının, Musa yasasının hem genel bir kavram hem de özel kurallar olarak artık Hıristiyanları bağlamadığı anlamına geldiğini, zaman zaman kişisel öfkesine kapılarak da olsa, şiddetle savundu. Pavlus'a göre Hıristiyanlar kurtuluşu dindarlıkta değil, fedada bulmuştu. İsa'nın ölümü, hem günahtan hem de günahın kaçınılmaz sonucu olan yasadan kurtuluşu getirmişti. Bununla birlikte Pavlus, aynı mektuplarda Hıristiyan yaşantısına düzen verecek kendi Hıristiyan halakotunu da ortaya koyuyordu. Erken Hıristiyanlık dönemi toplumunun "ihtiyarları" ve liderleri inanç ve ahlak konularında eşit derecede duyarlıydılar. İnanç olmalıydı, ama tek başına yeterli değildi. Hıristiyanlar da en az Ferisiler kadar, kendilerini çevrelerindeki putperestlerin kurallarından uzak tutmak zorundaydılar. Bunun için, davranışlarını düzenleyecek usul ve kaideler ortaya konuldu.(23)

KİLİSE KANUNU (KANON)

Erken Hıristiyan dönemi Babalarının vaaz ve kateşitik öğretilerinden (*soru-cevap tarzı sözel öğreti*) ve yazarı bilinmeyen bir metin, "Havarilerin anayasası"ndan, 150-400 yılları arasında kalan dönem hakkında çok şey öğrenilebilir. 4. ve 5. yüzyıllarda bunların yanında bölgesel ruhani meclisler ve piskoposların topladığı ekümenik Konsiller tarafından yürürlüğe konan bağlayıcı nitelikte kilise kanunları (kanon) da mevcuttu. Bu yasalar her Konsil toplantısının sonunda sayıca artış gösteriyorlardı. Fakat kilise hukuki yapısını düzenleme işine ancak İmparator Jüstinyanüs (527-565), Roma Hukukunu "Corpus Juris" başlığı altında kendine göre belirledi-

ğinde girişti. Daha sonra, 565-577 yılları arasında, Konstantinopolis patriarkı olan Antiochlu (*Antakya*) kanun adamı *John* "Kilise kanunları derlemesi" adlı, kendisinden sonra derlenen bütün kilise kanunlarının öncüsü olan eserini yazdı. Eserde uzlaştırıcı hükümler, Konsillerin toplanma tarihlerine göre kronolojik olarak değil, konularına göre sıralanmıştı. Antiochlu John'un getirdiği bir başka yenilik de, Hıristiyan kilisesi babalarının bazı sözlü kurallarını, örneğin St. Basil kanunlarını, kitaba alması oldu. Bir zaman sonra Jüstinyanüs'ün dini meselelere ilişkin medeni kanunlarını bir araya topladı.

Jüstinyanüs'ün dini meseleleri medeni hukuk diline çevirmesi olağan dışı bir durum değildir. Süreç; Pazar dinlencesi, medeni durum ve boşanma hakkında kanun koyan Konstantin zamanında başlamıştı. Kilisenin hukuk konusunda sahip olduğu ayrıcalıkları gaspetmek şöyle dursun, Jüstinyanüs'ün çalışmaları, Hıristiyan Roma İmparatorluğu'nda medeni kanun ve Kilise kanunlarının eşdeğer olduğunu açıkça ve resmen tanıyordu: Kilise kanunlarının yasakladığını medeni kanun da yasaklıyordu. Tıpkı piskoposlara daha önce din dışı konulardaki başvuruları dinleme hakkının tanınması gibi, Kilise devletle eşdeğerde bir kanun koyucu olarak kabul edilmişti. Gerçekten de, Jüstinyanüs zamanına kadar, Hıristiyan piskopos belli başlı idari yöneticilerden biri haline gelmiş, sivil yönetimin her kademesindeki memurların vicdan dışı olarak değerlendirilebilecek davranışlarını denetleme aracı olarak kullanılmıştı.

Jüstinyanüs'ün derlediği kilise kanunları (kanonlar), kilise hukukundaki bir diğer kaynağı da hemen içine almaya başlayan uzun süreçte sadece ilk adımdı. Çok daha önceleri,

Roma şehri piskoposu, diğer piskoposların bilgi talep ve ricaları üzerine, onlara kendi kurallarını yazılı olarak iletmişti. Papa'nın bu fetvaları (en eskisi 385 tarihli) "inanç bildirgesi" olarak adlandırılmış ve papanın yetkesi arttıkça bu bildirgeler de, diğer uzlaştırıcı bildirgelerle birlikte kilise hukukunun kaynağı olarak nitelendirilmeye başlanmıştı. Böylece Batı Hıristiyanlığında, kanun geleneği için temel teşkil eden bir hukuk kurumu gelişti: Kilise kanunları ve inanç bildirgelerinin toplandığı kitaplar; bunların öğretildiği okullar; bu okullardan yetişen, sistemi açıklayacak ve genişletecek olan kanun adamları. En önemli kilise kanunları "*Decretum*" başlığı altında toplandı. Resmi başlığı "Concordance of discordant canons" (*Ahenksiz kanunlara ahenk vermek*) olan bu derleme, 1440'larda kilise kanunları üzerinde uzman bir kanun adamı, Gratian tarafından düzeltilip özenle düzenlenmişti.(24) Sonraları, Papaların yayınlamaya devam ettikleri bildirgeler doğrultusunda, metne eklentiler yapıldı. Bunlara üzerlerindeki "*bulla*" olarak adlandırılan papalık mühründen dolayı "bulls", yani "boğalar", adı verildi. Bu eklentilere rağmen, Gratian'ın Kitabı, Kilisenin sayıları giderek artan "kanon" adamlarının yararlandığı temel metin olarak hizmet vermeye devam etti.(25)

KURAN KANUNU

Jüstinyanüs'ten, İmparator'un ölümünden bir kaç yıl sonra doğmuş olan Muhammed'e dosdoğru bir geçiş yapmak, bin yıllık bir Roma hukuku geleneği ve gelişmiş hukuk okulları (*ekolleri*) ülkesinden, göçebelikten yerleşik bir hayata

geçiş konusuna yavaş ve kararsız davranan bir toplumun ve onun yazılmamış kabile geleneğinin gölgeli topraklarına gitmek demektir. Özellikle sonradan gelen surelerinde, Muhammed yeni bir İslam bilincinin ışığında Arap kardeşlerinin geleneksel uygulamalarını (*sünnet*) şekillendirme çabasındayken, Kuran kanun vazetmektedir. Haham geleneğinden gelen bir alime göre, Muhammed'in kanunları "*taqqanot*" sayılır: Sosyal, ekonomik ve dini hayatın iyileşmesini sağlayacak yeni kurumların yaratılması. Ancak Peygamber'in ve Müslümanların gözünde bu kanunlar gerçek "*mitzvot*", yani mutlak ve kutsal emirlerdi.(26)

Tarihçi nasıl görürse görsün, Kuran kendisini daha önce Yahudi ve Hıristiyanlara gelmiş olanlarla doğrudan ve açıkça bağlantılı bir kutsal vahiy olarak ortaya koyuyordu. Muhammed'in *Tevrat* ve *İncil* olarak adlandırdığı bu kutsal metinler gibi, Kuran da *islam* ile birlikte anılacaktı. "Tanrı iradesine boyun eğiş" somut insan davranışlarıyla ortaya konuyordu. Kuran'daki emirlerin çok az bir kısmı ibadete aittir: Namaz, oruç vb. Farz kılınan ya da yasaklanan belli davranışlar genelde özlük haklarını kapsar: Veraset, kadınlar, köleler, yetimler, ahlakın iyileştirilmesi, suçlarla ilgili düzenlemeler, bağlayıcı sözleşmelere uyulması gibi. Muhammed bu konuları küçük mümin topluluğu için gerekli oldukça ortaya çıkarıyordu. Kuran'da yer almayan bazı önerilerde de bulunduğunu varsayabilir, Muhammed'in Müslümanlar için tek yargıç ve tek hakem olduğu konusunda ise neredeyse kesin konuşabiliriz.

Muhammed'in tüm yaptıkları ve söyledikleri, Allah'tan gelmiş olma özelliğiyle, Yahudi ve Hıristiyan tarzına benzeyen bir İslam tarzı hukukun, yani "şeriat"ın varlığını ima etmektedir. Şeriat hem putperestliğe hem de çağdaşı olan Arapların yozlaşmış kabile geleneklerine şiddetle karşıdır. Ama ancak onu tanımlayan Kuran'da yer alan usul ve kaideler kadar açık ve gereksinmelere uygundur. Muhammed'in 632'de ölümüyle, Tanrı'nın vahyi sona erdi ve Kuran sonsuza kadar "tamamlanmış" olarak nitelendirilecek bir kitap halini aldı. Oysa tam da o anda, sadece henüz gelişimlerini tamamlamamış dini ve din dışı kurumlara sahip olan Müslüman toplumu, kendisini hızla İspanya'dan İndus'a taşıyacak uçsuz bucaksız bir askeri ve siyasi genişlemenin eşiğindeydi.

Peygamberin ölümünden sonra, 1. yüzyılda Müslümanların hukuki meselelerini nasıl hallettikleri konusunda ancak belli belirsiz fikirlere sahibiz. Halife, tıpkı Muhammed gibi toplumun baş yargıcı (*kadı*) olarak tanınmıştı. Hukuki yetkilerini İslam İmparatorluğu'nda yaşayan diğer kişilere delege ederdi. Kadıların diğer Müslümanlara ne şekilde adalet dağıttığı (Müslüman adaleti sadece Müslümanlar için geçerliydi; Yahudi ve Hıristiyanlar kendi hukuk geleneklerini sürdürdüler) konusunda ancak tahmin yürütebiliyoruz: Adalet sistemi muhtemelen yerel geleneklere, halifenin yönlendirmesine, kadıların kendi Kuran anlayışlarına ve belki de henüz gelişmekte olan İslam geleneğine dayalıydı.(27)

Kimileri Allah'ın toplumu olan bu toplumda böylesi pragmatik hatta laik düzenin ortalığı bulandırdığını düşündüler. Bu memnuniyetsizlik, iktidardaki Müslüman hüküm-

darların siyasal, finansal ve kabile içi karizmalarının yıkılmasıyla daha da güçlendi. Sonunda geleneklere bağlı çevrelerde, Müslüman olmanın, etik ve hukuksal açıdan İslami bir "yol" izlemenin ne anlama geldiği tartışılmaya başlandı. Sonuçlar taslak halinde olmakla birlikte, İslam hukuk ilminin (*fıkıh*) öncülerinin, çıkarsamalarını doğrulamak için, vahiy yoluyla gelmiş bir din ortamından beklenebileceği gibi sadece Kuran'a başvurmakla kalmadıklarını, Peygamber'in davranışlarına (*sünnet*) başvurularının da giderek arttığını görebiliyoruz. Peygamber'in davranışları hiçbir surette Müslümanların davranışlarını düzenleyen kuralları şekillendiren tek, hatta temel yöntem olmadı. Hukuk alimleri, bazı durumlarda yerel geleneklere ya da hahamlar gibi, hukuk anlayışlarına dayanan takdir yetkilerine yöneldiler.

PEYGAMBER GELENEĞİ

Bir hukuk alimi (*fakih*) diğerlerinden farklı davrandı. Mısırlı Şâfî (ölümü 820) önemli ve başkalarını da etkilemiş olan "Divan"ında, İslam'da Peygamber geleneğinin, Muhammed'in çağdaşları ve müridlerinin geleneğine göre mutlak önceliği olduğunu ileri sürdü. Müridlerin geleneği ne kadar iyi niyetli ya da dindar olursa olsun bu gerçek değişmiyordu.(28) Dahası, Şâfî, Peygamber'in işlerinin (*sünnet*) O'nunla birlikte yaşayıp çalışanlarca günümüze aktarılan *hadis*lerde yer aldığını önemle savundu.(29) Peki ya Allah Kelamı olan Kuran? Şâfî bu meseleyle yüzleşmişti bile: Kuran gelenekle asla çelişmiyordu, Peygamber geleneği de Kuran'ı açıklıyordu. Peygamberin hiçbir eylemi Kuran'ı yalanlamıyor, tam aksine anlamını açıklığa kavuşturuyordu.(30)

Şâfî sadece geleneğin İslam'daki konumunu dinsel kanun (kanon) haline getirmekle kalmadı; aktarıldığı ortamın din ve hukuk çevrelerinde dolaşımı süren hadisler olduğunu ortaya koydu ve bu ortamı savunmaya çalıştı. Şâfî hadislerin bir çoğunun aynı güç tarafından vaaz edilen başkalarıyla çeliştiğini de pekala biliyordu. Ama bu "başkaları" mantık ve sağduyuya zaten aykırıydı. Bazı gelenekler üzerinde uzlaşmak ve diğerlerini belli bir mantık çerçevesine oturtmak için çeşitli yöntemler vardı, ancak Şâfî'nin önermelerini kabul edenlerin (ki zaman içinde herkes kabul etti) benimsediği yol, söz konusu geleneği yayanların oluşturduğu zinciri (*isnad*) tetkik etmekti.(31)

İsnadlarm hepsi, "*Sahabe*" olarak adlandırılan Muhammed kuşağının şahadetine kadar dayanıyordu.(32) Onlar ve zinciri oluşturan diğerleri acaba güvenilir haberciler miydi? Bu bir resmi tarih sorunu gibi görünüyor ve bir dereceye kadar gerçekten de öyle: X kişisi ve Y kişisi aynı zamanda aynı yerde mi bulunmuşlardı? Hikayeyi aktarmaları ancak bu şekilde mümkündü. Ama Müslümanlar güvenilirlikten söz ederlerken, ilk kuşak Müslümanlarda bulunması şart olan bir özelliği, dürüstlüğü kasdediyorlardı. Peygamber'in dostlarının kendilerinden sonraki kuşaklardaki kanun adamlarının (*fukaha*) gözünde iş bittikten sonra kazanılmış bir yanılmazlık payeleri olabilirdi. Teoride ve gerçekte ise sadece Peygamber'in söylem ve işlerinin görgü tanığıydılar: Bu kritik noktada İslam geleneğinde ne Pentikost* vardı ne de feda töreni. Sözel Torah gibi bir kaynak da bulunmadığından Şâfî ve

(*) Kutsal ruhun havarilere göründüğü gün, Yahudilikte Gül Bayramı olarak Hamursuz yortusunun ilk gününden sonraki ellinci günde, Hıristiyanlıkta ise Hamsin Yortusu olarak Paskalya'dan sonraki yedinci Pazar gününde kutlanmaktadır. (Ç.N.)

sonraki kuşaklar yalın ve akla yakın bir çıkarsamayla, Muhammed'in Kuran'ı en iyi tefsir eden kişi olduğu görüşüne varmışlardır. Kolaylıkla ulaşılan bir sonraki sonuç da, Peygamber'in Kuran'a getirdiği yorumun en iyi şekilde söz ve davranışlarıyla sergilendiği yolundaydı. İsa "İbraniler"in yazarınca, "günah dışında her şeyiyle bizimle aynı" diye anlatılıyor. İsa Hıristiyanlar için temsili bir modeldi ama, ilk imgelerinin hiç birinin (Doğu Kilisesinde 'Saltanat süren İsa', Batı Kilisesinde 'Çarmıha gerilen İsa') gıpta edilecek bir yanı yoktu.(33) Kilise dürüst kahramanlarını başka yerlerde buldu: İnançlarına bu inanç için ölerek "şahadet" etmiş şehitlerde ve "günah çıkararak" inançlarına kendi günahsız hayatlarını şahit gösterenlerde. Muhammed'in "her şeyiyle bizimle aynı" oluşu daha hakikiydi. Parlaklığıyla Peygamber'in "insan"lığını bastıracak ya da gölgeleyecek "yüce gücün ayna aksi" yoktu. Muhammed'in şahsı ve şahsiyeti, O'nun tarafından iletilmiş olan ama, yalnızca ara sıra O'ndan bahseden Kuran'ın arkasında saklı kalmıştır. Ama Kutsal kitabın dışına çıkıldığında Peygamber hakkında gizlilik söz konusu değildir. Müslüman çevrelerinde, çok eskilerden beri, Peygamber'in akla gelebilecek her konudaki ahlaki emirlerini içerdiği iddiasında olan Peygamber söylemleri dolaşıyordu. Dahası, Muhammed'in devlet adamı, askeri lider, siyasi bilge, eş ve baba olarak ve yemek, dua, seferberlik gibi durumlardaki davranışlarını anlatan kısa hikayeler vardı. Yani gelenek oluştuğu 8. yüzyıldan bu yana, Peygamber'in zaman zaman kendisiyle çelişen ama etten kemikten bir portresini çizmektedir. Bu portre günümüze kadar "İdeal Müslüman" değerlendirmesine bir ölçü ve şablon oluşturmaktadır.(34)

Tarihsel sorun, Şâfî'nin önermesini herkesin kabul etmemesi, ona göre davranmaması hatta bu önermeden haberdar bile olmamasıydı. Peygamber'in ilk hadislerinin isnadları, daha sonra ortaya çıkan standartlara göre bakıldığında, son derece düzensizdi. Daha ileri tarihlerdeki isnadların öncekilere oranla daha fazla "tamamlanmış" oldukları gerçeği, günümüzde çoğu hadisin tarihselliği konusunda şüphe uyandırmıştır. Ayrıca bu hadislerin bir çoğu, Peygamber'in döneminden çok sonra ortaya çıkmış ihtilafları yansıtan, maksatlı belgelerdi.(35)

Müslümanlar bu sorunların en azından bir kısmının farkındaydılar ve Peygamber'den geldiği öne sürülen uçsuz bucaksız geleneği bir araya getirme, inceleme ve doğrulama çabası içine çok önceden girmişlerdi. İncelenen, Kutsal kitabın anlatı niteliğindeki bölümleri (*haggada*) değil, bağlayıcı emirleriydi (*halaka*). Dolayısıyla bu kritik girişim genelde kanun adamlarının ilgi alanına giriyordu. 9. yüzyılın sonlarında bir araya getirilen "sağlam" hadislerin seçimi ve düzenlenmesi kanun adamlarının değerlendirmesini yansıtmaktadır.(36)

İlk İslam hukuku kuramcıları, hukuk hakkındaki görüşlerini, biraz da rasgele bir tanımlamayla "okul" olarak adlandırdıkları kurumlardan yetişen ilim adamlarının uzlaşmasına (*icma*) dayandırmışlardı. Şâfî bu uzlaşma mantığından rahatsızlık duydu ve herhangi bir konuda açık bir hadis yoksa, bütün Müslüman ümmetinin bu konudaki görüşüne başvurarak tam bir anlaşmaya varmayı yeğledi. Sünnet olunması ve hilafet makamı gibi makamlar üzerine yapılan tartışmalar bu duruma örnektir. Uzlaşımın hukuken uygulanabilirliği

üzerinde kendisinin duyduğu tereddütleri dengelemek için, ümmetin yanlışlıkla "hayır" diyebileceği bir hadisi, doğal olarak, gündeme getirmemiştir.(37)

O halde geleneksel İslami bakış açısıyla, Kuran Kutsal Kitaptı. Öte yandan Peygamber'in işleri (sünnet) ve aynı sünnete yansıdığı varsayılan ümmet uzlaşımı gelenekti. Bu anlamda İslam'daki gelenek görüşü, Hıristiyan Havarilerinin kehanete dayanan gelenek anlayışından ya da geleneksel hukuktan çok, Mishna'daki hukuk anlayışına benzemektedir. Mishna'nın isnadları da mükemmel olmaktan uzaktır, çok azı Hillel zamanına kadar giderken, Maobiler devrine hiç biri ulaşamaz. Ondan önceki dönem için, "Musa'ya Tur dağında Torah indi (yazılmamış Torah'yı da içine alacak şekilde sürekli şerh yapıldı); O'ndan Yeşu'ya geçti, Yeşu Torah'yı İhtiyarlara, O'nlar da Peygamberlere devretti" açıklamasıyla yetinilmesi gerekiyordu.(38) Konstantin'in biyografi yazarı Eusebius "Büyük Kilisenin Tarihi" adlı eserinde, Büyük Kilisenin topladığı çeşitli ruhani meclislerde Havarilerin devamını arayan çizgileri çizerken ayrıntıları biraz daha fazla göz önüne almıştır. Ancak piskoposlar, atalarının "İsa'nın refikleri"ne kadar uzanan isnadlarını inanç ve ahlak konularından önce telaffuz etmekte pek esnek davranmıyorlardı. Piskoposların kutsaması, içselleştirilmiş olan geleneği mühürledi; İslam geleneği ise tam aksine bildirildi, bildirildiği kişi ya da kişilerce genellikle yazıya aktarıldı ve aktaran tarafından da bir mukavele olarak belgelendi.

İslam'ın hukuk alimleri, makamlarının kudretiyle (*ex cathedra*) rahatça konuşan piskoposlarla da değil de hahamlarla benzerlik taşıdıklarından, hukuk adamlarının her zaman ve her yerde temel gereksinimi olan hukuksal mantığın çeşitli

şekillerini uygulamaya başlamışlardı bile. Akıl yürütmeye dayanan bu yöntem, İslam hukukunda "içtihat" yani "kişisel çaba" olarak adlandırılır.(39) En bilinen ifade tarzı *kıyas*, yani benzeşim (analoji) kurmaktır: A açıkça yasaklanmıştır, B de ona benzer olduğuna göre B de yasaklanır.(40) Analoji, daha sonra gelen hukuk alimlerinin çoğu için olduğu gibi Şâfî için de kabul edilebilir bir yöntemdi. Ancak bu konuda rahatsızlık vardı ve analojinin kabulu için şu koşullar öne sürülüyordu: 1) Talmud'daki ifadeyle "hukuka çit çevirmek için" kullanılıyorsa, dine uygun davranışları koruma altına alıyorsa ve istisnaları genel kural haline getirmiyorsa, 2) Metnin alegorik değil gerçek anlamına dayanıyorsa ve son olarak, 3) Hukukun; Kuran, Peygamber geleneği ve ümmetin uzlaşmasından sonra dördüncü sıradaki ve "en zayıf kökü" kabul edilmek koşuluyla.

UZLAŞMA ve HUKUK

Uzlaşma şeriatın sıklıkla yukarıdan bakılmış bir anahtarıdır.(41) Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki gibi uzatılmış bir anlaşma süreci sonunda değil de, Peygamber'in ölümüyle sonu gelip kapanmış olan, vahiylere dayalı bir sistemin yarattığı gereksinim sonucu ortaya çıktı. Dahası, Kuran; dar, az gelişmiş ancak kısa bir süre sonra kozmopolit bir imparatorluğa uyarlanmış bir toplum içinde telaffuz edilmişti. Uygunsuzluk, hadislerin neredeyse bölünerek çoğalmasıyla kısmen dengelendi ama, hadisler bir kanun aracı olarak hemen kendi ağırlıkları altında ezildiler. Tıpkı günümüz gayrimüslimlerine göre doğru olamayacak kadar iyi oldukları gibi, 9. yüzyılın Müslümanlarına göre de doğru olamayacak kadar fazla sayıdaydılar.

Kuran'a dayanan akıl yürütmenin kendine göre zorlukları vardı. Kutsal Kitapta öne sürülenler şu bakımdan daima seçicidir: Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar için vahiylerin her bir kısmı (kitap, sure, ayet, hatta bazılarına göre harfler ve aralarındaki boşluklar bile) belirli bir anlam taşır ve bunlardan herhangi birinin şahadeti teorik olarak katidir. Kuran'ın Allah tarafından söylenmiş olması (*ipse dixit*) işin manevi kısmının çözümlenmesi için yeterlidir ve aynı özellik, zamanla hadislere de atfedilmiş görünmektedir. Bu "Kuran ve hadislere herşey adildir" yaklaşımı, kaçınılmaz olarak "probabilizm"e* yol açar; yani Kuran ya da hadisin desteklediği her durumun caiz sayılmasını getirir. Bu durum radikal ya da amatör ahlakçılar için ne kadar cazip olursa olsun, Müslüman hukuku alimlerine kendisini pek kabul ettirememiştir.(42) O zaman, belirleyici bir ahlaki otoritenin bulunmadığı durumlarda, Müslüman Kuran'a ve hadislere dayanan "olası" fikirler arasından nasıl seçim yapacaktı? Daha da rahatsız edici bir sorun vardı; ahlaki soruları kendi kişisel çabalarıyla cevaplandırmaya çalışan hukuk alimlerinin ortaya koyduğu fikirlerin hangisini benimseyecekti? Cevap uzlaşmada, Müslüman ümmetin fikir birliğinde yatıyordu.

Müslüman ümmetin fikir birliği kendi içinde endişe tohumları da ekiyordu elbette Örneğin; ahlaki gerçeğin, Allah'ın bildirdiğinden çok, Müslüman çoğunluğun doğru kabul ettiği olduğunu öne sürüyordu. Bu sorunun çözümü, konu her tartışıldığında kaçınılmaz olarak gündeme gelen Peygamber söylemindeydi: "Ümmetim yanlış üzerinde asla

---

(* Bir eylemin yasallığının şüpheli olması durumunda, yasallık olasılığı daha yüksek görülen fikrin kabul görmesine dayanan Roma Katolik kilisesi doktrini. (Ç.N.)

görüş birliğine varmaz". Meseleye bir başka yaklaşım da iyi bilinen bir diğer hadisle geldi: Gelecek kuşaklara, "Dünyevi konularda sizin yargıçlığınız benimkinden iyidir. Dini konularda ise ben sizden daha iyi bir yargıcım" mesajını verdiği öne sürülen Peygamber, bu yaklaşımıyla inanç konusunda Kuran ve hadislerin tek hakim olduğunu, ahlaki konularda ise toplumsal uzlaşmanın güvenilir rehberliğini ortaya koyuyordu.

KANUN ADAMLARI ve HUKUK

İslam hukuku, Dar-ül İslam'ın bir ucundan diğerine yayılmış merkezlerde ortaya çıktı ve gelişti. Gelişimine bir düzen getirmeye çalışan Şâfî'nin çabaları bile, birbirlerini usul ve erkana uygun ve meşru kabul eden hukuk okullarının (*medrese*) kökünü kazıyamadı, hatta büyümelerini de engelleyemedi. Böylece İslam hukuku alimleri tarafından kurulmuş olan ve kurucularının isimlerini taşıyan Şâfî, Malikî, Hanefî ve Hanbelî ekolleri ortaya çıktı ve gelişimlerini sürdürdü.(43) Bu medreseler, kuram ve uygulamalardaki belli noktalarda birbirlerinden farklılıklar göstermekle birlikte, bu farklılıkların elle tutulur olduğu da söylenemez. Uygulamaları ise, Şiî medeni hukukundaki uygulamalardan, bu hukuktaki "hukuk ilminin kökleri" olarak adlandırılan oldukça farklı bir bakış açısına rağmen, çok da farklı değildir.(44) Dört ana Sünnî okulu, konuyu ele alışlarındaki coşku düzeyleri değişkenlik göstermekle birlikte; Kuran, hadisler, toplumsal uzlaşma ve içtihatları şeriatın temeli kabul ettiler. Şiiler ise, tam aksi bir yaklaşımla, İmamların yanılgısız öğretilerine bel bağladılar ve yoldan çıkmış toplumun uzlaşımını reddettiler.

Şâfî'den sonra ve bağımsız akıl yürütmenin geçerliliği konusundaki tartışmaların sonucunda, hukuk alimlerine daha önce tanınmış olan en geleneksel malzemeden bile yasa çıkarma özgürlüğünün etrafındaki çember şiddetle daraltılmıştı. M.S. 900'lerde ise, "içtihat kapısının kapandığı" yolunda yeni bir uzlaşma gelişiyordu.(45) Bu ifade bir felaket haberi gibi görünse de, Talmud'un kapanışına benzer anlamda, yani; ilim adamlarının kanun tefsir ve şerhlerine geçerliliği kabul görmüş bir ustalar meclisinde-kilise kanunu okullarının gelişmiş doktrinleri içinde- yer bulma çabasında olduğu skolastisizmin geri dönüşünün habercisi olarak anlaşılmalıdır.

Talmud'la kurulan bu benzeşimin sınırları fazla da zorlanmamalıdır. Tıpkı Mishna'nın üçüncü, iki Talmud'un da altıncı yüzyılda tamamlanmış olmaları gibi, İslam hukuku yani şeriat da, bir anlamda onuncu yüzyılın başlarında yerine oturmuştu. Bu metinlerin ilk ikisinin bir resmiyet taşımalarına karşın; şeriat varlığını, onuncu yüzyıldan sonra bile, üzerinde uzlaşılmış ancak henüz tamamlanmamış ve yetkinliği kaleminden çıktığı hukuk adamının yetkinliği ile sınırlı kalan bir "önermeler küme"si ile sürdürdü.

DÜZELTMELER

İçtihat kapısının kapanması, İslam hukukunda var olan bir eğilimin kesinlik kazanması gibi vahim bir sonuç verdi. Talmud teorisinde de yer alan bu eğilim, yerel gelenekler ve değişen İslami yaşam koşullarını tamamen dışlayan yapay dayanaklara sahip, idealize edilmiş bir hukuk kurumu yaratılmasıydı. Bu durumda bile İslam hukuk ilminin elinde, Yahudi hukukundaki uygulamalardan hiç geri kalmayan geliş-

miş kaynaklar vardı. Kadı, mahkemesinde şeriat hükümlerine göre karar vermek zorundaydı ama, Müslüman bir kişi, daha gayri resmi hakemliklere, hatta kadı mahkemesinden yüz çevirip "*mazalim*" olarak bilinen mahkemeye başvurabiliyordu. (46) Mazalim, adaleti yöneticisinin takdir yetkisine bağlı olan bir şikayet mahkemesiydi. Şeriatın göz ardı ettiği şikayet konularını ve adaletsizlikleri ele alırdı. Yine bireysel davalar *müftü* olarak bilinen, Yahudi eşdeğerleri gibi fetva yetkileri bulunan yasa uzmanlarına teslim edilebilirdi.(47) Müftülerin yasama ve yargı yetkileri yoktu, fetvaları da "kadı"nın mahkemesini bağlamıyordu. Fetva literatürünün asıl çekiciliği, Müslüman kanun adamlarının gerçek ve kendine has davalara nasıl yaklaştığını göstermesinde ve bu yolla, idealize edilmiş bir çok şeriat hükmüne düzeltici önermeler getirmesindeydi.

İdeal olanın ve gerçeğin şeriat zeminindeki çarpışması, bazı alimlerin şeraita, Müslümanların çoğunluğunun pratikte göz ardı ettiği, etkileyici ancak gerçekleştirilemez bir ideal olarak bakmaları sonucunu getirdi. Ancak bu, idealize olduğunu iddia ettiği şeriat kadar idealize bir yargı sayılabilir ve hukuksal uygulamaların en azından bazı alanlarında yapılan bir yakından inceleme biraz daha karmaşık bir gerçeği ortaya çıkarmıştır. Özellikle ticari hukuk, şeriatın ticaretle ilgili bölümlerini genişletip, geleneksel hukukun büyük bir kısmını içine almasını sağlayan fevkalade girift bir çalışmaydı.(48) Örneğin, yazılı belgelerin hukuki geçerliliğini reddeden şeriat, ticari sözleşmelerle ilgili konularda bu tür belgelerin kullanılmalarının elzem olduğunu teslim etmiştir.(49) Roma ve Yahudi hukukunun bilindik kanun kurguları (*hiyal*), İslam ticari hukukunda da cömertçe kullanılarak, Müslüman tacirle-

rin geleneksel uygulamalarını şeriatla bir hizaya getirebilmelerini sağladı.(50)

Devletin gereksinimlerinin İslam hukuku çerçevesinde karşılanması, tüccarların gereksinimlerinin karşılanmasından daha zordu. Hasmon monarşisinin birinci yüzyılın başlarında sona ermesinden beri bir Yahudi devleti kurulmamıştı. Dolayısıyla, Talmud dönemi Yahudilerinin din dışı hukuka ya da anayasaya gereksinimleri olmamıştı. Ama Hıristiyan devletleri (ki bunlardan ilki Roma İmparatorluğuydu) ve yavaş yavaş çözülerek İslam devletine indirgenen bir İslam İmparatorluğu vardı. Hıristiyan devletleri, Roma hukukundan gelen bir öncü geleneğe sahiptiler. Daha sonra gelen Roma İmparatorlarının Hıristiyanlık öncesi ve sonrasında sahip oldukları yetkilerden biri de yasama yetkisiydi. Böylece medeni hukuk ve kilise hukuku birbirlerini etkileyerek ama yine de ayrı ve özerk yargı yetkilerine sahip olarak yan yana yaşayabiliyorlardı.

İslamiyette böyle bir gelenek yoktu. Halife İslam'ın baş yargıcıydı ancak asla kanun koyucu olmadı. Bazı konularda sahip olduğu takdir yetkisi, yasama konusunu değilse de, en azından, şeriatın öngördüğü idealize edilmiş Müslüman yaşantısının gerçekleşmesine olanak sağlayacak sosyal ve siyasal koşulları güvenceye alıyordu.(51) Bu genel yetkiler daha sonra "*siyasa*" adını aldı. Konunun kuramında bir eksiklik olmamakla birlikte, siyasa gerçek anlamda özerklik iddiasında bulunmadı. Ortaçağlarda Memlük yöneticiler ve Osmanlı sultanları açıkça sayılabilecek şekilde kanun yapmaya başlayıncaya kadar da, siyasanın kendisini ifade etmesi ve yayımlanması için herhangi bir araç bulunamadı.(52)

BÖLÜM 5

KUTSAL KİTAP ve GELENEK

MİDRASH

Talmud ve hadislerden önce Torah ve Kuran vardı. Torah ve Kuran'ın gerçekten de kutsal metinler olduklarını söyleyenler, içlerindeki Tanrı kelamının ne anlama geldiğini ve ne niyetle söylediklerini anlamakla yükümlüydüler.(1) Bu sürecin nasıl başladığını bilmiyoruz; elimizde sadece Kutsal kitabın son derece gelişmiş tefsirleri bulunmaktadır. Sürgün sonrası Yahudi toplumunda profesyonel bir yazıcı (*soferim*) sınıfının varlığı, Yahudilerin kutsal metinlerinin hem ruhani sınıfa mensup olanlar hem de olmayanlar için yorumlanması konusundaki çalışmaların bir hayli ilerlemiş olduğunu gösteriyor. Yapılan iş ve onunla bütünleşmiş diğer bazı çalışmalar midrash adını alır ve sürgün sonrası Yahudiliği bünyesinde yapılmış en karakteristik iştir.(2) Kelimenin türediği kök "*incelemek*" ya da "*tefsir etmek*" anlamında olmakla birlikte, kutsal metinlerle bağlantılı düşünüldüğünde, bir çok Yahudi'ye göre bir toplu ibadet niteliği taşır.

Eldeki kanıtlardan, sürgünden dönüşteki on yıllar içinde iki sürecin gelişmekte olduğu sonucuna varabiliyoruz. Yazıcılar, (*soferim*) kendi çalışma merkezlerinde, kutsal metinlerin içinden hukuki usulleri (*halakot*) özetlüyor, onları karşılaştırı-

yor ve bir araya getiriyorlardı. Mishna'da sözü edilen bu çalışma, belki de gelecekteki sinagogların habercisi olan daha genel dinsel ortamlarda da tekrarlanıyordu.(3) Aynı ya da farklı kutsal metinler, manevi kalkınma ve dindarlığın yerleştirilmesi amacıyla nasihat (*haggada*) şeklinde genişletiliyordu.

Halaka (kutsal metinde ima edilen kanunların hahamlar tarafından metinlerden süzülmesi) yoluyla oluşturulmuş Midrash'tan söz etmiştik. Bu gizli kanunlar sadece metinlerden değil, sıklıkla yapılageldiği gibi, kutsal metnin hissedilen anlamından bile çıkartılabiliyordu. Bu yönüyle Midrash, anlamı açık olan Mitzvot'a tezat oluşturur. Burada Midrash'ı daha dar bir çerçevede, nasihat şeklindeki haliyle inceleyeceğiz. Bu iki üslup burada ve başka yerlerde birbirlerinden doğal olarak ayrı tutulmakla birlikte, temelde aralarında bir çelişki yoktur. Tarzları birbirinden çok farklı olmakla birlikte, uzlaşımları, tek ve yetkin bir kutsal metnin varlığının ilgili taraflarca kabul edildiği ve Yahudilikte "tek kitapçılık" olarak adlandırılan kavrama dayanmaktadır. Açıkça gönderme yapılmış olsun ya da olmasın, Eski Ahit, tüm Yahudi midrashının temelidir. Halaka ve haggada yöntemlerinin birbirlerine uyarlandıkları durumlar da söz konusudur.

Bir ayrım daha yapılmalıdır. Nasihat şeklindeki midrash (haggada) (bundan böyle yalnızca 'midrash') farklı bağlamlarda karşımıza çıkan bir yöntemdir. Örneğin Eski Ahit çevirileri midrash yönteminin kullanıldığı başlıca alandır. Sürgün sonrası Yahudiliğinin dili Hıristiyanlık'tan hemen önceki yüzyıllarda İbranice'den Aramice'ye dönüyordu.(4) Ruhban sınıfından olmayanlar Kutsal kitabın orijinal halini artık anlayamadıklarından, metin Filistin'in Arami diline tercüme

edildi. Benzer şekilde, İskenderiye'de ve diasporanın başka yerlerinde yaşayan Yunanca konuşan Yahudiler için de Yunanca'ya çevirisi yapılmıştı. Hakikiliğini teminat altına alacağı düşünülen bir çok hikayeyle desteklenen bu İskenderiyeli metin, Septuagint, İbranicesine göre yer yer daha kolay anlaşılmakla birlikte tercüme olduğu da hemen belli olmaktaydı.(5) Aramice Kutsal metinler, (*targum*) çeviri olmaktan çok, eldeki metnin yazarın kendi sözleriyle ifadesidir ve nasihat içeren yapıları onları Eski ahit'in sıklıkla başvurulan şerhleri haline getirmiştir.(6) En çok sinagogdaki toplu ayinlerde sesli olarak ve ezbere okunurlardı.

MİDRASHTAN MİDRASHİME

Targumlar, midrash formunda olmakla birlikte, resmi ve ebedi anlamda midrashime henüz dönüşmemişlerdi. Midrashimin korunmuş en eski örnekleri, Kumran'dan kalan mezhepsel şerhler (*pesharim*) ve Talmud dönemi hahamlarının, hem 'konuşmacı' hem de 'ezber okuyucu'ların, çalışmalarıydı.(7) Ezber okuyucularının çalışmaları iki genel kategoriye ayrılır. İlki, açıklayıcı midrash, kendi yöntemini halakot düşüncesinin hizmetine sunan bir şerhtir. Kutsal metni satırlarının diziliş sırasına göre ele alarak her dizeyi uygun bir dini veya din dışı hikayeyle tefsir ederdi. Tamamen öğüde dayalı Midrashim ise iki yönüyle Midrash'tan farklıdır. Birincisi, Kutsal kitabı toplu dua bölümlerine, yani üç yıllık bir döngü içinde sinagogda her gün okunan Torah perikoplarına* ya

(*) Üç yıllık okuma devri boyunca yeterli miktarda ders sağlayacak şekilde tasarlanmış dua grupları, Yunanca'da pericop, 'kesilip çıkarılmış parça', yani 'küpür' anlamına gelmektedir. (Ç.N.)

da özel yortular ve Şabat için ayrılmış bölümlere (*pesiqta*) göre ele alırlar. İkincisi, kutsal kitaba nasihat tarzında (haggada) tefsir yapan kişi, çalışmasının her bir bölümüne, başka kaynaklardan açıklamalar da ekleyerek, "Yazılar"dan bir dizeyle başlardı. Son bölüm ise, genelde orijinal perikopun belli tek bir dizesi üzerinde yoğunlaşan öğütleri ortaya serecek şekilde tasarlanırdı.

Bahsedildiği üzere, haham midrashimi işin en başında, Kutsal Kitapta bulunan halaka üslubuyla anlatılmış konuları midrash yöntemiyle ortaya koymak gibi bir amaca sahipti. Ancak bu amacın ötesine geçerek Eski ahit söylencesinin hazine dairesi oldular ve aldıkları son şekille İslam çağına kadar uzandılar.(8) Gerçekten de, içerik ve üslup olarak haham midrashimine benzer hikayeleri Kuran'da ve artan sayıda Yahudi ve Hıristiyan'ın Müslümanlığı kabul etmesiyle ortaya çıkan "Peygamber menkıbeleri"nde (*Kısas-ı Enbiya*) görüyoruz. Bu öyküleri kimin kimden ödünç almış olduğu da her zaman açıkça anlaşılamıyor.(9)

KUTSAL KİTAP NASIL VE NEDEN AÇIKLANMALIDIR?

Midrashın gelişimi mantığın tarihçesine benzer. İnsan düşüncesinin hemen her şeklinde bir tür mantık vardır. Bu mantığın ortaya çıkması için ise, bu düşünceyi yöneten kuralların ifade edilmesini sağlayacak bilinç düzeyine erişmek gerekir. Aristoteles, mantığı icad etmedi; sadece bir çok insanın yaptığı ama çok azının tarif edebildiği bir işlemi öz ve anlaşılır hale getirdi. Gelişmekte olan farkındalık düzeyleri M.Ö. ikinci yüzyılda yaşamış bir yazıcı (sofer) ve eserine öv-

gü olan "Jesus ben Sira'nın bilgeliği 39:1-8"nde görülmekle birlikte, ilk yazıcılar da (soferim) midrashı farkına varmadan uyguluyor ya da en azından sürece şekil veriyor olabilirlerdi. Gelenek ise, Yahudi midrashının Aristotelesi olma şerefini İsa'nın çağdaşı Hillel'e bahşediyor. Hillel'in metnin anlamını aydınlatma konusundaki kuralları, Antik Yunan ve Roma retorik ve felsefe okullarında sıradan sayılmaya başlamıştı bile. O kadar sıradan olmuşlardı ki belki de hiçbir anlamda "ödünç alınmalarına" gerek kalmamıştı.(10)

Yahudilerin tefsir yöntemlerini bir yana bırakıp tefsirin sebep ve amacını anlamaya çalışırken çok daha karmaşık bir sorunla yüz yüze kalırız. Metni anlamaya çalışan "salt tefsir" ve aslında gündelik hayata ait olan bir sorunun cevabını kutsal metinde arayan "uygulamalı tefsir" arasında zaman zaman ayrım yapılır.(11) Midrashın ilk hali, kutsal metindeki karanlık alanlardan, boşluklardan ve metnin kendi iç çelişkilerinden veya mecazi olmayan anlamını (*peshat*) kabul etmenin imkansızlığından doğuyordu. Eski Ahit'te ne dediği tam anlamıyla meçhul olan kelimeler vardır. Hikayelerin bazı önemli ayrıntıları kayıptır ve mitzvot da bunların uygulanabilirlik koşullarını her zaman vermez.(12) Dahası, Eski Ahit bir bileşimdir ve orijinal halinin yayımcıları çeşitli söylemlerini bir ahenk oluşturacak şekilde toparlayamadığından bu görev tefsircilere düşmüştür. Son olarak, Eski Ahit'teki bazı anlatıların (örneğin poligami ve ensestin) bu konuları pek öğretici bulmayan bir kuşağa açıklanması ve biraz da yumuşatılması gerekmişti.(13)

Tefsirin kurallarını sistematik hale getirenin bir Ferisi olabileceği gözönünde tutulmalıdır. Çünkü Ferisiler, Kutsal Kitap tefsirinde Sadukilerin ve yazıcılarının ruhani yetkinli-

ğine sahip olduklarını iddia edemiyorlardı. Dolayısıyla, eğer metnin düz anlamından uzaklaşmak istiyorlarsa, ki bu yaklaşım Sadukiler tarafından reddediliyordu, kendi midrashlarını teknik temellere oturtmak zorundaydılar. Fakat Ferisiler Kutsal kitabı kendi bakış açılarına uygulayan tek toplum değildi. Kumran'daki topluluk ve İsa'nın müridleri de aynı şeyi yaptılar.(14) Ferisi midrashı ve ondan türeyen haham midrashı, Kutsal kitabın asli ilkeleri olan hukuk ve ahlak konularının daha derinden anlaşılması (ve daha geniş uygulanması) hedefine yönelikti. Essenilerin ve Hıristiyanların ilgileri ise farklı yöndeydi: Kutsal metinlerde gelecekteki olaylarla ilgili öngörüler okumak, artık gelmiş olan gelecek zamana, yani şimdiye ya da Mesih çağına ve ahir zamana dair öngörüler bulmaktı.

ALEGORİK TEFSİR

Essenilerin ve Hıristiyanların tefsir tekniği, Kutsal kitabın birşeyden (şimdiden) söz ederken başka birşeyi (yarını) ima ettiği önermesine dayanan bir alegori yaklaşımı içerir. Alegori yöntemi en geniş kapsamlı uygulamasına İskenderiyeli Philo (M.Ö. 20-M.S. 45) ile kavuştu. Philo'nun 'öteki' anlayışı, döneminin Yunan felsefisinin tamamıydı.(15) Philo kutsal metinlerin düz anlamını (peshat) gayet iyi anladığı gibi, mecazi anlamını da Filistin üslubuyla yazılabilecek en iyi şekilde yazabiliyordu. Kutsal metin yorumuna en büyük katkısı ise, Yunanlıların kendilerine has alegori ve alt anlam (hyponoia) anlayışlarını Eski Ahit'e uygulaması olmuştur.(16) Yunanlılar, özellikle stoacı ve Yeni Eflatuncular (Neoplatonist), Homer ve şairleri açıklarken, Yahudi tefsircilerin

patriarkal poligami ve ensesti "yorumlamalarıyla" aynı sebepten dolayı alegoriye başvurdular: Hikayeler ahlaki açıdan tiksindirici olmakla birlikte, Tanrısal bir esinle oluşturulmuş metin içinde yer alıyordu. Philo'nun alegori kullanımı aynı ahlaki gerekçeden çok, ifade tarzları farklı olsa da Kutsal Kitap ve felsefenin aynı gerçekleri anlattıklarına olan inancından ileri geliyordu.(17) Metinlerin kendileri de, bir anlamda şairlerin de yaptığı gibi, alegorik anlatımı davet ediyordu: Kutsal metinlerde olaylar öyle bir anlatılıyordu ki, kelime kelime çevrileri onur kırıcı veya anlaşılmaz oluyordu.

Hıristiyanların Kutsal Kitap okumalarında alegoriyi temel yöntem haline getiren Pavlus'tur.(18) "Galatyalılara Mektuplar"ında (4:21-27); İbrahim, Sara ve Hacer'in hikayesinin bir "alegori" olduğunu cesaretle öne sürerek gerçek ruhani anlamını çözümlemeye girişti. Yine Pavlus, Kutsal Kitapta (Pavlus ve ilk Hıristiyanlar için bu Eski Ahit anlamına geliyordu), "Hıristiyanlık müjdesinin yayılmasının" çok yakın olduğunu haber veren olayların yer aldığı görüşünün de öncüsüdür. Adem, gelecekteki (yani şimdiki) Mesih'in bir benzer "tipi" ya da modelidir. İlkinin günahı, ikinci Adem'in bu günahın kefaretini ödemek için kendisini feda etmesini gerektirmiştir (Romalılar 5:14). Öte yandan, İsrailoğulları'nın Sina'daki deneyimleri, Hıristiyanları Tanrı'ya karşı çıkmanın sonuçları konusunda uyarmak için yaşanmıştır (Kuran da Eski Ahit'e aynı işlevi yükler. Hıristiyanların sonraki kuşakları bu öngörüye dayalı ya da tipolojik (*simgesel*) tefsir üslubunu fazlasıyla sevdiler. O kadar ki, böyle bir şeye hiç niyetli olmamalarına rağmen, Yahudilerin "Eski ahit"inin Hıristiyanların "Yenisi"yle; öngörenin, öngörülenle daima bağlantılı düşünülmesini bu yöntemle güvence altına aldılar.

Pavlus'tan Yeni Ahit'in ilk dört kitabına döndüğümüzde de kendimizi eskisinden çok farklı bir dünyada bulmayız. Burada da Eski ahit (ve apokrifler), İsa ve Mesih haberi aranarak incelenmektedir. Yahudi Midrashi bağlamında bu hiç de yeni bir tutum değildir (Luka 4:16-30'da, bir Galile sinagogunda ibadet eden İsa da aynı arayış içinde gösterilmektedir-) ve Yahudi topluluğunu İsa'nın öne sürdüklerine ikna etmek için kullanılan bir yöntem olduğu açıktır. İlk Yahudi- Hıristiyanlar bir adım daha ileri gittiler; içlerinden biri, Symmacus, Eski Ahit'in yeni bir Yunanca çevirisini hazırladı. Bu eser bugüne kadar gelememiştir ama, Esebius'un hakkında verdiği bilgilerle, bir *"targum"*; yani hem bir çeviri hem de irdeleme yapan bir kitap olduğu neredeyse kesinlik kazanmıştır. Hıristiyan tefsirinin ilk örneklerinden biri de, Yahudi Midrash'ından esintiler taşımaktadır. Belki de Yahudi kökenli bir kişi tarafından yazılmış bu eser, Barnabas'ın mektubu, Eski Ahit'in, özellikle perhiz kurallarına (*Yahudilikte, hangi yiyeceklerin yenebileceğini, hangilerinin bir arada tüketilebileceğini ve besinlerin hazırlanma yöntemlerini belirleyen kurallar*) oldukça çarpıcı göndermeler yapan bir alegorisidir.(19)

"GENTİLE"LERDEN BABALARA

Barnabas'm mektubunun hitap ettiği Yahudi ve Yahudi'den dönme Hıristiyan kitlesini zaman içinde kaybeden Hıristiyanlar, bunun sonucunda rabbi midrashının yöntemlerinden uzaklaşarak, Helenleşmiş Hıristiyanlara (Bir zamanların Gentilelerine- daha hoş gelen Philo alegorisine) yöneldiler. Hıristiyan "Babalar" Philo'nun alegori yöntemini çok iyi biliyorlardı. Kendileri Philo'yu okumamış olsalar bile,

okumuş olan iki kişiden alegorik tefsir hakkında yeterince bilgi edinmişlerdi: Üçüncü yüzyılın başlarında yaşamış olan İskenderiyeli Hıristiyanlar, Clement ve Origen (Bütün bu din alimleri;Philo, Clement, Origen ve O'nlardan sonra gelen Yunan ve Latin alimler), alegorileri alt bölümlere ayırarak şekillendirmeyi denediler.(20) Genel görüş, Kutsal Kitapta hem görünür hem de ruhani yön olduğuydu. Ruhani yön de genellikle iki kısımda inceleniyordu: Midrashın nasihat tarzından (haggada) farklı olmayan manevi yön ve daha derinlere, yani Kutsal Kitapla bütünleşmiş olan felsefi gerçeklere inen Philo alegorisi.

Hıristiyan Babalar Kutsal kitabın düz anlamı üzerine konuşup durmakla birlikte, anlamı açıklığa kavuşturacak tefsir çalışmalarına pek rağbet etmediler. "Mitzvot"unu oldukça açık bir şekilde reddettikleri Eski Ahit bağlamında bu belki doğal karşılanabilirdi. Tefsire ciddiye alan bir kişi, bir Hıristiyan olarak Eski Ahit'in hiç de Kutsal Kitap olmadığı sonucuna varan, ikinci yüzyılda yaşamış Marcion'du. Barnabas Eski Ahit'i alegorik tefsir yoluyla neredeyse tanınmaz hale getirip kabul edebilmişken, Marcion onu, kullanılamaz, uygunsuz addettiği ve Tanrı sözü (en azından Hıristiyanların taptığı Tanrı'nın sözü) saymadığı için reddediverdi. Karşılığında Marcion da kilise tarafından reddedildi: M.S. 144'de Roma'da aforoz edildi. Kilise Yahudi Kutsal kitabını muhafaza etti. Bununla birlikte, Hıristiyan Babaların çoğu Pavlus ve İncil örneğinin izinden gittiler. "Eski Ahit" diye adlandırdıkları metnin kelime kelime ne anlama geldiğini çözmeyip, ona simgesel bir anlam yüklediler ya da Philo'yu takip edip "Musa felsefesi"ni Eflatun felsefesine (Platonik felsefeye) dönüştürdüler. (21)

Sonunda, Kutsal Kitabın en nüfuzlu Hıristiyan tefsircilerin hepsi [Yunan Doğu'da Clement (156-215) ve Origen (185-254); Latin Batı'da Augustine (354-436) ve Büyük Greguar (540-604)], Kutsal kitabın simgesel (figüratif) veya alegorik okumalarının onun düz anlamını tamamlar nitelikte olduğunu, hatta bu anlamı aşabileceğini kabul edip bu tür okumaları bir düzen içinde sadeleştirmeyi denediler.(22) Origen Kutsal kitabın üç anlam düzeyi olabileceğini düşündü: Düz anlamı, kıssadan hisse çıkarılabilecek anlamı ve ruhani anlamı. Augustine dört düzeyi olduğunu savundu: "Gerçek olaylarla kurulan bağlantılar", yani metnin harfi harfine ya da tarihsel anlamı; "Önceden bildirilenler", artık aşina olduğumuz kehanetleri yahut simgesel anlamı; "Bizden istenenler", Kutsal metnin manevi rehber olarak okunması.

Augustine'nin bu dört yönlü metin okuması, bölümlerin tam olarak ne olduğu üzerinde tam bir anlaşmaya varılamamış olmasına rağmen Latin Batı'da çok sevildi. Ortaya çıkan tartışmalarda Kutsal metnin düz anlamıyla ilgili pek fazla anlaşmazlık yoktu: Eski Ahit'teki tarihsel gerçekler ve Yeni Ahit'in ilk dört bölümündeki anlatılar ciddiye alınmalıydı. Manevi anlam ise, vaaz ve derin düşüncenin (*meditasyon, tefekkür*) esasını oluşturmaktaydı. Simgesellik (tipoloji) zaman içinde önemini yitirmişti çünkü, Yeni Ahit'in kurtarıcı İsa'nın reddedilemez kanıtı olduğunu artık kabul eden Hıristiyanlara, İsa Mesih'i anlatmaya gerek kalmamıştı. Manevi anlam da, Yahudilikte de olduğu gibi, bu tür okumalarda sıradan bir inanandan gizlenen gerçekleri bulan Kilise mistiklerinin ve Tanrıbilimcilerinin okuma seçenekleri arasına katıldı.

Kutsal Kitap tefsiri bir okul alıştırması değildi. Yeni Ahit metni beşinci yüzyılda, İsa'nın mahiyeti; hem Tanrı hem insan oluşu ile ilgili kıyasıya tartışmaların savaş alanı; ve tefsir de bu alandaki tüm savaşçıların hem ustalık ve hem de inançla savurdukları bir silah haline gelmişti.(23) Genellikle çok tanıdık, benimsenmiş, hatta gösterişsiz bir dil içinde yatmakta olan kutsal kanıtlar, Kilise aydınlarının (intelligentsia, *seçkinler*) tercih ettiği şekilde, Tanrıbilimin soyut ve alim diline çevrilmeliydi. Kutsal kitabın yalnızca bir başlangıç olduğu sonradan anlaşıldı. Dümen mekanizması tefsirdi; tefsirin arkasında ise bir başka ana ilke, gelenek dümen tutmaktaydı.(24)

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın her biri, evrensel uzlaşmayla "kapanmış" kabul edilen birer Kitaba sahipti. Fakat Tanrı'nın sessizliği göreceli bir meseledir ve O'nun toplumu hikmetiyle yönlendirmesi başka başka şekillerde algılanıp "okunabilir". Örneğin Hıristiyanlığın gelişmesi sırasında, Kutsal kitaba ve geleneğe başvurular arasında hassas bir denge olduğu fark edilmektedir. Bu yeni bir önerme değildir. İsa zamanına kadar, Yahudi çevrelerinde, yazılı haldeki Kutsal Kitap'tan ayrı ama onunla bağlantısı açık olan bir tür sözel gelenek düşüncesi, genel kabul görmese de mevcuttu. İsa ve Ferisiler sözel geleneğin yetkinliğini defalarca tartıştılar. İsa bu önermeyi reddeder görünmemekle birlikte, çağdaşları O'nun başka bilgelerin öğretisiyle değil, "kendi yetkinliğiyle okumuş" olduğunu bildirdiler. İsa kendi yetkinliğini Babaların geleneğinin yerine koydu. Böylelikle, müridlerine devredilen ve Pentikost günü Kutsal Ruh'un da teyid ettiği yeni geleneğin kaynağı olarak kendisini ortaya atıyordu.

Kutsal metinlerden ayrı bir geleneğin var olduğu yönündeki Hıristiyan görüşü, bu metinlerin önceleri Eski Ahit'le eş anlamlı olarak algılanmalarından kaynaklanabilir; Yeni Ahit'i oluşturan metinlerin tefsir edilmesi konusuna ikinci yüzyılın sonlarına kadar ciddi bir ilgi gösterilmemişti. Oysa gelenek, İsa'nın her ikisini de metin içindeki gerçek yerlerine yerleştirmiş olduğu öğretisinden ve ölümüyle ödediği kefaretten oluşuyordu.(25) Böylece, Kutsal kitabın anlamı ve Hıristiyanlıktaki gelenek anlayışı arasındaki ayrım, İsa'nın öğretisi ve işleri İncil'e yazılıp Hıristiyanlığın yeni ve belirgin Kutsal kitabı oluşmaya başladıktan sonra bile, toplumda hissedilmeye devam edildi.(26)

PİSKOPOSLAR VE İNANÇ KURALI

Hıristiyanlığın "nesilden nesile geçirilmesi" (*paradosis*) İsa ile başladıysa da, tanıkları ve ulakları Havarilerdi. Yazıya dökülmüş ilk dört kutsal metin O'nlara atfedildiği gibi, geleneğin ikinci yüzyılda "inanç kuralı" ya da "gerçek kuralı" adını alan sözel kısmı da O'nlara kadar uzanır. Bu kural, İrenaeus'un sözleriyle "Havarilerden devralınmış ve Kilise ihtiyar heyeti (*presbiterler*) tarafından korunmuştur." Bu sözlerle; önceden belirlenmiş bazı davranış biçimlerinin yanı sıra, Kutsal kitabın doğru yorumunu da içinde bulunduran Havari geleneği, piskoposların doğrudan Havarilerin ruhani halefleri oldukları savına açık olarak bağlanmaktadır. Bu görüş, M.S. 175'lerde resmiyet kazanarak tüm Kilise teşkilatı tarafından kabul edilmiştir.(27)

Bu durumda piskoposlar havari geleneğinin yetkilerine dayanarak konuşuyorlardı. Bazı zamanlar sesleri tek tek çıkı-

yordu ama, yetki sahibiydi bu sesler: Bir İgnatius, bir İrenaeus, bir Basil veya bir Chrysostom. Ama kendisini piskoposların ruhani meclislerinde ya da dördüncü yüzyıldan başlayarak Kilise'nin topladığı ekümenik Konsillerde gösteren geniş bir uzlaşma geleneği akımı da vardı. Bu toplantılar Kutsal Kitaba atfediliyordu ama gerekçe ancak Mishna rabbileri için olduğu kadar geçerliydi.(28) Toplantıların kararları, Yahudilikteki karşılıkları olan Mishna'nın sonuçlarına hiç benzemeyen bir şekilde, dogmalar olarak çıkıyordu ("karar verilmiştir"). Ses, Havari geleneğinin, dolayısıyla İsa'nın kendisinin sesiydi. Bir kere çıktı mı geri dönüşü yoktu.

"Babaların öğretisi" Hıristiyan doktrini ve kilise kanunlarının şekillendirilmesinde önemli bir girdiydi. Kutsal Kitap yorumu üzerinde yaptığı etkiler de aynı derecede belirgindir.(29) Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman topluluklarının her üçünde de gelenek; Kutsal metnin yorumlanma sürecini, öncelikle "kutsal" kapsamına alınacak metinlerin listesini müsveddeler arasından yaptığı seçimle oluşturarak, sonra da anlamları hakkında karar vererek denetim altında tutmuştur. Geleneklere ve muhafızlarına saldırmak için, metnin "düz" okumalarına geri dönülmesi ve bu anlamın mutlak önceliğinin vurgulanması yoluyla yapılmıştır. Yahudilikte Saduki ve Karaitler, biraz farklı olmakla birlikte İslamiyette Hanbeli ve Zahiriler, Hıristiyanlıkta da Protestan reformistler bu yaklaşıma örnek verilebilecek tutumlar sergilemişlerdir. Saldırılar ayrıca, geleneğin bir başka şekli olan Gnostik öğretiye başvurularak da yapılabiliyordu. Vahiye daha yakın olan bu öğreti, Kutsal Kitabın daha alegorik ve ruhani okumalarına izin vererek, "gnostik ehil"lerini gelenekçilerin hukukundan

azad ediyordu. Yahudi Kabalistleri, Hıristiyan Gnostikleri ve İslam Şiileri gibi ezoterik (*batınî*) gruplar bu yaklaşımı benimsemişlerdir.

KURAN'IN TEFSİRİ

Kuran tarihsel koşullar doğrultusunda indirilmiş bir vahiy olmaktan çok; ebedi bir ilahi modeli, "Kitabın anası (Kuran 13:39)"nı, aynı Arapça söylemle yansıttığı için, Müslümanların Kuran tefsirine yaklaşımı Yahudilerin ve Hıristiyanların tefsirde aradıkları yollardan (Kuran'ın tercüme ve yorumlardan kolay kolay zarar görmemesine rağmen) daha başından ayrılıyordu.(30) Hıristiyan önermesine göre, İsa kendi kendisinin açıklamasıydı. Bu açıklamanın anlamını öğretme yetkisine sahipti ve öğretisini havarilerine resmen ve emreder bir üslup içinde aktarabilirdi. Muhammed, tam aksine, Musa gibi, Tanrısal söylemin aktığı bir kanaldı. Sağlığında, vahiyleri Müslüman ümmetine yorumlamaya, O'nun ve yalnızca O'nun yetkili olduğu sorgusuz kabul edilmişti. Kuran'la ilgili sözlü açıklamalarının daha sonra bir araya toplanarak bir kısım hadisleri oluşturduğundan daha önce söz etmiştik.

O halde şunu kesinlikle söyleyebiliriz: Erken İslam'da bir kısmı tarih anlatısı olan sözlü gelenek kurumu, daha sonra Peygamber'in "yaşantılarına" dahil edildi; bir kısmı öğüt niteliği taşıyordu, ayrı ayrı bölümler zaman içinde İslam hukukuna dönüştü ve sonunda bazıları tefsir yapısı kazandı.(31) Bu belirgin kategoriler Müslüman yazarların dikkatlerini hiç çekmedi. Onlar da bizim gibi, Kuran'daki metinleri Muhammed'in hayatını aydınlatmakta kullandıkları ya da tam tersi-

ni yaptıklarından, Peygamber'in ilk hayat hikayelerinde uzun tefsir pasajları vardır. Diğer yandan tefsir olduğu öne sürülen çalışmalar, Kuran'ın her suresinin, hatta her ayetinin indirilmesinin ardındaki tarihsel koşulları da tasvir etme konusunda epey gayret göstermişlerdir. Bir geleneğe göre, başlangıçta Kuran'ın yorumlanması yasaklanmıştı.(32) Ancak bu yasağa çok az uyuldu.(33) Belirlenebilen en eski tefsir çalışmaları, Yahudi Midrashındaki tanıdık üsluba çok benzer, hatta bazı amaçları onunla aynıdır: Kuran'daki anlatılardaki boşlukları doldurmak ve hakiki bir İslam dindarlığı oluşturmak.(34) Söz konusu anlatıların çoğu Eski Ahit'tendi ve bizzat Müslüman geleneğine göre, nasihat tarzında geliştirilmeleri için ayrıntılar, Yahudi geleneğinin hem Eski Ahit hem de Midrash'a ait yönlerini bilen mühtediler (*Müslümanlığı sonradan kabul etmiş olanlar*) tarafından sağlanıyordu.

Vaaz yoluyla İslam dininin şekillendirilmesi, Müslümanlığın kutsal metinlerden yola çıkılarak yasal hükümlerle ilgili bir kurum oluşturulmasıyla aynı şey değildi. *Hüküm* (çoğulu *ahkam*), bu bağlamda İbranice'deki "halakot"la eş anlamlıdır. Müslüman tefsircilerin, Yahudilerin halakota dayanan tefsir yöntemlerini ne zaman benimsedikleri kesin olarak bilinmiyor.(35) Ancak bu noktaya varabilmek için öncelikle, her vahyin "vesilesini", yani nasıl bir ortamda ve neden geldiğini belirlemek zorunda oldukları kesindir.(36)

KURAN TEFSİRLERİ

Kuran'ın Müslümanlarca yapılmış tefsirlerinin sık raslanan şekli, metnin kendisinin açıklanmasıdır. Bu yöntem, dini kuralları içeren yetkin bir metnin varlığını öngörür. Kuran'ın

dili tabii ki Arapça; Kutsal Kitabın kendi kelimeleriyle, *selis* (temiz, berrak, akıcı)'di (Kuran 16:103;26:195). Kuran'ın dili O'nu Muhammed'in ağzından Mekke ve Medine'de dinleyenler için muhakkak ki bir akıcılığa sahipti ama, bu akıcılık günümüzün alimleri için geçerli değildir. Hatta, Kuran üslubunun gelenekçi görüşün savunduğu gibi yerel lehçelere (belki de Kureyş lehçesine) mi, yoksa Bedevi saz şairlerine özgü bir ekümenik sanatlı konuşma üslubuna mı dayandığı konusunda hatırı sayılır tartışmalar olmuştur.(37) Aralarında ana dili Arapça olmayanların da bulunduğu daha sonraki Müslüman kuşak için de tam anlamıyla "berrak" değildi. Bu kuşak, metnin tefsiri konusunda hiç umulmadık bir yerden yardım istedi: Yerden yere vurulan İslamiyet öncesi şairlerinin çalışmalarından. Bu yöneliş, İslamiyet öncesi şiirin bir araya getirilip yayınlanması için yapılan paralel bir çalışmanın da yolunu açtı. İslam tefsirciliğindeki bu gelişmelerin bir çoğu, geleneksel olarak, Muhammed'in kendisinden çok küçük yaştaki kuzeni İbni Abbas'a atfedilir (ölümü 687). Fakat bu atfın amacı, erken İslam tarihindeki başka örneklerde olduğu gibi, bir yüzyıl hatta daha sonra olmuş olaylara bir eskilik (*antikite*) yüklemek de olabilir.(38) Kesinlikle bildiğimiz şey ise, ilk İslam tefsirlerini çoğunun "Kuran tefsiri için açıklamalar" veya sadece "Tefsir" başlığı altında Tabari (ölümü 923) tarafından bir araya getiriliğidir. Bu çalışma, Kuran'ın Müslümanlar tarafından bugüne dek yapılmış olan yorumları arasında saygın bir konuma sahiptir.(39) "Tefsir", Kuran'ın bütün surelerini ihtişamla tek tek ele alır; hukuk, tarih ve dil bilim açısından yaptığı yoğun yorumları birleştirir, vardığı her yargıyı Muhammed'i çağdaşlarına, ünlü "Sahabe"ye kadar inen bir yetkinler silsilesiyle destekler.

Ara sıra bu sorunun cevabını aradığından hareketle, Tabari'nin zamanındaki tefsir yaklaşımında yukarıda anlatılan kategorilerle kesişen bir diğer ayrımın farkına varılmış olduğu görülüyor: "*Tefsir*" ve "*Tevil*" ayrımı. Bunlardan "tefsir" metnin düz anlamı olarak alınırken, "tevil" genelde alegorik açıklama olarak algılanır. Bu ayrım Kuran'ın kendisinde de sezilir (3:37). Kutsal Kitapta sanki iki tür ayet vardır: Anlamları açık olanlar ve bir şekilde açıklama gerektirenler ki, Kuran bunlara "tevil" demektedir.(40) Bu durumun açıklaması belki de, metnin düz anlamının geçerliliğinin kabulune karşı bir duruş olarak, metin üzerinde uygulanan bir kişisel akıl yürütme (*içtihat*) ya da araştırmadan (*nazar*) başka bir şey değildi. Hukuki çevrelerde güncel olan ve müzakere edilen bir ayrımdı. Böyle bakıldığında, tefsir ve tevil arasındaki fark, egzoterik (*zahirî*) ya da ezoterik pasajlar arasında değil, anlaşılır olan ve başka anlamlara çekilebilen pasajlar arasındadır. Tevil ve alegori arasında kurulan bağlantının nedeni ise, tevilin "uygulamalı tefsir" alanında kullanılmasıydı, yani Kutsal Kitap'taki dogmatik ve mistik anlamları açığa çıkarmak için tefsir ilkelerinin kullanılması ki, belki de bu konuda Muhammed ve Kuran tamamiyle masumdu.

GELENEĞİ SORGULAMAK

Buraya kadar tartışılan tüm tefsirler ve tefsirciler, hadislerin; Yahudilikte Talmud'un Torah karşısındaki konumuna çok benzer bir şekilde, özellikle hukuk ile ilgili konularda Kuran'ı anlamak için en önemli tefsir aracı olarak görüldüğü bir gelenek içinde etkinlik gösterdiler. Yine de gelenek sorgulanmaktan kurtulamadı. Her iki din bağlamında da, Kitabı

daha derinden anladıklarını iddia eden ve bilgelerin geleneğe yönelerek metnin içinden çıkardıkları pozitif hükümlerden bu sebeple kurtulmak isteyen ruhanilerin meydan okumaları vardı. Aynı anlayış nedeniyle Esseniler ve Hıristiyanlar kendi dönemlerinde Ferisilerle, tıpkı daha sonra Kabalistlerin hahamlarla geldiği gibi, karşı karşıya geldiler. İslam'da ise Sufi ve Şiiler, pirlerinin ve yanılmaz imamlarının kendilerine aktardığı ruhani geleneği, benzer şekilde, hukuk alimlerinin gelenekten türettiği halakotun karşısına koyabilirlerdi.

Ama meydan okuma başka bir şekilde de tırmandırılabilirdi. Josephus'un Sadukiler hakkındaki kısa açıklamaları, onları Torah'da açık seçik bir şekilde yer almayan her kanunu reddeden bir topluluk olarak tanımlıyor. Bu, Ferisilerin Babalar geleneğinin doğrudan reddiydi: Torah başlı başına vahiydi, doğrudan, kelimesi kelimesine yorumlanmalıydı. Bu yöntemin dışında kalan herşey, en iyi ihtimalle tahmin yürütme, en kötü ihtimalle de ayrılıkçı fikirlerin ortaya çıkmasıydı. Bu saldırıyı bir kez daha Yahudilikte işitiriz: Karaitlerin kışkırtmasıyla sekizinci yüzyılın Babilli hahamlarına karşı yapılmıştı ve daha önce de gördüğümüz gibi, Roma kilisesinin Kutsal Kitap yorumuna karşı Reformistlerin düzenlediği başlıca saldırı niteliğini de taşıyordu.

Karaitler okumalarını sadece Kutsal metinlerle sınırlamış ve metinlerdeki kaidelere ve yalnızca bu kaidelere göre yaşamaya çalışan "okuyucu"lardı.(41) Patriarklar çağının yaşam tarzından ve törelerinden çok uzaklaşmış olan bir toplum içinde bunu nasıl başardıklarını bilmiyoruz. Metinlerde mecaz aramamak, Karaitleri halakottan kurtarıyordu; doğru, ama yine de halakot bazı Hıristiyan kaynaklarının nitelendirdiği gibi "yük" değil; İslamiyet'teki hadisler gibi,

mitzvotu yerel adetler ve gelişen koşullar ile aynı çizgiye getirmeyi başarmış olgulardı. Karaitlerin hareketi, hahamlık kurumunun gücüne yönelmiş bir tehditti.(42) Ama bin yaşındaki Torah'ın, düz anlamıyla sekizinci yüzyılda yaşayan Yahudi toplumu için bağlayıcı bir kanun kitabı niteliği taşıdığı da kuşkuluydu. Karait lideri Anan ben David'in öne sürdüğü bir Torah versiyonunu belki de bu "düz anlamcılığı" tökezletmişti.

Anan ben David'ten sonra, Nihavendi ve Daniel Qumisi'nin önderlik ettiği Karait kuşağı daha başka bir yol tuttular. Yahudilere kendi kendilerinin hahamı olma, ortak kabul görmüş Torah'dan kendi Talmudlarını oluşturma ayrıcalığını tanıdılar. Bu cazip seçenekle Karaitler ortaya çıktıkları Babil'den çok uzaklara, Dar-ül İslam'daki Yahudi topluluklarına ve daha da ötelere yayıldılar. Entelektüel liderlik mitzvottan, ilk bakışta hiç beklenmedik bir yön gibi görünen felsefi düşünceye ve Kutsalmetinlerin alegorik yorumlarına yöneldi. Belki de İslamiyet'in gösterdiği bir yolu izliyorlardı. İslam'ın ilk Tanrıbilimcilerinden olan "Mutezile"lerin işaret ettiği gibi, Kutsal metinler akılcı sorgulamayla en az gelenekle olduğu kadar etkin bir denetim altına alınabilirdi.

İslam toplumu anlayışlarını daha önce ele aldığımız Hariciler; İslam'da, Karaitlerin Yahudilikteki konumuna paralel bir konuma sahiptirler. Hariciler, metnin düz anlamından yararlanmadan, Kuran'a dayanan bir Müslüman yaşam tarzı ve Müslüman toplumu kurmaya çalıştılar ve yine Karaitler gibi kendi görüşlerini paylaşmayanlarla işbirliği konusunda sert bir duruş sergilediler. Karaitler görüşlerini yedinci yüzyılın sonlarında, hadis kurumu ve ondan türeyen kaidelerin henüz ortada olmadığı bir dönemde ortaya koyuyorlardı. Yani,

tepkileri muhtemelen, baskıcı gelenekten çok, dünyevi olduğunu düşündükleri ve "gayriislami" olarak nitelendirdikleri tutumlara yönelikti.

İSLAMİYETTE GELENEK

Gelenek, İslamiyette büyük bir güçtü ve hâlâ da öyledir. Kanıtları çok fazla olmamakla birlikte, İslamiyet öncesi Arapların kabile yaşantısı ve yedinci yüzyılda Mekke ve Medine'nin biraz daha şehirleşmiş ortamında yaşamış kardeşlerinin hayatı, hiç kuşkusuz, örf ve adetlerle (*sünnet*) yönetiliyordu. Bu örf ve adetler, bir kişi tarafından beyan edilmiş ya da kurulmuş, daha sonra da kabilelerin ortak uygulamaları halini almıştır. Peygamberin kendi eylemlerini ümmeti için örnek gösterdiği durumlar da olmakla birlikte, Peygamber geleneğinin İslam'da kanun gücü taşıdığı düşüncesinin varlığına en güçlü kanıt, üçüncü halife Osman'ın 644'de halifelik tahtına çıktığında ettiği yeminde bu konuya yer vermesidir.(43)

Şâfî, hadisleri toplumun bir çeşit dine bağlılık göstergesi olarak ortaya atmadığı gibi, böyle bir düşüncenin benimsenmesine de çalışmadı; amacı, bazı hukuk ilkelerinin önceliğini tartışmaya açmaktı. Hadislerin daha geniş etkileri, büyük ve düzensiz bir Müslüman kesimi olan "gelenekçiler" (*ehl-i hadis*) üzerinde görülür. Bu topluluk da Hariciler gibi, Kuran tarafından yönlendirilen bir toplum özlemi içindeydiler. Bu özlem, benliğini hadislerde bulmuş, idealize edilmiş ilk Müslüman kuşağıyla tamama eriyordu. Gelenekçiler Kuran'a, Allah'a gösterdikleri saygıyı gösterdiler ve bu saygı nedeniyle Kuran metninin katı yorumlarını yapmaya yöneldiler.

Gelenekçilere, İslam'ın yeni oluşan Tanrıbilimcileri (*ehl-i kelam*) ya da "diyalektik yandaşları", özellikle de onların "Mutezile" olarak adlandırılan kesimi karşı çıktı. Mutezilelerin hadisleri red mi ettikleri, yoksa daha olası görüldüğü gibi, Müslüman çevrelerinde raslanandan daha eleştirel bir bakış açısıyla mı izledikleri bilinmiyor. Dar kafalı sofuların beceriksizce Allah'a insan şekli vermeye (*antropomorfizm*) çalışmalarını engellemek için mecazi tefsirini yapmakta duraksamadıkları Kuran'a inandılar. Ama, gelenekçilerle uyuşmazlıkları bundan daha da derindi. Gelenekçilerin Kuran'ın *Allah'ın Kelamı* olduğu düşüncesine duydukları saygı ve Mutezilelerin Kuran çözümlemesinde diyalektik yöntem kullanmaktaki ısrarları; Kuran'ın Mutezilelerin ileri sürdüğü gibi düşünceyle yaratılmış bir metin mi, yoksa gelenekçilerin dediği gibi ebedi ve Allah'a eşdeğer mi olduğu konuları üzerinde yapılan derin bir fikir tartışması ortamında uzlaşmaya vardı.(44)

İSLAMİ TEFSİRDE GELENEK VE AKIL

Mutezileler için, yaratılmamış ve ebedi bir Kuran, bir tek Allah'a teolojik anlamda bir hakaret olduğu kadar, insan aklı ve bilincini bir metne zincirleyen bir kelepçeydi de. Gelenekçi gözlere göre ise, yaratılmamış Kuran, Yüce Allah ve dünyevi yaratısı arasındaki kutsal, neredeyse mistik bir bağın gizemli bir şekilde somutlaşmasıydı. Bütün silahları diyalektikçilerin kuşanmış olduğu sözel bir savaş içinde gelenekçi tutumun nüanslarını yan yana koymak zordur; ancak ehl-i hadisten çıkmış olan iki İslam "okulu"ndan (*ekol*) [Ahmet ibni Hanbel (ölümü 855) ve Davut ibni Kalaf (ölümü

884)], bu tutum hakkında tutarlı bir çıkarsama yapılabilir. Bu okulların her ikisi de Kuran ve hadislerin görünür (*zahir;* Davud'un müridleri 'Zahiriler' olarak adlandırılır.) anlamında ısrarlıydılar. Bu ısrarın sofu ve tutucu gerekçelere dayandığı ne kadar mutlaksa, Mutezilelerin "inceleme, araştırma" (*nazar*) diye adlandırdıkları benzeşim temelli tefsirlerine bir tepki olarak ortaya çıktığı da bir o kadar kesindi.

Teolojiyi irdelerken göreceğimiz gibi, tefsir, vahiy yoluyla gelen bir dinde var olan inanç ve akıl çatışmasının özünü oluşturmaktadır. Yaklaşımları mantık çizgisinde olan Tanrıbilimciler, hukuk adamlarının tefsirle ilgili bazı haklarını, kendileri alegorik tefsir konusunda daha usta oldukları için, zorla ellerinden almışlardı. Gelenekçiler, Kutsal Kitabın harfi harfine yorumlanması konusundaki önermeleriyle kendi kendilerini bağlamışlardı. Bu bağlayış onları, metnin öğüt dışı pasajlarında Tanrı'ya insan şekli vermek gibi; diyalektik yanlısı Tanrıbilimcilerin bir tartışma ortamında silip süpürebildikleri hantal çabalara mecbur etti. Dahası, Tanrıbilimciler kendilerine daha geniş bir tefsir alanı tanıdılar. Gelenekçilerin retorik ve dilbilgisinden türemiş tartışma yöntemleriyle büyük ölçüde kısıtlanmalarına karşın, onlar tefsirde hem bilgilerini hem de hayal güçlerini kullanabiliyorlardı. Mutezile Zamakshari'nin Kuran tefsirine İslam toplumunun tüm katmanlarında kazandırdığı konum, teolojik tefsirin çekiciliğini açıkça göstermektedir. Philo'nun gözden düşen alegorik tefsir yönteminin İslamiyet bünyesindeki Yahudi Tanrıbilimcilerin felsefeyi yeniden keşfetmesiyle yeni bir izleyici kitlesi bulması da bu çekiciliğe bir diğer örnektir.

YAHUDİLİKTE ARAP ÜSLUBUYLA YAPILAN TEFSİR

Görmüş olduğumuz gibi, rabbiler Eski Ahit'in hem kanunlar hem de öğütlerinin tefsirini geliştirmişlerdir. Ama Yahudiler daha sonra, 10. yüzyılda Ortadoğu'daki Müslüman ortamın gözle görünür etkisiyle, Kutsal metin okumalarına yeni bir yaklaşım aramaya başladılar. Bu konuda ilk önerme Saadya ibn Yusuf'tan (Sa'id ibn Yusuf el Fayyumi) geldi (882-942). Saadya Mısır'da doğmuş, Sura'dan halifelik makamının bulunduğu Bağdat'a taşınan Iraklı rabbilerin başkanı (*gaon*) olmuştu. Eski Ahit'in ilk Arapça tercümesini, Mezopotamya'da yaşayan ve artık Arapça konuşan Yahudiler için yapmıştı. Bu tercümenin aynı derecede önemli olan kapsamlı şerhi, Eski Ahit tefsirinin önünde yeni bir yol açtı.(45)

Midrash üzerinde yoğunlaşan rabbiler, o güne kadar metnin ortaya çıkmasında rol oynayan çevre ve olaylarla pek fazla ilgilenmemişlerdi. Dikkatleri neredeyse tamamıyla metne, daha doğrusu metnin kelimelerine; kelimelerin söylediğini (ya da söylemediğini) düşündüklerine ve belki de daha önemlisi, altlarındaki anlama sabitlenmişti. Oysa Müslüman tefsirciler Kitaplarına farklı bakıyorlardı. O'nun edebi bir eser, Muhammed'in değil tabii Allah'ın eseri ama yine de edebi bir eser olarak okuyorlardı. Dolayısıyla, Kuran, Arapların zengin (ve din dışı) şiir geleneğinde olduğu şekilde bir edebi ve retorik çözümlemeye açık ve doğrusu bunun ihtiyacı içindeydi.(46) Ve Müslüman tefsirciler Kuran'ı sezgilerini bir yana bırakarak, tarihle bağlantısındaki neredeyse isyankar kopukluklarıyla tarihsel bir belge olarak yeniden okudular. Muhammed'in hayatındaki, vahiylerin vesilesi olabilecek

somut olayları araştırarak onları Kuran'ın satırlarıyla bağdaştırmaya çalıştılar.

Saadya ile beraber, hahamlar da aynı yöntemi Eski Ahit'e uygulamaya başladılar. "Peshat" olarak bilinen bu yöntem bazen Kutsal Kitabın "düz" ya da "harfi harfine" okunması olarak adlandırılmakla birlikte, aslında metni oluşturan ortama derinden yöneliştir. Hahamlar Müslüman modellerine göre daha iyi durumda görülebilirler. Müslümanlar tefsirde sadece Arapça'yı kullanabilirken, Yahudi alimlerin Eski Ahit ve ruhban sınıfının dili İbranice'nin yanı sıra Aramiceleri ve artık ana dilleri olmuş Arapçaları da vardı. Arapça o döneme kadar gösterdiği gelişmeyle, en gündelikten en teknik meseleye kadar herşeyin ifade edilebildiği esnek ve zarif bir edebi araca dönüşmüştü. Yahudiler Arapların edebi geleneğini iyice özümsediler ve yalnızca Sefaradlar (Müslüman ülkelerdeki Yahudiler) arasında çok yaygınlaşmış olan, peshat yöntemiyle Kutsal Kitap tefsirinde değil; çok şaşırtıcı bir şekilde, İbranice'nin İspanya'da olağanüstü bir din dışı şiir akımı geliştirilmesinde edebi ortam olarak yeniden diriltilmesi amacıyla da çok iyi kullandılar.(47)

Fransız Rashi Midrash yönteminin çiçek açışının belki de simgesidir.(48) Ama İspanyol Abraham ibni Ezra (1089-1164) bağlamsal yöntemi, eşlik eden dil becerileriyle birlikte, Sefarad tefsircilerce kullanılmakta olduğu Müslüman dünyasından, Arap edebi geleneği hakkında çok az şey bilen, hatta hiç bir şey bilmeyen Hıristiyan Avrupa'nın Yahudi tefsircilerine taşıdı. İspanya'da doğan Ezra, Dar-ül İslami bir baştan bir başa dolaştı. Oğlunun 1140 yılında İslamiyeti kabul etmesi, O'nu, seyahatlerini Hıristiyan ülkelerinde sürgüne dönüştürmeye itti ya da zorladı. İtalya, Fransa hatta bir vesileyle İngil-

tere'ye gitti. O da Saadya gibi her konuda çok bilgili ve iyi bir tarihçiydi. İbranice eserleri, özellikle de İbrani grameri ve dilbilim çalışmaları tarihi, Batı Avrupa'daki bilim adamları için, Müslüman Arap İspanya'sının şiirine, dil ve edebiyatına İbranice giyimli, doyurucu ve çekici bir giriş niteliği taşır. Ezra'nın Kutsal Metinler üzerine çoklu tefsirleri, cesur ve yenilikçi yaklaşımlardır ve çoğunlukla aynı metne farklı açılardan bakarlar. Hıristiyan Avrupa'nın seçkin din adamı sınıfının ruhani perspektifleri üzerinde çok etkili olmuşlardır.(49)

BÖLÜM 6

TANRIYA TAPINMA

Din toplumlarının çoğu, kendilerine bağlı kişilere çeşitli ibadet şekillerini, yani Tanrı'nın varlık ve gücünün kabulünü ve bu kabulün resmi yollarla beyanını emretmiş ya da bu konuda tavsiyede bulunmuştur. Bu beyanın belli başlı şekli duadır; diğer deyişle Tanrı'ya genellikle O'nun kendi sözlerini, yani Kutsal Kitapları, dini merasimleri ve tarafından makbul görüleceği ve O'nu memnun edeceği düşünülen eylemleri kullanarak doğrudan hitap etmektir. "Toplu" sözcüğü duaya ve ibadete resmi, açıkça yerine getirilen ve çoğunlukla sosyal bir olay niteliği kazandırmaktadır.

TORAH İBADETİ ANLATIYOR

Torah'ın dua hakkında söyleyecek çok az şeyi olmakla birlikte, dini merasimler konusunda, özellikle de belli zamanlarda, belli yerlerde, belli kişilerce verilecek kurban (feda) şekillerinde (hayvan, tahıl ve şarap sunulması) son derece ayrıntılı ve örflere bağlıdır. Eski ahitte bu örfler, İsrailoğulları'nın Sina çöllerindeki günlerine, dini merasimlerin İsrailoğulları'nın konaklama yerlerinin çevresindeki mukaddes ortamda yapıldığı zamanlara kadar anlatılır. Ancak bu merasimler klasik şekillerini Süleyman'ın Kudüs'teki tapınağında,

özellikle de M.Ö. 621'den sonra, Kral Josiah İsrailoğulları'nın İsrail ilindeki diğer ibadet merkezlerinde de sunmakta oldukları kurbanları tek merkezde, bu tapınakta topladığında aldılar.(1) Tapınak, Babililler tarafından yıkıldıktan sonra bile, sürgünden dönen Yahudiler hem binayı yeniden yaptılar hem de dini merasimleri canlandırdılar ve Romalılar tarafından M.S. 70'de yıkılıncaya kadar, Kudüs'ün doğu tepesinde, Tanrı'nın evinde kurbanlar sunulmaya devam edildi.

Pentateuch o günlerin kurban (feda) törenlerini ayrıntılarıyla anlatır. Toplu olarak ya da tek tek; toplum ya da kişiler için, her koşulda tapınakta yapılan bu törene din adamı, kurbanı sunan kişi ve feda edilen nesne, hepsi arınmış halleriyle katılırlardı. Toplu sunular her gün, her yeni ayda (Yahudiler'in ay takvimi vardı) ve üç büyük hac bayramında yapılırdı: Güz mevsiminde Çardak bayramı (*Sukkot*), baharda ise Hamursuz *(Peshah) ve* İlkbahar *bayramı (Shavut).*(2) Toplu ibadet yılının en ihtişamlı ve ciddiyetle idrak edilen dönemi Yılbaşı (Rosh *ha-shana*) ile başlayıp Oruç bayramı (*Yom* Kippur) ile sona eren, günahlardan duyulan pişmanlıkların ifade edildiği dönemdi. Kefaret günü olarak da adlandırılan Yom Kippur gününde, tapınakta büyük bir kefaret ayini düzenlenirdi.(3)

Bu neredeyse değişmez feda törenlerinin yönetim yetkisi, en başından beri, Tanrı buyruğu ile belirlenmiş ve bu yetkiyi kalıtsal olarak devralmış bir erkek sınıfın elindeydi.(4) Musa'nın erkek kardeşi Harun'un (Aaron) soyundan gelen bu rahipler (*kohenim*) baş rahibin talimatına göre tapınağın iç avlularında dönüşümlü olarak yer alırlardı. Diğer İsrailoğulları'nın sunularını alır, hazırlar ve Tanrı'ya sunarlardı. Kur-

banların bazıları tamamen ateşe atılır; bazıları kısmen rahiplere ayrılırdı. Tapınağın içindeki her sunu haram sayılıp ortak kullanımdan men edildiği için başka türlü olması pek mümkün görünmüyor. Rahiplerin hem kendileri hem de aileleri, dini merasimler sırasında temiz olmaya diğer İsrailoğulları'na göre daha fazla özen göstermek zorundaydılar. Rahipler, tapınağın yıkıldığı 70 yılına kadar, tapınakta hizmet etmeye ve toplumun ruhani liderleri olmaya devam ettiler. Bu yıldan sonra, her ne kadar tapınağın Mesih döneminde yeniden inşasına kadar askıya alındıysa da toplu ibadetleri yönetme yetkileri kendilerinde kaldı, ancak ruhani liderlik görevleri hahamlara devredildi.(5)

Sürgünden sonraki dönemde, Rosh ha – shana bu olgunun dışında tutulabilmekle birlikte, bütün bayramlar Kudüs tapınağında kutlanırdı. Tapınağın 70 yılında yıkılmasından sonra ise evlere ya da sinagoglara taşınmak zorunda kaldılar. Sinagogun kökeni hâlâ tartışma konusudur. Bazıları Babil sürgünü sırasında, Yahudilere Kudüs'teki ibadet merkezi yasaklandığında bir toplumsal merkez olarak ortaya çıktığını öne sürer. Diğerleri ise sinagogu, Ferisilerin tamamen başka niyetlerle oluşturduğu bir kurum olarak görürler. Doğrusu ne olursa olsun, sinagog, belki de tapınağın yıkılmasından da önce, sade bir toplantı mekanından (*bet* ha *knesset*) gerçek bir ibadethaneye (*bet* ha- *tefilla*) dönüşmüştü. Sinagog, 70 yılından sonra Yahudi toplu ayinlerinin odak noktası haline gelmiş, dördüncü Hıristiyan yüzyılında ise sadece toplu ibadet kurallarını oluşturmakla kalmamış, apayrı bir mimari üslup da geliştirmiştir.(6)

TAPINAĞIN YIKILMASINDAN SONRA YAHUDİ İBADETİ: SİNAGOG

Yahudilikteki kurban (feda) ibadeti, tapınağın yıkılmasıyla son buldu. Yerini Tanrı'ya övgü ve tövbe sunan duaların okunduğu ayinler aldı. Ama Yahudilik, dua etmekten ve hatta belli ahlak kurallarına uygun davranmaktan çok farklı bir şeydi. Musa'ya Sina-i Tur'da indirilen Torah'ın yazılı kanunu, sonunda Talmud'da vücut bulan sözlü gelenek, yalnızca her Yahudi'nin uyması gereken bir ahidin ifadesi değil, Tanrı'nın özel bir toplu ibadet çağrısının özüydü. Talmud'un bu kadar sevgi dolu bir özenle incelendiği bet ha-midrash da, en az Torah ve Talmud üzerinde çalışmanın dua kadar etkili ahlaki bir zorunluluk sayıldığı sinagog kadar ibadet yeriydi.

Halka açık ayinler, çalışmanın yasaklandığı haftalık tatil gününde (Şabat), kutlama, kefaret ve hatırlama günleri gibi kutsal günlerde yapılırdı. Ayin Kutsal Kitaptan okunan ezberlerle başlardı. Okunanlar önceleri, Torah'dan birbirini takip eden pasajlardı. Filistin'de ikinci ve beşinci yüzyıllarda geçerli olduğu gibi üç yıllık veya aşağı yukarı aynı dönemde Babil'de uygulandığı gibi bir yıllık döngülerle okunan bu dualar, daha sonra Babil geleneği benimsenerek yıllık okumalar haline geldi ve çoğu Yahudi topluluğunda bu şekliyle geçerlilik kazandı.(7) Haftalık Torah okumalarına Aramice tercümesi (targum) eşlik eder, ardından *haftara* (Peygamberlerden yaklaşık on satırlık uygun bir pasaj) yine bir targum eşliğinde gelirdi. Bir ilahiden sonra, vaiz ayinin nasihat faslına başlardı. Önce Peygamberler veya Yazılardan kendi seçimi olan bir açılış dizesi (*petiha*) okur, sonra da bütün okumaları birleştirerek tutarlı bir tefsir ve ahlak bütünlüğü oluşturacak şekilde vaazına devam ederdi.

Yapılan bu merasimi bu şekilde yeniden kurgulayabiliyoruz, çünkü Kutsal Kitabın nasihata dayalı tefsirleri bu formattadır ve muhtemelen sinagogdaki uygulamayı yansıtmaktadır. Benzerlerini ne Hıristiyanlık ne de İslamiyet'te gördüğümüz, günde üç kez yapılan özel ibadet ve evlerdeki Yahudi ayinleri ise evrimleri hakkında çok daha az iz bırakmışlardır.(8) Büyük ölçüde kutsal metinlerden oluşmalarına ve bazılarının (Shema; Amida'nın hayır duaları gibi) Mishna döneminde hatta belki de daha öncesinde okunuyor olmalarına rağmen, Yahudi ayinlerinin resmiyet kazanması (yerel ve mezhepsel farklılıklar hesaba katılsa bile) Avrupa ve Darül İslam'daki ortaçağ alimlerinin eseridir.(9)

İSA ve İLK HIRİSTİYANLARIN İBADETLERİ

İsa'nın hem Kudüs tapınağındaki ibadete hem de Galile'deki sinagog ayinlerine katıldığını kesinlikle söyleyebiliriz. Fakat O'nun hiç bitmeyecek toplu ayin vasiyeti "son yemek" diye adlandırılan, ölümünden bir gün önce Hamursuz bayramı gecesinde On İkilerle birlikte katıldığı yemekti. İncil ve Pavlus'ta anlatılan şekliyle, bir Hamursuz yemeğiyle birçok benzerlikler (birçok da farklılığa rağmen) taşır ve ilk Hıristiyanlar bunu böyle görmeyi seçmişlerdir. Bu merasimin yeniden vaaz edilen hali [Öşarist (*eucharist*), Antik Yunanca'daki *eucharizein* (şükran) sözcüğünden gelir], Hıristiyan toplu ayinlerinin temel şeklini oluşturdu. İlk örneği bize şöyle anlatılmıştır: İsa ekmeği aldı (eğer bu gerçekten bir Hamursuz yemeği idiyse, mayalanmamış ekmek, *matsa*, olmalı), şükretti, ekmeği böldü ve "Al, bu benim bedenimdir!" sözleriyle orada bulunanlara verdi. Aynı şekilde, elindeki bir ka-

deh şarap için, "Bu benim birçokları uğruna akıtılan Yeni Ahit kanımdır," dedi. Olaya birinci dereceden şahit olan Pavlus'a "Bunu benim adıma tekrarla!" diye ekledi.(10)

İsa, İkinci Tapınak döneminin sonlarında yaşadı ve tapınaktaki kurban merasimlerine göze görünür bir itirazı yoktu. Son yemeğin sahnesi olarak tapınağı düşünüp düşünmediğini söylemek zordur. Öte yandan İncil'in başka bölümlerinde, İsa açıkça "Tanrı Kuzusu" olarak tanımlanmaktadır. Kuzu, Hamursuz yortusunun farz kılınmış kurbanlığıdır ve olayın Hamursuzla bağlantısı Pavlus'ta şöyle kurulmaktadır: "İsa, bizim Hamursuz kuzumuz, kurban edildi." (1 Kor. 5:7) Eğer İsa, Pavlus ve o kuşaktaki diğerleri için kurban edildiyse, hem kurban hem de Yeni Ahit'in "İbraniler'e mektuplar"ını yazanın baş rahibi sıfatıyla, kurban eden oluyordu. İsa'nın hem kurban eden hem de edilen imgesi, Hıristiyanlıktaki yerini hep korudu. Öşarist (kutsal ekmek) merasimi de en azından Reforma kadar bir *feda töreni* olarak evrensel bir anlam kazandı. Latin Hıristiyanlığında, "Kilise ayini kurbanı" olarak adlandırılan bu törende; töreni yöneten rahip İsa'yı, sunaktaki ekmek ve şarap da İsa'nın bedeni ve kanını temsil ederdi.(11)

ÖŞARİST (KUTSAL EKMEK) AYİNİ

Hıristiyanların bilinçlenip kendi toplu ibadet tarzlarını geliştirmeye başladıkları ilk zamanlarda, soyundan geldikleri Yahudiler gibi davrandıklarını ve yeni tarzlarını bildikleri Yahudi ayinlerinin üzerine bina ettiklerini düşünmek doğaldır.(12) Gerçekten de Hıristiyanlığın en başında, sinagog ayinlerini model alan bir toplu duaları (*synaxis*) ve Hamur-

suz feda töreniyle bağlantılı ayrı bir Öşarist kutlaması var gibi görünüyor. Zaman içinde ikisi birbiriyle kaynaşarak nereden geldiği hâlâ daha oldukça açık olan Öşarist ayinini oluşturmuştur. İlk önce "Kateşumen Ayini" diye adlandırılan, vaftiz törenine hazırlanmakta olanlar için (*katechesis*) hâlâ geçerli ayinin bir bölümünü oluşturan ibadet ortaya çıktı.(13) Burada sinagogdan gelmekte olan unsurlar çok açıktır: Kutsal metinlerin okunması (Eski Ahit/Pavlus/İncil, genellikle ortak temalı metinler seçilir), devamında okumaları temel alan vaaz ve en sonunda dua.(14) Duanın bitiminde, vaftiz edilenlerin katıldığı Öşarist duası başlardı: Ekmek ve şarabın İsa'nın Son Yemeği'nde vasiyet ettiği gibi kutsanması ve bu yolla O'nun etine ve kanına dönüşmesi, daha sonra da bunların topluluğa dağıtılıp tüketilmesi.(15)

Öşarist ve diğer Hıristiyan ibadet şekilleri zaman içinde daha özenli ve kurallı hale geldi.(16) Hıristiyanlığın doğduğu Yahudi ortamından uzaklaşıp Helen ve Gentilelerin dünyasına girmeye başlamasıyla, özellikle de üçüncü yüzyılda putperest ibadetlerinin ve onların çok uzağında olan mistik dinlerin ruhu ve söz dağarcığıyla etkileştiği kuşkusuzdur. Hıristiyanlığın akideleri, önceleri, çağdaşları olan bazı sinagog ayinleri gibi, toplantı merkezi olarak da işlev gören (bet ha-knesset, Antik Yunanca'da *ekklesia*) özel evlerde yerine getiriliyordu. Zulüm gördükleri zamanlarda Hıristiyanlar kelimenin tam anlamıyla 'yerin altına' inerek, ibadetlerini yeraltındaki dehlizlerde (*katakomp*) yaptılar. Mezalim sona erdiğinde özel ibadet yerleri kurdular. Bunlardan bazıları yerel kullanıma açık ve yalındı; bazıları ise, çok para harcanarak yapılmıştı. Roma mimarisinde bazilika diye bilinen büyük salonları kilise mimarisine dahil ettiler ve giderek daha ihtişamlı bir hal alan toplu ibadetleri için kullandılar.(17)

HIRİSTİYANLIKTA TOPLU İBADET: ANA TEMA ve ÇEŞİTLEMELERİ

Hıristiyanlıkta toplu ibadet şekilleri yöreden yöreye farklılık gösterirdi. Erken Hıristiyanlık dönemindeki ibadetin ortaya çıkarılabilmesi için elde bulunan malzemenin çoğu [1. yüzyıl sonu ya da 2. yüzyıl başındaki Didache (M.S. 380)'nin Havari Anayasası] aşağı yukarı 400 yılında Suriye'deki şehir merkezlerinde kullanımda olan bir tür ayine gönderme yapmaktadır.(18) Aynı dönemlerde Mısır'da geçerli olan farklı bir tarz vardı. Her ikisi de Antik Yunancaydı ama Öşarist önceleri Edessa'da Hıristiyan Aramicesi (Süryanice) olarak yapılıyordu. Günümüzde Süryanice ibadet Doğu Kiliselerinde, "Mari ve Addai Ayini" adı altında sürdürülmektedir. Roma şehri ve imparatorluğun Afrika'daki eyaletlerinde ayinler Latinceydi. Öşarist ayini "Kilise Ayini" adını taşır, kilise ayini tarzında yürütülür, bazı ayrıntıları aynı dönemdeki Doğu kiliselerinde yapılan ayinden farklılık gösterirdi.(19) Doğu'da daha sonra olanlar, tıpkı hiyerarşik yapının ortaya çıkması gibi, Büyük Kilisenin giderek merkezileşmesinin ve buna bağlı olarak uygulamalarının standartlaşmasının kanıtıdır. Patriarklık makamının bulunduğu iki şehir, Antakya ve İskenderiye'de yapılan ayinler o zamana kadar buralarda süregelen yerel ibadetleri bünye dışına itmeye başladılar. Antakya'daki ibadet 'Aziz James Ayini' olarak adlandırılıyor ve başlangıcı muhtemelen Kudüs'e uzanıyordu. İskenderiye Ayini ise Aziz Mark'a atfediliyordu. Konstantinopolis'in toplu ibadet tarzı Saint Basil ise, şehrin artmakta olan politik gücü ve ünü doğrultusunda, sadece Anadolu'daki kiliseleri hakimiyeti altına almakla kalmadı, Suriye ve Mı-

sır'da milliyetçilik ve ayrımcılığın gelişimiyle Doğu Ortodoks Kilisesi ayinleri adı altında resmi bir kisve kazandı.(20)

Bu tarzlar arasında çeşitlilikler olmakla beraber bazı unsurlar hiç değişmiyordu.(21) İki ayrı kısımdan daha önce söz edilmişti. Birincisi, toplu dua; katılımcıların kutsanmış alana 'küçük girişleri'yle başlar, Kutsal Kitaptan pasajlar ve aralarına serpiştirilmiş ilahilerden oluşur, kateşumenlerin törenden ayrılmalarıyla biterdi. Bu noktada Öşarist duası başlardı. "Büyük giriş"ten sonra çeşitli selamlaşma ve anma duaları, iman ikrarında (*symbolon*) bulunulur, dua barış öpücüğü ile devam ederdi. Kiliseye bağlı bulunanlardan hayatta ve ölmüş olanlarının listesi okunduktan sonra kiliseye yapılan bağışların duası edilirdi. Öşarist Ayinini yöneten rahip daha sonra, inananları akıllarını Tanrı katına yükseltmeleri için uyararak ayinin en kutsal bölümünü (*anaphora*) başlatırdı. Meleklere okunan bir ilahiyle devam edilir, İsa'nın çilesi hatırlanır (*anamnesis*) ve Kutsal Ruh sunağa konulmuş ekmek ve şarabın üzerine inmeye çağrılırdı (*epiklesis*). Son bir kutsamadan sonra anaphora İsa'nın duası ile sona ererdi. Geriye kalan, ekmeğin bölünmesi ve artık İsa'nın eti ve kanına dönüşmüş şarap/ekmeğin inananlarla paylaşılmasıydı.

PİSKOPOSLAR ve RAHİPLER

Tam olarak belirlenemeyen çok eski bir zamanda birisi Öşarist'e başkanlık ediyor ya da daha sonra söylendiği gibi Öşarist'i "kutluyordu". Pavlus'un mektuplarının gösterdiği gibi, hâlâ daha Yahudilik coşkusunu taşıyan ilk Hıristiyan topluluklarda çeşitli yetkili kişiler vardı. Bu güçlerini toplum içinde nasıl değerlendirdiklerine ilişkin göstergeler olma-

makla birlikte, Kutsal ruhun kendilerinde barındığını iddia eden bir çok "öğretmen", "peygamber", "ihtiyar" ve "şef"ten söz edildiğini duyarız. Hepsinin diasporada geçerli olan sinagog uygulamalarını yansıttıklarını varsayılabilir. Bununla birlikte oldukça kısa bir zaman içinde her toplulukta lider rolü oynayan "şef" (*episkopos*), Birinci yüzyılın sonlarında piskopos Havarilerin halefi olarak anılmaya başlamıştı bile ve bu yolla has Hıristiyan geleneğinin birinci dereceden sahibi olmuştu. Benzer şekilde Kilise sınırları içinde öğretme yetkisi (*magisterium*) de piskoposun tekelindeydi.

"İhtiyarlar"ın (*presbyteroi*) ortaya çıkışı paralel ama ayrı bir gelişme gibi görünüyor. Daha önce de belirtildiği gibi, Yeni Ahit'teki İbranilere mektuplar, İsa'yı yeni bir rahiplik (kahinlik) başlatan yeni baş rahip (baş kahin) olarak bildirmiştir. Ama İsa Öşarist Ayininde kendisini temsil edecek bir kimse atamamıştı. Başlangıçta nasıl bir şekil almış olursa olsun, ne havarileri ne de başkası ve hatta ne de kendisi, kimseyi o zaman ve yerde anlaşıldığı anlamda rahip yapamamış ya da "yapmamıştı". Bununla birlikte en eski kaynaklarda piskopos, Öş'e hep başkanlık eder. Piskoposluk ve presbiterlik muhtemelen aynı makamdı; 2. yüzyılda Hıristiyanlık daha uzak bölgelere yayıldığında, ayrışıp iki makam haline geldi. Presbiter piskoposun bazı işlevlerini, özellikle de Öşarist'in başkanlığını üstlenmiş ayrı bir makam olarak ortaya çıktı.

MEKKE'DE İBADET

İslamiyet öncesi Mekke'sinin karanlık tiyatro sahnesiyle karşılaştırıldığında İsa'nın yaşadığı dini ortam projektörlerle aydınlatılmış bir sahneye benzer. Mekke hakkındaki kaynak-

lara çok geç ulaşılmış olması ve bu kaynakların güvenilir olmaması bir yana, İslamiyet'in savaşçı tek Tanrıcılığı, Mekke'nin putperestlik döneminden kalan ibadetleri ve bu ibadetlerin çıkış noktalarını açıklayan mitlerin bütün izlerini yok etmişti. Mekkelilerin ibadet merkezi olan 'Kabe' adlı taş türbenin çok eski olduğunu ve 'Allah' adıyla anılan en büyük ilahlarının evi sayıldığını biliyoruz.(22) Kabe'nin *Haram* adı verilen bölgesinde bulunan başka Tanrı ve Tanrıçalara (ki Kuran bunları "Allah'ın kızları" olarak adlandırıyor) tapınıldığını da biliyoruz. Kurban (feda) temel ibadet şekliydi ama, Kabe'nin etrafında dönülerek ve yakınındaki iki tepe arasında gidilip gelinerek yapılan gibi, bazıları İslamiyet'e taşınan başka ibadet şekilleri de vardı. Bir dua şekli de Allah'a yüksek sesle övgüler göndermekti. Kuran bundan etkilenmedi: Mekkelilerin alkış ve ıslık şeklindeki tuhaf dualarını sergiliyordu. Son olarak Muhammed'in kendisinin yaptığı ibadet vardı: Öyle görünüyor ki Muhammed'in Kabe çevresinde terennüm ettiği ezberler putperest Mekke'de dinin ifade ediliş şekillerinden biriydi.

Muhammed'in Tek Tanrıcılıktaki ısrarı, dualarını (*salat*) putperest dualarından, aynı zamanda da bu duaların tarzlarından giderek uzaklaştırdı. Zamanını ve nasıl olduğunu bilmiyoruz ama, Kurban (feda) Kabe'deki Allah için bile olsa, yasaklandı. En kökten hareket ise Kuran'ın, güneş takvimine göre davranabilmek için ay takvimine dönemsel olarak bir ay girilmesini yasaklamasıydı.(9:27) Müslümanların Musevi ve Hıristiyanlar gibi mevsimsel bayramları yoktu.(23) Başka bakımlardan ise zamanın ritmine uyuluyordu. Müslümanlar günde beş kez, güneş takvimine göre belirlenmiş zaman aralıklarında duaya çağırılıyorlardı. Kabe'ye doğru dönülerek

yapılan bu ibadet o günün putperestlerinin en azından bazıları için de geçerliydi.(24) Oruç ibadeti ay takvimindeki Ramazan ayı boyunca devam eder, her gün güneşin doğuşundan batışına kadar oruç tutulur.(25) Putperestlik döneminden kalan diğer bir ibadet olan hac ise, hac ayının altı gününde yerine getirilir.

MÜSLÜMAN İBADETİ: NAMAZ ve HAC

Müslümanlara farz kılınan namaz, çoğu Kuran'dan alınan ilahi güce şükran dualarının alçak sesle okunması ve İslamiyet öncesine dayandığı kesin olan bazı duruş şekillerinin karışımıdır. Temiz, dingin bir ortamda tek başına kılınabilir, ancak Cuma günü kılınan öğle namazının toplu bir ibadet olması farzdır. Cuma namazının en belirgin özelliği ise, sonrasında okunan *hutbe* adı verilen bir tür vaazdır.(26) Muhammed'in sağlığında Müslüman ümmeti Peygamber'in Medine'deki evinin avlusunda toplanır ve hutbeyi kendisinden dinlerlerdi. Ahlaki uyarıların ve askeri politikaların nasihat tarzında harmanlaması olan hutbe, günümüze kadar taşınmıştır. Peygamber'in evinin, İslamiyet'teki ilk *mescid* olduğu kabul edilmekle birlikte, Arapça'da daha çok kullanılan terim olan *al-cami*, sinagog ve ekklesia "toplantı" ile eşanlamlıdır.(27)

Hızla genişlemekte olan Dar-ül İslam'da Medine caminin ardılları yalnızca görkemli duruşları ve ölçekleri açısından farklıydılar. Aslında Peygamber'in Medine'deki Camii en ihtişamlı olanıdır. Camilerin hepsinde dua edilen bölüme içinde abdest alma yerleri bulunan bir avludan geçilir. Mekke' nin yönü, *kıble*, dua salonunun duvarındaki bir girintiyle

(*mihrab*) işaretlenir. Aslında basit ve işlevsel bir işaret olarak ortaya çıkan mihrab hızlı bir gelişme göstererek mimari süslemeciliğin belirgin unsurlarından biri haline geldi. Mihrabın yanında yüksekçe bir yerde, vaizin oturarak Cuma vaazını verdiği *minber* bulunur. Binanın dışındaki minare, tabanı yere oturan, ince bir kuledir. Mimari yapısı zevke göre çok yalın olabildiği gibi anıtsal bir nitelik de taşıyabilir. Müezzin minareye çıkarak farz kılınan saatlerde namaz çağrısı yapar.

Namaz da, iman ikrarı (kelime-i şahadet), oruç ve zekat gibi Müslümanlığın şartlarından biridir. Bütün Müslümanların yerine getirmekle yükümlü olduğu bu koşullardan kadınlar bazı durumlarda muaf tutulabilmektedirler. Ailevi zorunluluklar, namus ve iffet gibi konularla ilgili endişeler ve ibadet sırasında temiz olamama tehlikesi bu muafiyetin belli başlı nedenleri olmuştur. İslamiyet'in beşinci şartı hac, olanakları elveren her Müslüman'ın hayatında en az bir kere yerine getirmek zorunda olduğu bir farizadır ve Mekke çevresindeki kutsal yerlerin ziyaret edilmesini içerir.(28) İslamiyet'in ortaya çıkmasından çok önceleri var olduğu düşünülen bu karışık ibadet, ay takvimindeki Hac ayının sekizinci ve on üçüncü günlerinde yapılır. Daha önce de sözü edildiği gibi, hac ve benzeri karmaşık ibadetlerin kökenlerini açıklayan mitler ya kaybolmuş ya da tekrar bulunmalarına imkan vermeyecek şekilde bastırılmıştır. Yaptığı düzenlemelerle koşullara uygun hale getirdiği hac ibadetini, İslamiyet kendisine ait bir fariza olarak ortaya koymuştur.(29) İbrahim ve İsmail Kabe'yi inşa etmişler ve Tanrı'nın buyruğuyla hac ibadetini kurumsallaştırmıştır. Bu oluşum, İbrahim devrindeki çeşitli olaylara bağlanır ve İsmail'in zürriyetinden gelen kuşakların orada yaşadığı dönemde Mekke'de hüküm süren

putperestliği bir şekilde aşarak uygulandığı düşünülür. Ancak yeni bir peygamberin gelişiyle İbrahim'in dini canlanmış, "Tanrı'nın dostu" ve oğlunun o kutsal temel üzerine kurdukları tek Tanrıcılığın ilk ibadet şekillerine geri dönülmüştür.

MÜSLÜMAN BAYRAMLARI ve BAYRAM KUTLAMALARI

Günlük tapınmalar ve hac İslamiyet'in toplu ibadet ve ibadet şekillerine yönelik yanını hiçbir şekilde engellememektedir.(30) Hıristiyanlar gibi Müslümanlar da bir ay yılı içindeki bayram günlerini (*id*) gösteren bir ibadet takvimine sahiptir.(31) Bu bayramlardan iki tanesi tüm Müslümanlar için büyük önem taşır.(32) Kurban Bayramı (*id al adha*), İslamiyet öncesindeki hac ibadetinin parçası olan hayvan kurban edilmesi törenleriyle bağlantılıdır. Ancak İslamiyet bu geleneği "İbrahimleştirerek", hacda olsun olmasın, bütün Müslümanların uyması gereken bir koşul haline getirmiştir. İkinci bayram "oruç bozma" (*id al fitr - ramazan*) bayramı, günahlara tövbe ayı Ramazan'ın bitişinin ertesi günü kutlanmaya başlanır. Her iki bayramda da, Cumaya denk gelip gelmediklerine bakılmaksızın toplu namaz kılınır. Neredeyse evrenselleşmiş bir diğer bayram da, Peygamber'in doğum gününün kutlanmasıdır (*mevlid al nebi*). Bu kutlamaya bir ölümlüye bu derece saygı gösterilmesine itiraz eden Müslüman püritenleri çeşitli zaman ve yerlerde karşı çıkmışlar bunun yanı sıra, kutlama sırasında Sufilerin bazı aşırı uçlarının yaptığı gösteriler nedeniyle toplumda meydana gelen rahatsızlıklar da bu anmaya karşı çıkılması için gerekçe oluşturmuştur.

İslamiyet'te kutlanan tek doğum günü Peygamberin "mevlid"i değildir. Büyük insanların ölümlerinden sonra hürmetle anılmaları da, yaşarken sahip oldukları siyasi ve dini gücün devam ettiğine dair eski bir inanca dayanır.(33) İbrahim, Sara ve diğer Yahudi patriarklarının Hebron'daki mezarlarının hâlâ gösterilmekte olan saygı; Eski ve Yeni Ahit'lerdeki kişilerin anısını yaşatan, Orta Doğu'daki bazı Müslüman türbelerinin temelleri, oralarda yapılan toplu ibadetler hakkında fikrimiz olmamakla birlikte, muhtemelen İslamiyet ve Hıristiyanlık öncesi Yahudi geleneğine dayanmaktadır.(34)

AZİZLERE TAPINMA

Hıristiyanlar için, ölümlerinden sonra kahramanlık mertebesi kazanan ilk kişiler Yahudiliğin ilk kuşaklarındaki Maobiler gibi, Roma mezalimi sırasında inançları uğruna ölen şehitlerdir.(35) Ne olursa olsun, M.S. üçüncü yüzyıla ulaşıldığında Roma İmparatorluğu'ndaki şehirlerin etrafında şehit mezarları vardı. Şehit edilişlerinin yıldönümlerinde hem toplu ibadetler hem de sözcüğün gerçek anlamında anma törenleri düzenleniyordu. Konstantin'in Hıristiyanlığı kabul etmesiyle yerleşen yeni dini iklimde, bu gösterişsiz mezarlar, anısına tören yapılan azizin bayramının kalabalıkla birlikte ve şaşaalı toplu ibadetlerle kutlanmasına olanak tanıyan ihtişamlı kiliselere dönüştü. Filistin'i, İsa'nın yaşadığı ve öldüğü yerlerde kayda değer kiliseler inşa ederek Kutsal Topraklar haline getiren de yine Konstantindir.(36)

Sağ ya da ölü, azizlere (erenler) tapınma derecesinde saygı duyulması, Yüce Allah ve yeryüzünde bulunan yarattıkla-

rı arasına neredeyse sonsuz bir mesafe koyan İslamiyet açısından tamamen doğal bir gelişme sayılamazdı. Yine de böyle bir gelişmeden kaçınılamadı.(37) *Mevlid al nebi* konusuna karşı çıkışlardan söz edilmişti. Asla ölümsüzlük iddiasında olmayan ve peygamberliğini kanıtlamak için doğa üstü olaylar sergilemeyi sağlığında şiddetle reddeden Muhammed'e, ölümünden hemen sonra olağanüstü güçler atfedildi.(38) Allah'ın Peygamberi'ne bahşettiği bu yetenek ve inayetler (*keramet*) derhal Allah'ın "dostu" olan erkek ve kadınlara da mal edildi. Böylece bu kişiler daha sağlıklarında, tapınılacak kadar saygı uyandırdılar ve mezarları ve türbeleri bulundukları yerlerdeki hatta dünya üzerindeki tüm Müslümanların hürmet ettikleri makamlar haline geldi.(39)

İslamiyet'in ilk şehidi dördüncü halife Ali'nin oğlu ve Muhammed'in torunu Hüseyin'dir. Hüseyin ve yandaşları, M.S. 680' de, Muharrem ayının onuncu günü Irak'ın Kerbela kasabasında çıkan siyasi bir ayaklanmada kıyıma uğradılar. Bu olayın hem yeri hem de zamanı, Müslümanlar, özellikle de Şiiler için olağanüstü bir anlam kazanmıştır. Bu olayla birlikte her Muharrem ayında Kerbela'da yapılan anma törenlerinde duygu yoğunluğu yüksek toplu ibadetler ve Hüseyin'in şehit edilmesinin bir tiyatro eseri sahnelenir gibi canlandırılması (*taziya*) gelenekselleşmiştir.(40)

Hıristiyanlık kutsal bireylerine gösterdiği saygıyı çok erken dönemlerinden kurumsallaşmıştır. Görmüş olduğumuz gibi, ilk onurlandırılanlar şehitlerdi. Kısa bir süre sonra aynı onurlandırma, zulüm gördüğü halde inancından vazgeçmeyenler için de uygulanır oldu. Ömürleri boyunca erdem arayışı içinde olmaları bu insanların kutsallıklarını, tıpkı şehitlerin kanlarıyla kendi kutsallıklarını bildirmeleri gibi, herkese duyuruyordu. Hıristiyan azizlerin mezarları ve onlardan ka-

lan kutsal emanetler (*reliquiae*) çevresinde gelişmekte olan toplu ayinlere pek karşı duruş olmamış gibi görünüyor. Kurucusunun bedeni kendi Tanrısına sunarak kutsallaştırdığı bir toplumda böyle bir karşı duruş olabileceğini düşünmek için hiçbir neden de yoktur.

Nasıl tanımlanmış ve adlandırılmış olursa olsun, aziz mertebesindeki ölülerin kalabalıkla ya da özel olarak onurlandırılmaları, Doğu ve Batı kiliselerinin ibadet hayatının içine girdi. Bu kişilerin sayıları arttıkça, ölümlerinden sonra karşılaşılan hayaletleri ve onlara atfedilen mucizeler de arttı. Roma kilisesi, her konuda olduğu gibi bu konuyu da kontrol altına almanın yollarını aradı. "Aziz"lik şu anlama gelmeye başladı: Halk tarafından sevilme ve halka mal olma, derecesi ne olursa olsun, *aziz* sayılmak için, yetkili bir makamın azizin "sahiciliği" konusunda beyanda bulunması gerekiyordu. Bu yetkili makam da kaçınılmaz olarak "Roma Piskoposu" anlamına gelmeye başladı. Papa'nın kurnazlığı, azizlerin mezheplerinin ve kutsal emanetlerinin sayılarının çoğalmasını pek yavaşlatmış görünmüyor. Kutsal emanetler, Haçlıların peşinde Batı'dan Doğu'ya, bir su sızıntısı olmaktan çıkıp gelgite dönüştü. Süreci frenlemek için Reform gerekti. Bu noktadan sonra Roma Kilisesi kendi yöntemlerini sıkılaştırmaya başladı. Süreç, resmi, açık, katı bir hal aldı ve kilise tarafından tanınan azizlerin listeleri hazırlandı.

BAZI KARŞILAŞTIRMALAR

Yahudilik ve İslamiyet, şehitlerini ve inançlarından hayatları pahasına vazgeçmeyen insanlarını (*confessor*) kendilerine göre rütbelendirmişlerdir. Onları onurlandırmışlar, ancak sadece Tanrı'ya borçlu olduklarını düşündükleri tapma

derecesindeki saygıyı göstermekten kaçınmışlardır. Yahudi ve Müslümanlar Ahit'in tapınma konusundaki kıskançlığını paylaşırlar. Hıristiyan ilahiyatçının, Tanrı'ya tapma ve azizlere kanun önünde verilmiş bir hak olan saygıyı göstermeyi ayırt etme konusundaki, teoride dikkatle uygulamada ise biraz daha özensiz arzusu bile onları bu kıskançlıktan vazgeçirememiştir. İsa'nın çarmıhta öldüğüne ilişkin nazariye, Pavlus'un önceden görmüş olduğu gibi, Yahudiler için gerçekten "yüz karası"ydı (1 Kor. 1:23). Müslümanların da bu konudaki görüşleri aynıydı (Kuran 4:157-159). Bu nazariyeden kutsallaştırma sisteminin kendisi kadar doğallıkla fışkıran azizlere/velilere toplu tapınma olgusu da bu yüz karası durumun az daha hafifiydi.

Yahudilerin hem sembolik hem de tarihsel nitelik taşıyan toplu ibadetleri; olayları hatırlar, yerine getirilen vaadleri saygıyla anar, kırılan ümitler için ağlar. Toplu ibadetler de Eski Ahit gibi hem kayıt hem de ayindir. Müslümanlar ise dualarında ne anımsamaya ne de ağlamaya yer verirler; İslamiyet'in görüşü Allah'ın ebedi varlığına sabitlenmiştir. Toplu ibadet tarzları da Allah coşkusuna ve ("Müslüman" isminden de anlaşıldığı gibi) inananın boyun eğmesine dayanır. Hıristiyanların toplu ibadetlerinde, tam tersine, evrensel ancak iddialı sayılacak kadar harfi harfine ifade tarzı vardır. "Bu benim bedenim" ifadesi, aynı zamanda Tanrı'yı göklerden yere inmeye ve meseleyi doğa üstü bir düzleme çekmeye çalışmaktadır ki, bu tutum Müslüman ve Yahudilere son derece yabancı gelmektedir. Onlar da harfi harfine ifade tarzından haberdardır (zaten bütün dualar böyledir); ancak ne Tanrı'yı yere indirmeye ne de meseleye bir kutsallık boyutu kazandırmaya çalışırlar. Tanrı tarihe istediği zaman ve yerde müdahale eder; ama biz insanların arasında yaşamaz.

BÖLÜM 7

VAZGEÇİŞ ve HEVES

Tek Tanrıcı toplumların her üçünde de davranış kalıpları, Tanrı (ki yalnız ve yalnız o kutsaldır) ve insanlık durumu ve koşulları arasındaki farkın derinden algılanması temeline dayanmaktadır. İnsanlık durum ve koşulları kısaca "dünya" ya da "bu dünya" olarak adlandırılır. Tekvin'e göre, Tanrı ne de olsa kendi eseri olan bu dünyaya bakarak onu "iyi" diye nitelendirmiştir (Tekvin 1:4, vb.). Bununla birlikte yarattıkları, Tanrı'nın da zaman zaman yaptığı gibi, durumlarına daha karamsar bir gözle bakmışlardır. Tanrı'nın onaylamadıkları yasaklı (tabu) madde ve eylemler olarak ifade edilir. Bu tabuların dikkatle hazırlanmış listeleri Pentateuch'da yer almaktadır. Yeni Ahit ve Kuran da, o kadar ayrıntılı olmasa bile aynı derecede vurgulanan yasaklar içerir. Öte yandan insanlar daha da ileri giderek, meşru sayılan bazı şeyleri bile kendilerine yasaklamışlardır. Tanrı'nın farz kıldıkları ilahi kanun diye adlandırılır; insanların kendiliklerinden bir şeylerden vazgeçişleri ise "zevklerden arınma - zahitlik, zühd" olarak bilinen sistemin parçasıdır.(1)

YAHUDİ ZAHİTLERİ (KEŞİŞ) VAR MIYDI ?

İsrailoğulları, Rehabi ve Naziri gibi yan gruplarının kutsallık yolunda dünya zevklerinden vazgeçmeyi seçmiş olma-

larına rağmen, Tanrı'yı dinlemeyip gönüllü vazgeçişe yönelme konusuna pek eğilimli değillerdi.(2) Sürgün sonrası Yahudilik farklı bir dünyada yaşamış gibi görünüyor. Philo, manastırda yaşayan ve kendilerini Kutsal metinler üzerinde çalışmaya adamış Yahudi keşişlerini ayrıntılı olarak anlatmaktadır.(3) Bu hikayeye inanmalı mıyız, bilemiyoruz; zira bu konuda Philo'nun "Hekim"inden (*Therapautae*) başka kanıtımız yoktur. Ancak Esebius gibi Philo'nun eserlerini çok iyi tanıyan ilk Hıristiyan yazarlar bu anlatıyı heyecanla onaylamaktadır.

Mısırlı "Hekim"in neredeyse aşk dolu, yarı akademik zahitliğinin sebeplerinin iç yüzünü anlayamasak da Filistin hakkında daha fazla bilgiye sahibiz. Görmüş olduğumuz gibi orada, birtakım gruplar Ahir Zamanın geldiği düşüncesine kapılıp kendilerini buna daha hazır hale getireceğini sezdikleri, zevklerden el çekme öğretisinin bir veya daha fazla unsurunu içeren bir hayat tarzı benimsemişlerdir. Bu gruplara Kumran'daki bekar yaşamaya yeminli Esseniler ve Tanrı'nın Krallığı'nın saldırısını beklerken hayvan derileri giyinip çekirge ve bal yiyen Vaftizci Yahya tarafından başlatılan hareketin mensupları örnek verilebilir. (Matta 3:1-4)

HIRİSTİYANLIKTA ZAHİTLİK

İsa hareketinin geldiği dini ortam zevklerden el çekme, arınma ortamıydı. İsa Esseni ya da Johannine tarzı bir keskin zahit değildiyse eğer; kendisi, müritleri ve bu gruplar arasındaki benzerlik tesadüfi olmaktan çok ötedir. Müritlerinin arasında kadınlar vardı; ama İsa (bu konu üzerinde özellikle durulmamakla birlikte), kadınlara yaklaşmazdı. Yakın çevre-

si, On İkiler de kendilerini ailelerinden koparmış (bu konuda biraz vurgu var) ve efendileriyle birlikte yoksul ve gezgin bir hayat yaşamayı seçmişlerdi. İsa, *bedenî hazları* reddetmedi, sadece göz ardı etti. Diğerleri bu konuda daha sertti. Kudüs'te M.S. 30 yılındaki harekete liderlik eden İsa'nın kardeşi Yakup, belki de dinsel açıdan *arı* sayılma konusundaki aşırı titizliğinden dolayı, katı bir zahitti. Ahir Zamanın yaklaşmakta olduğu duygusu, doğal afetler ve sonra İsa'nın bu dünyayı şimdikiyle ilgisi olmayan bir yere dönüştürecek ikinci gelişinin zaferi hepsinin tepesinde dönüp duruyordu.

Karşı cinsten uzak duran zahitler ve diğerleri, Hıristiyan geleneğinde başlangıçtan beri görülmekle birlikte, eskatolojik bir anlayışın, dünya zevklerinden el çekmiş bir hayatın tam anlamıyla gerçekleştirilmesinin tüm Hıristiyanlara açık ve kutsallığa giden daha mükemmel bir yol olduğu düşüncesine ne zaman ve nasıl boyun eğdiği belirlenemiyor.(4) Böyle bir yaşantının ilk örneğini M.S. 356 yılında ölen bir İskenderiyeli, Antony verdi. Dünyadan el etek çekmeyi *(anachoresis)* yaşam tarzı olarak seçen ilk kişi olmamakla birlikte, Mısır'ın doğusundaki öldürücü çöllerde tek başına ibadet, oruç ve uyanık kalma ile geçen ve herkesçe çok iyi bilinen hayatı gelecek kuşaklar için örnek oluşturdu, onları da bu hayata teşvik etti.

PAYLAŞILAN KUTSALLIK

Antony ilgi çekici hayatını tek başına yaşamaya çalıştı ama, çöldeki varlığı kısa bir süre sonra başkalarını da Nil'in yakınında ama verimli topraklarının uzağındaki çorak bölgeye çekti. Toplum *(koinobian)* hayatı, korkutucu güçlüklerle

dolu bir deneyim yaşamakta olan kafadarlara önemli bir psikolojik destek sağlıyordu. Daha da önemlisi, daha önce aynı ahlaki uyarı altında saklı kalmış olan insan iştahının bir yönüne son düzeltmeyi sunuyordu. İnzivaya ilk çekilenler (*monachoi*) "dünyayı" kendileriyle birlikte çöle taşıdıklarını çok çabuk fark ettiler. Dünya Antony'nin o kadar korktuğu uzaktaki İskenderiye'de değil, kural tanımayan organlarında ve kafalarındaydı. Dünyayla savaşmak için akla hayale gelmeyecek kadar vahşi vazgeçiş yöntemleri ürettiler. Vazgeçiş kendi kendini aşağılamaya ve bazılarına göre saf ve sade mazohizme dönüştü ve tüm bunlar, sadece hayatta kalmak için bile olağanüstü bir çaba gösterilmesini gerekli kılan bir fiziki ortamda oldu.

Kendinden vazgeçişin şiddetli ve çoğunlukla vahşi şekillerini uygulayanlar zaman zaman "Tanrı'nın atletleri" diye adlandırılırlardı. Bu isim amaçlandığından daha doğru bir anlamda kullanılıyordu; çünkü Mısır, Filistin ve Suriye'deki bu yılmaz zahitler, mükemmelliğe doğru yaptıkları yolculukta bazen rekabetçi bir tutum sergilediler.(6) Bunu, Hıristiyanların Torah'sında sözü edilmeyen bir büyük günahın varlığını kavramanın yakıcılığı izledi: Beden "artık yeter" diye feryat ederken bile iradeye yumuşak bir masaj uygulanıyordu. Ruhun hekimleri çareyi aynı hızla buldular: Ruha itaat etmek. İtaat Hıristiyan keşişliğinin erdemlerinin triptiğindeki son ve onu taçlandıran parçaydı. Yoksulluk hiç bir şeye sahip olmamak ve daha da azı için yalvarmaktı. Kadınlardan uzak durmak, meşru cinsel ilişkiden bile gönüllü vazgeçişti, hatta evlenmemeye yemin etmekti. Ama maddiyat ve cinsel zevke karşı duyulan arzuları teşhis etmek, daha sonra adı konan benliğin (egonun) gereksinim ve isteklerini tanımlamaya

göre daha kolaydı. Bununla birlikte zahitler tedaviyi kurumsallaştırdılar. Toplum içinde yaşayan keşişler kendi istemleri tarafından değil de bir kural tarafından yönetileceklerdi. Bu, kendi aralarından bir kişi tarafından seslendirilen, kendi iradelerinin hakimi olan, zorla kabul ettirilen bir üst benlikti. Seçilen ya da atanan bir başkanın (genellikle zararsız) emirleri, Tanrı'nın deyim yerindeyse, küçük harflerle yazılmış iradesini temsil edecekti. Manastır kanunları ve baş keşişlik makamı, dünya zevklerinden el ayak çekmiş bir toplumsal yaşam için yaratılmış olan kendinden vazgeçişin en son ve en güçlü araçları, emirlere ve ruha itaat de onun yerine getirilmesi en güç talebiydi.

MANASTIR YÖNETİMİ

Orta Doğu'daki benzerleri arasında en hatırı sayılır deneyime sahip kişi, önce keşiş daha sonra da Kapadokya'daki 'Caesarea' manastırının piskoposu olan Basil (ölümü 379) isimli zengin bir soyluydu. M.S. 358 dolaylarında Mısır, Filistin ve Suriye'deki keşiş topluluklarını ziyaret etmişti ve anayurdu Kapadokya'da daha önceden gördüğü başı bozuk hatta anarşik manastır geleneği, O'nu bu yaşantının yönetilmesi için bazı kurallar koymaya yöneltti. Bu kurallar daha uzun ve daha kısa olmak üzere iki şekilde hâlâ yaşamakta ve keşiş yaşantısının yalnızca ideallerini değil, manastırdaki idari kurallardan giyim tarzına kadar gündelik olaylarını da kapsayan ayrıntılı bir belge niteliğini sürdürmektedir.(7)

Basil'e göre toplumsal yaşam, sosyalleşmenin getirdiği iyilikler nedeniyle münzevi bir hayata tercih edilmeliydi. Benedict'in (ölümü yaklaşık 550) Monte Casino'ya kendi "ku-

ral"ını getirirken fikirlerinden fazlasıyla yararlandığı Basil, Batıdaki manastır yaşantısının belirgin bir parçası olan sosyal hedefleri, (ekonomik ve düşünsel sonuçlarıyla birlikte) tanımlayan kişidir.(8) Basil hem bedensel hem de düşünsel çalışmaya inanırdı, bir keşişin hayatı da çalışma ve ibadet olmalıydı.(9) Büyükçe Hıristiyan kiliselerinin bazılarında her gün tekrarlanan sabah ve akşam duaları alışılmadık bir durum değildi. Fakat Basil manastır dualarına günde sekiz kez tekrarlanmaları kuralını getirdi. Dualara şafakta başlanacak, yaklaşık üçer saatlik aralarla bütün gün ve keşişlerin gece yarısı ve şafak sökmeden de kalkıp bir kez daha dua etmeleri zorunlu olduğundan gece boyunca devam edilecekti.

Basil manastırı baş keşişin (*hegoumenos*) ya da batıdaki adıyla "*abbot*"un (Aramice *abba*: baba) sıkı denetimine bıraktı; ama, Büyük Kilise kendi iradesini gösterirken daha ileri gitti. Manastırda yaşayan toplulukların kilise için en az tek başına yaşayan keşişler kadar sıkıntı yaratabileceği sonradan anlaşıldı. Beşinci ve altıncı yüzyılların teolojik anlaşmazlıklarının bir çoğuna manastır kaynaklı isyanlar eşlik etti.(10) M.S. 451 yılında Kadıköy (Kalkedon) Konsili bu isyanlara tepkisini piskoposlara, manastır toplulukları üzerinde hukuksal yetki vererek gösterdi. Daha sonra toplanan Konsiller enerjileri bazen fazla gelen koşucular üzerinde hiyerarşinin pençesini güçlendirmeye çalıştılarsa da, bu girişimin her zaman çok başarılı olduğu söylenemez. Altıncı yüzyılda imparatorluk hükümetleri kilise kanunlarıyla ilgili işlerle daha yakından ilgilenmeye başladı ve imparator da manastır düzeninin kurulması ve iyileştirilmesi meselesini ele aldı.

Basil, manastır ruhaniliğini, disiplinini düzene koyarak yönlendirmeyi düşündü. Doğu'nun keşişleri *"sacra regula"* (kutsal kanun) girişimini Batılı eşdeğerlerinin kabul ettiği derecede kabullenemediler.(11) Onların ruhani yolları başka yönlere, ilgi alanları zahitlikten çok mistisizm olan ilahiyatçılara doğru gidiyordu. Antony çöle çekilmezden önce bile Origen gibi ilahiyatçılar, Eflatun, Aristoteles ve Philo'yu izleyerek zahitlik için yeni bir ideali şekillendiriyorlardı: Derin düşünceye (meditasyon) dayanan bir hayat. Hıristiyanların ilk zamanlarında yaşamış, çoğu okur yazar olmayan zahitler yalın bir meditasyon sistemi geliştirdiler: Kutsal kitaba dayalı, İsa'nın davranışlarını taklit eden ve iradeyi eğitmeye yönelik bir sistem. Dördüncü yüzyılın ruhani hayat üstadları, Doğu'da Pontuslu Evagrius (ölümü 399) ve Batı'da John Cassian (ölümü 435), bakışlarını iradeden düşünce ve aydınlanmaya çevirmişlerdi. Alt basamaklarını hâlâ dünya zevklerinden el çekmenin oluşturduğu "ruhani merdiveni"nin en üst basamağında artık, Tanrıyla tek vücut olma ideali duruyordu. Helen dilinden esinlenen yeni sözlükte bu kavram *theoria* ya da *theologia* diye adlandırılıyordu.(12)

Evagrius'un en sivrilmiş havarilerinden biri John Climacus'tür (Yannis Klimakos, ölümü yaklaşık 649). Tur-i Sinalı bir keşiş olan Climacus'ün yazdığı "İlahi Yükseliş Merdiveni", Basil'in toplumsal yaşama yönelik ve fazlaca kuralcı keşişlik idealinden dünyalar kadar farklıdır.(13) John'un keşişi Evagrian geleneğinin gerektirdiği gibi, ilahi inayetin ruhu baştan aşağı aydınlatmasını sağlayacak beden ve ruhun dinginliğine *(hesychia)* ulaşmaya çabalıyordu. Ne dinginlik ne de

ilahi aydınlanma beşinci yüzyıl için yeni bir fikir değildi, bununla birlikte her ikisi de, yeni teolog olarak adlandırılan Symeon'un (ölümü 1022) yazılarındaki gibi, Doğu'daki manastır kurumunun tam ortasında yer almaya başlamışlardı Climacus'ün keşişleri, Yunanistan'ın kuzeyindeki Aynaroz (Athos) Dağı'nda yaşayan gerçek bir keşiş topluluğuyla şiddetli bir ihtilafa düştüler. Çünkü 14. yüzyıla gelindiğinde ruh ve beden dinginliğine erişmek için geleneksel Hıristiyan zahitliğiyle pek ilgisi olmayan ve daha çok Bizans yogasını andıran bazı fiziksel egzersizler de kullanılır olmuştu: Dikkati göbek bölgesinde yoğunlaştırmak, nefesi düzenlemek ve "İsa Duası"nı sürekli terennüm etmek.(14) Bu yaşam tarzının tepe noktası da Tabor (Sina) Dağı'nda İsa'nın havarilerine görünen ilahi ışığın görülmesi ve ilahi varlıkla birleşme, kısacası bir tür *Tanrılaşmaydı* (Markos 9:2-8;Matta 17:1-8). (15)

MÜSLÜMANLARIN İZLEDİĞİ YOL

Muhammed'in bize ulaşan portresi, bazen birbiriyle çelişen ayrıntılarla doludur. Gerçekten de, Peygamber'e ilişkin belgelerin bazıları çok sonraki savaşlarda yer alır gibidir, bazıları zahitliği överken başkaları zahitlere üzüntüyle yaklaşır; bazıları Peygamberi eli sıkı yaparken, diğerleri eli açık olduğunu söyler. Kuran O'na gün geçtikçe daha başarılı olduğu savaşlarda kazandığı ganimetlerden büyük bir pay ihsan etmiş (59:6) ve "başka hiçbir mümine tanınmayan", (35:50-52) istediği kadar eş alma hakkını tanımıştı. Tüm bunlara rağmen Muhammed gücüne güç katmak ve kişisel servet konularıyla, ne bunların hepsine sahip olduğu Medine'de ne de bunlardan hiç birinin olmadığı Mekke'de, fazla ilgilenir gö-

rünmemektedir. Ve şurası da muhakkak ki, zahit değildi. Davranışlarında aşırılıklar olmamakla birlikte bazı şeylerden geri durması da söz konusu değildi. Kuran'da O'na, "Ben de sizin gibi bir faniyim," dedirtilir ve bu söylemi hem Kuran hem de sünnet doğrular. Hayatın meşru zevklerinden fark edilir derecede, gönüllü olarak vazgeçilmesi konusunda kimseye vaaz da vermemiştir.

İlk Müslümanların dostlarından *züht*, yani, hatırı sayılır bir gönüllü feragat içeren bir yaşam tarzı arayışıyla ayrılmaları, bir çok Müslüman'ın şaşırtıcı derecede başarılı ve savurgan yaşantısının Kuran'ın yalınlığı ve öbür dünyaya dönüklüğüyle çelişkili olduğu duygusundan kaynaklanmaktadır. Medine'de ortaya çıkmaya başlayan bu farklılık, Mekke'deki yokluk günleri için ne pişmanlık ne de özlem duyan Muhammed'i, pek rahatsız etmişe benzemez.Muhammed ve sahabenin Medine'deki refahları, ardından gelecek olan imparator debdebesinin belli belirsiz bir habercisidir. İslamiyet'in ortaya çıktığı ilk yüzyıldan tanıdığımız şahsiyetlerden bazıları sessiz ve gösterişsiz bir şekilde toplumdan çekildi. Bir kaçı "Sufi" adını aldı.(16)

Sufilerin dünya zevklerinden arınmaya yönelişleri, Hıristiyanlarınkine göre daha seyrek ve doğaya daha az dönüktü. Kendilerinden daha sonra gelen ilahiyatçılar bu yönelişi Hıristiyanların *"via purgativa"*sı (mistisizmde ruhsal arınmaya ulaşırken geçirilmesi gereken evreler) ile kabaca çakışan bir dizi mertebeye ayırdılar. Bunlar Sufilerin kendi çabalarının sonucuydu (kendini bilme, dünyanın meşru zevklerinden bile kendini kısıtlama, gönüllü yoksulluk) ve bir kez ulaşıldılar mı; bu yola çıkmış Sufi mertebeden "hal"e geçiş yapar, zahit durumundan mistik durumuna ulaşırdı.(17)

Zahitlikten Tanrı'nın varlığına doğru giden ruhsal yolun haritası, Sufi yazarlar tarafından, Hıristiyan ahlakçılarının kendi yöntemlerini yazdıkları kadar dikkatle oluşturulmuştur.(18) Sufi'nin artık arınmış olan ruhunu ilahi güç ile bir olmaya doğru Tanrı'nın inayetinin götürdüğü mertebelerin manzarası iyi çizilmiştir. Teori de çok aydınlık ve şematikti. Ama Sufilerin yürüdüğü ruhsal yollar gerçekte kitapların beklentimizi yönlendirdiğinden daha karanlık, daha sancılı ve aynı zamanda daha gizemliydi.(19) Tanrıyı gerçekten hissetmenin nasıl bir duygu olduğunu en yakından algılayabildiğimiz yer engin Sufi şiiridir. Çoğu Farsça yazılmış bu şiir, bir çok Müslüman'ı büyülediği, manen yücelttiği ve onlara ilham kaynağı olduğu gibi, bir çoklarını da içeriği erotizm ve Tanrı'ya insan şekli vermesi ile şaşkınlığa uğratmıştır.

RUHANİ ÖĞRETMEN (MÜRŞİD, PİR)

Çıraklık kademesideki (çömez) Sufi, ruhani bir öğretmene teslim edilirdi (*mürşid, pir*). Bu öğretmen, Doğu Hıristiyanlardaki *staret* ve Hasidimlerdeki *saddık* gibi, sadece ruhların usta yöneticisi değil, aynı zamanda karizmatik bir rehber, ilahi inayetle (*baraka*) donanmış bir "ruhani baba"ydı. Çırağa, Sufiliğin iki temel uygulamasını tanıtırdı: Hatırlama (*zikir*) ve işitme (*sema*).

Zikir sözcüğünün, Allah'ın iyiliklerini hatırlama gibi ruhani ve içsel bir anlama sahip olmasına karşın, Sufilikte daha çok, belirli kalıpların, özellikle de kelime-i şahadet ve Allah'ın Kuran'da yer alan 99 isminin tekrarlanması şeklinde görülür. Tekrarlar, ritmiktir ve genellikle, Hıristiyanlıktaki "İsa Duası"nda olduğu gibi nefes kontroluyla birlikte yapılır.

Sufi'nin Allah'la bir olmadan önce vecd ile düştüğü hiçlik (*fena*), içine zikrin de karışabildiği görkemli bir şarkı ve dans ayiniydi. Sema adı verilen bu tören, dervişler gibi bazı Sufi topluluklarının en belirgin özelliklerinden olmasına karşın, her yerde onaylanıp kabul edilmemiştir.

Karizmatik kutsal kişilerin cazibesi evrenseldir ve İslamiyet'te Sufi pirlerinin ayağına bir yığın mürit getirmiştir. Baraka, ustadan çırağa geçti ve böylece ruhanilikleri gerçek olan ustalar zinciri (*silsilesi*) kurulmuş oldu. Bu silsileyi oluşturanlar dışardan bakıldığında ortak bir öğretiyi paylaşıyor gibi görünseler de, Allah'la tek vücut olmanın gizemindeki paylarının kelimelerle ifadesi mümkün değildir. Mistiğin sahip olduğu bilgi, "daha yüksek gerçeklerle" ilgili özel bir bilgi (*marifet*) olarak anlaşılmıştır. Bir Mevlana Celaleddin Rumi ve bir Muhyiddin-i Arabi'nin şiirinde dolambaçlı yoldan aktarılsa bile; içindeki gerçek, bu yola girmemiş olanlara anlatılamazdı ve anlatılmamalıydı.

SUFİ TARİKATLARI

Hıristiyanlık ve Yahudi Hasidim toplumlarındaki benzerleri gibi, Sufi kardeşliklerinin (*tarikat*) de çıkış noktası namlı bir kutsal kişiden ders almak ve O'nu taklit etmektir.(21) Başlangıçta, birbirleriyle bağları gevşek olan topluluk üyeleri için toplumsal kurallar ve bir yaşam tarzı belirlenmesi söz konusu değildi. 13. yüzyıla gelindiğinde ise, sistem şekil değiştirmiş ve hareketin seçkinci yanının yerini üyelik kavramı almıştı. En büyük ve en verimli Sufi tarikatlarının, her birinin kendi yavrularıyla ortaya çıkışı bu dönemde olmuştur.(22) Öğretmek, bir doktrin ve yöntem olarak sistema-

tikleştirildi ve o toplumda yaşayanların hayatları kurallarla yönetildi. Tarikatlar, kutsal kurucuya kadar geri giden bir ustalar zincirine dayanarak kendi kimliklerini şekillendirmeye başladılar. "Allah'ın Dostları"ndan hiçbirinin herhangi bir şey kurmak gibi bir iddiası olmadığından, tarikatın dayandığı temellere inerek kimlik şekillendirmek daha da iyi bir yöntemdi. Sonunda 15. yüzyılda, Osmanlı egemenliği altındaki dönemde, Sufilik belirgin ve kendine has dini kuralları olan, hem toplumda kabul gören hem de cemiyet niteliği taşıyan seçkin bir sistem olarak tanımlandı. Bu sistem artık hem cemiyet hem de azizlik mertebesindeki kurucusunun olgunluğa erişmiş kültü haline gelmişti.

Sufi tarikatları İslamiyet'te son derece olumlu karşılandı. Giderek tutucu ve kuralcı bir hal alan ve ekonomik, sosyal ve siyasi bağlantıları çok güçlü din adamlarının baskısı altına giren resmi İslam'a sosyal ve ruhani bir tepki olarak ortaya çıkmalarının bu olumlu karşılanışta payı hiç de az değildi. İşlevsel olarak Sufi tarikatları Ortaçağ'da Batı Kilisesinde rahip sınıfının oynadığı rolü oynuyorlardı. Batı kilisesinin diyakozları ve bölge rahipleri gibi Sufi "kardeşler" (*ihvan*) de içinde bulundukları toplumdan ve insanlarından kendilerini çekmişler ve bu kapalılığı hep sürdürmüşlerdir. Onlar da tıpkı Batı kilisesindeki karşılıkları gibi, kendi kardeşlerine çeşitli maddi ve manevi hizmetler sunmuşlardır. Şehir ve kasabalardaki zikirleri, aslında yalnız yapılan bir ibadet olan günlük namazlarda bulunmayan bir duygu yoğunluğu, bir tiyatro oyunu niteliği ve mistisizm taşıyan toplu ibadetler olarak sürdü gitti. En sonunda Velî Sufilerin mezarları da, daha önce görmüş olduğumuz gibi, hayır dua (*baraka*) ve inayetin (*keramet*) zengin kaynakları haline geldiler. Mezardaki veliye

edilen dualar, tarikatın hayatta bulunan şeyhine de ulaşıyordu; çünkü O, tarikatın kurucusunun kerametini de devralmıştı. Sade Müslüman'a ve koruyucularına hayır dua ve iyilikler her iki yolla da ulaşabiliyor ve onları hastalık ve felaketlerden koruyordu. Hıristiyan kilisesi bu tür hayır dualarını yüksek derecede kurumsallaşmış ve kişilerden bağımsız hale getirilmiş bir sistemle yönlendiriyordu; Sufizm ise aynı sonuca Allah'ın sağ ve ölü dostlarını anan, kişilere bağımlı ve merkezileştirilmemiş ayinlerle ulaşmıştır.

DOĞU'DA ve BATI'DA DİNİ TARİKATLAR

Batı Hıristiyan kilisesi tarikatlarıyla benzerliklerine rağmen, Sufi tarikatlarının bunlardan çok önemli farklılıkları da vardı. Bir Sufi tarikatı esas olarak, ruhani ayrıcalık ve geçerliliklerinin temeli olan bir pire bağlılıklarıyla bir arada tutulan yerel kollardan oluşan birliktir. Batıdaki dini tarikatlar, keşişler, frerler ve papazlar, hepsi bağlı bulundukları kilise tarafından sıkıca denetlenen, düzenli topluluklardı. Birçoğu, uluslararası faaliyetleriyle, kilisenin kendisinden aşağı kalmıyorlardı. Batı kilisesi tarikatları, yönetim usulleri ve örgütlenme biçimlerinin papa tarafından resmen onaylanmasıyla geçerlilik kazanırdı. Kilise kanunları tarafından yönetilir; Roma'da yaşayan bir genel başkan tarafından denetlenir, kendileri de iç teftişler yaparlardı. İslamiyette, papa gibi üst düzey bir ruhani yetkili olmadığı gibi tarikatların seçilmiş memurları da yoktu. Şeyhin yetkileri, Hıristiyan manastır toplumlarındaki gibi bir süre için verilmiş değil, ilahi güçten kaynaklanan ve sürekliliği olan yetkilerdi. Şeyhin elindeki yargı yetkisi sadece bulunduğu bölgede geçerliydi. Aynı zamanda halifelik yetkisini de

elinde bulunduran Osmanlı Sultanları ve benzeri Müslüman hükümdarlar, kendileriyle tarikat arasında bağlantı kurabilecek bir "Şeyhler Şeyhi" atayarak tarikatları denetim altında tutmayı denediler; ancak bu çabaları her zaman başarısız oldu. Tarikat şeyhleri ve müritleri, esas olarak desteğini halktan alan yerel kavramlardı. Devlet, tarikatları destekleyen vakıfların kaynaklarını kısıtlamayı denediyse de, onların ilahi yetkilerini kısıtlamayı veya baltalamayı başaramadı.

Batı Kilisesi, dini tarikatlarını gerekli gördüğü yer ve zamanlarda kullanabiliyordu: Örneğin yeni ülkelerdeki kafirlere dini kabul ettirmek için (Yeni Dünya'da Fransiskan mezhebi mensuplarının, Uzak Doğu'da Cizvitlerin yaptığı gibi) ya da Kilise'nin düşmanlarıyla kendi evlerinde savaşmak için Dominikanların Fransa'nın güneyindeki Albigensianlara (13. yüzyılda Fransa'da ayaklanan bir mezhep) ve İspanya'daki sapkın Yahudi ve Müslümanlara; Cizvitlerin Güney Almanya'daki Protestanlara yaptığı gibi. Papaya özel bir dördüncü bağlılık yemini etmiş olan Cizvitler, gerçekten de O'nun Kutsal otoritesini hızla sağlayacak bir karşı güç birliği olarak kurulmuşlardı. Sufi tarikatları ise tam aksine, hükümranlığı altında yaşadıkları siyasi otoriteyi genellikle tanımakla birlikte, ona hizmet etmediler ve İslamiyet'in diğer seçkin sınıfı, ulema ile ilişkileri çoğunlukla düşmanca ilişkiler içinde oldular. Ulema, Sufilerin Allah'la daha yakın ve kişisel bir ilişki kurma çabalarını (belki de Sufilerin Peygamberle bağlantısının çok güçlü vurgulanması nedeniyle) hiçbir zaman açıkça lanetlemedi; ancak aralarında daha tutucu olanlar, Sufilerin müzik ve dans içeren zikirleri ve kutsal saydıkları ölmüşlerine gösterdikleri aşırı saygıyı lanetleme konusunda açık sözlü davrandılar.

GNOSİS VE GNOSTİSİZM

Sufi tarikatları İslam mistisizminin halk kökenli olan yanını temsil ederken, daha seçkinci ve ezoterik yanını din, mit ve felsefeden süzülüp gelen o kendine özgü öğreti, *gnostisizm* oluşturuyordu. Eğer din, Tanrı insanlar ve dünyaya bakışın bir bileşimi olarak tanımlanabilirse, o zaman Gnostisizm gerçekten de bir dindi. Fakat dinin görülebilecek en tuhaf şekliydi. Çünkü varlığını bağımsız olarak sürdürmüyor gibi görünüyordu. Daha çok; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi kurumsallaşmış dinlerden geçinen asalak bir ideoloji görünümündeydi. Gnostikler ve gnosis vardı gerçekten; ama gnostosizmi biz oluşturduk.(23)

Kısa bir tanımlamayla, *gnosis*, bilgi ya da kavrayış anlamına gelen Antik Yunanca bir kelimedir. Konumuzla bağlantılı olarak "kurtuluş için gerekli bilgelik" olarak kullanılmaktadır. Filozofların akıl yürütmeyle türetilip açıkça öğretilen "bilgi" anlayışlarının aksine, *gnosis* temelini *vahiyden* alır ve bu bilgiye sahip olmaya yetkili kişiler arasında, kısıtlı yollardan, genellikle de herkese açık dini metinlerin ezoterik anlamlarıyla, aktarılır. Gnosisin içeriği bazı yönlerden tanıdıktır. İnsanın kavrayışının ötesinde, ulaşılmaz bir yüce Tanrı vardır. Tanrı ve sürekli yaydığı "Aeon"lar (güçlü ruhlar), gnostiklerin *pleroma* (bolluk, mükemmellik) olarak adlandırdıkları ruhani dünyayı oluşturur. Fakat akrabası olan Platonik öğretinin daha sonra ortaya çıkan şekillerindeki görüşden farklı bir maddesel kozmos görüşü vardır. Bilindiği gibi, Gnostisizm maddesel kozmosa (*kenoma*-boşluk) Tanrı'nın yaydığı Aeonların azalması olarak değil de tamamen farklı bir metafizik ve ahlak ürünü olarak bakar: Kenoma kötülü-

ğün özerk bir ilkesi, bir Kötücül Tanrı tarafından yaratılmıştır ve yönetilmektedir.

Gnosisin ruhunda, pleromanın ruhani varlıklarından birinin Tanrı'nın inayetini kaybettiği ve düşerken kendisindeki ilahi özün parçalarının aşağıya, karanlıktaki dünyaya ulaştığı ve bundan sonra bu Kutsal ışık kıvılcımlarının insan bedenlerine ruh olduğu şeklinde bir kozmik anlatı yer alır. Anlatının bir yerinde, bir Kefaret Ödeyen kendisini boşluğa (kenoma) atıp, işitebilenlere kurtuluşun müjdesini vermiştir, geldikleri yer orasıdır ve oraya dönmeleri mukadderdir.

GİZLİ KÖKENLER

Hiç kimse olayın nasıl başladığını bilmiyor. Kıyamet beklentilerinin gerçekleşmemesi nedeniyle hayal kırıklığı içinde olan Yahudiler arasında mı, yoksa dünyayı inkar eden putperest toplumlarda mı ya da İranlı dualistler içinde mi ve belki de her üçünün bir şekilde birleşmesiyle mi, belli değil. Dördüncü yüzyıla ait Gnostik kütüphanenin Mısır'daki Nag Hammadi'de ortaya çıkarıldığı 1945 yılına kadar, "Gnostik" olarak tanımlanan bütün metinlerin aslında ilk Hıristiyan yazarların doktrinlerinden sapmalar oldukları öne sürülmüştü.(24) Gerçekten de, Hıristiyanlığın en başında ortalıkta dolaşmakta olan Gnostik tipte düşünceler vardı.(25) İncil ve Pavlus'taki belli pasajlar ve Clement ve Origen'in Helenliğe batırılmış Hıristiyan geleneği anlayışları ve bu geleneğin aktarılışı, Kilise'nin elinde herkese sunulmayan bir "gizli bilgi" olduğu duygusu uyandırıyor.

Gnostisizmin dünyayı ve tarihi reddedişi, kendilerini tarihsel sürece ve Tanrı'nın yarattıklarına doğrudan müdahale-

sine adamış dinlere pek ilginç gelmiyordu. Bununla birlikte daha çekici olan bir şey vardı ki, o da Kutsal Kitabın mecazi olmayan ve alegorik anlamları konusundaki gayet sıradan Antik Yunan görüşüne Gnostisizmin el koyması ve alegorik anlamın kurtuluşu getireceğini düşünmesiydi. Gnostisizm, üzerinde barındığı gövdelerde ayrı inançlara bağlı iki topluluk yarattı: Kelime kelime yorumların kısıtlı ufuklarına mahkum egzoterikler ve yüzeydeki sıradanlıkları delerek altlarında yatan "gerçeklere" ulaşabilen ezoterikler.

Hıristiyanlık, "Gnostik" olarak etiketlenecek bir sistemin ilk somut kanıtını bize sunmaktadır. Bununla birlikte bu kanıt "Gnostik" kavramının mutlak kaynağı olmayabilir. Kozmos ve insanın kozmos içindeki rolüne aynı şekilde bakışın izleri çok daha önceki dinsel ortamlarda da vardı. Hatta Hıristiyanlığın ortaya çıkmasını sağlayan, sürgün sonrası Yahudi çevrelerinde yaygın olan anonim kıyamet beklentisi ve bilgelik üzerine yazılar bu bakışın aynısıdır. Gnostisizmin kökleri pekala buralarda yatıyor olabilir. Yazarlar ve çevreleri düzmece isimlerin ve söylemlerin arkasına o kadar özenle saklanmışlardı ki, İlahi Hikmet üzerine kafa yoran kişi veya toplulukların yaşadığı tarihi ortam hakkında ancak son derece genel bir fikrimiz var.

Kumranla ilgili bağlantıları ise artık kurabiliyoruz.(26) Kanıtlara bakılırsa, orada yaşayan Esennilerin mistik olduklarına dair bir işaret yoktur ve Kurman'daki topluluğun Gnostisizmle hiç ilgisi de olmayabilir. Ancak günümüze kadar gelebilen ve apokriflerin birkaçını kapsayan edebiyatları, onların da kıyamet gününe ilişkin beklentileri olduğunu ve bu beklentinin Kutsal Metin ve apokrif okumalarına renk kattığını açığa çıkarıyor. Dahası, oluşumunun başında olan

Hıristiyan toplumuna kıyamet beklentisi geleneğini taşıyanlar da büyük bir olasılıkla Essenilerdi. Kumran, Hıristiyanlık ve Gnostisizm ilginç bir şekilde bir başka bağlamda bir araya gelmektedirler. Hıristiyan kaynakları Gnostisizmin kökenlerini, Petrus'un çağdaşı olan, mucizeler yaratan Samiri Simon Magnus'a bağlar. Simon'un öğretmeni Dositheus'un ise bir Esseni olabileceği düşünülür ve kendisiyle Vaftizci Yahya arasında bağlantı kurulur.(27)

YAHUDİ MİSTİSİZMİ

Ne kadar belirsiz ve kötü tanımlanmış olursa olsun, eğer bir yol İkinci Tapınak devri Yahudiliğinin kıyamet yaklaşımından başlayıp Hıristiyan Gnostisizminde bitiyorsa, dini kurallara odaklanmış Ferisiler ve Yahudilikteki, din adamı baskısı ile ortaya çıkan kıyamet beklentisinde sezilen mistisizm arasındaki bağlantı neredeyse tamamen göze görünmez olur. Ancak Ferisilerin Yahudi dindarlığının bu yanından (Josephus en iyi örneğimizdir) kasden, özellikle de Romalı Gentileleri memnun etmek için, biraz geri durdukları düşünülebilir. Mistik metinlerin en eskileri olarak kabul edilen belgeler bizi ancak dokuzuncu yüzyıla kadar geri götürebildiğinden, Yahudi mistisizminin mutlak başlangıç noktasına hiçbir şekilde ulaşamıyoruz. Bununla birlikte, bu metinlerde irdelenen meselelerin çok daha eskilere dayandığına ilişkin inandırıcı görüşler de vardır. Örneğin, Ferisi Yahudiliğinden ruhban Yahudiliğine geçişte çok önemli bir kişi, Yohanan ben Zakkai (ölümü yaklaşık M.S. 80)'nin eserlerinde, mistik ve kıyamete ilişkin temaların maddesel boyutta tartışıldığı görülmektedir.(28) Başka ipuçları da 70'lerden sonraki dönemin

din adamlarının Tanrıyla daha yakın ilişki içine girme düşüncesinin başlangıcı olduğuna işaret eder.(29)

Bu ve benzer temaların biraz daha yakından incelenmesi, ara ara Talmud'da da yer aldıklarını göstermektedir. Bunlardan ve M.S. 200 ve 500 yılları arasında yazılmış anonim eserlerden ruhban mistisizminin bir ön portresini çizmek mümkündür. Elbetteki Talmud halka açık ve izlenmesi tavsiye edilen metindi. Fakat Talmud'un kendisinin de belirttiği gibi; gizemler üzerinde derin düşüncenin tüm inananlara tavsiye edilmediği, Yahudi mistik düşüncesinin temelini oluşturan iki metinde (Tekvin'in açılış bölümünde ve Tanrı'nın saltanat arabasının tasvir edildiği Ezekiel'de) ima edilmektedir.

Tavsiye edilsin ya da edilmesin, daha sonraki kuşaklar, hem Tekvin'in uzun süreye yayılmış akıl yürütmesi hem de Ezekiel'in ilk bölümündeki göklerden inen araba üzerinde bayağı düşüneceklerdi. Gerçekten de Tanrı'nın o mistik arabada (*merkaba*) saltanat sürüşü Yahudi mistisizminin bir kolunun ismi ve başlangıç noktası oldu.(30) İkinci bir kol da, mistiklerin Tanrı'ya doğru ilahi yolculuklarındaki semavi mertebelerinden isim alarak *heykalot* ya da "saray - tapınaklar" diye anıldı.(31) Merkaba ve heykalot erken dönem Yahudi mistisizmin çevrelerinde oluştuğu ikiz kutuplardır. Bu kollar ikinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar Ortadoğu'da hüküm süren kuralcı ve dindar ruhban kültüründe ortaya çıkmış, daha sonra yerlerini Fransa ve Almanya'da yeni bir oluşuma, Kabala öğretisine bırakmışlardır.(32)

Bu eski nazariyelerin çoğu anonim olduğundan, tam bir tarih belirlenmesi son derece zordur. Ancak bu anonim çalışmalardan ikisi, (*Shiur qomah* - bedenin ölçüsü ve (*sefer yetzirah*

- yaratılış kitabı) Talmud zamanına kadar uzanıyor olabilir.(33) Birincisi, bir mistiğin "Tanrının Bedeni" üzerine meditasyonudur. Mistik, burada bedenin şekil ve boyutlarını düşünerek, daha derin gerçeklere görünür anlam yoluyla varılması gibi tipik bir Gnostik egzersiz yapmaktadır. İkincisi ise daha felsefi bir temele dayanır, Yahudi mistiklerinin evrenin başlangıç noktası ve şekli üzerine düşüncelerinde Antik Yunan etkisini açıkça göstermektedir. İsim ve sayıların gizli anlamları araştırılır; Tanrı'nın pleromayı oluşturmak için yaydığı ilahi *sefirotları* ayrıntılı olarak anlatılır.

KABALA

Din adamlarının geleneğe dayanan kutsal metin yorumlarıyla aynı zamanda ortaya çıkmış, ancak onlara göre daha gizli tutulmuş bu ezoterik ve mistik Yahudilik, zaman içinde Kabala adını almıştır. Sözlük anlamı, "elden ele geçirilerek iletilen"dir. Mişna da bu özelliği taşımakla birlikte, aradaki ayrım, Antik Yunan felsefesi ve sihir, astroloji gibi gizil bilimler; Hıristiyan ilahiyatı ve Gnostik öğreti; İslam hukukçuları ve Sufilerin öğretileri arasında görülen ayrım gibidir. Bilginin bir türü halka açık, mecaz içermeyen, akılcı iken; diğeri ezoterik, alegorik ve mistiktir. Teoloji ve teosofi; hukuk ve alegori; akıl ve sezgi arasındaki farktır.

Kabala geleneğinin Yahudilik içinde uzun ve seçkin bir tarihi olmuştur.(34) Derin bir ezoterizm taşıdığı her evresinde açıktır ama, hiçbir yerde klasik metinlerinden biri haline gelen "Zohar"da olduğundan daha açık değildir. Bu eser M.S. 1270 ve 1300 yılları arasında İspanya'da Leonlu Musa tarafından yazılmış, daha doğrusu derlenmiştir.(35) Zohar'ın büyük

kısmı Torah üzerine yazılmış, Midraş'ın klasik tarzındaki gibi, ayindeki okunuş sırasına göre bölümlere ayrılmış bir Kabalistik Midraş'a teslim edilmiştir. Düz metinlerin arkasındaki "gerçeğin" ve maddi dünyanın bir arada, gizli ve birbirine geçişmiş olarak algılanışını çözümleyebilmek bugün insanı çaresiz bırakacak kadar zor görünüyor. Belki de başından beri amaçlanmış olan da buydu. Fakat bütün bunların içinde, mistiğin Tanrı'ya hepsiyle tezat oluşturacak kadar doğrudan yaklaşma çabası yatar. Bu çaba da ezoterizmin kıvrımları arasında saklı kalamayacak kadar güçlüdür. İslamiyette mistisizm, Sufi tarikatlarıyla yaygınlaştı. Hıristiyanlıkta 16. yüzyılın sonlarında keşişlerin ruhani temrinlerini hem din adamlarına hem de ruhani sınıfa mensup olmayanlara ileten Ignatius of Loyola ve Francis de Sales gibi din adamları mistisizmin yaygınlaşmasında rol oynadılar. Yahudilikte ise Hasidimlerin hareketi, 18. yüzyılda Kabalizmi daha ezoterik ve anlaşılmaz yönlerinden kurtararak bu öğretiye herkesin daha kolay anlayabileceği bir nitelik kazandırdı.(36)

AYDINLANAN MİSTİK

Sufilikteki Gnostik akım ve zaman içinde Şiilikte paralel bir kolla birleşmesi daha önce anlatılmıştı. Bu birleşim 16. yüzyılda Safavi devletinin ortaya çıkışıyla resmen tamamlanmış olmakla birlikte, hazırlıkları çok önceden yapılmıştı. Şiilik ve Sufilik arasındaki çekimin ilk ne zaman oluştuğu kesin değildir. Ancak Şiilik, dini lideri İmam'ın, ruhani bilgiye sahip ve bu bilgiyi anlayabilecek yetenektekilere aktaran karizmatik bir kişi olduğu teorisini geliştirdiğinde bu çekim mevcuttu. Şii İmam ve Sufi piri, her kuşaktan azizlerin etraf-

larında döndüğü kutuplar, birbirlerinden pek de uzak değillerdi. 12. yüzyıldan itibaren, Teosofik Sufizm (aydınlanmacılık) ortaya çıktıktan sonra aralarındaki mesafe daha da azaldı. Hikmetin yalın olarak Gnosis anlamına geldiği anlaşıldı.

Felsefe ve mistisizmin yönlerini teosofiye çevirmelerinde en büyük etken, filozof İbni Sina (ölümü 1038) ya da Batı'da genellikle bilindiği isimle, Avicenna'dır. O zamanlar Eflatun (Platon) ve Aristoteles felsefelerinin harmanı olan İslam felsefesinin gelişimine ve daha rafine bir hal almasına katkısı çok büyük olmakla birlikte, İbni Sina'nın eserlerinde, felsefi temaları herkesin anlayacağı şekilde ve bilimsel olarak incelemesinin arkasında ve ötesinde, kapsamı ancak sezgisel olarak algılanabilen daha ezoterik bir "doğu felsefesi" anlayışının ipuçları da vardır.(37) İbni Sina'nın dolaylı önermeleri bu felsefenin farkına varılmasında biraz sorun yaratsa da; O'ndan sonra gelen bir çok Müslüman, ezoterik felsefesini mistisizmin bir şekli olarak algılayıp yazarına Sufi kimliğini uygun görmüşlerdir.(38)

Sufilik tanımına tam olarak uygun olsun ya da olmasın, İbni Sina, filozofun arayışlarının nedeni olan bilgiye ulaşma yolunun bir tür ilahi aydınlanma olduğunu (*işrak*) fazlasıyla vurgulamıştır. Bu "aydınlanma", tıpkı Pontuslu Evagrius'unki gibi, Yeni Eflatunculuğa büyük bir ihtimalle İbni Sina'nın tefsirci ve taklitçilerinin itiraf etmeye hazır olduğundan çok daha fazlasını borçludur. Bu Tanrı'yla bir olma arayışı yine de bir insanın tek başına gösterdiği bir çaba, tek başına elde ettiği bir kazanımdı; İbni Sina'da ilahi inayetin ustadan çırağa aktarımı konusunda hiçbir söylem, tırmanması için hiçbir karizmatik "zincir" yoktur.

Bununla birlikte İbni Sina'nın en etkili yorumcularından biri O'nu biraz farklı okur. *Sühreverdi* (Şahabeddin Yahya İbn Habaş İbn Amirak al Suhravardi, ölümü 1191), İbni Sina'nın görülerine dayalı ezberlerini ele alıp tamamlamış ve O'nun aydınlanmacı felsefesini Pers bilgeliğinin gerçek rönesansı olarak yorumlamıştır.(39) İran'ın bu eski çağlarda yaşamış bilgeleri için İlk Varlık Xvarneh, Zerdüştlükteki "Şeref Işığı"ydı. Bu da Sühreverdi'ye, İbni Sina ve Gazali için bilginin metaforu olan kavramı metafiziğe çevirme fırsatı verdi: Varoluş ve ışık birbirine özdeşti; Mutlak Varlık ise Mutlak Işıktı. "Işık", İranlıdır belki ama, "mutlak" kavramı bir çok Müslüman düşünürün düşüncesinin temeli olan Antik Yunan geleneğinden doğrudan türetilmiştir.

Sünni kanun adamı ve ilahiyatçısının kendisine Şii filozoftan büyük bir olasılıkla daha az sevimli gelmesine karşın, Sühreverdi, Gazali'den de İbni Sina'dan öğrendiği kadar çok şey öğrendi. Gazali (ölümü 1111), o sürekli el altında bulunan hizmetkardan (felsefeden) yeni bir iş beklemeye başlamıştı bile ve Sühreverdi bu işi coşkuyla geliştirdi. Araştırma ve inceleme yoluyla ulaşılan teorik bilgi sadece Tanrı'ya ulaşma deneyimine "kurtuluşu sağlayan bilgeliğe" hazırlıktı. Böylece geçerliliğini güvenceye alan felsefeye, aynı zamanda Mutlak arayışının son aşamalarına bir hazırlık olarak da uygun bir yer gösterildi. Sühreverdi de, alegorik tefsirin zengin olanaklarının mistisizmin hizmetine daha fazla sunulması konusunda Gazali'yi izledi.

Sühreverdi'nin çalışmaları, bilgeliğin tarihinde İran'ın (Pers ülkesinin) yerini öne çıkarması, ışığın doğasına yönelik düşüncelerinin çekiciliği, alegorik tefsiri geliştirmesi ve deneyimi teorik bilgiden üstün tutuşu ile, İran'ın hem filozofla-

rına hem de mistiklerine çalışma ortamı sağladı. Bu ortam bir anlamda bu iki grubun bir yerden sonra buluşmalarını sağlayacak bir köprüydü. Mistik Fars şiiri ve Safavi iktidarı sırasında ortaya çıkan belki zamanlaması yanlış ama etkileyici teosofi ve felsefe kuramları, buluşmaların sık ve verimli olduğunu göstermektedir.(40)

EN BÜYÜK BİLGİN (Dr. Maximus)

İslam mistisizminin en büyük bilgini, hiç şüphesiz Muhyiddin-i Arabi (İbn-i Arabi) diye anılan bir İspanyol'dur (ölümü 1240).(41) Mistik deneyimleri eserlerinde çekici ve çoğunlukla da şaşırtıcı ayrıntılarla tasvir edilmektedir. Örneğin, bize hiç çekinmeden Allah'la ve uzaktaki, yakındaki; sağ ya da ölü Sufi ermişleriyle yaptığı görüşmeleri anlatır.(42) Bu kişisel öyküler, Muhyiddin-i Arabi'nin sistemini oluşturan, metafizik ve bilgi üzerine düşüncelerin bir araya olağanüstü bir tarzla getirildiği bir zemine gömülmüştür; bölük pörçük ve raslantısal olarak kendilerini ele verir. Ayrıntılar hem tanıdık gelir hem de derinine inilemez. Tanıdıklığı, Yeni Eflatuncu (Neoplatonik) metafizik ve Gnostik teosofinin birleşimiyle ortaya çıkan ve İbni Sina'dan bu yana İslam mistisizminin ortak mülkü olan akımdan gelmektedir. Derinine inilememesi ise, İbni Arabi'nin bu kavramları, tezata duyduğu sevgiyle çeşni kattığı, çelişkileri şefkatle kucakladığı ve hepsinin temelinde ruhani görüşünün özgünlüğünden oluşan sisteminde ele almasından kaynaklanmaktadır.(43)

Muhyiddin-i Arabi'nin Hakk'ı arayışı, Tek Tanrıcılığın temel meselelerinden birinin tam kalbine dalar: Tanrı'nın bize benzeyen ve benzemeyen yanları, kendisinin yaratılışı, na-

sıl hem tek olup hem de kendisini aynı anda birçok yerde gösterebildiği. Muhyiddin-i Arabi bu tezatların her iki ucuna da kucak açtı. Mistikler "iki göze sahip ama tek" olmalıydılar; yani, Tanrı'nın erişilmezliğini kabul ederken, düşüncelerini Muhyiddin-i Arabi'nin deyişiyle, "Hakk'ın bizimle bir oluşu"nun üzerine de kurmalıydılar. Muhyiddin-i Arabi'nin yaratılış üzerine görüşü, Tanrı'nın zaman zaman kendisini dünyanın aynasında görme arzusu duyduğu ve bu zamanlarda kendisini gösterdiğidir. *Tecelli*, kendini gösterme ve *keşif*, örtüyü kaldırma, Muhyiddin-i Arabi'nin Tanrı anlayışında en çok yer tutan iki kavramdır. Böylece, Muhyiddin-i Arabi için dünyamız Tanrı'nın kendisini göstermesi (Hakk'ın tecelli etmesi) ya da yansımasından başka bir şey değildir. Evren, Tanrı ile aynı anlama gelir; sadece mükemmellik derecesi ve içindeki ölümlüler nedeniyle O'ndan farklıdır. Buradan da şu çıkarsama yapılabilir: Tanrı ve dünya, Yaratan ve Yaratılan hepsi bir ve aynıdır. "Vahdet-i Vücut" olarak bilinen ve Muhyiddin-i Arabi'ye gelenekçilerin sonraları yaptığı saldırıların odağı haline gelen kuramın temelindeki de bu görüşdür.

Sufizm, Vahdet-i vücut teorisinin Muhyiddin-i Arabi tarzını ve bu teorinin ezoterik yaklaşıma verdiği desteği istekle benimsediler. İbni Taymiyya (ölümü 1328) gibi bazı gelenekçiler de Sufi metafizik felsefesini ve onun hiç zorlanmadan yol alan ve Sünni İslam'da da uzlaşmayla kabul edilen tefsirinin yarattığı tehlikeleri kavramakta aynı derecede hızlı davrandılar. Ancak, Dar-ül İslam'da Gnostisizmi öne sürenler sadece Sufiler değildi. Antik Çağlarda ve Ortaçağda gelişen gizli bilimlerin birçoğunun (ki simya bunlara bir örnektir) temelinde Gnostik önermeler yatmaktadır.(44) Bu bilimlerin birbirinden çok farklı dini iklimlerin, Antik Yunan-Ro-

men putperestliği dönemi, Ortadoğu İslamiyeti, Doğu ve Batı Hıristiyanlığı ve Yahudiliğin, birinden diğerine geçişlerindeki rahatlık, Gnostisizmin gördüğü rağbeti ve uyum yeteneğini vurgulamaktadır. Nitekim İslamiyette Gnostizmin kendisini hem politik hem de bilimsel uçlara uyarlayabildiği görülmüştür.

RADİKAL TEOSOFİ: İSMAİLİYE

İsmailiye, Ortaçağlardaki asıl Şiiliğe benzemeyen, Sünni halifeyi devirerek yerine Mehdi-İmam'ı getirmek gibi bir siyasi hedefi olan Şii hareketinin bir koludur.(45) Esas hedeflerinde başarılı olamamakla birlikte,kozmik tarihin tüm Gnostik araçlarına ulaşıp onların etkin kullanımını sağlamakta başarı kazandılar. Böylece Şii İmamlar, Gnostik Aeonlar, yani Kutsal Metinlerin açık anlamının arkasındaki gizli "gerçeklerin" açığa vurulması haline geldiler. İmam (rehber) yanılmaz ve yetkin bir öğretme yeteneğine (*talim*) sahipti ve İsmailiye'nin inceden inceye planlanmış yeraltı siyasetinin çekirdeği olan seçkin grubun da çıkış noktasını oluşturdu.(46) İsmaili, Fatimilerin 969 yılında kurdukları Kahire şehrindeki üslerinde, İsmailiye "gnosis"i ve programı konusunda ajanlar eğitiliyor ve Mehdi-İmam ilan edilerek halifeliğin Irak ve İran'daki topraklarında oluşturulan hücrelere ve hücre yöneticilerine gönderiliyorlardı.

Sünni ve İsmaili İslam anlayışlarının her ikisi de otorite ve geleneğe dayanmak gibi ortak bir temele sahipti. Sünni için bu gelenek hadislere dayanan büyük İslam hukukuyla birdi. Peygamber'in kendi söz ve eylemlerine kadar geri giderek, Kuran'ın yetkinliğiyle eşdeğerde ikinci bir vahiy oluş-

turdular. Kuran ve Peygamber'in sünneti, dini kürede bir düzen öngörüyordu. Ancak bu düzene, ona paralel, her inananın canını ve malını güvenceye alarak dini görevlerini yerine getirmelerini sağlayacak bir siyasal düzen kurulmadan ulaşılması imkansızdı. Bu düzen aynı zamanda, ortaya çıkabilecek düzensizliklere karşı toplumsal birliği koruyabilecek yeterlilikte de olmalıydı. Halife ve el verdiği kişiler (delegeler) siyasi güçlerini bu önermeden aldılar.

İsmaililere göre, İmam bir dini sistemin sonucu değil, bu sistemin kendisiyle bütünleşmiş bir parçasıydı. Meşhur bir Şii hadisi, Muhammed'in yaratılışın gerçeklerinin kendisine açıklandığı Miraç'tan dönüşünde, harmanisini kızı Fatma ve torunları Hasan ve Hüseyin'in üzerine attığını ve böylece bu gerçekleri Fatma – Ali soyundan olanlara geçirdiğini ima ettiğini söyler. Dolayısıyla, İmam elinde Kutsal kitabın alegorik tefsirinin (*tevil*) anahtarını tutan, yüzeydeki anlatının altında yatan derin gerçekleri anlayabilen tek kişidir. Bu en azından teoride böyledir; zira 12. yüzyıldan bu yana her Sufi ve her filozof aynı ayrıcalığa sahip olduğunu iddia etmektedir.

HATADAN KURTARAN: GAZALİ

Bu iddialara karşı entelektüel savunma, Bağdatlı bir kanun adamı ve ilahiyatçı olan Ebu Hamit el Gazali'den, yazdığı bir dizi risaleyle "ezoterikler" diye adlandırdığı zümreye saldırı düzenlemesiyle geldi.(47) Ama bu mesele tüm karmaşıklığı ile ve daha kişisel bir anlatım üslubuyla "Hatadan Kurtaran" (*Al münkid min al Dalal*) adını verdiği, Müslüman'ın inancıyla ilgili birbirine rakip çeşitli iddiaları incelediği eserinde görünür.(48) Başkalarının zorlamasıyla kabulle-

nilmiş inanç, Gazali için yetersizdi; böyle bir inanç, gerek İslamiyet içinde değişik parti ve mezheplerce öne sürülen çelişkili fikirler, gerek İslamiyet dışında kendi inançlarına en az Müslümanlar kadar bağlı olan Yahudi ve Hıristiyanlar tarafından sarsılabilirdi. Agnostik şüpheciliğe (*skeptisizm*) kaymaya hazır değilse, ki Gazali değildi, arayış içinde olanı kesin doğruya götüren bir başka yol olmalıydı. Bu konuda dört olasılık vardı: Dini inançları akıl yürütme yoluyla desteklediğini söyleyen nazari ilahiyat (*kelam*); filozofların görünür bilimsel kanıtlara dayanan yöntemi; İsmaililerin yanılgısı olmayan İmamlarının öğretisine dayanarak gerçeğe ulaşacaklarına inançları; sezgisel bir Tanrı anlayışı ve Tanrı'nın huzurunda bulunmaktan kaynaklanan bir kuşkusuzluk içeren Sufi görüşü ya da mistik görüş.

Gazali kuşku duymadan inanmak için demir atabileceği yeri Sufilik'te buldu. Daha önce de belirtildiği gibi; bu, bilimsel düşünce yoluyla veya deneyimle ulaşılabilen bir yol (tarik)'du. Gazali derin düşünsel yönelişi ve eğitimi ile ilk yolu tercih etti ("Benim için bilgi eylemden kolaydı."). Klasik kuramsal eserleri ve Sufi azizlerin hayatlarını okudu. Bunun bir hata olduğunu hemen anladı. Sarhoşluğu nasıl tanımlayacağını bilmektense, zehirlenmeyi bizzat yaşamak daha iyiydi.(49) Gazali aslında sarhoşluğu hemen tanımlamaya başlamıştı. Sufi yöntemi, zahitliğin "via purgativa"sı ile başlar ve hiçliğe (*fena*) doğru gider. Daha yüksek mertebelerde, melek sanrıları, peygamberlerin ruhları görünmeye başlar. Sonunda bazıları arzu ettikleri mertebeye ulaşırlar; bu mertebeye "kaynaşma", "bağlantı kurma" veya "özdeşleşme" (*ittihat*) gibi çeşitli isimler verilir. Bu aşamada Gazali kopup geri çekildi. Hepsi yanlıştı. Allah'ı kavramak, ifadesi mümkün ol-

mayan bir deneyimdi ve Sufilerin deneyimlerini açıklamak yerine onların yaşadığı gibi yaşayarak daha çok şey öğrenebilirdi.

İmam Gazali'nin ruhani otobiyografisi bir dizi radikal dönüşten, giriş ve hızlı geri çekilişlerden oluşur gibi görünmektedir. Ancak geri çekilişler gerçek olmaktan çok görünürdü. Düşünceyle güçlendirilmiş bir ilahiyat anlayışını kabul etti ve bu fikrinden asla vazgeçmedi. Kesin bilgiye ulaşmak için filozofların mantıksal yöntemi bir araç olarak gördüklerini itiraf etti. Çoğu Müslüman için inancın kabullenilmesinin kaçınılmaz ve tamamen de değersiz olmayan bir yol olduğunu kabul etti. Tanrı'yı Mistiklerin öne sürdüğü gibi deneysel olarak kavramanın İslami hayatta meşru ve önemli bir yeri olduğu konusunda şiddetli ama yine de temkinli bir tartışma sürdürdü. Bütün bu temalar Sünni İslam için yazdığı geniş kapsamlı eseri "Din Bilimlerinin Canlandırılması"nda (İhya el ulum el İslamiya) bir araya getirilmiştir.(50) Çalışmanın tümü Gazali'nin "Ölümden Sonra Yaşam İlmi" diye adlandırdığı kavramla ilgilidir ve Müslüman hayatının içselleştirilmesinde kayda değer bir çabadır. Hem bilgi hem de eylemle ilgilenir; dış eylemlerle, Müslüman'ın görevleriyle ve İslam'ın kanun adamlarının çoğunlukla unuttuğu insani isteklerle ve bunların hepsini gündelik Müslüman yaşantısıyla yeniden bütünleştirmeyi önerir. Gazali, İslamiyetin düşünsel kesinliğe sahip, ruhsal açıdan enerjik ve sarsılmaz bir imana dayalı olabileceğini gösterdi.

Bir Müslüman tarafından yazılmış en etkili kitap olarak değerlendirilebilecek "İhya" istenen etkiyi yaratmıştı. Müslüman teolojisi filozofların yöntemlerini, bütün çıkarsamaları kabul etmeden, ihtiyatla benimseyerek gerçekten de daha

kesin bir hal almıştı. Tanrıyla mistik birleşme ve bu sonuca götüren Sufi yolu, ölçülü bir kabul görmeye başladı. Gazali'nin "İhya"da mistisizm hakkında kullandığı dil, "ayıltan sarhoşluğun" daha ılımlı halidir. Olayı kişiselleştirdiğinde Gazali daha ileri gidebiliyordu ve gitti de: "Işıkların Hücresi" (Mişkat el Anvar) adlı eseri Kurandaki "Nur" suresi üzerine (24:35) bir meditasyondur. Bu sure, Müslümanlar üzerinde, Ezekiel'in giriş bölümünün ve İncildeki "suret değişikliği" bahsinin Yahudi ve Hıristiyanlar üzerindeki esritici işlevine sahiptir.(51)

Müslüman bilim adamları "İhya"ya kucak açtılar; mistikler "Mişkat" üzerine derin düşüncelere dalarak orada Sufilikte bir araya gelen tüm temaları buldular: Tanrı'nın özünün parlaklığı yaratılış, işlevi ise aziz ve peygamberlerin düşüncelerini aydınlatmak olan bir Işıkla özdeşleşmesini; Kutsal Kitabın düz ve gizli anlamlarını ayırt etmeyi ve gizli anlama ulaşmak için alegorik tefsirin gerekliliğini(52); mistik düşünce sahibini İslamiyetteki diğer bütün insanlardan farklı kılan seçkinciliği ve "gerçeklerin" ehil olmayanlara açıklanmasının tehlikeli ve hiç kalkışılmaması gereken bir iş olduğunu ortaya koyan ezoterizmi.(53)

Gazali, İslamiyeti Sufilik için güvenli hale getirdi ama, Bağdat'a ideolojik ve askeri saldırıları, her zaman aynı yöntemlerle olmasa da iki yüzyıldan fazla süren İsmaililerin silahlarını ellerinden alamadı. 12. yüzyılda Irak ve İran'daki İsmailiye hareketi Mısır'ın siyası kontrolundan kurtularak kendi ihtilalci yolunu izledi: Diğerlerinden ayrı olan güç noktalarını ele geçirerek isyanın tek merkezden yönlendirilmesine son verdi ve Sünni siyaset ve din adamlarına suikast düzenlenmesi gibi moral bozucu bir silaha sarıldı. Sünniler bu söz-

de "ezoterik"lere sert yöntemlerle karşı çıkınca İsmaililer son kozlarını oynamak zorunda kaldılar: Ahir zamanın ve diriliş gününün (*kıyamet*) geldiğini ilan ettiler.

İsmaililerin "Diriliş"i Yahudi ya da Hıristiyanların kıyamet gününün bir çeşidi değildi. Tarihin kozmik döngüsünün ihtişamlı bitişiydi. Bin yıllık peygamberler, İmamlar, herkese açık bilgi ve özel bilgiler, hepsi bir sona ulaşmış, Mükemmellik çağının şafağı sökmüştü. İsmaililerin İslamiyetin sonunu ve İslam hukukunun feshini ilan edişlerinde, Pavlus'un üslubunu andıran bir şeyler vardır. Ancak, Pavlus Yeni Ahit'i eskisinin yerine koyar ve büyük kilisenin üyeleri içinde barınan Yeni İsa Kanununu selamlarken, İsmaililerin diriliş teolojisi, ona bağlı olanlarda görevlerinin yeniden başladığı duygusunu uyandırmadı, Sünni İslam'ın bu teolojinin erimi ötesinde olduğunu ikrar etti. Pavlus Yahudileri terk etmiş olabilir ama İsmaililer için bir Gentile misyonu yoktu. Cennet, dağdaki kalelerinin dar alanıyla sınırlıydı ve Moğollar onları burada bulup yok ettiler.

BÖLÜM 8

TANRI HAKKINDA DÜŞÜNMEK VE KONUŞMAK

Tanrı hakkında mantık ilkelerini kullanarak düşünmek anlamına gelen Tanrıbilim (ilahiyat, teoloji), Tanrısal esinden hiç nasibini almamış bir halk, Antik Yunan halkı tarafından ortaya atılan bir ifadedir. Bu konuda edebi metinler yazmaya başlamadan önce Helenler dini duygularından en azından bir kısmını, insanlaştırılmış Tanrı ve Tanrıçalar ailesinin karmaşık öyküleriyle, yani mitler şeklinde, ifade ediyorlardı.

MİTOS VE LOGOS

Mit, zamandan bağımsız, mekana ise tesadüfen bağlı özel bir anlatı türüdür. Sanat gibi o da kendisini, açıklama ya da tartışmayla kabul ettirme gereği duymadan, sadece sunar. Tüm estetik ihtişamlarına rağmen, Helenlerin daha sonraki kuşakları Tanrıların öykülerinden mutsuzluk duymaya başladılar. Mitlerin hem üslupları hem de içerdikleri değerler, yeni oluşmaya başlayan Antik Yunan toplumundaki yeni ahlaki duruş, özellikle de ifade tarzını *"logos"*ta bulan farklı bir anlayış tarafından sorgulanıyordu.(1)

Logos özünde, doğal nedenleri araştıran; bu arayışı ifade imkanı veren bir anlatım üslubuna sahip; sadece anlatmakla kalmayarak irdeleyen ve gösteren; kendisinden bağımsız ölçütlere göre doğrulamaya tabi tutulabilen bir anlayıştır.

Mitlerde hiçbir şekilde görülmeyen "gerçek" ve "gerçek olmayan" kategorileri doğrulama araçlarının parçasıdır. Kısaca logos, bizim "bilim" dediğimiz, Antik Yunan halkının ise daha geniş bir anlam yükleyerek, "felsefe" olarak tanımladıkları şeydir.

Sokrates ve Eflatun'un bulunduğu kuşakta *logos*, bilinen evrenin her köşesinde ve yanı sıra her türlü insani eylemde uygulanabiliyordu. Ardından gelen kuşakta Aristoteles, bir dizi lojik (logos ilmi, mantık) çalışması yaparak hem logosun yöntemini şekillendirdi hem de felsefenin daha şimdiden kazanmış olduğu engin bilgiyi düzenleyip başka bilgilerden ayırt edilmesini sağladı. Bir zamanlar sadece mitlerin konusu ve ibadetin objeleri olan Tanrı ya da Tanrıları logosun incelemesine sunan Eflatun ve Aristoteles değildi. Doğaüstü de, logosa sunuldu diye Helenlerin akıl ve yüreklerinde edindiği mülkü terk etmeye hiç niyetli değildi.(2) Eflatun ve Aristoteles, Tanrı ve akıl yürütmeyi Batı dünyasındaki Tanrı düşüncesini derinden etkileyecek ve ilahi Otoportrenin seçilmiş muhafızlarını, yani Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanları hem gayrete getirecek hem de rahatsız edecek şekilde birleştirdiler.

Antik Yunan felsefesi, daha doğrusu bu felsefenin "ilahi varlık hakkında logos" (*teologia*) adlı kolu, her Yunan'ın bu varlığı kabul etmesine karşın, işe Tanrı'yı "varsayarak" başlamadı. Görevi daha çok, ilahi varlığın özünü ve gerçekten var olduğunu göstermekti. Konuyu şüpheyle karşılayanlar azdı ve Antik Yunan ilahiyatçıları sonraları çok bilinir hale gelen çeşitli önermelerini her zamanki zarif rahatlıklarıyla ortaya koydular: Evrenin tasarımından düzenine, insanlığın uzlaşımına, "büyük varlık zinciri"nin başlayabilmesi için bir

ilk neden gerektiğine ve *ilk nedenin* en sonunda döndüğü son nedene kadar her şeyi anlattılar.

Bütün bunlar Antik Yunan, Romalı ve diğerlerinin zaten bildiği şeyleri biraz daha keskin bir şekilde ortaya koyuyordu. Yeni bilimin, toplumun ortak fikirlerinden radikal olarak ayrıldığı yer, Antik Yunan'ın "ölümsüzler" olarak adlandırdığı varlık ya da varlıkların tanımlanmasıydı. Logos yöntemi; ilahi varlıktan, ona atfedilen en açık ve evrensel kabul görmüş iki özelliğini, çokluğu ve insan şekline sahip olmayı sıyırıp almıştı. Tanrıbilim, gerçekliğe hiyerarşik bakışıyla, çok Tanrıcılığı tam kalbinden vurdu. Aynı zamanda Tanrı'nın salt bir ruhtan başka bir şey olamayacağını, etten kemikten olmadığını, sevgi ve nefret gibi insana ait duyguların tamamen ötesinde olduğunu; belki düşüncenin bile ötesinde olduğunu; hatta kendisinin bile ötesinde olabileceğini öne sürerek karşı görüşleri reddetti.

İlahiyatçıların Tanrı'yı tek, erişilmez ve ruhani bir öz olarak görmeleri henüz tek Tanrıcılık değildi. Bu görüş Yüce Varlığı, *maddesel evrenle* doğrudan ilişki kurmaktan kurtarmıştı; ama, Tanrı'nın erişilmezliğinin alt kademelerinde bir çok aracı varlık bulunduğunu varsayıyordu. Bunlardan bazısı maddesel varlığı olmayan zeka, bazısı ise gezegenlerde yaşayan varlıklardı. Bunlar da ilahi varlıklardı, Tanrı'dan kopma (*sudur*) ebedi varlıklardı; derece derece inerek insan soyunun paylaştığı zekaya kadar varıyorlardı.

İlahiyatçıların alışılagelmiş dini duruş ve inançlarda yarattıkları karmaşanın farkında olmadıkları söylenemez. Bazıları aldırmaz görünmekle birlikte başkaları, örneğin Stoacılar, alegori kullanarak geleneksel mitleri kurtarmayı denediler: Homer de bir teologdu, öyle sayılıyordu; ama, Tanrıların

niteliklerini anlatış tarzı dinleyici kitlesinin nitelikleri tarafından saptanıyordu. Diğer yandan teorisyenler aynı gerçekleri felsefenin cilasız bilimsel diliyle sunabilirlerdi. Ayinleri şeffaflık derecesinde ilkel gizem dinleri bile, bu yeni sofistike aydınlara mantık çerçevesinde açıklanabilirdi.

Antik Yunan düşünürlerin Homer ve şairleri kurtarma isteği, onların Tanrısal esin sahibi olduklarına duyulan inançtan değil, Homer'in geçmişten bu yana tüm Helen kültürü geleneklerini taşıdığının çok iyi bilinmesinden doğmuştur. Yahudi-İslam tarzı vahiy, Antik Yunan'a çok yabancı bir kavramdı. Eğer Tanrılar ölümlülerle konuştularsa, ki rüyalarda ve kehanetler aracılığıyla konuştukları muhakkaktı, bunu *ahit teklif etmek* veya *kurtuluşu müjdelemek* için değil, oldukça belirgin bir eylem hakkında uyarmak ya da öğüt vermek içindi. Eğer kurtuluş olacaksa, iyi bir hayatın anlamını keşfetmek ve ona ulaşmak için ustaca ve akıllıca yöntemler bulunması, insanların kendilerinde var olan zekayı kullanmalarıyla mümkün olacaktı.

ÖNCÜ: PHİLO

Tanrıbilim, Büyük İskender'in M.Ö 4. yüzyıldaki fetihlerinin izinden Ortadoğu'ya gelen Helenizmin göze görünür kanıtlarından biriydi. İskenderiye ve Antakya gibi yeni kurulan şehirlerde gelişmekte olan yüksek okullarda kök saldı. Daha rahat anlaşılır şekli, bölgedeki Greko-Romen şehirleşmesinin yan ürünü olan Helenler ve Helenleşmiş aydınlar arasında yaygınlaştı.(3) Helenizm ve Yahudiliğin hem Filistin hem de diasporada buluştuklarından daha önce söz edilmişti. Örneğin, Antik Yunan halkının ahlak konusundaki ide-

alleri, daha 3. yüzyılda Eski Ahit tarzında yazılmış Qohelet (Septuagint'de ecclesiastes)'de ve M.Ö. ikinci yüzyıldaki "İsa Ben Sira'nın Bilgeliği" isimli eserde görülmektedir.(4) Yeni öğreti ve üsluba Yahudilerin karşı çıkışı Maobilere ait çeşitli kitaplarda anlatılmıştır.

Bu tür eserlerde kişinin bulduğu her ne olursa olsun, eserlerin kendileri gibi, yarı yaygınlaşmış, sadece eğitimli bir kitleye yönelik duruşlar sınıfına girer. Yahudiler arasında yaygınlaşmış daha düzenli felsefi ve teolojik yaklaşımların kanıtlarını bulmak için Filistin'den Mısır'daki diasporaya dönmek gerekir. Antik Yunan Tanrıbilimine ilgi gösteren ilk Yahudi, üst düzey bir papaz ailesinden gelen ve eserlerini M.Ö. ikinci yüzyılda İskenderiye'de vermiş olan Aristobulus'tur.(5) Antik Yunanca yazdığı eserlerinin dağınık parçaları, bu tür bir çalışmanın Yahudi Kutsal metinleri üzerinde ilk kez yapılıyor olmasına rağmen, tipik bir Tanrıbilimcinin iş başında olduğunu göstermektedir. Aristobulus'un yaşadığı dönemde Antik Yunanca'ya çevrilmiş olan Torah'nın mecaz içermeyen yorumuna kapılmamamız konusunda bizi derhal bir uyarır. Metne gayri mecazi anlamıyla yaklaşmak Torah ile ilgili sıra dışı bir şeyler ortaya çıkarmaz; alegorik algılanışı ise, Musa'nın filozofların bilgeliğinden pay almış gerçek bir peygamber olduğunu ortaya çıkarır. Oysa Musa'nın metni, istiare içeren tarzına rağmen, çok eskilere dayanması nedeniyle, bilgiye akıl yürüterek ulaşan Antik Yunan tarzından çok üstündür.

Aristobulus'un değindiği temalar (örneğin Antik Yunan ve Yahudi bilgeliğinin alegorik tefsirin akıllıca uygulanmasıyla açığa çıkan özdeşliği) sadece hemşehrisi İskenderiyeli Philo tarafından özümsenmekle kalmadı. Bu temalar, o kadar

geniş bir felsefi teoriyle çevrelenmişlerdi ki, daha sonraki dönemlerin Tanrıbilimcisini Aristobulus döneminde Roma'da geçerli olan, Stoacılık ve Eflatunculuk'tan yapılan seçmelerle oluşmuş harmanın içine yerleştirilmesini mümkün kıldılar.(6) Philo'nun alegorik tefsiri gerçek Stoacı tavır içerir, ama Eflatun ve Stoa metafiziği üzerine yaptığı iyileştirmelerin bazıları çok daha çarpıcıdır.(7) Filozofların Tanrısı yaratılışa ve dünyanın yönetimine de doğrudan el atmak için fazla erişilmez, fazla uzaktı. Bu nedenle Philo bir aracı varlığa, daha doğrusu varlıklara başvurmak zorunda kaldı. Philo için Tanrı, Aristoteles için de olduğu gibi, bir "düşünen düşünce"ydi ve Tanrı'nın fikirleri (*eide, idea*), yaratılışın ruhani modeliydi. Bu düşüncelerin hem Söz hem de Fikrin ilk dışa vurumu, Philo'nun "İkinci Tanrı" olarak tanımladığı, "Logos"tu. Logos, hem insan zekasının ruhani modeliydi hem de diğer bütün fikirlerin tohumlarının atılmasını sağlayan bir araçtı. Bu fikirler, maddi evreni sadece var etmekle kalmıyor, aynı zamanda Tanrı'nın ilahi planlarına göre yönetiyorlardı.

Antik Yunan Tanrıbilimciler, "Logos" veya "Söz"ü Tanrı'nın yeryüzüne gönderdiği ilk sudur ve yaratılış için araç kabul eden düşünce üzerinde deneysel çalışmalarını bir zamandır sürdürmekteydiler ve bu çabanın etkileri erken dönem Yahudi yazarlarının "zeka"yı Tanrı'dan ayrı ve şahıslaştırılmış bir varlık, hatta Yaratılışın bir etmeni olarak görmeleri şeklinde ortaya çıktı. Philo'nun Logos'ta kullandığı dil biraz cüretkar gibi görünse de, Tek Tanrıcılıktan vazgeçiş olarak algılanmamalıdır. Tam aksine, Tanrı'nın erişilmezlik özelliğini korurken, felsefi olarak artık çok uzaklara düşmüş Yaratıcı ve O'nun mesafeli ve bazı bakımlardan dejenere olmuş yarattıkları arasında bir bağ kurmak amacıyla tasarlanmış bir dildi.(8)

Antik Yunan, Roma ve Yahudiler arasında Eflatun'un ideasını geliştiren ilk kişi olarak Philo'yu biliyoruz. Bu geliştirme sonucu, ideaların, gerçeğin bu ruhani ve ebedi modellerinin aslında Tanrı'nın düşünceleri olduğunu öne sürdü. Bu, böylece kendilerini Antik Yunan yolunu izlemekten ve Tanrı fikrini bile inkar etmekten kurtulmuş sayan bazı Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman Tanrıbilimciler için çok verimli bir düşünceydi.(9) Yahudilik Philo'nun Logos'u Tanrı'nın yaratılışta kullandığı bir araç olarak ele alan doktrinine gelecek vaat etmiyordu; ancak, Hıristiyan düşünürler üzerindeki etkisi anında ve çok açık oldu.

Daha önceki ilahiyatçılar, şairlerin ve diğerlerinin Tanrı konusunda diyeceklerini demiş olduklarını da hesaba katmak zorundaydılar ve alegorik tefsirle "şiirsel" ve "kuramsal" teolojiyi uzlaştırmaya çalıştılar. Philo'nun görevi biraz farklıydı. Musa'ya Sina'da vahiy geldiğini duraksamadan ve çekince göstermeden, tıpkı vahyin içindeki gerçekleri kabul ettiği gibi kabul etti. Felsefenin gerçekliğini de kabul etti ve ikisi arasında en azından ilkeler düzeyinde bir çelişki görmedi. Aslında farklılıklar vardı. Örneğin, Grekler yaratılmış ama ebedi bir evrene ve ilahi varlığın koruyuculuğunun genel olup özele inmediğine inanıyorlardı. Bu farklılıkların ortaya çıktığı noktada Philo sıkı sıkıya kutsal metinlerdeki kanıtlara sarılıyordu. Kutsal metinler ve felsefe arasındaki göze görünür farklılıkların bazıları metinlerin tefsirinin akıl yürütme yoluyla yapılmasıyla giderilebilirdi; ancak Philo, uzlaşmanın imkansız olduğunu anladığı durumlarda Eflatun'u değil Musa'yı takip etti. Philo'nun dili Antik Yunanca'ydı ve yararlandığı kutsal metin de İskenderiye'de M.Ö. 3. yüzyılın ortalarında Yunanca'ya çevrilmiş Eski Ahit, Septuagint'ti. Bu

görünürde basit tercüme eylemiyle, Kutsal Kitap bazıları felsefi bir boyut kazanmış tevriyeleriyle birlikte Antik Yunan giysileri giyinmişti. Ama, Kutsal Kitaptaki düşünceleri felsefi düşüncelere dönüştürmek için son kararlı adımı Philo attı. Bunu alegorik tefsir yöntemiyle yaparken aynı zamanda Septuagint'i tartışmaya açıyordu ki, bu kabul görmüş tefsirlerden esirgenen bir durumdu. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet'teki haleflerine kalan ise, yeni düşünceye karşı eski düşünceyi, akıl yürütmeye karşı Tanrısal esinleri tartmaktı. Bu da son derece gerekli ama işin doğrusu, başarılması imkansız bir görevdi.

LOGOS VE İSA

Philo'nun çalışmaları Filistinli çevrelerde pek heyecanla karşılanmadı. Ferisi ve diğer Helenleşmemiş Yahudiler için ise çalışmalar yanına yaklaşılabilecek gibi değildi. Filistinli "Helenistlerin" sesi ise siyasi konularda çok rahat duyulmakla birlikte dinle ilgili konularda işitilmez oluyordu. Ama Philo'nun eserleri Diaspora'da okunuyor olmalıydı (Pavlus, bu eserlerin varlığının farkındaydı gibi görünüyor). Söylendiğine göre en tatminkar okur kitlesini Hıristiyanlığı kabul eden Helenleşmiş, önce Yahudi sonra Gentile olan, topluluk içinde bulmuştur. Yuhanna'nın İncili'nin başında yer alan Logos muhtemelen Philo'dan alınmamıştır ama Philo tarzı yorum yapacak yetenekte olduğu da açıktır. Philo tarzı yorum, iki yüzyıldan daha az bir zaman sonra O'nun şehri İskenderiye'de, Hıristiyan Helenler Clement ve Origen tarafından serbestçe kullanılmıştır.

Tanrıbilim Hıristiyanlığa sadece Philo ile girmedi. Pavlus'ta ve Yuhanna'nın İncili'nde teolojik yani, soyut kavramsal ifadelerle öne sürülen, kutsal metinlerden çok teolojiye has olan düşünceler vardır. Teolojinin bir yandan somut diğer yandan da istiareye ve hikaye etmeye dayalı anlatım tarzı, bu düşüncelerde kendini belli eder. Pavlus ve Yuhanna'ya dayatılmış olan ve onların da kabul edip kullandıkları teolojik fikirlerin varlığı konusunda hiç kuşku yoktur. İlahi bilgeliği ve Mesih'i Yaratılış anından beri var olan ruhani gerçekler olarak betimleyen bu düşünce tarzı Yahudi apokriflerinde bol bol yer almıştır. Pavlus, İsa'yı daha önce var olan Logos diye betimlerken her iki kavramı da kabul edip ikisini bir araya getirmiştir.(10)

Bununla birlikte ne Pavlus ne de Yuhanna teolojik tartışmalar yapmadılar, Havari olmalarından kaynaklanan yetkilerini kullandılar. Felsefeyle tanışmış her Yahudi ve Hıristiyan düşünürün artık farkında olduğu gibi, akıl yürütme ve ispat felsefi yöntemlerin ayırt edici işaretleriydi. Havarilikle kazanılan yetki, ispatın alternatifi olarak Gentilelere pek hitap etmedi. Dolayısıyla, bu yetkinin yerine onların anlayabileceği ve gerçekten de anladıkları başka bir şey konmaya başlandı: Herkesin gözü önünde gerçekleştirilen mucizeler deneysel kanıtların Kutsal Kitaptaki eşdeğeriydi.(11) Ama aynı düşünürler kuramsal teolojinin cazip tehlikelerinin de aynı derecede farkındaydılar ve Philo ve Justin gibi bazılarının Yunanlıların zekasıyla Tanrı'nın hikmetinin uzlaştırılması gerektiğini düşünmelerine karşın, Pavlus bu birbirlerinden çok uzak iki kavramı birbirine doğal düşman ilan eden ilk ve kesinlikle son olmayan kişiydi.

Bir Hıristiyan'ın, nasıl bir Tanrıbilimciye dönüştüğüne bir diğer örnek, Justin'in hayatıdır. Samiriye'de, Helenleşmiş putperest bir ana-babadan doğan Justin, Hıristiyanlığı kabul ettiği için M.S. 165'lerde şehit edilmişti. "Trypho İle İkili Konuşmalar" adlı eserindeki Trypho'nun Mishna'da bahsi geçen "Rabbi Tarphon" olduğu düşünülüyor ve eser, Justin'i Hıristiyanlığa yönlendiren ruhani macerayı biraz olsun anlatıyor.(12) Dinsel tatmin ihtiyacı O'nu önce felsefeye itti, o dönemde bu yöneliş alışılmamış bir durum değildi (daha sonra Antik Yunan felsefesi, ahlak kuralları üzerine yaptığı vurgu ve din konusuna duyduğu gözle görülür ilgi nedeniyle bir çokları için bir din rolü üstlendi)(13); Felsefenin belli başlı ekollerini inceledikten sonra ruhsal huzuru en sonunda Hıristiyanlıkta buldu. Hıristiyanlığı kabul etmesi, felsefeyi reddetmesi ya da onu tamamen kabul etmesi anlamına gelmedi. Hıristiyanlık gerçek felsefeydi ve akidelerinin birçoğundaki öngörüler (ruhun ölümsüzlüğü bu tip metinlerin devamlı verdiği bir örnektir), ebedi Logos olan İsa'nın en başından beri dünyada görevli olduğunun açık bir göstergesiydi. "Başlangıçta Söz vardı..." Bu önerme Yahudilik için de aynı derecede geçerliydi: Sadece Sokrates değil, İbrahim'in kendisi de İsa'dan önce Hıristiyandı.

Her ne kadar Justin felsefe ve Tanrıbilimin Hıristiyanlık vahyine alçakgönüllü bir uyarlamasının temsilcisiyse de, bu yönde büyük çaplı ve radikal hareketler ilk defa İskenderiye'de, aynı yüzyılda, Basilides ve Valentinus gibi Gnostikler tarafından başlatıldı. Harekete karşı çıkan Hıristiyan Babalar, Gnostiklerin yaptığı hatanın tohumlarının Antik Yunan felsefesinde gizli olduğundan emindiler. Hıristiyan Gnostiklerinin Mısır'daki Nag Hammadi'de 1945 yılında gün ışığına çı-

kan yazıların felsefeden çok "Kutsal Metin" tarzında olmaları, yani apokrif, kıyamet ve bilgelik edebiyatı sınıfına girmeleri nedeniyle bu konuda biz herhangi bir fikir yürütemiyoruz.(14) Irenaeus ve Hippolytus, İskenderiyeli Gnostiklerin yazılarının Antik Yunan felsefesindeki kavramlar ve terminolojiyle dolu olduğu konusunda kuşkusuz çok haklıydılar. Ama bunların içinde de Pavlus'taki kadar az kanıt bulunmaktadır. Bu nedenle Hıristiyan Gnostisizmini mitlere dayanan bir sistem ve baş aktörleri Antik Yunan felsefesinin soyut kostümlerini giyinmiş olan bir kozmik tiyatro oyunu gibi düşünmek daha doğru olacaktır.(15)

Günümüz tarihçileri ne söylerse söylesin, Babalar kendi hükümlerini vermişlerdi: Gnostisizm Yunanlıların sapkınlıklarının bir diğer örneğiydi ve aydınlar arasında yaygınlaşması putperest ve Hıristiyan öğretileri arasındaki temel zıtlığın altını çiziyordu. Bu zıtlığı en sağlam ifade eden bir Latin Hıristiyan Tertullian (ölümü yaklaşık 240), hitabet sanatının olanaklarını kullanarak haykırıyordu: "Kudüs'ten Atina'ya ne? Akademi ve Kilise arasında ne anlaşması olabilir?" Tertullian, Gnostisizmin sonuçlarına şahit olmuş ve diğerleri gibi O da hataları Antik Yunan felsefesine dayandırmıştı. Böylece, inancın, yalnızca inancın Hıristiyan için yeterli olduğu; çünkü, Hıristiyanlıkla tüm gerçeklerin açığa kavuşturulduğu konusundaki değişmez görüşüne de destek sağlamış oluyordu. Dahası, Tertullian farklılıkları sadece kabul etmeye hazır olmakla kalmıyor bu konuda böbürleniyordu da: Hıristiyan, Hıristiyanlıktaki çelişkilere tam da anlamsız oldukları için inanır.(16)

CLEMENT VE ORİGEN

İnsan mantığına kendisini Antik Yunan felsefesi değil de Roma Hukuku olarak gösterdiği zaman çok daha fazla güven duyan Tertullian Hıristiyanlığın, Latin ve Antik Yunan tarzları arasında bir temel kültürel farklılığı yansıtıyor olabilir. Aşağı yukarı aynı devirde yaşamış olan İskenderiyeli Klement ise tamamen farklı bir ortamdan gelmekte ve Tertullian'ın aksine felsefeyi hiç de hafife almamakta ve Aristoteles'in gıyabında "Sefil Aristo" gibi sözcükleri hiç kullanmamaktadır. Klement'e göre insan mantığının eserleri, Gentileler için kanunun Yahudiler için taşıdığı anlamı taşıyordu: Tarihçi Eusebius'un sonradan söylediği gibi, "Müjde'ye hazırlık" yapıyordu. Antik Yunan bilgeliği insanın Tanrıyla paylaşımının ürünü veya Logos'un Gentilelere indirdiği özel bir vahiy olduğu için gerçek bilgelikti. Philo'nun eserlerini çok iyi bilen Klement, O'nun felsefeye yönelişini haklı çıkaran akıl yürütmelerinin de farkındaydı: Antik Yunan düşünürler, Kutsal Metinleri okumuşlar ve doktrinlerinden bir çoğunu mülkiyetlerine almışlardı ve O da bunu kendi davasında ortaya koymaktan çekinmiyordu.

Klement'in teoloji hakkındaki düşüncelerinin çoğu, "Örtüler" (Stromata) isimli eserinin içine serpiştirilmiştir.(17) Bu serpiştirmede doğal olmayan bir yan yoktur belki, çünkü Philo'dan bu yana kuramsal teoloji ve Tanrısal esin rekabeti en fazla Kutsal Kitap yorumlarında ve kutsal metinlerin hem Antik Yunan hem de Hıristiyan Tanrıbilimcilerin tefsirde benimseyip uyguladığı tarzın kaynağı olan dizilimlerinde sergilenmektedir. İskenderiye'de kurulan Hıristiyan okulunda Klement'in halefi olan Origen'den önce hiçbir Hıristiyan bu

tefsiri aynı ölçekte ve aynı derinlikte yapmayı göze alamamıştı. Origen, Kutsal kitabın Yahudi atalarının yaptığı türden bir felsefi çözümlemesini yapabilirdi, ancak Hıristiyan olduğu için tipolojiyi, yani Yeni Ahit'teki olayların Eski Ahit'tekiler tarafından öngörülmesini de ekledi. Bu yöntem zaten İncil'in kendisi tarafından da yaygınlaştırılmıştı. Üstüne üstlük Origen çok da iyi bir metin bilimciydi.(18)

Philo modeline göre her Hıristiyan Tanrıbilimci aynı zamanda bir tefsirci olmalıydı. Origen daha da fazlasıydı. Sistematik Tanrıbilimde elindeki malzemeyi, Kutsal Kitaptaki sıraya göre değil de, bir akademik tez çalışması mantığıyla düzenleyen ilk Hıristiyandı (Kullandığı yöntem, Eflatun'un İskenderiye'deki akademisine devam ettiğini düşündürüyor). Sonuç "Temel İlkeler Üzerine" isimli bir eser olarak geldi. Bu eser Kutsal Kitaptan alınmış Hıristiyanlık gerçeklerinin teolojik formda, ayrıntılarla ifadesi ve muhakemesiydi.(19) Origen, Baba, İsa, Logos ve Kutsal Ruh'tan söz ederken her birini ayrı bir "öz" ya da "madde" (*ousia*) ve "tek" (*hypostasis, hypokeimenon)* olarak betimlemiş ve Üçlü birliği (teslis) "tek ve aynı öz varlıktan" (*homousios*) diye ifade etmiştir.(20)

TANRIBİLİM VE İNANÇ BİLDİRGELERİ

Hıristiyanlığın belki de Helen teolojisine sarılmaktan başka çaresi yoktu, ilk aydınlarını bu sistem eğitmişti. Dolayısıyla, Hıristiyan doktrinini kendilerine ya da başkalarına, hem kendilerinin hem de izleyicilerinin aşina olduğu ve ikna edici buldukları yöntemler kullanarak açıklamak istediklerinde (Helenleşmiş Pavlus'un yapmakta olduğu gibi), önce

kutsal metinlerdeki mitleri rağbette olan Helen tarzı logosa çevirmek zorundaydılar. "Tanrı'nın Oğlu" örneğin, İncil'in İsa'nın Yahova'yla ilişkisini açıklamak için başvurduğu biyolojik bir istiareydi (metafor). Dördüncü yüzyılın filozof – Tanrıbilimcileri, istiarelere karşı değillerdi; ancak bu durumda, kullanımda olan bilimsel ifadelerin, yaratılış ve maddenin yerine başkalarını koymayı ve aralarındaki bağlantıyı modelleme, derecelendirme ve ebediyet gibi kavramlara başvurarak araştırmayı tercih ediyorlardı. İsa hakkında bu yöntemi kullanarak düşünme ve konuşma girişimleri İskenderiyeli din adamı Arius'u (ölümü yaklaşık 336) şu önermeye götürdü: İsa "oğul" olarak, "Baba"sına göre bir alt sırada bulunmalıydı. "Baba" ebedi ve doğurulmamış olarak tanımlanırken, İsa'nın "mevcut olmadığı bir zaman dilimi vardı."(21) Mantıksal olarak anlamlıydı belki; ama, bu öğreti yaygınlaştığında İznik'te M.S. 325 yılında toplanan Konsilde piskoposlar bunu kilisenin doktrinlerine muhalefet olarak nitelendirdiler ve tamamen aynı teolojik terimlerle ifade ettikleri kendi dogmalarını açıkladılar: İsa, Baba'dan "doğurulmuş"tu, "yaratılmamış"tı ve Origen'in dediği gibi O'nunla tek ve aynı öz varlıktandı (*homousios* - bu terim logosda sanatsal bir söyleyişti, Kutsal Kitaptan ise son derece uzaktı).

Dahası da vardı. Antik Yunanca'da "bir varlık içinde üçlü bir" olarak tanımlanan Üçlü birlik (*teslis-trinite*) Latince'de "bir cisimde üç kişi" halini aldı ve bu çeviri ek bir sorun yarattı. Piskoposlar kendi duruşlarını, Kutsal kitabı zikrederek desteklemeye devam ettiler ama dogma değişmez olarak teolojinin diliyle ortaya konuyordu. Sonuç hiç de şaşırtıcı değildi: Kilise kanununu savunan önemli kanun adamlarının varlığına karşın, din adamları arasındaki Tanrıbilimciler, Hı-

ristiyanlık tarihinin büyük bir bölümünde bu dinin seçkin sınıfını oluşturdular.

İznik'te piskoposlar Baba ve Oğul arasındaki ilişkiyi dogmatik ifadelerle açıklamışlardı ancak, kutsal metinlerin diliyle konuşulan ve düşünülenlerin günün bilimsel (yani teolojik) deyimlerine çevrilmesi ile ilgili çalışmalar o sırada henüz başlamıştı.(22) İsa konusu çözümlenmedi. Hıristiyanlık ilmi Yeni Ahit'teki konuların deşifre edilmesi meselesiydi; ama, İznik Konsilini izleyen on yıllar içinde Hıristiyan aydınları teolojik açıdan bakıldığında, kendilerinin Tanrısı olan İsa Mesih'i anlamaya çalıştılar. Kutsal Kitap yalın olarak O'nun hem insan hem de Tanrı'nın oğlu olduğunu öngörüyordu belki ama, dördüncü ve beşinci yüzyıl Tanrıbilimcileri bu önermeleri çağdaş felsefi söylemle uzlaştırmak zorundaydılar: İsa'nın kişiliğinde hem bir insan hem de ilahi bir varlık nasıl bir arada bulunabiliyordu?

Kültür, gelenek ve teolojik hüner değişik cevaplar verdi. Bazısı İsa'nın insan yanını vurguladı: O, Tanrı'nın ilahi bir konumla şereflendirdiği bir insandı. Bu bakış açısı, İsa'nın Mesihliğini, muhtemelen yeniden dirilişinde edinilmiş veya bahşedilmiş bir konum olarak gören özgün bir Yahudi-Hıristiyan duruşundan kaynaklanıyor olabilir. Diğerleri, Helen etkisinde daha fazla kaldıkları kanıtlanabilenler, İsa'yı ebedi ve baskın olarak ilahi varlık addettiler. Tabiri caizse, ete kemiğe bürünmüş bir ilahtı. Birinci bakış açısı Nestoryanizm (İsa'nın iki mahiyetinin ayrımını, bölünmesini savunan inanç sistemi) diye bilinir oldu ve belki İsa'ya daha eski, Yahudilerin bakış açısını yansıttı. İkincisi Monofizitizm (İsa'nın varlığında Tanrılıkla insanlığın birleştiğini ileri süren Hıristiyanlık inancı) olarak adlandırıldı. Helen anlayışına bağlı olan Tanrıbilimcilerin bazılarına daha hoş bir fikir olarak göründü.

M.S. 451 yılında toplanan Kadıköy (Kalkedon) Konsili her iki duruşu da lanetledi ve mantığı, Kutsal Kitaba dayanarak tümüyle reddetti, İsa'nın "Tam Tanrı, tam insan, gerçek Tanrı ve gerçek insan" olduğunu öne sürdü. Dahası, her ikisi de birbirlerinin yeteneklerini kullanabiliyorlardı. Kefaret tezinin sezdirdiği gibi, Tanrı çarmıhta ölmek zorunda kalmıştı, Kadıköy Konsili yaptığı dogmatik tanımlamayla bunun gerçekten de olduğunu onaylamıştı.Helen felsefesinin hedeflerinden biri "fenomeni kurtarmak" ya da bizim akılcı bir hipotezle söyleyebileceğimiz gibi "göze görünürü açıklamak"tı. Kutsal teolojinin niyeti ise, Kadıköy Konsilinde açıkça gösterildiği gibi *"teologumena"*yı, yani inancın inandıklarını kurtarmaktı.(23)

MÜSLÜMANLAR ARİSTOTELES İLE BULUŞUYOR

Bilimsel sorgulama yöntemi, yani, fenomenlerin akıl yoluyla ve diyalektik yöntemle savunulabilir ilkelerle araştırılması veya açıklanması, vahiy yoluyla gelen tek Tanrıcı dinlerle değişik vesilerle temas etti. Bu temasların hiçbiri Helenizmle teması kadar sancılı ve üretken değildi. Bazı durumlarda tek Tanrıcılar, M.Ö. ikinci ve birinci yüzyılda diaspora Yahudilerinin ve iki-üç yüzyıl sonra Hıristiyanların yaptığı gibi, Antik Yunanca öğrendiler. Böylece, dar anlamda sadece dil açısından bakıldığında Helenleştiler. Bununla beraber başka yerlerde Helenizmin kültürel varlığının tercüme edilmesi zorunluluğu doğdu. Örneğin Suriye'nin iç kısımları ve Mezopotamya'daki Helenleşmiş Hıristiyanların yararlanması için Süryaniceye, Dar-ül İslamda 9. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar yaşayan Müslüman ve Yahudiler için Arapça'ya, son

olarak da Helen soyundan geldiklerini neredeyse unutmuş olan 11. ve 12. yüzyıl Avrupası için Latinceye çevrildi.(24)

Müslümanların Tanrıbilimle ilk temas noktaları muhtemelen Antik Yunan tarzı teoloji değil de onun kutsal teoloji diye adlandırılan, Hıristiyanlığa uyarlanmış şeklidir. Karşılaşma ortamı, muhtemelen, Müslümanların hâlâ Hıristiyanlığın coşkusunu taşıyan Ortadoğu'ya gidişiyle ortaya çıkan müzakere ve polemiklerdi. Tek Tanrıcılığın her dem taze ve Kuran'ın yeniden gündeme getirdiği ve çözümlemediği meseleleri, özgür irade ve kader, Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki müzakere konularının en başında yer almış gibi görünüyor. Kuran'ın da sorguladığı Üçlü bir (teslis) de muhtemelen tartışma konuları arasında bulunmaktaydı.(25) Müzakerelerin, en azından Müslümanlar dini muhaliflerine karşı diyalektik silahlarını kuşanıncaya kadar, tek taraflı olarak yürüdüğü düşünülüyor.

8. yüzyıl sonlarında Müslüman aydınlar, özellikle de yeni kozmopolitan başkent Bağdat'ta yaşayanlar, akılcı Helenizmin en temel eserlerinden yararlanmaya başlamışlardı: Eflatun'un diyaloglarının özet ve uyarlamaları, Aristoteles'in neredeyse bütün eserlerinin, daha sonra yapılan çeşitli Grek yorumlarıyla birlikte çevirileri, Öklid geometrisi, İskenderiyeli Ptoleme'nin astronomi-coğrafyası ve simyası, Galen'in tıp alanındaki çalışmaları ve diğerleri. Bir kültürün sahip olduğu düşünsel mülkiyetin diğerinin oldukça farklı söylemine bu şekilde taşınması aslında büyük ölçekte bir teknoloji transferiydi. Bu aktarımın köprülerini inşa edenler ise kültür düzeyleri çok yüksek Iraklı Süryanilerdi. Bu insanların birçoğu, Kadıköy Konsili sonrasında oluşan ekümenik inanç gruplarında yer almak istememiş ve sonunda Bizans kilisesi

"imparatorluğuna" (melkite) pek saygıları kalmamıştı. Aristoteles'in Antik Yunancası ve Müslümanların Arapçası arasında bir ara kademe oluşturan işte bu insanların dili, yani Süryaniceydi.(26)

Antik Yunancadan Arapçaya tercüme hareketi iki yüz küsur yıldan fazla sürmedi (M.S. 1000 yılına gelindiğinde tamamen durdu) ve paralelinde gelişen Hint ve Perslere ait eserlerin İran vasıtasıyla özümlenmesi hareketiyle beraber, etkileri çok derin oldu. Müslümanların tıp, ecza, matematik, optik, astronomi, astroloji ve simyaya duydukları ilgiye yeni ve yaratıcılığı yüksek bir enerji kazandırdı. Astroloji ve simyanın her ikisi de, dini otoritelerin onaylamayan bakış açılarına karşın, antik dönemde ve ortaçağda çok saygın bilim kollarıydı. Astroloji fazla kaderci, simya ise fazla yaratıcı olduğu için din otoriteleri tarafından onaylanmıyordu. Bu Helen mirası daha önce Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta da olduğu gibi, Müslümanlığın da temel ilkeleriyle karşı karşıya gelerek onları sorguladı. Bu durumun Müslümanlık'ta yarattığı sorunlar diğer dinlerde yarattıklarına göre daha fazlaydı.

DİYALEKTİK YÖNTEMLE KONUŞMAYI ÖĞRENMEK

İlk Müslüman kanun adamları, karşıt gruplar olan ve yandaşlarının Şafii uzlaşmasının içine çekilmeyi reddettiği "hadisciler" ve "kelamcılar"ı birbirinden ayırt etmeye alışkındılar.(27) Bunlardan ilki, "gelenekçiler" yerel kanun uygulamalarını uygun bulmayıp Kuran'a ve tarihlerini daha önce incelediğimiz, Peygamber'e ait söylemlere olabildiğince dayanmayı tercih ediyorlardı. İkinci gruptakiler ise, hadisleri kendi araştırmalarının (nazar) gücünü kullanarak reddedi-

yor ve vahiyle gelen Kuran üzerinde kişisel yargılarını (içtihat) bir dereceye kadar kullanarak yorum yapıyorlardı. Bu anlaşmazlık kanun bağlamında oluşmuştu ve gelenekçilerin hukuk ilmi zemininde davalarını sürdürmelerine rağmen kelamcılar bir başka ve daha hoş meşguliyet buldular. Aynı zamanda başka bir isim de edinerek "Mutezile"ler olarak anılmaya başladılar.(28)

Arapça'da "kelam"ın kelime anlamı "söz, konuşma"dır. Fakat İslam tarihi ve bu sözcüğün gelişimi hakkında bildiğimiz bir çok şey, anlamını bu kadar basite indirgememizi hatta teolojinin (Tanrı hakkında konuşma) çağrışımlı Arapça çevirisi olarak düşünmemizi bile engelliyor.(29) Başlangıçta kelam araştırmanın (nazar) karşıt anlamlısı, bir başkasının yetkinliğini sorgulamadan kabul etmek (Arapça'da taklit, kabullenme) anlamına gelen bir sözcük gibi görünebiliyordu. Antik Yunanca'dan yapılan tercümelerin etkisiyle İslamiyette gerçek bir felsefe geleneği ortaya çıktığında ise Müslüman ve Yahudi kuşaklar ikisi arasındaki farkı görme imkanı buldular ve kelamın anlamı netleşti. Kelam, başlangıç noktasının akıl ilkeleri değil de üzerinde uzlaşılmış fikirler olduğu göz önünde bulundurulsa, belki de en iyi "diyalektik teoloji" olarak tercüme edilebilir. Gelişimi sırasında da Aristoteles'in "Analitik" adlı eserinde tanımladığı silojistik yöntemi* katı bir şekilde uygulamadığı gibi, tam tersine "Konular" adlı çalışmasında anlattığı, sonuca daha kısa yoldan varılmasını sağlayan "retorik" ya da "diyalektik" tartışma yöntemlerini tercih etti.(31)

(*) silojistik yöntem: Minör ve majör önermeler olarak adlandırılan iki önerme ve bu önermelerle ulaşılan sonuçtan oluşan bir akıl yürütme yöntemi. (Ç.N.)

İslam filozoflarının gözünde kelamın en iyi yönü bir savunma silahı olması, en kötü yönü ise gerçek felsefi söylemin yanlış yönlere çekilebilecek bir sureti, yani bedeninde kalp bulunmayan bir teneke adam olmasıydı. Diğer yandan, Tanrı ve evrenle ilgili duruşunu sadece öne sürmekle kalmayıp açıklamaya da çalışan yönüyle de bir çeşit teolojiydi. Müslüman kanun adamları bu tip içtihadı kanunlar üzerinde akıl yürütürken kullanmaktaydılar. Mutezilelerin getirdiği yeni tartışma zemini, benzeşim ve diğer yöntemleri, cisim ve raslantı, sebep-sonuç, madde ve ruh gibi kanun hatta Kuran dışı konulara da uygulamaya çalışmalarıydı.

Bu zemin, Antik Yunan felsefesindeki akıl yürütmenin ve kavramların Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki dini söylemin hayati konularına girişini izlemiş olan bizler için bildik bir zemin olmakla birlikte, bu kavramlar hakkında hiçbir şey bilmeyen ve bunların İslamiyetin Kutsal Kitaptan aldığı mirası tehdit eder mahiyette olduğunu düşünen hadisçilere son derece yabancıydı. Mutezileler Antik Yunan mantık bilginleri değillerdi elbette; Kuran'daki verilerle işe başladılar. Ama bu verileri Kuran'ın şüpheli ve kavramsal düzeydeki söyleminin ve Tanrı'nın mutlak kudretine kendi bakış açılarıyla uyumlu olduğuna inandıkları fiziki dünya görüşünün çok ötesine götürdüler: Tanrı'nın özü ile O'na atfedilen özellikleri birbirinden ayırt ettiler ve bu ayrımın Tanrı'nın ruhaniliğini ve yalınlığını teminat altına aldığına inandılar. (32)

Mutezilelerin kavramları tanıdık gelse de, bu Antik Yunan kaynaklı olduğu çok açık görüşlerin 8. yüzyıl Basra'sında ve Bağdat'ındaki kafalara nasıl girdiğini açıklamakta güçlük çekiyoruz. Bu "kelam ehli" (*mutakallimun*), yeni bir inanca yönelmiş Antik Yunan aydınları değil, İslamiyet'teki tercü-

me hareketinin farkına varmamızdan çok önce var olan Araplardı. Tercüme hareketine başlangıç aşamasında kaynak sağlayan ve destek veren halifenin, Mamun'un* (813-833 yılları arasında hüküm sürdü), Mutezile görüşünün de güvenilir bir destekçisi olduğunu ise çok iyi biliyoruz. Sadece bir destekçi olmakla kalmadı: Bu görüşleri geçerli fikirlere uygun (ortodoks) olarak tanımlamaya çalıştı ve gelenekçileri de bunu böyle kabul etmeye zorladı. Sapkınlıkları cezalandıran ancak uygunluğun ne olduğunu tanımlamaya asla yanaşmayan geçmişteki halifelerin aksine, Mamun İslam "ortodoksluğunun" Kuran'ın oluşturulmuşluğuna inanmaktan meydana geldiğini bildirdi. "Tetkik"in (*mihna*) konusu buydu ve bu tetkik sonucu başarılı bulunmayanlar kırbaçlanıyor veya hapse atılıyordu. Bağdat'ta 9. yüzyılın başlarında yapılan dini konuşmaları dinlememiş bir kişiye, teoloji meselesi, üzerine bağlılık yemini edilemeyecek kadar gizli bir şey gibi görünebilir. Ancak altında, Aristoteles'in madde, uzay, zaman ve Tanrı'nın kendisi hakkındaki görüşlerinden türetilen bir felsefi akıl yatmaktadır.(33)

Ahmet ibni Hanbel, Bağdatlı gelenekçilerin lideri, zindanı oluşturulmuş bir Kuran'a tercih etti. Bu olayla birlikte muhafazakar güçler ve merkeze bağlı olmayan dini otorite odakları eski canlılıklarını kazanmaya başladılar. İbni Hanbel kısa bir süre sonra azat edilmişti ama yine de bütün olay bir fiyasko görünümü almıştı. İbni Hanbel geleneksel inancın yaşayan bir "şehidi" oldu.

Mihna, 848'de halife Mütevekkil oluşturulmuş Kuran dogmasını feshedinceye kadar, üç beş yıl daha ortalıkta do-

(*) Harun Reşid'in oğlu. (Ç.N.)

landı. Ama bu olay yeterince hasar vermişti. Abbasi halifelerinin açık toplum hayalleri kutuplaşmış topluma dönüşmüştü. Akılcı felsefe yanlıları ve gelenekçiler, sonuç olarak felsefi Tanrıbilimciler ve kanun adamları, karşı karşıya gelmişlerdi. Zaferi kazanan kanun adamları oldu. Aristoteles diyalektiği ve filozofların ufak tefek şüpheleri kelamda tutunacak bir yer olarak diyalektik teolojiyi buldu ve İslam yüksek öğreniminde geçerli müfredatın kıyılarında henüz boş olan bir yeri sahiplenme izni aldı. Ancak akılcı felsefe korkusu kolayca giderilememişti; kelam ve felsefeyle ilgi eserlerin satışını ilk kez 892 de yasaklayan halife iradesi, bu yasağı 897'de tekrarlandı.

FELSEFE VE KEHANET ÜZERİNE

Felsefe, İslamiyet'e ilk girdiğinde, köken, yöntem ve sorunsalları açısından doğal olarak Antik Yunan'dı. Yine öngörülebileceği gibi, geç antik dönem felsefesinden bir çok alıntı içeriyordu. İslam felsefesine katkıda bulunanlardan teolojik eğilimleri diğerlerine göre daha yüksek olan Plotinus ve Proclus, Müslüman okurlar için, daha önce Hıristiyanlar için oldukları gibi, yazarı bilinmeyen (anonim) metinler ve takma adlar içinde tebdil geziyorlardı. Gizli ya da değil, adı "ilk felsefe" ya da "metafizik" ne olursa olsun, İslam artık bir teolojiye, daha doğrusu Allah'ın Kuran'da çizilen görünümün yanına konacak, kelamın efendileri Mutezileler tarafından yeni yaratılan bir başka teolojiye sahipti.(34)

Felsefenin ilk ustası, Mamun'un genç çağdaşı Kindi (ölümü yaklaşık 870), rahatsızlık yaratan bir dizi görüş öne sürdü.(35) Müslümanların bir çoğu için en tehditkar olanı, insa-

noğlunun akıl yürütmeyle ulaştığı bilgiyi, Tanrısal esinin hikmetinin paraleline yerleştirmesiydi. Kindi görüşünde, kanun adamlarının "içtihat" başlığı altında küçük ölçüde özerklik tanıdıkları insan aklı artık, Helen felsefesindeki gibi, Tanrı'ya doğrudan ulaşma vasıtasıydı. Kindi'ye göre Peygamber'in Allah tarafından bahşedildiğinden dolayı zahmetsizce ulaştığı mertebeye, bir filozof da gayretli bir düşünsel çabayla ulaşabilirdi. Kapı artık açıktı ve en azından bir Müslüman bu kapıdan geçmeyi seçmişti. Hekim ve filozof Razi (ölümü 925), filozofa Tanrı bilgisine ulaşma yetkisi tanımakla kalmadı; kendilerine vahiy gelen Peygamberlerin bu konuda sahip oldukları bilgiyi reddetti. Felsefe bilgiye giden *tek* yoldu.(36) Bu açıkça dinden çıkma ve inançsızlıktı (*küfr*) ve Razi kadar ileriye gitmeye niyetli filozof sayısı pek fazla olmamakla birlikte, akılcı felsefenin tehlikeleri göze görünür hale gelmişti. Farabi ve İbni Sina gibi kişilerin inanç ve akıl yürütmeyi Kindi'ye göre daha gelişkin bir tarzda ve Razi'nin gösterdiği İslami duyarlılıktan çok öte bir duyarlılıkla uzlaştırma çabalarına rağmen, felsefenin İslamiyet'te parlak bir yaşantısı olduğu söylenemez.

Kindi'den farklı olarak Farabi (ölümü 950), peygamber vahiylerinin aydınlığa ulaşmak için ayrı ve bağımsız bir yöntem olduğu görüşünü silip atmaktan yana değildi.(37) Soruna siyasi felsefenin ayırt edici bakış açısından yaklaştı. Bu ayırt edicilik üstadı Eflatun'un değil de, siyasi felsefeye hiç ilgi göstermemiş olan geç dönem Antik Yunan felsefesini temel alıyordu. Farabi'ye göre ideal durum, hem düşünsel düzeyde hem de uygulamada aydınlanmış, yani hem filozof hem de peygamber niteliğine sahip bir kişi tarafından yönetilmekti. Farabi'ye göre gerçek peygamber filozofun gerçek-

leriyle ortak gerçekleri alıp, onları akıl yürütme ve hayal gücüyle Kuran'daki gibi vahiylere veya şeriattaki gibi kanunlara dönüştürebilen kişiydi. Farabi'nin "peygamber" için söyledikleri tüm peygamberler için geçerliydi ve İslam'daki Tanrısal esinlerin eşsiz olduklarını savunmak gibi bir çabası olmadı.(38)

İbni Sina (ölümü 1038) kehanet ve vahiy konularının gerekliliği ve işlenmesi hakkındaki açıklamaları, Farabi'den aşağı kalmıyordu. (399 Bu konuda "Kehanetin İspatı Üzerine" isimli bir eser verdi.)(40) Kehanetin nasıl ortaya çıktığı filozofların her ikisinin de çok aşina olduğu geniş kapsamlı Antik Yunan bilgi teorileri çerçevesinde kolayca açıklanabilirdi; ama vahiy gereksinimine bir açıklama getirilmesi, eğer aynı gerçekler sıradan insan aklına da açıksa, daha sorunsaldı. Filozoflar bu meseleye Eflatun öğretisi ve Gnostisizm zemininde bir çözüm aradılar. Herkes aksettirici akıl yürütme yeteneğine sahip değildi, bu nedenle felsefeden uzak büyük insan kitlesi için Tanrı, hem cahil hem de bilginlerin Tanrısı, iletilerini bir peygamber aracılığıyla göndermeyi yeğlemişti.

Bu görüş Sufiler ve Tanrı'yı arayan diğer mistiklerin görüşüne yabancı değildi. Şeriat onlara göre değildi, biraz daha cesur olanlar şeriatın halk kitlesine hitap ettiğini söyleyebildiler. İbni Sina pek katılmasa da bu akıl yürütmeyi anlayabiliyordu. Zaten ileride kendi felsefesini oluşturduğunda da mistik duruştan pek kopmamıştı. Eflatun geleneğindeki bir çok Antik Yunan akıcı akıl yürütmenin insanı bir yere kadar götürebileceğini belirtmişlerdir. Tanrı'yı kavramanın son aşaması, en son bilgi bilgi kırıntısının yerine oturması değildi. Tanrı'yı kavrayış, Yaratan ve yaratılan arasındaki artık daralmış boşluğu son bir sezgisel sıçrayışla

aşmaktı. Plotinus o anı "yalnızın Yalnıza yükselişi" diye tanımlar.(41) O an İbni Sina için çok önemliydi. "Aydınlanma" (*işrak*) veya Gnostik tarzı bilgelik (*marifet*), İbni Sina'nın "İyileştirme Kitabı", "İlmi Bilgiler Kitabı" gibi felsefe ansiklopedilerinde gerçekleşme olasılıkları az durumlar olarak görünmektedir. Ancak daha sonra verdiği mistik eserler, İlahi varlıkla bu sezgisel birleşmenin, bir tür ezoterik felsefe olarak algılamaya başladığı kavramların merkezini oluşturduğunu açıkça göstermektedir.(42)

KELAMIN OLGUNLUK ÇAĞI

İbni Sina ve O'ndan hemen hemen iki yüzyıl önce yaşamış Mutezileler arasındaki mesafenin ölçümü neredeyse mümkün değildir. Onlar Kuran ile başladılar, O önce akıl ilkeleriyle. Onların akıl yürütmeleri diyalektik yöntemleydi; İbni Sina Aristoteles'in bilimsel mantığına tamamen hakimdi. Mutezileler tebdil edilmiş kaynaklardan alınan iyi hazmedilmemiş felsefi malzemeyle beslenmişlerdi, İbni Sina kendisini Antik Yunan felsefe ilmi üzerine yetiştirmişti.(43) Fakat Mutezilelerin teolojiyi akla uydurma yönündeki masum hareketleri bile, bu hareketi tehlikeli bir muhalefet olarak gören gelenekçilerle, özellikle Mamun'un resmi desteği halefleri tarafından geri çekildikten sonra, başlarını derde sokmaya yetmişti.

Ahmet ibni Hanbel ve müritleri bu yeni tartışma tarzına hiç bulaşmak istemediler. İnancın temeli olarak nitelendirdikleri kavramlara uygulandığında muhalefet yaratacağını düşünüyorlardı. Bu muhalefet de en iyi tanımıyla fesatlık, en kötü tanımıyla da hizipçilik demekti. Müslümanların büyük

çoğunluğu muhtemelen aynı fikirdeydi ve Mutezilelere halifenin verdiği resmi destek çekilince, "Hanbeliler" olarak anılmaya başlanan topluluk öfkesini Bağdat sokaklarına taşımakta, muhalifler ve akılcı mantık yanlılarına karşı seslerini yükseltmekte artık tereddüt etmedi. Bu konuda beşinci yüzyılda benzer davranışlar sergilemiş olan İskenderiyeli, Antakyalı ve İstanbullu Hıristiyan keşişlerden aşağı kalmadılar. Ama tüm bunlar olup biterken uzlaşmacı güçler işbaşındaydı. Gelenek ilk adımı Eşari'nin attığını (ölümü 935) söyler. Eşari bir filozof değildi, diyalektik Tanrıbilimci (*mutakallim*) de sayılmazdı.(44) Temelde, Hanbelilerin daha keskin bulduğu akılcılık karşıtı tutumlarının bir kısmını boşaltıp Mutezilelerin tutumlarından en azından bazılarını kabul etmeye razı bir gelenekçiydi. Ancak Mutezilelerin doğal düzensizlik kurallarına göre yönetilen evrenine veya Kuran'da atfedilen ebedi özelliklerinden sıyrılmış Tanrı anlayışlarına kucak açamazdı ve açmadı.(45) Eşari'nin evreni, Tanrı'nın (gelenekçilerin anlayışlarına uygun olarak Kuran'daki Tanrı'nın) her yere ve her zaman doğrudan müdahale ettiği, atom ve rastlantılardan oluşan "okazyonalist" bir evrendi.(46)

10. yüzyılın başlarına doğru, Müslümanlar arasındaki farklı anlayışlar bir çeşit uzlaşmaya yaklaşmıştı:Kuran'ı düz anlamıyla okuyan ve bu anlamı hem Kuran'ı anlamak hem de Peygamber sünnetine, Muhammed'ten devralınan "sağlam" geleneğe uygun bir Müslüman hayatı yaşamak için değerlendiren bir anlayış. Eşari'nin gerçek İslam anlayışının temeli de aynıydı. Önerdiği ise, Philo'nun Yahudiler, Origen'in Hıristiyanlar için öncülük ettiği yöntemdi: İslam inancını oluşturan ögelerin ve Mutezilelerin inanca akılcı yaklaşımlarının bir şekilde bir araya getirilmesi, kısaca, Hıristiyanlıkta

"kutsal teoloji" olarak adlandırılan kavramın oluşturulması. Böylece kelam ya da "diyalektik teoloji" ortaya çıktı.

Ashari'nin "öncü kelam"ı diyalektikten çok hadise dayanıyordu; aslında kelam böyle bir şey olamazdı. Yine de bu öncü kelam, Müslümanlığın ana akımının Aristoteles mantığını İslamiyet'in dini kültürüne asimile etme çabalarını temsil eder. Bu çabanın Eşari döneminden sonraki sonuçlarının sözünü bile etmeye değmez. En hatırı sayılır uygulayıcısı, Bağdatlı Gazali, kelamı Tanrı'ya giden yol olarak mistisizme göre insana üzüntü verecek derecede yetersiz bulmaktaydı.(47) Kelam lehine söyleyebildiği en iyi şey onun yararlı bir korunma silahı olduğuydu: "Hac yolunda bir grup fedai gibi". İspanyol sosyal tarihçi İbni Haldun (ölümü 1406) daha sonra bu görüşü daha sistematik olarak ifade etmeye çalıştı: "Kelam inancın akidelerini savunmak ve dogmaları ilk Müslümanlardan ve Müslümanlığın değişmez kurallarından sapan muhalifleri püskürtmek için mantıksal ispat yöntemlerini kullanan bir bilimdir."(48)

Eşari Hanbelileri tam anlamıyla ikna edemediği gibi, katı gelenekçiler de kelamın Eşari tarafından düzenlenmiş halinin, vahiy ve geleneklerin savunulması ve açıklanmasında kullanılabilecek geçerli bir araç olarak İslami kurallar bütünü içinde yer almasını önleyemedi.(49) Kelamın diyalektik bir silah olarak yararlarını gösterme fırsatı İsmailiye Şiilerinin saldırgan yükselişi sırasında ortaya çıktı. Hükümlerinin bir İmamın sarsılmaz öğretisine (talim) dayandığını iddia etmekle birlikte, Şiilerin esas dayanağı Antik Yunan felsefesinin model ve yöntemleriydi. Sünniliği savunmak, Bağdatlı bir hukuk alimi olan ve sadece İsmailileri değil onlara ilham veren filozofları da mahkum etmek isteyen Gazali'ye düş-

tü.(50) Bunu da, karşıtları tarafından anında reddedilecek olan tutumla, yani gelenekçi tartışmalara geri dönerek değil de, kelamı onların fikirlerini karşılamaya yetecek kadar şiddetli bir üslupla tanıtarak yaptı. Gazali "Filozofların Tutarsızlığı" adlı eserinde filozoflardan, özellikle de Farabi ve İbni Sina'dan; polemik içeren çalışmalarında da İsmaililerden yararlandı.(51) Hiçbir zaman bir teolojik mürteci olmadı. Kelamı kendine göre yorumlarken ona İbni Sina ve Eşari'nin hayal bile edemeyeceği kadar sahip çıktı ve Sufiliğin düşünsel temelleri Yeni Eflatunculuğa dayanacak kadar derinlerde olan bir şeklini kabul edip yüceltti.

Kutsal teoloji anlayışının İslam din kültürü üzerinde neden bu denli ılımlı bir etkiye sahip olduğu oldukça açıktır. Gazali'nin, İbni Sina'nın ve gerisinde yatan Antik Yunan kozmolojisine getirdiği eleştiriler bu mutekallimlerin bu konuya hep şüpheyle bakmalarına yol açtı. Ama kökleri daha sistematik ve derinlerdedir. İslamiyet'te kurumsallaşmış tek yüksek öğrenim kurumu, başlangıcından bu yana bir İslam hukuku okulu olduğu da söylenebilecek, medreseydi. İslam aydınlarının çok büyük bir çoğunluğu bu sistemden geçmiş olduklarından, öğrendiklerini uygulamasa bile, ulema hadislerin yönlendirdiği hukuk ilmi konusunda eğitilmiş oluyordu.Eşari'nin kelamı medrese müfredatında çok kısıtlı, ikincil bir arayış gibi bir yer buldu. Daha katı ve kesin bilgiler özel öğrenim yoluyla edinildi.(52) Böylece kelam hak ettiğinden daha az kabul ve destek gördü, kelama hak ettiğinin altında bir değer biçildi ve kelam sonunda anladı ki söyleyecek çok az şeyi kalmıştı. Sadece aşırı uçlarda canlılık işaretleri vardı: Antik Yunan geleneğinin kenarlarında ve Müslüman toplumunun dışa en yakın sınırlarında.

Yine de son zaferi bir bakıma kelam kazandı. Gelenekçilerin Tanrıbilimcilere ne tepki vereceklerini insan her zaman kestiremiyor. Zira hadisçiler inançlarını risk alarak kendi tarzlarında ifade etmek yerine polemikle savunmayı yeğliyorlardı. Görmüş olduğumuz gibi Hıristiyanlık kendisini bir dizi inanç bildirgesiyle, pozitif dogma ve Konsiller sonucu ortaya çıkan negatif lanetlemelerle tekrar tekrar ifade etmiştir.(53) İslamiyet bununla karşılaştırılabilecek uzlaşmacı bir yapıya sahip değildi. Vaftiz edilmekle eşdeğer tutulabilecek ve inanç bildirgesine en yakın ifade yalın, bir şahadettir: "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun resulüdür"(54) Ancak, 8. yüzyılın ortalarına doğru inanç bildirgesi *(akide)* formunda, kelime-i şahadetten daha uzun ve söyleyenin isminin belirtilmediği ifadeler ortaya çıkmaya başladı. Şahadetin, her Müslüman'ın teyid etmesi zorunlu olan iki temel ifadesine hiç değinmedikleri, kelamdan yapılan alıntılarla o dönemdeki dini-siyasi anlaşmazlıklara yöneldikleri hemen göze çarpıyordu.

Fıkh-ı Ekber 1'in 10 maddesinin, Karaitler, Şiiler ve özgür iradeli partizanların karşısındaki yerini alması muhtemelen, konunun gündemde olduğu M.S. 750 civarına rastlar. Bir buçuk yüzyıl sonra, "Ebu Hanefi'nin Ahiti" olarak adlandırılan inanç bildirgesi 72 maddelik bir belgeye dönüşmüştü. Kuran'ın "oluşturulmuşluğu" konusundaki Mutezile görüşüne karşı, Hanbeli yanlısı ve gelenekçi bir tutumu kuvvetle ifade ediyordu. İmanı tanımlamaya, iman ve iyi işlerden hangisinin daha önemli olduğuna karar vermeye çalışırken, kendisinden öncekilerden gözle görünür bir şekilde daha macera-

cıydı. Teknik kelam sözlüğü de ilk kez bu bildirgede ortaya çıktı. Üçüncü belge, Fıkh-ı Ekber II, evrimi tamamlar. 10. yüzyılın sonunda ortaya çıkan bu belge, kelamın gelenekçi düşünceye nüfuzunu çok net olarak gösterir. Kendisinden öncekiler gibi Müslüman olabilmek için neye inanılması gerektiğinden çok, günün teolojik tartışmalarının neresinde durduğunu pek de sistematik sayılmayacak bir Eşari tarzıyla ifade etmeye çalışır.(55)

"İnanç bildirgesi" olarak adlandırılan bu belgeler, bu inanca göre yaşamı düzenleyen kurallar olmaktan çok, ilk kanun adamlarını ve mutakallimleri rahatsız eden sorunların, biraz da mezhepsel bakış açısıyla ortaya konmasıdır. Metinlerin oluşturulması sırasında hâlâ tartışmalı bir çok nokta vardı ama, Sünni İslam'da farklılıkların uzlaştığı Gazali dönemine ve daha ötesine gidildiğinde, Müslümanların inanç bildirgeleri Hıristiyanlığın "kateşizm"iyle* hemen hemen aynı, yani, kısaltılmış ve basitleştirilmiş olmakla birlikte, teamül haline gelmiş skolastik teolojik eserler görünümündeydi.

İBNİ RÜŞD

Ne kadar "felsefi" olmaya çalışırsa çalışsın, kelam, İslamiyetin gittikçe zayıflayan filozof sınıfı içinde kendisine pek az yandaş bulabildi. İbni Rüşd ya da Averroes (ölümü 1198), Aristoteles felsefesinin İslamiyet'in yetiştirdiği en güçlü yandaşıydı.(56) "Tutarsızlığın Tutarsızlığı" adlı eserini, genelde Eşari tarzı kelama, özelde ise Gazali'nin bu konuyu savunmasına karşı görüşlerini bildirmek üzere kaleme almıştı. (57) Bu süreç-

(*) kateşizm: soru cevap tarzı bir akıl yürütmeyle doğruları bulmaya çalışan bir yöntem. (Ç.N.)

ten İbni Sina da nasibini aldı. Evren, Farabi ve İbni Sina'nın düşündüğü gibi ilahi bir *sudur* sonucu oluşmamıştı. Bu düşüncenin nedeni Aristoteles'in yanlış anlaşılmış olmasıydı. Kelamın, Tanrı'nın mutlak kudretini savunmak için ortaya attığı yanlış yönlendirilmiş önermede söylediği gibi, birbirine bağlanmaları sadece Tanrı iradesinden kaynaklanan atomlardan da oluşmuyordu. İbni Rüşd'ün evreninde de Aristoteles'in evreninde görüldüğü gibi, İlk sebep Tanrı'dan insanlara kadar her yanda bir raslantısallık hüküm sürmekteydi.(58)

Daha ayrıntısız bir diğer eseri "Karar Risalesi"nde, İbni Rüşd, mutakallimleri bir yana bırakıp, 12. yüzyıl İspanyasında onlardan çok daha fazla güç kazanmış olan bir muhalif gruba, kanun adamlarına karşı felsefeyi savunmaya girişti.(59) Kanuncular İspanya'ya ilk geldiklerinde Gazali'nin eserleri meydanlarda yakılmıştı. Maliki geleneğine sıkı sıkıya bağlı olan bu İspanyol hukuk alimlerini kelamın en ılımlı sayılabilecek hali olan Eşari kelamı bile ayağa kaldırıyordu. 12. yüzyılın başlarına gelindiğinde Kuzey Afrikalı Berberi kabileleri arasında dini ve siyasi kaynaşmalar başlamıştı. 1121'de bunlardan biri İbni Tumart, tüm insanlığı İslam hukuku çerçevesinde birleştirecek ve onları Ahir zamana hazırlayacak Mehdi (doğru yönlendirilmiş olan) ilan edilmişti. "Üniteryanlar"* (*muvahhidun*) olarak adlandırılan Berberi müritleri, giderek Tunus'tan Fas'a tüm Kuzey Afrika'da ve İspanya'nın güney yarısında hakimiyet kurdular ve Yahudi Tanrıbilimci Meymuni'yi sürgüne gönderirken İbni Tufeyl ve İbni Rüşd gibi İslam filozoflarına çalışma imkanı veren bir dinsel ve düşünsel ortam yarattılar.

(*) İngilizce'de Almohadlar; Hıristiyanlıktaki "üçlü bir"in aksine Tanrı'nın tek ilahi kudret olduğunu öne süren görüş. (Ç.N.)

İbni Rüşd ve Meymuni'nin birbirine karşıt kaderleri İbni Tumart'ın Mehdiliği'nin kaderindeki daha büyük bir çelişkinin sadece bir tekrarıdır. Sünnilerin Sünnisi İbni Tumart, Şii ideolojisinin yanılmaz İmam'ı rolünü Mehdiliğini desteklemek için devraldı. O ve müritleri, Zahiri kanununun en katı gerçekçi ilkelerine bağlı kaldılar, Yahudi ve Hıristiyanları dinlerini değiştirmeye zorladılar ve aynı zamanda Mutazili ve Ashari kelamının öngördüğü teolojik duruşu kabul ettiler.(60) Şeriat ve felsefe arasındaki uzlaşmayı da teşvik ettiler. İbni Rüşd "Karar Risalesi" adlı eserinde, İslam hukukunda felsefe uygulamalarına izin verilip verilmediğini, hatta felsefenin İslam hukukunda zorunlu sayılıp sayılmadığını sorguluyordu. İbni Rüşd için cevap kaçınılmaz olarak "evet"ti: Kuran, Allah'ın evreni neden yarattığının sorgulanmasını emrediyordu; bu da, İbni Rüşd'ün belirttiği gibi, felsefenin ana amacıydı. Ulaşılan bu hiç pürüzü olmayan sonuca bir karşı önerme hemen geldi. Bağımsız önermelerini gerçeğe dayandıran felsefenin yıldızı, Tanrısal esinlerdeki gerçeklerle hiç barışmamıştı. İbni Rüşd'e göre farklılıklar sadece görünürdeydi ve iki farklı ifade tarzının varlığından kaynaklanıyordu: Kutsal Kitabın mecazi ve istiareye dayalı üslubu ve felsefenin bilimsel dili. Bundan yola çıkılarak çözüm de Philo'dan bu yana hep yattığı yerde, Kutsal Kitabın alegorik tefsirinde yatıyordu. İbni Rüşd, konuya şu vurguyu bile yaptı: Kutsal Kitap tefsirini yapacak yeterliliğe sahip olanlar, mutakallimler veya kanun adamları değil filozoflardı, çünkü sadece onlar Kutsal Kitabın "gerçek", yani felsefi, anlamını kavrayabiliyorlardı.

Kanun adamları İbni Rüşd'ün "Karar Risalesi" adlı eseriyle ikna olmamışlardı ve O'ndan sonra da filozofun hakları konusunda, kanun adamlarının ve mutakallimlerin yüzüne karşı bu kadar serbest ve cesur konuşabilen bir başka Müslüman çıkmadı. İbni Rüşd'ün sesi, Hıristiyan Avrupa'da yankılanmaya devam ederken Dar-ül İslam'da susmuştu. Bununla birlikte, biraz farklı aksanlarda konuşsalar da başka sesler, Arapça'nın konuşulduğu dünyada akıl ve vahiy meselesini gündeme getirmeye devam etti. Bunlardan en büyüğü de, Üniteryan mezaliminin İspanya'dan Mısır'a, uzun ve başarılı bir hayata, sürgün ettiği Yahudi bir hekim, filozof ve Talmud alimi olan Musa ibni Meymunidir (ölümü 1204).

Meymuni uzun zaman öncesine dayanan Ortaçağ Yahudi geleneği içinde ortaya çıktı. Philo'nun başlattığı, sonra birden terk edilen, kuramsal Tanrıbilim uygulamaları, daha sonra da Yahudilerin başkanı Saadya İbni Yusuf tarafından (ölümü 942), Dar-ül İslam'da tekrar ele alındı. Hem Kutsal Kitap hem de mistik gelenek üzerinde bilgili olan Saadya, çağdaşı Müslüman Mutezilelerin kelam öğretisini ilk benimseyen Yahudi oldu.(61) Sonuç, Yahudi teolojisinin ilk sistematik risalesi, Arapça yazılmış "İnançlar ve Düşünceler Kitabı" adlı eseri ortaya çıkardı.(62) Saadya'nın kim olduğu ve ne yapmak istediği konusunda hiç kuşku yoktu. İlk söylemlerinde okuyucularına, işinin öncelikle vahyin gerçeklerini teyid etmek ve şüpheleri ortadan kaldırmak olduğu, yeni gerçekler saptama gibi bir niyette olmadığı konusunda güvence verdi. "Gerçek" diye açıkladı, "genellikle duyular, akıl ve sezgi ile ortaya çıkarılır", ve bunlara "Tek Tanrılı bir toplu-

mun üyesi" olarak bir dördüncüsünü ekledi: Sahici gelenek veya vahiy. Eserdeki bir risalenin tamamı genelde kehanetin, özelde Torah'ın geçerliliğini savunmaya, bir diğeri de İsrail'in günahlarından kurtuluşuna adanmıştır. (63)

Şurası çok açıktır ki, Saadya Helen modeli bir filozof değil tek Tanrılı her üç dinde de ortaya çıkan türden bir Tanrıbilimciydi. Hepsi telaş içinde Tanrısal esinin, gerçeğin birincil kaynağı olduğunu söylediler. Vahiy mucizelerle doğrulanıyor olsa bile , içsel kuşkular ve dışarıdan gelen şüphe saldırılarıyla sarsılabilirdi, bu nedenle akılcı tartışmaların desteğine gereksinimi vardı. Mutakallimlerin hepsi, akılcı anlayışın gerekliliği hakkındaki düşünceleri farklı olabilmekle birlikte (Örneğin, Clement bu konuda Saadya'ya göre daha güçlü bir duruş sergiliyordu), bu önermeler üzerinde görüş birliğine varmışlardı: Felsefeyi, oyunun kadrosuna, Kutsal Kitabın Sara'sının karşısında Hacer'in rolünü oynamak üzere aldılar.(64)

Saadya'nın sağlığında bile O'ndan başka, Yahudiler felsefenin çekiciliğini keşfediyorlardı: Felsefe, bir esirenin zincirsiz hali, özerk bir bilim dalıydı. Ancak bilim adamlarının ciddi felsefe arayışlarına başladıkları asıl yer, İspanya'da yeni , enerjik Yahudi merkezleriydi.(65) İbni Gabrol (ölümü 1050 veya 1070) ve İbni Ezra (ölümü 1164) arasındaki yüzyıl Yahudi Yeni Eflatunculuğunun kayda değer gelişmesine tanıklık etti.(66) Hatta Yuda Halevi'nin (ölümü 1141) şahsında kendi Gazali'sini bile buldu. Halevi'nin "Hazari" veya "Kuzari" adlı eseri, bir filozof, bir Müslüman, bir Hıristiyan ve bir Yahudi'nin Kuzarya* kralının karşısında yaptıkları fikir

(*) Eski çağlarda Rusya'nın güneyinde yaşamış,nesli artık tükenmiş bir ırk. (Ç.N.)

tartışması tarzında düzenlenmiş olmakla birlikte, Gazali'nin "Filozofların Tutarsızlığı" adlı eseriyle hemen hemen aynı amaca sahiptir: Sadece Tanrısal esinlerle (burada özellikle Yahudi vahyi, Eski Ahit kast ediliyor) varılabilecek doğrulara ulaştıklarını iddia eden filozofların yalanlarını ortaya çıkarmak.(67)

KAFASI KARIŞIKLARA REHBER

Felsefeden gelen cevap ortaya koyduğu problemi değilse bile, Yuda Halevi'nin şahsını kaale almadı. Yahudi hukukunun oluşumundaki önemli rolü daha önce de vurgulanmış olan Meymuni, Yahudi ve filozof olmanın tehlikelerini anlayan bir İspanyoldu.(68) "Kafası Karışıklara Rehber" adlı eseri, felsefe ve dini söylemde aklın rolü için bir savunma idi; bunun çok daha da fazlasıydı.(69) İbni Rüşd ve Meymuni, Aristotelesciliğin Tanrı ve evren tasvirinin, o sıralar geçerli olan Yeni Eflatunculuktaki betimlemelere göre daha kesin ve doğru olduğu görüşünü paylaşıyorlardı. Ayrıca her ikisinin de, hukukçuların aydınlanmamış gelenekleri, mutakallimlerin kulaktan dolma bilgileri ve felsefenin katı doğruları arasına sıkışmış olan eğitilmemiş müminin kaderi konusunda da "politik" kaygıları vardı. İbni Rüşd sözcükleri kullanırken daha az dikkatli olmakla beraber, önermeleri konusunda daha temkinliydi. Örneğin, alegorik tefsir sıradan inananların arasında ulu orta konuşulmamalıydı.(70) Biraz karışık ifadeler içeren "Rehber" de daha temkinli davranan Meymuni, başka bağlamlarda sıradan Yahudilere rehberlik etmek için daha istekliydi.(71) "Mishne Torah" ve "Mishna Tefsiri" (Sanhedrin 10.1) adlı eserlerinin her ikisinde de Meymuni Ya-

hudi inancının 13 temel hükmünü, daha geleneksel bir tarz olan doğrudan uygulamalar (ortopraksi) şeklinde değil de, akidelerin dogmatik ifade tarzıyla ortaya koydu.(72) "Çıplak İman" Meymuni için de ancak Klement ve Origen için olduğu kadar tatmin ediciydi.

"Rehber" en azından kısmen, inanan Yahudi'ye yalın Talmud inancından bu hükümlere yönelişinde yardımcı olmaya çalışan bir eserdir. Bu amacına ulaşmak için, Kutsal Kitabın alegorik yorumunu, özellikle de Tanrı'nın maddesel bir varlık olduğunu sezdirebilecek pasajların üzerinde durarak, sabırla yapıyordu. Aynı zamanda daha üst düzey eğitime sahip öğrencilere, kelamın yarattığı kafa karışıklıklarını giderme yönünde rehberlik ediyordu. Mutakallimler tehlikeliydi, çünkü açıklamıyor, açıklarmış gibi yapıyorlardı. Hatta filozof olmaktan çok diyalektikçiydiler ve tartışmaları iki yüz yıl önce Farabi'nin de işaret ettiği gibi yanlışlarla dolu muammalardı. Yine de Meymuni filozofları da körü körüne takip etmeyecekti. Açıklamalarından birinde, Aristoteles'in evrenin ebedi olduğunun kanıtlanmadığını göstermesini bir kenara atmakta duraksamadı. Bu çözümlenmemiş bir sorun olduğu için de, kanıtlardan yararlanmadan Kutsal Kitabın "kuramların gücünün teyidi için yetersiz kaldığı şeyleri açıklayan" öğretisine inanmayı seçti.(73)

Meymuni'nin kehanetin gücüne ve Kutsal Kitap'ta anlatılan kehanetlere güveni vardı ve "Rehber"in uzun bir bölümünü (2.32-48) bunu açıklamaya ve savunmaya ayırdı. Burada görüşlerinden yararlandığı akıl hocası Farabi'den farklı olarak, Saadya'nın yaptığı gibi, özel bir Yahudi vahyi konusunu sahiplenmeye ve Musa'yı diğer peygamberlerden ayrı bir yere koymaya hazırdı. Böylece Meymuni kendisini To-

rah'ın akılcı ve felsefi temellerini savunmaya adadı. Farabi, şeriata karşı benzer bir konumu kendisine asla yakıştıramazdı. Kutsal metinlerin felsefesi, elbette ki gizlidir; doğal ilmi "Yaratılış"ta, ilahi ilmi ise "Tanrı'nın Arabası"nda yatar. Yahudi mistiklerinin birbirinden ayrıldığı en bilinen iki nokta ve din adamlarının temkinli yorumlarına sık sık konu olan bu iki temanın açıklaması tüm "Rehber"in müfredatını oluşturur.(74) Kutsal Kitap'ta hem fizik hem de metafizik olduğunu bu şekilde açıkladıktan sonra, Meymuni çalışmalarına, bu iki ilmi mutakallimlerin yanlışlarından kurtarma ve Aristoteles kaynaklı kendi görüşleri doğrultusunda yeniden oluşturma yönünde devam edebilirdi.

Gazali ve Meymuni, biri kelam için, diğeri kelama karşı savaşan iki insan, kendilerinden sonra gelenler üzerinde hemen hemen aynı etkiyi yaptılar. Vahiy yoluyla gelmiş din yandaşları için, salt akılcı felsefe, kaynağının Aristoteles ya da Razi olduğuna bakılmaksızın, kabul edilemez olarak kaldı. Bir Farabi, bir İbni Sina ve bir İbni Rüşd ise, yaptıkları bütün uyarlama çalışmalarına rağmen, felsefeyi dini hikmetin üzerinde tuttuklarını, Atina'yı Mekke'ye yeğlediklerini gizleyemediler ve Mekke'nin konumunun biricikliği konusunda da pek ikna edici olamadılar. Meymuni ise, Kudüs'ün erişilmez konumu hakkında ikna edici oldu ve Müslüman filozofların başaramadığı ustaca bir siyasi felsefe uygulamasıyla, hukuğu akla uydurdu.(75) İslam hukuku da akla uyduruldu mamafih, Farabi değil de mutakallim Gazali tarafından.

Gazali ve Meymuni, her ikisi de, insan aklının vardığı sonuçların anlama sürecinde son sözü söylemediği görüşündeydiler; sonuçların bir çoğu kendi içlerinde yanlışlıklar bile gösteriyordu. Ama insan aklı, göz ardı da edilemezdi. Gaza-

li sonrası kelam, Yahudi, Hıristiyan ya da Müslüman, kanıt gösterme yerine diyalektik olma lüksünü artık kaldıramadılar: Eğer diyaletik Kutsal Kitabın oda hizmetçisi olacakdıysa, en azından namuslu bir kadın olmalıydı.(76)

BATI USULÜ KUTSAL TEOLOJİ

12. yüzyılın ortalarında, Avrupalı Hıristiyanlar, İspanya ve Sicilya'da Arapça'dan henüz çevrilmiş Aristoteles külliyatını açtıklarında, eski ve belki biraz ihmal edilmiş bir dostla buluşuyorlardı. Ortaçağın Batı dünyası Latin atalarından ve bu vasıtayla daha uzaklarda kalan Helen geçmişlerinden asla kopmamışlardı.(77) Dahası, Ortaçağ Hıristiyanlığı, Augustin tarafından, Antik Yunanca bilmemesine rağmen Antakya ve İskenderiye'deki kaynaklara dayanılarak oluşturulmuş eski ve çok inanılır bir teolojik senteze sahipti. Hem Doğu hem de Batı kiliseleri, karmaşık bir teoloji meselesi olan Üçlü bir (teslis) hakkından tartışmalarını bitirmişler ve 4. - 5. yüzyıllara gelindiğinde Batı kilisesi büyük, esnek ve gelişmiş bir Latince teoloji sözlüğü edinmişti. Bu keşfe yönelten güçlü kaynağı, kullanmasını biliyordu; çünkü elinde Aristoteles'in Organon'u da vardı.

"Yeni Aristoteles"in 12. yüzyılda Arapça versiyonlarıyla Batı'ya girişi aslında, mantığın yanı sıra içerdiği fizik ve metafizik konularıyla ve ruh ve ahlak üzerine çalışmalarla daha zengin ve dolu bir hal almış bir Aristoteles ile tanışmak demekti. Bunu 12. yüzyılın sonlarında Batılı alimlerin Aristoteles'in bu kez Antik Yunanca orijinalinden yapmaya başladıkları çevirilerin yarattığı bir üçüncü Helenizm dalgası izledi. Aristotelescilikle bu tam buluşma, 13. yüzyıl kilise mensup-

larına ve aydınlarına Aristoteles'in dünya görüşünü tam anlamıyla kavrama ve bu görüşü o günlerin yaygın görüşü "Platoya dayalı Augustincilik"le tartma olanağı sağladı.

Bu yeni anlayış, İslamiyet'te yaratmış olduğu gibi, bir teoloji yaratmadı (Batı Kilisesi Augustin'den sentezlenen bir kutsal teolojiye sahipti); ancak dünyaya ve dünya işlerine, Augustin'in oluşturduğu Eflatuncu yapıdan sonuçları açısından farklı yeni bir yaklaşım sağladı. İki sistemin buluşması Batı Hıristiyanlığı'nın düşünsel temellerini tehdit etti. Doğu'nun ise Hıristiyanlaşmış Eflatunla mutluluğu sürüyordu. Batı'ya yönelik tehdit Paris Üniversitesi'nde teoloji fakültesi profesörü olan Dominikan Thomas Aquinas bu yeni Helen öğretisinden başarıyla bir Hıristiyan Aristotelestelesciliği yaratıncaya kadar sürdü.(78) Thomas, Aristoteles'in söylemleriyle kozmosun bir açıklamasını sundu. Bu açıklama hem tutarlı hem de akla yakındı; Hıristiyanlığın kutsal metinlerindeki verilere adil davranıyordu; aynı zamanda da Batı Kilisesi öğretisinin dayandığı Augustine sistemini de alt üst etmiyordu. Thomas'ın "Summa* Theologiae" adlı eserinde tüm diyalektik ihtişamıyla açıklanmakta olan bu yeni sentez hükümran Eflatunculuğu en azından bir süre için yerinden oynattı ve yerine, Aristoteles'in epistemolojik ve metafiziksel gerçekçiliğinden esinlenen ve O'nun görüş ve yöntemlerini kuşanmış yeni bir teoloji getirdi.

(*) Summa: Tanrılar ve melekler düzeni, hesap günü, doğa, şeytan vb. ögeleri içeren kutsal yazı. (Ç.N.)

LATİNLERİN "İBNİ RÜŞD"Ü

Thomas'ın önünde sadece 12. yüzyılın ortalarında Arapça'dan yapılan Aristoteles çevirileri değil, doğrudan Antik Yunanca'dan çevrilmiş yeni versiyonlar da olduğu için, çalışmalarını kendisinden hemen önce gelenlerden biraz farklı bir tarzda sürdürebildi. Thomas'tan önce gelenlerin Aristoteles'i Arap yorum ve tefsirlerinden ayırt etmek ve Antik Yunan'ı Latince isimleriyle "Alfarabus", "Avicenna", "Averroes" gibi büyük Müslüman filozoflarının gözünden değil de doğrudan görmeleri her zaman mümkün olmuyordu.(79) Bu filozoflar arasında en fazla sorun yaratan da, en büyükleri, Aristoteles hakkında gerçekten söyleyecek çok fazla şeyi olan İbni Rüşd'tü. Görüşlerinden bazıları Aristoteles düşüncesinin ifade ettiklerinin sezgisel olarak kavranmasını sağladı (Aquinas ve Dante, O'nu Aristoteles'in *tek* yorumcusu sayarlar) ve bu görüşler, artık İbni Rüşd'ün adı hiç belirtilmeden, Latin Aristotelesciliğinin parçası haline geldi. Bununla birlikte, başka yerlerde açıklamaların O'na ait olduğu belliydi. Örneğin "etkin akıl" hakkındaki düşünceleri (Aristoteles'in çok bilinen simgesel söylemi) insan zekasının can alıcı ve her zaman etkin olan aydınlatıcı işlevine ilişkin düşünceler "dışarıdan gelmekte" idi. İbni Rüşd'e göre tüm insanlık için tek ve evrensel bir mevki vardı ve bu da gökkubbenin en alt katmanında bulunuyordu.(80) Önermeye göre, Hıristiyanlık bağlamında düşünülmezse, bu akla yakın ve tutarlı bir konumdu. Akıl, ruhun ölümsüzlük tılsımıdır ve hangi türden olursa olsun evrensel bir zeka, Hıristiyanlığın temel inancı olan ölümsüzlüğü olanaksız kılmaktadır. Diğerleri gibi Thomas da böyle bir fikri duymak bile istemedi.(81)

İbni Rüşd'ün etkin akıl kuramı, Aristoteles öğretisinin kritik olmakla birlikte gizemli de olan bir meselesini açıklığa kavuşturmak üzere gösterilen bir çabaydı. Başka konularda ise Müslüman "feylosof" işin felsefi boyutuna daha fazla indi. İbni Rüşd, Tanrı'nın vahiyleri ve aklın sorgulamasının insanoğlunu çıkardığı yolların çakışmadığını gayet berrak bir şekilde anladı. İkisi arasında bir seçim yapmak yerine, ya Müslümanlıktan ya da felsefeden vazgeçmektense, İbni Rüşd çift doğru içeren bir teori önerdi. Doğrulardan biri vahiy yoluyla gelen din, diğeri de felsefeydi. Her ikisi de aynı derecede geçerliydi; bununla birlikte aralarındaki açık çelişki, bizim çözüm bulma yeteneğimizi aşıyordu.

Bu "çift doğru" teorisi, hiç de yeni bir şey değildi. Daha önce her üç din kültüründe de, diğerlerini yanı sıra, hem mistikler hem de tefsirciler bu önermeyi yapmışlar, ama daha kibar ve daha kabul edilebilir bir üslup kullanmışlardı: Tanrı gerçeğini anlayabilmenin farklı kademeleri vardı ve bunların tümü herkese açık değildi. Sıradan bir mümin, Kuran'ı (ve İncil'i ya da Tevrat'ı) okurdu, bu da yeterliydi; filozof, mistik ve ehil kişi ise, Tanrı kelamının sonsuz derinliklerine dalarak bu aydınlatılmamış yerde daha derin ve belki de, çok azının cesaret edip söylediği, daha gerçek bir şey bulurdu. Tek doğru ve ona çıkan bir çok yol ya da bir çok kavrayış kademesi Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlıkta her zaman rahat olmasa da, kabul gören bir görüşdü. İbni Rüşd'ün iki kısımlı doğrusu ise kabul görmedi. Müslüman çevrelerde bu kurama pek kulak asan olmadı; çünkü İbni Rüşd öldüğünde, İslam felsefesi de Onunla birlikte ölmüştü. Bu görüş, 13. yüzyılda, İbni Rüşd'ün okunduğu Paris Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nde yeniden ortaya çıktığında büyük ilgi

topladı. Üniversite ve mezunlarına öğretmenlik lisansı verme yetkisi Paris piskoposundaydı ve bu piskopos inanç ve ahlak meselelerindeki hukuki gücüne dayanarak, 1271'de ve sonra 1277'de, İbni Rüşd'ün yorumlarını değil de, sorunun kaynağı olarak algıladığı Aristoteles'in çeşitli öğretilerini lanetleyen birer bildirge yayınladı.

Kışkırtıcı olmakla birlikte Paris lanetlemesi kolay atlatıldı, Paris'teki ve başka yerlerdeki Thomas üslubunu benimsemiş Aristotelesciler yetkili mercilere doğrunun tek olduğunu anlatmayı başardılar: Bu doğrunun Kutsal Kitap öğretisi olduğu konusunda şüphe bulunmamakla birlikte, evrenselliği ve Aristoteles ve diğer Antik Çağ düşünürlerinin erişimine açıklığı ve onlar tarafından anlaşıldığı da kuşkusuzdu. Yine de, ikna olmayan bir çok kişi kaldı. Bazıları hâlâ İbni Rüşd'ün bir konuda haklı olduğunu düşünürler: İlim veya felsefe Kutsal Kitapla ya da daha köktenci görüşdekilerin ifadesiyle Kilise öğretisiyle, uzlaştırılamaz; inanç ve akıl yoluyla kavrayış, kişinin eşit derecede benimseyebileceği ama birini diğerine üstün tutamayacağı iki alandır. Fransisken teologlar Parisli Bonaventure (ölümü 1274) ve daha sonra da Oxfordlu Dans Scotus (ölümü 1309) gibi diğerleri, Thomas görüşünü benimsemediklerinden Aristotelesci de değildiler ve Augustin'in Eflatuncu sentezine bağlı kalmayı tercih ettiler.

SON SÖZ:

KUTSAL TARİH

Tarihçilerin ilgi alanı, kökenler ve sebepler ve anlaşılır sonucun insan davranışının kaygan zemini üzerindeki işleyişidir. Dilbilim ve arkeoloji gibi karşılaştırmalı araçlarla, Yahudiliğin kökenlerini Ortadoğu'nun eski çağ hukukunda, Hamurabi Kanunlarında veya Ebra Tabletlerinde ararlar. Nasıralı İsa'nın tam olarak ne ile suçlanıp yargılandığını ve çarmıha gerildiğini ve buna kimlerin karar verdiğini öğrenmek isterler. Muhammed'in, Yahudi veya Hıristiyan öğretmenlerinin kimliği sarsılmaz bir sebat ile araştırılır; oysa, böyle birileri var olduysa bile bunu asla bilemeyecekleri konusunda da aynı derecede sarsılmaz bir inanca sahiptirler.

Tarihçilerin araştırma konusu olan Tek Tanrılı toplumların kendileri de tarihle çok ilgilenmişlerdir. Bu başından beri böyleydi (ama tarih dediğimiz "bilimsel" olguda değil). Onlar kanıtları, "kutsal tarih" diye adlandırılarak yüceltilen veya küçültülen bir mercekten bakarak, olduklarından farklı görüyorlardı.

Kutsal tarih kendisini, tıpkı daha bildik dünyevi eşdeğeri gibi anlam ve anlamaya, Tanrı'nın anlamını insanca anlamaya adamıştır. Batı Düşüncesinin genel görüşlerinin atası olan Helen görüşüne göre, Tanrı dünyayı yarattı (artık bundan emin değiliz) ve daha sonra yarattığı dünyayı evrimleş-

meye ve içlerine yerleştirdiği program doğrultusunda doğal işleyişine bıraktı (Antik Yunan'da buna "doğa" dediler). Hiçbir şey, vahiy yoluyla gelmiş üç dindeki, Tanrı'nın dünyayı yaratmakla kalmayıp üzerindeki etkinliğini sürdürdüğü ve sonunda yine O'nun her şeyi yargılayacağı inancına daha uzak düşemezdi.

Daima böyle düşünüldü ve Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar uzun zaman Tanrı'nın yarattığı ile ilgili takdirinin kanıtlarını topladılar ve kaydettiler. Yunan Tanrıbilimciler mevsimlerin birbiri ardından gelişlerindeki düzenle, evrendeki cisimlerin düzenli ve ihtişamlı hareketleriyle büyülendiler: "Evrenin kendisi Tanrı'nın ihtişamının ilanı"ydı. Böyle bir görüş şüphesiz ki vahiylere tamamen de yabancı değildi. İsa tarladaki zambakların ilahi takdir giysileri içinde olduklarına işaret edebilir, Muhammed de Tanrı'nın elinin evrenin üstünde olduğunu gösteren doğal belirtileri bir bir sayabilirdi. Ancak Musa, İsa ve Muhammed'i göklerin ihtişamından çok daha fazla ilgilendiren, Tanrı'nın seçilmiş insanlarını özenle korumasıydı. Bu özen Onların adına tarihe yaptığı sürekli müdahalelerle kendisini belli ediyordu.

Eğer mucize, Helenlerin ve Avrupalı haleflerinin üzerinde derin düşüncelere daldığı doğal raslantısallığın işleyişinin askıya alınmasıysa, o zaman kutsal tarih de mucizelerin kaydıdır. Sadece muazzam mucizeler (İsrailoğullarını çölde açlıktan ölmekten kurtaran yiyeceklerin gökten inişi, suyun şaraba dönüşmesi ve peygamberlerini teşhis ve teyit etmesini sağlayan muhtelif işler) değil; Tanrı'nın, insanlarını kendisinin takdir ettiği sona doğru götürmesini sağlayan ilahi yönetimi de kayıt altındadır. Her üç din toplumunda da Tanrı'nın insan tarihine müdahalesi belli başlı iki şekilde görülür: Tan-

rı gerçeğinin ileti, uyarı ya da ahit yoluyla duyurulması (vahiy) ve Tanrı'nın inananlar topluluğunu siyasi konularda sürekli yönlendirmesi, kolay kırılabilecek sandığı "milletler" karmaşası arasından (Yahudilerin deyişiyle *gentile*, Müslümanlara göre de *kafirler*) selametle geçirmesi.

Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar için Tanrısal esinlerin tarihi ile inananlar topluluğunun tarihi kutsal tarihin ikiz temelleridir. Ancak ikisini birbirine ebediyen bağlayan, bu tarihi oluşturan malzemenin uyum içinde olmasıydı. Hammurabi Yahudilerin kutsal tarihinin umurunda bile değildi. Ebla hakkında da hiçbir şey bilmezdi. Kökleri İbrahim ve Sina'daki olaylardaydı. Sina ve peygamberler olmasaydı, İsa da ilk Hıristiyanlar için inandırıcı olmazdı. Vahyin değiştirilemez bir parçası olan Mesih vaadi, İsa'nın gösterdiği, İncil'de de önemle üzerinde durulan mucizelerle kendisini belli ediyordu. Evanjelik Matta, bir Yahudi olarak hem vahyin hem de vaadin gerçekliğini varsaydı. Muhammed, Mekke'de böyle bir varsayım yapamazdı; Allah'ın daha önce ilettiklerini anlatmak ve Yahudi değil de putperest olan bir topluma aldığı çağrının ve yaşadıklarının Sina'da başlayanların devamı olduğunu göstermek zorundaydı. Toplumun sosyal ve siyasi tarihini hatırlamak üzere iz sürmek, peygamberlerden sonra gelenlere, İsrailoğullarına, Büyük Kilise çevresinde birleşmiş Hıristiyanlara ve Müslüman ümmetine düştü. İnananların anılarında Tanrı'nın işlerini, Krallar, Elçilerin işleri ve Halifelerin tarihinde anlatılan "İnsanın işleri" kaçınılmaz olarak izledi.

Sonunda ortaya ismi eskisinden farklı, daha öncekinin hem devamı hem de ondan daha üstün olan yeni bir ahit çıkarsa bile, her Tek Tanrılı toplum atalarının ahdini doğrula-

mış ve açıklığa kavuşturmuştur. Musa ile birlikte Sina'nın eteklerinde toplanmış olan İsrailoğulları, İbrahim ve kabile reislerine bildirilenlerin doğruluğunu teyit etmişler ve Kutsal kitabın bu doğruyu kayda almasını sağlamışlardır. Gerçekten de Yahudilerin kutsal tarihinin son hali, Yaratılış (tekvin) ile başlar. Bu konuda kuşku duyanlar olmasına rağmen, İsa'nın bazıları Yahudi, bazıları da Yahudi olmayan ilk müritleri, tıpkı İsa'nın kendisi gibi Eski Ahit'te yaşananları bir kez daha doğruladılar. Hıristiyanlar, Yeni Ahit'in varlığını kabul etmekle birlikte, onun eskisi olmadan anlaşılamayacağı konusunda fikir birliği içindeydiler. Böylelikle Yahudilerin kutsal tarihi, hem hukukun hem de toplumun tarihi, Hıristiyan hareketinin kutsal geçmişi haline geldi.

Hıristiyanlık, Musa yasasının iyileştirilmesini değil de feshini öngörmüş olması nedeniyle, Yahudilikte bir devrimdi. Gentileler arasından, sayıları her gün artan yeni Hıristiyanları yetiştirirken, Yahudi inancına göre bir Yahudi'nin tanımlayıcısı olan iki temel şartın, Torah'ya uyması ve Torah üzerinde çalışmasının şart olmaktan çıktığını, hele övgüye değer bir yanının hiç olmadığını öğretiyordu. Hıristiyan dinine uyanların ayırt edici özelliği, dini idealleri gönüllü olarak benimsemeleri değil, Talmud'un dünyasına kökten yabancı olan dünya zevklerinden el çekme felsefesinin peşinde oluşlarıydı.

İslamiyet de Tanrı'nın insanoğlunun tarihi üzerinde vahiy yoluyla yapmış olduğu önceki müdahaleleri doğruladı (Yahudi ve Hıristiyanların kitapları gerçek Kutsal Kitaplardı); ancak Muhammed, bu vahiylerin yerine getirilmesi ya da feshi konusunda hiçbir istekte bulunmadı. Kuran, üzerine basa basa, şu "Kutsal kitabın insanları"ndan olan ötekilerin Tanrı'nın O'nlara emanet etmiş olduğu sözleri yanlış oku-

duklarını, yanlış anladıklarını ya da yanlış yorumladıklarını bildiriyordu. Kuran'ın geçmişe bakışı, Yahudiliğin geçmişine Pavlus'un yaklaşımından çok, İsa'nın yaklaşımına yakındır. İsa Ferisilerle, Muhammed de Medine Yahudileriyle hukuksal konuları tartışırken, Pavlus doğrudan Musa Yasası'nı esas almıştı.

Muhammed, kendisiyle aynı kimlikte gördüğü peygamberlerin tarihlerini bilmekle beraber, Kitaplarıyla ilgilenmiyordu. Dolayısıyla Kuran'da Mesih olarak adlandırılan ancak peygamber olarak tanımlanan İsa'nın Mesihlik mesajına da ilgi göstermiyordu. Sonuç olarak da bu kitaplardan hiç biri (Torah, Mezmurlar, Peygamberler) Müslümanların ruhani hayatının, Hıristiyanların oldukları gibi, parçası olmadılar. Muhammed, eski Kutsal Metinlerin Hıristiyanların yaptığı gibi aydınlanmış bir imanla yeniden okunmasını değil de, kaynağına, tüm inananların babası İbrahim'in Torah'dan önceki "doğal" dinine dönülmesini öneriyordu.

Kuran'da aslında iki İbrahim vardır. Biri Yahudiliğin geleneksel Midrashıyla biraz süslenmiş olsa da, Tekvin'in bildik kişisi; diğeri ise başka bir duyarlılığın ürünü olan, karısı Hacer ve oğlu İsmail ile Arabistan'a göç eden ve sonunda Mekke'ye yerleşerek burada "Tanrı'nın Evi" Kabe'yi inşa eden ve İslamiyet'te uygulanacak olan ibadet şekillerini kurumsal hale getiren İbrahim'dir.

Her iki İbrahim de kutsal tarihin yaratılarıdır ve tarihçiler her ikisinin de karşısında suskundurlar. Sessizlikleri belki de büyük bir kayıp değildir; çünkü Müslüman ve Yahudilerin, Tanrı'nın Kutsal Kitaptaki kendi söylemine dayanan geçmiş algılayışlarının dünyevi tarihe hiçbir borcu yoktur. Gereksinim duydukları tarih Eski Ahit ve Kuran'da yazılıdır.

Her şeye rağmen kutsal tarih bile polemiğin dışında kalamadı. Din dışı tarihle ilgilenen tarihçi, İbrahim'in Mekke'yle ilişkisinin ancak Muhammed'in Medine Yahudileriyle karşı karşıya kalmasından sonra ortaya çıktığını gözden kaçırmayarak, İbrahim'in Mekke'deki kehanetin hayat bulduğunun göstergesi olarak imdada yetişmesinin, Muhammed'in peygamberliğini inkar eden Yahudilere sert bir cevap olduğu sonucuna ulaşabilir. İbrahim daha önceleri Hıristiyan Pavlus tarafından da "yeniden yazılmıştı". Hem Pavlus hem de Muhammed için İbrahim, gerçeğe inanan kişiydi. Her ikisi için de "gerçek" Musa Kanunu ve bu kanunun simgesi olan sünnet olayıydı. Pavlus'a göre, İbrahim'in sünnet olmadan önce sahip olduğu iman O'nu, sünnetli sünnetsiz, Yahudi veya Gentile, bütün inananların prototipi haline getirdi. Böylece İbrahim inancıyla (Pavlus'a göre) ya da boyun eğişiyle (Muhammed'e göre) Yahudilerin başkalarından farklı, daha geniş anlamda ise Ahit'teki vaadin varisi oldukları iddialarının altını oydu.

Pavlus "Romalılara Mektuplar"ında İbrahim'e şöyle bir değinmiştir. İnananların babası Hıristiyanlıkta, Yahudi ve Müslümanların geçmişi algılayışlarında sahip olduğu heybetli görüntüsünü yitirmiştir. Hıristiyanlıkta hayati önem taşıyan, İsa Mesih'in kendisi ve işleridir ve Hıristiyan tipolojisini Yahudilik ve Müslümanlıktan ayıran da İsa'dır. Hem Müslüman hem de Yahudi için azizliğe giden yol yüreğin sadakati ve bu Anlaşmanın hükümlerini yerine getirmekten geçmektedir. Hıristiyan'da ise sadakat, imanın, Yeni Ahit'in ta kendisi olan İsa'ya imanın, arandığı kadar aranmaz. Yahudi ve Müslüman sadakatlerini, içlerine işlemiş ve dile de getirdikleri, din adamlarının ya da geleneğin vaaz ettiği ve or-

topraksinin mihenk taşı olan davranış biçimlerine (halakot) ne kadar uyduklarına bakarak ölçerler. Hıristiyan ise imanı ortodoksinin standart aracıyla, yani inanç bildirgesiyle ölçer. Yahudi ve Müslüman geleneğinde örnek alınan kişi din bilgini, yani haham ya da alimdir. Hıristiyan geleneğinde ise model, ilk aracı İsa gibi aracılık yaparak insan ve İlahi güç arasındaki boşluğa köprü olan papaz-piskopostur.

Hem Tanrı hem insan oluşu , insanlığı günahtan kurtarmak için ölmesi ve dirilişiyle İsa, maddeyi kutsal hale getirdi ve Mesih'in maddi ve alemleri uzlaştırmasını tıpatıp canlandıran Hıristiyan ayinlerine vesile oldu. Yahudilik ve Müslümanlıkta erişilmez Yüce Tanrı ve yarattıkları arasındaki uçurumun bir kıyısından diğerine atılmış tek köprü vahiy, yani Allah Kelamı, yani Kitap'tır. Hıristiyanlığın hem Müslüman'a hem de Yahudi'ye tuhaf gelen yanı da kelamın bedene dönüşmüş olmasıdır. Bu dönüşüm, Torah ve Kuran'ın da sözlerle ifade ediliyor olmasından daha farklı, daha köktenci bir anlam taşır: Söz insan olmuştur, İsa kendisinin Kutsal kitabıdır.

"Muhammed yalnızca bir insandı," der Kuran. Yahudiler, Musa ve peygamberlerle ilgili bu çok açık gerçeği dile getirmeye hiç değmeyeceğini düşündüler. Ama İsa hem Tanrı hem insandır, Hıristiyan'a ders verir ve sadece O'nun aracılığıyla ve O'nun sayesinde kurtulabiliriz. Hıristiyanlığın temeli olan, tabiat olaylarına ve İsa'nın insanlığın kurtuluşunda üstlendiği role bu tarz bakış, Tek Tanrılı diğer iki dinin duyarlılıklarına çok yabancı sonuçlar ortaya çıkardı. "Üçlü Birlik" (teslis) doktrini ve bu doktrinin Tanrı'nın tek olduğunu gizliden gizliye reddeder gibi görünen söylemi; bir din adamının kısmi yetkisine değil de, bir önderin tüm yetkilerine

sahip, bununla da kalmayıp Tanrı'nın inayetinin tek bekçisi ve dağıtıcısı olan ruhban sınıfı; Hıristiyanlığın kabul edildiği her yerdeki her bir sunağın üzerinde "Söz"ün ete dönüştüğü Kutsal ekmek ayini; azizlerin ve imgelerinin gördüğü tapınma derecesindeki saygı, hepsi Hıristiyan dinini kendisinden daha yaşlı ve daha genç Tek Tanrılı ortaklarından ayrı bir yere koymaktadır.

NOTLAR

GİRİŞ : KUTSAL KİTAPLAR

1. Eski Ahit'i üslubu için bknz. "Back to the sources: Reading the Classic Jewish Texts" (ed. Barry W. Holtz , New York : Summit Books,1984), sf.31-82 "Biblical Narrative" (Joel Rosenberg)

Kuran'ın üslubu için bknz. W. Montgomery Watt, Bell " Introduction to the Qur'an"(Edinburgh : Edinburgh University Press, 1970) , 69-85

2. Kutsal kitaba karşılaştırmalı bir yaklaşım için, bknz. "The Holy Book in Comparative Perspective : Studies in Comparative Religion (Colombia : University of South Carolina Press, 1985, eds., Frederick M. Denny ve Rodney L. Taylor); Wilfred Cantwell Smith "What is Scripture ?" (Minneapolis: Fortress Press, 1993) ve Arthur Jeffery, "The Qur'an as Scripture" (New York University Press, 1952)

3. Edebi açıdan ne kadar karışık bir metin olduğu hakkında fikir edinmek için "The Literary Guide to the Bible" adlı esere başvurulabilir. (Robert Alter ve Frank Kermode, Cambridge: Harvard University Press, 1986)

4. Eski Ahit'ten çıkarılmış olan apokrifler, James H. Charlesworth tarafından tercüme edilmiş ve bir araya getirilmiştir. Bknz. "The Old Testament Pseudepigrapha", 2 cilt, (Garden City: Doubleday, 1983); Yeni Ahit'ten çıkarılmış olan

apokrifler ise, "The New Testament Apocrypha" adlı iki ciltlik eserde toplanmıştır. (eds., Wilhelm Schneemelcher ve Edgar Hennecke, Philedelphia: Westminster Press, 1963-1965)

5. Yahudi ve Hıristiyanların Kutsal Kitaplarında bu sürecin nasıl işlediği, Le Martin McDonald ve James A.Sanders'ın hazırladığı "The Canon Debate" (Peabody, Mass.:Hendricson, 2002) adlı çalışmaya katkıda bulunanlar tarafından etraflıca düşünülüp tartışılmıştır.Yahudi dini kanunları üzerine faydalı olabilecek bir diğer eser: "The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader" (New York: Ktav, 1974, ed., Sid Z. Leiman)

6. Bknz. Bruce M. Metzger, "The Bible in Translation: Ancient and English versions" (Grand Rapids: Baker Academic 2001)

7. Günümüzün gayrîmüslim bilim adamlarının düştükleri büyük yanılgılar Stefan Wild (ed.) tarafından bir araya getirilmiş çalışmalarda çok açıktır. "The Kuran as Text" (Leiden : E. J. Brill, 1996) Şüpheciliğin ne kadar eskiye dayandığı ise İbni Varak, "The Origins of the Kuran" adlı eserin tekrar basımında yer alan eski denemelerde aynı derecede açıktır. (Amherst: Prometheus Books,1998).

8. Kuran'ın artık hem düz yazı hem şiir şeklinde, geleneksel haliyle ve modernleştirilmiş, oldukça fazla sayıda İngilizce çevirisi vardır. Nesir halinde ve geleneksel havayı taşıyan çevirilerden biri, Müslümanlığı sonradan kabul eden Muhammad Marmaduke Pickthall'un "The Meaning of the Glorious Qur'an" adlı çalışmasıdır. Çeviri özellikle Kuran'ın düz anlamı üzerinden yapılmıştır ve gelenekçi Müslüman tefsirini yansıtmaktadır. Arapça metniyle birlikte veya sadece İngilizce olarak birkaç baskısı yapılmıştır. Bir başka nesir

halinde çeviri, Yusuf Ali tarafından ancak bu kez gözle görünür şekilde modernize edilerek yapılmıştır. Şiir tarzında Kuran çevirisi gibi güç bir girişim iki kişi tarafından denenmiş ve başarıyla sonuçlandırılmıştır: A.J. Arberry, "The Koran Interpreted" (New York Macmillan, 1970) ve özellikle Michael Sells'in "Approaching the Qur'an: The Early Revelations" (Ashland, Oreg.: White Cloud Press, 1999) adlı, Kuran'dan okunan sureleri içeren bir CD ile birlikte sunulan çalışması.

BÖLÜM 1
VAAT VE VARİSLER

1. Uygun olan Eski Ahit metinlerine, F.E Peters'ın, "Judaism, Christianity and Islam: The Classical Texts and Their Interpretation" adlı üç ciltlik çalışmasında yeniden yer verilmiştir. (Princeton University Press, 1990; bundan sonra Peters, JCI Texts), 1:1-22

2. Eski Ahit'e karşılaştırmalı bir yaklaşım için, bknz. Dennis J. McCarthy, "Treaty and Covenant:A Study in Form in the Ancient Near Eastern Documents and the Old Testament" (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1981)

3. İslamiyetle ilgili araştırmaların önemli kaynaklarından biri olan bir eserle okur hemen tanışmak isteyebilir: "Encyclopedia of Islam" yeni baskı, (Leiden : E.J. Brill, 1960) Konular Arapça'daki karşılıklarına göre alfabetik olarak dizildiklerinden kitap çok uygun bir konu başlığıyla, "İbrahim" ile başlamaktadır.

4. Uygun metinler Peters, JCI Texts, 1:22-27'de bulunmaktadır.

5. Bu karışık hikayenin bütün versiyonları Reuven Firestone, "Journeys into Holy Lands: The Evolution of the Abraham –Ishmael Legends in Islamic Exegesis (Albany: State University of New York Press, 1990)

6. Olay, Yahudilerin çok geniş erimli bakış açısından, Solomon Spiegel tarafından, "The last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice-The Akedah" Eser, J. Goldin'in önsözüyle İbranice'den çevrilmiştir. (New York: Pantheon Books,1967; tekrar basımı New York: Berhman House, 1971); daha teolojik bir yaklaşımla Cizvit teolog James Swetnam, "Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah" (Rome: Biblical Institute Press, 1981) adlı çalışmalarda incelenmiştir.

7. Bu sapa yolun nereye çıktığı Jan Assmann tarafından çizilmiştir : "Moses the Egyptian" (Cambridge: Harvard University Press,1997)

8. Peters, JCI Texts, 1:44-54

9. Şehrin karışık ve tartışmalı tarihine bir giriş yapmak için "City of the Great King: Jerusalem from David to the Present" (Nitza Rosovsky, ed.; Cambridge: Harvard University Press, 1996)'da yer alan çalışmalara bakınız. Özellikle uygun metinler, Joseph Dan (60-73); Paula Fredricksen (74-92) ve Angela Neuwirth (93-116) olup, sırasıyla Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlığın ruhani yönü üzerinde Kudüs'ün oynadığı rolü anlatmaktadırlar. Kudüs hakkında yazılmış önemli bazı metinler F.E Peters'ın "The Holy City in the eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times" adlı çalışmasında toplanmıştır. (Princeton University Press, 1985)

10. Süleyman'ın Tapınağı hakkında çeşitli yönlerden incelemeler için bknz. "The Temple of Solomon: Archeological Fact and Medieval Tradition in Christian, Islamic and Jewish Art" (ed., Joseph Gutmann, Missoula: Scholars Press, 1976); F.E. Peters, "The Monotheists: Jews, Christians and Muslims in Conflict and Competition" (Princeton : Princeton University Press,2003; bundan sonra " The Monotheists"), cilt 2, bölüm 6

11. Bu konu, Eski Ahit'teki Krallar ve Tarihlerin iki kitabında aynı şekilde anlatılmaktadır.

12. Peters, JCI Texts, 1:59-68. Peygamberler hakkında bir çok kaynak arasında bknz. John Bright "Prophecy and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel" (Philadelphia: Westminster Press, 1976); David L. Petersen "Prophecy in Israel: Search for an Identity" (Philadelphia: Fortress Press, 1987);Joseph Blenkinsopp "A History of Prophecy in Israel" (gözden geçirilmiş yeni basım, Philadelphia: Westminster / John Knox, 1996) Geleneğin devamlılığını incelemek için bknz. John Barton, "Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile" (London: Dartman, Longman ve Todd, 1986) ve Rebecca Gray, "Prophetic Figures in Late Second Temple Palestine: The Evidence from Josephus" (Oxford: Clarendon Press 1993). William Brinner ve Stephan D. Ricks'in "Studies in the Islamic and Jewish Traditions" adlı eserinin ikinci cildinde William Brinner'in bu konuda "Prophets and Prophecy in the Islamic and Jewish Traditions" başlıklı ilginç bir karşılaştırmalı çalışması var. (Atlanta: Scholars Press, 1989), 63-82

13. Bknz. Heribert Busse "Islam, Judism and Christianity: Theological and Historical Affiliations", (çeviri Allison Brown, Princeton: Marcus Weiner, 1998) 63-112

14. Bu güç dönemle ilgi çalışmalar geçtiğimiz günlerde Oded Lipschitz ve Joseph Blenkinsopp tarafından yayına hazırlanan "Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period" isimli kitapta toplanmıştır. (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003). Sürgün temasının Yahudilik ve Hıristiyanlıkta işlenişi James M. Scott tarafından incelendi: "Exile: Old Testament, Jewish and Christian Conception" (Leiden: E.J. Brill, 1997)

15. Ortadoğu tarihinin bu önemli evresi F.E. Peters tarafından geniş ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. "The Harvest of Hellenism" (New York: Simon and Schuster, 1970; tekrar basımı New York: Barnes and Noble, 1996); Aynı zamanda bknz. "Hellenism in the East: Interaction of Grek and non-Greek Civilizations from Syria to Central Asia after Alexander" (Susan M.Sherwin-White and Amelie Kuhrt eds.,Berkeley: University of California Press,1987) Helenizmin Yahudiler üzerindeki etkileri için aşağıdaki kaynaklara bakınız.

16. Dönemin sonları için esas alınabilecek en geçerli çalışma, "The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ", M.Ö 175 –M.S 135; Geza Vermes ve Fergus Millar tarafından gözden geçirilip düzeltilmiş basım, 2 cilt (Edinburgh : T. and T. Clark, 1973,1979). Yaklaşımlarıyla öğretici nitelik taşıyan çalışmalar: Shaye J.D. Cohen, "From the Maccabees to the Mishnah" (Philadelphia: Westminster Press, 1987); "Faith and Piety in Early Judaism: Texts and Documents (eds., George W.E. Nickelsburg and Michael Stone, Philadelphia: Fortress Press, 1983); "Early Judaism and Its Modern Interpreters" (Robert Kraft and George W.E Nickelsburg eds., Philadelphia : Fortress Press, 1986)

17. Morton Smith, "Palestinian Parties and Politics That Shaped the Old Testament", düzeltilmiş 2.nci baskı, (London:

SCM Press, 1987) daha eski izlere eğiliyor. Cohen, "From the Maccabees to the Mishnah" ve "Great Schisms in Jewish History" (eds., Raphael Jospe ve Stanley M. Wagner, New York: Ktav, 1981) adlı eserde (sf.1-46) yer alan "Jewish Sectarianism in the Second Temple Times" başlıklı çalışmasıyla Lawrence H.Schiffman İkinci Tapınak döneminin son zamanlarında ortaya çıkanlara yoğunlaşıyorlar.

18. Yeniden ortaya çıkışları John Kampen'in "The Hasideans and the Origins of Pharisees: A Study in I and II Maccabees (Atlana: Scholars Press, 1998)

19. Josephus'a en iyi başlangıcı iki ciltte toplanmış metinleriyle yapabiliriz: "Josephus, Judaism, and Christianity" (1987) ve "Josephus, the Bible, and History" (1989) (eds., Louis H. Feldman and Gohei Hata, Detroit: Wayne State University Press) Josephus'un Ferisiler üzerine yaptığı çalışmalar için bknz. "Josephus, Judaism and Christianity" (Feldman and Hata) adlı kitapta Jacob Neusner'ın "Josephus' Pharisees: A Complete Repertoire" başlıklı yazısı (sf. 274-292)

20. Schurer, "History of the Jewish People" 2:388-404; ve bknz. Jacob Neusner "From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism" (New York: Ktav, 1978) özellikle sf. 1-12

21. Schurer, "History of the Jewish People" 2: 404-414; ve bknz " Josephus the Bible and History" (Feldman and Hata) adlı eserde Günther Baumbach'ın "The Sadducees in Josephus" adlı çalışması,173-195

22. Geza Vermes tarafından "The Dead Sea Scrolls in English" adıyla yapılan İngilizce çeviri, 4. baskı (New York: Penguin, 1995) Bu konudaki bir çok çalışma arasından hemen sayılabilecekler: "The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective" (Vermes, Philadelphia: Fortress Press, 1981); "The

Dead Sea Scrolls: Major Publication and Tools for Study" (Joseph A. Fitzmyer, rev.ed., Atlnta Scholars Press, 1990) ve "Reclaiming the Dead Sea Scrolls" (Lawrence H. Schiffman, New York: Doubleday,1995)

23. Bu konuda Bernard McGinn ve diğer editörlerin yayına hazırladığı "Encyclopedia of Apocalypticism" (New York: Continuum 1998) adlı eserde de görüldüğü gibi, geniş bir literatür mevcuttur. Konuya ve sorunlarına hızlıca girmek için, şu iki eser yeterli olacaktır: "Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East" (ed., David Hellholm, kaynakça ile zenginleşirilmiş 2. basım, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1989); ve bunu izleyen, "Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since Uppsala Colloquium" (eds.,John J Collins and James Charlesworth, Sheffield, JSOT Press, 1991). Apokalips tarihi hakkında geniş bilgi için ise bknz. "The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages (Norman Cohn, New evelations: Apocalyptic Studies since Uppsala Colloquium" (eds., John J Collins and James Charlesworth, Sheffield ,JSOT Press,1991). Apokalips tarihi hakkında geniş bilgi için ise bknz. "The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages (Norman Cohn, New York: Oxford University Press, 1971) ve "Visions of the End: Apokalyptic Tradition in the Middle Ages" (Bernard McGinn, New York: Colombia University Press, 1997) Karşılaştırmalı bir bakış için, bknz. "The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity" (John J. Collins, New York: Crossroad 1985) ve "Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism" (Adela Yarbro Collins, Leiden:E.J.Brill,1996).

24. Bu konu, James H. Charlesworth tarafından bir araya getirilip düzeltilmiş metinleri içeren "The Messiah: Developments in the Earliest Judaism and Christianity" (Minneapolis: Fortress Press, 1992) adlı çalışmada geniş kapsamlı olarak ele alınmaktadır. Yahudilerin bu konudaki görüşlerinin tarihi Gershom Scholem tarafından, "The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Sprituality" (New York: Schocken Books, 1971) adlı çalışmada incelenmektedir.

25. "The Scepter and the Star: Jewish Messianism in the Light of the Dead Sea Scrolls (John J. Collins, New York: Doubleday, 1995); "Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls (eds., Craig Evans and Peter W. Flint , Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

26. Bknz. Schiffman, "Reclaiming the Dead Sea Scrolls", part 5, "Mysticism, Messianism and the End of Days", 315-368

27. Genel bir değerlendirme için, bknz. "The Rise and Fall of Jewish Nationalism: Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Paletsine" (Doron Mendels, Grand Rapids: Eerdmans,1997) ve "The Roman Jewish Wars and Hebrew Cultural Nationalism" (Moses Aberbach and David Aberbach, New York: St. Martin's Press, 2000)

28. Yahudi diasporası ile ilgili genel bilgiler için bknz. "Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan, M.Ö. 323-M.S. 117" (John M.G. Barclay, Berkeley: University of California Press, 1996) ve "Diaspora" (Erich S. Gruen, Cambridge: Harvard University Press, 2002). Helenizmin Ortadoğu'da yayılması Peters'ın "The Harvest of Hellenism" adlı çalışmasının genel konusudur. Yahudiler üzerindeki etkileri konusunda klasik çalışma ise, Victor Tcherikover'in "Hellenistic Civilization and the Jews" (New York: Athene-

um, 1959; tekrar basımı 1970) adlı çalışmasıdır. Bu çalışmaya Martin Hengel "Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period" adını taşıyan iki ciltlik bir ilave hazırlamıştır. (London: SCM Press, 1974) Aynı yazarın bu konuda bilinen bir eseri "Jews, Greeks, and Barbarians: Aspects of Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period" (Philadelphia: Fortress Press,1980)'dir. Ayrıca, "Great Confrontations in Jewish History" (Stanley M. Wagner and Allen D.Breck eds., Denver: University of Denver, 1977) adlı eserde (sf.21-28) yer alan, "Hellenism and Judaism" başlıklı Samuel Sandmel çalışması; "Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora" (John J. Collins, New York Crossroad, 1983) ve "Heritage and Hellenism: The Reinvention of the Jewish Tradition" (Erich S. Gruen, Berkeley: University of California Press, 1998) isimli çalışmalara bakınız.

29. Philo'nun ve başarılarının azametli, belki de biraz abartılı, bir portresi "Philo: Foundations of Religious Philosophy and Judaism, Christianity, and Islam" (Harry A. Wolfson, Cambridge: Harvard University Press, 1947) isimli iki ciltlik çalışmada yer almaktadır. Biraz törpülenmiş olmakla birlikte hâlâ etkileyici bir şekilde ele alındığı bir diğer eser de , "Philo of Alexandria :An Introduction" (Samuel Sandmel, Oxford: Oxford University Press, 1979) Konunun bizi burada en çok ilgilendiren boyutu için bknz. "Philo's Jewish Mendelson, Atlanta: Scholars Press,1988); "Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria" (David Winston, Cincinnati:Hebrew Union College Press,1985) ve "Philo, John and Paul: New Perspectives on Early Christianity" (Peder Borgen, Atlanta Scholars Press,1987).

BÖLÜM 2
TARTIŞMALI VERASET

1. Bknz. "The Land of Israel: Jewish Perspectives" (Lawrence A. Hoffman ed., Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986) ve "The Territorial Dimension of Judaism" (W.D. Davies, Berkeley: University of California Press, 1982). Davies'in "The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine" (Berkeley: University of California Press,1974) adlı eseriyle karşılaştırınız.

2. Konu hakkında genel bilgi için bknz. "The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of the Modern Study of Jesus" (D.A. Hagner, Grand Rapids: Zondervan, 1984). Günümüzde İsa hakkında Yahudiler tarafından yapılan çalışmaların öncüsü 'Abraham Geiger'dı (ölümü 1874). Daha çok İslam üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan araştırmacının İsa hakkındaki araştırmalara kattığı karşı görüşler, Susannah Heschel'in "Abraham Geiger and the Jewish Jesus" (Chicago: University of Chicago Press, 1998) adlı eserinde incelenmiştir. Geiger'in çalışmalarını, çok uzun bir zaman sonra, Joseph Klausner'in "Jesus of Nazareth: His Life, Times and Teaching" (New York: Macmillan, 1927; tekrar basımı New York: Menorah, 1974) adlı çalışması izlemiştir. Bu konuda daha önce yapılmış olan çalışmaların mükemmel bir özetini, Stephen Neill ve Tom Wright'ın "The Interpretation of the New Testament, 1861-1986", (yeni baskı, New York: Oxford University Press,1988) başlıklı çalışmada, sf. 319-359 da bulabilirsiniz. Konuya en etkin katkılar arasında, "Jesus the Jew: A Historians Reading of the Gospels" (Geza Vermes,

London: William Collins,1973) ve "The Religion of Jesus the Jew" (Geza Vermes, Minneopolis: Fortress Press,1993) ve David Flusser'ın "Judaism and the Origins of Christianity" (Jerusalem: Magnes Press, 1988) başlığı altında topladığı çalışmalar sayılabilir.

3. "The Quest of the Historical Jesus: A Critical study of Its Progress from Reimarus to Wrede" Almanca 1. baskısından çeviren: W. Montgomery, tekrar basımı James M.Robinson'un giriş yazısıyla yapıldı. (New York: Macmillan, 1968). Günümüz bilim adamları sadece İsa'nın tarihi boyutuyla ilgilenmekle kalmamakta, düşünce ve eylemleriyle ilgili çalışmalarını da düzenli aralıklarla yayımlamaktadırlar. Bu yayınların 1986 yılına kadar olanları, "The Interpretation of the New Testament - Neill and Wright" başlıklı çalışmada bulunmaktadır. Yakın tarihte yapılmış en ayrıntılı ve en eleştirel iki değerlendirme için bknz.: "Jesus in Contemporary Scholarship" (Marcus J. Borg, Valley Forge: Trinity Press International, 1994) ve "The Jesus Quest: The Third Search for Jesus of Nazareth" (Ben Witherington III,Downers Grove, Ill.:Inter-Varsity Press, 1995)

4. Bu hipotez Edwin Hatch tarafından, "The Influence of Greek Ideas on Christianity" (1889, tekrar basımı New York: Harper Torchbooks, 1957) adlı eserinde gündeme getirilmişti.

5. Bknz.,örneğin, "Jesus and the Dead Sea Scrolls" (James H. Charlesworth ed., New York: Doubleday, 1992) başlıklı çalışmada yer alan metinler

6. İsa'nın hayatı hakkındaki, tarihe dayanan bu kaynakların çok ayrıntılı bir değerlendirmesi için, İsa biyografileri konusunda başarılı çalışmaları olan iki yazarın şu eserlerine bakınız: "The Historical Jesus: Life of a Mediterranean Jewish

Peasent" (John Dominic Crossan, San Fransisco: Harper, 1991) ve "A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus", John P. Meier, cilt 1-The Roots of the Problem and the Person (New York: Doubleday, 1991); cilt 2- Mentor, Message and the Miracles (New York: Doubleday, 1994)

7. Bu konuda klasik sayılan çalışma Joachim Jeremias tarafından yapılmıştır: "Rediscovering the Parables"(New York: Scribner, 1966); bununla birlikte "Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in the New Testament" (Norman Perrin, Philadelphia: Fortress Press, 1976) başlıklı çalışmaya da bakınız. İsa'nın Yahudi kökenleri ve şekillendiği ortam için bknz. "The Parables of Jesus in in the Light of the Old Testament" (Claus Westerman ve diğer ed.ler, Edinburgh: T. and T. Clark, 1990); "They also Taught in Parables: Rabbinic Parables from the First Century of the Christian Era" (Harvey K. McArthur and Robert Morris Johnson, Grand Rapids: Academic Books, 1990)

8. Belli başlı İncil metinleri Peters, " JCI Texts" 1:115-154'de sunulmuştur.

9. İsa'nın hikayesinin bu bölümü Raymond E. Brown tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır. "The Birth of Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke", (güncelleştirilmiş yeni baskı, New York: Doubleday, 1993).

10. İsa'nın hayatında çok önem taşıyan bu kişi için bknz. "The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism" (Joan E. Taylor, Grand Rapids: Eerdmans,1997)

11. İsa'nın son günlerinin olağanüstü ayrıntılı bir çözümlemesi, "The Death of the Messiah from Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives of the Four

Gospels" 2 cilt, (Raymond E. Brown, New York: Doubleday 1993) isimli eserde her adımda tam kaynakça belirtilerek yapılmaktadır.

12. Bknz. "The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C-A.D 135" (Geza Vermes ve Fergus Millar tarafından gözden geçirilip düzeltilmiş basım, Edinburgh: T.and T. Clark, 1973, 1979) 2: 547-549.

13. İsa hareketinin evriminde hayati önem taşıyan bu olay, tarihçiler, filozoflar, Tanrıbilimciler, din adamları ve din adamı olmayanlar tarafından çeşitli açılardan incelenmiştir. Bu çalışmalar, "The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus" (Stephen Davis, Daniel Kendall, Gerald Collins ve diğer editörler, Oxford: Oxford University Press, 1997) Özellikle yararlı bir çalışma: "The Resurrection of the Son of God" (N.t. Wright, Minneapolis: Fortress Press, 2003)

14. İncil'in İsa'nın gömülmesinden sonra olanların anlatıldığı bölümleri, tutuklanma, yargılanma ve infaz aşamalarının devamı olmaktan uzaktır ve bu aşamaların kesin anlatım üslubunu taşımamaktadır. Özellikle Markos ve Yohanna anlatılarının son kısımları metnin tümüne teyelle iliştirilmiş gibidir. Markos anlatısının son kısmına metnin yapısı açısından bir yaklaşım için bknz. "The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption and Restoration" (Bruce M. Metzger, genişletilmiş 3. basım, Oxford: Oxford University Press, 1992), 226-229, 296-297; Yohanna 21'e kapsam açısından bir yaklaşım için bknz. "The Gospel According to John" sayfa numaraları birbirinin devamı olan 2 cilt, (Raymond E.Brown, New York: Doubleday 1970), 2:1077-1082

15. "Testimonium Flavianum" olarak adlandırılan bu açıklama "Antiquities 18"de, sayfa 63-64 de yer alan kısa bir bölümdür. Konu hakkında bknz: "An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and Its Implications" (Shlomo Pines, Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1971). Josephus'un ilaveler yapılmış ve daha sonraki (ilave yapılmamış) Arapça metinlerinin her ikisi de Peters , "JCI Texts, 1:149"da bulunmaktadır.

16. Metinler, Peters, "JCI Texts, 1:150-151"de görülebilir.

17. Neal Robinson, "Christ in Islam and Christianity" (Albany: State University of New York Press, 1991) adlı eserinde bu konuda ayrıntılı ve ilginç bir karşılaştırma yapmaktadır. Kuran'da İsa'ya ve Hıristiyanlığa yapılan göndermeler ve Müslüman tefsircilerin bunlardan yaptıkları çıkarsamalar, "Quranic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis" (Jane Dammen McAuliffe, Cambridge: Cambridge University Press, 1991) başlıklı çalışmada tam anlamıyla incelenmektedir. Muhammed efsanesi gibi İsa efsanesi de İslam'da zengin bir ölüm sonrası yaşama sahip oldu. Bknz. "The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature" (Cambridge: Harvard University Press, 2001)

18. Bu karışık meseleyi en iyi ele alan James G. Dunn'dır. Bknz. "The Parting of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity" (Philadelphia: Trinity Press, 1992) ve "Jews and the Christians: The Parting of the Ways" (James G. Dunn ed., Grand Rapids: Eerdmans,1993). "Ayrılığa" Yahudilerin ilk zamanlardaki bakış açısı Lawrence H. Schiffman tarafından araştırıldı. Bknz. "Jewish and Christian Self-Definition" adlı çalışmanın 2. cildindeki, "Aspects of Judaism in the Graeco-

Roman Period" sf. 115-156 (E.P. Sanders ed., Philadelphia: Fortress Press, 1981)'de yer alan "At the Crossroads: Tannaic Perspectives on the Jewish and Christian Self Definition" başlı çalışması. Bununla birlikte, aşağıdaki başlık altında toplanmış olan eserlerden de anlaşıldığı gibi, mesele hiçbir şekilde kapanmamıştır: "The Ways That Never Parted" (Adam H.Becker and Anette Yoshiko Reed eds., Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) Editörlerinin çok değerli bir giriş yazısı "Traditional Models and New Directions" (1-34) da kitapta yer almaktadır.

19. İsa'dan Pavlus'a varmak, arada belki sadece bir on yıl olmakla birlikte, kolay bir iş değildir. Martin Hengel bunu, "Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest History of Christianity" (Philadelphia: Fortress Press, 1983) ve "The Pre-Christian Paul" (Philadelphia: Trinity Press International, 1991) isimli eserlerinde başarmaya çalışıyor. Hıristiyanlığın gelişiminde hayati önem taşıdığı çok açık olan Pavlus hakkında bir çok çalışma yapılmıştır. Akıllıca bir başlangıç noktası, Jerome Murphy – O'Connor'un "Paul: A Critical Life" (Oxford: Clarendon Press, 1996) olabilir. Hâlâ çevresinde olan muhalefeti biraz tadabilmek için bknz. "Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity" (David Wenham,Grand Rapids: Eerdmans, 1995) ve "What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity" (N.T. Wright, Grand Rapids: Eerdmans, 1997). İsa'nın Yahudi bilim adamları arasında 'itibarının' yavaş yavaş iadesiyle birlikte, Pavlus da Yahudilerin çok da olumlu olmayan ilgilerini üzerine çekmeye başladı. Biraz uç bir örnek için bknz. "The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity" (Hyam Maccoby, San Francisco: Harper and Row, 1986). Daha orta

yolda bir örnek için "Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of the Paul the Pharisee" (Alan F. Segal,New Haven:Yale University Press, 1990)

20. Jacob Neusner, "From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism" (New York : Ktav, 1978)

21. Bknz. Bölüm 1. Ferisilerle ilgili Yeni Ahit metinleri John Bowker tarafından bir araya getirilmiştir. "Jesus and the Pharisees" (Cambridge: Cambridge University Press, 1973)

22. Bknz. Jacob Neusner "Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70", 3 cilt (Leiden: E.J. Brill, 1970), 3:239-300. Konu hâlâ inceleme altındadır. Soruna yeniden yaklaşan yakın zamanda yapılmış çalışmalar arasında, "The Four Stages of Rabbinic Judaism" (J.Neusner, London: Routledge, 1998); "Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E to 640 C.E" (Seth Schwartz, Princeton: Princeton University Press, 2000) ve "Roots of Rabbinic Judaism" (Gabriele Boccaccini, Grand Rapids: Eerdmans, 2002)

23. Schurer, "History of the Jewish People, 2: 199-226"; Hugo Mantel, "Studies in the History of the Sanhedrin" (Cambridge: Harvard University Press, 1961; bundan böyle Mantel, Sanhedrin)

24. Bknz.Herman L. Strack ve Günter Stemberger, "Introduction to the Talmud and Midrash" (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 70-72

25. Efsanevi hayatı Jacob Neusner tarafından incelenmiştir: "A life of Yohanan ben Zakkai" (Leiden: E.J. Brill, 1970).

26. Mishna daha ayrıntılı olarak Bölüm 3 ve 4 de anlatılmıştır.

27. Bknz. Neusner , "Rabbinic Traditions, 300-319)

28. Tarihlerinin sırasıyla, İran Part ve Sasani hanedanlarının hükümranlığı altındaki bölümü Jacob Neusner tarafından ayrıntılı olarak anlatılmaktadır: "A History of the Jews in Babylonia", 5 cilt (Leiden: E. J. Brill, 1969-1970; bundan böyle Neusner, Jews in Babylonia)

29. Talmudlar hakkında bknz., Bölüm 4

30. Mantel, "Sanhedrin", 227-235

31. Aynı kaynak, 206-221 ; Strack and Stemberger, "Talmud and Midrash", 14-17

32. Bunlar Michael Avi-Yonah tarafından anlatılmaktadır: "The Jews of Palestine: A Political History from Bar Kokhba to the Arab Conquest" (Oxford: Blackwell, 1976), 225-229

33. Kanuni yetkilerinin sınırları Neusner tarafından, "Jews in Babylonia, 3:155-278" adlı eserde "The Rabbi as Administrator" ve "The Rabbi as Judge" başlıkları altında ortaya konmaktadır. Babil hahamlarının ilgilendikleri işler ve etkileri hakkında daha geniş bilgi için, Neusner'in 3:279-402 ve 5:133-216 daki özetlerine başvurulmalıdır.

34. Hahamların işlerinin geleneksel ama ayrıntılı bir değerlendirmesi için bknz. "The Sages: Their Concepts and Beliefs" (Ephraim E. Urbach, Cambridge: Harvard University Press, 1987).

35. Kuran'ın Batı'da gördüğü hoyrat muameleye bir Müslüman'ın getirdiği eleştiriler için bknz: "The Quran: Style and Content" (tekrar basım ed. Andrew Rippin, Aldershot: Ashgate Variorum, 2001) adlı eserde yer alan S.Parvez Manzoor'un "Method against Truth: Orientalism and Qur'anic studies" başlıklı çalışma.

36. W. Montgomery Watt tarafından yazılan iki kitap,

"Muhammad at Mecca" (Oxford: Clarendon Press, 1953) ve "Muhammad at Medina" (Oxford: Clarendon Press, 1956) Muhammed'in İngiliz dilinde yazılmış hayat hikayesi klasikleri olma özelliklerini uzun süre korudular. Ancak, Watt ve diğerlerinin dayandıkları kaynakların güvenilirliği üzerinde kuşkular yoğunlaşmaya devam ediyor. Bknz. F.E. Peters, "Muhammad and the Origins of Islam" (Albany: State University of New York Press, 1994). Bu kuşkuların ardındaki bilimsellik ve bazı tavırları algılayabilmek için daha eski ve önemli çalışmaların yeni basımlarını içeren "The quest of the Historical Muhammad" (Ibn Warraq, Amherst: Prometheus Press, 2000) adlı esere bakınız. Müslümanlıktan önceki hayatı için, Watt'ın kitabından sonra yazılmış olan, "Muhammad" (Michael Cook, Oxford: University Press, 1983); Peygamber'in hayatına bir Müslüman'ın eleştirel bakışı için, bir Mısırlı, M.H. Haykal tarafından 1950 lerde yazılmış, "The Life of Muhammad" adlı eserlere başvurunuz. Sözü edilen son eser, I. Faruki tarafından Arapça 8. baskısından İngilizce'ye çevrilmiştir. (yeni basım: North American Trust Publications, 1976). Muhammed'in hayatının Müslümanların çoğunluğu tarafından nasıl görüldüğü hakkında bilgi edinmek için, "Muhammad: His Life Based on the Earliest Dources" (Martin Ling, Rochester, Vt.: Inner Traditions International, 1983) adlı esere başvurmak muhtemelen daha gerçekçi bir davranış olacaktır.

37. Bu eser, "The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah" olarak İngilizce'ye çevrilmiştir. (giriş ve notlar: A. Guillame, Oxford: University Press, 1955)

38. Arap resmi tarih geleneğinin en eski örnekleri için bknz. "The Rise of Historical Writing among the Arabs"

(A.A. Duri;çeviri ve yayına hazırlama: Lawrence I. Conrad; Princeton: Princeton University Press, 1983); "Arab Historical Thought in the Classical Period", (Tarif Khalidi, New York:Cambridge University Press, 1994); "The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study", Lawrence I. Conrad ile birlikte yayına hazırlanan 2. baskı, Almanca'dan çeviren: Michael Bonner (Albrecht Noth; Princeton: Darwin Press, 1994)

39. W.A. Bijlefeld, "A Prophet and More Than a Prophet", Kuran'da "Peygamber" ve "Elçi" sözcüklerinin kullanılışı ile ilgili gözlemler için başvurulabilir: "Muslim World 59" (1969): 1-28

40. Bknz. Sean Freyne, "Galilee, Jesus and the Gospels (Philadelphia: Fortress Press, 1988) ve "The Galilee in the Late Antiquity" (Lee I. Levine ed., New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992)

41. Sonuçları "Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land" adlı 4 ciltlik eserde, (Michael Avi-Yonah ed., Jerusalem: Israel Exploration Society, 1975-1978); ve Jack Finegan'ın "The Archelogy of the New Testament" (Princeton: Princeton University Press, 1992 - düzeltilmiş basım)

42. Kuran'a en iyi başlangıç halen "Bell's Introduction to the Qur'an" (W. Montgomery Watt, Edinburgh: Edinburg University Press, 1970) adlı eserdir. Aynı zamanda, "Encyclopedia of Islam"da yer alan; Alford T. Welch, "Kur'an" ve yazarın "Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World" (ed.s, Glen Bowersock, Peter Brown ve Oleg Graber; Cambridge: Belknap Press, 1999) başlıklı eserdeki (659-660) daha kısa bir makalesine de başvurulabilir.Son olarak , Neal Robinson'un diğerlerinden farklı ve karşı tarafın duygularını

paylaşan bir yaklaşımla kaleme alınmış "Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text" (London :SCM Press, 1996) adlı eserinden söz edilmelidir. Jane Dammen McAuliff'in editörlüğünü yaptığı, hazırlanmakta olan bir çalışma da "Encyclopedia of the Quran" (Leiden: E.J. Brill, 1999-)'dır.

43. Bknz. Watt, "Qur'an" 108-120 ve 205-213 deki tablo. Belli başlı biyografiler Peters, JCI Texts, 1:182-241 de sunulmaktadır.

44. Bu görünürde yalın ifadenin arkasında neyin yatıyor olabileceği Uri Rubin tarafından araştırıldı: "Hanifiyya and Kaba: An Inquiry into the Arabian Pre-Islamic Background of the Din İbrahim", "Jerusalaem Studies in Arabic and Islam 13 (1990): 85-112.

45. Başlangıç için bknz. Michael Zwettler, "The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry" (Columbus: Ohio State University Press, 1978) ve Gregor Schoeler, "Writing and Publishing: On the Use of Writing in the First Centuries of Islam", Arabica 44 (1997): 423-435

46. Burada okur, her ikisi de John Esposito tarafından yayına hazırlanmış iki genel yaklaşıma yönlendirilebilir: "The Oxford History of Islam" (Oxford: Oxford University Press, 1999) başlıklı çalışma, konunun uzmanlarının genel bir bakışını yansıtır. Belli konular için ise "The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World", 4 cilt, (New York: Oxford University Press, 1995) adlı esere başvurunuz. Bir yazarın gerçekten eşsiz 'ufuk turu' için bknz. "The Venture of Islam", 3 cilt, (Marshall G. S. Hodgson, Chicago: The University of Chicago Press, 1974).

BÖLÜM 3
TOPLUM VE HİYERARŞİ

1.İsrail ülkesinin sınırları Eski Ahit'te hem geniş hem de dar olarak çizilmektedir. Aralarındaki uyuşmazlıklar Pentateuch'un ne yazarlarını ne de editörlerini rahatsız etmişe benziyor. Ancak, daha sonraki dönemde yaşayan din adamları için bu farklılıklar önem taşıyordu. Çünkü, Yahudi hukukunun tamamıyle uygulanması ve bağlayıcılığı, örneğin aşar vergisinin ödenmesi ile ilgili koşulların sağlanması, ancak ülke sınırlarının bilinmesi ile mümkündü. Günümüzde ise bu konu, bazı Siyonistlerin İsrail Devletinin sınırlarının Eski Ahit'te çizilmiş sınırlara uygun olması gerektiği düşüncesinde ısrarlı olmaları nedeniyle yeniden gündeme geldi.

2. İsrail toplumunun tarihi, "bir arada yaşamanın ince sanatı", Paul D. Hanson tarafından anlatılmaya çalışılmıştır: "The People Called: The Growth of the Community in the Bible" (San Francisco: Harper and Row, 1987).

3. İsrail oğullarının kurumları şu eserde okura yararlı olacak ve açık bir anlatımla araştırılmıştır: "Ancient Israel: Its Life and Institutions" (Roland de Vaux, Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

4. Bu resmi tarih konularını kısaca gözden geçirebilmek için, bknz: "Leading Captivity Captive: 'The exile' as History and Ideology" (Lester L. Grabbe ed., Sheffield: Sheffield Academic Press,1998) ve "Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period" (Oded Lipschitz and Joseph Blenkinsopp; Winona Lake:Eisenbrauns, 2003)

5. Victor Tcherikover, "Hellenistic Civilization and the Jews" (New York: Athenaeum, 1959; tekrar basımı 1970) 269-295

6. Aynı kaynak 204-295

7. Jacob Neusner, "Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70" 3 cilt, (Leiden: E.J: Brill,1970), 3: 286-300.

8. Hugo Mantel, "Studies in the History of the Sanhedrin" (Cambridge: Harvard University Press, 1961; bundan böyle Mantel, Sanhedrin), 7-49.

9. Goran Forkman bu konuyu hem Yahudilik hem de Hıristiyanlığın ilk zamanlarına göre ele alıyor: "The Limits of Religious Community: Expulsion from the Religious Community within the Qumran Sect, within Rabbinic Judaism and within Primitive Christianity (Lund: Gleerup, 1972)

10. Bknz. "Jewish and Christian Self Definition" (E.P. Sanders ed., Philadelphia: Fortress Press, 1981) adlı eserin ikinci cildi, "Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period"da yer alan, R.Kimelman'ın "Birket Ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Jewish Prayer in late Antiquity" başlıklı çalışması (sf.226-244)

11. Uygulanma koşulları ve yöntemleri Forkman, "Limits" sf. 92-105 ve Mantel, "Sanhedrin" sf. 225-227 de incelenmektedir.

12. Jacob Neusner, "A History of the Jews in Babylonia", 5 cilt (Leiden. E.J. Brill, 1969-1970), 1:53-61,103-118; 2:92-95

13. Karşılaştırma için bknz. Mark R. Cohen, "Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages" (Princeton: Princeton University Press,1994)

14. Bknz. "Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages", (S.D. Goitein,New York: Schocken Books, 1964); "The Jews of Arab Lands: A History and Source Book" (Norman A. Stillman, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1979); "Jews of Medieval Islam: Community, Society and

Identity" (Daniel Frank ed., Leiden. E.J. Brill, 1995) ve "Between Muslim and Jew: The Problem of Symbiosis under Early Islam" (Steven M. Wasserstrom, Princeton: Princeton University Press,1995). Bu eserlerin tümü özet şeklindedir. Ancak, Kahire'de bir sinagog arşivinde (geniza) bulunan çok sayıda belgeyle, 10. yüzyılın ortalalarından 13. yüzyılın ortaların kadar olan dönemde Islam hükümranlığı altındaki Yahudilerin yaşantısının tüm evrelerine ayrıntılı ve kusursuz bir bakış mümkün olmaktadır. Bknz.: "A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza", 5 cilt, (S.D. Goitein, Berkeley: University of California Press, 1967-1988).

15. Kayda değer bir örnek, Endülüs'ü İsrail yurdunda yaşamak için terk eden İspanyol hekim, şair ve filozof Judah Halevi'dir (ölümü 1141). 'Kuzari' adlı eserinde (bknz. bölüm 8) Filistin'in kehanetlerin anayurdu olarak sahip olduğu üstün konumu göstermek üzere tabii ilimlerden derlediği önermeleri ardı ardına sıralamıştır.

16. Bknz. "The Cambridge History of the Bible", cilt 2, "The West from the Fathers of the Reformation" (G. Lampe ed.,Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1-26

17. Bu Yahudi din adamlarının İslamiyetin hükümranlığı altındaki dönemde oynadıkları rol ve sahip oldukları önem hakkında bknz: "The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture" (Robert Brody, New Haven: Yale University Press, 1998).

18. Ortak bir toplu ibadet takvimine sadakat, dini kurallara uygun davranmanın (ve mezhepçiliğin) geçerli bir ölçütüdür. Kurman hakkında bu konuyla ilgili anlatılar için bknz. "The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective" (Geza Ver-

mes, gözden geçirilmiş baskı, Philadelphia: Fortress Pres, 1981), 176-178; Paskalya yortusunun tarihi konusunda Hıristiyanlar arasındaki anlaşmazlık ile ilgili metinler için bknz: "Easter in the Early Church: An Anthology of Jewish and Early Christian Texts" (Raniero Cantalamessa, Collegeville: Liturgical Press, 1993). Ayrıca, bknz: "The Origins of the Liturgical Year" (Thomas J. Talley, Collegeville: Liturgical Press, 1986), 18-27.

19. Bu biraz meçhul ama önemi tartışılmaz şahıs için bknz: "James, the Brother of the Lord" (Robert Eisenman, New York: Viking,1997) ve "Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition" (Minneapolis: Fortress Press, 1999)

20. James'in ölümü hakkındaki kanıtlar Zvi Baras tarafından, "The Testimonium Flavianum and the Martyrdom of James" başlıklı çalışmada gözden geçirilmiştir. Bu çalışma "Josephus, Judaism and Christianity" isimli eserde yer almaktadır. (Louis H. Feldman and Gohei Hata eds., Detroit: Wayne State University Press, 1987), 338-348

21. Peters, JCI Texts, 1:320-323. Genel bir bakış için, "Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World" (Glen Bowersock, Peter Brown and Oleg Grabar eds., Cambridge: Belknap Press, 1999) , 'piskoposlar' başlığı altındadır.

22. Bowerstock ve diğerleri "Late Antiquity", "papa" başlığı altındadır.

23. Uzlaşmazlık konusundaki temel metinler, Peters "J.C.I Texts", 1:329-339 da bulunmaktadır. Konuya tarihsel açıdan yararlı bir bakış, "Total Primacy from its Origins to the Present" (Klaus Schotz, Collegeville: Liturgical Press, 1996).

24. Bildirgeler aynı kaynakta, 2: 182-186 da yer almaktadır. Daha geniş kapsamlı bir metin, "Creeds,Councils and

Controversies" (J. Stevenson ed., London: SPCK, 1973). Meselenin tarihsel açıdan gözden geçirilmesi, "The First Seven Ecumenical Councils" 325-387: 'Their History and Theology' (Leo Donald Davis, Collegeville: Liturgical Press, 1983) başlığı altındadır. Bu konuda bir çözümleme Bernard L. Marthaler tarafından, "the Creed" başlığı altında yapılmıştır. (Mystic: Twenty-Third Publications, 1987)

25. Peters, JCI Texts, 2:330-335.

26. Metinler için bknz. "The Jews in Roman Imperial Legislation" (Amnon Linder, Detroit: Wayne State University Press, 1987). Tarihsel bağlamda daha geniş yorumları için bknz: "The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diolectian" (R. M. Smallwood, Leiden: E. J. Brill, 1976) ve "Jewish Culture and Society in the Christian Roman Empire (Richard Kalmin and Seth Schwartz eds., Louvain: Peeters, 2002)

27. Peters, JCI Texts, 1: 342-345. Kıyımlar hakkında genel bilgi için, bknz: "Martyrdom and Persecution in the Early Church" (W.C. Frend, New York: New York University Press, 1967)

28. Peters, JCI Texts, 1: 345-346. Bu konudaki geniş literatür arasında bknz: "Constantine and the Conversion of Europe" (A.H.M. Jones, London: Hodder and Stoughton, 1948); "Constantine" (Ramsey MacMullen, London : Croom, Helm, 1987); "Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity" (Garth Fowden, Princeton: Princeton University Press,1993), bölüm 4; ve "Constantine, History, Historiography and Legend" (Samuel Lieu and Dominic Monserrat, London: Routledge, 1998)

29. Bknz: "Pagans and Christians" (Robin Lane Fox, New York: Alfred A. Knopf, 1987); Fowden, "Empire to Common-

wealth"; H.A. Drake, "Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance (Baltimore: John Hopkins University Press, 2000). Bir sosyoloğun Hıristiyanlığın yayılmasına ilişkin kışkırtıcı çözümlemesi için bknz: "The Rise of Christianity" (Rodney Stark, San Francisco: HarperCollins, 1996).

30. Bu konuda sivrilen metinler, "Jerusalem: The Holy City in the Eyes of the Chroniclers, Visitors, Pilgrims and Prophets from the days of Abraham to the Beginnings of Modern Times" (F.E. Peters, Princeton: Princeton University Press,1985), 132-139. Aynı zamanda bknz. Bölüm 6'daki notlar.

31. Hıristiyan kilisesi ve Roma Devleti arasındaki fırtınalı ilişki, Peters "JCI Texts", 1:346-359'da ayrıntılarıyla anlatılmaktadır. Bu ilişkinin sonuçlarının, Avrupa geleneğindeki etkisi uzun yüzyıllar boyunca sürdü. Çeşitli kademelerinden değişik bakış açılarıyla yapılan örneklemeler için bknz: "Church and State in Early Christianity" (Hugo Rahner ,San Francisco: Ignatius Press, 1992); "The Crisis of Church and State, 1050-1300" (Brien Tierny,Toronto: University of Toronto Press,1988); "The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power" (Walter Ullmann, London: Methuen, 1970); "The King's Two Bodies: A Study in the Medieval Political Theology" (Ernst Kantorowicz, Princeton: Princeton University Press,1957; tekrar basım 1997).

32. Halifeliğin standart tarihi "The Caliphate" (Thomas W. Arnold,New York: Barnes and Noble,1996) adlı eserdir. Bu esere Sylvia Haim "The Abolition of the Caliphate" adlı bir ek yazmıştır. Halifelik kurumunun başlangıcı konusunda kışkırtıcı bir çözümleme için bknz: "God's Caliph: The Religious Authority in the First Centuries of Islam" (Patricia Cro-

ne an Martin Hinds, Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

33.Şiiliğin kökenleri ve gelişmesinin ilk zamanları için bknz: "The Origins and Development of Shi'a Islam" (S.H.M Jafri, New York: Longman, 1979) ve "Shi'ism: Origins and early Development" (Etan Kohlberg, London: Ashgate Variorum, 2003) başlığı altında toplanan çalışmalar

Şiilerin tarih boyunca öne sürdükleri görüşlerin gerçekliği ile ilgili taraf tutan bir çalışma "The Succession to Muhammad: A study of the Early Caliphate" (Wilfred Madelung, New York: Cambridge University Press, 1996) Şii İslam'ın geneli hakkında bknz.: "An Introduction to Shil Islam" (Moojan Momen, New Haven: Yale University Press, 1985); "Shiism" (Heinz Halm, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).

34. Bu bağlamda Ebu Hanefi hakkında yapılmış temel çalışma halen, "The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development" (A.J. Wensinck, London: Frank Cass and Co., 1965),125-187 başlıklı çalışmadır.

35. Konu fazlasıyla ilgi çekmiştir ancak cihadın ruhu ve uygulanmasına ilişkin tartışmalar kaçınılmaz olarak Kuran ve hadislerde yer alan metinlerin ve tefsirlerinin konusudur. Bu metinler, "Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader" (Rudolph Peters, Princeton: Marcus Wiener, 1996) başlıklı çalışmalarda gözden geçirilmiş ve açıklama tarzındaki çözümlemelerine "Jihad: The Origin of Holy War in Islam" (Reuven Firestone, New York: Oxford University Pres,1999) isimli eserde yer verilmiştir. "War and Peace in the Law of Islam" (Majid Khadduri, Baltimore: John Hopkins University Press, 1955) hâlâ değer taşımaktadır. Tek Tanrılı toplumlar arasındaki "kutsal savaşın" karşılaştırmalı incelemeleri iki eserin

konusu olmuştur: "The Holy War" (P.T. Murphy ed., Columbus: Ohio State University Press, 1976) ve " The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions" (James Turner Johnson ed., University Park: Pennsylvania State University Pres,1997)

36. Cihad hakkındaki raflar dolusu çalışmaya karşılık, Haçlılar hakkında kütüphaneler dolusu çalışma yapılmıştır.Konuya en iyi başlangıç, Erdmann'ın metni ve bu metin üzerine Marshall Baldwin'in yazdığı tamamlayıcı notlardır: "The Origin of the Idea of the Crusade" (çeviri Marshall Baldwin, Princeton: Princeton University Press, 1997). Beş ciltlik tarih çalışması, "History of the Crusades" (Kenneth Setton ed., Madison: University of Wisconsin Press, 1969) adlı eserin yanı sıra, değişik ve aydınlatıcı bakış açılarına sahip iki esere daha dikkat çekilecektir: "Popes, Lawyers and Infidels" (ames Muldoon, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979) ve "The Crusades: Islamic Perspectives" (Carole Hillenbrand, New York: Routledge, 2000)

37. Bu konuda geniş literatür mevcuttur. Diğerlerinin yanı sıra bknz: "Dhimmis and Others: Jews and Christians and the World of Classical Islam" (Uri Rubin and David Wasserstein eds., Winona Lake: Eisenbrauns, 1997); Osmanlı döneminde zimma için "Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society" 2 cilt, (Benjamin Braude and Bernard Lewis eds.,New York: Holmes and Meir, 1982) adlı çalışmaya bakınız. Kurumun etrafında gelişen polemik, "The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude" (Bat Yeor; Madison, N.J.: Fairleigh Dickinson University Pres,1996)

38. Yeşiva ve medreseyle ilgili olarak, "Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality and Cultural Diffusion" (Yaakov Elman and Israel Gershoni eds.,New Haven: Yale University Press, 2000) isimli eserde (sf. 107-137) yer alan Daphna Ephrat ve Yaakov Elman tarafından hazırlanmış, 'Orality and Institutionalization of Tradition: The Growth of the Geonic Yeshiva and the Islamic Madrasa" başlıklı çalışmaya ve Peters, "Monotheists" cilt 2,bölüm 4' e bakınız.

BÖLÜM 4

HUKUK

1. Konu J.T. Meek tarafından araştırılmıştır: "Hebrew Origins" (New York: Harper Torchbooks, 1964)

2. Eski ahit hukuku için genel bilgi: "Back to the Sources: Reading the Classical Jewish Texts" (Barry W. Holtz ed.,New York: Summit Books, 1984) de yer alan (83-104), Edward L. Greenstein'ın 'Biblical Law' isimli çalışması ; orijinal hali için ise, bknz: "The JPS Torah Commentary: Levicutus" (Baruch A.Levine, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1989)

3. "Halaka" terimi çeşitli şekillerde kullanılmakla birlikte, bu tür hükümleri yazılı Torah'dan alarak hahamların mülkiyetine geçirme çabalarından geçen bir eğik atış eğrisi de açıkça görülmektedir.Halakanın Yahudi yaşatısındaki rolünü değerlendiren bir çalışma : "On Jewish Law and Lore" (Louis Ginzberg, New York: Atheneum, 1977), 77-126

4. Samuel Beklin, "Philo and the Oral Law: The Phionic Interpretation of the Biblical Law in Relation to the Palestinian Halaka" (New York: Johnson Reprint Corp., 1968); Law-

rence H. Schiffman "The Halkha at Qumran" (Leiden: E.J. Brill, 1975) ve Schiffman, "Sectarian Law in the Dead Sea Scroll" (Chico: Scholars Press, 1983)

5. Ferisiler ve sözlü kanun sorunu E.P. Sanders tarafından ayrıntılarıyla ele alınmaktadır: "Jewish Law from Jesus to the Mishnah" (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 97-130

6. Bu kişilerin kimliği ile ilgili olarak bknz: "Introduction to the Talmud and Midrash" (Herman L. Strack and Günter Stemberger, Minneapolis: Fortress Press,1992), 69-90; yetkili zincirinin işlevi için "The Ways That Never Parted" (Adam H. Becker and Anette Yoshiko Reed eds.,Tübinger : Mohr Siebeck, 2003) 159-188 de yer alan, Amram Topper'ın 'Tractate Avot and Early Christian Succession Lists" başlıklı çalışmasına, özellikle de 159-171 ve buradaki literatür listesine bakınız.

7. Bknz: Strack and Stemberger "Talmud and Midrash" 35-118. Bu konuda temel çalışma özelliği taşıyan eser: "Hellenism in Jewish Palestine" (Saul Lieberman, New York:Hebrew Union College Press, 1962), 88-99, 'The Publication of the Mishna'dır. Aynı zamanda bknz.: "Memory and Manuscript: Oral Tradition andWritten Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity" (Birger Gerhardsson, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, orijinal baskı 1961, gözden geçirilmiş basım 1964 yeni bir önsözle tekrar basılmıştır.) ve "Oral Tradition in Judaism : The Case of the Mishna" (Jacob Neusner, New York: Garland, 1987)

8. Mishna'nın İngilizce'de iki versiyonu vardır: Bir çok defa basılan "The Mishnah" (Herbert Danby, London : Oxford University Press, 1933) ve baskı tarzı nedeniyle ilk esere

göre takibi daha güç olan "The Mishna: A New Translation" (Jacob Neusner, New Haven: Yale University Press, 1988). Strack and Stemberger "Talmud and the Midrash" 124-132, altı emrin bölündüğü altmış üç risalenin ayrıntılı çözümlemesini sunmaktadır. Emir ve risalelerin sıralarını tanımlamak ve savunmak için tefsirden fazlaca yararlanıldıysa da, düzenlemede göz önüne alınan ilkeler tam anlamıyla açıklığa kavuşmamıştır. Bknz: Danby'nin çevirisi xxiii-xvii

9. Strack and Stemberger, "Talmud and Midrash", 119-166

10. Kimlikleri konusunda bknz. aynı kaynak 91-108

11. İki Talmud hakkında bilgi için bknz. aynı kaynak, 182-244 ve burada belirtilen literatür. Ayrıca, bknz.: "The Essential Talmud" (Adin Steinsaltz, New York: Basic Books, 1976); "Back to sources"(Holtz) isimli eserde yer alan (129-176) 'Talmud' başlıklı Robert Goldenbeg çalışması. Kudüs Talmud'u ile ilgili olarak, "The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture" (Peter Schaefer, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998); Babil Talmud'u için de "The Bavli:An Introduction" (Jacob Neusner, Atlanta : Scholars Press, 1992)

12. Bknz.: "Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia" (Leiden: E. J. Brill, 1975) ve "The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture" (Robert Brody, New Haven: Yale University Press, 1998) özellikle 35-136

13. Yahudi Hukukunun derlenmesiyle ilgili olarak bknz.: Ginsberg, "On Jewish Law", 153-186

14. En iyi yaklaşım "Introduction to the Code of Maimonides (Misneh Torah)" (Isadore Twersky, New Haven: Yale University Press, 1970) yoluyla olacaktır.

15. Bknz. Bölüm 8

16. Çeviri Shlomo Pines, Leo Strauss'un tanıtım yazısıyla, "Moses Maimonides: The Guide of The Perplexed" (Chicago: University of Chicago Press, 1963)

17. Rashi ile ilgili bilgi için, bknz.: "Rashi Anniversary Volume: Texts and Studies I" (H.L Ginsberg ed., New York: American Academy of Jewish Research, 1941); daha kısa bilgi için, "Rashi" (Chaim Pearl, New York: Grove Press,1988)

18. Bknz. Brody, "The Geonim of Babylonia" 185-215

19. Yahudi Hukukunun derlenmesi konusunda yapılan daha eski çalışmalar için bknz., aynı kaynak 216-234

20. "Shulkhan" a en kolay erişim soyundan gelenlerden birinin çalışmasıyla mümkündür: Haham Solomon Ganzfried ,"Kitzur Shukhan Aruk". Bu eser İngilizce'ye "Code of Jewish Law" (New York: Hebrew Publishing Co., 1961) olarak çevrilmiştir.

21. Sanders, "Jewish Law", 1-96, İsa'nın tutumu ve dindarlığı sorunlarına eğilir.

22. "Paul, the Law,and the Jewish People" (E.P.Sanders ,Philadelphia: Fortress Press, 1983). Mesih'in gelişinin resmi hukukun feshi anlamına gelip gelmediği konusunda din adamlarınca yapılan tartışmalarla ilgili olarak bknz.: "From Jesus to Paul" (Joseph Klausner, Boston: Beacon Press, 1961) 321 ve not 13

23. "The Moral World of the First Christians"(Wayne Meeks, Philadelphia: Westminster Press,1986). Bu tema, çok daha geniş bir ölçekte, "Pagans and Christians" (Robin Lane Fox, New York: Alfred A. Knopf, 1987) isimli eserde de işlenmektedir.

24. "Gratian: The Treatise on Laws (çeviri Augustine Thompson) with the Ordinary Gloss (çeviri James Gordley)" (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1993) bu konuya açıklamalı bir giriştir.

25. "Medieval Canon Law" (James A. Brundage, New York: Longman , 1995) bu konuyu standart bir yaklaşımla ele almaktadır. Daha geniş bir bakış açısı için, "The Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition" (Harold J.Berman,Cambridge: Harvard University Press, 1983) 85-119; "The Abuse of Casusistry: A History of Moral Reasoning" (Albert R. Jonsen and Stephen Toulmin, Berkeley: University of California Press, 1988), 89-136.

26. Bknz.:"History of Islamic Law"(Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1964), 9-20 de, N.J. Coulson'un 'Qur'anic Legislation'; "A History of Islamic Legal Theories" (Cambridge: Cambridge University Press, 1997),3-7 de, Wael B. Hallaq'ın 'The Qur'an as a Legal Document' başlıklı çalışmaları

27. Bknz. Coulson, "Islamic Law", 21-52

28. "Essay" İngilizceye çevrilmiştir: "Islamic Jurisprudence: Shafi'I's Risala" (Majid Khadduri, Baltimore: John Hopkins University Press, 1961).

29. " The Origins of Muhammadan Jurisprudence" (Joseph Schacht, London: Oxford University Press, 1953), 11-18, 77-80. Daha genel ve daha ayrıntılı yaklaşımlar için bknz. : "Hadith Literature: Its Origins, Development and Special Features" (Muhammad Zubayr Siddiqi, Cambridge: Islamic Texts Society, 1993); "An Introduction to the Hadith"(John Burton, Edinburgh: University of Edinburgh Press,1994), özellikle 17-35 ve Harald Motzki tarafından derlenip yayına

hazırlanan "Hadith: Origins and Development" (London: Ashgate Variorum, 2003).

30. Şafii hakkında bknz: Coulson, "Islamic Law", 53-61; Hallaq, "Islamic Legal Theories", 21-35

31. Siddiqi, "Hadith Literature" 31-42; Burton, "Hadith", 106-147.

32. Bu önemli görüş hakkında bknz: Siddiqi, "Hadith Literature" 14-27

33. Doğu ve Batı kiliselerinde İsa'nın çeşitli imgelerinin işlevi ile ilgili çalışma: Jaroslav Pelikan, "Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture" (New Haven: Yale University Press, 1985)

34. Portrenin nasıl oluşturulduğu Uri Rubin tarafından araştırılmıştır: "the Eye of the Beholder: The Life of Muhamma as Viewed by the Early Muslims" (Princeton: Darwin Press, 1995). Muhammed hakkındaki Müslüman geleneğinin uzunluk ve genişliği hakkında bilgi edinmek için bknz.: "And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety" (Anemarie Schimmel, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985); ve ilginç bir deneme, "Approaches to Islam in Religious Studies" (Richard Martin ed., Tucson: University of Arizona Press, 1985), 41-58 deki, Earle H. Waugh, 'The Popular Muhammad: Models of Interpretation of an Islamic Paradigm'başlıklı çalışmadır.

35. Bu durum Ignaz Goldziher tarafından başlatılan, hadislerin günümüze uygun bakış açısıyla ve gayri Müslimler tarafından eleştirilmesi çalışmalarının itici gücü olmuştur. "Muslim Studies", gözden geçirilmiş çeviri: S.M.Stern (London: Allen and Unwin, 1971); 2:17-254 . Bu yöndeki çalışmalar Schacht tarafından sürdürülmüştür: "Origins",163-175.

Siddiqi, "Hadith Literature", 124-135 ve Burton, "Hadith", 148-156 isimli eserleri karşılaştırınız.

36. Siddiqi, "Hadith Literature" 43-75

37. Burton, "Hadith", 157-177

38. Danby, "The Mishnah", 446-447 ve bknz.: "The Living Talmud: The Wisdom of the Fathers and Its Classical Commentaries" (Judah Goldin, New Haven: Yale University Press, 1955).

39. Coulson, "Islamic Law", 59-60, 76-77; Hallaq, "Islamic Legal Theories" 117-121.

40. Hallaq, "Islamic Legal Theories",83-107 de uzun uzun değinilmiştir.

41. Coulson, "Islamic Law", 76-81, Hallaq, "Islamic Legal Theories" 75-81; Burton, "Hadith",157-187

42. Hıristiyan ahlak geleneğinde probabilizme karşı taklid (bknz. teknik terimler sözlüğü) konusunun yeri ile ilgili olarak , "The Making of Moral Theology" (John Mahoney, Oxford: Clarendon Press, 1987), 116-174 isimli esere başvurunuz.

43. Coulson, "Islamic Law", 36-52

44. Şii hukuku ile ilgili olarak bknz.: Coulson, "Islamic Law", 103-119 ve "An Introduction to Shii Islam" (Moojan Momen, New Haven: Yale University Press, 1985), 184-189

45. Coulson, "Islamic Law", 80-81

46. Coulson, "Islamic Law", 130-132

47. Bu önemli gelişme "Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas"(Khalid Masud ve diğer editörler, Cambridge: Harvard University Press, 1996)

48. Bknz.: Avram Udovitch, "Partnership and Profit in Medieval Islam" (Princeton: Princeton University Press, 1970)

49. Jeanette Wakin, The Function of Documents in Islamic Law" (Albany: State University of New York Press, 1972); Udovitch, "Partnership" 9-10 ile karşılaştırınız.

50. Hiyal ile ilgili olarak, Coulson, "Islamic Law", 139-141; ve Udovitch, "Partnership",11-12 ye bakınız. Mishna hükmü "Festivals" risalesinin tamamı, yerini "erubin" kanun kurgusuna bırakmıştır. Bundan yola çıkılarak Şabat ibadetinin açık açık uygulanabildiği zeminin sınırları anlaşılabilir. Bknz.: Danby, "The Mishnah" 121-136

51. Halifenin eline bir zamanlar böyle bir fırsat geçmiş olabilir. S.D Goitein'in bu konudaki ilginç denemesi 'A Turning Point in the History of the Muslim State', "Studies in Islamic History and Institutions" (Leiden: E.J. Brill, 1968) ,149-167 de yer almaktadır.

52. Bknz.: E.J. Rosenthal, "Political Thought in Medieval Islam" (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), 21-112.

BÖLÜM 5
KUTSAL KİTAP VE GELENEK

1. Bu süreç genellikle tefsir olarak bilinir. Bknz.: Peters, "Monotheists", cilt 2, bölüm 2; ve Peters, JCI Text'te toplanmış olan metinler , 2:72-156. Ortaçağ Yahudiliği, Hıristiyanlığı ve İslamiyetindeki uygulamaları, Jane Dammen McAuliffe ve diğer editörlerin "With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam" (Oxford: Oxford University Press, 2003) isimli çalışmasında anlatılmaktadır. Özellikle Stephen D. Benin'in ' The Search for Truth in Sacred Scripture: Jews, Christians and the Autho-

rity to Interpret", 13-32 başlıklı çalışmasına dikkat çekmek isterim.

2. Midrash'ın kapsamı Martin jan Mulder'in yayına hazırladığı, "Mikra: Text, Translation,Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity" (Philadelphia: Fortress Press, 1988) adlı eserde olduğu kadar, "Biblical Interpretation in Ancient Israel" (Michael Fishbane Oxford: Clarendon Press, 1985) isimli çalışmada da yer almaktadır. " The Cambridge Companion to Biblical Interpretation" (John Barton ed., New York: Cambridge University Press, 1998) başlıklı eserin ikinci bölümü sayfa 181-240 da, bireysel çalışmalar yer almaktadır. Hahamlar tarafından hazırlanmış olan Midrash "Introduction to the Talmud and Midrash" (Herman L. Strack and Günter Stemberger, Minneapolis: Fortress Press, 1992), 254-394 ve "Understanding Rabbinic Midrash: Text and the Commentary" (Gary Porton, New York: Ktav, 1984) isimli eserlerin özel ilgi konusudur.

3. Bknz.: Bölüm 4

4. Hahamların çalışmalarının dili için bknz.: Strack and Stemberger, "Talmud and Midrash" 111-118

5. Bknz.: André Pelletier, 'Josephus , the Letter of Aristeas, and the Septuagint' başlıklı, "Josephus, the Bible and History" (Louis H. Feldman and Gohei Hata eds., Detroit: Wayne State University Press, 1989), 97-115 de yer alan çalışma. Yahudi ve Hıristiyanların bu konuda öne çıkan bazı metinleri de Peters, JCI Texts, 2:14-18 de yer almaktadır.

6. John Bowker, "The Targums and Rabbinic Literature" (Cambridge: Cambridge University Press,1969) ve "The Aramaic Bible:Targums in their Historical Content" (Derek Robert, George Beattie and Martin McNamara eds., Sheffield:

Journal for the Study of the Old Testament Press, 1994) de toplanan tebliğlere bakınız.

7. Kumran pesharimi ile ilgili olarak bknz.: "Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books" (Maurya P. Horgan, Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1979)

8. Bunlar, Louis Ginzberg tarafından "Legends of the Jews" isimli 7 ciltlik bir çalışmada, konularına göre düzenlenmiş olarak bir araya getirilmişlerdir. (10. baskı, Phildelphia: Jewish Publication Society of America, 1954)

9. Örneğin, "Tales of the Prophets of al-Kisa'i"(Arapça'dan çeviren: Wheeler Thackson,Boston: Twayne, 1978) isimli eserde görüldüğü gibi.Üslup üzerine yapılmış olan iki çalışma, "Studia Islamica 76 (1992)" de,53-74 de yer alan 'Al-Qasas: Its Emergence, Religious Origin and Sociopolitical Impact on Early Muslim Society' (Khalil Athamina) ve "Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an" (Andrew Rippin ed., Oxford: Clarendon Press, 1988), 82-116 da bulunan 'Legends in Tafsir and Hadith Literature: The Creation of Adam and Other stories' (M.J. Kister) başlıklı yazılarda ortaya konmuştur.

10. Hillel'in "middot" u için bknz.: "Talmud and Midrash" , 19-23 (Strack and Stemberger)

11. "The Cambridge History of the Bible, vol 1. From the Beginnings to Jerome" (P.R. Ackroyd and C.F. Evans eds.,Cambridge: Cambridge University Press,1970), 199-231 de yer alan 'Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis' başlıklı, Geza Vermes çalışması. Ayrıca bknz.: Aynı yazarın " Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies", ikinci baskı (Leiden: E.J. Brill, 1973)

12. Vermes, "Bible and Midrash" 205-207'de, boşanma üzerine Eski ahit'te söylenenlere ('Yasanın tekrarı' 24:1) yer verir. Boşanma gerekçesi burada, sadece bir erkeğin karısında "yakışıksız birşey" bulması olarak belirtilmekte , "yakışıksız"kapsamına nelerin girebileceğinin ve İsa'nın aynı konudaki bildiriminin (Matta 5:31-32) enine boyuna tartışılması için açık kapı bırakmaktadır.

13. Tam aksi bir örnek , Eski ahit'te yasaklanmış ve hâlâ Josephus dönemindeki gibi anlaşılmakta olan imgelerin(putların) kullanılmasıdır. (Çıkış 20:4-5; 'Yasanın tekrarı' 5:8-9). Ancak, ikinci yüzyılın başlamasıyla birlikte tutumlar değişiyordu ve kısa bir süre sonra Yahudilerin hem Filistin hem de diasporadaki binaları insan ve hayvan şekilleri ile süsleniyordu. Eski ahit'teki pasajın tefsiri de bu duruma uygun hale getirilmişti. Bknz.: "Bible and Midrash", 217-218. Bu konu ve İslam dinindeki benzer konular için bknz.:Peters, "Monotheists", cilt 2, bölüm 6

14. Horgan, "Pesharim"

15. Bknz.: Louis Ginzberg, "On Jewish Law and Love" (New York: Atheneum, 1977), 127-152.

16. Bknz.: " History of Classical Scholarship, from the Beginning to the End of the Hellenistic Age" (Rudolph Pfeiffer, Oxford: Clarendon Press,1968), 210-251; "Allegory: The Dynamics of an Ancient and Maedieval Technique" (Jan Whitman, Cambridge: Harvard University Press, 1987); "Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria" (David Dawson, Berkeley: University of California Press, 1992).

17. Geç Helen devrinde Homer için bknz.: "Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Interpretation and the

Growth of the Epic Tradition" (Robert Lamberton, Berkeley: University of California Press, 1986)

18. Erken Hıristiyanlık döneminde Kutsal Kitabın ele alınışı için bknz.: "Early Biblical Interpretation" (James L. Kugel and Rowan A. Greer, Philadelphia : Westminster Press,1986) ve "The Cambridge History of the Bible"1:412-453 (Ackyord and Evans eds.,)'de yer alan, R.P.C Hanson'ın 'Biblical Exegesis in the Early Church" başlıklı yazısı. Barton'ın "The Cambridge Campanion to Biblical Interpretation" adlı eseri, Bölüm 2 (sf. 241-322)'de Hıristiyan tefsirleri konusunda daha kapsamlı bilgi bulunabilir.

19. "Early Christian Writings: The Apostolic Fathers" (Çeviri: M.Saniforth Harmondsworth : Penguin, 1968), 193-220

20. Karşılaştırmalı bir inceleme için, bknz: "A Rivalry of Genius: Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity" (Marc Hirshman, Albany: State University of New York Press, 1996)

21. Kullanılan teknik "Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity" (Donald Juel, Philadelphia: Fortress Press, 1988) isimli eserde incelenmiştir. Biraz daha geç bir dönem için ise, bknz.: "From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers" (Jean Danielou, London: Burns and Oates, 1960)

22. Hıristiyanlıkta tefsirin bu önemli kişileri, "The Cambridge History of the Bible" 1:454-562, (Ackroyd and Evans eds.,) isimli eserde ele alınmıştır.

23. Bknz. örneğin, "Christ in Christian Tradition"(Aloys Grillmeier, London: Sheed and Ward,1965), 338-362

24. Bknz. Peters, JCI Texts, 2: 157-200

25. Kutsal Kitap ve geleneğin göreceli ağırlıkları ve ikincinin ilkini şekillendirme ve anlaşılmasını sağlamadaki rolünün, Yahudilik ve Hıristiyanlığın Katolik ve Protestan mezhepleri bağlamında incelenmesi konusunda ilk söz, Frederick E. Greenspahn'ın yayına hazırladığı "Scripture in Jewish and Christian Traditions: Authority, Interpretation, Relevance" (Nashville: Abingdon, 1982) isimli esere aittir.

26. Bu ayrım, onaltıncı yüzyılda, Reformun ana maddelerinden biri haline gelerek derin bir gerginliğe dönüştü.Bu karışık soruya kabaca yaklaşabilmek için bknz.: "The Christian Tradition, cilt 4, Reformation of Church and Dogma, 1300-1700" (Jaroslav Pelikan, Chicago: University of Chicago Press, 1984), 210-212, 304-313. Roma'nın karşı görüşü için, bknz.: "A History of the Council of trent, cilt 2, The First Sessions at Trent, 1545-1547" (Almanca'dan çeviren: Dom Ernest Graf, St. Louis: B. Herder Book Co., 1961), 52-98

27. Bu hayati gelişme "Early Christian Doctrines" (J.N.D. Kelly, London: Black, 1968), Bölüm 1; "Fathers and Heretics" (G.L.Prestige, London: SPCK, 1963),Bölüm 1 ve "Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries" (Hans von Campenhausen, Peabody , Mass.: Hendrickson, 1997). Kavramın nasıl geliştiğini gösteren kaynaklar "Documents of the Christian Church" (Henry Bettenson, London: Oxford University Press, 1970), 95-103. Havariliğin Yahudilikteki paralel kavram, sözel Torah ve Babalar geleneğinin Sina'daki Musa'ya kadar götürülmesi, arasında bir karşılaştırma için, bknz. "The Ways that Never Parted" (Adam H. Becker and Anette Yoshiko Reed eds., Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 159-188'de yer alan, Amram Tropper'ın 'Tractate Avot in Early Christian Succession Lists"başlıklı çalışması.

28. Yves Congar, "Tradition and the Traditions" (New York: Macmillan, 1966), 50-64

29. "The Christian Tradition" cilt 1, "The Emergence of the Catholic Tradition, 100-600" (Pelikan, Chicago: University of Chicago Press,1971) Bölüm 7 'The Orthodox Consensus' 332-357. Kutsal Kitap üzerindeki etkisi için bknz.: Congar, "Tradition and the Traditions", 64-85

30. Kutsal bir dil olarak Arapça hakkında, bknz.: "Qur'anic Studies" (John Wansbrough, London: Oxford University Press, 1977), 99-106

31. Kuran tefsiri hakkında, daha önce refere edilen Rippin "History of Interpretation" ve McAuliffe ve diğerlerinin hazırladığı, "With Reverance for the Word" isimli eserlerin yanısıra, bknz.: Her ikisi de açıklayıcı bir çok metin içeren "The Qur'an: Formative Interpretation" (Andre Rippin ed., Aldershot: Ashgate Variorum, 1999); "The Qur'an and the Exegesis" (Helmut Gaetje, Berkeley: University of California Press, 1984) ve ayrıca bknz.: "The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the Abbasid Period" (M.J.L Young ve diğer editörler, Cambridge. Cambridge University Press, 1990) 40-45'de yer alan, John Burton'ın ' Qur'anic Exegesis' başlıklı çalışması; "Approaches to Qur'an" (Gerald Hawting and Abdul-Kader Shareef eds., New York: Routledge, 1993) isimli kitapta bulunan çalışmalar

32. Bknz. "Old Muslim Opposition against Interpretation of the Qur'an" (Harris Birkeland, Oslo: Hos.J.Dybwad, 1995) ve "Studies in Arabi Literary Papyri, cilt 1, Qur'anic Commentary and Tradition" (Nadia Abbot, Chicago: University of Chicago Press, 1967).

33. Üslubun gelişimi "History of Interpretation" (Rippin) 13-30'da yer alan , Fred Leemhuis tarafından yapılmış 'Origins and Early Development of the Tafsir Tradition' başlıklı çalışmada izlenmektedir.

34. Wansbrough, "Qur'anic Studies", 122-149, özellikle 145-148 de Wansbrough, toplu bir ibadet olan Cuma namazının Müslüman tefsirinin evriminde oynadığı rolün altını çizmektedir.

35. Aynı kaynak, 174-176'da anlatılan radikal bakış açısı, Wansbrough'un, Kuran metninin oluşumunun geç bir tarihte (8. – 9 .yüzyılda) tamamlanmış olduğuna ilişkin daha da radikal teziyle uyuşmaktadır.

36. Aynı kaynak, 177-201; ve Andrew Rippin'in "Bulletin of the School of African and Oriental Studies" adlı bültenin sırasıyla , 48 (1985): 1-15 ve 51 (1988): 1-20 sayılarında yer alan 'The Exegetical Genre Ashab al-Nuzul: A Bibliographical and Terminological Survey' ve 'The Function of the Ashab al-Nuzul in Qur'anic Exegesis' başlıklı çalışmalarına bakınız.

37. Sorunun üzerinden bir daha geçmek için, bknz.: "Ancient West Arabian" (Chaim Rabin, London: Taylor's Foreign Press) ve "Qur'anic Studies" 85-93

38. I . Goldfeld 'The Tafsir of Abdullah bin Abbas', "Der Islam 58 (1981); 125-135"

39. Tabari hakkında, Jane Dammen McAuliffe, Rippin'in "History of Interpretation" adlı çalışması, 46-62'de 'Quranic Hermeneutics: The Views of al Tabari and Ibn Kathir' başlıklı bir çalışma yayımlamıştır. Tabari'nin 1. ve 2. sureleri tefsiri İngilizce'ye, John Cooper tarafından kısaltılarak çevrilmiştir: "The Commentary on the Qur'an by al Tabari" (Oxford: Oxford University Press, 1987).

40. Metnin tamamı ve Müslümanlar tarafından yapılmış bazı tefsirler, Peters, JCI Texts, 2:144-147 de bulunmaktadır. Bu anlaşılması güç pasajların çeşitli yorumları için bknz.: Wansbrough, "Qur'anic Studies", 148-151.

41. Karait düşüncesine giriş ve yazılarından seçmeler için bknz. Leon Nemoy "Karait Anthology" (New Haven: Yale University Press, 1952).

42. Bknz.: "Great Schisms in Jewish History" (Raphael Jospe and Stanley M. Wagner eds., New York: Ktav, 1981),47-72'de yer alan, Daniel J. Lasker çalışması 'Rabbanism and Karaism: The Contest for Supremacy"

43. Bknz. Bölüm 4, not 29

44. Söz konusu tartışma, J.F. Peters "God's Created Speech" (Leiden: E.J. Brill, 1976) isimli eserde ele alınmaktadır.

45. Tefsirci Saadya'yı inceleyen bir Haggai ben Shammai çalışması, "With Reverence for the Word" (McAuliffe ve diğerleri) adlı kitapta yer almaktadır: 'The Tension Between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadya's Method',33-50

46. Bu yaklaşım, Kuran'ın taklit edilemez olduğu gibi dogmatik konulara vardı. Bknz. Rippin, "History of Interpretation"139-157 deki 'The Rhetorical Interpretation of the Qur'an:I2jaz and Related Topics" başlıklı Issa Boullata çalışması.Bu tür çözümlemelere modern yaklaşımlar ve ortaçağlarla ilgili araştırmalar Issa Boullata tarafından yayına hazırlanan "Literary Structures of Religious meaning in the Qur'an" (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000)

47. Bu ortam "The Ornament of the World: How Muslims, Jews and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain" (Maria Rosa Menocal, New York: Little,

Brown, 2002) adlı çalışmada akıllıca sergilenmiştir. Yahudiliğin edebi ortamı için, bknz.: "The Compunctious Poet:Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain" (Ross Brann, Baltimore: John Hopkins University Press, 1991) ve aynı yazarın "Power in the Portrayal: Representation of Jews and Muslims in Eleventh and Twelfth Century Spain" (Princeton: Princeton University Press, 2002)

48. Benjamin Gelles tarafından "Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi" (Leiden: E.J. Brill, 1981)'de incelenmiştir. Rashi'nin çalışmalarından bir örnek için bknz.: "Rashi: Commentary on the Pentateuch" (Chaim Pearl, New York: Norton, 1970)

49. Ortaçağ tefsiri için genel bilgi, "Back to the Sources: Reading the Classical Jewish Texts" (Barry W. Holtz ed.,New York: Summit Books, 1984) 213-260'da yer alan 'Medieval Bible Commentaries' başlıklı Edward L.Greenstein çalışması ve McAuliffe ve diğerleri "With reverence for the Word" 3-12 deki 'An Introduction to Medieval Jewish Biblical Interpretation' başlıklı Barry D. Walfish çalışmasından alınabilir.

BÖLÜM 6

TANRI'YA TAPINMA

1. Ismar Elbogen "Jewish Liturgy: A Comprehensive History" (Çeviri: Raymond P. Scheindlin, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1993); A.Z. Idelsohn, "Jewish Liturgy and Its Development" (1932, tekrar basım; New York: Schocken Books, 1975), Bölüm 3.

2. Hamursuz Yortusuyla ilgili olarak bknz.: "The Hebrew Passover" (J.B.Segal, London: Oxford University Press, 1963),

Hıristiyanların Paskalya Yortusuyla takvimsel (ve polemikli) ilişkisi için bknz.: "Passover and Easter : Origins and History to Modern Times" (Paul F. Bradshaw and Lawrence A. Hoffman, (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1999)

3. Sürgün öncesinde İsrail oğullarının ibadet ve inançları, iki çok farklı bakış açısıyla şu eserlerde ortaya konmaktadır: "The Religion of Israel: From Its Beginnings in the Babylonian Exile" (Yehezkel Kaufman; çeviri ve sadeleştirme: Moshe Greenberg, Chicago: Chicago University Press, 1960) ve "Israelite Religion" (Helmer Ringgren, Lanham, Md.: University Press of America, 1988) 1963 basımı Almanca orijinalinden çevrilmiştir.

4. "Temples and Temple Service in Ancient Israel" (Menahem Haran, Winona Lake: Eisenbrauns, 1985) 58-111; ve "A History of the Old Testament Priesthood" (Aelred Cody, Rome: Pontificial Biblical Institute, 1969). İkinci Tapınak dönemi için "The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, M.Ö 175-M.S. 135" (Emil Schuerer, Geza Vermes ve Fergus Millar tarafından gözden geçirilerek yayına hazırlanmış, 2 cilt) (Edinburgh: T and T. Clark, 1973, 1979) 2: 237-291.

5. Sürgün sonrası tapınak ayinleri, "Judaism: Practice and Belief, M.Ö. 63 - M.S. 66" (E.P. Sanders, Philadelphia: Trinity Press, 1992) isimli çalışmada ayrıntılı olarak ortaya konmuştur. Bir başka yaklaşım da "the World History of the Jewish People, cilt 8, Society and Religion in the Second Temple Period" (M. Avi - Yonah and Z. Baras eds., Jerusalem: Massada, 1977) adlı çalışmada yer almaktadır.

6. Erken dönem sinagogları ile ilgili geniş bir literatürden bir çoğu yüzeysel olarak "The Synagogue in Late Antiquity" (Lee I. Levine ed., Philadelphia: American Schools of Orien-

tal Research, 1987) ve özellikle, "Ancient Synagogues : Historical Analysis and Archaeological Survey", 2 cilt, (Dan Urman and Paul V. M. Flesher eds., Leiden: E.J. Brill, 1995).

7. Yahudi Kutsal metinlerinin ibadetlere göre çeşitli bölümleri, "The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue", 2 cilt, "J. Mann, New York: Hebrew Union College Press, 1940, 1966) isimli çalışmada incelenmiştir. Toplu ayinler "Jewish Liturgy" (Idelsohn) adlı kitapta betimlenmektedir.

8. Bknz.: "Jewish Liturgy" (Idelsohn) , 151-157; 173-187

9. Aynı kaynak, 56-70;89-110

10. Bu konu Joachim Jeremias tarafından "The Eucharistic Words of Jesus" (London: SCM Press, 1966)

11. R.J. Daly, "Christian Sacrifice: Judaeo - Christian Background before Origen" (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1978)

12. Ayinlerin gelişmesiyle ilgili konular, "The Searh for the Origins of Christian Worship Sources and Methods for the Study of the Early Liturgy" (Paul F. Bradshaw, New York: Oxford University Press, 1992)

13. Kateşizm ile ilgili olarak bknz.: "A History of the Catechumenate: The First Six Centuries" (Michael Dujarier and Edward J. Haasl, New York: Sadlier, 1979) ve "A Guide to the Postclassical World" (Glen Bowerstock, Peter Brown, Oleg Grabar eds., Cambridge: Belknap Press, 1999) 'catechesis' başlığı altında.

14. "The Influence of the Synagogue upon the Divine Office" (C.W. Dugmore, Westminster: Faith Press, 1964) ve "Jewish Prayer: The Origin of the Christian Liturgy" (Carmine De Sante , New York: Paulist Press, 1991)

15. Bu konu hakkında klasikleşmiş eser: "The Shape of Liturgy" (Dom Gregory Dix, 1945; Paul V. Marshall'ın ilaveleriyle tekrar basım, New York: Seabury Press, 1982)

16. Kutsal ekmek ayininin tarihçesi için, "Mass and the Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy" (Hans Lietzmann; çeviri ve ekler Dorothea H.G. Reeve; giriş yazısı Robert Douglas Richardson), (Leiden: E.J. Brill, 1979)

17. Bknz.: "Early Christian and Byzantine Architecture" (Richard Krautheimer, Harmondsworth: Penguin, 1963), 1-44 ve Bowersock "Late Antiquity", 'basilica' başlığı altında.

18. Didache çevirisi, M. Staniforth'un "Early Christian Writings: The Apostolic Fathers" (Harmondsworth: Penguin, 1968), 227-235 adlı eserinde yer almaktadır. Kutsal ekmek ayini olduğuna dair kanıtlar, "The Didache in Modern Research" (Jonathan Draper ed., Leiden: E. J. Brill, 1996), 244-275 isimli eserde, Johannes Betz tarafından 'The Eucharist in the Didache' başlığı altında incelenmiştir.

19. Batı Kilisesi ayini de gösterişli bir kutsal sistemin parçasıydı. Bu konuda bknz.: "Christian Sprituality, cilt 1, Origins to the Twelfth Century" (Bernard McGinn and John Meyendorff eds., New York: Crossroad, 1987) 365-381 isimli eserde yer alan, Pierre-Marie Gy, 'Sacraments and Liturgy in Latin Christianity' başlıklı çalışma.

20. Çeşitli ayinler hakkında bilgi için, "Liturgies Eastern and Western" (F.E. Brightman, 1896; tekrar basım London: Oxford University Press, 1956), Doğu kilisesi ayinleriyle ilgili olarak, "Christian Spirituality" (McGinn and Meyendorff), 350-364'deki 'Eastern Liturgical Theology' başlıklı Paul Meyendorff çalışmasına bakınız.

21. Bknz.: Anton Baumstark, "Comparitive Liturgy" (London: Newman Press, 1958)

22. Bu zor konu hakkında bknz.: "Studies on the First Century of Islamic Society" (G.H.A. Juynboll ed., Carbondale: Southern Illinois University Press, 1982), 25-47'de yer alan 'The Origins of the Islamic Sanctuary at Mecca' başlıklı G.R. Hawting çalışması ve "Jerusalem Studies in Arabic and Islam 8 (1986)", 97-131 de, Uri Rubin'in 'The Kaba: Aspects of Its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times' adlı çalışması.

23. Bknz.: F.E. Peters, "Muhammad and the Origins of Islam" (Albany State University of New York Press, 1994), 251-253

24. Bu konuda belli başlı metinler, F.E. Peters, J.C.I Texts, 3:95-104'de bulunmaktadır. Olası Yahudi önceller hakkında S.D Goitein'in ileri sürdüğü görüşleri "Studies in Islamic History and Institutions" (Leiden: E.J. Brill, 1968), 73-89'da, 'Prayer in Islam' başlığı altında bulabilirsiniz.

25. Bknz.: Aynı kaynak, 90-110; S.D Goitein, 'Ramadan – the Muslim Month of Fasting: Its Early Development and Religious Meaning"

26. Gazali'nin konuyla ilgili düşünceleri hakkında bknz.: Peters, JCI Texts, 3:106-108; uygulamanın olası kökenleri için bknz.: S.D. Goitein, bir önceki kaynak 111-125 de yer alan 'The Origins and Nature of Muslim Friday Worship' başlıklı çalışma.

27. Kısa bir giriş için, bknz.: Bowerstock, "Late Antiquity", 'mosque' başlığı altında; daha ayrıntılı bilgi için bknz.: "The Formation of Islamic Art" (Oleg Grabar, gözden geçirilmiş baskı, New Haven: Yale University Press, 1987), 99-131

28. Bknz. F.E. Peters, "The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places" (Princeton: Princeton University Press, 1994)

29. Metinler F.E. Peters, J.C.I Texts, 3:111-114'de yer almaktadır.

30. İslamiyette toplu ibadetle ilgili genel bilgi şu çalışmalarda yer almaktadır: "Islam's Understanding of Itself" (Richard Hovassian and Speros Vryonis eds., Malibu: Undena Publications, 1983)'de, William A. Graham'ın 'Islam in the Mirror of the Ritual' başlıklı; çalışması; "Approaches to Islam in Religious Studies" (Richard Martin ed., Tucson University of Arizona Press,1985), 63-77'de Frederick M. Denny'nin 'Islamic Ritual: Perspectives and Theories' başlıklı çalışması ve "The Development of Islamic Ritual" (Gerald Hawting ed., London: Ashgate Variorum, 2004)'de toplanan çalışmalar.

31. Müslümanlığın kutsal günleri ve bayramları, "Muhammadan Festivals" (G.E. von Grunebaum, London: Curzon Press, 1976)'da anlatılmıştır.

32. Bu konulardaki hadisler için bknz. Peters, JCI Texts, 3:108-109

33. Bu konu "Society and the Holy in Late Antiquity" (Peter Brown, Berkeley: University of California Press, 1982) isimli eserin 2. bölümünde bir çok açıdan incelenmektedir. Latin Batı Hıristiyanlığına odaklanan bir çalışma da aynı yazara ait olan, "Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity" (Chicago: University of Chicago Press, 1981) adlı eserdir.

34. Bu türbelerin bir çoğu, "Mohammadan Saints and Sanctuaries in Palestine" (Tewfiq Canaan, London: Luzac, 1927; tekrar basım Kudüs: Ariel, tarih belirtilmemiş)

35. W.C Frend, "Martyrdom and Persecution in the Early Church" (New York: New York University Press, 1967); Glen W. Bowerstock, "Martyrdom and Rome" (Cambridge: Cambridge University Press, 1995) ve Bowerstock ve diğerleri "Late Antiquity" 'martyrs' başlığı altında.

36. Süreç, Robert L. Wilken tarafından "The Land Called Holy: Palestine in History and Tradition" (New Haven: Yale University Press, 1992) ve Güenter Stemberg tarafından "Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the Fourth Century" (Çeviri: R.Tuschling, Edinburgh: T. and T. Clark, 2000) adlı çalışmalarda ayrıntılı olarak incelenmektedir.

37. Bknz. "Manifestations of Sainthood in Islam" (Grace Martin Smith and Carl Ernst, eds.,Istanbul: İsis Press, 1993) ve daha özel bilgi için bknz.: "Sainthood: Its Manifestations in the World Religions" (Richard Kieckhefer and George Bond eds., Berkeley: University of California Press,1988), 69-97'de yer alan, 'God's Friends: Sanctity of Persons in Islam' başlıklı Frederick M. Denny çalışması.

38. Annemarie Schimmel, "The Mystical Dimensions of Islam" (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 213-227

39. Bu konuda elle tutulur ilk çalışma, Ignaz Goldziher'in, "Muslim Studies" adlı kendi eserinde yer alan, 'The Veneration of Saints in Islam' başlıklı incelemesidir. (Gözden geçirilmiş çeviri: S.M.Stern, London: Allen and Unwin, 1971, 2:225-334. Ayrıca bknz.: Schimmel, "Mystical Dimensions", 119-213. Azizlere tapınma Kuzey Afrika'da çok güçlü bir gelenektir. Bu konuda bknz.: "Saints of the Atlas" (Ernst Gellner, London: Wiedenfeld and Nicolson, 1969) ve "Islam Ob-

served" (Clifford Geertz, Chicago: University of Chicago Press, 1971)

40. "Ta 'ziyeh: Ritual and Drama" (Peter Chelkowski ed., New York: New York University Press, 1979). Peters'ın "Monotheists" cilt 2, bölüm 6 ile karşılaştırınız.

BÖLÜM 7
VAZGEÇİŞ VE HEVES

1. Geniş yaklaşım için, bknz.: "Asceticism" (Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis eds., New York: Oxford University Press, 1995)

2. Konu, Steven D. Fraade tarafından "Jewish Sprituality from the Bible through the Middle Ages"(Arthur Green ed.,New York: Crossroad, 1988), 253-288 de yer alan, 'Ascetical Aspects of Ancient Judaism' başlıklı çalışmada irdelenmiştir.Rehabiler hakkında bilgi için ise bknz.: "History of the Rechabites" (James H. Charlsworth tarafından çevirisi yapılmış ve yayına hazırlanmıştır, Chico: Scholars Press, 1982).

3. Philo'nun bakışı ile ilgili genel bilgi için bknz.: Green, "Jewish Sprituality", 198 -231,'deki 'Philo and the Contemplative Life' başlıklı David Winston çalışması.

4. Bknz.: Peter Brown, "The Body and the Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity" (New York:Columbia University Press, 1989

5. Kendisiyle aynı derecede ünlü olan İskenderiye piskoposu tarafından yazılan biyografisi, "Athanasius: The Life of Anthony and the Letter to Marcellinus" isimli eserde bulunmaktadır. (Robert C. Gregg ed., New York: Paulist Press, 1980) Daha genel bilgi için bknz.: Wimbush and Valantasis

"Asceticism", 479-492'de yer alan "Athanasius and the Ascetic Movement of His Time" başlıklı Charles Kannengiesser çalışması.

6. Ayrıntılar, "The Desert Fathers" adlı eserde toplanmış olan hayat hikayelerindedir. (Helen Waddell, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1957). Hıristiyan keşişlik kurumunun Mısır ve Filistindeki uygulanış şekillerinin tarihçesi "The Desert a City" adlı çalışmada, (D.J. Chitty, Crestwood, N.Y.:St. Vladimir's Seminary Press, 1977) ve Suriye'de, belki de çok farklı kökenleri olan uygulamalar ise "History of ascetism in the Syrian Orient" (Arthur Vööbus, Louvain: CSCO, 1958) başlıklı iki ciltlik çalışmada ana hatlarıyla anlatılmaktadır.

7. M.Monica Wagner çevirisi, "Saint Basil: Ascetical Works" (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1950). Basil hakkında daha genel bilgi için bknz.: "Basil of Caesarea, Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen Hundredth Anniversary Symposium" (Paul Fedwick ed., Toronto: Pontificial Medieval Institute, 1980).

8. Batı kilisesinde keşişlik kurumu hakkında bknz.: "Christian Sprituality, cilt 1, Origens to the Twelfth Century" (Bernard McGinn and John Meyendorf eds., New York: Crossroad, 1987), 113-131 de yer alan 'Monasticism and Asceticism: Westerm Christianity" başlıklı Jean Leclerq çalışması

9. Bknz.: "Documents of the Christian Church" (London: Oxford University Press, 1970), 164-181 de yer alan metin.

10. Bknz.: "Vox Populi: Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D" (Timothy E. Gregory, Columbos: Ohio State University Press, 1979)

11. Doğu kilisesinde keşişlik kurumu hakkında bknz.: McGinn and Meyendorf "Christian Sprituality", 89-112'de yer alan 'Monasticism and Asceticism: Eastern Christianity" başlıklı Jean Gribomont çalışması.

12. Başlangıcı hakkında bknz.: A. Louth, "The Origins of the Christian Mystical Tradition" (Oxford: Clarendon Press, 1981).

13. John Climacus, "The Ladder of the Divine Ascent" (çeviri, Colm Luibheid ve Norman Russel, New York: Paulist Press, 1983).

14. "The Prayer of Jesus", 'A Monk of the Western Church" adlı çalışmadan aktarılmıştır. (Crestwood,N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1983). Hıristiyanlığın Doğu ve Batı kiliseleri ayinleri arasındaki farklılıklar için bknz.: Bernard McGinn and John Meyendorf , " Christian Sprituality", 395-426'da yer alan 'Ways of Prayer and Contemplation' başlıklı Kallistos Ware ve Jean Leclerq çalışması.

15. "Christian Sprituality,cilt 2, High Middle Ages and Reformation", (Jill Raitt ed., New York: Crossroad, 1997), 208-222. Hareketin ruhani lideri Gregory Palamas (ölümü 1359) hakkında bazı temel risaleler İngilizce'ye çevrilmiştir: "Gregory Palamas: The Triads" (John Meyendorff ed., Nicholas Gendle çeviri, New York : Paulist Press, 1983).

16. Sufiliğe en iyi yaklaşım, "Sufism: A Short Introduction" (William C. Chittick, Oxford: One World, 2000)'dir. "Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi 'raj, and the Theological Writings" (Michael A. Sells, New York: Paulist Press, 1996) isimli eserde, erken İslam dönemi mistik metinlerinin mükemmel bir seçkisi yer almaktadır.

17. Müslüman mistisizmi ile ilgili genel bilgi için, bknz.: "The Mystical Dimensions of Islam" (Annmarie Schimmel, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), daha geniş kapsamlı bir ruhani bakış açısıyla, "Seven Doors to Islam: Sprituality and the Religious Life of Muslims" (John Renard, Berkeley: University of California Press, 1997) isimli eser oluşturulmuştur. Margaret Smith'in "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" (1931, tekrar basım Amsterdam: Philo Press, 1973) adlı çalışması yararlı bir kaynak olma özelliğini korumaktadır.

18. Abbasiler döneminde Sufi edebiyatını hızla gözden geçirmek üzere, bknz.: "The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the Abbasid Period"(M.J.L. Young ve diğer editörler,Cambridge: Cambridge University Press,1990), 56-75'de yer alan, 'The Prose Literature of Sufism' başlıklı Caesar E. Farah çalışması.

19. İslam'ın en tanınmış mistiği Hallac-ı Mansur'un örnek alınacak (ve ürkütücü) kaderini de unutmamak gerekir. Bknz.: "The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam" (Louis Massignon, çeviri Herbert Manson, 4 cilt, Princeton: Princeton University Press, 1982)

20. Saddik ve ilgili tipler için, bknz.: "Jewish Sprituality from the Sixteenth Century to the Present" (Green ed., New York: Crossroad, 1997), 127-156 isimli eserde yer alan 'Typologies of Leadership and the Hasidic Zaddiq' başlıklı Arthur Green çalışması.

21. Bknz. Peters, "Monotheists" cilt 2, bölüm 8. Batı Hıristiyan Kilisesi ruhbanlarının ruhaniliği hakkında bknz.: Raitt, "Christian Sprituality", 15-74

22. J.S: Trimingham, "The Sufi Orders in Islam" (Oxford: Oxford University Press, 1971) temel çalışma olarak geçerliliğini korumaktadır.

23. Bu konuda çok geniş bir literatür mevcuttur. Temel metinler "Gnosticism: A Selection of Gnostic Texts" (W. Foerster ed., London: Oxford University Press, 1972) ve "The Nag Hammadi Library in English" (düzeltilmiş basım, James M. Robinson ed., San Francisco: Harper and Row, 1988) isimli eserlerde toplanmıştır. İki sempozyum konuların hemen hemen tamamını kapsamıştır: "The Origins of Gnosticism" (Ugo Bianchi ed., Leiden: E.J. Brill, 1967) ve "The Rediscovery of Gnosticism" 2 cilt, (Bentley Layton ed., Leiden: E.J. Brill, 1980-1981). Kavramının tamamına şüpheci (skeptik) bir bakış açısı, "Rethinking 'Gnosticism': An Argument for Dismantling a Dubious Category" (Michael Allen Williams, Princeton: Princeton University Press, 1996)

24. Bknz.: A.F.J.Klijn and G.J. Reinink, "Patristic Evidence for Jewish Christian Sects", (Leiden : E.J. Brill, 1973)

25. Bknz.: Robert C. Grant , "Gnosticism and Early Christianity" (New York: Harper Torchbooks, 1966)

26. "Reclaiming the Dead Sea Scrolls" (Lawrence H. Schiffman, New York: Doubleday, 1995) isimli kaynaktan kolayca ulaşılabilir. Özellikle Bölüm 2 'The Community at Qumran', 63-158'e dikkat ediniz.

27. Jean Danielou, "The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity" (New York: Mentor, 1958), 94-96

28. "Life of Yohanan ben Zakkai" adlı eserinde, Jacob Neusner'in kendisinin tercüme ettiği pasajlara bakınız. (Leiden: E.J. Brill, 1970), 134-142

29. Yahudilikte mistisizm ile ilgili genel bilgi,Gershom Scholem'in öncü çalışmalarından alınabilir: "Major Trends in Jewish Mysticism" (New York: Schocken Books, 1954) ve "Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition" (2. Baskı, York: Schocken Books, 1965). Ayrıca bknz.: "The Jewish Mystical Tradition" (Ben Zion Bokser, New York: Pilgrim Press, 1981); "Mysticism in Rabbinic Judaism" (I. Chernus, Berlin: Walter de Gruyter, 1982).

30. Bknz.: "Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision" (David Halperin, Tübingen: J.C.B.Mohr, 1988) ve Green, "Jewish Sprituality" 289-312 de yer alan 'The Religious Experience of the Merkavah' başlıklı Joseph Dan çalışması.

31. İkinci tapınak dönemi öncelleri için bknz. "Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature" (Mary Dean-Otting, Frankfurt: Verlag Peter Lang, 1984)

32. Gershom Scholem, "Origins of Kabbalah" Almanca'dan çeviren: Allan Arkush, Princeton: Princeton University Press; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1987); Moshe Idel "Kabbala: New Perspecives" isimli, yaklaşımı çok farklı eserle karşılaştırınız. (New Haven: Yale University Press, 1988)

33. Martin Samuel Cohen, "The Shiur Qomah: Liturgy and Thurigy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism" (Lanham, Md.: University Press of America, 1984). "Sefer Yetzirah" Knut Stenring tarafından 'The Book of Formation' olarak İngilizceye çevrilmiştir. (New York: Ktav, 1970).

34. İngilizce metinler "The Early Kabbalah" (Joseph Dan ed., çeviri: Ronald C. Keiner, New York: Paulist Press, 1986) isimli eserde bulunmaktadır.

35. Özgün hali biraz dağınıktır ancak, buradan seçilen kapsamlı metinler "Zohar, the Book of Enlightment" isimli, Daniel Chanan Matt tarafından çevirilen ve giriş bölümü yazılan eserde bulunmaktadır. (New York: Paulist Press, 1981)

36. Hız kazanma aşamasında, "Essential Papers on Hasidism" (Gershon David Hundert ed., New York: New York University Press, 1991) ve hız kazanıldığında, "Hasidism between Ecstasy and Magic" (Moshe Idel, Albany: State University of New York Press, 1995).

37. Bknz.: "History of Islamic Philosophy" (Nasr and Oliver Leaman eds., London: Routledge, 1996), 247-251 de yer alan, Seyyed Hossein Nasr,'Ibn Sina's Oriental Philosophy' başlıklı çalışma.

38. İbni Sina Bölüm 8'de yeniden ortaya çıkıyor. Mistisizm anlayışı, "Avicenna and the Visionary Recital" (Henri Corbin, Irving, Tex.: Spring Publications, 1980) ve "Allegory and Philosophy in Avicenna (İbn Sina), with a Translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven" (Peter Heath, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992) adlı eserlerde ele alınmaktadır. Daha genel bir değerlendirme için bknz.: "Three Muslim Sages" (Seyyed Hossein Nasr, Cambridge: Harvard University Press, 1964), 20-51.

39. Suhrawardi hakkında bknz.: "The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Legacy of the Greeks" (John Walbridge, Albany: State University of New York Press, 2002); Nasr, "Three Muslim Sages" 52-82 ve "Mystical Dimensions" 259-263.

40. Bknz. Nasr ve Leamen, "Islamic Philosophy", Bölüm 5, 527-672, 'Later Islamic Philosophy'

41. Claude Addas'ın yazdığı muhteşem biyografi: "Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabi" (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993)

42. En kolay yol galiba, "Ibn al- Arabi: The Bezels of Wisdom" adlı eserden geçiyor. (çeviri ve giriş bölümü R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980).

43. Bu karmaşık düşünce sistemiyle tanışmanın en iyi yolu, "The Sufi Path to Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination (William C. Chittick, Albany: State University of New York Press, 1989).

44. Simyanın gnostik yanı hakkında bknz.: "Alchemy" (Titus Burckhardt, Baltimore: Penguin, 1971). İslamiyette gizil ilimlerin tarihçesi, "Intellectual Studies in Islam: Essays Written in Honor of Martin B. Dickson" (Salt Lake City. University of Utah Press, 1990) adlı eser, 185-218 de yer alan, 'Hermes and Harran: The Roots of Islamic Occultism' başlıklı F.E. Peters çalışmasıyla incelenmiştir. Eserin tekrar basımı "Magic and Divination in Early Islam" adı altında yapılmıştır. (Emilie Savage-Smith ed., Abingdon: Ashgate, 2004). Aynı kökten gelen Kabala'nın 'uygulanabilir' yanı için bknz. "Kabbalah" (Gershom Sholem, Utica: Meridien, 1974), 182-189

45. İsmailiye mezhebiyle ilgili genel bilgi için bknz.: "Medieval Ismaili History and Thought" (Farhad Daftary,Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 162-205

46. Nasr and Leaman, "Islamic Philosophy"144-154 de yer alan, Azim Nanji 'İsmaili Philosphy' başlıklı çalışma ve "Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity" (Ian Richard Netton, London: Routledge Curzon, 2002).

47. Bknz.: Farouk Mitha, "Al Gazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam" (New York: St. Martin's Press, 2001)

48. Gazali'nin bu ve ezoterik felsefe yanlılarıyla yaptığı fikir tartışmalarını da içeren diğer çalışmaları İngilizceye çevrilmiştir. "Al Gazali: Deliverance from Error" (R.J. McCarthy, New York: Twayne , 1980)

49. Sufilerin 'hokkaları kırma ve kitapları yırtma' geleneği hakkında bknz.: Schimmel "Mystical Dimensions", 17. - 19. Batı Kilisesi 'devotio moderna' görüşünü benimseyen Thomas a Kempis (ölümü 1471) ve diğer bir çok kişi, 'vicdan azabını tanımlamaktansa çekmeyi' tercih ettiler.

50. Bu kapsamlı eser İngilizce'ye ancak kısım kısım çevrilmiştir. Fakat eserin amacı ve yapısı, kitabın bölündüğü dört çeyreğin ilk çeyreğinde, birinci kitapta, bulunan giriş yazısında açıklanmaktadır. İngilizce'ye N.A Faris tarafından "Al-Ghazzali: The Book of Knowledge" olarak çevrilmiştir. (1962; tekrar basım Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970)

51. "Al Ghazali: The Niche of Lights: A Parallel English-Arabic Text" (Çeviri: David Buchman, Provo: Brigham Young University Press, 1998) ve daha önce, "Al-Ghazzali's Mishkat al-Anwar: The Niche for Lights" (W.H.T. Gairdner, 1915; tekrar basım Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1952)

52. Mişkat al Anvar'ın büyük bölümü,Gazali'nin doğru tefsir yöntemi olarak gördüğü tevili anlatmaya ayrılmıştır (Gairdner, 122-149). Gazali, Kuran'ın gizli anlamının görünür anlamını ve görünür anlamın hükümlerini geçersiz kıldığını düşünenlere (İsmailiye mezhebi yandaşları gibi) çok sert davranmıştır. (Gairdner, 136-141)

53. Gazali'nin sabıkalı 'aydınlanmamışlar'ının portreleri ve dolaylı aydınlanmadan muzdarip olanlar için bknz. Gairdner, "Niche", 157-175.

BÖLÜM 8
TANRIYI DÜŞÜNMEK VE TANRI HAKKINDA KONUŞMAK

1.Antik Yunan'da teknik terim olan mitos ve logos arasındaki ince farklılık için bknz.: " A Greek Philosophical Lexicon" (F.E. Peters, New York: New York University Press, 1967) ve buradaki 'philosophia' ve 'theologia' tanımlarıyla, "A Guide to the Postclassical World" başlıklı çalışmadaki tanımları karşılaştırınız. (Glen Bowersock, Peter Brown, Oleg Grabar eds., Cambridge: Belknap Press, 1999)

2. Bu noktada, öncü çalışmalardan yararlanmak en iyisidir: "The Greeks and the Irrational" (E.R.Dodds, Berkeley: University of California Press, 1964)

3. Burada önemli konu, geç antik dönemdeki eğitim düzeyinin daha yüksek olmasıdır. Bknz. "A History of Education in Antiquity"(H.I. Marrou, New York: Mentor, 1956) ,256-308 ve "Late Antiquity"(Bowersock ve diğerleri), 'education' başlığı altında; buradaki literatür listesine de dikkat ediniz.

4. Bknz. "Judaism and Hellenism", 2 cilt, (Martin Hengel, London: SCM Press, 1976), 1:115-153

5.Aynı kaynak, 1: 163-169. İskenderiye'de dönemin entelektüel ortamı hakkında bknz.: "Ptolemaic Alexandra" (P.M.Frazer, London: Oxford University Press, 1972) 480-494

6. Bknz. John Dillon, "The Middle Platonists" (London: Duckworth, 1977), 139-183

7. İki heyecan dolu cilt halindeki "Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam" (Harry A. Wolfson, Cambridge: Harvard University Press, 1947) adlı eserdeki yaklaşım, Dillon yaklaşımı ve "The Cambridge History of the Later Greek and Early Medieval Philosophy" (A.H. Armstrong, Cambridge: Cambridge University Press, 1967) isimli eserdeki Henry Chadwick yaklaşımı karşılaştırılmalıdır.

8. Dillon'un konuyu ele alış tarzı için bknz. Armstrong ve diğerleri, "Later Greek Philosophy" 145-146

9. Bknz.: Harry A. Wolfson, "Religious Philosophy: A Group of Essays" (New York: Atheneum, 1965), 25-48.

10. "Paul and Rabbinic Judaism"(W.D. Davies, New York: Harper Torchbooks, 1967) 158-163, ve "The Philosophy of the Church Fathers" (Harry A.Wolfson, Cambridge: Harvard University Press, 1970),155-156

11. Bu görüş Philo'da ve ikinci yüzyılda yaşamış bir Hıristiyan olan Justin'de de görülmekteydi. Bknz. Wolfson, "Church Fathers", 19-21

12. "Justin: Dialogue with Trypho" olarak İngilizce'ye çevrilmiştir. (Çeviri: Thomas B. Falls, gözden geçirme ve giriş yazısı: Thomas P. Halton, ed. Michael Slusser, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2003)

13. Bu önemli noktanın ilk defa A.D. Nock tarafından altı çizilmişti.Bknz: "Conversion" (London: Oxford University Press,1961), 164-192; ayrıca bknz.: "Philosophy as a Way of Life: Spritual Exercises from Socrates to Foucault" (Pierre Hadot, çeviri: Arnold Ira Davidson; Oxford: Blackwell, 1995).

14. "The Nag Hammadi Library in English" (James M. Robinson ed., San Francisco: Harper and Row, 1988)

15. Bknz.: "Gnosticism and Early Christianity" (R.C. Grant, New York: Harper Torchbooks, 1966),120-150

16. Tertullian'ın Antik Yunan felsefesinde kendisini koyduğu yeri en iyi ifade ettiği eseri muhtemelen "Prescription of Heretics"tir. (Çeviri T.H: Bindley, London: SPCK, 1914). Ünlü "İnanıyorum çünkü anlamsız" ifadesi hakkında bknz.: "A History of Christian Philosophy in the Middle Ages" (Etienne Gilson, London: Sheed and Ward, 1955),45.

17. Bu eseri bir kısmı, John Ferguson tarafından tercüme edilmiştir: "Clement of Alexandria: The Stromateis, Books One to Three" (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 1991).

18. "The Cambridge History of the Bible , cilt 1, From the Beginnings to Jerome" (P.R: Ackroyd and C.F Evans eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 454-489 da yer alan 'Origen as a Biblical Scholar' başlıklı M.F. Wiles çalışması.

19. "Origen: On First Principles"(Çeviri: G.W: Butterworth, New York: Harper Torchbooks , 1966).

20.Bknz.: Wolfson,"Church Fathers", 270-280; 317-321. 'homoousios'un tarihçesi için bknz.: G.L. Prestige, "God in Christian Thought" (London: SPCK, 1952), bölüm 10.

21. Arius'un konumunun analizi "Arius: Heresy and Tradition" (Rowan Williams, gözden geçirilmiş yeni basım, London:SCM Press,2001) adlı eserde yapılmaktadır. Bu konumun getirdiği sonuçlar "Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts" (Michael R. Barnes and Daniel H. Williams, eds.,Edinburgh: T. and T. Clark, 1993) başlıklı çalışmada izlenmiştir.

22. Bu 'hairesis' sorununun sadece ilk yaygın örneğiydi. Yerel kiliselerin inatla sürdürdükleri eğitimde 'kötü seçenek'ten yana olma sorunu çok eskiden beri vardı. Bknz.: Bowerstock ve diğerleri, "Late Antiquity",196-218 de yer alan 'Christian Triumph and Controversy'başlıklı Richard Lim denemesi ve burada sıralanan literatür. İznik ve Kadıköy Konsilleri arasındaki ortam, "From Nicaea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background" (Frances M. Young, Philadelphia: Fortress Press, 1983) ve "Doctrine and Practice in the Early Church" (Stuart G. Hall, Grand Rapids: Eerdmans, 1991) isimli eserlerde incelenmiştir.

23. Bu sıkıntılı teolojik alanın incelenmesinde en iyi rehberlik, konuyu teolojik yönüyle ele alan "Christ in Christian Tradition" (Aloys Grillmeier, London: Sheed and Ward, 1965) ve daha çok tarihsel temelleriyle ilgilenen "The Rise of Monophysitism" (W.C. Frend, Cambridge. Cambridge University Press, 1972) adlı eserlerdedir. Bu anlaşmazlıkların Roma İmparatorluğu'nun dünyaya hükmetme rüyası üzerindeki etkileri için bknz.: "Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity" (Garth Fowden, Princeton: Princeton University Press,1993), Bölüm 5

24. İslam fikir hayatına zemin oluşturmaları hakkında bknz.: "History of Islamic Philosophy" (Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman eds., London: Routledge, 1996) 40-51 de yer alan, 'the Greek and Syriac Background' başlıklı F.E. Peters çalışması.

25. Bknz.: W. Montgomery Watt, "The Formative Period of Islamic Thought" (Edinburgh: Edinburgh Press, 1973), 82-118

26. Bknz.: "Aristotle and the Arabs" (F.E. Peters New York: New York University Press,1968); "Classical Heritage

in Islam" (Franz Rosenthal, Berkeley: University of California Press,1975); "The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and science in the Abbasid Period" (M.J.L Young ve diğer editörler, Cambridge. Cambridge University Press, 1990), 487-491 de yer alan 'The Translation of Greek Materials into Arabic'başlıklı Lenn Evan Goodman çalışması; "Greek Thought and Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society"(Dimitri Gutas, London: Routledge, 1998).

27. "Hadisler", daha önce de gördüğümüz gibi, İslamiyette sanatsal bir anlam taşır ve Muhammed'in söylem ve eylemlerini aktarmak için bir iletişim biçimidir. Bu söylemleri aktaran, bir araya getiren ve inceleyenler muhaddis - muhaddisun olarak adlandırılmışlardır. "Gelenekselci" ve "gelenekselcilik" ise, daha geniş anlamlı ve modern Batı'ya ait terimlerdir ve burada Peygamber'in işlerini (sünnet) (Kur'an, hadis) ve toplumsal uzlaşmayı Müslümanlk inanç ve ibadetinin temeli kabul edenleri ifade etmektedir.

28. İslamda akılcılığın bu öncüleri için, bknz.:Watt, "Formative Period", 209-252

29. Kelamın başlangıç dönemi için bknz.: Aynı kaynak,180-208; ve Nasr and Leaman, "Islamic Philosophy", 71-88 de yer alan 'Early Kalam' başlıklı Abdel Haleem çalışması.

30. Daha sonraki dönemlerde Müslümanların kelam anlayışı üzerine bknz.: "Arabic Science and Philosophy 2", 1992: 3-7 de yer alan 'The Science of Kalam' başlıklı R.M. Frank çalışması ve daha kapsamlı bir çalışma olan "The Philosophy of Kalam" (Harry A. Wolfson, Cambridge: Harvard University Press, 1976), 3-42, bu eserde Kelamın tarihçesi konusunda Meymuni'nin görüşleri irdelenmektedir.

31. Eleştirel felsefeyle uğraşan filozoflar tarafından yapılan bu ayrım için, bknz. Farabi'nin "Enumeration of the Sciences" (Çeviri:R. Lerner, Muhsin Mahdi ed.) adlı eserinden alıntıların yer aldığı "Medieval Political Philosophy" (Ithaca: Cornell University Press, 1972), 27-30.

32. Kelam sorunsalının sınırları hakkında bknz.: "The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development" (A.J. Wensinck, London: Frank Cass and Co., 1965), 58-83 ve Wolfson, "Kalam",72-79

33. W.M. Patton, "Ahmad ibn Hanbal and the Mihna" (London: E.J. Brill, 1897)

34. Felsefe hakkında genel bilgi için, bknz.: "History of Islamic Philosophy" (Majid Fakhry, New York: Columbia University Press, 1993); "A Brief Introduction to Islamic Philosophy" (Oliver Leamen, Malden: Blackwell, 1999) ve "Islamic Philosophy", 21-27'de yer alan 'The Meaning and Concept of Philosophy in Islam" başlıklı Seyyed Hossein Nasr yazısı ve aynı yerde, 783-1000'de, 'Philosophy and Its Parts' başlığı altında toplanmış olan metinler.

35. Bknz. Nasr ve Laeman, "Islamic Philosophy", 165-177 de yer alan, 'Al Kindi' başlıklı Felix Klein-Franke çalışması ve Kindi'in çalışmalarından kapsamlı bir seçki için bknz.: "Al-Kindi's Metaphysics" (Alfred Ivry, Albany: State University Press of New York, 1974).

36. Razi hakkında bknz.: Nasr ve Laeman ,"Islamic Philosophy", 198-215'de yer alan, 'Muhammad ibn Zakkariya al-Razi' başlıklı Len Evan Goodman çalışması.

37. Farabi hakkında bknz.: "Al Farabi and his School" (Ian Netton, London Routledge,1992); Nasr ve Laeman ,"Islamic Philosophy", 178-197 de yer alan, 'Al Farabi' başlıklı De-

borah L. Black çalışması; kehanet konusunda bknz.: "Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy" (Fazlur Rahman, Chicago. University of Chicago Press, 1978) ve "Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy" (Richard Waltzer, Oxford: Oxford University Press, 1962), 206-219 da yer alan 'Al Farabi's Theory of Prophecy and Divination' başlıklı Richard Waltzer çalışması.

38. Bir din toplumunda bu konumun tehlikelerinin, Farabi'nin ait olduğu Eflatun geleneğinin çok iyi anladığı tehlikelerin, "Persecution and the Art of Writing" (Leo Strauss, Glencoe, Ill.: Free Press,1952) isimli eserde altı çizilmiştir.

39. Genel bilgi için,bknz.. "Avicenna" (Lenn Evan, London: Routledge, 1992) ve "Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to the Reading of Avicenna's Philosophical Works" (Dimitri Gutas, Leiden: E.J.Brill,1988); daha özel bilgi için bknz.: Rahman, "Prophecy in Islam", 30-91

40. Çevirisi, R. Lerner ve Muhsin Mehdi'nin"Medieval Political Philosophy" adlı eserinde,112-121 de yer almaktadır.

41. Bknz.: Armstrong ve diğerleri, "Later Greek Philosophy", 258-263

42. "Avicenna and the Visionary Recital" (Henri Corbin, Irving, Tex.: Spring Publications, 1980) eserlerinden İngilizce'ye çevrilmiş seçmeler bulunmaktadır.

43. İbni Sina'nın otobiyografisi için bknz.: "The Life of Ibn Sina" (çeviri ve yorum: W.E. Gohlman, Albany: State University of New York Press, 1974)

44. Eş'ari'nin iki büyük eseri İngilizceleri mevcuttur. "The Elucidation of Islam's Foundation" (W.C. Klein, New Haven: Yale University Press, 1940) ve "The Theology of al-Ash'ari" (R.J. McCarthy, Beirut: Imprimerie Catholique, 1953).

45. Bknz.: Wensinck, "Muslim Creed",83-101

46. Eş'ari yanlısı "okazyonalist"Tanrıbilimciler ve naturalist filozoflar arasındaki fikir tartışmaları on üçüncü yüzyıl boyunca sürdü. Bknz.: Wolfson, "Kalam", 446-600, ve"Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas" (Majid Fakhry, London: Allen and Unwin, 1958)

47. Bu yargı, "Hatadan kurtaran" adlı eserinde gayet veciz olarak ifade edilmiştir. Bknz.: "Al-Gazali: Deliverance from Error" (R.J. McCarthy, New York: Twayne, 1980), 59-60; Peters "JCI Texts",3:301-302 ve "Ghazali and the Ash'arite School" (Richard M. Frank, Durham: Duke University Press, 1994)

48. İbni Haldun'un tarih, evrim ve kelamın işlevi hakkında düşünceleri, daha kapsamlı olarak, Peters, "JCI Texts", 3:296-301'de yer almaktadır.

49. Temel bir çalışma olarak, bknz.: "Studia Islamica";17, (1962):37-80 ve 18 (1963): 19-39'da yer alan 'Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History' başlıklı George Makdisi makalesi.

50. Gazali'ye İngiliz dilinde en iyi başlangıç, "Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali (W. Montgomery Watt, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963) isimli eserdir. Ayrıca bknz.: Nasr ve Laeman ,"Islamic Philosophy", 258-276 da yer alan 'Al- Ghazzali' başlıklı Massimo Campanini çalışması.

51. İbni Rüşd'ün karşı görüşlere karşı savunması ile birlikte çevirisi yapılmıştır.Bknz. not 57

52. Eş'ari'nin medrese üzerine yaptığı çalışmayla ilgili yorum için, bknz.: "The Rise of Colleges: Institution of Learnin in Islam and the West" (George Makdisi, Edinburgh:

Edinburgh University Press, 1981), 281-291'de yer alan, Geoge Maksidi'nin 'Conclusion' başlıklı yazısı.

53. Hıristiyan inanç bildirgeleri hakkında bknz.: "Early Christian Creeds" (J.N:D. Kelly, 3. baskı, Essex:Longman Group, 1981) ve "The Creed" (Bernard L. Marthaler, Mystic: Twenty-Third Publications,1987).

54. Kelime-i şahadetin tarihçesi için bknz.: Wensinck, "Muslim Creed", 17-35

55. Bütün bu akideler aynı kaynakta incelenmiştir.

56. İbni Rüşd hakkında bknz.: "Averroes and His Philosophy" (Oliver Laeman, Oxford : Clarendon Press, 1988); "Averroes (Ibn Rushd):His Life, Works and Influence" (Majid Fakhry, Oxford: One World, 2001); "Ibn Rushd (Averroes)" (Dominique Urvoy, London: Routledge, 1991); Nasr ve Laeman, "Islamic Philosophy", 330-345'de yer alan,Urvoy'un 'Ibn Rushd' isimli çalışması; "Averroes: A Rationalist in Islam" (Roger Arnaldez, çeviri: David Streight, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000) ve daha geniş bir bakış açısından, "Averroes and the Aristotelian Tradition: Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd", 1126-1998, (Klaus Braun ve diğer ed.,Leiden: E.J. Brill,1999).

57. İbni Rüşd'ün 'Incoherence'isimli eseri, Ghazali'nin 'Incoherence'adlı eserinden uygun bölümlerle birlikte S. Van den Bergh tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir: "Averroes' Tahafut al Tahafut" 2 cilt, (London: Luzac,1954)

58. Gazali'nin doğal düzensizliği reddetmesi ve İbni Rüşd'ün savunması ile ilgili olarak bknz.: Fakhry, "Islamic Occasionalism",56-138

59. Yorumuyla birlikte George Hourani tarafından çevrilmiştir: "Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy: A Translation, with Introduction and Notes, of Ibn Rushd's Fasl al-Maqal" (London: Luzac, 1961)

60. Bknz. Ignaz Goldziher, "The Zahiris: Their Doctrine and History" (1884; gözden geçirilmiş çeviri, Leiden: E.J. Brill,1971)

61. Bknz.: Nasr ve Laeman, "Islamic Philosophy", 696-711'de yer alan 'Saadiah Gaon al Fayyumi' başlıklı Lenn Evan Goodman çalışması; "Philosophies of Judaism" (Julius Guttmann, New York: Schocken Books, 1973), 61-73 ve "The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture" (Robert Brody, New Haven: Yale University Press,1998), 235-332

62. Arapça orijinalinden Samuel Rosenblatt tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir: "Saadia Gaon: The Book of Beliefs and Opinions" (1948; tekrar basım New Haven: Yale University Press,1967). 1946'da Alexander Altman tarafından kısaltılarak yapılan bir çeviri de Daniel H. Frank'ın giriş yazısıyla yeniden basılmıştır: "Saadya Gaon: The Book of Doctrines and Beliefs" (Indianapolis: Hackett,2002)

63. Rosenblatt, "Beliefs and Opinions", 137-179; 299-322

64. Wolfson, "Church Fathers",97-101

65. Bknz.: Guttman, "Philosophies of Judaism", 89-120

66. Bknz.: Nasr ve Laeman, "Islamic Philosophy", 677-695'de yer alan Arthur Hyman'ın 'Jewish Philosophy in the Islamic World' başlıklı çalışması.

67. Bknz.: Nasr ve Laeman, "Islamic Philosophy", 718-724'de, Barry Kogan, 'Judah Halevi' başlıklı çalışma ve 'Kuzari' ile ilgili olarak bknz.: "In Defense of the Despised Faith" (N.

Daniel Korobkin, Northvale, N.J.:J. Aronson, 1998) ve "Philosopher and Prophet: Judah Halevi, the Kuzari and the Evolution of his Thought" (Yochanan Silman, Albany: State University of New York Press, 1995) isimli eserle karşılaştırınız.

68. Bknz.: Strauss, "Persecution and the Art of Writing". Filozof Meymuni'ye ulaşmak için "Rambam: Readings in the Philosophy of Moses Maimonides" (Lenn Evan Goodman, New York: Schocken Books, 1977) isimli eser uygundur. Ayrıca şu iki eser arasında karşılaştırma yapınız: Nasr ve Laeman, "Islamic Philosophy", 725-738'deki 'Maimonides' başlıklı Alexander Broadie çalışması ve Guttmann "Philosophies of Judaism", 152-182

69. .Arapça orijinalinden Shlomo Pines tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir: "Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed" (Leo Strauss'un giriş yazısıyla, Chicago: University of Chicago Press, 1963). Ortaçağ Yahudiliğinde inanç ve akıl konusunda, bknz.: "Great Schisms in Jewish History" (Raphael Jospe and Stanley M.Wagner eds.,New York: Ktav, 1981) isimli eser, 73-118'de yer alan 'Faith and Reason: The Controversy over Philosophy" başlıklı Raphael Jospe çalışması.

70. Hourani, "Harmony", 32-37 ve çeviri, 63-71; 76-81

71. Bknz.: Pines'a Strauss tarafından yazılan giriş "Guide" ve çevirmenin yorumları. cxvii-cxxiii.

72. Bknz.: Guttmann, "Philosophies of Judaism", 154, 178-179 ve Peters, "Monotheists", cilt 1, bölüm 5

73. "Guide" 2.17 (Pines, 294).

74. Bölüm 1 ve 3'e giriş (Pines, "Guide",5-9, 415-416)

75. Aynı kaynak, lxxxix,xcviii-cxxiii.

76. Gazali'den sonra Kelam için bknz.: Wensinck, "Muslim Creed", 248-276.

77. Bknz.: "The Cambridge History of Later Medieval Philosophy" (Norman Kretzmann ve diğer editörler, Cambridge: Cambridge University Press,1982), 45-79 deki 'Aristoteles Latinus' başlıklı Bernard G. Dad çalışması.

78. "The Cambridge Companion to Aquinas" (Norman Kretzmann and Eleonore Stump eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1993'de yer alan bazı çalışmalar doğrudan burada üzerinde durduğumuz konuya temas ediyor: Joseph Owens, 'Aristotle and Aquinas', 38-59;David B. Burell, 'Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers', 60-84 ve Mark D. Jordan, 'Theology and Philosophy', 232-251. Thomas'ın diğer büyük külliyatı, "Contra Gentiles" (1270-1272) başlıklı çalışmanın Müslümanları Müslümanlıktan döndürmek için bir araç olarak yazılmış olduğu da hatırlatılmalıdır. Bknz.: Peters, "Monotheists", cilt 1, bölüm 4.

79. Bknz: Kretzmann ve diğerleri, "Later Medieval Philosophy", 80-98'de yer alan, 'The Medieval Interpretations of Aristotle' başlıklı, C.H.Lohr'un yararlı özet çalışması.

80. Bknz.: "Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and the Theories of Human Intellect" (Herbert A. Davidson, Oxford: Oxford University Press, 1992).

81. "Aquinas Against the Averroists: On there Being Only One Intellect" (Ralph McInerney, West Lafayette: Ind.: Purdue University Press, 1993) ve bknz: Kretzmann ve diğerleri, "Later Medieval Philosophy", 602-622'de yer alan, 'Sense, Intellect and Imagination in Albert, Thomas and Siger' başlıklı Edward P. Mahoney çalışması. Latinlerin İbni Rüşd anlayışları hakkında bknz.: "Chrisitian Philosophy", 387-409

TEKNİK TERİMLER SÖZLÜĞÜ

Bu sözlükteki teknik terimler, çalışmada kullanılan Arapça (A), Antik Yunanca (Grekçe-G) ve İbranice – Aramice (H) kaynaklardan olduğu gibi aktarılan kelimelerdir. Metinleri özgün dilinden okuyabilenler için olduğu gibi aktarım (transkripsiyon) sistemlerinin hiçbiri tatmin edici değildir. Dili bilmeyenlere ise bu gösterim şaşırtıcı gelebilir. Buraya alınan terimlerin bu konuda hiçbir iddiası yoktur. Fonetik işaretlerini, yokluklarından çok az okurun etkileneceği düşüncesiyle, mümkün mertebe az kullanmaya çalıştım. "halaka / halakot" örneğindeki gibi yazılmış olan terimlerin ilki sözcüğün tekil, ikincisi de çoğul halidir. Faydalı olabileceğinin düşünüldüğü yerlerde kelimenin sözlük anlamı tırnak işareti içinde verildi.

ab bet din (H): Sanhedrin ya da Büyük Meclis'in "çift" başkanından daha az yetkiye sahip olanı; *bknz. bet din.*

agape (G): "aşk" "aşk yemeği"; Kutsal ekmek ayininin olmadığı dönemde ilk Hıristiyanların hep birlikte yediği yemek.

ahl al-hadis (A): "hadis yandaşları", gelenekçiler; *bknz. hadis, muhaddis.*

ahl al-kalam (A): "diyalektik mantık yandaşları"; *bknz. kalam, mutakallim.*

akeda (H): " bağlayış"; İbrahim'in kurban etmeye niyetlendiği oğlu İshak'ı bağlaması.

akide (A): bildirge, beyan, Müslüman inancının beyanı; *bknz. Symbolon.*

allegoria (G): "simgesel anlatım", bir konunun benzeri başka bir konu ile temsil edilerek anlatımı, bir metne sözlük anlamından farklı anlamlar yüklenmesi, alegori; *bknz. batin, tevil.*

amida (H): "ayakta, sabit"; sinagog ayinlerinin orta bölümlerinde okunan bir dizi hayır dua.

amir (A): komutan; amir al müminun: "İnananların Komutanı", Müslüman toplumunun başkanına verilen san.

amme ha-aretz (H): "ülkenin insanları", "avamlar"; dindar olmayan Yahudiler veya Yahudi olmayanlar.

amora / amoraim (H): "konuşmacı"; Mişna üzerine yazdıkları tefsirlerle iki gemarot'u oluşturan hahamlar.

anachoresis (G): çekilme, vazgeçme; özellikle, Hıristiyanlıkta dini yönelmelerle dünyadan el ayak çekme; İngilizce karşılığı "anchorite".

anamnesis (G): "hatırlama"; Hıristiyan toplu ayinlerinin bir parçası olan, İsa'nın insanlığı günahtan kurtarmak için çektiği çile ve ölümünün anılmasına dayanan seremoni.

anaphora (G): "yukarı kaldırmak", Kutsal ekmek ayininin orta bölümü; Roma ayininin "kanon"u.

apokalypsis (G): "örtünün kalkması"; özellikle, ahir zamanın görüldüğüne ilişkin his; kıyamet.

apokrypha (G): "saklı", "münzevi"; Kutsal Kitaplarda yer almayan dini metinler.

apokrif : *bknz. "apokrypha".*

baraka (A): "kutsama, hayır dua"; başta Sufi piri olmak üzere "Allah'ın Dostları"nın mazhar olduğu inayet; *bknz. veli, mürşit, silsile.*

batın (A): "gizlenmiş", "içrek"; Kutsal kitabın, harfi harfine anlamı altında yatan, gizli ve sadece ehil kişilerce anlaşılabilecek anlamı; *bknz. tevil.*

Benei İsrael (H): "İsrail'in Çocukları"; İsrailliler, Yahudiler.

berit (H): Ahit, anlaşma; özellikle Yahova ve İbrahim arasında yapılan anlaşma.

bet din (H): Yahudi hukuk mahkemesi; büyük mahkeme, Sanhedrin olarak isimlendirilir sürgün sonrası dönemde Yahudilikteki temel yürütme ve yargı organıdır.

bet ha-knesset (H): "toplantı evi"; sinagog.

bet ha-midrash (H): "çalışma evi"; Yahudilikte Kutsal Kitap ve hukuk üzerine çalışmaların yapıldığı okul; *bknz. midrash, yeshiva.*

bet ha midraş (H): *bknz. "bet ha-midrash".*

bet ha-tefilla (H): "ibadet evi"; toplu ayinlerin yapıldığı sinogog.

Beyt Allah (A): "Allah'ın Evi"; Mekke'de bulunan Kabe; İbranice ve İngilizce'de Beth-el.

Beytullah (A): *bknz. "Bayt Allah".*

birket ha-minim (H): "hizipçilerin kutsanması"; M.S. 1. yüzyılda sinogog ibadetine alınmış, aslında hizipçilerin lanetlenmesi olan ayin.

cemaat (A): topluluk; özellikle bir olarak görülen Müslüman cemaati; *bknz. ümmet.*

cami (A): toplantı yeri; özellikle Müslümanların Cuma namazı vb. toplu ibadetleri için toplandıkları yer; *bknz. mescit.*

cihat (A): "çabalamak, uğraşmak"; Tanrı'nın yolunda verilen maddi ve manevi uğraş, "kutsal savaş".

Dar al Harb (A): "savaşılan yer"; Müslümanların siyasi kontrolünde olmayan ülkeler.

Dar al İslam (A): "Müslümanların yaşadığı yer"; Müslümanların siyasi kontrolünde olan, şeriatın hüküm sürdüğü ülkeler.

Dar-ül harp (A): *bknz. Dar al Harb.*

Dar-ül İslam (A): *bknz. Dar al İslam.*

diaspora (G): "dağılma"; İsrail ülkesi dışında yaşayan Yahudi toplulukları.

eidos / eide (G): bir şeyin model niteliği taşıyan ilk hali, fikir, düşünce.

ekklesia (G): toplanma, cemaat; kilise, "Büyük Kilise" birliğini oluşturan Hıristiyan topluluk ve toplumları; İngilizce karşılığı "ecclesiastic".

epiklesis (G): "dua ile çağırma"; Doğu Hıristiyan kilisesi ayinlerinde Kutsal Ruh'un sunu ve kurbanlıkları kutsaması için çağrılması.

episkopos (G): "gözetmen"; Hıristiyan toplumunun inanç ve ahlakından sorumlu başkanı, piskopos; İngilizce karşılığı "episcopal".

Eretz Israel (H): "İsrail ülkesi" ya da "İsrail için bir ülke"; Eski Ahit'te İsraillilere vaat edilmiş olan ülke; hukukta, tamamında halakotun geçerli olduğu yer, alan.

erub/ erubin (H): "karışım"; Şabat'ın kısıtlı olarak uygulanmasına izin verilen bölge; Mişna'da, bu konuyu ele alan " özel günler" risalesi.

euangelion (G): "iyi haber", müjde; İsa'nın gelişinin haberi, Matta, Markos,Luka ve Yuhanna'ya atfedilen dört kitap; *bknz. İncil; İngilizce karşılığı "evangelical".*

fakih / fukaha (A): Hukuk alimi, şeriat yorumunda uzmanlaşmış kişi; *bknz. fıkh.*

fena (A) : "hiçlik", mistiğin Hakk'la bir olmasından önceki durumu.

fetva (A): İslam hukukunda, bir konu üzerinde, yetkili bir kişinin verdiği öğüt niteliği taşıyan yargı; *bknz. müftü.*

fıkh (A): Hukuk ilmi; şeriat hüküm ve dallarını kapsayan ilim.

gaon / gaonim (H): "lider, önder" ortaçağlarda, Dar-ül İslam'da yaşayan Yahudi topluluklarının yöneticisi ve Yahudi hukuk okullarının başkanı.

gemara / gemarot (H): "tamamlanmak, tamama ermek"; Babil ve Filistin akademileri hahamlarının yaptıkları, Arami dilinde yazılmış Mişna tefsiri; *bknz. amora.*

geniza (H): depo, özellikle, metin ve belgelerin muhafaza edildiği sinogog deposu.

gezara / gezerot (H): Hahamların hazırladığı Halakanın genişletilmesi ve açıklamasını içeren kanun metni.

gnosis (G): "bilgi", özellikle ehil kişilere aktarılan ve günahtan kurtuluşu sağlayan bilgi; *bknz. hikma.*

habura (H): sofra kardeşliği; hepsi aynı arınmışlık derecesinde olan kişilerin birlikte yediği yemek.

hac (A): kutsal yerlere yapılan ziyaret, özellikle de Müslümanlığın koşullarından olan Mekke ziyareti.

hadis (A): Muhammed'in söz ve eylemlerinin, yakınında bulunanlar tarafından diğerlerine aktarımı.

hadis ehli (A): *bknz. ahl al hadis*

haftara (H): Şabat ayini sırasında, Torah okunmasının ardından gelen, 'Peygamber'lerden alınmış yaklaşık on dizelik pasaj.

haggada / haggadot (H): nasihat, öğüt, vaaz; Kutsal kitabın ahlaki içeriğini vurgulayan, olaylar anlatıp bunlardan öğüt çıkaran tarzdaki yorumu.

halaka / halakot (H): hahamların hazırladığı, Kutsal Kitaptan yapılan yorumlarla türetilmiş veya "Babaların geleneği"nden alınmış bağlayıcı kural.

halife (A): "vekil" veya "birisinden sonra gelen";Muhammed'den sonra Müslüman toplumunun başkanı ve komutanı olan kişiler; Şii mezhebindeki eşdeğeri 'imam'dır. İngilizce karşılığı "caliph".

haram (A): yasaklanmış, tabu; Kabe'nin etrafındaki yasak alan (haram ül şerif); Kudüs tapınağının sınırlarını çizen Herod platformu; İngilizce karşılığı harem. Müslüman evinde kadınlara ayrılmış, erkeklere yasaklanmış bölge; bknz. herem.

hasid / hasidim (H): "sofu" 1. Maobileri destekleyen, bu nedenle de Ferisilerin öncüleri sayılan bir dini grup, 2. Ortaçağ'da yaşamış sofu Yahudi toplulukları, 3. On sekizinci yüzyılda Doğu Avrupa'da gelişen bir mistisizm hareketi.

hegoumenos (G): lider veya amir, özellikle bir Hıristiyan keşiş topluluğunun başkanı.

herem (H): yasaklanmış, "tabu", "kutsal olmayan"; Yahudi toplumundan geri dönmemek üzere uzaklaştırılma cezası; *bknz. haram.*

hesychia (G): mistiklerin derin düşünce halindeyken ulaştıkları sükunet.

heykal / heykalot (H): "saray-tapınaklar"; Yahudi mistiklerin Tanrı'ya giden yolda geçtikleri mertebeler.

hicret (A): "göç", özellikle Muhammed'in M.S. 622'de Mekke'den Medine'ye göçü, bu tarih İslamiyet döneminin başlangıcı kabul edilir. İngilizce karşılığı "hegira".

hikma (A): zeka, akıl; kavrayışın en yüksek mertebesi, özellikle mistik, gnostik ve teosofistlerin sezgisel zekası.

hikmet (A): *bknz. hikma.*

hiyal (A): "araçlar" özellikle, kanunlara uyulmamasından kaçınabilmek için kullanılan yasa araçları ve kurgular.

homoousios (G): "aynı öz varlığa sahip"; homoiousios "benzer özden varolmuş"; her ikisi de İsa'nın Tanrı karşısındaki konumunu tanımlamak için kullanılır.

hyponoia (G): "alt anlam"; bir metnin alegorik tefsirle açığa çıkarılan gizli anlamı; *bknz. allegoria.*

hukm / ahkam (A): "yargılar"; Kuran hükümleri, bir anlamda İslami mitzvot.

hutbe (A): vaaz, özellikle de Cuma namazından sonra camide verilen vaaz; hutbe okuyana 'hatip' adı verilir; bknz. minber.

hüküm / ahkam (A): *bknz. hukm / ahkam.*

hypostasis (G): tek kişi.

icma (A): uzlaşma, görüş birliği; bir merkezdeki hukuk alimlerinin uzlaşımı, zamanla bütün Müslüman topluluğu içinde ulaşılan ortak görüş anlamını almıştır.

içtihat (A): "kişisel çaba"; bir metnin açıklığa kavuşturulması amacıyla, sağduyudan akıl yürütmeye kadar her türlü yöntemin uygulanması.

id (A).: bayram, kutsal gün; id al - fıtr Şeker bayramı; id al-adha, Kurban Bayramı.

idea (G): bknz. eide.

ihvan (A): "kardeş"; dini bir birlik veya tarikatın üyeleri.

ilm (A): bilgi, ilim; özellikle sonuçları ortaya konabilen, müspet ilim.

imam (A): lider 1. ibadet sırasında liderlik eden, 2.Şii Müslümanların yetkilerini Ali'den alan karizmatik liderine verilen san.

iman (A): inanç; Tanrı'nın varlığını ve Muhammed'in O'nun resulü olduğuna kalben inanmak, kelime-i şahadetle ifade bulmuştur; *bknz. mümin.*

İncil (A): Hıristiyanların kutsal kitabı, Yunanca euangelion sözcüğünden gelmektedir.

Ioudaioi (G): "Yahudiyeliler (Judealılar)"; Yahudiler.

İslam (A): "boyun eğmek"; Allah'ın iradesine boyun eğmek; bknz. müslim.

isnad (A): hadisi aktarma yetkisine sahip kişilerin oluşturduğu ve hadislerin günümüze aktarımını sağlayan zincir.

işrak (A): "aydınlanma"; mistiklerin ve bir kısım filozofların sezgisel kavrama sistemi; bknz. hikma, marifa.

ittihat (A): özdeşlik; bir olma, özellikle bir mistiğin Hakk'la bir olması.

kabala (H): "elden ele iletilen", "gelenek"; özellikle Yahudi Gnostik geleneğinin ezoterik bilgisi.

kadı (A): Şeriat mahkemelerinde görülen davaları karara bağlamak üzere, hükümet tarafından atanan ve hukuki konularda halifenin yetkisine sahip olan yargıç.

kafir / kafirun (A): inanmayan, Allah'ın iradesine boyun eğmeyen, puta tapan; *bknz.küfr.*

kanon / kanones (G): "standartlar", yargılama ve davranış standartları, normlar, kanunlar.

katechesis (G): öğretme, talimat verme; özellikle bir Hıristiyan'a vaftizden önce verilen talimatlar; İngilizce karşılığı "catechism".

kelam (A): "konuşma, söylev"; tanımlayıcı özellikleri herkesçe kabul edilmiş varsayımlardan yola çıkması, ispat yoluyla değil de sebep-sonuç ilişkilerine dayalı akıl yürütme sistemi, Kuran'ı savunan bir araç olarak kullanılması olan diyalektik teoloji; *bknz. mutakallim.*

kelam ehli (A): *bknz. ahl-al kelam.*

kenoma (G): "boşluk"; Gnostik öğretide dünyanın akılla kavranabilir kısmı; *bknz. pleroma.*

keramet (A): özellikle Allah'ın dostlarına verilmiş ruhani yetenekler.

keşf (keşif) (A): "örtünün kalkması"; Allah'ın mistiğe kendisini göstermesi.

kıble (A): "yöneliş"; özellikle ibadet için Kabe'ye yöneliş; bu yön cami içindeki mihrab ile belirtilir.

kıyas (A): benzeşim, analoji; özellikle kanun hükümlerini tanımlamak veya kapsamını genişletmek için benzeşim yöntemini kullanarak akıl yürütmek; bir tür içtihat.

kohen / kohenim (H): rahip; Yahudi feda törenlerinin yöneticisi.

koinobion (G): toplum; özellikle ortak bir inancı paylaşan Hıristiyan zahitlerinin oluşturduğu topluluk; İngilizce karşılığı "cenobitic".

kutb (A): kutup, diğer azizlerin çevresinde döndüğü kutup yıldızı.

küfr (A): inançsızlık; puta taparlık; *bknz. kafir.*

logos / logoi (G): söz, kelime; söz söyleme; mantık, insan ya da ilahi varlık (ki bazen şahıslaştırılır) akıl yürütme üzerine dayandırılan söyleşi; çoğulu evrendeki gizli mantığın görünür hale geldiği durumları ifade eder. İngilizce karşılığı "logic".

marifa (A): bilgi; özellikle mistisizm ve Gnostisizmin sezgisel bilgisi; *bknz. hikma.*

mashiah (H): "kutsanmış" (kutsal yağ ile ovularak kutsanmış); Mesih; Yunanca karşılığı "Christos".

mavla / mavali (A): Arap olmayan Müslüman.

mazalim (A): İslam toplumunda adaleti sağlamak amacıyla; karara bağlanması, doğrudan yöneticinin yetkisine bırakılmış şikayet veya başvuru.

medrese (A): şeriatın öğretildiği okul.

Mehdi (A): "yol gösterilmiş kişi"; Sünni İslam'da eskatolojik Mesih ifadesi.

merkaba (H): "saltanat arabası"; özellikle Ezekiel'in arabası; Yahudi mistiklerin Tanrı'nın tahtına gitmek üzere bindikleri araba.

mescit (A): "secdeye varılan yer"; türbe, cami.

metamorphosis (G): "yeni şekil", dönüşüm; özellikle ahlaki ve ruhani hayatta Tanrı'nın inayetiyle ulaşılan dönüşüm.

mevlid el nebi (A): Peygamber'in doğum günü; Müslümanlar için kutsal bir gün (mevlut kandili).

midrash / midrashim (H): "çalışma, inceleme"; özellikle Kutsal kitabın, yorumlarının ve bu konuyla ilgili edebi eserlerin incelenmesi.

mihna (A): tetkik, dikkatle inceleme; özellikle Tanrıbilim üzerindeki görüşlerin tetkiki.

mihrap (A): bir camide kıbleyi (Kabe'nin yönünü) işaret eden girinti.

millet (A): Dar ül İslam'da yaşayan, yarı özerk toplum; üyeleri Kitabın insanlarından , ama etnik kökenleri farklı kişilerdir, Osmanlı İmparatorluğu'nda "zimmi"ler olarak adlandırıldılar.

min / minim (H): hizipçi, muhalif, karşıt görüşlü anlamına gelmekle birlikte genellikle Yahudi Hıristiyanları tanımlar.

minber (A): camide mihrabın yakınlarında bulunan, üzerinde hutbe okunan yüksekçe platform.

Mishna (H): M.S. ikinci ve üçüncü yüzyıllarda hahamlar tarafından bir araya getirilmiş, yasalarla ve başka konularla ilgili derleme; özellikle bu derlemelerin bağlayıcılığı olan son en hali.

mitos (G): açıklamalı anlatı.

mitzva / mitzvot (H): "emir"; Eski ahitte yer alan hükümler.

monachus / monachoi (G): "tek başına"; keşiş.

mufti (A): İslam hukuku üzerinde görüş bildirme yetkisine sahip kişi; müftü; *bknz. fetva.*

mutakallim / mutakallimun (A): Tanrıbilimci, kelam konusunda uzmanlaşmış kişi.

muvahhidun (A): "tek vücut haline gelmiş olanlar"; Almohadlar.

müezzin (A): "çağıran"; İslamiyet'te, ezan okuyarak namaza çağıran kişi; İngilizce karşılığı "muezzin".

mümin / müminun (A) : inanan, inancı olan ; imanlı; Müslüman

mürşit (A): ruhani yol gösterici, usta, Sufi çırakların karizmatik öğretmeni; Farsça'da "pir".

müslim / müslimun (A): "boyun eğen"; Allah'ın iradesine boyun eğen; Müslüman.

nasi (H): "lider", "yöneten", "prens"; Sanhedrindeki "çift" başkandan daha üst konumda bulunanı; daha sonra "patriark" haline dönüşerek, Roma İmparatorluğu içinde yaşayan Yahudilerin resmi temsilcisinin sanı oldu; *bknz. resh galuta.*

nazar (A): araştırma, mantıkla sorgulama.

nebi (A): peygamber, Tanrısal esinlerin (vahiylerin) iletildiği kişi.

nidduy (H): Yahudi toplumundan geçici olarak uzaklaştırılma cezası; *bknz. herem.*

notztrim (H): Hıristiyanlığın ilk zamanlarında, Hıristiyanlara Yahudiler tarafından verilen isim; "Nasıralılar" anlamına gelebilir.

ousia (G): öz, ana madde.

paradosis (G): "elden ele geçirerek iletmek"; gelenek, özellikle Havariler tarafından iletilen geleneksel İsa öğretisi.

parousia (G): "varlık" , "geliş"; özellikle Hıristiyanlar için Mesih'in gelişi; Ahir zamanda İsa'nın "ikinci gelişi".

peshat (H): bir kutsal metnin düz anlamı; *bknz. zahir.*

pesher / pesharim (H): Kutsal Kitap tefsiri; özellikle Kumran'daki mezheplerin yaptığı tefsirler; *bknz. midrash.*

pesikta (H): özel Şabat günlerinde ve kutsal günlerde yapılan ayinlerde okunan, Torah ve Peygamberler'den pasajlar.

petiha (H): "açılış" ; vaazdan önce okunmak üzere, Peygamberler veya Yazılardan haham tarafından seçilen satırlar; Arapça'da çok benzer bir kelime, "fatiha" Kuran'ın açılış suresinin adıdır.

phainomena (G): "görünen, ortada olan"; kanıt, fenomen.

pleroma (G): "doluluk", "mükemmellik"; Gnostisizmde ruhani üst dünya; Tanrı'nın ve Aeonların bulunduğu yer; insan soyunun ilahi unsurunun ilahi yurdu; *bknz. kenoma.*

politeia (G): yönetim şekli; anayasa.

presbyteros / presbyteroi (G): "ihtiyar"; Hıristiyan toplumunun eş yetkilere sahip başkanları, daha sonra piskopos vekili yetkisine sahip oldular; Hıristiyanlıkta ruhban sınıfı, Kutsal ekmek ayinini yönetenler.

resul (A): elçi, Allah'ın elçisi; Muhammed.

resh galuta (H): "sürgünlerin lideri"; Roma İmparatorluğundaki "nasi"liğe paralel ve "geonim"in önceli olan kurum; Pers İmparatorluğu içinde İslamiyet öncesi dönemde yaşayan Yahudilerin başkanı.

saddik (H): "adil kişi"; kanunlara uyması zahitliği ve bazen de ruhani güçlere sahip olmasıyla tanınan kişi; Yahudi azizi.

salat (A): ibadet, özellikle beş vakit namazı tanımlamakta kullanılır.

sema (A): "işitme"; vecde hazırlık için, Sufilerin müzik eşliğinde yaptıkları, dans ve terennüm içeren ayin; *bknz. zikr.*

seder / sedarim (H): Mishna'nın bölünmüş olduğu dört "sıra"; Torah'ın ayin sırasında okunmak üzere hazırlanmış bölümleri.

sefira / sefirot (H): "sayılar, rakamlar";temel ilkeler; Kabala öğretisinde pleromayı oluşturan, Tanrı'dan gelen parçalar.

semika (H): " ruhani emirler almak"; nasi'nin yetkilerini resmi olarak başkalarına aktarması.

shaliah / shelihim (H): haberci, delege, havari (elçi).

shema (H): "Sözlerime kulak ver ya Rab" diye başlayan Mezmur (6:1); ayin anlamında bu pasaj etrafında gelişen ibadet.

silsile (A): "zincir"; Sufiliğin ruhani aydınlığının iletildiği pirler sırası; *bknz. baraka.*

siyasa (A): politika, siyasi tutum; halifenin siyasi takdir yetkisi.

sofer / soferim (H): yazıcı, katip; özellikle sürgün sonrası Yahudilikte aynı zamanda kanun tefsiri öğrencisi olan yazıcı.

sufi (A): büyük bir olasılıkla "yün pelerin (suf) giyen" anlamındadır. Müslüman zahit ve mistikler için kullanılır.

sure (A): Kuran'ı oluşturan her bir bölüm.

sünnet (A): "adet, örf", "yapılması alışkanlık haline gelen"; 'sunnat al nabi' tamlamasının bazı kelimeleri düşmüş hali, böyle bakıldığında, hadislerde anlatılan "Peygamberin alışkanlıkları" anlamına geliyor. İngilizce karşılığı "sunni".

symbolon (G): inanç bildirgesi.

synaxis (G): "bir araya gelme, toplanma", "toplantı"; özellikle dini bir ayin için toplanma; Hıristiyanlıkta sinogog ayinlerinden esinlenilmiş, daha sonra Kutsal ekmek ayinin anaphora dan önceki bölümü haline gelmiş toplu ibadet.

şahadet (A): "şahitlik etmek" veya bildirmek, ikrar etmek; özellikle, Müslümanlıkta "Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed O'nun resulüdür," şeklinde dile getirilen inanç bildirgesi; *bknz. iman.*

şeriat (A): Genel anlamıyla İslam hukuku; özelde, yetkisini 1. Kuran'dan 2. Peygamber sünnetinden 3. Toplumsal uzlaşmadan 4. Hukuk alimlerinin yargılarından alan her türlü bağlayıcı hüküm.

şia (A): "parti, taraf, yan", "yandaş" ve özellikle Ali yandaşları, Şiiler.

şerk, şerik (A): "ortaklık"; özellikle Tanrı'ya ortak koşmak, çok Tanrıcılık.

takkana / takkanot (H): Yahudi toplumunun dini, sosyal ve ekonomik koşullarını düzeltecek yeni kurumların yaratılması amacıyla hahamlarca verilmiş hükümler.

taklid (A): bir başkasının otoritesi altına girmek, üstünlüğünü kabullenmek.

talim (A): "öğretmek"; özellikle Şii İmam'ın tartışılmaz öğretme yetkisi.

talmud (H): haham Judah-ha Nasi tarafından hazırlanmış İbranice Mishna ve eşlik eden Arami (gemorot) , Filistin (Talmud Yerushalmi) veya Babil (Talmud Bavli) versiyonlarından her hangi biri

tanna / tannaim (H): "tekrarlayan", "ezbere okuyan"; karar ve müzakereleri Mishna'da saklanan ikinci-üçüncü yüzyıl Yahudi bilgeleri.

targum (H): "çeviri, tercüme"; özellikle Eski Ahit'in Arami diline açıklamalı olarak tercümesi.

tarika (A): "yol"; özellikle Sufiliğin kurumsal hale gelmiş ve Sufi topluluğunun belli ilkeler doğrultusunda örgütlenmesini sağlamış çeşitli "yol"larından biri.

taziye (A): Ali'nin oğlu ve Peygamber'in torunu olan Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin canlandırıldığı tören.

tecelli (A): "kendisini görünür hale getirmek" İbni Arabi mistisizminde 'Tanrı'anlamına geliyor.

tefsir (A): herhangi bir metin üzerinde yapılan yorum; özellikle Kuran'ın açıklanması,özgün halinde muhtemelen Kuran'ın düz anlamının açıklanmasıydı. *bknz. zahir.*

teoloji (G): Tanrı hakkında bilimsel ifadeler; *bknz. kelam ve mistiklerin Tanrı algılayışları.*

tevil (A): Kuran'ın alegorik tefsiri.

Tevrat (A): Torah.

theologoumena (G): özellikle inanç hakkındaki önermeler.

Torah (H): Kanun, yasa; genel olarak Yahudilerin dini hukuku veya bu hukukun ortaya konduğu Eski Ahit'in ilk beş kitabı (Pentateuch).

ulema (A): "bilgili"; din ilminde uzmanlaşmış Müslüman din adamı; *bknz. fakih.*

umma (A): Müslüman topluluğu, ümmet.

vakf (A): Tanrı'nın mülkü sayılan ve geliri cami, medrese yapımı ve medrese öğrencilerine destek verilmesi gibi dini amaçlar için sarf edilen toprak ya da mülk; vakıf.

veli / evliya (A): "dost"; özellikle 'Allah'ın dostu'; ruhani güçlere sahip olan kişi, Müslüman aziz(ler); *bknz. keramet.*

yahad (H): topluluk, özellikle Kumran'daki topluluk.

yeshiva / yeshivot (H): Torah ve Talmud üzerinde çalışmalar yapan kuruluş ; *bknz. bet ha midrash.*

zahir (A): bir metnin "açık", düz, harfi harfine anlamı; özellikle Kuran için kullanıldığından tefsirin amacı olarak da anlaşılabilir.

zekat (A): Müslümanların fakirlere, mal ve paraları oranında yılda bir defa yapmakla yükümlü oldukları yardım.

zikr (A): "hatırlayış"; özellikle Allah'ı hatırlamak, Allah'ın adının ritmik olarak tekrarı şeklinde yapılan bir Sufi ibadeti.

zimma (A): Müslüman toplumu ile "Kitabın insanları" olan Hıristiyanlar, Yahudiler ve bazen de Zerdüştler arasında

yapılmış olan "ahit, anlaşma"dır. Bu anlaşmaya göre, Müslüman toplumunun siyasi üstünlüğünü kabul eden, 'zimmi' adı verilen bu toplumlar, kendi dinlerinde (bazı kısıtlamalarla) serbest bırakılmışlardır.

zug / zugot (H): "çift"; Filistin'deki Yahudi toplumunun büyük meclisi Sanhedrin'i yöneten iki başkan (nasi ve ab bet din).

zühd (A): kişinin dünya zevklerinden kendi isteğiyle el etek çekmesi, zahitlik.

İbrahim'in Çocukları

"Bu kitap çok uzun yıllar kitaplığımda durdu ve bir çok insana tavsiye ettim. Yeni genişletilmiş baskısı da kitaplığımdaki yerini aldı. Bu konuyla ilgili yazılmış daha sade bir anlatıma sahip, daha anlaşılır ve daha yetkin bir kitaba rastlamadım."
Jane Dammen McAuliffe, Kuran Ansiklopedisi Genel Editörü

"Bu eşsiz çalışma, Profesör Peters'ın, uzun yıllara dayanan deneyimiyle oluşturulmuş, Batı dinleri ve Ortadoğu konusundaki tarih yazıları ve düşüncelerini içeriyor. Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet hakkında daha incelikli ve tarafsız bir tarihsel araştırma olduğunu sanmıyorum."
Prof. William A. Graham ve Murray A. Albertson, Harvard Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları

New York Üniversitesi'nde Orta Doğu Araştırmaları bölümünde profesör olan F. E. Peters, 1970 yılından beri, İslamiyet'in, Hıristiyanlık ve Musevilik bağlamında incelenmeye başlanmasından çok önce, bu üç din ile ilgili araştırmalar yapıp yazılar yazıyordu. Bu kitabın ilk baskısı da 25 yıl önce yayınlandı. Kitabın yıllar içinde kazandığı başarı ve kendi çapında küçük bir efsaneye dönüşmesi Princeton Üniversitesi Yayınları'nı harekete geçirdi. Profesör Peters'dan kitabın genişletilmiş halini hazırlaması istendi. Böylece bu dinlerle ilgili bilgi sahibi olmak isteyenler için önemli bir referans kitabı ve nitelikli bir kaynak oluştu.

Elinizdeki araştırma, İbrahim ve Tanrı'sının birlikte bir ahit yapmasıyla başlamaktadır. Tek Tanrı inancının hikayesi aslında bu anlaşmanın ve onu sahiplenenlerin tarihidir.

İnsanlığın İbrahim'den günümüze uzanan inanç ve ibadet yolculuğunu, gnostisizmden Kabala öğretisine, ezoterizmden egzoterizme, simya ve okültizmden tarikatlara, Simon Migus'dan Gazali'ye kadar irdelenen sade ve tarafsız bir anlatımla okuyacaksınız. Üç büyük dinin heterodoks ve ortodoks yaklaşımları, siyasi manevraları, dinsel felsefi doktrinleri ve Tanrı'ya yaklaşma prensipleri tek tek ele alınmaktadır.

kozmik
M
kozmikkitaplar.com.tr

Çeviri: Nurşan Üstüntaş

15.000.000 TL / 15 YTL