

EERIE RESONANCE VEYA İNSANLIK ADINA DEHŞET VERİCİ YANKI: YAHUDİ AKLI

Prof. Dr. Mustafa ALICI*

Öz: İlahi dinler arasında daha somut, daha dünyevi ve daha akılcı argümanları öne çıkaran monoteist Yahudilik, kutsal kitap külliyatı olmak üzere dinin temel unsurlarını etnik akıl ile uzlaşma içinde izah ederken bu külliyatı yorumlayan Talmud/Rabbani geleneği rasyonel delilleri kendi dönemlerinin felsefi zihin dünyasına uygun olarak ikna ve imanın dogmatik yapısını güçlendirmek için kullanmıştır.

Daha sonraki dönemlerde yeni, modern felsefi akımlarla sentretik eylemlere giren Yahudi dindar aklı, çok boyutlu entelektüel bir form kazanıp modernitenin argümanlarına dayanarak Reformist, Ortodoks, Muhafazakâr, Yeniden Yapılanmacı ve Yenileyici hatta Haskala Hareketi gibi kült ve düşünsel cemaat tipolojilerinde dinamik olarak rasyonelize olmuş bir gelenek peşinde oldu.

Son olarak Postmodern Yahudi aklı ise daha fazla çoklu kültürel anlayışlara, daha çetrefilli ve karma hatta çoğulcu teolojilere yönelmekte böylelikle daha fazla etnik kutsallıklara meydan verecek şekilde geleneksel soyutlayıcı ve elit kutsal kurtuluş tarih fikrinden sıyrılıp mahallî tarihlerin" inşa etmiş olduğu çoklu, kıssacı, zihinsel dünyalara sızmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: modernizm, postmodernizm, Yahudilik, akıl ve din, rasyonellik

EERIE RESONANCE OR THE DREADFUL RESONANCE ON BEHALF OF HUMANITY: JEWISH REASON

Abstract: Monotheistic Judaism, which emphasizes more concrete, more mundane and more rational arguments among the divine religions, explains the basic elements of religion, including the corpus of scriptures, in reconciliation with ethnic reason, while the Talmud / Rabbinic tradition interprets this corpus in order to convince the rational evidence in accordance with the philosophical world of their time it used it to reinforce the dogmatic nature of faith.

In later periods, the Jewish religious reason, which entered into syncretism with newly emerged modern philosophical currents, gained a multidimensional intellectual form and pursued a dynamically rationalized tradition in cult and intellectual community typologies such as Reformist, Orthodox, Conservative, Reconstructionist and Renewal, even the Haskala Movement, based on the arguments of modernity.

Lastly, The postmodern Jewish mind, on the other hand, tends towards more multi-cultural understandings, more complicated and mixed, even pluralist theologies, aims to infiltrate to the "multiple, short-lived, worlds of mentality built by local histories, thereby leaving its traditional

ORCID ID : 0000-0002-8070-8425

DOI : 10.31126: akrajournal.832218

Geliş tarihi : 27 Kasım 2020 / Kabul tarihi: 08.12. 2020

*Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

abstractive and elite sacred idea of liberation history in order to give rise to more ethnic sacrednesses.

Key Words: modernism, postmodernism, Judaism, reason and religion, rationality.

Giriş

Normatif olmayan din bilimlerine göre Yahudilik, *sui generis* bir din olarak, diğer iki ilahi din olan Hristiyanlık ve İslam'dan daha fazla maddi dünyayı onaylayan, etnik vurguları olan, tarihsel ve somut olgulara ilgi duyan ve dinin unsurlarını rasyonel ve irrasyonel tipler hâlinde ayırıştırıp anlamaya daha fazla ilgi duyan bir gelenek sayılabilir. Bu anlamda Yahudiliğe ait fenomenlerin tarihsel ve etnik oluşu, onların daha fazla “yerelden” anlaşılabilir olmasını dolayısıyla tenkite dayanmayan katı akılcılığı gerektirmektedir. Zira Yahudilik, gene de diğer iki ilahi dinden daha fazla dogmatik verileri beşerî açıdan yorumlamak istemektedir.¹

Yahudi kutsal kitap külliyyatı, dinin temel unsurlarını aklileştirirken İbrani peygamberleri ve onları yorumlayan Talmud ve geleneği şekillendiren ruhbanlar, rasyonel delili ikna ve iman için kullanmışlardı. Tarih boyunca Yahudi dindar aklını şekillendiren din-bilim tartışmaları, Talmud'ta Musa Yasası'nın (Torah) seküler âlem ilişkisi (*Torah-u Madda*) hakkındaki alt bölümünde yer almaktaydı. Din- bilim arasındaki ihtilafları çözmek için Yahudi Talmud/Rabbani geleneği, her dönemde mevcut ve geçerli felsefi ve bilimsel verileri kendi dogmatik teolojik yorumlamaları içinde çoğu kez eriterek uzlaşa ve kabulü sağlamakta ve böylece din-bilim çelişkisini ortadan kaldırmaktaydı.²

Bu bağlamda İsrail tarihi boyunca geleneğin akıl-din ilişkisi bağlamında çözmeye çabaladığı bazı temel meseleler şu şekilde karşımıza çıkmaktadır: Yahudilere ait etnik söyleme sahip evrensel Tanrı (Yahve) rasyonel açıdan ispat edilebilir mi? Bu açıdan akıl karşısında teolojik pasajların veya fikirlerin rasyonel yaptırım gücü ne kadardır? Yunan felsefesi ve onun Müslüman yorumu olan İslam felsefesinin etkisindeki Yahudi felsefesi ve genel beşerî felsefe Orta Çağ'da ve bu çağda ne kadar değişti? Yahudi dinî geleneği rasyonel yolla nasıl okunabilir? Evrensel ama sıradan beşer akli ile “seçilmiş halka” ait üstün beşerî akıl arasındaki gerilim nasıl aşılabilir? Son olarak rasyonel açıdan bir ilahi dinin, metafizik açıdan yazılı (vahiy) ve sözlü (rabbani) Torah'a karşı tavrı ne tür çelişkiler doğurabilmektedir?

1. Lester R. Kurtz, *Gods in the Global Village-Religions in Sociological Perspective* (London: Sage Publication, 2012), 89-125; Yves Lambert, “Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?”, *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 303-333.

2. Baruch Sterman, “Judaism and Darwinian Evolution”, *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 29/1, (1994), 48-49.

1. Klasik Talmud Yahudiliğine Göre Sina'da Vahiyle Beraber Musa'ya Verilen Seçkin Yahudi Akl

Klasik dönemden itibaren sabit ve değişmeyen Yahudi “dini” (*emunah*), Tanrı ile insan arasındaki karşılıklı güven ve tevekkül ilişkisiyle bir karşılaşma olarak forma kazanmış olduğundan tam olarak klasik Yahudiliğin dokusuna işlemiştir. Yani Yahudi, Tanrı'ya iman ederken ona itimat edip inanır. Martin Buber'in ifadesiyle “Yahudi, Tanrı'ya tıpkı Babası İbrahim'in yaptığı gibi ve kendisinin varlığına inandığı gibi inanarak hemen yanı başında yaşayan Tanrı'ya güven duyar.”³ Kutsal Kitapların ruhban yorum alanı olan Mişna, Musa'nın Tevrat'ı Sina'da aldığını ve bizzat İsrailoğullarının yaşlısı ve sonraki peygamberi Yeşu'ya teslim ettiğini öğretir. O bu yasayı beşerî aklın zihinsel dünyasını oluşturan Yahudi elitleri olan "ihtiyarlarına" teslim ederken onlar da bunu nesillere aktarmak üzere ilerler.

İsrailoğullarına göre Musa'nın aldığı Tevrat, yerleşik doktrin olarak sadece vahye dayalı Pentatök'ten ibaret değil aynı zamanda ‘Şifahi Yasa’ demek olan Yahudi ruhban aklının yorumlarını da kapmaktaydı. Böylece dinlemeyi ve öğrenmeyi esas alan klasik Yahudi geleneğine göre⁴ tüm bu iki kaynak sağlam Yahudi öğretileri olarak orijinal vahyin içinde şu şekilde formüle edilerek yer almaktadır: Kutsal Kitap, Mişna (sözlü gelenek), Talmud (Yasa'nın yorumu), Tosefta (tedvin edilmiş Mişna yorumları), Aggadah (kutsal kitap hikâyeleri) - hatta gayretli bir ruhban öğrencinin gelecekte herhangi bir zamanda haham bir öğretmenin huzurunda söyleyeceği her şey- bir bütün olarak bizzat Tanrı tarafından Musa'ya Sina'da zaten sözlü olarak verilmişti.⁵

Öncelikle Yahudi kutsal kitabında akletmek açık bir dille sürekli “muhafaza etmek üzere akılda tutmakla” özdeş görülerek tüm İsrail halkına Musa'nın gözetimi altında Tanrı tarafından bizzat emredilmektedir; “Bugün size verdiğim bu buyrukları aklınızda tutun.” (Tesniye, 6/4).

Eyup peygamber ise insan salt beşer aklının sınırlı ve metafizik gerçekliği kavrayamayacak kadar güçlü olmadığını (Eyup, 11/7-8) açıkladıktan sonra dindardaki aklın ilahi yönüne işaret ederek “akıl ile vahyi” özdeş görmektedir: “Bilgelik ve güç Tanrı'ya özgüdür, ondadır öğüt ve akıl.” (Eyup, 12/13). Hatta Eyup peygamber, Tanrı ile beraber hareket eden ve Tanrı sözünü dinleyen beşer aklının, her şeye kadir olandan güç alacağını böylelikle de yalansız, haksızlık etmeyen Tanrı'yı savunan gerçek akıl olacağını açıklar (Eyup, 13/3-9).

Kral peygamber Süleyman ise “bilgelik/hikmet ile akılı birbirlerine” destek

3. Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, çev. Alfred Jospe (New York: Schocken Books, 1963), 14- 15.

4. Bergman, *Faith and Reason- An Introduction to Modern Jewish Thought*, 13-14.

5. Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 233- 241.

gören iki unsur ilahi kaynağına işaret etmektedir; “Bilgelik çağırıyor, akıl sesini yükseltiyor”(8/1); “Öğüt ve sağlam karar bana özgüdür. Akıl ve güç kaynağı benim (8/14). Aynı şekilde MÖ, 7 asırda yaşayan ve Kral Süleyman sonrası peygamberlerden olan İşıya ise Tanrı’nın akleden insanları cesaretlendirdiğini ve kendisinden destek alarak herhangi bir konuyu tartışanların başarıya ulaşacaklarını açıklar (İşıya, 1/18).

Aslında Yahudi kutsal kitap külliyatı bu pasajlardan da anlaşıldığı üzere insan aklını sırasıyla: a) Kutsal kitabın anlaşılmasındaki anahtar zihinsel faaliyet olarak görmekte; b.) Aklın sınırlarını ve din karşısındaki çerçevesini çizmekte; c) Akla Kutsal metinleri yorumlayabilme ve aktarabilme aracı olarak güç bahşetmekte; d) Akli bağımsız işleyen ama ilahi hikmetin hizmetinde olan ilahi bir bağış olarak görmekte; e) Yahudi kutsal kitabı, imanın korunması, dinin anlaşılıp aktarılması ve alemin anlaşılması için beşer aklının önemine vurgu yapmakta; f) Akli, vahyin yanında bir destekçi, bazen ayrı bir başka kaynak bazen de onunla özdeş gören peygamberler ise hakikat denen vahyi tam olarak tartmak ve gerçek değerine kavuşturmak üzere inananlarını düşünmeye sevketmekte, cesaretlendirmektedir. Neticede İbrani peygamberlerin sergilediği aklın “kitabî din” içindeki bu farklı farklı yolları ileride Yahudi düşüncesinde birer yaklaşım tarzına dönüştürerek çok boyutlu işlevsel hâle getirilip geliştirilecektir.⁶

Yahudilik için Tanrı otoritesinin yanında vahiy getiren peygamberlerden başka en önemli başka bir dinî otorite Rabbiler (Rabbaniler) idi. MÖ, 587’de Süleyman Mabedi’nin Babillilerin tahribinden sonra gittikçe güçlenen ruhban sınıfı (rabbiler), inisiyatifi ele alarak entelektüel dünyalarına göre Yahudiliği katı monoteist- metafizik formundan uzaklaştırıp mistik bir tarzda tek normatif bir inanç ve ilahi hikmeti yorumlayan bir gelenek olarak yeniden inşa ettiler. Sürgün sonrası dönemde Rabbanî aklın gittikçe sistematize olarak dinin, mabed, ritüel ve kült fenomenlerini şekillendirmesi Yahudi aklının gücünü göstermektedir. Bu akıl sayesinde gelenek, “Rabinik/Talmudik bir din” olarak daha geniş mitsel anlatı karakterine kavuşurken Yahudi din tecrübesi, sırasıyla benlik ve kimlik inşası, kanonik metinleri tedvin edip neşretmek ve toplumu etnik bir cemaat olarak şekillendirmek olarak kendini gösterdi.⁷

Böylece Rabbanilerin oluşturduğu otoritenin en önemli somut kanıtı olan klasik dönemdeki Rabbanî (Rabinik) Yahudiliğe göre din, yahudi geleneğinde kutsal metinlerin okunması ve yorumlanması yetkisi bağlamında değer kazanmaktadır. Bu açıdan Rabbanî Yahudilik, İbrani kutsal kitabı merkezli; yani

6. Angel Manuel Rodriguez, *Human Reason and Biblical Hermeneutics: An Introduction*, *Journal of the Adventist Theological Society* 27/1-2 (2016), 85-97.

7. Micheal L. Satlow, *Creating Judaism: History, Tradition, Practice* (Columbia: Columbia University Press, 2016), 6- 18.

kutsal metinlerin okunduğu, tedris edildiği, yorumlandığı ve uygulamaya konduğu bir geleneğin adıdır.⁸

Bu bakımdan Rabbani Yahudilik, Talmud'un oluşum dönemi (MS, II-VI. asırlar) sırasında modern öncesi geleneğin adı olarak klasik dönem Yahudi aklının modern döneme aktarımında ve yeniden yapılanmasında hayati rol oynadı. Kabaca sözlü ve yazılı Musa Yasası'nın öğretmenleri ve başlıca yorumcuları olarak kabul edilen Rabbani /Talmudik gelenek böylece o döneme kadar sözlü olarak aktarılan ve yazılı kutsal metinler⁹ kadar otoriteye sahip olan *sözlü şeriat* öğretilerini aktarırken bunu sözlü geleneğin meşru ve mutlak yetkilendirilmiş sözcüleri olarak ifa ediyorlardı. Öyle ki bir Rabbi olmadan herhangi bir metnin anlaşılması ve onun tefsir edilmesi mümkün değildir. Kutsal metinlerin yorumlanması konusunda otorite ihtilafları bulunsa da en önemli fikhî (Halaqah) ve teolojik konularda anlama, tedvin yapma veya kanunlaştırma yetkisi onların tekelindeydi. Yine Yahudi dinî takvimini (gündelik ibadet zamanlarını, haftalık veya bayramlar gibi) düzenleme işi de onların görevleri arasındadır.¹⁰

Rabbani Yahudilik, sonuçta bir açıdan Yahudi milletine uyarlanmış ruhbanlar tarafından sunulan bir hayat tarzı, bir dünya görüşü olup normatif olarak Musa Yasası'na ait kuralların daha da rasyonel açıdan sistematize edilmesi ve kanunlaştırılması işi üstlenmiştir. Rabbilerin oluşturduğu bu gerçek, görülen ve formel Yahudilik anlayışı, İbrani peygamberlerin olmadığı dönemlerde vahyin yerini alan ama “beşerî kimlikteki kurtarıcı aklı” ifade etmektedir.¹¹

8. Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism- Structure and System* (Minnneapolis: 1995), 31; Mircea Eliade, Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 294-298.

9. Yahudi dindar aklını oluşturan Rabbani literatür, geleneği meydana getiren kutsal yazıların iki temel kaynaktan geldiğini söylerken daha metafizik formdaki yazılı vahyin öteki insanlar tarafından ele geçirilebileceğini, ama özelde bir rabbiye genelde ise İsrail halkına kimlik ve dindarlık kazandıran temel ilahi nimetin aslında ağızdan ağıza aktarılan “Sözlü Torah (Yasa) olduğunu öğretir; F. E. Peters, *Judaism, Christianity and Islam-The Classical Texts and Their Interpretation II* (New Jersey: Princeton University Press, 1990), 157. Ayrıca, Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: 2001), 158-163; Gelenek kitabı olan *Sayılar Rabbah* ise daha açık olarak Sözlü Yasa'nın İsrail için yazılı Yasa'dan daha önemli bir ayırt edici vasf sunduğunu öğretir; Neticede Tanrı Yahve, Yazılı Yasa'yı 613 emirle donatmış ve kavmin faziletli olmasına vesile olmuştur. Ancak Tanrı, rabbilerin naklettiği sözlü geleneği onları öteki insanlardan ayırırken, aynı zamanda “gerçek İsrail” olarak sadece Yahudilerin sağlam olarak ayakta kalmasını sağlamıştır; Peters, *Judaism, Christianity and Islam-The Classical Texts and Their Interpretation II*, 158.

10. Arnold Jacob Wolf, “Rabbanite”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York-London: MacMillan Publication, 1987), XII/182.

11. Jacob Neusner, “Rabbanic Judaism in Late Antiquity”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York-London, MacMillan Publication, 1987), XII/186.

MS, 70 yılında II. tapınağın tahribiyle beraber Yahudilerin vatansız kalması neticesinde dağılmasına rağmen çabuk toparlanıp felsefi spekülasyonlarla aklı dine dahil etmeyi başaran klasik dönem Rabbanî Yahudiliği, bazen Mişna'yı felsefi bir eser olarak tanımlarken dönemin önemli rabbilerinden Akiva Ben Josef (MS, 50-135)'i ise aklını çok iyi kullanabilen bir filozof olarak kabul etti.¹²

Nitekim MS, I. asırda kaleme alınan ve Helenistik düşünce altında kaleme alınan felsefi bilgelik literatüründen kabul edilen Deutrokanonik külliyatından 4. Makkabeler kitabı adlı Rabbanî metni,¹³ “Tanrısal yaşam süren filozofun Musa şeriatı ile uyum içinde olduğunu” belirttikten sonra (7/7), “Helenistik felsefe bulaşmış risale” havasında aklın mahiyetini, pozitif yönlerini ve İlahi hikmete katkısını şöyle betimlemektedir;

“Biz aklın ve duygunun tam ne olduğuna, duygunun kaç tür olduğuna ve aklın bunların üzerinde egemen olup olmadığına karar vereceğiz. Akıl yürütme, sağlam bir mantıkla bilgece yaşamı seçen zihindir. Bilgelik ise, insani ve ilahi konuların ve bunların nedenlerinin bilgisidir. Bu da işimize yarayacak insansal sorunlar ve ilahi konuları saygıyla öğrenmemizi sağlayan yasa üzerindeki eğitimidir. Bilgeliğin türleri şunlardır: Mantıklı düşünme, adalet, cesaret ve özenetim. Mantıklı düşünme bunların tümünden üstündür, çünkü bunun aracılığıyla akıl duygulara egemen olur.(1/14-20).

Aynı kitabın 4. babı ise hiçbir dinî gelenekte görülmeceği şekilde uzun bir anlatımla Musa Yasası'nın yani Yahudi dininin akıl ile uzlaşması ve uyum içinde olmasını aksi takdirde kibirlenip güç sapkınlığına düşebileceğini; bu yüzden “Yasa'ya emanet edilen akıl” olarak hareket etmesini tavsiye etmektedir;

“Aklın yasa aracılığıyla düşmanlığın bile üstesinden gelmesine şaşmayın. Düşmanın meyve ağaçları kesilmez, tersine düşmanın mülkü yağmacılardan korunur, yıkılanın yeniden inşa edilmesi için yardım edilir. Aklın, güce sahip olma arzusu, kendini beğenmişlik, böbürlenme, kibir ve kötü niyet gibi daha vahşi duygulara bile egemen olduğu açıktır. Çünkü akıl, öfkeye egemen olup onu nasıl geri çevirirse bu yıkıcı duyguların tümünü reddeder. Musa Datanla Aviram'a öfkelenildiğinde onlara karşı öfkeyle hiçbir şey yapmadı, ama akıl yoluyla öfkesini denetim altına aldı....Akla yasayı verdi; buna bağlı olarak yaşayan, ölçülü, adil, iyi ve cesur olan bir egemenlikte hüküm sürecektir”(4/14-24).

Neticede klasik dönemde akıl- din arasındaki ihtilafları çözmek için Yahudi Talmud/Rabbanî geleneği, her dönemdeki bilimin verilerini teolojik

12. Meyer Levin, *Beginnings of Jewish Philosophy* (New York: Behrman House, 1971), 49.

13. Muhammet Tarakçı, “Eski Ahit'in Apokrif Kitapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2, (2003), 406-407.

yorumlamaları içinde çoğu kez eriterek uzlaşa ve kabulü sağlamakta ve böylece din-bilim çelişmesini ortadan kaldırmaktadır. Bu konulardan biri de hiç şüphesiz âlemin rasyonel yönlerine yönelik ilgi çekici Rabbani yorumlamalarıdır.

2. Gettocu Dinî Düşünceden Evrensel Akla veya Orta Çağ İslam ve Hristiyan Düşüncesiyle Uzlaşa İçindeki Yahudi Aklı

Orta Çağ, üç büyük din, Müslüman, Hristiyan ve Yahudi dünyası için Yunan felsefesini diriltme çabaları idi. Bunlar içinde herhangi bir toprak talebinden ve politik yapıdan yoksun Yahudi dünyası, her zaman olduğu gibi boyun eğici bir tarzda, bilhassa X. asırdan itibaren kendi içinde kapalı olarak oluşturduğu Babil okullarının rasyonalist felsefesi ile Talmud/Rabbani Yahudiliğini mezc etme sürecindeydi. Klasik dönemden itibaren bu düşünce ekolleri, özgün Yahudi düşüncesini meydana getiren esoterik ve mistik Kabbala geleneği ile yarış hâlindeydiler.

Orta Çağ'da hakim görüş, genel olarak akli dinin hizmetinde gören bir anlayış idi. Söz gelişi Canterbury'li Anselm'e göre hem din hem de akıl önemli olmasına rağmen din bilhassa inanç baskın unsur idi. Ancak Teslis gibi farklı uknumların bir Tanrı anlayışına götürdüğünü öğreten Thomas Aquinas, benzer şekilde din ve felsefeyi iki bağımsız ve meşru hakikat kaynağı kabul ediyordu. Ona göre felsefe tek başına belli başlı prensipleri vahiy de kendi açısından belli başlı başka prensipleri ispatlayabilir.

İbrani peygamberlerin getirdiği vahyi beşerî bir akıllı yorumlayıp dinin ana omurgasını oluşturan gettocu (kapalı) tarihsel "Rabbani Yahudilik", Orta Çağ'da antik dünyadaki kadar kapalı din oluşunu daha fazla koruyamadı ve artık daha şiddetli biçimde dış tesirlere bilhassa düşünsel meydan okumalara maruz kaldı. Bu teslimiyetle Yahudi düşüncesi zaman içinde önce Helenistik düşünceden etkilenerek Helenistik Yahudi düşüncesini ortaya çıkardı. Tarihî süreç içerisinde bu yeni düşünce (bilgi) kaynağına yaklaşım oldukça farklı olmuştur. Yahudi düşünürlerin bir kesimi bu yeni bilgi kaynağını Yahudilik ve kültürel birikim açısından "kaçınılmaz" kabul ederken, daha geleneğe bağlı diğer kesim, bu bilgiyi "Tevrat'ta yer alan bilgileri baltaladığı gerekçesiyle" tamamen reddetmek eğilimine girmiştir. Bilhassa bazı felsefi/bilimsel kavramların potansiyel olarak Musa Yasası ile dolayısıyla çeliştiğinin iddia edilmesi, bilimsel çalışmaların da Rabbani geleneğe yönelik "bir meydan okuma" olarak görülmesine sebep olmuştur.¹⁴

Vadedilen kutsal topraklardan uzakta diaspora kültürüyle yetişen Yahudi düşünürleri, karanlıkta bulunan Hristiyan dünyası yerine IX. yüzyıldan itibaren bilim dili Arapça ile baskın İslam düşüncesinin güçlü etkisine girdiler.

14. Abdullah Altuncu, "Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları", *AÜİFD* 59/2 (2018), 121.

Dolayısıyla Yahudi felsefesi, İslam terminolojisini kullanarak Tek ve eşsiz Tanrı tarafından vahyedilmiş dinî unsurların (monoteist teolojisinin) ve buna bağlı olarak ortaya konan ahlaki ve hukuki kuralların aklen desteklenmesi için objektif bir araç olarak benimsendi. Bunun sonucunda geleneksel Yahudi düşüncesi, diaspora ve gettoya ait kalın kabuğunu kıran ve böylece dış felsefi etkenlere maruz kalan ruhban bilgisini (teolojiyi) spekülatif açıdan yeniden formüle etmeye başlayıp sonuçta beşerî akıl ile uzlaşılı hâlindeki Orta Çağ Yahudi düşüncesini şekillendirdi.

Orta Çağ Yahudi düşüncesinde ilk erken dönem filozofu, Mısır'da Feyyum'da doğan Saadia ben Yosef Gaon veya Abbasi Dönemi'nde İslam düşüncesi tarihindeki adıyla Said b. Yusuf el- Feyyumi (882/892- 942) idi. Yahudi Arap aklının kurucusu olarak anılan Gaon, 933 yılında yazdığı *Kitabu'l-Emanat ve'l- İtikadat (İnançlar ve Fikirler Kitabı)* adlı eserinde Yahudi teolojisi ile İslam felsefesini (dolayısıyla Yunan düşüncesini) uzlaştırmaya çabaladı. Hatta Saadia, Müslüman akılcı Mutezile ekolü sayesinde kendi dönemine kadar aşırı mistik yorumlara dalan Yahudi Rabbani düşüncesini bu bataktan kurtarıp daha rasyonel düşünce düzeyine çıkarmayı başardı.¹⁵

Gaon, bu eserinde bilhassa İlahi Vahiy aracılığıyla İsrailoğullarına emanet edilen hakikatler ile onların rasyonel açıdan anlaşılması demek olan teolojik değerlendirmeleri arasında paralellik kurdu. Ona göre felsefi kitaplarda ifade edilen bilimsel gerçekler ile Yahudi kutsal metinlerdeki teolojik ifadeler çatıştığına mecazi veya harfi açıdan tevil edilerek (yani akla uygun hâle getirilerek) çelişkiler giderilmelidir.¹⁶

Endülüs, Tuleytula'da doğan Yahudi filozof Yahuda Halevi (1075-1141), Rabbani Yahudiliği İslam, Hristiyanlık ve Karai Yahudi mezhebine karşı savunan bir düşünürdü. Halevi, tıpkı Gazzali gibi dini felsefeden arındırmaya kendi deyimleriyle “dini kendi döneminin felsefi akımlarının boyunduruğundan kurtarmaya” çabaladı. *Kuzari* adlı eserinde genel olarak birbirlerini sürekli nakzeden felsefi ekollerin tahribatları konusunda Yahudi toplumunu uyarmaktadır. Ezoterik bir yaklaşıma sahip olan Halevi'ye göre vahyolunan teolojik/metafizik hakikatler insan aklıyla kavranamaz. Bu yüzden akıl sadece onları tarih boyunca aktarılan gelenek yoluyla tekrarlayarak kavrayabilir. Dolayısıyla hakikat olanlar vahyolunan şeylerdir. Ona göre teologların ruhlarının sahip oldukları kutsal esrarlar filozofların düşünüp varmış oldukları sonuçlarla bir sayılamaz. Zira rasyonel ahlaki kanun evrensel bir karaktere sahip ise ibadet, dua, temizlik kuralları gibi özel dinî kurallar ilahi etkiye yavaş yavaş

15. Raymond P. Scheindlin, *A Short History of the Jewish People: From Legendary Times to Modern Statehood* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 80.

16. Ayelet Cohen, *Linguistic Comments in Saadia's Biblical Commentary* (Haifah: Haifah University Press, 2017), 45.

ulaşmasını sağlar. Ona göre geleneğin yorumu olan Talmud'u öğretmek ve anlamak, Musa Yasası'nı gözetmek için hayati önemde olduğundan akılı bu uğurda yormak gerekir.¹⁷

Orta Çağ'da Yahudi aklının en büyük temsilcilerinden biri de Moses Maymonides (1135-1204) idi. İslam düşüncesi ile Yahudi geleneğini uzlaştıranların başında İslam dünyasında Musa b. Meymun adıyla bilinen, Latinlerin isimlendirmesiyle Maymonides, Endülüs, Kurtuba'da doğdu. Avrupa'nın en batı ucunda yer alan ve akıl- din uzlaşısını öne çıkaran Maymonides'e göre genel anlamda din ile cari felsefe arasında özelde beşer akıl ile ilahi vahiy arasında bir çatışma değil tam bir uzlaşma hâkimdir. Ona göre öncelikle Tanrı'nın bahsettiği aklın ortaya çıkardığı "Tanrı hakkındaki spekülâtif bilgi" ile İbrani peygamberlerin vahiy yoluyla İsrail'e getirdiği "Tanrı sevgisi" birbirine denk orandadır. Bu yüzden Tanrı'yı sevip onun hakkında bilgiyle dolarak derin huşu duymak gibi ikiz beşerî yükümlülük ancak akla dayalı bilimsel araştırmalar yani bilimsel bilgiyi toplamakla elde edilebilir. Zira ilahi hikmetin sıradan dindar insanlar tarafından elde edilmesi ancak evren ve beşer hakkında sistematik akıl yürütmeler ile mümkün olmaktadır.¹⁸

Maymonides'e göre Tanrı, insanın din hakkındaki entelektüel kavrayışını güçlendirmek için iki yönde katkı sağlamaktadır: a) "Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır." (Tekvin 1/26) ve "Kendi suretimizde bir insan yapalım" (Tekvin, 1/28) şeklindeki ifadeler, insanın metafiziği anlamasını kolaylaştıracak forma yaratılmış anlamında olup maddi bir şekil veya oluşumu asla ima etmemektedir. b) Yine ona göre bu tür benzerlik kurmalar, "ilahi aklın beşerle olan yakın ilişkisini" ortaya koymaktadır.¹⁹

Aslında burada Maymonides, Aristo felsefesi ile kutsal metinleri yorumlamaktadır; öyle ki Maymonides'e göre akıl, genel olarak bütün canlılarda var olan özel olarak ise insandaki en yüce ve en üstün özellik, kuvvet ve kabiliyettir. Aynı zamanda akıl, insanın en son kemal derecesidir. İnsan, sahip olduğu bu kuvvet vasıtasıyla düşünür, zekasını çalıştırır, hayatını devam ettirmek için ihtiyaç duyduğu sanatları, gıdaları ve çeşitli aletleri elde eder. Bu özelliklere sahip olan akıl, Tanrı'dan insana akıp gelmiş (sudur etmiş) yani feyzetmiştir. Zaten Maymonides'e göre insan, ancak akla sahip olması açısından Tanrı'ya benzeyebilir. Hatta Tanrı'dan akıp gelen bu akıl, aynı zamanda doğru ilerlemeli ve akli düşüncüyü sürekli olarak Tanrı ile insan arasındaki yakın ilişkiyi

17. Shear-Yashuv, Aharon, "Jewish Philosophers on Reason and Revelation", <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliShea.htm> (09.09.2020).

18. R. Katzenellgoben, "Maimonides' Rationalisation of the Divine Commentments", *Six Talks on Maimonides*, ed. Aryeh Newman, (Jerusalem: 1955), 22- 25.

19. Moses Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, çev. Shlomo Pines - Leo Strauss (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), I/22-23.

sağlayan bağ hükmündedir. Bu akıl bağı sayesinde kişi, Tanrı'yı düşünmeli, ona bağlılık göstermeli, sürekli ona doğru ilerlemeli ve aklı düşünceyi sürekli olarak onu sevmek için çalıştırmalıdır. Ancak Maymonides, Tanrı'nın aklın idrak alanının dışında olduğunu ifade etmek için; "varlığı zorunlu olan, nedeni olmayan, basit olan ve mükemmel zatına ilave edilecek bir anlam da bulunmayan Tanrı'yı aklımız nasıl idrak edebilir?" diye sormaktadır. Ona göre akıl anlayışta ne kadar yükselirse yükselsin Tanrı'nın varlığını kavrayamaz. Dolayısıyla insan, Tanrı'nın mahiyetini değil, ancak inniyetini idrak edebilir ve Tanrı'nın akılla idrak edilemeyeceğini ve Tanrı'nın mahiyetini ancak Tanrı'nın kendisinin idrak edebileceğini açıklayabilir. Bunu delillendirirken filozof, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan "fakat yüzüm görülmeyecek (Çıkış, 33/23)" ifadesinden hareket etmektedir. Neticede Maymonides, beşerî aklın sınırlı oluşu ile Tanrı'nın hakikatının bilinemezliğini uzlaştırmaya çalışmış en azından bir arada işleyip birleştirmiştir.²⁰ Yine ona göre dil için gramer kuralları ne işlev görüyorsa mantık da akıl için o işlevi görecektir. Yine gramer için prensiplerin belirlenmesi nasıl önemliyse, mantık bilimi de hakiki düşüncenin belirlenmesi ve sağlıklı aklın tanzim edilmesi için o derece gereklidir.²¹

Rasyonalist bir yöntem kullanarak Yahudi nübüvvet anlayışını ve vahyini felsefeyle anlamaya girişen Maymonides, aslında burada aynı zamanda Kutsal metinleri felsefî olarak yorumlarken ortaya çıkan çatışma veya ihtilafları ottonomi bağlamında yani supra-rasyonalizm ve rasyonalizm diyalektiğiyle veya daha Orta Çağ diliyle söylersek "doğa-üstünü kavrama" ile "doğayı kavrama" diyalektiğiyle yorumlamaktadır. Vahyin, entelektüel insan melekesine bağlı olmayacağı aksine ilahi bir lütuf eylemi olarak anlaşılması gerektiği şeklindeki yaygın teolojik anlayışa muhalif olarak Maymonides, insanın entelektüel hazırlığını ilahi hakikate ulaşmak için olmazsa olmaz bir şart olarak kabul etmektedir. Ona göre insan, mükemmelliğinin en üstün seviyesine ancak yoğun bilimsel araştırmalar vasıtasıyla ulaşılabilir. Bu mükemmelliğe ulaşmak isteyen bir insan önce mantık, daha sonra matematiğin çeşitli branşlarını, daha sonra fizik ilmi (doğa ilmi) en son metafizik çalışmalıdır. Son tahlilde ona göre insanın akli açıdan gerçek dönüşümü ancak ondaki potansiyel entelektüel melekeyi fiili hâle sokmakla olur. Böylece insan çağdaş dille "fenomenler âleminde (klasik skolastik dille, mundus intelegibilis) numen âlemine (faal akla) ulaşabilecektir. Bu seviyeye çıkabilen bir insan aynı zamanda peygamberlerin ulaştığı mertebeye ulaşmış ve ilahi sıfatları Tanrı hakkında bilinebilecekleri

20. Hüseyin Karaman, "İbn Meymun Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/4 (2006), 155-160.

21. Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, I/34, 75.

“tenzihi bir dille (via negativa/ negatif teoloji ile)” kavramış olacaktır.²²

Maymonides’in akıl-din ilişkisindeki ikinci önemli meselesi kendi felsefi sisteminde daha genel bir anlamda din ile felsefeyi uzlaştırmayı gaye edinmiş daha özelde ise Yahudi dinine akıl ve mantık yoluyla bakılmasını sağlamaya çalışmış mikro açıdan ise hakikatin ve bilimsel bilginin sadece din sahasına ait bir şey olmadığını, beşerî bir olgu olarak felsefi alanda da var olduğunu nihayetinde hakikat denen şeyin ancak zihinsel alanda da aranabileceğini anlatmaya gayret etmiştir.

Bu doğrultuda Maymonides, tıpkı İbn Rüşd’ün İslam dini için yaptığını Yahudilik için uygulamış ve inandığı din ile kendi dönemindeki Orta Çağ Yunan felsefesinin yorumunu tevil ederek uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre doğru bir şekilde anlaşılan din ile felsefe arasında, bir başka ifadeyle Tanrı vahyi ile yine Tanrı’nın bahsettiği aklın keşfetmiş olduğu gerçekler arasında hiçbir görüş ayrılığı ve çatışma olamaz. Bir başka ifadeyle vahyin ortaya koyduğu dogmatik hakikat ile aklın bulduğu görecelik hakikat ilke olarak birbirinden farklı ve birbirine muhalif olamaz. Zira din ile akıl, son tahlilde Tanrı’nın insana bahsettiği özellikler olup çifte hakikat olarak değil tek ve aynı hakikat hükümdedirler.²³

Aslında Maymonides, devrinin tüm filozoflarının uğraştığı şu temel meseleleri Yahudiliğe şöyle uygulamaktadır: İman- akıl ilişkisi (yani felsefenin kutsal metinlerle irtibatı, Tanrı’nın varlığı, birliği ve cismani olmayışı ile hür iradesi); köken, sevk ve idaresi açısından evren ve Tanrı ilişkisinin felsefi anlamı ve Tanrı ile insan arasındaki iletişim aracı olarak vahiy, ahlaki konular, irade hürriyeti, insan kaderi, ölümsüzlük ve eskatolojiye dair öğretilerin anlaşılması.²⁴

Daha somut olarak Maymonides’in *Delâlet ’ül- Hairîn*’de Yahudi din-akıl ilişkisinin temel meselelerini şöyle yansıtmaktadır; 1. Kutsal metinlerde geçen bir kelimenin hem manevi hem de fiziki anlamlarını barındıran ortak lafızlı, mecazi ve anlaşılamayacak kadar girift kavramların aklen anlaşılması. 2. Temel argümanlarını mantıktan yoksun ve hayal ürünü gördüğü Yahudi teolojisine göre Tanrı’nın âlemlerle ilişkisinin rasyonel temellerinin ortaya çıkarılması. 3. Zamanının filozoflara göre ilk sebep ve Tanrı’nın evrenle ilişkisinin tutarlılığının ortaya çıkarılması. 4. Yahudi kutsal metinlerindeki müteşabih, mistik ve ezoterik fikirlerin (*sodot*) harfî ve mecazi anlamlarının bilhassa Yaratılış I-IV. bablarda geçen âlemin yaratılışı hikâyesi (*Maaseh bereşit*) ve göksel

22. Shear-Yashuv, Aharon, “Jewish Philosophers on Reason and Revelation”, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliShea.htm> (09.09.2020).

23. Karaman, 160-171.

24. Hatice Doğan, *Musa Bin Meymun-Rambam: Maymonides’in Hayatı ve Eserleri Delâletü ’l-Hairîn More Nevuhim* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın, 2010), 81.

savaş arabası (*Maaseh merkavah*) konusunun rasyonel betimlenmesi.²⁵

Maymonides, akıl-din ilişkisi bağlamında dönemindeki diğer filozoflar gibi ahlaki tıpla uzlaştırmıştı. Böylece Maymonides tıp alanına yönelirken manevi açıdan ahlaki kötülüklerin tedavisine de ağırlık veren biridir. Bu yönleriyle Maymonides, bir filozof veya bir hekim değil aynı zamanda eklektik açıdan “hekimlikte filozof”, “ahlakta hekim” veya “felsefede hekim” sıfatlarına layık olmuş bir düşündürdür.²⁶

Böylece metafizik ahlaktan hareketle tıba yönelen Maymonides, yanı zamanda “pratik bir hekim- filozof” olarak klasik tıbbın felsefeyle çatışması durumunda bir tür hakemliğe de girişmekte hatta hekimliği Musa Yasası ile uzlaştırmaya girişmektedir. Maymonides, *Kitabü'l Fusûl fi't- Tib (Pirke Moshe)* adlı eserinde Yunan filozof hekim Galen'in Musa şeriatını mucizelerle ilgili görüşler bağlamında eleştirmesinden ciddi şekilde rahatsızlık duyduğunu açık bir dille ifade eder.²⁷ Dahası Maymonides, *Mişna im Peruş* adlı tıba dair eserinde Tanrı'ya imandan insanı yoksun bıraktığı için hekimliğe kötü bakanlardan haberdar olduğunu açıklar. Hatta o, Kral Hezekiah'ın bir tıp kitabını yok etmesini ve devrin ruhbanlarının bu hareketi onaylamasını tevil eder. Maymonides, büyük ihtimalle hekimliği yasaklanmış büyücülükle karıştıran ve gerçek hekimlik yerine tedavi için büyüye başvuranların sıradan insanların zihniyetlerini düzeltmek amacıyla böyle bir eyleme girişilmiş olabileceği veya yok edilen eserin zararlı ilaçlar ile onların panzehirleri hakkında kaleme alınmış olabileceği ihtimalleri üzerinde durur.²⁸ Zaten Maymonides, *Delalet'*te bedeni/fiziksel refah ve sıhhatin, aynı zamanda dindardan beklenen entelektüel mükemmelliğin ön şartı olduğunu dile getirir. Zira bedeninin, her şeyi yolunda ve sağlıklı olunca insanın düşünme, idrak etme ve hikmete nüfuz etmesi doğru bir şekilde ortaya çıkacaktır.²⁹

*Delalet'*in, Tanrı'nın emir ve yasaklarını incelediği bölümde Maymonides, olumlu veya olumsuz emrin nedenini açıklamaya girişirken aynı zamanda bedenle ilgili olanlar konusunda zaman zaman tıp yönünden de açıklamalarda bulunur.³⁰ Söz gelişi ona göre Tanrı tarafından yasaklananlardan domuz ve

25. Doğan, Musa Bin Meymun-Rambam: *Maymonides'in Hayatı ve Eserleri Delaletü'l-Hairin More Nevuhim*, 82.

26. Harry Friedenwald, *The Jews and Medicine* (Baltimore: The John Hopkins Press), 153-154.

27. Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 307-308.

28. Moses Maimonides, *Mishneh im Perush R. Moshe ben Maimon, with Arabic Original and Hebrew Translation*, ed. J. Kafah (Jerusalem: 1963), 4-10.

29. Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, III/448.

30. Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, III/536- 602.

içyağının ilk bakışta zararsız gibi görüldüğünü ama aslında durumun hiç de böyle olmadığını, zira bilhassa domuzun olağandan çok rutubetli ve insan için gereksiz pek madde içerecek bir yapıda olduğunu açıklar. Yine ona göre Musa Şeriatı'nın bu hayvanı kerih görmesinin bir başka sebebi, onun doğası gereği pis ve pis şeyleri yiyen bir hayvan olmasıdır. Yahudi geleneğinin içyağını yasaklamasını tevil ederken de Maymonides, hayvanların iç organlarındaki yağların bizi tokmuş gibi hissettirdiğini ama besin değeri az, hazmı zorlaştıran, kanı donmuş hâle getiren (yağlandırır) ve kalınlaştırıp akışını zorlaştıran maddelerden oluştuğunu açıklar. Bundan dolayı hayvansal içyağların yemek yerine yakılmasının daha doğru olacağını belirtir ve bizzat kanın ise hazmı zor ve içinde zararlı toksinler barındırabilen bir yapıda olduğunu bu yüzden hastalıklı veya yaralı bir hayvanın çabucak bozulmasının kanın bileşiminden kaynaklandığını söyler.³¹

Neticede Maymonides, Delalet'in girişinde de belirttiği gibi Talmud Yahudiliği ile felsefi soruşturma arasındaki ihtilafı gidermek istediğini belirtmişti. Bu noktada onun filozof oluşunun altında Rabbi olarak felsefe yapan bir kimşenin felsefi temelleriyle Yahudi hukuku (Halaka) – Yunan felsefesi uzlaşmasına yönelik çabalarının yattığı görülebilir. Ancak o bunu yaparken, dinî konuları dinî açıdan açıklamak, felsefi konuları ise felsefi açıdan yorumlamak istiyordu. Dahası onun öteki din mensuplarına bakışı bilhassa Müslümanlara karşı geliştirdiği polemik felsefi/teolojik temelleri de öne çıkmaktadır.³²

3. Yahudi Aydınlanması (*Haskala*) ve Sonrasında Yasa Karşısında İyimser Modern Evrensel, Seküler Yahudi Rasyonalist Okulun İnşası

XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da ortaya çıkan akıl, dinî yaklaşımıyla beliren 'yдынlanma çağı pek çok Yahudi entelektüeli de etkilemişti. Hatta bu düşünürler, kendi geleneklerinin Hristiyanlarınkinden fazla din dışı bilimsel gelişmelerle uyumlu olduğunu bile kabul etmeye başlamışlardı.³³

Haskala hareketinden hemen önce dogmatik inanç ile doğal akıl arasındaki kesin ayırımı inanan ve ahlak felsefesinde rasyonalizmi savunan erken modern dönem Aydınlanmacı Yahudi filozofu Benedict Spinoza (1637-1677), insanın özgür iradesini aklı ile yönlendirilen yeti olarak görmektedir. Diğer Aydınlanmacılar gibi Spinoza'ya göre de dinin ve (Aydınlanmacı) felsefenin dayanak ve amaçlarını bilen biri din ile felsefe arasında doldurulması gereken büyük bir

31. Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, III/598.

32. Shlomo Pines, "Translator's Introduction: The Philosophical Sources of the *Guide of the Perplexed*" *The Guide*, VI/LIX.

33. Ira Robinson, "American Jewish Views of Evolution and Intelligent Design", *Modern Judaism* 27 /2 (2007), 178-180.

boşluğun kolayca farkına varabilecektir. En basit ifadeyle felsefenin amacı sadece hakikati aramak iken dinin ana gayesi boyun eğmektir. Doğa, en saf hâliyle felsefenin ana parçası iken din genel olarak vahye ve dogmatik dinî metinlere dayanmaktadır.³⁴

Matematiği felsefeye uygulayarak rasyonel bir ahlak icat etmeyi deneyen Spinoza'ya göre insan akli, sonsuz ilahi aklın sınırlı bir boyutunu yansıtmaktadır. Dini ne bir şeytani eylem, ne de akla aykırı gören Spinoza, tıpkı diğer Aydınlanmacı deistler gibi Yaratıcı'yı doğada arar. Ancak Spinoza, Tanrı'yı, "sıradan bilindik doğa (natura naturata)" değil ama evrenin ardındaki "Mutlak Yaratıcı Enerji" anlamında "mahiyet verici doğa" (natura naturans) ile özdeş görmektedir. Bu bakımdan ona göre doğaya uyum sağlayan beşer akli, hurafelerden arındırılmış saf "pozitif dinle" yani toplum içinde olumlu ve inşa edici roller üstlenen gelenekle eşdeğer "yeni bir felsefi din" için en temel dayanaktır. Bu bakımdan onun düşüncesinde dindar insanın görevi, insan hayatını doğal rasyonel kanunlara göre hareket ettirmektedir.³⁵

Spinoza, Maimonides'in akli bir araç olarak dinin hizmetinde gören ve böylece ortaya çıkan rasyonelize edilmiş dini felsefe ile uzlaştıran anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre ne teoloji felsefenin ne de felsefe teolojinin hizmetinde olmamalı birbirlerinin sahasına girmemelidirler. Her iki alanda birbirinden bağımsızdır ve birbirlerini çürütmek için uğraşırlar. Zira teoloji itaat ve adama isterken akıl/ hikmet felsefenin efendisidir.³⁶

Son tahlilde Spinoza, akli, din ve akıl ilişkisinde "zihnin ışığı" olarak tanımlarken dinin temel kaynaklarını olan kutsal kitabı ise vahiy ve Tanrı sözü olarak merkezileştirir. Ona göre vahiy, sadece kitap sayfaları değil aynı zamanda peygamberlerin zihni olarak anlaşılmalıdır. Daha özde bulunan kutsal metinlerde Tanrı'nın ilahi zihnini anlamak ise ancak eşyanın doğadaki hakikatini kavrayınca anlaşılabilir şeydir. Dolayısıyla Spinoza, dinin özünü teşkil eden teolojinin ancak evrensel teoloji olan ve herhangi bir ruhbanaya veya aracıya ihtiyaç duymayan bir din anlayışına sahiptir.³⁷

Spinoza, Ortodoks Yahudi inancına aykırı bu tür görüşleri sebebiyle Amsterdam Yahudi cemaatini idare eden Rabbiler tarafından, 27 Temmuz 1656'da Houtgracht'daki sinagogun kapısına İbranice bir *herem kağıdı* asılarak bir

34. Baruch Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi, 2016), 220.

35. Baruch Spinoza, *Ethics*, ed. G. H. R. Parkinson (London: J.M. Dent and Sons Everyman Library, 1989), 51; J. Hare, "History of Christian Ethics", *The New Dictionary of Ethics and Pastoral Theology*, ed. David J. Atkinson - David F. Field (Leicester: Intervarsity Press, 1995), 40.

36. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 222-225.

37. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, 226.

anlamda aforoz edilmiştir. Onun bu görüşlerinin yanı sıra Tevrat'ın Musa Peygamber tarafından yazılmadığını ileri sürmesi gibi Tanah metinlerinin oluşumu ile ilgili görüşleri heretik kabul edilmiş; hakkında sırasıyla *nezifa* ve *niduy gibi dinî kınama fermanları yayımlandıktan sonra en sonunda aforoz ilanı (herem) ile toplumdaki uzaklaştırma cezası ile cezalandırılmıştır.*³⁸

Yahudi Aydınlanması anlamına gelen “Haskala” terimi, en geniş anlamda, Hristiyan dünyasındaki Aydınlanma Çağı'yla aynı zamana rastlayan Batı dünyasındaki Yahudi entelektüel dünyasında dini değişen ve gelişen dünyanın şartlarına uyumlu hâle getirmeye ve Avrupa kültürüyle senkretik hâle gelmek isteyen sonuçta Yahudi düşünürleri yaşadıkları Avrupa toplumlarıyla entegreyi getiren felsefi akımdır. Haskala çağı, ilk dirençle karşılaşan krizleri atlattıktan sonra 1700'lü yıllarda Yahudiler kendi kabuğunu kırıp genel Avrupa toplumunun dilini, kültürünü, bilgi birikimini ve ideallerini benimsemeyle ortaya çıkmıştır.³⁹

Haskala Yahudi düşüncesine göre insanlığın tarih boyunca ulaştığı olduğu bütün bilimler Torah'ın ayrıntılarında gizli olduğundan ancak kutsal metinler ciddi bir şekilde araştırmakla bu metafizik ezoterik anlamlar ortaya çıkabilecektir.⁴⁰ *Haskala* sırasında din dışında bilim ve bilimle uğraşan araştırmacılara ve yazılan eserlere yönelik tutum, Avrupa'daki Yahudi cemaatleri arasında yaşanan din-bilim çatışmasının en somut hâlini göstermektedir. Yahudi geleneği açısından Talmud ve kanonik Yahudi metinleri dışındaki bilgi kaynakları bu dönemde daha keskin olarak “yabancı” kabul edilmiş hatta dinî kural ve uygulamalara katkı sunmadığı düşünülen bilim dallarına mesafeli davranılmış hatta Spinoza örneğinde olduğu gibi toplumdaki dışlanmıştı.⁴¹

Haskala Dönemi'nde modern Ortodoks Yahudilik, din-bilim, akıl-vahiy tartışmaları konusunda oldukça olumlu ve iyimserdir. Zira modern Yahudi düşüncesine göre Yahudi cemaatinin modern bilim olmadan ilerlemesi mümkün değildir.⁴² Buna göre modern dönemde Yahudi düşünürleri her zaman bir ikileme karşı karşıya kalmıştır. Eğer Yahudi geleneğinin en önde gelen yönlerini yakından takip ederlerse temel kavramları aydınlatırlarsa dinin bağlantıları ortaya çıkarabilirler ancak o zaman da özgün bir Yahudi felsefe yaratmazlar. Öte

38. Altuncu, “Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları”, 114.

39. Haskala hareketi ve Aydınlanma ile ilişkisi hakkında geniş bilgi için Ali Osman, “Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala”, *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 33-59.

40. Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation* (New Haven. 2000), 252.

41. Altuncu, “Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları”, 134.

42. Serman, “Judaism and Darwinian Evolution”, 48-49.

yandan, Yahudi düşünce ve uygulamasının -öz olarak gördükleri- büyük bir bölümünü sistematik bir din felsefesine dönüştürmeyi seçtikleri takdirde ise kendilerinin gerçek Yahudi olmadığı suçlamasına açık kapı bırakırlar; bu ikilem tarihsel etnik Yahudiliğin zengin çeşitliliğini muhtemelen kapsamaması mümkün olmayan yabancı bir düşünce sisteminin dayatılmasıdır.

Haskala hareketinde etkin olarak faaliyet gösteren ve Leibniz-Wolf'un talebelerinden olan Alman Yahudi kültür geleneğinin en önemli aydınlanmacı düşünürlerinden Moses Mendelssohn, (1729-1786) Yahudiliğin akılla çelişmediğini hatta akıl ile Yahudiliğin birbirinin eşanlamlısı olduğunu iddia ederek Yahudi vahiy anlayışını modern akılcılıkla uzlaştırmaya çabalamaktadır. 1783 yılında kaleme aldığı *Jerusalem or on Religious Power, and on Judaism* (Kudüs veya Dinî Güç ve Yahudilik Üzerine) adlı eserinde Mendelssohn, Yahudiliğin imanını evrensel hakikat ile eşdeğerde görmekte ve bu inanca ait tüm metafizik temaların insanlık için yaygın, gerekli, evrensel ve ortak değerler olarak anlamaktadır. Siyonizmi Yahudiliğin normalleşme süreci olarak gören Mendelssohn, her bir Yahudi'nin eşitlik ve hakkaniyet temelinde modern bir devlet ile somut hâle dönüşecek bir politik düzen talep etme konusunda çok önemli teo-politik sebepleri bulunduğunu öne sürmektedir. Yine o, ilahi kanun yapma eylemlerinin sadece vahiy alanına ait olduğunu ama evrensel çaptaki dinî hakikatlerin sadece bu alana ait olamayacağını iddia etmektedir. Tam bu noktada o, etnik ve dışlayıcı temelli Musa Yasası'na göre değil tüm insanlığı kuşatıcı mahiyetteki Nuh Kanunlarına göre hareket ederek, bütün milletlere ait zahitlerin bile gelecekte inşa edilecek Yahudi ahiretinde olumlu bir yer edinebileceklerini düşünmektedir. Mendelssohn'a göre rasyonalist açıdan Yahudi Yasa'nın dolayısıyla dinin en önemli pragmatik işlevi, her türlü ideolojik temelli putperest sistemlere karşı saf monoteizmi sürekli ve yılmadan delillendirerek savunmasıdır. Çünkü sadece monoteist bir inanç insanlık lehine ebedî hakikatleri garanti edebilir. Bu açıdan bakıldığında ona göre Tanrının ete-ke-miğe bürünmesini (enkarnasyon) öğreten bu yüzden beşerî akla muhalif asli günah, kefarete, teslis gibi öğretiler "inşa eden" Hristiyanlığın aksine sadece Yahudilik insanlığın ulaştığı entelektüel seviyedeki beşerî aklın tüm kriterleri en iyi şekilde taşımaktadır. Bunu başarmak için Mendelssohn, Yahudi topluma çift yönlü inklusivist bir yaklaşım önermektedir; yani bir Yahudi'nin kendi özel yaşantısında "Yahudi kalmasını" ancak dilde, ticarete ve genel kültürde içinde yaşadığı toplumla entegre olmasını savunmaktadır.⁴³

43. Kurtz, *Gods in the Global Village-Religions in Sociological Perspective*, 39-41; Leora Batnitzky, "Religion as Reason and Separation from the Politics," *How Judaism Became Religion* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 53-55; Shear-Yashuv, Aharon, "Jewish Philosophers on Reason and Revelation", <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliShea.htm> (09.09.2020).

Haskala ideolojisinin başlıca yorumlayıcısı ve öncülerinden Naftali Herts Wessely (1725–1805), akıl-din ilişkisine dair görüşlerini hareketin yayın organı sayılan *Hame'asef* dergisinde ve *Divrei Şalom ve 'Emet* (Barış ve Hakikat Sözleri) isimli kitabında ortaya koymuştur. Wessely'e göre iki tür Yasa bulunmaktadır; Musa'ya verilen ve Rabbanî gelenek tarafından korunarak gelen "Tanrı Torası" ile felsefi bilgi ile gelen tüm insanların ortak mirası kabul edilen "İnsan Torası". Ona göre, "Tanrı Torası", İlahî vahiy olarak yalnızca Yahudiler için bağlayıcıdır. İnsan Torası ise daha geniş boyutlarıyla evrensel tüm insan düşüncesinin ürünleri olup geçerli felsefe, fenni kapsamaktadır. Bu yüzden Yahudiler de diğer insanlarla bütünleşmek üzere İnsan Torası'nı araştırmalı ve onun gelişimine olumlu yönde katkı sağlamalıdır. Aksi takdirde İnsan Torası'nı görmezden gelen veya inkâr eden bir Yahudi, insan olarak eksik kalacaktır. Son tahlilde içerden dışarıya doğru kabuk kırmak isteyen Wessely, kapsayıcı bir yaklaşımla İnsan Torası'nın Yahudi geleneğinin tamamlayıcı hayati bir parçası olduğunu savunurken Yahudi geleneğinin normatif oluşuna vurguyu sürdürmektedir.⁴⁴

XIX. yüzyılın başından itibaren Yahudi dünyası modern akımların ve bilimsel gelişmelerin meydan okuması altına artık iyice girdiğinde, Ortodoks veya reformist karakterli Yahudi düşünürler arasında kendi geleneklerinin modernizm inşa ettiği dünyaya uygunluğu konusunda ortak bir kanaat oluşmaya başladı. Zaten modern dönemin rasyonel pozitivist akımlarının klasik din anlayışına yönelik en büyük meydan okuması, tartışmasız hangi dinden olurlarsa olsunlar tüm insanların denk akli melekeleri olduğu ve kendi hayatlarını düzene sokarken rasyonel davrandıkları ve bunu yaparken de herhangi bir dinin rehberliğine ihtiyaç duymadıkları iddiasıydı.

Bu dönemde Yahudi dünyasında Liberal Yahudiliğin sözcüsü kabul edilen Neo-Kantçı Yahudi düşünür Hermann Cohen (1847-1918), 1915 yılında kaleme aldığı *Religion of Reason* (Akıl Dini) adlı eseriyle daha sonraki modern Yahudi düşüncesini büyük ölçüde tesir etmiş son rasyonalist Yahudi filozoflardan biri kabul edilmektedir.

Cohen'in en büyük katkısı ahlak ile din arasındaki ilişkiye odaklanmıştı. Ona göre âlemin yaratan eşsiz Tanrı fikri olan saf monoteizm olarak Yahudilik, bilimi mümkün kılacak yegane dindir. Bu bağlamda Siyonizmi Yahudiliğin tarihsel küresel misyonunu tahrip eden bir yaklaşım olarak gören Cohen, bu yaklaşım olmadan Yahudilerin daha fazla milletler arasına karışıp Yahudi aklını öğretebileceklerini açıklar. O, etnik monoteist ahlak üzerine inşa ettiği akılcı anlayışla gerçek Yahudiliği, insanlık içinde en iyi ahlaki dünya düzeni

44. Kurtz, *Gods in the Global Village-Religions in Sociological Perspective*, 39.

olarak görmekte ve insanların Yahudi kutsal kitabındaki ilahi sıfatları taklit ederek “gerçek bir dünya” inşa edebileceklerini savunmuştu. Zira Yahudilik, âleme düzen verecek “bir yasa dini” olarak, aynı zamanda modern aklın sahip olduğu tüm paradigmaları bünyesinde barındırmaktadır. Hâlbuki Yunan felsefesi, bir insan fikrine sahip olmadığından tüm insanlık tarihini kucaklayacak bir anlayışı da yoktur. Ancak gene de varoluşçu duruşu yüzünden Tanrı ile insan arasında muhtemel bir akıl köprüsü kurulamayacağına inanan Cohen, dine bağımsız olmayan ama akıl ile ortak çalışan bir görev alanı biçmiştir. Bu yöntemle o, Yahudi Tanrı fikrini “soyut bir teoloji” olmaktan kurtarıp hermenötik açıdan muhatap kabul eden “Ebedî Sen” olarak modern bir çehreye dönüştürmeyi düşünmüştür.⁴⁵

Aslında Cohen, politik değil teolojik yasalarla işlediğini düşündüğü Yahudiliğin temel kavramlarının hepsi rasyonalize ederek seküler hâle dönüştürmek niyetindeydi. Bu yönde Cohen’in başlıca zihinsel gücü, kutsal metinlerin ve geleneğe ait dinî terim ve tahayyüllerin yeniden yorumlanmasına izin verilmesini talep etmek şeklinde idi. Her türlü gerçekliği insan aklına, kültür ve geleneği dindar zihnine emanet eden Cohen, bu bağlamda beşerî bilgi ile teolojik inanç arasındaki ilişkiyi tartışma götürmez derecede sıkı görmektedir. Zira ona göre model figür, kült ve simgeleri ile insanlığın sembolü olan İsrail geleneği için iman ile bilgi arasında bir ihtilaf görmediğinden kutsal metinlerin araştırmasını yapmak her dindar için kutsal bir görevdir. Ancak o, gene de her modernist filozof gibi tenkit anlamında akıldan büyük fedakârlık beklemiyordu. Zira pek çok tenkitçisine göre Cohen, Yahudi gerçekliğinin bütünlüğünü modernizm gibi tek bir sistemin sınırları içinde kuşatmaya çalışırken başarısız kalmış ve dinin akli yönlerini keşfederken daha çok kendi düşünce biçimine uygun bulduğu unsurlara ve yorumlara odaklanmıştır. Cohen, hakiki bir Yahudi’nin saf monoteizme sadık kalan herkesi kucakladığını hatta monoteizme inanmayan bir Yahudi’nin bu statüye sahip olmayacağını ileri sürmektedir. Gene de Cohen’in rasyonalist değerlendirmeleri, modern felsefenin Yahudi vahyinin ne kadarını içerip doğrulayacağını anlamak bağlamında dikkat çekici sayılabilir. Son tahlilde ona göre Yahudi vahyi, sadece geçmişte yaşayan tarihsel bir olgu değil aynı zamanda insanı seven Tanrı (oheb ger) olan “Eşsiz” İlahi Varlık ile beşerî akıl arasında sonsuza kadar sürecek en somut karşılıklı ilişkidir. Tüm tarihin ana hedefi, insanlığın Mesihanik birliğini sağlamaktır.⁴⁶

45. Batnitzky, “Religion as Reason and Separation from the Politics,” 54-55; Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, çev. Alfred Jospe (New York: Schocken Books, 1963), 27-50.

46. Batnitzky, “Religion as Reason and Separation from the Politics,” 52-56; Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, 31- 44.

Cohen'in öğrencisi ve Yahudi bir ailede doğmasına rağmen Hristiyan olup sonra tekrar Yahudi düşüncesine dindar olarak geri dönen Yahudi filozof Franz Rosenzweig de hocasının yaratma, vahiy ve kurtuluş anlayışından derinden etkilenmişti. Cohen'in Rosenzweig'e en büyük etkisi din- bilim ilişkisi konusunda olmuştur. Rosenzweig'e göre bilim ve din, akıl melekesi gibi ortak bir temele sahip olan birbirlerini inkâr ederlerse kendilerini inkâr ederler. Entelektüelin tarihe ve dünyaya yönelik sorumlu tutumunun inancının bir gereği olduğunun altını çizen Rosenzweig'e göre hem inancın hem de bilim savunduğu tek bir hakikat vardır; bu yüzden hiçbir dürüst dindar insan bilimi inkâr ederek Tanrı'ya dua edemez. Zaten Tanrı Bariz Varlık olarak fenne boyun eğmez ama fen, ona maruzdur ve objesidir.⁴⁷

Modern dönemde akıl- din ilişkisi konusunda öne çıkan bir başka sima da Salomon Levi Steinheim (1789-1866) olup *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge* (Sinagog Öğretisine göre Vahiy) adlı eserinde metafizikçilerin rasyonel yaklaşımı yerine epistemolojik açıdan konuyu incelemektedir. Kendinden önceki felsefi ekollerin yaklaşımını reddeden Steinheim, tenkitçi aklın insan akli melekisinde önemli bir rol oynadığını söyler. Ona göre aklımız, a priori olarak yorumlanan gerçeklerle bariz bir çelişki içinde olduğundan yorumlamada sınırlı bir güç sahibidir. Dolayısıyla epistemolojik açıdan akli açıdan dinî konularda ortaya çıkan tutarsızlıklar, saf düşünme alanından kesin bilişsel alana yani mutlak düşünceden tümevarımlı bilince doğru genişletilerek çözülebilir. Bu bakımdan o, dogmatik aklımızın metafizik âlem hakkında hiçbir kesin şey söyleyemeyeceğini iddia eder. Bu bakımdan bir teolog olarak Steinheim, Tanrı'nın benzersizliği, yoktan yaratma, insanın özgürlüğü gibi konuların vahiyle bilinebileceğini duyular âlemi ve akledilebilir âleminin aynı düşünce yöntemiyle anlaşılabilceğini zira ikisinin de aynı hakikati anlamlandırdıklarını iddia eder. Son tahlilde ona göre bu fiziksel âlemin sadece fikirler seviyesinde kalmayıp ontolojik açıdan da var olması gibi vahiy âlemi de epistemolojik olarak gerçektir ve vardır.⁴⁸

4. Post- Holokost (Şo'ah) veya Postmodern Dönemde Eleştirel Anti-Rasyonel Yahudi Aklı

1960'lardan sonra ortaya çıkan modern sonrası eleştirel veya ileri bir dönem veya durum olarak postmodernizmin savunduğu akıl öncelikle çok fikirliliği esas alan çoğulculuğu ve her türlü birleştirici, eşsizlik, objektiflik, aşkın gerçeklik, merkeziyetçi, dogmatik dışlayıcılık tekelci totaliter anlayış veya ev

47. Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, 25-26, 59.

48. Shear-Yashuv, Aharon, "Jewish Philosophers on Reason and Revelation", <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliShea.htm> (09.09.2020).

rensel düzen verici tavrı toptan reddeden bir karakterdedir. Bunun yanında bu akıl bireyin kendi varlığını, şahsiyetini, vicdanını ve kimliğini çok boyutlu farkındalıklarla anlamaya çalışması olarak öne çıkarır. Yine Postmodern akıl bireysel sübjektifliği öne çıkarmakta ve her türlü kapalı yapıya sahip sabit anlamı terk etmeyi, kesin olmayana, ihtimale açık olanları, çoklu anlamlara gelen muğlaklıkları ve ironiyi benimsemeyi hedeflemektedir. Bir başka ifadeyle Postmodern akılla donanmış insanlara göre akıl melekesi benliğin dolayısıyla sübjektifliğin hayati, rölatif hakikatler taşıya baskın kaynağıdır. Bu hâliyle Postmodern bilimsel akıl yürütmek ise “kontekste bağlı, rölatif ve farklı ifade edilebilen zihinsel bir eylem” anlamına gelecektir. Neticede Postmodern akıl, sübjektifliğin en büyük göstergelerinden olarak sunduğu yeni tenkitçi anlayışı önemser. Bu yeni tenkitçilik, sırasıyla, yapı-bozum anlayışını kullanarak her türlü saflık veya orijinallik iddiasında bulunan öznel metinleri bilinçli olarak ifsat etmek üzere “metinselliği”, evrensel birleştiriciliğe veya bütünselliğe götüren her türlü “teşekkül edici anlayışları”, güç, otorite, coğrafya veya kurumsallık kazanan “bilgi anlayışını”, baskın Avrupa-merkezcilik gibi hegemonyacı Batı medeniyeti gibi her türlü evrenselleştirici makro politik dayatmacı “tekelciliğe, yeni sömürgeciliğe veya dışlayıcılığa” karşı geliştirilmiş eleştirel yöntemleri kapsamaktadır.⁴⁹

Postmodern dönemde din- akıl ilişkilerinde temel tartışma konuları ise genel olarak şu şekildedir; a)Agnostik bir yöntemle anlaşılacak Tanrı hakkındaki dindar inanç, her gelenekte göreceli olarak farklı ontolojilere sahiptir. Bu bakımdan artık klasik dinler yerine dindarın bireysel maneviyat formları ortaya çıkarılmalı ve bu maneviyat formlarının temel hedefi insana “sevgi”, “bilgi” ve hikmet gibi konuları öğretmek olmalıdır. b) İnsanın iki farklı unsurdan meydana gelen yapısı yani dıştaki kişiliğine (veya bedenine) ve içteki ruhuna (veya yüksek benliğine) dikkat çeker. c) İnsan; zekâsı, becerileri ve diğer üstün melekeleriyle doğaya hakim değil aksine tamamen ona ait olan ve onun doğal kanunlarıyla hayatını sürdüren bir canlıdır. Bu bakımdan klasik dinlerin savunduğu yöntemlerle doğaüstü varlıklara ve güçlere yönelik teslimiyet artık çağımızda mümkün değildir. ç) Postmodern akıl, aynı zamanda klasik dinlerin kurumsal yapılarına karşı çıktığından objektif kategoriyle değil kendileri için daha uygun gördükleri sübjektif gerekçelerle hareket etmektedir. d) Postmodern akıl sayesinde klasik din olgusu, tüm olgusal ve kurumsal boyutlarıyla rasyonel açıdan her yönden sorgulanmaya, tartışılmaya, inkâr edilmeye hatta dirençle karşı çıkılmaya daha fazla açık hâle gelmiştir. Buna bağlı olarak or-

49. Postmodern dönemde aklın karakteristik özellikleri hakkında daha geniş bilgi için; Mustafa Alıcı, “Post-Religio et Ratio: Postmodern Dönemde Akıl-Din İlişkisi”, *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 20/8, (2020), 29-32.

taya çıkan teolojik çoğulculuk fikri, farklı dinlerdeki kültürel unsurları ortaya çıkararak dinleri beşerin sahip olduğu “kişisel dindarlık tercihleri” formuna sokmaktadır. e) Postmodern akıl, dindarın gündelik hayatında öznel oluşu daha iyi anladığından metin, dil gibi geleneksel dinin klasik iletişim araçları yerine daha özelleştirilmiş ve kişiselleştirilmiş farklı aygıtları daha fazla kullanmaktadır. g) Postmodern akla göre klasik dinler artık güçlerini yitirmelidirler. Çünkü postmodern aklın öngördüğü maneviyat, dogmatik öğretilere dayanmayan, kurumsal bağlılık yerine ahlaki donanımları kimlik verici kriter olarak kabul eden bir inanç formudur.⁵⁰

Postmodernizmin etkisindeki Yahudi aklı, Leo Strauss, Browitz, Elliot R. Wolfson, Edith Wyschogrod, Almut Sh. Bruckstein, Yudit Kornberg Greenberg, Susan E. Shapiro gibi postmodern filozoflar temsil etmektedir. Bu filozoflar, İsrail’in Tanrı ile yapmış olduğu ahdi postmodern paradigmalara göre yenilemek yani kültürel açıdan Yahudi monoteist inancının varlığını güncellemeyi ve devam ettirmeyi amaçlamaktadırlar. Bu düşünürler sayesinde postmodern Yahudi aklı; a) aslında İsrail’in Musa aracılığıyla Tanrı ile yapmış olduğu ahdi yenilemeyi; b) çağa uygun hâle getirerek postmodern Yahudi dinini; c) bu dine uyan postmodern Yahudiyi; d) böylece ortaya çıkacak postmodern Yahudi kültürünün ana hatlarını ortaya çıkarmak istemektedir.

Aslında postmodern durum Yahudi aklı için Nazi soykırımı neticesinde oluşan Holokost sonrası durumu bilhassa Siyonizm sonrası veya İsrail Devleti sonrasında ortaya çıkan Yahudi tarihsel kültüründeki karmaşık ve saydam olmayan çok boyutlu paradigma değişimlerini ifade eder.⁵¹

Postmodern Yahudi düşüncesi kendi öncülleri olan Neo-Kantçı modernist filozofları derinden eleştirerek işe başlarlar. Bu açıdan bakıldığında postmodern Yahudi aklı, modern aklın dine adına üretilen tüm zihinsel şikâyetlerine karşı teker teker cevaplar bulabilen bir felsefe sunar. Söz gelişi bir gerilim olarak Şefkatli (*Rachamim*) ve çok duyarlı Yahudi Postmodern aklına göre modernizm, bütün rasyonel boyutlarıyla İsrail geleneği adına bir sefalet ve bir acı çekmedir. Zihni açıdan sefalet ve açığı çekenlere karşı merhametli olan Tanrı ise gelecek adına eşsiz bir umuttur. Midraşim gibi Rabbinik geleneğin ifadesiyle söylersek vahiy, dolayısıyla *inanç ve akıl, ateş ile çekiç beraberliği gibidir. Birbirlerine değdikçe kıvılcımlar gibi zengin anlamlar* ortaya çıkar. Bu açıdan postmodern Yahudi aklı, Midraşim’in hem çok anlamlı bir perspektif sunduğuna hem de farklı bağlamlarda zengin ve dinamik kurtarıcı fırsatlar

50. Alıcı, “Post-Religio et Ratio: Postmodern Dönemde Akıl-Din İlişkisi”, 32-33.

51. Steven Kepnes, “Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches”, *Interpreting Judaism in the Postmodern Age*, ed. Steven Kepnes (New York: New York University Press, 1996), 4.

sunduğuna ikna olmuştur.⁵²

Postmodern Yahudi aklı, karakteri gereği klasik ve modern olanın “yapısını bozarken” kendi çok boyut paradigmaları adına “inşa edicidir”. O, kutsal kitap toplum inşa edici “mega hikâyelerine” karşı bireyselci, öznel ve sübjektif çoklu anlamlara sevk edici okumalarla yapı bozucu ve güncelleyici bir anlatı peşindedir. Bu açıdan baktığımızda postmodern aklın tenkitçiliğini ve postmodern hermenötiğin okuyucunun bilgi birikimine bağlı anlamaya dayanan yönleri ağır basacaktır. Hatta denebilir ki mahallî ve eleştirel akılcılığa açık postmodern yorumlama teorileri ile Yahudi kültür ve kutsal metinleri arasında “dehşet verici bir yankılanma” söz konusudur.⁵³

Postmodern aklın en önemli argümanı olarak hermenötik sayesinde Yahudi filozof, kutsal metinleri hem kendisine ve özneliliğine özgü Yahudi olmayı anlatan metinler hem de Batı gibi çoğulcu ortamlarla paylaştığı dış dünyaya özgü anlamlar taşıdığıнын farkındadır. Öyle ki artık okuyucu merkezli hermenötik anlayışla kutsal metinlere bakış, Martin Buber’i “Ben ve Sen” yaklaşımı yerine “Kutsal Metin olarak Sen” şekline bürünecektir. Böylece modern Yahudi aklı için inanç, Yahudi’yi kutsal topraklara, belli bir mekâna, belli bir tarihe, belli bir model figüre hatta tüm insanlığın lehine ve iyiliğine olmak üzere kurulacak olan Mesih’e ait evrensel oluşuma bağlı kıldığı sürece geçerli olan metin-merkezli bir formda iken postmodern akıl için inanç, bu kavramların postmodern anlamları diaspora kültüründen ve kişi, zaman, mekân ve tarih gibi bağlardan arındırılarak “zaman ve ebedilik ilişkisi düzleminde” epistemolojik araçlar olarak yeniden dizayn edilip yeniden anlamlandırılmakta, yorumlanmakta ve anlaşılmaktadır.⁵⁴

Postmodern Yahudi aklı, holokost sonrası oluşan çoğulcu insan düşüncesine bağlı olarak daha liberal ve çok kültürlü bir anlayışta gelişmektedir. Bu aklı şekillendirenlerin başında Amerikalı Reformist Yahudiliğin liderlerinden filozof Eugene B. Borowitz (1924-2016) gelmektedir. Borowitz, *Renewing the Covenant* (1991) ve *Judaism After Modernity* (1999) adlı eserler kaleme alarak Ahit dini olarak Yahudiliğin postmodern durum altında yeniden güncellenmesi hedefiyle postmodernizme uygun bir “Yahudilik” geliştirmeyi amaçlamaktadır. Ona göre modernist Yahudi filozofların eşsiz Yahudi hayatına uygun esnek bir gelenek olan liberal Yahudilik oluşturma amaçları başarısızlığa uğramıştır.

52. Peter Ochs, “Compassionate Postmodernism: An Introduction to Postmodern Jewish Philosophy”, *The European Legacy* 2/1, (2008), 74.

53. Kepnes, “Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches”, 1.

54. Kepnes, “Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches”, 6-9.

Borowitz, bu bağlamda Yahudi inanç, davranış ve teolojileri ve felsefelerini postmodern aklıyla sentezlemekte ve sırasıyla; a) Aşkın postmodern Yahudi gerçekliği; b) Bireysel Yahudi dindar otonomisi; c) Çoğulcu ortamda Yahudi toplumunu belirlemek istemektedir. Bu doğrultuda o, üç önemli postmodern teolojik akıl yürütme ortaya koymuştur; a) Liberal Yahudilik dahil aydınlanma ve modernizmin önerdiği Yahudilik türleri yetersizdir bu yüzden Musa Ahdi yenilenmeli ve postmodern tenkitçi aklın imbiğinden geçerek güncellenmelidir; b) Modern Yahudi dünya görüşünün dışlayıcı, anlaşılmaz ve mutlak dogmacı yapısının tenkit edilmesi gereklidir; c) Ahit'in yenilenmesini amaçlayan postmodern bir teolojinin inşası ile gerçek bir postmodern maneviyat ve cemiyyetin oluşturulması amaçlanmalıdır.⁵⁵

Sonuç

İlahi dinler arasında daha somut, daha dünyevi ve daha akılcı argümanları öne çıkaran monoteist Yahudilik, klasik dönemden itibaren tarih boyunca baskın Rabbani gelenek yoluyla özünde ilahi vahyin, “seçilmiş millet aklı” ile harmanlanması neticesi ortaya çıkan bir inanç oldu. Bu inanç sisteminin rasyonel yaklaşımlarını kullanmak üzere ezoterik kimliğe bürünen Talmud kültürüne açık eleştiriler getiren İsa Mesih'i enkarne olan bir vahiy anlayışı şekline sokan Hristiyanlık ve önceki her iki dinin her açıdan bir suiistimal ve bozulma içinde olduğunu ilan eden Hz. Muhammed'in sahip olduğu katıksız vahiy öğretisiyle İslam kendi akli sitemlerini inşa etti.

Yahudi geleneğinde akıl-din ilişkisinde ortaya çıkan sorunların üstesinden gelmek üzere Yahudi geleneği başlangıçta Yahudi kutsal kitap külliyatı olmak üzere dinin temel unsurlarını etnik akıl ile uzlaşma içinde izah ederken bu külliyatı yorumlayan Talmud/Rabbani geleneği rasyonel delilleri kendi dönemlerinin felsefi zihin dünyasına uygun olarak ikna ve imanın dogmatik yapısını güçlendirmek için kullanmıştı. Bu doğrultuda Yahudi hakikatini tek ve mutlak gören ve kimin söylediğinden ziyade dinlemeye odaklanan klasik dönem Yahudi geleneği, tarih boyunca Tanrı dahil dinî fenomenlerin metafizik bir konu olduğunu bu konuyla ilgili tartışmalarında felsefedeki rasyonalist veya anti-rasyonalist ekollerin yaklaşımlarına benzer çaba içine girmişti. Bilhassa II. tapınağın MS, 70 yılında Romalılarca yıkılışından sonra mekândan yoksun olarak diaspora kültürüyle yoğrulan Yahudi toplumu, yaşadığı yerlerdeki farklı gelenek ve kültürlerle “uzlaşma” içinde yaşamayı bilmiş hatta bu kültürel çevrelerin entelektüel dünyasıyla entegre olmayı başarmıştı.

55. Yudit Kornberg Greenberg, “Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000, 49-50.

Deist ve seküler Batılı düşünürlerin etkisinde kalan Avrupalı Yahudi aydınlanma hareketi olarak Haskala Dönemi'nde Mendelssohn ve Cohen gibi Modern Yahudi filozofları, Yahudiliği "akıl dini" olarak sunmada felsefi açıdan modern argümanlara dayanırken, hem kutsal metinlerden hem de Rabbanî yorumlarından seçkilerle desteklemekteydiler. Pratik olarak bu modern rasyonel eylem, başlangıçta belli başlı dinî metinlerin mantıksal bir ardışıklık içinde felsefi açıdan açıklanması anlamına gelmekteydi.

Daha sonraki dönemlerde yeni modern felsefi akımlarla senktretik eylemlere giren Yahudi dindar aklı, çok boyutlu entelektüel bir form kazanıp modernitenin argümanlarına dayanarak reformist, Ortodoks, muhafazakâr, yeniden yapılanmacı ve yenileyici hatta Haskala hareketi gibi kült ve düşünsel cemaat tipolojilerinde dinamik olarak rasyonelize olmuş bir gelenek peşinde oldu. Bilhassa Modern akılcı filozofların ortak noktası Yahudi inancını (bilhassa vahiy ve rabbanî öğretileri) rasyonel ve apolitik temellerle yoğurarak özellikle Musa Yasası'nı zaman ötesinden konuşan ve insanoğlunun varoluşunun yegane sembolü saymalarındır. Onlara göre otantik geleneğe mensup her Yahudi birey, teopolitik bir monoteizm anlayışıyla hareket ederek hem kendi halkına karşı fedakârlık ve bireysel pişmanlık içinde olarak kendini tam olarak gerçekleştirebilecek hem de farklı kültürel ve düşünsel yönleri olan tüm insanlığa olumlu yönde katkılar sağlayabilecektir.

Modernizmden bir geçiş safhası olarak postmodernizmin etkisindeki çağdaş Yahudi düşünürleri ise kendi maneviyat formları olarak öznel "Yahudiliklerini", farklı şekilde "tenkit ederek anlamak" istemektedirler. Onların çoğu, Musa Yasası'na olan zihinsel sadakatlerini paylaşırken aynı zamanda Kutsal metinlerin kıssa, kanun veya inançlarına dair rabbinik yorumları dayanak gördükleri ortak amel, okuma ve sosyal eylemleri postmodern perspektifte değerlendirmek niyetindedirler.

Bu bakımdan onların en önemli yönü, antik çağdan beri aktarılan kutsal metinleri postmodern argümanlarla yorumlarken aynı zamanda Yahudi aklı dışındaki Hristiyan ve Müslüman veyahut agnostik seküler entelektüellerin fikirlerini veya bu geleneklerdeki dogmatik eleştirileri de göz ardı etmemeleridir. Bu açıdan postmodern Yahudi aklı, daha çağdaş bir ahlaki-dinî düşünce modeli yaratma adına klasik döneme ait dinî bilgi tarzlarını plüralist yaklaşımla daha fazla kullanmakta ve rölativizm- emperyalizm şeklindeki fikirselleşmelerin ötesinde hareket eden çoklu perspektivizmi benimsemektedirler. Bu karakteristiğiyle postmodern Yahudi aklı, bulunduğu ve gittiği konum açısından insanlığın ulaştığı en parçalı beşerî gelişmiş akıl iddiasıyla tüm insanlığın din-felsefe ilişkilerinde yeni yönelimler açmak niyetindedir.

Neticede klasik ve modern dönemin din- akıl ilişkisindeki "aykırılık", "uz-

laş”, “düalist hakikat” veya “denklik” yaklaşımlarından ayrı olarak postmodern dönemde Yahudi entelektüel dünyası, bilhassa bireysel veya yerel akıl konusunda daha sentetik bir anlayışla ritüel bağlamında teolojik özerklik ve çoğulculuğu kendi etnik maneviyat teolojisi için yararlı görmektedir. Dahası postmodern Yahudi aklı, daha fazla çoklu kültürel anlayışlara, daha çetrefilli ve karma hatta çoğulcu teolojilere yönelmekte böylelikle daha fazla etnik kutsallıklara meydan verecek şekilde geleneksel soyutlayıcı ve elit kutsal kurtuluş tarih fikrinden sıyrılıp “mahalli tarihlerin” inşa etmiş olduğu “çoklu, kıssacı, zihinsel dünyalara” sızmayı hedeflemektedir. Tek bir cümle hâlinde Yahudi aklını postmodern bir tanımlamayla ifade edersek; o, bir tür “*eerie resonance*”-yani yerel Yahudi maneviyatları ve çoğulcu Yahudi etno-politik kültürünün zinde geleceğini inşa etme adına *ürpertici ve dehşet verici* olurken aynı zamanda insanlığa ait zihinsellikler lehine dalga dalga yayılan *yankıdır*.

KAYNAKÇA

- Adam, Bakı. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar Yayınları, İstanbul: 2001.
- Alıcı, Mustafa; “Post-Religio et Ratio: Postmodern Dönemde Akıl-Din İlişkisi”. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 20/8 (2020), 15-44.
- Altuncu, Abdullah; “Haskala Sırasında Din-Bilim Çatışması: Onay Belgeleri Bilim Kitapları ve Rabbani Din Adamları”. *AÜFD* 59/2 (2018), 113-138.
- Batnitzky, Leora; “Religion as Reason and Separation from the Politics”. *How Judaism Become Religion*. Princeton: Princeto University Press, 2011, 52-72.
- Bergman, Samuel Hugo; *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, çev. Alfred Jospe. New York: Schocken Books, 1963.
- Cohen, Ayelet; *Linguistic Comments in Saadia’s Biblical Commentary*. Haifah: Haifah University Press, 2017.
- Friedenwald, Harry; *The Jews and Medicine*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1944.
- Katzenellgoben, R.; “Maimonides’ Rationalisation of the Divine Commentments”. *Six Talks on Maimonides*. ed. Aryeh Newman. 22- 27. Jerusalem: 1955.
- Davidson, Herbert A.; *Moses Maimonides: The Man and His Works*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Doğan, Hatice; *Musa Bin Meymun-Rambam: Maymonides’in Hayatı ve Eserleri Delaletü'l-Hairin More Nevuhim*. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın Yayın, 2010.
- Eliade, Mircea - Couliano, Ioan P.; *Dinler Tarihi Sözlüğü*. çev. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Greenberg, Yudit Kornberg; “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 49-59. New York: State University of New York Press, 2000.
- Hare, J. E. ; “History of Christian Ethics”. *The New Dictionary of Ethics and Pastoral Theology*. ed. David J. Atkinson - David F. Field. 38-45. Leicester: Intervarsity Press, 1995.
- Idel, Moshe; *Absorbing Perfections:Kabbalah and Interpretation*. New Haven: 2000.
- Lambert, Yves; “Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?”. *Sociology of Religion* 60/3 (1999), 303-333.
- Levin, Meyer; *Beginnings of Jewish Philosophy*. New York: Behrman House, 1971.
- Karaman, Hüseyin; “İbn Meymun Düşüncesinde Aklın Sınırları ve Din-Felsefe İlişkisi”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VI/4 (2006), 153-173.

Kepnes, Steven; "Postmodern Interpretation of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches". *Interpreting Judaism in the Postmodern Age*. ed. Steven Kepnes. New York: New York University Press, 1996.

Kurt, Ali Osman; "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala". *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 33-59.

Kurtz, Lester R.; *Gods in the Global Village-Religions in Sociological Perspective*. London: Sage Publication, 2012.

Maimonides, Moses; *The Guide For The Perplexed*, çev. Shlomo Pines - Leo Strauss, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, I-III.

Maimonides, Moses; *Mishneh im Perush R. Moshe ben Maimon, with Arabic Original and Hebrew Translation*, ed. J. Kafah. Jerusalem: 1963.

Nuesner, Jacob; *Rabbinic Judaism-Structure and System*. Minniapolis: Fortress Press, 1995.

Nuesner, Jacob; "Rabbanic Judaism in Late Antiquity". *Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. XII/185-192. New York-London: MacMillan Publication, 1987.

Ochs, Peter; "Compassionate Postmodernism: An Introduction to Postmodern Jewish Philosophy". *The European Legacy* 2/1 (2008), 74-79.

Peters, F. E.; *Judaism, Christianity and Islam-The Classical Texts and Their Interpretation*. New Jersey: Princeton University Press, 1990, I-II.

Pines, Shlomo; "Translator's Introduction: The Philosophical Sources of the The Guide of the Perplexed". *The Guide of the Perplexed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963, I-VII.

Robinson, Ira; "American Jewish Views of Evolution and Intelligent Design". *Modern Judaism* 27 /2 (2007), 173-192.

Rodriguez, Angel Manuel; "Human Reason and Biblical Hermeneutics: An Introduction". *Journal of the Adventist Theological Society* 27/1-2 (2016), 85-97.

Satlow, Michael L.; *Creating Judaism: History, Tradition, Practice*. Columbia: Columbia University Press, 2016.

Scheindlin, Raymond P.; *A Short History of the Jewish People: From Legendary Times to Modern Statehood*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Spinoza, Baruch; *Ethics*. ed. G.H.R. Parkinson. London: J.M. Dent and Sons Everyman Library, 1989.

Spinoza, Baruch; *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bâli Akal - Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi, 2016.

Sterman, Baruch; "Judaism and Darwinian Evolution". *A Journal of Orthodox Jewish Thought* 29/1, (1994), 48-75.

Swinburne, Richard; *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Taracı, Muhammet; "Eski Ahit'in Apokrif Kitapları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 384-411.

Wolf, Arnold Jacob; "Rabbanite". *Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade, XII/181-185. New York-London: MacMillan Publication, 1987.

İnternet Kaynaklar

Shear-Yashuv, Aharon, "Jewish Philosophers on Reason and Revelation", <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliShea.html> (09.09.2020).