

'PEYGAMBERLİĞİN ALTMİŞTA BİR PARÇASI': YAHUDİLİKTE DEVAM EDEN VAHİY SORUNU

Yazar. Prof. Dr. Philips S. Alexander

Manchester Üniversitesi Yahudi Araştırmaları Anabilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi

Çev. Dr. Bünyamin Okumuş

Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı

Yahudi tarihçiliğinin Yahudileri 'Ehl-i kitap' olarak kabul etmesi bilinen bir husus olarak görülür. Bununla genellikle bugün bizim *closed canon*/resmi metinler olarak bildiğimiz Yahudilik için merkezi bir konuma sahip, inanç ve amelile ilgili bütün meselelerde nihai otorite ve temyiz mahkemesi durumundaki kutsal literatür - Musa'nın Tevrat'ı ve *Hebrew Bible*/Ahdi-i Atik metinleri - kastedilir. Peygamberlik Babil sürgününden bir müddet sonra nihayet buldu ve onun sona ermesiyle Tanrı'nın doğrudan vahyi de sona erdi. Artık bundan böyle Tanrının muradı ancak, değişmez olarak kabul edilen, kendi kendine yetkin ve bütün zamanlar için geçerli olan kutsal metinler yoluyla dolaylı olarak idrak edilecekti. Peygamberliğin sona ermesi ve kutsal metinlerin *canon*/resmi nüsha haline getirilmesiyle Yahudilikte yeni bir dini otorite şekli ortaya çıktı: Tanrının kelamını doğrudan Tanrı'dan getiren peygamber, kutsal metinlerin uzman yorumcusu olan müstensih Yahudi alimlerle (*the scribe*) yer değiştirdi.

Yahudilik tarihinin Biblical/Kitab-ı Mukaddes ve Post-biblical/Kitab-ı Mukaddes sonrası ya da peygamberlik ve kâtipler/yazın/tefsir dönemlerine (*scribal periods*) ayrıştırılabileceği görüşü, ilmi literatürü kapsar ve büyük bir ölçekte akademik alandaki Yahudi araştırmalarında karşılığını bulur. Ancak bu görüşün tarihi hakikatlerin objektif bir tahliline dayandığını söylemek oldukça zordur. Daha doğrusu bu görüş bir inanç esası ve özel dünya görüşünün temel unsuru olarak yer verilen belli Yahudi kaynaklarından tenkide tabi tutulmaksızın devralındı. Bu kaynakların en etkilisi, yakın tarihten modern zamanlara kadar baskın/normatif olan Yahudiliğin klasik rabbinic/ibranca Yahudi kaynaklarıdır. Sosyal yapı ve rabbinate/Yahudi din âlimlerinin dini otoritesi peygamberliğin sona erdiği iddiasına dayanır: Artık Tanrı insanlığa doğrudan konuşmaz; Yahudi alimleri (*the Sages*) şimdi kendi akli melekelerini kutsal metinlerin yorumuna hasretmek suretiyle onun iradesine karar verirler.

Bu durumun örnek bir ifadesi Babil Talmud'unda, *Bava Mesia*' 59a-b, Yahudi âlimleri arasında Akhnai'nin fırını hakkındaki tartışmayla ilgili olarak geçen meşhur bir hikâyede bulunur:

Biz başka bir yerden şunu öğrendik: Şayet o halkalar halinde bir çok parçaya ayrılmış olsaydı ve her bir halkanın arası kum ile ovulmuş olsaydı o halde Rabbi Eliezer bunun temiz olduğunu belirtirdi, fakat alimler (*sages*) onun temiz olmadığını beyan etmişlerdir. Bu Akhnai'nin fırınıydı. Niçin Akhnai? Samual'in adına Rav Judah şöyle dedi: Çünkü onlar

savunmalarında onu bir yılan/boru (*'akhna*) gibi tarif ettiler ve onun temiz olmadığını belirttiler.

O mesele şöyle oldu: O gün haham Eliezer literatürdeki bütün delilleri ileri sürdü, fakat onlar delilleri kabul etmeyi reddettiler.

O onlara dedi ki: 'Şayet *halakhah* benimle aynı fikirde ise bırakın keçiboynuzu ağacı onu ispat etsin.' Yüz arşın boyundaki (bazıları der ki: dört yüz arşın kadar) Keçiboynuzu ağacı yerinden söküldü. Onlar ona dediler ki: 'Bir keçiboynuzu ağacıyla hiçbir delil getirilemez.'

O tekrar onlara dedi ki: 'Şayet *halakhah* benimle aynı fikirde ise bırakın şu akarsu onu ispat etsin.' Su geriye doğru aktı. Onlar ona dediler ki: 'Bir akarsuyla hiçbir delil getirilemez.'

O tekrar onlara dedi ki: 'Şayet *halakhah* benimle aynı fikirde ise bırakın şu okul yuvasının duvarları onu ispat etsin.' Duvarlar sanki yıkılacakmış gibi yan yatmaya başladı. Haham Joshua onları azarladı. Onlara dedi ki: Şayet alimlerin öğrencileri *halakhah* hakkında münakaşa ediyorlarsa, buna karışmak sizin üzerinize bir vazife mi? Haham Joshua'nın şerefine ne duvarlar yıkıldı ne de tekrar düzeldi. Onlar hala meyilli/eğik duruyorlar.

Haham Eliezer tekrar dedi ki: 'Şayet *halakhah* benimle aynı fikirde ise bırakın semadan ispat edilsin.' Bir semavî ses (*bat qol*) ileri atıldı ve dedi: 'Her durumda *halakhah*'nın onu doğruladığını gördüğünüz halde niçin haham Eliezer ile münakaşa ediyorsunuz?' Haham Joshua ayaklarının üzerine doğruldu ve dedi ki: 'O semada değildir!' 'O semada değildir!' cümlesiyle ne demek istedi? Haham Jeremiah dedi ki: 'O şunu demek istedi: Tevrat zaten Sina dağında verilmişti, öyleyse biz semavi bir sese hiçbir önem atfetmeyiz. Zira sen çok önceleri Sina dağında Tevrat'ta şöyle yazdın: 'Kemalin ardından zeval/düşüş gelmiş olmalı.' (Exod. 23.2)

Haham Nathan, Elijah ile karşılaştı. O, ona dedi ki: 'O zamanda Kutsal Varlık, onu takdis ederiz, ne yaptı?' O, ona dedi ki: 'Oğullarım beni mağlup etti, oğullarım beni mağlup etti!'

Bu hikâye Tevrat'ın bir defada verildiğine dair temel *rabbinic* inancının ve sadece Yahudi âlimlerinin müşterek ehliyetinde ifadesini bulan fikirlerinin delile ve ikna gücüne dayanan canlı bir açıklamasıdır. Haham Eliezer'in kendi kararlarının kabul görmesi için giriştiği çaba somut olarak üç merhalede cereyan eder. İlk olarak o delil sunmayı dener. Sonra, muhtemelen fikrinin ilahi tasvibinin dolaylı bir işareti olarak, mucizeye müracaat eder. Son olarak da semavî bir ses (*a bat qol*) formatında doğrudan ilahî müdahaleye çağrıda bulunur. Alimler mahkeme dışında mucize ve yeni vahyin her ikisiyle de hüküm verirler; hukuki karar sürecinde ise şimdi her hangi bir etkiye sahip olduklarını ifade etmezler. Haham Eliezer'in iddialarında başarısız olduğu zaman meselenin bitmiş olması gerekirdi. Mucizeye ve doğrudan vahye müracaat etmesiyle haham Eliezer *rabbinic* Yahudiliğin temel bir ilkesini ihlal ediyordu: o, kendi *halakhic*/sözlü referans durumunun geçerliliği için

kronolojik olarak ve uygun olmayan bir tarzda peygamberi yöntemler araştırıyordu. Hikâye semada *halakhah* olduğunu içerir. Bunun arkasında Tanrının kendisinin oturduğu ve meselelere karar verdiği semavî bir hukuk mahkemesinin bir *Beit din shelema'allah*'in olduğu inancı yatar. Bu yaygın *rabbinic* gelenek, hahamların yeryüzündeki mahkemelerinde ve mekteplerinde *imitatio dei*/tanrı ilhamı ile bir ilişkileri olduğunu göstererek teolojik bir seviyede *rabbinic* otoriteyi meşrulaştırmak için kullanıldı.¹ Fakat mesele meşru bir durumda üst mahkeme ile alt mahkeme arasındaki ilişkinin ne olduğuna dair ortaya çıkan sorular yüzünden çok tehlikeli/karmaşıktır. *Bat qol* haham Eliezer'in görüşünün semadaki *Beit din*'deki gibi aynı olduğunu haber verir. Fakat hahamlar semavî mahkemenin hükümlerinin yeryüzünde geçerli olmadığına hükmederler.

Onlar kendi durumlarını iki metne başvurarak desteklerler. Birincisi Exod. 23.2, 'Çoğunluğun hükmüne yüz çevirip de adaletten sapmayacaksın.' Bu demektir ki bir kimse adaleti tesis etmek (yani olaylar hakkında karar vermek için) halkı (yani çoğunluğu) takip etmelidir. Onların delil olarak zikrettikleri ikinci metnin, Deut. 30.11-14, kendisi şöyle bahseder:

Zira bu gün sana emrettiğim bu buyruk senin için ne çok zor ne de çok uzaktır. O semada değil ki 'kim bizim için gökyüzüne gidecek ve onu bize getirecek ki biz de ona kulak verelim ve uygulayalım?' diyesin. Ne de o denizlerin ötesinde değil ki 'kim bizim için denizleri aşacak ve onu bize getirecek ki biz de uygulayalım' diyesiniz. Fakat kelam/söz uygulayabilesiniz diye size çok yakın, sizin ağızınızda ve kalbinizde.

Haham Joshua 'O semada değildir!' sözüyle semada *halakhah* olduğunu inkâr etmeyi kastetmedi. Daha ziyade o, bu semavî *halakhah*'ın yeryüzünde hükümsüz olduğunu ifade etmek istedi. Belki o sadece etkili bir şekilde 'Gizli şeyler Tanrımız olan Rabbe aittir; fakat vahyedilen şeyler bu kanunun bütün sözlerini/hükümlerini uygulayabilmemiz için ebediyen bize ve çocuklarımıza aittir'(Deut. 29.28) iktibasını yapabiliirdi. Hahamlar ilke olarak pek çetin meşru sorunların ilham yoluyla çözüldüğüne karar verilen yasal bir yöntemin ihdas etmiş olabilirler. Bu tür sistemler bilinmiyor değildir. Daha önceleri İsrail tarihinde *urim* ve *thummim* bu görevi icra etmiş olabilirler (mesela bak. Num. 27.21). Zina zanlısı kadının durumunda olduğu gibi, *Sotah*, (Num. 5. 11-31) mahkeme kararları aynı zamanda ilahi müdahaleyi de içerir. Ya da Hahamların üyelerinden, Papa gibi yetkili olarak konuşan birini tahsis edebilmiş olmaları halinde nazariyat ve uygulama meselelerini kesin olarak çözüme kavuşturmuş olabilirlerdi. Fakat onlar bu türden uygulamaları reddederler. Onlar hukuki münakaşalarda ilahi müdahaleyi itiraf edemezler. Onlar peygamberlikle ilgili

¹ Semavi hukuk mahkemesinin *rabbinic* kavramı hakkında bk. P.S. Alexander, '3 Enoch', J.H. Charlesworth, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (New York: Doubleday, 1983), I, s. 244-45 içinde.

ve alimlerin uygulaması ile otorite arasını temyiz eden her hangi bir bulanıklığa müsamaha göstermeyeceklerdir.

Hikâyenin sona ermesi oldukça çelişiktir. Kutsal metinleri delil olarak sunmalarındaki cesaretlerine rağmen hahamların hala ilahî mahkeme yazıtlarının yeryüzünde geçerli olmadığına dair kendi görüşlerini doğrudan semavî yolla doğrulamaya ihtiyaç duydukları görülüyor. Onlar peygamber İlyas'ın temsilciliği vasıtasıyla Tanrı'nın mağlubiyeti itiraf ettiğini öğrendiler. Bu husus ister hikâyeye sonradan ilave edilmiş olsun isterse olmasın *rabbinic* öğretinin tam kalbinde ciddi bir çelişkinin olduğunu bize hatırlatarak bizim şimdiki amacımıza hizmet eder. Yani hakikatin semada olmasına ve kendisiyle bu hakikatin keşfedilebildiği (geçmişte sıkça kullanılan) doğrudan iletişim kanallarının hala açık olmasına rağmen bu bir arama yöntemi/keşif yolu olmamalıdır. Biz kutsal metinlerde vahyedilmiş olan içeriği esas almalıyız. Bu çelişki, göreceğimiz gibi, Yahudiliğin şimdiki zamanlara kadar uzanan sorunuydu.

Öyleyse biz, burada, peygamberliğin sona erdiğine dair *rabbinic* öğretinin yankılanan bir doğrulamasına sahibiz.² Bu ifade temel olarak teolojik ve özellik bakımından da hüküm koyucudur: o meselenin ne olması gerektiğinde ısrar eder. Peygamberliğin şimdi İsrail'de olamayacağını iddia eder ve onların tanımına göre geçerli kabul edilemeyen peygamberlik olgusunun uygulanmasını içerir. Fakat bu ifade aynı zamanda tanımlayıcı mıdır? Gündelik bir olgu olarak peygamberlik Yahudilikten çekildi mi? Herkes artık Tanrı'dan taze, doğrudan vahyin imkânı olmadığına hemfikir mi? Bu soruların cevabı yadsınamaz bir şekilde olumsuz olmalı. Hatta *rabbinic* Yahudilik içinde bile peygamberlik fenomeni onların kesintisiz olarak doğrudan Tanrı'dan vahiy aldığını beyan etti. Peygamberliğin sona erdiğini ilan eden otoritelerin bizzat kendileri aynı zamanda yürürlükte olan doktrinlerin vahyin açık uçlu olduğunu ve devam edeceğini öğrettiğini de ilan ettiler.

Hahamlar peygamberliğin belli öğelerinin kendi zamanlarına kadar hayatiyetini sürdürdüğünü kabul ederler. Bunlardan birisi *bat qol*, 'semavî ses' idi. Haggai, Zekeriyya ve Malaci'nin ölümlerinden sonra Kutsal Ruh İsrail'den çekildi. Artık bundan böyle onlar bir *bat qol*'dan yararlanabilirler (*Tos. Sot.* 13.2; *B. Sot.* 48b; *Yom.* 9b; *Sanh.* 11a.). Bazılarına göre bu kavram peygamberliğin basitçe soluk bir yönü, arta kalan yansıması değildi: *bat qol* geriye doğru Ahdi Atik zamanlarında da işitilmişti. Mesela dava konusu olan çocuğun durumuyla ilgili olarak Süleyman'ın hükmünü bir *bat qol* doğrulamıştı (bak. *B. Mak.* 23b). O peygamberliğin, peygamberlik sonrası çağa kadar götürülmüş olan gerçek bir iletişim şeklidir. *Bat qol* gerçekten *B. B. Mes.* 59a-b'deki mahkemede ihmal edildi,

² Peygamberliğin ne zamana sona erdiği hakkında çeşitli *rabbinic* görüşlerin bir tartışması için şu önemli araştırmaya bak. E. E. Urbach, 'Matai paseqah hanevu'ah', *Tarbis* 17 (1946), s. 1-11; daha fazlası için Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem: Magnes Press, 1975), s. 576-79. Ayrıca aşağıda 23. dipnotta zikredilen bibliyografyaya bak.

fakat onun varlığı inkâr edilmedi. Bunun gibi –Kitab-ı Mukaddes dönemlerinde peygamberlik iletişimin belli başlı formu olan- rüyaların da hala bir nevi peygamberlik gücüne sahip olduğu kabul edildi: Bir rüya peygamberliğin altmışta bir parçasıdır (*B. Ber. 57b*). Ayrıca fenomenin önemini küçümsemek için de bir teşebbüs söz konusudur: Bir şeyin altmışta biri toplamın az bir miktarıdır. Ancak hadise tamamen inkâr edilmemiştir. Ve dahi bir derecede Tanrıyla doğrudan iletişimi ifade eden diğer tecrübeler de vardı. Bu itibarla ‘Rabbi Yohanan şöyle der: Şayet uykudan uyanırken Kutsal Kitap’tan bir ayet kişinin zihnine (kendiliğinden) gelirse bu peygamberliğin ikinci dereceden önemsiz bir çeşididir (*nevu’ah qetannah*).’ (*B. Ber. 57b*)

Dahası, Sözlü Tevrat’ın asıl rabbinic konsepti, en azından bazı yorumları, devam eden bir vahiy nazariyesi/öğretisi olarak dikkate alınabilir. Sözlü Tevrat’ın Sina dağında Hz. Musa’ya kadar geri götürülmesi ve Yazılı Tevrat’ın açıklaması olarak takdim edilmesi doğrudur. Fakat Hahamlar, en azından Sözlü Tevrat’ın içeriğinin sadece zamanla ortaya çıktığını kabul ederler; vahyedilen Tevrat’ın kapalı anlamının izah edildiği devam eden bir süreç vardır. Tanrı geleceği ortaya çıkarmak için her zaman sözünden daha fazla nura/aydınlığa sahiptir. Bu görüş Hz. Musa’nın haham Aqiva’nın okulunu nasıl ziyaret ettiğini ve onun *halakhic* (halakhah’a dair) tartışmayı takipte aciz kaldığını anlatan *B. Men. 29b*’daki hikâyede güzel bir şekilde açıklanmıştır. ‘Fakat onlar belli bir konuya geldiklerinde öğrenciler “Üstat bunu nasıl bildin?” dediler. Aqiva “o Musa’ya Sina’da *halakha* olarak verildi” diye cevap verdi. Musa zihnen müsterih oldu.’ Bu önermeden çıkan sonuç şudur: Halakha Musa’dan beri evirilerek öyle bir hal almıştır ki şayet o geri gelmiş olsaydı onu tanıyamazdı. Bu demektir ki devam eden vahyin gerçekte ancak adı kalmıştır.³

³ Sözlü Tevrat’ın Rabbinic/Yahudi literatürü öğretisi oldukça karmaşıktır. Bir kere Sina dağında Musa’ya iki Tevrat verildiği saf inancı (*credo*) hakkındaki ortak kabulünün ötesine gidersek bu anlamın parçalanmaya başladığı görülür. Bazıları Sözlü Tevrat’ın (Mishnah ve Gemara dahil) Sina’da Musa’ya verildiğini ısrarla iddia ettiler (bak. *B. Ber. 5a*; Sifra, *Be-huqqotai* 8). Bu görüşü savunmak zordur. Zira geleneklerin çoğu açıkça sonraki âlimlerin adıyla zikredilmiştir. *Pes. K. 4.7* ilahî önseziye müracaatla bir savunma sunar: Musa, Tevrat’ı almak için semaya yükseldiğinde Kutsal birinin daha sonra ortaya çıkacak âlimler adına bu sonraki sözlü geleneği harfi harfine okuduğunu bulmuştu. *Exod. R. 26.6* biraz farklı bir çizgi takip eder: Sonraki otoritelerin ruhu (bu bağlamda peygamberler) gerçekten Sina’da bulunuyorlardı ve daha sonra söylemiş oldukları sözleri işittiler. Bu fikir onların bir çeşit Platonik *anamnesis*’i/anımsamayı çağrıştırdıklarını gösteriyor. Bu durum öğrencinin ödevinin sadece harfi harfine hocasının sözlerini tekrar etmek olarak gören geleneksel yöntemle bağlantı kurar. (bak, mesela, *B. ‘Eruv. 54b*; ayrıca, bu meseleyi açıkça tartışan kıymetli bir eser için bak. Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Transmission and Written*

Sözlü Tevrat nazariyesine göre artık Kutsal Ruhun bireylere ilham etmemesine rağmen onun Musa'ya kadar geri giden bir geleneğe dayanan âlimler (the Sages) *topluluğunda* bulunduğu inancında ittifak edilir. İlk mabedin yıkıldığı günde peygamberlik peygamberlerden alındı ve Yahudi alimlerine verildi (B. B. Bat. 12a). Yahudi alimleri Tevrat'ın anlamını doğru olarak belirleme gücüne sahiptirler. Onlara sonunda hakikate erişeceklerini temin eden bir çeşit *kolektif* ilham verilmiştir. Bunların diğer rabbinic fikirlerle karşılaştırılması halinde, peygamberliğin sona erdiği rabbinic nazariyesi ilk görüşün ortaya çıkmış olma ihtimalinden daha az kesin olduğu gözükme başlar.⁴

Hatta *halakhic*/sözlü ve yazılı geleneğin kendi içinde Semada olmayan Tevrat'a zaman zaman doğrudan meydan okunduğu temel *rabbinic* inancı vardı. Kısaca iki husus bu doğrudan meydan okumanın nasıl olduğunu tasvir etmeye yardımcı olacaktır. İlki Yahudiliğin meşru aydınlatıcılarından biri sayılan *Beit Yosef* ve *Shulhan 'Arukh*'un müellifi konuyla ilgili meşhur Joseph Karo (1488-1575) 'dur. Geleneğe göre Karo bir semavî/manevi mürşit olarak bilinen bir *maggid* tarafından ziyaret edildi. *Maggid*'in ziyareti *Maggid Mesharim* diye bilinen mistik günlüğüne kaydedildi. Aşağıdaki alıntı bir giriş örneğidir.⁵

Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity, Lund: Gleerup, 1961) Fakat bu şekilde oldukça durağan ve muhafazakâr bir geleneksel yöntem pek sorunludur. Şu önemlidir ki sözlü Tevrat nazariyesinin tam bir uyumunu ifade etmek için ortaçağda girişimlerde bulunulduklarında birçok ilahiyatçı B. B. 29b çizgisini takip eder. Mesela, Joseph Albo, *'Iqqarim III, 23'*de şunu ileri sürer: Şayet biz *halakhot le-Mosheh mi-Sinai*, tertip edilmiş halkhot sınıflandırmasını dikkate almazsak kendisiyle Tevrat'ın tefsir edildiği Sina'da Musa'ya verilen temel *hermeneutik* kurallarından (*middot*) ibaret sözlü Tevrat'ı da dışlamış oluruz. Bu *midot*/tefsir kurallarının uygulanması, her bir nesilde alimlerin çoğunluğunun görüşünü takip ederek hüküm verilebilen farklı görüşleri ortaya çıkarması muhtemeldir. Sadece alimlerin görüşlerine uyulur. Zira sadece onlara Tanrı tarafından hikmet bahşedilmiştir. (burada hikmet peygamberlikteki kutsal ruhun benzeridir). Sözlü Tevrat hakkındaki geleneksel *rabbinic* metinlerin faydalı bir tahlili için bak. P. Shafer 'Das "Dogma" der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum', P. Shafer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, (Leiden: Brill, 1978), s. 153-97 içinde.

⁴ Düzenleme otoritenin basit bir şekilde öğretmenden öğrenciye şekilsel ve sembolik geçişi olarak gözüküyor, fakat bir derecede 'ruh'un bir çeşit peygamberi (apostolic) başarısı olarak gözüküyor. Bak. A. Rothkoff, 'Semikhah', *EncJud* 14, cols. 1140-42.

⁵ Bu tercümeyi Lois Jacops'un *Jewish Mystical Testimonies* (New York: Schockben Books, 1977, s. 100) adlı faydalı metinler antolojisi eserinden alıntılıyorum. (New York: Schockben Books, 1977); R.J.Z. Werblowsky, Karo'nun mistik tecrübelerini tarihi bağlamlarında ortaya kor, *Joseph Karo: Lawyer and Mystic* (Oxford: Clarendon Press, 1962) özellikle zengin bir şekilde

Biz Mishnah'dan iki bölüm okur okumaz yaratıcımız bizi bir darbeyle sarsar, sonuçta biz bir evliyanın (mesela Karo) ağzından çıkan parlayan bir ışık şeklindeki sesini duyarız. Bu ses harflerin açıkça telaffuz edildiği yüksek bir sestir. Orada bulunan bütün arkadaşlar bu sesi işittiler. Fakat ne denildiğini anlamaktan aciz kaldılar. O ses gittikçe artan oldukça hoş bir sestir. Biz hepimiz yüzükoyun kapandık. Bu büyük korku ve dehşetten dolayı bizden hiçbir kimse de canlılık emaresi kalmamıştı.

Biz bu durumda açıkça –doğrudan konuşmanın, hatta muhtemelen karmakarışık sözlerin bir formu olan kendinden geçme, etkilenme olgusunun varlığıyla karşı karşıyayız. İkinci mabedin inşası döneminden beri (Second Temple period) bu şekildeki bir kuşatma kutsal ruhun hatta peygamberliğin nüfuz etmesiyle ilişkilendirilmişti. *Maggid*'in ifadelerinin çoğu kısmı oldukça genelleştirilmiş biçimde alınmış -fakat bazı kısımlar halakhic/sözlü meselelere temas eder- ve şu şekilde ileri sürülmüştür: 'Böylece o semavi olarak *Beit din*'de kararlaştırıldı ve kutsanmış Mübarek Biri *Beit din*'in üyeleri ile birlikte beni şimdiye kadar vahyedilmemiş şeyleri söylemek için gönderdi. ⁶ Tanrı ile insan arasında doğrudan iletişim yollarını yeniden açmak için bu teşebbüsler sadece Karo'ya hasredilmemiştir. Güvenilir kaynaklara göre Safed'de Karo'nun halkasına ait olan Musa Cordovero, Süleyman Alkabetz ve diğerleri Semavî hukuk mahkemesiyle iletişim kuracakları inancıyla Sabbath gününün şafağında Safed'in yakınındaki evliyaların kabrine giderlerdi ve yüz üstü kapanırlardı. ⁷ Vahye bir hazırlık süreci için bu uygulamanın benzerine olan ihtiyacı vurgulayarak zikretmek gerekir. Muhtemelen ölmüş olan evliyaların ilahî *Beit din*'den çıkmış olduğu fikri onların rüya ya da hayali bir görünümle dönerek mahkemenin hükümlerini açıklamakla teşvik edilmiş olmalarından kaynaklanabilir.

İkinci husus *Responsa from Heaven (She'eilot u-teshuvot min ha-shamayim)* başlıklı on iki ya da on üçüncü asırlarda bir zaman diliminde yaşadığı düşünülen Marvege'li Yakup tarafından telif edilmiş merak uyandıran çalışmayı kapsar. Bu çalışma Yakup'un kutsal *Beit din*'e arz ettiği bir dizi halakhic/sözlü ya da yazılı sorularla birlikte geri dönüşümlü semavî cevapları içerir. Yakup'un yöntemi uykuya dalmadan önce yazılı olarak soruları tespit etmesi ve bunun üzerine rüyada cevap alması şeklinde ortaya çıkar. *Responsa from Heaven* eseri dikkate değer seviyede bir şaşkınlığa ve *halakhist*ler arasındaki tartışmaya sebep oldu. Bazıları genel olarak kabul edildiği şekilde Halakhah'ın yeryüzünde müracaat edilen en önemli meşru bir otorite olduğu temel ilkesini değil, fakat açıkça doğrudan semayle ilgili olduğunu kabul ederek bir ayrılığa düştüler. Bazıları da belli şartlar altında uygulamayı

bilgi verilen 'Spiritual Life in Sixteenth-century Safed: Magical Contemplation' (s. 38-83) bölümüne bakınız.

⁶ Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies*, s. 114.

⁷ Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies*, s. 99.

görmezden gelmeye hazırlanmıştı. Yakup'un doğrudan *Beit din shelema'alah*' müracaat eden tek halakhist olmadığını önerecek delil vardır.⁸

Bu hususlar peygamberliğe dair sınırlandırması çok katı olan ana akım halakhic gelenekten gelir. Bu itibarla bu sınırlandırmaların oldukça zayıf olduğu mistik gelenekte peygamberlik olgusunun çokluğu oldukça şaşırtıcıdır. Tatbiki peygamberlik ve mistisizm genellikle ayrıştırılır ve gerçekten ikisinin arasında farklar vardır. Peygamber görevini ifade güçlü bir algıya ve halka mesajını iletme çağrısına/bilincine sahipken mistiğin halk arasında faaliyet gösterme konusunda görevlendirilmiş olduğuna dair çok az bir ilgi gösterdiği sıklıkla iddia edilir: onlar kendi tecrübelerini sır olarak saklamaya ve kendilerini kişisel manevi gelişime adamaya yönelmişlerdir.⁹ Peygamberlik ve mistisizm dar anlamda İsrail tarihinin farklı dönemlerine aittir ve çok farklı sosyal yapıları yansıtır. Her iki olgu basit bir şekilde eşitlenemez. Fakat farklılıkları vurgulamak yanlış olurdu. Her ikisi de aşkın ilahî alemle doğrudan bağlantısı olduğunu iddia eder; her ikisi de doğrudan vahiy aldığı iddia eder. Bizim şu andaki maksadımız için en önemli nokta budur. Mistikler bazı acı durumlarda kendilerinin halk içindeki rollerini inkâr ederler, fakat biz onların bu karşı duruşlarını çok ciddiye almamalıyız. Onlardan birçoğunun İsrail için çok özel (ve de radikal) bir mesajı vardı ve bunu uzunca bir şekilde büyük bir ciltte kaydetmişlerdir: Yahudi mistik edebiyatı hacim bakımından peygamberliğe dair literatürden birçok defa daha büyüktür. Ve bütün iletişim şekillerinde doğrudan ve dolaylı her ikisinde de mistikler kendilerini önceki peygamberlerin mirasçıları olarak gördüklerini belirtirler. Onların İsrailî peygamberliğin keyfiyeti hakkındaki anlayışları hatalı olmuş olsa bile (ki bu şüphesiz böyledir) bu husus burada savunduğumuz görüşü etkilemez. Bizim için önemli olan onların peygamberliğin sona ermediği, Tanrı'nın hala doğrudan iletişim kuruyor olma ihtimali ve vahiylerin alınmış olduğu inancıdır.

Rabbinic Yahudilik içinde en eski yazılı/yazıya geçirilmiş mistik hareket olan Merkavah mistisizmi açıkça bu inancı yansıtır. Merkavah mistikleri sadece basit olarak Ezekiel/Zülkifl'in hayali görünümünü açıklamaya ilgili duymadı fakat onu tekrarlamak suretiyle Ezekiel'in kendileri için ne göstermiş olduğunu da anlamak

⁸ Tercüme için bak. Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies*, s. 74-78. Tartışma için bak. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah* (Princeton: Jewish Publication Society/Princeton University Press, 1987), s. 240 ve not 88; I. Ta-Shama, 'She'eilot u-teshuvot min ha-shamayim', *Tarbis* 57 (1987), s. 51-66; N. Danzig, 'Teshuvot ha-ge'onim sha'arei teshuvah u-she'eilot u-teshuvot min ha-shamayim', *Tarbis* 58 (1989), s. 21-48.

⁹ Bak. Mesela, M. Verman, *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources* (New York: State University of New York Press, 1992), s. 5; karşılaştır, A.J. Heschel, *The Prophets* (New York: Harper and Row, 1962), II, s. 141-42.

istediler. Bazı üstatlar vecd halinde/manen semaya çıktılar ve arşına istiva eden/tahtına oturan Tanrı'nın yansıması/hayaliyle karşılaştılar. Esrarlı bir şekilde görünen Tanrı ile sohbet ettiler. Semavî/ilahî Tevrat'ın hazineleri açıldı ve onlara ihsan edildi. Bu türden semavî yükselişler biblical/Tevrat'a ait rivayetlerin sıkça rastlanan bir özelliği değildir. (Hz. İlyas'ın, muhtemelen, Hz. İdris'in göğe yükselişi mistiklerin sonraki dönemlerdeki uygulamalarına rağmen oldukça sınırlıydı.) Ancak post-biblical/Ahd-i Kadim sonrası dönemlerdeki gelenek çok yaygın bir şekilde Hz. Musa'nın sadece Sina dağına çıkmadığını, fakat Tevrat'ı almak için göğe kadar yükseldiğini savunur. Musa'nın göğe yükselmesiyle mistiklerin göğe yükselmesi arasındaki benzerliğin Markeveh literatürü üzerinde açık bir etkisi oldu. Onlar onun ayak izlerini takip ediyorlardı; onların tecrübesi bir 'Sina' tecrübesiydi. Yer ile gök arasındaki engel sadece yerden yükselen mistikler tarafından değil, fakat semadan inen güçlü melekler tarafından da aşıldı. Bu meleklerden biri de Tevrat'ın gizli sırlarını açıklayabilen isminden de anlaşılacağı gibi –Tevrat'ın hükümdarı (*Sar Torah*)- Tevrat'ın emanetçisi/bekçisi olan melektir. Merkavah mistikleri basitçe düşünürler değildir. Merkavah mistisizminde metafizik bağlantıların güçlü bir yapısı vardır. Mistiklerin birçoğu semaya nüfuz edip açmak ve kendi iradeleri doğrultusunda ilahî mesajları yönlendirmek için sözlerle/güçlerle kuşatılmış olduklarına inanırlar.¹⁰

Biz Ortaçağ Qabbalah/Kabala'sını incelediğimiz zaman benzer bir resim ortaya çıkar. Qabbalistler, Tanrı ile hemhal olmanın verdiği heyecanla kendinden geçmiş teosofistlerdir. Fakat onlar bu çok gizemli ve idrak ötesi alemlere geçişi nasıl başarmış olabilirler? Onların kendilerinin verdikleri olağan cevap, bu gizli bilgiyi gelenek yoluyla (*qabbalah*) köklü geçmişten aldıklarıydı. Bu durum esrarın, sözlü Tevrat gibi, peygamberlik çağına kadar geri giderek oradan neşet etmesi şeklinde olur. Fakat tarihsel olarak ifade edilirse durum böyle değildir. Qabbalah daha önceki metinlerden çıkarılmış olmasına rağmen ortaçağın bir ürünüdür. O çeşitli kaynaklara sahiptir. Bunlardan birisi de doğrudan düşsel/hayali tecrübedir. Bu peygamberi, ecstatic/sarhoş edici olguların *mequbbalim* içeriğinde yaygın olduğunu ortaya çıkarmak için qabbalistik literatüre bakmak gerekli değildir.

Bu sarhoş edici olgular, muhtemelen, en açık biçimiyle on üçüncü yüzyıl Qabbalist ekolünden Abraham Abulafia'nın yazmalarındadır. Metinlerin gizemli/doğaüstü yapısına tekrar dikkat çekmek kayda değer. Abulafia tilmizlerini

¹⁰ Merkavah mistisizmi hakkındaki bibliyografya şimdi oldukça yoğundur. Özellikle taktim ettiğimiz konuyla ilgili bir eser, P. Schafer, *Der verborgene und offenbare Gott* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1991).

Tanrı adına tertiplere yönlendirmekle bir peygamberin makamına nasıl erişileceğini öğretmeyi amaçladı. O meşhur bir pasajında şunları kaydeder:¹¹

Peygamberlik bir akıl ürünüdür. O 'bir olan Rabbimiz Tanrı'nın' beyanıdır. Meşhur olarak bilindiği üzere peygamberliği seven Tanrı'yı sever ve bunlar da Tanrı tarafından sevilir. Şüphesiz bunlar alimler/mistikler ve peygamberlerdir. Müşahede et ve farkına var ki 'sevenler'in ('*ohavim*) sayısal değeri 'peygamberlik' (*nevu'ah*) kelimesiyle aynıdır. 'Sevgililer' ile kastettiğim 'sevgili peygamberler'dir. Peygamberliğin bu yanı Tanrı'ya sevgiyle ibadet etmektir. Takdir etmek/şükretmek gerekir ki Tanrı'nın adını bilen/hürmet eden kendi içinde Kutsal Ruha, Tanrı'nın ruhuna sahiptir. İlahî bir lütuf olarak inen bu kutsal etki bir insanı Tanrı'nın ilmine erişmek için harekete geçirerek bir çaba içinde olmasını sağlar; onu kutsar ve bütün dünyaya onun ismini ilan eder. Şunu bil ve idrak etki Tanrı'nın bilgisi yoluyla peygamberlik yapanlar Tanrı tarafından sevilir.

Abulafia'nın öğrencilerinden birisi hocasının yöntemini belirgin bir biçimde şöyle uyguladığını tasvir eder:¹²

Bu metodu bir hafta kadar fiili olarak uyguladım. İkinci hafta boyunca bende meditasyon/tefekkür gücü o kadar güçlü bir hal aldı ki (otomatik olarak kalemimden dökülen) harfleri tertipli/düzensiz bir şekilde yazmayı başaramadım. Şayet benimle birlikte on kişi daha hazır olmuş olsaydı bu cereyan esnasında bana gelen bu kadar çok kombinasyonu yazmayı başaramazlardı. Bu gücün bana ihsan edildiği geceye geldiğimde gece yarısı –ki o zaman bu güç özellikle artar ve beden güçsüzleştikçe manevi güç kazanır- geçmişti, Tanrının yetmiş iki isminden ibaret Yüce ismini mübadele ederek sırasıyla zikre koyuldum. Fakat buna pek az bir müddet devam etmişim bir de gördüm ki harfler yüce dağlar gibi gözlerimi kaplıyor, şiddetli bir titremeye tutuldum ve karşı koyabilecek gücüm yoktu; saçlarım diken diken oldu ve öyle bir haldi ki sanki ben bu dünyada değildim. Aniden yere serildim. Zira azalarımın hiçbirinde artık takat kalmamıştı. Ve birden konuşmaya benzeyen bir şey kalbimden ağzıma geldi ve dudaklarımı hareket etmeye zorladı. Şöyle düşündüm: Allah korusun, belki de bu bir cinnet hali/bana girmiş olan bir delilik/ecinni ruhudur. Fakat onu hikmetli sözler söyler buldum. Dedim ki: Bu gerçekten hikmet ruhudur. Kısa bir müddet sonra doğal gücüm bana geri döndü. Kendimi bitap düşmüş bir halde buldum ve hala kendime inanmadım. Daha önce olduğu gibi bir kez daha isimleri zikre koyuldum ve bende tamamen aynı etkilenişim ortaya çıktı. Bununla birlikte bu hali dört ya da beş kez deneyinceye kadar inanmadım.

Bu tecrübe tamamen psikolojik bir gerçekliği haiz olarak yazılmıştır. Bu durum, semavi bir sesin anlaşılmasız sözcüklerle konuşması '*glossolalia*' –ki bu daha

¹¹ Jacops, *Jewish Mystical Testimonies*, s. 57. Abulafia hakkında daha fazla bilgi için. M. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (Albany, 1988); *Studies in Ecstatic Kabbalah* (Albany 1988)

¹² Jacops, *Jewish Mystical Testimonies*, s. 67.

önce işaret ettiğimiz gibi Yahudilikte ilk yüzyıldan beri peygamberlikle birlikte var olan bir fenomendir- ile ilgili dikkat çekici bir nöbet halidir.

Zohar daha ölçülü ve düşünceli olmaya meyleder fakat o da bir peygamberlik makamına erişilebileceğine izin verildiğini gösterir. Mesela onun bilinçlilik halinin üç derecesi –*nefesh*, *ruah*, *neshamah*- nazariyesi, Merkevah doktrininin ruhun semaya yükselmesi nazariyesine benzer. Çalışma ve *askesis*/nefis terbiyesi yoluyla bir kazanım olarak bilinçlilik derecelerinin daha da ötesine yükselir, onun bilgisi ve anlayışı gelişir ve hatta daha ileriye, tanrılığın gizlemleri dünyasına geçer. Bu bilinçlilik/şuur dereceleri fikrinin felsefeden ödünç alındığı görülür. Tabii ki Zohar’da oldukça önemli bir miktarda düşünsel yazılar vardır ve gerçekten bu aklı argümanlar felsefi karakterlidir. Fakat ‘ilham’ın benzer şekilleri olarak nitelendirilebilecek *qabbalistic* dünya görüşüne ait unsurlar da vardır. Bunların bir kısmı Qabbalistler’in kendileri tarafından ilan edilmiştir. Granada’lı İbrahim bin İshak’ın (on dördüncü yüzyıl?) *Berit Menuhah* hakkındaki bir yorumunda Moses Cordovero kadim gelenek Qabbalah’ın Qabbalah semadan yeniden vahyedildi iddiasına dair (ki onun kendi görüşünü temsil ettiğine dair şüphe arzeder) yaygın kanaatten kolayca vazgeçer.¹³

Bu kitabın ağızdan ağıza nakledildiği kesindir (yani Sözlü Tevrat’ın) ya da dahası onlar bir melek tarafından verilmiştir. Zira bunlar derin tefekkürle/akli düşünce yoluyla ve düzenli tefekkürle idrak edilmeye bağlı değildir. Fakat kutsal ruhun yardımıyla mükemmel bir kavrayışın meyveleri olabilir.

Bu yüzden mistikler için peygamberlik esas itibarıyla sona ermiş değildir. Fakat bu yeni bir vahyi doğurdu mu? İlk bakışta bu sorunun cevabı oldukça muğlaktır. Ve bunun tam bir gerekçesi şudur: Hahamlar onların *halakhah* yorumlarıyla *talmudic* dönemden buyana o kadar hakim bir Yahudilik yorumuna damga vurdular ki çok az teşebbüs onlara açıkça karşı koyabildi. Geleneksel sınıflandırmada herhangi bir meydan okuma ana çizgiden sapma olarak takdim edildi. Bu durum *halakhah*’a meydan okumak ya da emirleri (*misvot*) inkar etmekten ziyade görünüşte genellikle desteklemek amacını güttü. Bununla birlikte meydan okuma gerçek ve köklüydü. Mistik geleneğin tam da bağrında yatan bu güçlü karşıt eğilimler görülebilir. Bu eğilimlerin ne kadar köktenci oldukları metnin kendisinin ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra asıl yazarın öğrencisi tarafından yazılan, Zohar’ın son derece etkileyici sadece iki bölümü *Ra’ya Meheimna* ve *Tiqqunei ha-Zohor* tarafından tasvir edilmiş olabilir.

Bu iki dokümana esas olarak bir bütün halinde Zohar’ın kendisi şu fikirdedir ki Tevrat’ta temel olarak iki anlam vardır –bir dış mana, lafzi yorum (*pehat*) ve bir de iç mana, mistik yorum (*sod*). İç anlam, mistik yorum Tevrat’ın doğru anlamını

¹³ Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies*, s. 87.

verir. Lafzî anlam ise sadece *Shekhinah*'ın (ilahî görünümün/vahyin) siyah dış elbisesidir. Lafzî anlam seviyesinde kalan kimseler küçük görüldü.¹⁴

Zihni kapalı ahmaklara, Tevrat'ın ışığını görmeyen gözlere yazıklar olsun! Onlar hakkında 'onların gözleri vardır fakat görmezler' denildi. (Ps. 115.5) Onlar sadece Tevrat'ın dış yüzeyi ya da saman çöpü olan kabuğunu gören hayvanlardır. Öyle ki saman çöpü ve kabuğun özden hariç tutulduğu söylenmiştir. Tevrat alimleri/rabbiler, mistikler dışta olan saman çöpünü ve kabuğu kaldırıp atarlar ve Tevrat'ın içindeki buğdayı yerler.

Burada, bir numune olarak 'yeni' Tevrat, eski Tevrat'ın 'hakiki' anlamını temsil etmektedir, fakat bu büyük ölçüde bir göz boyamasıdır ve birebir lafzi anlamda yorumlanmamalıdır. Kutsal metinlerin mistik anlamı o kadar derindir ki ancak ilham yollarından biriyle ya da semadaki ana Tevrat'ın doğrudan murakabesiyle anlaşılması mümkün olur. Bu yeni bir vahiy anlamına gelmektedir.

Önemli ölçüde lafzî anlamı küçümşenen Tevrat yazarın zihninde *halakhah* ile birlikte özdeşleştirilmiştir. O şöyle belirtir:¹⁵

Bu yüzden Musa, Kutsal Arzın dışına gömüldü ve onun kabri *Mishnah*'dadır, 've bugün hiçbir kimse onun kabrini bilmez' (Deut. 34.6) Onun kabri kraliçeye/eşine hükmeden *Mishnah*'dadır. Bu, Musa'ya kadar geri giden bir gelenektir (*qabbalah*)... ve karı kocasından ayrılmıştır. Sonuçta 'üç şeyden dolayı arz titrer (ve dört şeye de tahammül edemez): bir hizmetçi hükmettiği zaman'- bu meşhur hizmetçi Metatron'dur-; 'bir cariye efendisine mirasçı olduğu zaman'- bu da *Mishnah*'dır; 've bir köylü yiyecekten doyduğu zaman' (Prov. 30.1-2)-bu da kalabalıkların bir araya gelmesidir.

Başka bir yerde bir güzel akarsu ile karşılaştırılan *qabbalah*'ın tam aksine *halakhah* bir havuz dolusu durgun suyla karşılaştırılır. Münakaşa götürür iddialarıyla hayatı İsrail için zora sokan *halakhah* çalışan alimlerle 'Tevrat'ın merkepleri' diye alay edilir. Onların *Yeshivah*'tan *Yeshivah*'a/bir mektepten diğerine dolaşıp durmaları sürgündeki gezginleriyle/şaşkınlılarıyla karşılaştırılır. Tam karşıt bir yöntemle mistikler huzurlu bir şekilde evde oturur, Tevrat'ın gizli anlamlarına yoğunlaşırlar ve *Shekhinah* /Tanrı'nın yeryüzünde sembolik görünümü ile sohbet ederler.¹⁶

Muhtemelen yazarın göreceli olarak hayat ağacı ile iyi ve kötünün bilgisinin belirlendiği sudur etmiş Tevrat (*Torah de-'asilut*) ile yaratılmış Tevrat (*Torah di-veriah*) arasındaki ayrıştırması daha bir köklüdür. Sudur etmiş Tevrat (=hayat ağacı) bir anlamda Sefirot'un dünyası olan sudur/feyazan âleminde (sayılar âleminde) zaman ve uzayın ötesinde var olan bir ideal Tevrat'tır. Yaratılmış Tevrat (=bilgi

¹⁴ *Tiqqunei ha-Zohar, Tiqqun* 69, 114a (terc. Tishby)

¹⁵ Zohar I, 27b-28a (*Tiqqunim*) (terc. Tishby)

¹⁶ Bak. I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts* (terc. D. Goldstein; Oxford: Litman Library/Oxford University Press, 1989), III, s. 1090-91.

ağacı) yaratılmış dünyada fiziki şekliyle var olduğunu bildiğimiz Tevrat'tır. Mistik, yaratılmış Tevrat'ın kısmen eksik olan temsili çerçevesinde sudur etmiş Tevrat'ın füyüzatından bir ışık yakalamaya muktedir olabilir. Yaratılmış Tevrat, düzeni bozulmuş dünyamızın bozuk şartlarını yansıttığı için sorgusuz sualsiz daha eksik bir Tevrat'tır: O haramlarla ve helallerle, temiz olanlarla ve temiz olmayanlarla ilgilidir. Bu seviyede yaşamak manen zayıf bir halde yaşamak demektir.

Bu nazariyenin temel olarak tekliften/sorumluluktan azade/bağımsız olma ihtimalleri açıktır ve bu sert tartışmalara sebep oldu. Scholem sudur etmiş Tevrat'ın, gerçekte, Tevrat'ın *eschatological*/dünyanın sonuyla ilgili ve ütöpik/hayali yönünü temsil ettiğini tartıştı.¹⁷ Biz burada bu seviyede ve varolan fuyuzat içinde değil, fakat ancak bütün talimatları (*misvot*) ile birlikte yaratılmış Tevrat seviyesinde yaşayabiliriz. Kuşkusuz Sudur etmiş Tevrat kavramı gerçeğinin müellifimizin zihninde insan günah işlemeden önce Tevrat'ın durumunun ne olduğu sorusuyla bağlantılı olması bu yorumu desteklemektedir. O, tamamen farklı bir dünyayı hedef aldığı için insanın düşüşünden sonraki Tevrat gibi olamaz. Bu soru doğal olarak, düşüşün tersine çevrildiği ve cennetin yeniden kazanıldığı tarihin sonu gelince Tevrat'ın ne olacağı spekülasyonuna götürür. Isa. 51.4'de 'Benden bir Tevrat ortaya çıkacaktır' ifadesi Mesih geldiğinde yeni bir Tevrat'ın yürürlüğe girmiş olacağını haber verdiği anlamında yorumlandı. Buna göre Scholem, müellifimizin mesihlik çağında Tevrat üzerindeki daha önceki rabbinic/hahamların akıl yürütmelerinden hareketle kendi yöntemini çıkardığı kanaatinde olduğu anlaşılıyor. (*Lev. R. 13.3*). Scholem aynı zamanda *shemittot*'un çağdaş nazariyesiyle birlikte *Ra'ya Meheimna*'nın ve *Tiqqunei ha-Zohar*'un fikirleriyle bağlantı kurar. Buna göre *Sefer ha-Temunah* (1250 civarında Katalonya'da yazılmıştır)'da geleneksel açıklama olarak bütün bir yaratılış tarihi her biri kendi Tevrat'ıyla ve kendi ilahi sıfatıyla yönetilen yedi kozmik sürece ya da *shemittot*'a ayrılabilir. Bizim şimdiki *shemittah*'ımız adalet sıfatıyla yönetilir ve onun Tevrat'ı bu hakikati yansıtır. Daha önceki *shemittah* rahmet sıfatıyla yönetildi ve onun Tevrat'ı da bu hakikati yansıtır. *Ra'ya Meheimna*'nın ve *Tiqqunei ha-Zohar*'un bu bağlamda ele alınması temel olarak kronolojik bir şekilde sudur etmiş Tevrat ile yaratılmış Tevrat arasındaki farkı görmemizi sağlar. Bu bizim müellifimizi doğrudan anti-nomianismden/kuralsızlıktan kurtarır. O gönülsüz bir kurallara uyucu olur. Belki de o helal ve haram, temiz olan ve temiz olmayanlar hakkında kurallarıyla birlikte şimdiki Tevrat'ın bir kenara atılacağı zamanı beklemektedir. Fakat o, zamanı gelinceye kadar bu kurallar altında parmak oynatmaya hazırdır.

¹⁷ G. Scholem, 'The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism', *Diogenes* 14 (Summer 1956), s. 36-47; 15 (Fall, 1956), s. 65-94; ayrı basım, Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism* içinde (New York: Schocken Books, 1969), s. 32-86.

Buna rağmen Tishby, Greatz tarafından desteklenen bir duruma daha fazla hassasiyet göstererek Scholem'in *Ra'ya Meheimna* ve *Tiqqunei ha-Zohar* okumasına güçlü bir şekilde karşı koyar¹⁸. O, sudur edilmiş Tevrat'ta 'büyük bir coşkuyla mistik tövbenin' olacağı mesihlik çağında eschatological/kıyametle ilgili bir tarafın olduğunu inkar etmez. Bu durum Yahudilerin büyük çoğunluğunun hayat ağacı olan Tevrat'ın derinliklerine nüfuz etmelerine, 'bilgi ağacı olan Tevrat'ın boyunduruğundan özgürlüğe kavuşmalarına' izin verecektir. Fakat o, bizim müellifimizin şu anda bile sudur edilmiş Tevrat seviyesinde yaşamının mümkün olduğuna inandığını tartışır. Az sayıda ayrıcalıklı Mistikler, 'sarayın oğulları (*benei heikhala*)' hayat ağacına tutunmaya, bilgi ağacının boyunduruğunu kırmaya ve hayat Tevrat'ının onlara sunduğu mistik-manevî özgürlükte yaşamaya mukteditirler. O şunları kaydeder:¹⁹

Uzak gelecekte değişim arzusunu yansıtmakla Halakhah'a karşı olan, onun literatürünü ve düşünce yöntemini reddeden bu pasajlar özelliği itibarıyla basitçe mesihçi değildir. Bu ümitler burada ve şimdi gerçekleştirilebilir. Onlar rabbinic Yahudiliğinin otoritesine ve yapısına karşı çağdaş mistik karşı duruşu temsil ederler.

Yüzeysel de olsa dinler tarihi bilgisine sahip olan herhangi biri bile buradaki benzer bir örneği yani *illuminati*/aydınlanmış bir seçkinler gurubunun cahiller güruhunun üstünde manevi bir özgürlük seviyesinde yaşama arzusunu kabul edecektir.²⁰

Gerçekten bir bütün olarak mistik gelenekte olduğu gibi *Ra'ya Meheimna* ve *Tiqqunei ha-Zohar*'daki Tevrat nazariyesi oldukça karmaşık ve kendi içinde çelişiktir. Takdim edilen özet bilgiler çerçevesinde bunu adil bir şekilde çözümlenmek mümkün değildir. Ancak söylenenlerden hareketle şunu belirtmek yeterlidir: Onun bu temel *antinomianismi*/belirsizliği, Sina'da Musa'nın eliyle

¹⁸ Tishby, *Wisdom of the Zohar*, III, s. 1092-1108.

¹⁹ Tishby, *Wisdom of the Zohar*, III, s. 1108.

²⁰ *Ra'ya Meheimna* ve *Tiqqunei ha-Zohar*'ın Sabatayist literatür ve düşünce üzerindeki etkisi iyi bir şekilde belgelenmiştir. Bu ideolojik örgüde Sabatayistliğe dair bir iç mantık vardır. Sabatayistler yeni *shemittah*'ın Sabatay Sevi'nin gelişimiyle açılmış olduğuna ve bununla eski yaratılmış Tevrat'ı nesheden yeni bir manevi Tevrat'ın uygulamaya konulmuş olduğuna inanırlar. Bu açıkça onları 'Tevrat'ın neshedilmesi/hükümünün kaldırılması Tevrat'ın uygulamaya konulmasıdır' (*bittulah shel ha-Torah zehu qiyyumah*) ilkesine göre *misvot*'u bir kenara atmaya sevketti. Jakop Frank'ın takipçileri bu belirsizliği daha da garip boyutlara taşıdılar. Bak. G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* (Princeton: Princeton University Press, 1973). Ne yazık ki kimsenin W.D. Davies'in öncülüğünü takip ettiği ve dahası Hristiyanlığın menşei ile Sabatayistliğin menşei arasındaki benzerlikleri tartışmaya giriştiği görülüyor. Onun makalesine bakınız, 'From Schweitzer to Scholem: Reflections on Sabbatai Sevi' W.D. Davies, *Jewish and Pauline Studies* (London: SPCK, 1984) içinde, s. 257-77 içinde.

İsrail'e verilen Tevrat'ın ilk ve son olduğu, asla neshedilmeyeceği geleneksel rabbinic görüşünü sorgulamaya çağırır. Bazı mistikler açıkça Sina'da Musa'ya verilen Tevrat'ın muvakkat/geçici olduğunu şimdi bu durumda sınırlı bir geçiş söz konusu olsa da bir gün onların doğrudan almış oldukları yeni bir vahiyle hükmünün kaldırılacağını düşünürler. Bu şekilde düşünenlere göre peygamberlik esas itibarıyla ikinci mabedin inşasının erken dönemlerinde kesin olarak sona ermiş olamaz.²¹

İlk dönemin son evresi ve ortaçağın ilk dönemleri bağlamında peygamberliğin sona ermesi sorununu tahlil ettim. Bu yaklaşımın belli avantajları vardır. Sonunda ilahi metinlerin kanunlaşması hala yoğun bir şekilde tartışma konusudur.²² Fakat

²¹ A.J. Heschel, 'Al ruah ha-qodesh bimei ha-beinayim', *Alexander Marx Jubilee Volume* içinde, Part 2 (Hebrew Section) (New York: Jewish Theological Seminary, 1950), s. 175-208, ortaçağda Yahudilik Peygamberliği konusunu ele alan mükemmel bir çalışma. Daha fazla bilgi için bak. Verman, *Books of Contemplation*, s. 5-20. Alanın genişliği düşüncesi beni Yahudi Felsefi literatüründe peygamberlik teorilerini tartışmaktan alıkoymuyor. Bazı ortaçağ Yahudi filozoflarının onların zamanında peygamberliğin aklen hala erişilebilir olduğu akılcı görüşleri kabul ettiklerini belirtmek yeterlidir.

²² Yasallaşma/Kutsal metinlerin kanunlaşması kavramının ikinci mabedin inşası döneminde Yahudilikle her hangi bir güçlü ilişkinin olduğunu inkâr etmek oldukça yaygın olan bir husustur. Bizim bu dönemde sahip olduğumuz şey herkes tarafından takdir edilen basitçe, yüzeysel tanımlanmış metinler koleksiyonudur. Benim görüşüme göre bu yanlıştır. Aynı içerikteki literatür doğrudan ilk dönem Yahudiliğinin bütün yansımaları boyunca İskenderiyeli Yahudiler, ölüdeniz tomarları mensupları, Hristiyanlar ve hahamlar (ve dahası öncekiler tarafından ilk dönem Yahudilik mezhebinden farzedilen kişiler) tarafından otorite olarak müracaat edilir. Şüphesiz farklı mezhepler kutsal metinlerin özüne ilavede bulunmak istediler, fakat hepsi neyin ana gövdeye ve farklı özlere mensup olduğunda hem fikir idiler. Bu durumun basitçe bir konsensüsün doğal seyrine uygun olarak gerçekleştiğini iddia etmek inandırıcı gözüküyor. Bazı hususlarda bu metinler uzman dini otorite tarafından otorite olarak ilan edildi. İkinci mabet döneminde bunu başaracak saygın tek otorite Kudüs ruhbanlığıydı. *Canonization*/metinlerin yasallaşması, kutsal metinlerin ana nüshasının Mabette devre dışı bırakılmasıyla olmuş olabilir. Bütün bunların ortaya çıkışı sadece kaydedilmiş oldukları için değil, fakat gözlemlenebilir olguların makul bir neticesi olarak da meydana gelmişlerdir. İkinci mabet sürecinde peygamberlik faaliyetinin devam ettiğini doğru bir şekilde kaydeden bazılarının bu hakikatin henüz yasallaşma sürecinin kapanmadığı görüşünü daha çok desteklemeye meyilli oldukları görülür. Fakat bu sonuç takip edilmiyor. Yasallaşma ve peygamberliğin sona ermesi zorunlu olarak beraber yürümüyor. Şunu unutmamak gerekir ki ilk olarak yasallaşan kutsal metin, herhangi birisi

talmudic süreçte hahamların tamamlanmış dini metinlere sahip oldukları hakkında hiçbir şüphe söz konusu edilemez. Gerçekte bu sonuç onlar için peygamberliğin sona erdiği inancıydı. Ancak hahamlar kendileri bir anlamda vahyin devam ettiğini içeren nazariyeleri desteklediler ve peygamberlik olgusu rabinic muhitin bereketinde onların kendilerinde ortaya çıkmaya devam eder.

Benzer durum ikinci mabet döneminde de devam eder. Buna ilaveten peygamberliğin geçmişe ait bir şey olduğunu kabul eden genel bir kanaat de vardı. Ancak bütün yönleriyle peygamberlik devam etti.²³ Ve biz zaman bakımından biraz

peygamberliğin sona erdiğini iddia etmeye başlamadan çok önce yaratılmış olan Pentateuch/Tevrat idi. Bu sorunu ele alan farklı çalışmalar için bak. J. Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia: Westminster Press, 1983) ve Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism* (London: SPCK, 1985).

²³ Peygamberliğin sona ermesi resmi metnin ikinci bölümündeki hamışta (yazımda?) zaten ilan edilmiştir (Mal.4,4-6): Peygamberlik İsrail'den ayrılmıştır ve tekrar tarihin sonu ve hüküm günü gelinceye kadar geri dönmeyecektir. Maccabees I peygamberlerin o dönemde tamamen yok değilse de çok az sayıda olduklarından bahseder (bak. 4.46 ve 9.27). 4 Ezra 14.44-47'nin Ezra'nın kutsal kitapları toplamakla ve resmi nüshaları belirlemekle sorumlu olduğunu beyan etmesi peygamberi vahyin onunla birlikte bir sona geldiğini içerdiğini gösterir. Biblical/Ahd-i kadim dönemine nispetle ikinci mabet metinlerine sıklıkla yapılan *pseudepigraphic*/gayri resmi metinler nitelendirilmesi Hıristiyanların, Hıristiyanlık dairesinde karizma ve peygamberlik olgusunun ortaya çıkmış olmasını Mesihlik çağının geldiğinin delili olduğunu iddia etmeleri gibi peygamberliğin sona erdiği yaygın inancı ortaya çıkarır (bak. mesela Acts 2.14-36). Ancak ikinci mabet döneminde peygamberliği bulmak için çokça araştırma yapmak gerekmez.- Bireysel olarak peygamber simaları ve akımlar (Hıristiyanlıkta olduğu gibi), peygamberliğe dair literatür (yani Apokaliptik metinler), kutsal metinlerin yorumunun 'vahyedilmesi' gibi (Philo, Ölü deniz tomarları ve Yeni Ahit). İkinci mabet döneminde peygamberliğe dair son zamanlarda yapılan tartışmalar için bak. R. Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus* (New York: Oxford University Press, 1993), özellikle s. 7-34. Ayrıca, R. Meyer, 'Prophecy and Prophets in the Judaism of the Hellenistic-Roman Period', *TDNT*, VI, s. 812-19; W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (London: SPCK, 2. Basım, 1995), s. 208-16; W. Foerster, 'Der Heilige Geist im Spätjudentum', *NTS* 8 (1961-62), s. 37-49; R. Leivastad, 'Das Dogma von der prophetenlosen Zeit', *NTS* 19 (1972-73), s. 288-99; T.M. Crone, *Early Christian Prophecy: A Study in its Origin and Function* (Baltimore: St. Mary's University Press, 1973); P.W. Barnett, 'The Jewish Sign Prophets- AD 40-70: Their Intentions and Origin', *NTS*, 27 (1980-81), s. 679-97; M. Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1981); D.E. Aune, *Prophecy in Early*

daha geriye gidersek, Kitab-ı Mukaddes dönemden post-biblical/sonrası döneme, peygamberlik döneminden scribal/yazılı döneme geçişin işareti denebilecek kesin bir noktaya ya da devreye erişmiş olduğumuz asla görülmez. Bunun sebebi oldukça basittir: En azından peygamberliğin sonuyla ilgili olarak gerçekte böyle bir geçiş dönemi vuku bulmadı. Peygamberliğin sona ermesi tarihsel bir kurgudur. Peygamberliğin sona erdiğini ilan eden hahamlar ve diğerleri Kitab-ı Mukaddes sürecini tekdüze gören güçlü bir eğilime sahip olmuşlardı: Sadece İsaiah ve ve Jeremiah değil, fakat Musa, Davud ve Süleyman gibi İbranca Tevrat'ın bütün yazarları 'peygamberlerdi'. Bu düşünce basitçe bizim şimdi post-prophetic/peygamberlik sonrası ve scribal/yazılı dönemi yaşadığımız görüşünü yansıtan bir aynaydı. Bu teolojik tasarım tarihsel gerçeklikle örtüşmez. İbranca Tevrat literatürünün oluşumunda müstensihlerin/Tevrat öğretmenlerinin önemli bir rol oynadığı hususu çok açıktır. Mesela, istinsah işlemi Tevrat hukukunun tahlilinde ortaya çıktı; daha önceki hukuki metinler, uygun bir şekilde sonraki rabbinic *midrash* ile karşılaştırılan bir döneme yayıldı ve açıklandı.²⁴ Hahamların bizzat kendileri bazı beyanlarında özgürlüğü ve peygamberlerin özgünlüğünü küçümsemeye kalktılar. Musa, Tanrı ile yüz yüze konuşma ayrıcalığına sahip olan büyük bir peygamberdi; Ondan sonra gelen peygamberler peygamberliği daha küçük bir biçimde icra ettiler ve herhangi bir bidat ihdas etmediler. Fakat sadece Sina'da Musa'ya verilen Tevrat'ı izah edip desteklediler. (*B. Shab.* 104a; *Meg.* 14b). Peygamberlikle ilgili yeniliği tahdit etmek için bu uğraş, Kitab-ı Mukaddes dönemindeki hahamların kendi günlerindeki bazı daha derin meraklarına geri götürür. Fakat bu ilgi aynı zamanda peygamberlerle alimler (sages) arasındaki ayrımı bulandırır: *her ikisi de* sözlü Tevrat'ın nakilcileri olur. Böylece Kitab-ı

Christianity and The Ancient Mediterranean World (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983); R. Beckwith, *Old Testament Canon*, s. 369-76; R. Horsley and J. Hanson, *Bandits, Prophet and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus* (Minneapolis: Winston Press, 1985); R. Horsley, 'Like One of the Prophets of Old': Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus', *CBQ* 47 (1985), s. 435-63; a.g.e. 'Popular Prophetic Movments at the Time of Jesus: Their Principal Features and Social Origins', *JSNT* 26 (1986), s. 3-27; J. Barton, *The Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israil after the Exile* (London: Darton, Longman and Todd: (1986); F.E. Greenspahn, 'Why Prophecy Ceased', *JBL* 108 (1989), s. 37-49; R.J. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1992); a.y. *The Theology of the Book of the Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 1-12.

²⁴ Bu sorunun geleneksel tartışması M. Fishbane'nin *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1985).

Mukaddes ve Kitab-ı Mukaddes sonrası asırlar aynı devamlılığı arzeden bütün içerisine konulmuştur: onlar arasında hiçbir keyfiyet/nitelik farkı yoktur.

Yukarıdaki analizden makul olarak sadece bir sonuç çıkarılabilir. O da şudur ki biz peygamberliğin sona erdiği nazariyesini tensip ederken Yahudi tarihçiliğimize ağırlık vererek fazlasıyla ihtiyatlı olmak ya da Yahudi disiplinleri ile ilgili çalışmalarda ağırlıklı olarak ona dayanmak zorundayız. Böyle yapmakla biz kendimizi oldukça tarafgir biri ve Yahudi geleneğine içeriden bakan bir kuralcının bakış açısından daha yakın bir kapsam alanıyla nitelendirmiş olmalıyız. Dahası diğer birçok dinde olduğu gibi Yahudilikte de temel olarak dini otoritenin iki karşıt şeklinin yan yana birlikte var olduğunu görmeliyiz- Peygamberler ve Scribe/Yahudi alimleri; karizmatikler ve alimler. Bu iki sınıf arasındaki gerginlik Yahudi tarihinin doğrudan Kitab-ı Mukaddes zamanlarından şu anki zamanımıza kadar devam eden bir konudur. Yahudi alimleri Yahudi toplumunda daime merkezi bir konum işgal etmeye yöneldiler (Kitab-ı Mukaddes dönemlerinde bile). Bu düzenli bir sınıflandırma, kolayca kurumsallaşma olduğu için ve genel olarak da *status quo*/statükoyu desteklediği için hayli şaşırtıcıdır. Onlar kurumsal yapıya ait oldukları ya da bir parçası olmayı arzu ettikleri için siyasi otoriteler ya da buna sahip güç tarafından himaye edilmişlerdir. Çelişik bir şekilde peygamberler ve otoriteler sıklıkla anarşiktirler ve onlar kurulu düzeni tehdit olarak algılanmışlardır: onlar sıklıkla toplumun çıkarlarına muhalif olarak davranırlar. Müstensihlerinin/Yahudi alimlerinin hakimiyeti şu anlama gelir: peygamberlik zaman zaman etkin bir biçimde yer altına çekilir ve ödünç aldığı tabakaya yönelerek ya da metinlerin yapısına uygun olarak kendisini açıklamaya zorlanır. Bu durum *canonic*/yasal metinlerin tefsiri şekliyle kendisini takdim eder ya da onun peygamberlik tarzının ilk dönemdeki saygın peygamberlerden biraz farklı olduğunu ortaya koymaya çalışır. Gerçekten farklılıklar olabilir fakat genellikle iddia bir kamuflajdır ve böyle görülmelidir.

Alimler açıkça peygamberliğin potansiyel tehlikede olduğunu gördüler ve olguyu bir daire içine alıp kontrol etmek için en iyisini yapmaya çalıştılar. Tamamı olmasa da az miktarda kısmen çalışılmış olan mistik gelenek *halakhah*'ın ayrıntıları hakkında uzmanlaşmamış ve sadece seçilmiş birkaç kişi tarafından ezoterik ilan edildi (bak. *M. Hag. 2.1*). Hala metinlerin konumunun tam merkezinde ciddi bir zafiyet söz konusudur. Tanrı'dan doğrudan vahiy alındığı peygamberi iddiasındaki fikri sabitesini/çelişkisini Tevrat alimleri nasıl *onların* geleneğinin otoritesi olarak ilan edebildiler? Hahamların bu soruna cevabı dâhice idi. Onlar bu geleneklerin doğrudan Tanrı'dan gelen peygamberi vahiy yoluyla ihdas edildiğini iddia ettiler: onlar kendilerini, kendilerinin 'peygamberî' olarak sınıflandırdıkları kutsal metinlerin bir yarasına dayandırdılar. Fakat onlar zamanın şartlarının ortaya çıkarabileceği her hangi bir sorunla yüzleşmekten kaçındılar. Peygamberlikle müstensihler/Tevrat alimleri arasındaki ilişkiyi tarihsel sürece göre tanzim ettiler: peygamberler geçmişe, müstensihler/Tevrat alimleri ise şimdiye aittir. Otorite şimdi kutsal metinlerde yer alan peygamberliğe dair ifadelerin anlamını belirleme hakkına sahip olan Tevrat alimlerine bırakıldı. Bu iddianın teolojik ve savunmacı yapısı

geçişli/saydam olmalı. Gerçekte Yahudilik tarihi anlamlı bir biçimde Kitab-ı Mukaddes dönemi ve sonrası dönem (*biblical and post-biblical*) olarak ayrıştırılamaz. En azından böyle bir ayrıştırma Kitab-ı Mukaddes sonrası peygamberlik olgusunu inkar etmeyi ya da görmezden gelmeyi içerir. Rabbinic Yahudilikte bile –ki en çok yazılı gelenektir- peygamberlik çeşitli şekillerde ilerlemeye devam etti ve modern zamanlara kadar sızdı. Ve peygamberlikle metinler/yazıtlar arasındaki devam eden gerginlik Yahudi geleneğinin evriminde merkezi dinamiklerden birisini oluşturdu.