



ksident

Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı Araştırmaları Dergisi
Journal for the Study on Judaism, Christianity and the West in Turkey

Aralık/December 2019 Cilt/Volume: 1 Sayı/Issue: 2

MAKALELER / ARTICLES

Mustafa Alıcı

Posturbanizm: Postmodern Çağda
Batılı Şehir ve Hafızası

Mahmut Salihoğlu & Şefaath Bedir

Mordecai Kaplan'ın Yahudi Dinî Hayatında
Yaptığı Yenilikler

Muhammed Güngör

Yahudilikte Özel Bir Sınıf:
Yahudi Din Adamları Kohenler

TERCÜMELER / TRANSLATIONS

Johannes van Oort & Nevfel Akyar (çev.)

Bir Dinî Kimlik İnşâ Örneği Olarak
Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı

Moşe ben Nahman & Büşra Şahin (çev.)

Barselona Münazarası



Sahibi/Publisher:

Prof.Dr. Muhammet TARAKÇI

Baş Editör/Editor-In-Chief:

Prof.Dr. Muhammet TARAKÇI

Editörler/Editors:

Prof.Dr. Ali Osman KURT

Doç.Dr. Bilal BAŞ

Doç.Dr. Süleyman TURAN

Dr.Öğr.Üyesi Mahmut SALİHOĞLU

Editör Yardımcıları/Co-Editors:

Arş.Gör. Fatma Seda ŞENGÜL

Arş.Gör. Talha FORTACI

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof.Dr. Ahmet GÜÇ

(Bursa Uludağ Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. A. Hikmet EROĞLU

(Ankara Ü. / Türkiye)

Doç.Dr. Ahmet TÜRKAN

(Kütahya Dumlupınar Ü. /
Türkiye)

Prof.Dr. Ali İsra GÜNGÖR

(Ankara Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Ali Rafet ÖZKAN

(Kastamonu Ü. / Türkiye)

Doç.Dr. Aslan HABİBOV

(Milli Bilimler Akademisi /
Azerbeycan)

Doç.Dr. Bakıt MURZARAİMOV

(Kırgızistan Türkiye Manas
Üniversitesi / Kırgızistan)

Prof.Dr. Baki ADAM

(Ankara Ü. / Türkiye)

Doç.Dr. B. Zakir ÇOBAN

(Dokuz Eylül Ü. / Türkiye)

Doç.Dr. Cemil KUTLUTÜRK

(Ankara Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Dan CHITOIU

(Alexandru Ioan Cuza

University of Iasi / Romanya)

Prof.Dr. David THOMAS

(University of Birmingham /
İngiltere)

Prof.Dr. Durmuş ARIK

(Ankara Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Dursun A. AYKİT

(Cumhuriyet Ü. / Türkiye)

Dr. Eduart CAKA

(Tarih Enstitüsü /
Arnavutluk)

Doç.Dr. Eldar HASANOĞLU

(İzmir Kâtip Çelebi Ü. /
Türkiye)

Prof.Dr. Ertan Eğribel

(İstanbul Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Feridun YILMAZ

(Bursa Uludağ Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Fuat AYDIN

(Sakarya Ü. / Türkiye)

Prof.Dr. Giovanni CASADIO

(Salerno University / İtalya)

Prof.Dr. Hakan OLGUN

(İstanbul Ü. / Türkiye)

Doç.Dr. Hammet ARSLAN
(Dokuz Eylül Ü. / Türkiye)
Prof.Dr. İSMAİL TAŞPINAR
(Marmara Ü. / Türkiye)
Doç.Dr. Jon HOOVER
(University of Nottingham)
Prof.Dr. Kemal ATAMAN
(Marmara Ü. / Türkiye)
Prof.Dr. Kemal POLAT
(Amasya Ü. / Türkiye)
Prof.Dr. Mahmut AYDIN
(Samsun Ü. / Türkiye)
Prof.Dr. Mark S. GOODACRE
(Duke University / ABD)
Prof.Dr. Massimo FAGGIOLI
(Villanova University / ABD)
Doç.Dr. Mehmet ALICI
(Mardin Artuklu Ü. / Türkiye)
Prof.Dr. Mehmet KATAR
(Ankara Ü. / Türkiye)
Prof.Dr. Merdan GÜNEŞ
(Universität Osnabrück /
Almanya)
Dr.Öğr.Üyesi Metin ATMACA
(Ankara Sosyal Bilimler
Üniversitesi / Türkiye)
Prof.Dr. Mustafa ALICI
(Erzincan Binali Yıldırım Ü. /
Türkiye)
Münir YILDIRIM
(Çukurova Ü. / Türkiye)
Doç.Dr. Nandini BHATTACHARYA
(University of Calcutta /
Hindistan)
Prof.Dr. Nasuh USLU
(Ankara Sosyal Bilimler
Üniversitesi / Türkiye)

Dr. Özgen FELEK
(Yale University / ABD)
Prof.Dr. Ömer Faruk HARMAN
(Emekli / Türkiye)
Dr. P. K. POKKER
(Calicut University /
Hindistan)
Prof.Dr. Salime L. GÜRKAN
(İstanbul 29 Mayıs Ü. /
Türkiye)
Dr.Öğr.Üyesi Selim TEZCAN
(Ankara Sosyal Bilimler
Üniversitesi / Türkiye)
Prof.Dr. Süleyman BAKİ
(Tetova Ü. / Makedonya)
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman SAYAR
(Bursa Uludağ Ü. / Türkiye)
Prof.Dr. Şinasi GÜNDÜZ
(İstanbul Ü. / Türkiye)
Doç.Dr. Yasin MERAL
(Ankara Ü. / Türkiye)
Doç.Dr. Zafer DUYGU
(Mardin Artuklu Ü. / Türkiye)
Doç.Dr. Zaynabidin ACİMAMATOV
(Oş Devlet Ü. / Kırgızistan)

Oksident, yılda iki sayı çıkan hakemli ve elektronik bir dergidir. Dergide öncelikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve Batı üzerine yazılmış makalelere yer verilir. Ayrıca Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Yahudiler arasındaki ilişkilere ve polemiklere dair makaleler; İslam ve Türkiye üzerine yapılan oryantalist çalışmalara cevap mahiyetindeki yazılar da dergide yayımlanabilir. Sadece Türkiye'deki akademisyenlerden yazı kabul eden dergimizde makaleler Türkçe ve İngilizce dillerinde kaleme alınır. Bu dergide yayımlanan makalelerin her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde açıklanan düşünceler derginin veya editörlerin fikirlerini yansıtmayabilir. Bununla birlikte, makalelerin tüm yayın hakları Oksident Dergisi'ne aittir. Makaleler izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla alıntı yapılabilir.

Dergimize gönderilen tüm makaleler, Intenticate ve / veya Turnitin yazılımıyla intihal açısından kontrol edilir.

Oksident is a refereed and electronic journal which is published twice a year. The journal primarily includes articles on Judaism, Christianity and the West. In addition, it covers articles on the relations and polemics among Muslims, Christians and Jews. The articles that evaluate Orientalist studies on Islam and Turkey may also be published in the magazine. Articles may be written in Turkish and English. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of editors or the Journal. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. However, brief quotations and abstracts are allowed for scholarly purposes.

All articles submitted to our journal are checked for plagiarism with the software Ithenticate and/or Turnitin

Kapak Tasarımı : Nevfel Akyar

İngilizce Dil Editörü: Hafize Zor



Oksident,
Bursa Uludağ Üniversitesi
Garbiyat Çalışmaları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin
bir yayınıdır

Yayın İlkeleri

- **OKSİDENT**, Haziran ve Aralık aylarında, yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.
- Dergimizde Yahudilik, Hıristiyanlık, Müslüman-Yahudi İlişkileri, Müslüman-Hıristiyan İlişkileri, Hıristiyan-Yahudi İlişkileri, Avrupa ve Amerika'da din-toplum ve din-siyaset ilişkileri konularında makalelere yer verilmektedir.
- Makalelerin; özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmamış olması gerekmektedir.
- Dergimizde, öncelikli olarak, bir soruya cevap bulmaya çalışan veya bir soruna çözüm getiren makalelere yer verilecektir. Alanına katkı sağlayan araştırma makaleleri, kitap tanıtımları, literatür tanıtımları, etkinlik tanıtımları ve çeviri makaleler de dergimizde yayımlanır.
- Makalelerin dergipark sistemi üzerinden gönderilmesi gerekir.
- Makalelerin (özetler ve kaynakça hâriç) 6000 kelimeyi (yaklaşık 20 sayfa) geçmemesi gerekir.
- Makaleler Türkçe veya İngilizce dillerinde yayımlanabilir.
- Makalelerin sonunda kaynakça yer almalıdır.
- Dipnot ve kaynakçada [Mecra Atıf Sistemi](#) kullanılmalıdır.
- Dergimizde çift taraflı kör hakemli sistemi uygulanır. Hakem isimleri dergide yayımlanmaz.
- Dergiye gönderilen makaleler öncelikle intihal sorgusundan geçirilir. Ardından makalenin dergi kapsamına giren bir konuyu ele alıp almadığına bakılır. Son olarak şekil, dipnot ve kaynakça açısından değerlendirilerek "Ön İnceleme" tamamlanır.
- Ön incelemeden geçen makaleler değerlendirilmek üzere 2 hakeme gönderilir.

- İki hakemden de olumlu rapor alan makale dergiye kabul edilir. Hakemler makalenin yayımlanması konusunda farklı görüşte olurlarsa, makale üçüncü hakeme gönderilir.
- Makalesi yayıma kabul edilen yazarlardan Türkçe ve İngilizce dillerinde 150 kelimelik öz (abstract) ve 750 kelimelik özet (summary) istenir.
- Dergimize makale gönderen yazarlar bilimsel etik kurallarına uyduklarını beyan etmiş sayılırlar.

İçindekiler

Contents

I	Jenerik
V	Yayın İlkeleri
VII	İçindekiler (Contents)
IX	Editör'den (From the Editor)

MAKALELER / ARTICLES

145-169	Prof. Dr. Mustafa Alıcı Posturbanizm: Postmodern Çağda Batılı Şehir ve Hafızası The Question of the Reliability of the Gospels in Antiquity
171-192	Dr.Öğr.Üyesi Mahmut Salihoğlu & Şefaaf Bedir Mordecai Kaplan'ın Yahudi Dinî Hayatında Yaptığı Yenilikler Mordecai Kaplan's Innovations in Jewish Religious Life
193-218	Dr.Öğr.Üyesi Muhammed Güngör Yahudilikte Özel Bir Sınıf: Yahudi Din Adamları Kohenler A Special Class in Judaism: Jewish Clergy Kohanim

TERCÜMELER / TRANSLATIONS

221-236

Johannes van Oort & Nevfel Akyar (çev.)

Bir Dinî Kimlik İnşâ Örneği Olarak Gnostik-Maniheizt
Hıristiyanlığın Ortaya ÇıkışıThe Emergence of Gnostic-Manichaeen Christianity as a
Case of Religious Identity in the Making

237-271

Moşe ben Nahman & Büşra Şahin (çev.)

Barselona Münazarası

Disputation of Barcelona

Editör'den

From the Editor

Muhammet Tarakçı

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Şarkiyatçının iki büyük açmazı vardır. İlk olarak, o, İslam'ı tam ve doğru sunduğunda, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan sonra gelmiş olan bu dinin, okuyucusuna cazip gelmesinden korkabilir. Bu nedenle, onun çalışması “ama” cümleleriyle doludur. Müslüman bir oksidentaliste ise, son dine mensup olmanın rahatlığı ve özgüveniyle konusunu inceler ve yazdıklarının okuyucusuna cazip gelebileceği endişesini asla yaşamaz. Yahudilik ve Hıristiyanlık üzerine yazan bir Müslüman, Yahudilik üzerine yazan bir Hıristiyanın rahatlığını hisseder. İkincisi, İslam'ı ve diğer doğu din ve kültürlerini araştırma süreci, batılı devletlerin emperyalist devlet politikalarıyla eş zamanlı ortaya çıkıp geliştiği için, çoğu oryantalist şu veya bu şekilde sömürgecilikle irtibatlı görülmüştür veya onlarla iş tutmuştur. Bu iki açmaz şarkiyatçının en büyük zorluklarıdır ve bu iki cendereden çıkıp kurtulabilen şarkiyatçı sayısı gerçekten çok azdır.

Bununla birlikte, kendisi için en büyük zorluklar olarak belirttiğimiz

The orientalist has two major dilemmas. Firstly, when he presents Islam fully and correctly, he may fear that this religion, which has come after Judaism and Christianity, will appeal to its readers. Therefore, his/her work is full of “but” sentences. A Muslim occidentaliste examines the issues and subjects with the comfort and self-confidence of belonging to the last religion, and never worries that his/her writings may appeal to the reader. A Muslim who writes about Judaism and Christianity feels the comfort of a Christian who writes about Judaism. Secondly, since the process of researching Islam and other eastern religions and cultures emerged and developed simultaneously with the imperialist policies of the western states, most orientalists have been seen or associated with colonialism in one way or another. These two dilemmas are the greatest challenges of the orientalist, and there are only a few orientalists who have overcome these two difficulties.

However, these two issues, which we have identified as the biggest

bu iki husus, gariptir ki, şarkiyatçıya en büyük fırsatı da sunmaktadır. İslam'ı tam ve doğru sun(a)madığı için şarkiyatçının çalışması, misyonere bir el kitabı olur. Sömürgecilikle iş tutması nedeniyle, devlet, emperyalist yayılcılığını genişletmek ve sürdürmek için şarkiyatçının sağladığı bilgilere ihtiyaç duyar. Böylece şarkiyatçı hem misyoner kilise teşkilatlarının hem de devlet erkinin desteğini arkasına alabilmiştir. Bu nedenle, Avrupa ve Amerika'nın pek çok şehrinde Şarkiyat, İslam, Ortadoğu, Hint, Çin vb. alanlara odaklanmış sayısız enstitü açılmış ve büyük bütçelerle desteklenmiştir. Bütçe sıkıntısı asla çekmeyen bu enstitü ve merkezler, istedikleri kitapları getirebilmişler, istedikleri kadar eleman istihdam edebilmişler ve bu elamanlarını çalışma yapacakları ülkelerde araştırma yapmak veya yerel dilleri öğrenmek için uzun süreli destekleyebilmişlerdir.

Batıda kilise, devlet ve üniversite desteği alan yüzlerce Şarkiyat ve İslam enstitüleri (veya benzer kurumlar) olmasına karşın, İslam dünyasında Garbiyat Enstitülerine rastlanmaz. Benzer şekilde, Yahudilik Araştırmaları Merkezi, Hıristiyanlık Araştırmaları Merkezi ya da İsrail Araştırmaları Merkezi gibi merkezleri de İslam dünyasında görmek mümkün değildir. Neden? Çünkü İslam dünyasında, Yahudilik, Hıristiyanlık veya Batı

challenges for him/her, are strangely presenting the greatest opportunity for the orientalist. The orientalist's work becomes a handbook to the missionary because he cannot or does not want to present Islam fully and correctly. Because of its involvement with colonialism, the state needs the information provided by the orientalist to extend and sustain its imperialist expansionism. Thus, the orientalist has been able to get the support of both missionary church organizations and state power. For this reason, numerous institutes have been established and supported in many cities of Europe and America with a focus on orientalism, Islam, Middle East, India, China, etc. These institutes and centers, which never have budgetary problems, have been able to bring the books they wanted, employed as many staff as they needed, and been able to fund these staff for long-term support in researching or learning local languages in the countries where they would study.

Although hundreds of orientalist and Islamic institutes appear in the West with the support of church, state, and universities, there are no occidentalist institutes in the Islamic world. Similarly, centers such as the Center for Jewish Studies, the Center for Christian Studies or the Center for Israeli Studies cannot be seen in the Islamic world. Why? Because in the Islamic world, there is

üzerine bir enstitüye bütçe desteği verebilecek ne misyoner kilise teşkilatı vardır ne emperyalist politikalar güden bir devlet ne de dış politikasını belirlerken bilimsel araştırmalardan ve verilerden yararlanmak gereğine inanan bir anlayış vardır. Bu tür enstitülerin açılması durumunda, bu kurumlara en çok muhafazakâr camianın bazı (belki de çoğu) kesimlerinin karşı çıkacağını tahmin etmek de zor değil. Hâlbuki bu enstitüleri kurmadan evrensel bir güç olunamayacağı gibi, sağlıklı bir dış politika da üretilemez.

Edward Said “Şarkiyatçılığa tepki Garbiyatçılık olmamalı” derken muhtemelen yanıliyordu. Zira garbiyatçının ne misyonerlik teşkilatlarının ne de emperyalist devletin hizmetkârı, yardımcısı ve destekçisi olmadığını/olamayacağını gözden uzak tutuyordu. Ayrıca, şarkiyatçının sahip olduğu kilise ve devlet desteğine, muazzam bütçe ve büyük kurumlara, garbiyatçının hiç sahip olmadığını, belki de asla sahip olamayacağını da yine görememişti.

Şarkiyatçıdan farklı olarak, garbiyatçı için önemli olan, muhatabını anlamak ve karşılıklı saygıya dayalı sağlıklı ilişki kurmaktır. Anlamak ve tanımak, dünyada barış içinde yaşamının da anahtarıdır:

“Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık

neither a missionary church organization that can provide budget support to an institute on Judaism, Christianity or the West, nor a state that implements imperialist policies, nor an understanding that believes in using scientific research and data when determining the foreign policy. It is not hard to imagine that some (perhaps most) sections of the Muslim conservative communities would oppose such institutions if they were opened. However, no state can be a global power without establishing these institutes, nor can it produce a healthy foreign policy.

Edward Said was probably wrong when he said, "The reaction to orientalism should not be occidentalism." For the occidentalist has neither missionary organizations that support him/her, nor is he/she an employee, assistant and supporter of the imperialist state. Moreover, while the orientalist gets the enormous budget, and the support of the church, the state and the large institutions, the occidentalist do not have and probably never will have these.

Unlike the orientalist, the occidentalist attaches importance to understanding his/her interlocutor and establishing a healthy relationship based on mutual respect because he/she feels that understanding and knowing each other is the key to living peacefully in the world:

ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.” (Hucurât, 49/13).

“O mankind! We created you from a male and a female, and made you nations and tribes, that ye may know each other. o! the noblest of you, in the sight of Allah, is the best in conduct. Lo! Allah is Knower, Aware.” (Qur’ân 49/13).

MAKALELER

(ARTICLES)

Posturbanizm: Postmodern Çağda Batılı Şehir ve Hafızası

Posturbanism: Western City and Urban Memory in the Postmodern Age

Mustafa Alıcı

Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Abstract

Nowadays, local/regional history of the city which constitutes the memory of it, dynamic verbal reminiscences about its prominent figures and characters, its original local arts and micro-architecture, urban literature sticking every street in its memory by scanning each of them, its folklore that protects the original of the town and local policies enabling micro-municipality come to the forefront.

Post-urbanism, reflecting the concept of post-modern city points out to human beings with exalted identity, to a city with localness containing collective subjectivity and to the limits of belonging to a place with micron scales. If protecting the historical contexture and memory of the city as it is, is a modern concept; having critical perspectives to develop it with tools such as inspiration and intuition, and to update and elaborate it in accordance with the necessities of the age could be a postmodern one.

Keywords: Modernism, postmodernism, posturbanism, urban memory, micro-urbanism.

Öz

Günümüzde bir şehrin hafızasını oluşturan mahalli/yerel tarihi, önemli şahsiyet veya figürleri hakkındaki dinamik sözlü hatıratlar, özgün mahalli sanat ve mikro mimari, her bir sokağı tarayarak belleğine alan şehir edebiyatı, şehrin orijinal dokusunu koruyan folkloru ve mikro beldeciliğe imkân tanıyan yerel politikalar öne çıkmaktadır.

Postmodern şehir anlayışını yansıtan posturbanizm, yüceltilmiş benlikle insana, kolektif subjektifliğe sahip yerellik ile şehre ve mikron ölçeklerle mekâna aidiyetin sınırlarına işaret etmektedir. Şehrin tarihsel doku ve hafızasını olduğu gibi korumak, modern bir kavram ise onu ilham, sezgi gibi araçlarla geliştirecek eleştirel bakışa sahip olmak ve onu çağımıza uygun güncelleyerek detaylandırmak postmodern bir kavramdır.

Anahtar Sözcükler: Modernizm, postmodernizm, posturbanizm, şehir hafızası, mikro şehirçilik.

Summary

Nowadays, there is dynamic verbal requiem about the local history along with urban figures that make up the urban memory as well as urban arts and micro-architecture that constitute urban literature scanning each street, or folklore which protects the original texture of the town. It also leads to bringing about local policies that allow micro-municipality.

Post-urbanism, reflecting the concept of the post-urbanized city, points to the limits of belonging to the place with the sublimated self-humanity, the locality with collective subjectivity as well as to the micron scales. To protect the urban historical contexture and memory as it is could be considered as a modern concept while having critical perspectives to develop it with tools such as inspiration and intuition, and to update and update it according to our age could be postmodern.

In this article, it is revealed that, especially for scholars engaged in social and human sciences, both human self-memory and city memories can be rated among the basic concerns of post-urbanism. Actually, the postmodern self-image becomes a tool that mentally prepares man for the future, while not forgetting “the other”, nevertheless making sense out of it in its way and thus expressing the self.

From this point of view, the postmodern human being who is loaded with “excessive self” wants to see himself/herself again and again from past to future in the turmoil of nature as well as natural spaces, upon which one looks vague and incomprehensible. For the postmodern human being, it is he or she who is the secret and obvious effective subject of everything around. The first step for a person who has to look critically at his/her exalted subject should be to discover the

Özet

Günümüzde bir şehrin hafızasını oluşturan mahalli/yerel tarihi, önemli şahsiyet veya figürleri hakkındaki dinamik sözlü hatıratlar, özgün mahalli sanat ve mikro mimari, her bir sokağı tarayarak belleğine alan şehir edebiyatı, şehrin orijinal dokusunu koruyan folkloru ve mikro beldeciliğe imkân tanıyan yerel politikalar öne çıkmaktadır.

Postmodern şehir anlayışını yansıtan posturbanizm, yüceltilmiş benlikle insana, kolektif subjektifliğe sahip yerellik ile şehre ve mikron ölçeklerle mekâna aidiyetin sınırlarına işaret etmektedir. Şehrin tarihsel doku ve hafızasını olduğu gibi korumak, modern bir kavram ise onu ilham, sezgi gibi araçlarla geliştirecek eleştirel bakışa sahip olmak ve onu çağımıza uygun güncelleyerek detaylandırmak postmodern bir kavramdır.

Makaleye göre günümüzde bilhassa sosyal ve beşerî bilimlerle uğraşan bilim adamları için insanın benlik hafızası ve şehir hafızaları posturbanizmin temel ilgi alanlarından sayılabilir. Günümüzde postmodern ben tasavvuru, zihinsel açıdan insanı geleceğe hazırlarken ötekini unutmayan, ama kendine göre anlamlandıran ve böylece kendini ifade etmeye yarayan bir araç hâlini almaktadır.

Bu açıdan bakıldığında “aşırı ben” ile yüklü olan postmodern insan, muğlak ve anlaşılmaz bulunduğu doğa ve doğal mekânlardaki kargaşa içinde geçmişten geleceğe her zaman diliminde yine kendini görmek istemektedir. Zira postmodern insana göre etrafındaki her şeyin gizli ve aşıkâr öznesi yine kendisidir. Aşırı

nature of ontological beings, and the second step is to be able to turn to metaphysics even though being within the external world.

All kinds of negativity aside, the post-urban sociology, in particular, can contribute to the sudden emergence of excessively critical urban perceptions, for instance, new and improved methodological approaches or dynamic theoretical illuminations that are felt as well-practiced or even to the postmodern policies that developed under micro-urban consciousness, that is, by the title of “the return of the city to its actual self-memory”.

According to the present article, the memory of a city is, respectively, the sum of all the collective impressions, horizontal (historical) and vertical (mentality) changes as well as the technical (facilitating) developments that generate the formation of the given city. While preserving the continuity of history and culture of the city, by strengthening the identity of its inhabitants and their close relationships with each other, in the final analysis, this memory determines “the spirit of the city”. More precisely, in order to reveal its unique styles and images that distinguish the urban life from other lifestyles, the urban memory shows the evolution and continuity in urban material and spiritual structures as well as in its social and cultural forms.

In the sense of postmodern critique of the western city, we can say that in the creative process of the post-urban city, memory is everything that is constantly formed and maintained in itself. In this respect, each individual and events they have experienced, for instance, the things which could create new memories, and which would be remembered and capable of

yüceltilmiş öznesine eleştirel bakmak zorunda olan insan için birinci adım, varlığın doğasını keşfetmesi, ikinci adım ise afak içinde metafiziğe yönelebilmesi olmalıdır.

Her türlü olumsuzluk bir yana bilhassa “posturbanizm sosyolojisi”, aşırı eleştirel şehircilik algılarının ortaya çıkmasına söz gelişi yeni ve gelişmiş metodolojik yaklaşımlar veya pratiği hissedilen dinamik teorik aydınlatmalar hatta mikro kentlilik bilincini geliştirilen postmodern siyasetler yoluyla şehrin gerçek “hafızasına yeniden dönüşü” yani “kendi benliğini ve belleğini” bulmasına olumlu yönden katkılar sağlayabilecektir.

Makaleye göre şehrin hafızası, sırasıyla şehrin oluşumunu meydana getiren kolektif izlenimler, yatay (tarihsel) ve dikey (zihniyet) değişimler ve teknik (kolaylaştırıcı) gelişimlerin toplamıdır. Bu hafıza, şehrin tarih ve kültüründeki devamlılığı korurken, şehir sakinlerinin kimlik ve birbirleriyle yakınlığını güçlendirerek son tahlilde “şehrin ruhunu” belirler. Daha açık bir dille şehrin hafızası, şehri diğerlerinden ayıran eşsiz stil ve imgeleri ortaya çıkarmak üzere maddi ve manevi yapılarındaki hatta sosyal ve kültürel formlardaki evrimi ve devamlılığı gösterir.

Batılı şehrin postmodern kritiğini yaparken diyebiliriz ki posturban şehrin gelişim sürecinde hafıza, devamlı oluşan ve bizzat korunan her şeydir. Bu bakımdan her bir birey ve onlara ait her bir olay; mesela yeni bellekler yaratabilecek, hatırlanacak ve yeniden hatırlanabilecek güçte olan şeyler hafızayı oluştururlar. Buna ilave olarak kişisel hatıralar, anılar veya

being remembered again constitute the memory. Additionally, this very post-urban memory, which can be described as personal memories, namely, private past actions that increase collectivity, is a kind of environment and collective memory. These include the parts that need to be preserved for the “formation”, “change” or “development” of the city, and the structures that constitute collective memory for the urban city. Therefore, it can be said that the current development of a city according to westerners may have profound effects on postmodern collective memory due to post-industrial developments.

From a deeply concerned point of view, instead of serious, mind trusted and objectivist *homo serious* typology of modern human beings, the postmodern man is more open to changes and various orientations in extreme agility. In this respect, he/she is a person who does not construct himself/herself with a single value structure from birth, therefore, does not consider the universe as a single entity, and does not tire himself /herself in order to discover the reality which seeks to develop the discourse he or she believes into a paradigm and hence develops it. Moreover, since postmodern human understands what is called reality as not beyond and absolute, but as it is, and as it is perceived, this person can be regarded as *homo rhetoricus*, that is, a person who constructs his or her “discourse” and accordingly, his/her “constructor-world”, “selfish self” as well as “pivotal memory”.

The post-urban human being is in favor of a poly-vocal and poly-visual panorama. This person sees the urban memory which is the systems of symbols keeping his/her past fresh and local inhabitants as “the real creators” of the urban life and always wants

kolektifliği artırıcı gemiş eylemler olarak tanımlanabilen bu posturban hafıza, bir tr ortam ve kolektif hafızadır. Bunlar içinde “şehrin oluşumu”, “değişimi” veya “gelişimi” için korunması gereken parçalar ile şehrin tarihi için kolektif hafıza meydana getiren yapılar, şehrin gerçek, orijinal ve kimlik verici unsurlarıdır. Bu yüzden denilebilir ki batılılara göre bir şehrin hâlihazırdaki gelişimi, sanayi sonrası gelişmelere bağlı olarak postmodern kolektif hafıza üzerinde derin etkilere sahip olabilir.

Daha endişeli açıdan bakıldığında modern insanın ciddi, aklına iman eden ve nesnellige güvenen *homo serious* tipolojisi yerine postmodern insan, daha çok değişimlere ve türlü yönelimlere aşırı çeviklik içinde açık olan insandır. Bu yönüyle o, doğuştan tek bir değer yapısıyla kendini inşa etmeyen, yaşadığı evreni tek bir teşekkül şeklinde görmeyen, inandığı söylemi paradigmataya dönüştürüp onu geliştirecek kaynaklar peşinde olan gerçekliği keşfetmek için kendini yormayan biridir. Dahası o, gerçeklik denen şeyi terelerde ve mutlak değil aksine olduğu gibi ve algılandığı şekliyle anladığından kendi “söylemini” ve ona göre de “ inşa edici dünyasını”, “bencil benliğini” ve “hafızasını” inşa eden insan yani *homo rhetoricus* kabul edilebilir.

Posturban insan, çok sesli (poli-vokal) ve çok görüntülü (poli-vizual) bir panoramadan yanadır. Bu insan geçmişini taze tutan semboller sistemi olan şehrin hafızasını ve şehrin sakinlerini gerçek yaratıcılar olaak görür ve bu yaratıcıların niyetlerini daima hafızada korumak ister.

to preserve their intentions in memory. References embedded with postmodern egoism can always strengthen, neutralize, or may lead to opposing actions. As a result, the postmodern urbanism as a place of individual memory becomes a suitable space both for symbolic control and critical reactions.

Therefore, the postmodern human memory, functioning in accordance with Western sociology, can concrete up itself in dynamic personal memories. In this respect, the memory becomes braided by social dynamics produced by the West and embedded in external cultural symbols. From this point of view, being a Western urban resident can be seen as a more social subjective experience than ever. Because private cognitive memory of the resident can be regarded as the memories people can create as the subjective perception of the past, rules of good manners, and body of past events that contribute our own memories.

As a result, *homo postmodernus* consciousness is preserved, protected and preserved as well as remembered by the complex functions of the brain anatomically whereas the mental capacity at which Western events take place in a long evolution; hence, it is highlighted in the post-colonial period as real human memory, which is open to the dialectics of remembering and forgetting in permanent evolution, and it is still influencing other people who live in other parts of the world.

Postmodern egoizm ile örülü referanslar, özgün niyetsellikleri daima güçlendirir, nötralize eder veya karşıt eylemlerin doğmasına yol açabilir. Sonuçta bir bireysel hafıza yeri olarak postmodern şehir, hem sembolik kontrol hem de eleştirel tepkiler için uygun bir alan haline gelir.

Bu bakımdan Batı sosyolojisine uygun bir tarzda işleyen postmodern insan hafızası kendini dinamik kişisel hatıralarda somutlaştırabilir. Bu açıdan hafıza, batı tarafından üretilen sosyal dinamiklerle örgülü ve dış kültürel sembollere gömülü hale gelir. Dolayısıyla, Batılı şehrin sakini olmak “sosyal bir öznel deneyim” olarak görülebilir. Zira ona ait bilişsel hafıza; insanların geçmişe dair öznel algı oluşturdukları, görgü kuralları, anılarımıza yardımcı olan geçmiş olaylar bütünü sayılabilir.

Neticede *homo postmodernus* bilinç, uzun bir evrim içinde Batı’ya ait olayların gerçekleştiği zihinsel kapasite olarak anatomik açıdan beynin karmaşık fonksiyonları tarafından saklanan, korunan ve hatırlanan; kalıcı evrimde hatırlama ve unutmamanın diyalektiğine açık olan gerçek insan hafızası olarak bizzat ileri sömürgeci dönemde öne çıkarılmakta ve dünyanın diğer bölgelerinde yaşayan diğer insanları etkisi altına almaktadır.

Giriş

Fransız filozof Jean Francois Lyotard'ın 1979 yılında yaşadığımız dünyanın, yeni bir çağın tam eşliğinde, yeni bir dönemece girmiş olduğunu ve artık “postmodern bir dünya” olarak nitelenmeyi hak eden ayırt edici özelliklere işaret etmesinden bu yana tam kırk yıl geçti. Ona göre, biz insanların bilmesi gereken birinci ders, içine girdiğimiz bu zaman diliminde eski bir dünyadan çıkmış olduğumuzun farkına varmamızdır.

Lyotard'a göre, modern dünyanın ayırt edici en önemli özelliklerinden biri etrafını “büyük hikâyelerle” (meta-anlatılar) örmesiydi. Bu büyük hikâyeler, çağ atlatıcı ilerlemeler, aydınlanma, evrensellik, özgürlük, eşitlik, adalet, hümanizm gibi azamet verici ideolojilerden oluşuyordu. Modern mega kentler inşa eden ve gökdelenlerde yaşayan insanlar, bu büyük hikâyelerin peşinde koşarak çok büyük bedeller ödediler. Ancak, modern kentlinin elde ettiği tek şey kocaman bir sıfırdı. Lyotard'a göre, modern insan kendi çağının sunduğu hiçbir ideale ulaşamadı. Söz gelişi ne modernist liberalizmin inandırmaya çalıştığı “özgürlük idealine” ulaşabildi ne sosyalizmin gösterdiği barışçıl ve emekçi eşitlik ne de her bakımdan adalet sağlanabildi. Dahası modernizmin vadettiği aydınlanma, ilerleme ve evrensellik iddialarının irfansız bir dünyayı götürdüğü yer açıktır. Ona göre postmodernizm, derin kuşku duyduğu bu modernist büyük anlatıları hafife ve basite alan bir benlik geliştirdi.¹

Modernizmin en büyük savunucularından Habermas ise postmodernistlerin, modern rasyonaliteye yönelik eleştirilerine aydınlanmacı modernist Nietzsche'nin görüşlerinden hareketle cevaplar verir. O, modernitenin toptan reddine karşı çıkar. Ona göre Heidegger ve Derrida gibi postmodern filozoflar, aklın tenkidini tarihten ve cemiyetten silip onu varlık ve metinlerin içine yerleştirme peşindedirler. Habermas'a göre her ikisinin sosyal yapı ve süreçleri değersiz görmeleri bir nevi mistik bir hava oluşturmaktadır. Zira modern aklın tenkidi, sosyal problemleri yaratan sosyal değişimlerle doğrudan bağlantılı değildir. Habermas, bu noktada post yapısalcı anlayışın, insanların tecrübelerinde zemin bulmadığını bu yüzden de onun gündelik hayatın tüm ilişkilerindeki pragmatik ve duygusal ilişkileri ihmal ettiğini iddia eder.²

¹ Jean François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), XXIV.

² Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action Vol. 2: Lifeworld and System*, çev. Thomas McCarthy (Cambridge: Beacon Press, 1987), 197.

Böylece Habermas, aydınlanmadan beri devam eden zincirin bir halkası olarak moderniteyi tamamlanmamış bir proje olarak değerli görür. Ona göre modernist faraziyeler, kendilerini tüketmediler aksine hâlâ çağın sosyal problemlerine çare arıyorlar. Son tahlilde Habermas gibi filozoflara göre teorisyenler, gündelik sosyal uygulamalara geri dönmeli ve postyapısalcı düşüncenin metinsel yönelimini düzeltmelidirler. O, gündelik dilin en merkezi çekirdeği, en evrensel bakış açıları bahşedendir. İletişime dayalı insan rasyonelliği hayatın her anına sızmalı ve yenilikçi sosyal eylemleri ve kültürel yaratıcılıkları teşvik edip desteklemelidir.³

Modernizm; rönesans, aydınlanma dönemlerinden süzülüp gelen, romantik idealizm, materyalizm ve pozitivizm ile vücut bulan bir anlayıştır. Hurafeye dayalı her türlü geçmişi kör ve kanlı bir fanatizm gören modernizm, beşerî kültür ve hayatı, evrensel ve objektif temellere dayanarak inşa eder. Dolayısıyla modernizm, geçmişe ait her türlü illüzyon, ön yargı ve fanatizme karşı bilginin yapı olarak temellendirilmesini, her iddiayı tenkit ederek araştırmayı amaçlayan aklın gücünü öne çıkarmaktadır. Modernizm, bütün rasyonel varlıkların akıl ile buluşmasını istemekle kalmaz aynı zamanda daha önemli olarak mutlak doğruya götürecek şekilde gerçeklik hakkında doğru düşünme kriter ve kurallarını da ikame eder. Son tahlilde modernite, akıl yoluyla insanın evreni anlayabileceğini, sosyal barışı tesis edebileceğini ve kendi şartlarını geliştirebileceğini iddia eder.⁴

Postmodernizm, bir form olarak, temelde siyaset, sosyal teoriler, kimlik ve kültürel ürünler dizisi (sanat, sinema, mimari vb.) olup modern olanlardan farklı ve yeni oluşu getirir. Bu açıdan bakıldığında postmodern fikri, modern olana rakip ve muhalif bir alan olarak yeni bir tarihsel dönem, yeni kültürel ürünler, dünya hakkında yeni teorik perspektifler sunar. Bu açıdan pek çok farklı postmodern teori, kültürel analiz ve eleştirel soruşturma olsa da hepsini “postmodern” başlığıyla bir araya getiren dört ortak kavram vardır:

a) Çoğulculuk, farklılık ve karmaşa gibi terimlere vurgu yaparken her türlü birleştirici, totaliter ve evrensel düzeni reddetmek.

b) Her türlü kapalı yapıya sahip sabit anlamı terk etmek ve kesin olmayanı, ihtimale açık olanı, muğlaklığı ve ironiyi benimsemek.

³ Kenneth H. Tucker, “Aesthetics, Play, and Cultural Memory: Giddens and Habermas on the Postmodern Challenge”, *Sociological Theory* 11/2 (1993): 198.

⁴ Timothy R Phillips & Dennis L. Okholm, *Christian Apologetics in the Postmodern World* (Downers Grove, Illionis.: InterVarsity Press, 1995), 12.

c) Objektifliği ve nihai hakikat peşinde olmayı bırakıp çoklu perspektifliği, metinler arası hermönetiği, kültürel ve teorik relativizmi tercih etmek.

d) Akademik ve kültürel disiplinler içinde ve arasında oluşabilecek her çeşit sınırın kaldırılmasına vurgu yapmak.

Neticede parçalanma, kaos, kopukluk ve yüzeyselliği merkeze alan postmodern dönem, yeni bir sosyal form, yeni bir tarihsel dönem, yeni bir sosyal kip ve farklı bireysel deneyim iddiasıdır.⁵ Böylece postmodernizm, özellikle merkeziyetçi, aşırı düzen verici ve her şeyi nesnellığe bağlayan modernizmin; kozmoloji, astronomi, fizik anlayışına itiraz eder. Modernitenin argümanlarına karşın postmodernizm, her türlü nihai hakikat ve mutlak doğruluk iddialarını reddederek onları nispileştirir.

Gidden, postmodern teorilerin sosyal dünyayı etkili bir şekilde açıklayamadığını, ama gündelik hayatın karşılıklı öznel oluşunu daha iyi anladığını, metin, dil gibi geleneksel iletişim araçları yerine sosyal hayatın karmaşasını daha iyi çözebildiğini iddia eder. Ona göre sosyal uygulamalar, her türlü yeni bilginin ışığında yeniden değerlendirilmeli ve daima aktüel hâle getirilmelidir.⁶

Postmodern sosyolojinin cemiyet fikri, modern olandan geniştir. Postmodernizmin savunduğu kolektif subjektiflik aslında bir anlamda, modernizmin savunmuş olduğu objektif ve nihai hakikat gibi kavramlara karşıt olmayı eleştirel olarak geliştirmiştir. Postmodern kolektif subjektiflik, pozitif bir model olarak, modernizmin savunduğu evrensel kültürlerin karşılaşması yerine çoklu kültürlülüğü, mutlak ekolojik haklar yerine melez ekolojik yaklaşımları ve sadece insanı merkez alan hümanist anlayışlar yerine bütün canlı ve cansız varlık ve topluluklara yönelik birliktelik anlayışı ve politikaları üretmeyi yansıtmaktadır.⁷

Dolayısıyla, modern sosyal yapılardan farklı olarak postmodern kolektiflik anlayışının iki boyutu vardır: Birincisine göre ekolojik açıdan tüm organizmalar, yani mikron ölçeklilerden en cüsseli olanlara kadar geniş yelpazede canlı varlıklardan oluşur. Bu anlayışa göre insan ve onun

⁵ K. F Gotham, "Urban Sociology and the Postmodern Challenge", *Humboldt Journal of Social Relations* 26/1-2 (2001): 58-60.

⁶ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity in association with Blackwell, 1990), 38-39; Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1979), 123.

⁷ Jim Tarter, "Collective Subjectivity and Postmodern Ecology", *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 2/2 (1996): 65-80.

izin verdiği canlılar, baskın ve kural koyucu olmaktan çıkmalıdır. İkinci boyuta göre, her bir organizma bir mekânsal gerçeklik olarak yeni ekolojik sistemin ayrılmaz bir parçasıdır. Bir başka ifadeyle bütün farklılıklarıyla saygı görmesi gereken canlılar, “ekolojinin bağışıklık sistemi” olarak işlev gördüklerinden “topluluk” yerine “entegral birliktelik” oluştururlar. Bu açıdan düşünüldüğünde “postmodern ekoloji, insanın eşsiz varlık oluşunu ve her türlü romantik, idealist, aşkın bir doğa anlayışını reddederek, alternatif bir model olarak, birbiriyle yakından ilintili çoklu organizmaların oluşturduğu sistematik bir subjektiflik ağı” sunar.⁸

Modern ontoloji, insan varlığının tezahürlerini doğrudan veya dolaylı olarak tecrübe etmesini öncelikli bir değer olarak görür. Halbuki insanın tabiatla ilişkisi bize görüldüğü hâliyle ve bilimsel araştırmaların konusu olması açısından önemlidir. Bu ilişkinin temel amacı modern yaklaşımın anladığı gibi ona tahakküm etmek, onu sömürmek veya kendimize benzetmek değil, aksine insanın kendi ihtiyacına göre onu imar edip başkalarının da istifadesine sunmak olmalıdır. Bu noktada postmodernizmin doğaya bakışı hiper-realite olarak karşımıza çıkar ve tamamen farklı bir çehreye bürünür. Postmodern doğa anlayışına göre gerçekliği istediğimiz şekle sokma hırsı ve imkânı her türlü otantik ve aracı tecrübeyi imkânsız hâle getirmektedir. Postmodern insan, doğa dâhil çevresini tüm çıplaklığı ile görmek yerine ekran yoluyla, sinyaller veya elektronik levhalarla ve şifreli sistemlerle görmekte, hatta “online olmadan” tecrübe edememektedir. Bu açıdan bakıldığında günümüzün insanı, çevresini “bir araç” ile anlamak ve bir uzantı yoluyla her şeye “erişim sağlamak” istemektedir. Ancak eski araçlar, doğayla ilişkimizde tahakküm etmeyen araçlar iken günümüzdeki araçlar ise bizi bağımlı kılan araçlar hâline dönüşmektedir.⁹

Neticede realizmi ve natüralizmi esas alan modern metafiziğe karşı anti-natüralizmi savunan postmodernizm, epistemolojik açıdan akıl ve tecrübeye dayanan modern mutlak objektivizm yerine kolektif subjektivizmi öne çıkarmaktadır. Postmodernizm, insanın doğasını *Tabula Rasa* gören ferdiyetçi modernizm yerine onu sosyal bir teşekkül olarak algılayarak kolektif ve eşitlikçiliği öne çıkaran bir bakış açısı sunar. Son olarak liberal kapitalist bir bakış açısını şiddetle tenkit eden postmodernizm, bunun yerine toplumcu bakış açıları geliştirmektedir.¹⁰

⁸ Tarter, “Collective Subjectivity and Postmodern Ecology”, 80-83.

⁹ İbrahim Kalın, *Barbar Modern Medeni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 12-13.

¹⁰ Stephen Ronald Craig Hicks, *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault* (New Berlin: Scholarly Publishing, 2004), 15.

1) Kolektif Subjektiflik - Mutlak Objektiflik: Posturbanizm Modern Urbanizme Karşı

Postmodernizme göre şehir sosyolojisine yönelik modern seküler meydan okumalar, şehrin hafızasını tehdit etmektedir. Daha açık bir dille söylersek, modern şehircilik anlayışı, şehrin mimari, sanat ve kültüründeki modernist yapılar, şehrin hafızasını silmektedir.

Postmodern sosyoloji içinde 1950'den itibaren posturbanizm konusunda çok ciddi tenkitler içeren çalışmalar kaleme alınmıştır. 1970 ve 1980'lerde tarihselcilik, bölgeselcilik ve modern yapı savunmacı şehircilik anlayışları cemiyet ile güvenlik ilişkisini ön tarafa çıkarırken diğer taraftan tenkitçi bir anlayışla yenilik ve yenilenmeyi öne çıkararak düzeltici ve kontrol edici işlevini sürdürdü. Posturbanizm konusundaki başarısızlıklar, genel anlamda tasarım ve planlama değerlerini yeniden gözden geçirmeye sonuçlanmaktadır. Bu kapsamdaki çalışmalar arasında; *The Lonely Crowd* (Riesman et al. 1950), *The Quest for Community* (Nisbet 1953), *The Quest for Identity* (Wheelis 1958), *The Eclipse of Community* (Stein 1960), *The End of Ideology* (Bell 1960), *The Secular City* (Cox 1965), *The Concept of Community* (Minar and Greer 1969), *The Pursuit of Loneliness* (Slater 1970), *The Social Construction of Community* (Suttles 1972), and *The Private Future: Causes and Consequences of Community Collapse in the West* (Pawley 1973) sayılabilir. Şehir eleştirmenleri aynı zamanda bir merkezin kaybedilmesinden de yakınmaktadır. Şu eserler bu konuda örnek gösterilebilir: *The Heart of the City: Toward the Humanization of Urban Life* (Tyrwhitt et al 1952), *The Exploding Metropolis* (Fortune 1957), *The Death and Life of Great American Cities* (Jacobs 1961), *The Death of our Cities* (Doxiadis 1960), *Megalopolis* (Gottmann 1961), *The Twilight of Cities* (Gutkind 1962), *Sick Cities*, Mitchell 1963), *The Heart of our Cities: The Urban Crisis, Diagnosis and Cure* (Gruen 1964), and *Le Droit à la Ville* (Lefebvre 1967).

Çağdaş şehir teorisyenlerine göre postmodern dönemde yaşamaktayız ve şehirle ilgili her modern kavramın başına post eki gelmektedir: Post-varoşçuluk, posturbanizm, postmetropolis, post-sanayicilik gibi. Buradaki "post" öneki labirent bir kavram olup şehircilik açısından düşünüldüğünde ileri ve yeni bir anlayışla kültür, kimlik, siyaset, yöntem, teori ve dönemi işaret eder. Postmodern şehir için vurgular, genel olarak farklılık, çoğulculuk, parçalara bölme, karmaşık yapılar, aracsız objektiflik, perspektivizm, anti-fundamentalizm, metinler arası hermenötik, simülasyon gibi kavramlardır.¹¹

¹¹ Gotham, "Urban Sociology and the Postmodern Challenge", 58-59.

Dolayısıyla postmodern toplum, modern olandan ayrı olarak bir dizi kültürel ve ekonomik farklılaşmalar ve değişimleri içerir ki, bu yenilik ve değişimler şehirlerin, metropolitan alanların ve sosyal yapılarındaki “köklü transformasyonunu” ve daha ziyade yerel kültürlerle daha fazla önem verecek şekilde “mahallileşmesini” önermektedir. Postmodern şehir anlayışı yeni bir anlayışla tenkide dayalı bir teori olarak şehirde ağırlığı olan her maddi unsurun ortadan kaldırılmasını amaçlayacak şekilde cemiyetteki hakimiyet mekanizmalarına, vasıta ve yapı arasındaki bağlantılı ilişkilere ve fizikötesi mekân özelliklerine özel vurgu yaparak tasarlanan yeni mimari tarzlara, öznel ve daha hafifi metropolitan kurumlara, bilhassa ekonomi ve kültür arasındaki karmaşık aracılıklara işaret eder. Dolayısıyla posturbanizm, bilhassa mimari ve planlamada eleştirel bölgeselciliği ve alternatif ekolojik tasarımları öne çıkararak şehir sakinlerini organize edecek başlıca temel prensiplerin, eski modernist sınıflandırma ve kapitalizmlerle değil kültürel imgeler, semboller ve motiflerle örülü olmasını iddia eder.¹²

Günümüzdeki sembol ve işaretler ise asli, birinci ve otantik olanın yerini almış olup suretler, imajlar, imitasyonlar ve simülasyonlar hâlinde kendilerini ortaya çıkarırlar. Postmodern dünyada işaret ediciler işaret edilenden daha önemli ve tahakküm edici hâle dönüşmüş, bir anlamda sembolize ettiği şeyi alt etmiş veya yerine geçmiştir. Bu anlamda şehirde taklit edilen şeyler, orijinal olanın yerine geçerek sanal, hayali ve gölgede kalanları gerçeklik koltuğuna oturtmakta sonuçta ortaya çıkan sanal ve sığ bir dünyada neyin gerçek, neyin derin bir kültür neyin de daha estetik olduğuna dair bir yargıya varmak gittikçe imkânsız hâle dönüşmektedir. Daha tehlikelisi temsil ettiği veya yerini aldığı gerçekler adına konuşan postmodern imge ve simgeler, giderek bağımsız ve gerçek bir varlıkmiş gibi algılanmaktadır. Böyle bir ortamdaki insan ise ekrana bakmadan ve bir sembol olmadan çevresini tanımlama, algılama veya idrak etmede sıkıntılar yaşamaktadır.¹³

Âdeta sanal gerçeklikte yüzen postmodern insan için modern kent anlayışı, düzensiz ve sistemsiz hızlı değişime açık olan, cemiyet hayatında zaman ve mekân uyumsuzlukları yaşayan önüne çıkan her şeyi dümdüz eden kontrolsüz bir güçtür. Bu yüzden modern bir kentteki her türlü sosyal ilişki akış hâlinde olup yeniden ve yeni bağlamlarla tasarlanmalıdır. Devamlı değişim gösteren modern kentler, bu sefer kendi kimliğini sabit

¹² Gotham, “Urban Sociology and the Postmodern Challenge”, 57; Nan Ellin, *Postmodern Urbanism* (New York: Princeton Architectural Press, 1999), 8-9.

¹³ Kalın, *Barbar Modern Medeni*, 13-14.

hâle getirmek isteyen bireyler yaratır. Halbuki kimlik değişken bir şeydir ve geleneksel yöntemler onu oluşturmakta yetersiz kalır. Dahası zamanı kontrol etmek modern kent için merkezî sorun olduğundan, gelecek geçmişten kopmuştur. Bu yüzden zaman daima sömürülmek zorundadır.¹⁴ Dolayısıyla modern kent için değişim temel olduğundan esnek bir özne, yeni kültürel ve sosyal tecrübelerle bütünleşmek ister. Modern kentin kültürel faaliyetleri, genel olarak modern insanın bir parçasıdır. Yaratıcı bir yaşam meydana getirmek için insanlar, güvenli mizaçlara ve onları geçerli kılacak bilişsel dayanaklara ihtiyaç duyar.¹⁵

Postmodern insanın özne ve nesneyi birbirinden ayırmayan bakışı, geçmiş ile günümüzü de birbirinden ayırt etmede güçlük çeker. Halbuki modern tarih anlayışı, belli bir düzlem içinde neden-sonuç ekseninde değerlidir. Postmodern tarih anlayışı, öncelikle modernist tarih anlayışını eleştiriyle başlar. Bu yaklaşıma göre modern tarih, kronolojik ve neden-sonuç ilişkisine odaklı olduğundan subjektif müdahalelere maruz kalması kaçınılmazdır. Yine modern tarih anlayışı, büyük bir iddia içine girerek “gerçek geçmişin sahici bilgisine akli yöntemlerle ulaşılabileceğini” savunur. Bunu eleştiren postmodern tarih anlayışı, modern dönemin yazılı tarihinin sosyal tarzda oluşturulmuş mega anlatılar olduğunu, bu yüzden daima temsili ve kurgusal şekle sahip olacağını, dolayısıyla asla objektif olamayacağını öne sürer. Bu yüzden postmodern insana göre modern olana alternatif olarak “tarih, geçmişte ona karıştıığımız, bir olgu olarak hem şimdi inşa ettiğimiz hem de inşa edildiğimiz canlı bir faaliyet olmalıdır”. Zira insan için özne ve nesne birbirine geçmiş ve ayrılması imkânsız iki dilsel öge olarak lingüistik açıdan büyük işlev görürken, tarihsel bir hafızayı kaleme alan insan da kendi özneliğini yazdığı nesneden ayırıştırıp soyutlayamaz.¹⁶

Tarihe gömülü kalmış modern şehrin karmaşasına nazaran şimdiki zamanı yaşayan, daha kolay ve daha pratik olan anlayış posturbanizm yaklaşımıdır. Literal dil kullanan modern şehre nispetle daha metaforik/mecazi dil kullanan posturban anlayış, bu noktada sakinlerin hayatlarını merkeze alan üç anahtar metafora sahiptir:

¹⁴ Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991), 111.

¹⁵ Giddens, *Modernity and Self-Identity*, 41-42.

¹⁶ M. Hanifi Macit & Alper İplikçi, *Tarih Felsefesi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017), 159-160.

a) Posturban anlayışı görünür, anlaşılır ve ulaşılır hâle getiren metinsel vizyonlar (tabelalar, ışıklı haritalar, informatif yazılı veya sözlü makineler).

b) Basit ama tarif edici özel adreslemeler (15. Cadde, 4 gibi).

c) Kiosklar veya veri bankası gibi işlev gören kurumsallaşmış veri bankalarına benzer hafıza alanları.¹⁷

Posturbanizm kavram olarak modern mimariyi eleştirir. Söz gelişi bu yaklaşıma göre modernist şehir, gelişmeleri ayrıştırılmış alanların sadece faydasına inanmaktadır. Ardışıl gelişmelerden hareketle daha karakteristik bir havaya sahip olan posturbanizm ise daha çok ya halka açık karma ofisler ya da bireylerin özel kullanacakları aşırı soyutlanmış perakende evler inşa etmek niyetindedir. Karma niyetselliği seven posturban kamu binaları, ciddiyet içinde oyunu, hatta eğlenirken rahatlamayı beraber düşünebilmekte; konser salonlarını, turist ofisleriyle veya enformasyon merkezleriyle aynı bina içine monte edebilmektedir. Dış alan açısından postmodern mimari ve şehir planlamaları çok sık olarak tarihselciliğe ve coğrafi bağlamlara önem vererek insanları kendi özel bina çevrelerine bağlamak ister. Bu açıdan bakıldığında modern mimari ve şehircilik anlayışının savunduğu evrensel akılcı yapılardan farklı olarak posturbanizm, tarihsel, kültürel ve çevresel sembolleri insanları daha fazla birbirine ilgi duyar şekilde yeni fikirlerle veya sentetik biçimlerle bütünleştirmeye çabalar. Bu anlayışa “mekânın ruhu” adı verilebilir. Bu yaklaşıma göre tarihselcilik kapsamında oluşturulacak yeni binalar ve onların kullanım alanlarında o bölgenin sakinlerinin dinlerinin tarihi, karma alan kullanımları ve yayalara ayrılmış alanların baskın hakimiyeti fazla olmalıdır. Bağlamsalcılık açısından düşünüldüğünde ise bağlamlardan koparıp evrenselleşmek isteyen modern şehirciliğin aksine posturban gelişmeler, modern şehircilik geçmişinin bütün yaralarını sarabilir veya en azından dikiş izlerini giderebilir anlayışla komşu veya çevre binaların özellikleriyle renk yapı ve ahenk açısından daha fazla bütünleşebilir karakterdedir.¹⁸

Elbette postmodern urbanizm döneminde geçmiş dönemlerden farklı olduğu konulardan biri de kült hâline dönüşen anıtlar meselesidir. Geçmişte kültürel ve tarihsel baskın nedenlerle tarihsel anıtlar önemli görevler yüklenirken bugün artık yüz yıl öncesine göre işlevini yerine

¹⁷ Reuben Rose-Redwood v.dğr., “Collective Memory and the Politics of Urban Space: An Introduction”, *GeoJournal* 73/3 (2008): 162.

¹⁸ Michael J. Schmandt, “The Importance of History and Context in the Postmodern Urban Landscape”, *Landscape Journal* 18/2 (1999): 162-164.

getirememelerinde etki ve rollerinin en üst düzeye çıkabileceği irrasyonel cazibe ve büyülu güçlerini kaybetmeleri olabilir. Söz gelişi kadim Romalılar, şehir anıtlarına “büyülu ve cinlenmiş mekânlar” adını verirken bu algıyı sürdüren Hıristiyanlar ve aydınlanma şehir anlayışı anıtların faydasını çok iyi görmüştü. Ancak günümüzde şehir mimarisinin yapı ve tiplerini inceleyen fenomenologlar, geçmişte sembolik ve anıt işlevi gören bu yapılar yeniden ihya edilirken artık postmodern mimari ve kentsel tasarımıdaki özel niyetsellik gibi sebeplerden yararlanılmasından yanadır.¹⁹

Modern şehircilik anlayışı normatif bilimselliğini, daha çok kümülatif, tutarlı ve rasyonel olmaya bağlarken nesnel dünyaya ayna olacak ve evrensel şartları yansıtacak bir kelime sözlüğüne sahiptir. Modern şehircilik, cins, ve cinsiyetçilik, ırk, etnisite gibi sosyal farklılıkları gözeteyim derken başarılı olamamıştır. Dahası modern şehir anlayışı, gündelik hayatla fazla ilgisi olmayan soyut veya yarı soyut konulara odaklanmıştır. Bunlara karşı çıkan postmodern şehircilik ise mimaride mikro-teorilere, farklılıklara ve çoklu kültürçülüğe vurgu yaparken her türlü pozitivist epistemolojiyi reddeder. Netice olarak posturbanizm, modern şehirciliğin yüzeysel, basmakalıp, dayatmacı ve saman alevi gibi teorilerini bir kenara bırakarak eleştirel kuramsalcılığı benimseyen mikro-şehirciliği esas alır.²⁰

Böylece son tahlilde yoğun olarak işaret ve sembollerle donatılmış postmodern peyzaj, herhangi bir basma kalıp anlayışa, tek bir kurala veya stile kendini bağlamaz, aksine çoklu şehir yaklaşımlarına hatta kaotik anlayışlara, zaman ve mekânın birbiriyle sürekli güncelleştirildiği bakış açılarına önem verir. Bu anlayışıyla postmodern şehir mimarisi, sadece sanat açısından değil aynı zamanda kültürel terimler bağlamında yeni ifadeler peşinde olup çağdaş cemiyeti temsil etmeye duyarlı her türlü yeni hatta birbiriyle çelişen estetik tecrübeleri yansıtmayı amaçlar. Bu yeni mimari anlayışı, en dar anlamıyla bir sanat akımı değil daha çok modernizme karşı olarak onu tenkit ederek gelişen bir modernite krizinin ifadesi olarak kendini tanımlar.²¹

Olumsuz açıdan posturban şehir, hem mimari açıdan estetiğe hem de kamu görseelliğine hitap edecek şekilde zenginleştirilmiş ışıklı tabelalar veya

¹⁹ Mario Carpo, “The Postmodern Cult of Monuments”, *Future Anterior: Journal of Historic Preservation, History, Theory, and Criticism* 4/2 (2007): 58-60.

²⁰ Gotham, “Urban Sociology and the Postmodern Challenge”, 70-71.

²¹ Bárbara Barreiro León, “Urban Theory in Postmodern Cities: Amnesiac Spaces and Ephemeral Aesthetics”, *Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales* 7/1 (2017): 57-58.

güncelleştirilmiş medyatik sembollerle donatılan perspektiflerle doludur. Bu şehir aynı zamanda işlevsel açıdan ikna edici mesajlar veya ikonlar içeren, abartılı ve muhatabını kandırmaya meyilli, her türlü malı tüketmeyi amaçlayan parçalı, karma bir alışveriş merkezi olarak fâni, yüzeysel ve belleğini yitirmiş alanlarda yaşayan bireylerin kimliğinden ziyade çeşniliklerden oluşur. Bu şehri en güzel tanımlayan kelime “mekândan uzak abartılı bir ikon” oluşudur.²²

Postmodern ekolojiye göre modernizmin asırlardır oluşturduğu her şey yeniden değerlendirilmelidir. Mesela modern iş bölümü anlayışı, her şeyi ve her bilgiyi kataloglayan veya sınırlayan titizliği, sosyal sınıf, yaş ve etnik kimliğe göre şehir toprağını bölen anlayışı, doğayı ve insanları obje gören ve objeleri ise fetişe dönüştüren perspektifi artık geri bırakılmalı ve yeniden düzenlenmelidir. Bunun yerine alternatif olarak postmodern batı düşüncesinin gereği olarak postmodern subjektifliğe göre şehirdeki her şey düalizm verecek şekilde birbirleriyle çok yakın ve bağımlılık içinde değerlendirmelidir. Buna göre kolektif subjektifi tamamen şehirde yansıtmak üzere zihin/beden, akıl/ mizaç, ruh/ ceset, erkek/dişi, kültür/doğa uyumu öne çıkmalıdır. Böylece posturbanizm, modern şehir anlayışındaki tekeli kültürel unsurları dayatması yerine çoklu kültürel unsurları tesis ederek, müze, okul, kütüphane, hayvanat bahçeleri gibi alanların “hiçbir sınırlama olmadan” yeniden tasarlanmasını düşünmektedir.²³

2) Postmodern Şehrin Sakini ve Hafızası: Homo Rhetoricus ve Hafızası

Zihinsel açıdan düşündüğümüzde postmodern dedikleri bu çağın, en büyük derdi de şifası da insandır. Bu çağın insanı aslında enformasyona doymuş ve belleğini bilinçli olarak yitirmiştir. Başka bir deyişle bu insan, bilişim çağında olduğundan her şeye kolayca ulaşabilen, ama bu bilgiyi nerede ve nasıl kullanacağı konusunda derin düşünemeyen “bilgisi kirli” bir varlıktır.

Postmodern insan bilim olarak post-antropolojiye göre insanın içinde yaşadığı mekân olarak “sınırlar”, çok esneklik içinde olup kendini ve başkalarını tanımladığı ve yeniden tarif ettiği önemli yerlere dönüşmektedir. Değişkenlik ve esnekliği tanımlayan “özel ekoloji”, “özel

²² León, “Urban Theory in Postmodern Cities”, 61.

²³ Ellin, *Postmodern Urbanism*, 6.

sınırlar” ve “aşırı uçlar” gibi postmodern mekânsal terimlere sahip insanın kimliği de bu sınırlar içinde bukalemun benzeri bir tarz, yani değişen her şarta göre yüzeyselliğini değiştirecek bir bağımlılık kazanacaktır. İnsan kendi zamanına uygun bir dünya inşa etmektedir. Böylece bu çağda yaşamayı başarıp ayakta kalabilen insan, “uçlarda ve kendi sınırlarında yaşayan yaratıcı varlık” olarak kendi sınırlarını modern insan gibi “şehir merkezi” veya “varoşlar” şeklinde iki kısma bölmeden, kendi iç dünyasına göre belirlemektedir.²⁴

Modern insanın ciddi, aklına iman eden ve nesnelliğe güvenen *homo seriosus* tipolojisi yerine postmodern insan, değişimlere ve türlü yönelimlere aşırı çeviklik içinde açık olan, doğuştan tek bir değer yapısıyla kendini inşa etmeyen, yaşadığı evreni tek bir teşekkür şeklinde görmeyen, inandığı söylemi paradigmaya dönüştürüp onu geliştirecek kaynaklar peşinde olan gerçekliği keşfetmek için kendini yormayan aksine onu manipüle etmek için çabalayan, gerçeklik denen şeyi ötelere ve mutlak değil olduğu ve algılandığı şekliyle anlayan kendi “söylemini” ve ona göre de “dünyasını”, “benliğini”, “hafızasını” inşa eden insan, *homo rhetoricus*’dur.²⁵

Her türlü ciddiyetten bunalan bu çağın insanı aynı zamanda “oyun insanı” (*homo ludens*) sayılır. II. Dünya Savaşı sonrasında Hollandalı tarihçi John Huizinga (1872-1945) *Homo Ludens* adlı incelemesiyle insanlık kültürüne yeni bir boyut getirerek *homo sapiens* (bilen insan) yerine oyun ve eğlence içindeki insan anlayışını takdim etmiştir. Huizinga’ya göre insan düşüncesi, zihnin bütün hazinelerine egemen olsa da hatta yeteneklerinin tüm görkemini hissetse bile bütün ciddi akıl yürütmelerin altında bir insanî tortu kalır. İnsan, bu dünyada kesin bir yargının ilanını, kişisel bilinç tarafından tamamen ikna edici olarak kabul edilebilir bulmaz. Hatta yargının sendelediği bu noktada “mutlak ciddiyet” duygusu yok olur. Zira mutlak ciddiyet, metafizik bir eylemdir. Bu yüzden teolojik bir (Hıristiyan) jargon olan “İsa’sız geçen bin yıldır her şey boşuna” sözü yerine “bin yıldır her şey oyun” sözü daha insancadır ve sözün vurgusunun bu çağın insanı için daha olumlu karşılıkları vardır. Son tahlilde Huizinga’ya göre doğa bize “oyunu” basit bir mekanizma ile değil, heyecan, sevinç ve matraklıkla birlikte vermiştir. İnsanın elindeki oyunun en zevkli yanı, tüm çözümlenmeleri veya mantıksal yorumlamaları reddetmesidir.²⁶

²⁴ Ellin, *Postmodern Urbanism*, 6.

²⁵ Phillips & Okholm, *Christian Apologetics in the Postmodern World*, 28.

²⁶ Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture* (Boston: Beacon Press, 1955), 25-55.

Bu çağın insanı için oyunun en büyük faydası, sosyal ahenk ve düzene yönelik büyük katkılar sağlamasıdır. Zira oyun, düzenin kendisidir ve kendisi açısından sürükleyici bir beşerî gerilim içerir, hatta belirsizliğe ve şansa işaret eder. Bu bakımdan oyuncular açısından kazanmak başarmak demek olduğundan oyun içinde belli bir çaba pahasına bir şey başarılmak zorundadır. Bu bakımdan postmodern cemiyetin yaşadığı kent için oyunun biçimsel özellikleri arasında en önemli olanı, beşerî eylemin gündelik hayat mekânından uzaklaşıp ayrışmasıdır. Oyun ortamı doğası gereği istikrarsız olduğundan ciddi ve resmî oyunlar bile hayatın dört elle sarılması gereken en yüce faaliyetleri sayılabilir. Sonuç olarak oyun, özgürce razı olunan, ama tamamen emredici kurallara uygun olarak belirli zaman ve mekân içinde gerçekleştirilen, bizatihi bir amaca sahip olan, bir gerilim ve sevinç duygusu ile alışılmış hayattan başka türlü olmak bilincinin eşlik ettiği, iradi bir eylem veya faaliyettir.

Derrida'ya göre posturban oyunlar, bu dünyaya ait oluşun ve ben merkezli başkası oluşun kaçınılmaz ve en ustaca izharından başka bir şey değildir. Bu durum tam bir bilinçlilik olup dış dünyayı dil ve kelimelerle ifade eden mantığa dayalı (logocentric) bir yaklaşımdır. Derrida, aşkın sùjelerin varlığını yani sadece kavram boyutundaki şeyleri inkâr eder. Ona göre anlamlı oluşu, sadece farklılığa dayanan dünyevi bir oyun başarır. Postmodern kentin insanların oyunları da tamamen kültürel faaliyetlerdir. Zira aktif ve yaratıcı bir güç olan oyun ve eğlenceler, insanın hareketlerini bastırmak yerine onları özgür bırakıcı benlik izhar edici kimliktedir.²⁷

Postmodernizme göre insan benliği, doğruluğun ve gerçeğin temel kaynağıdır. Gerçek bilgi rölatif beşer bilgisidir. Beşer bilgisi ise insanın bilinç altı, bilinç üstü dâhil bütün melekelerinin bir çabası neticesinde meydana gelir. Bu bakımdan postmodern “ben” merkezli insan, hem tüm evrensel ve büyük hikâyelere karşıdır hem de bu hikâyelerin verdiği isimlere, tanımlamalara, meşrulaştırmalara ve sosyal kurumlardaki hakemliklerine, kimliklere, uygulamalara kontrol edici kural veya normlara karşıdır. Bencil insanın otonomiye dayalı bir benliği vardır. Bu bakımdan iyi ve kötü görünmek rölatif süreçlere bağlı yeniden tanımlanabilir olgulardır. Yani postmodern insana göre edebiyatta, medyada hatta siyasette hayal dünyası ile gerçeklik arasındaki ince çizgi silinmiştir. Konuştuğu dilin bile daha fazla dile götüreceği bir referanstan

²⁷ Tucker, “Aesthetics, Play, and Cultural Memory”, 196.

başka bir şey olmadığına inanan ve her türlü katı kuralı tanımayan postmodern insan, Tanrı kavramı konusunda bile aşırı rölatif ve esnektir.²⁸

Bu donanımlarıyla postmodern insanın yaşadığı dünyada kent veya cemiyet, bir çok bireyden oluşan “yerellikler ağıdır”. Bu yerellikler ağının her biri kendine özel gerçeklik ve güç sahibidir. Zira insanlar, sosyal varlıklar olarak diğer insanlarla insanlaşır, yani insan olmayı gerçekleştirir. Anılaştırdığımız her şeyle kimliğimizi buluruz. Anılar geçmişteki kimliklerimizdir. Geçmiş anılarımızla seçici sosyal ve coğrafi teşekküllere sahip olurlar. Manzara dediğimiz yerde kendini görülebilir veya gizli kılan hafızalar, boşluktan ortaya çıkmazlar. Aksine hafıza, sosyal bir alanın oluşturduğu durumlarla beslenen beşerin anılarından çıkan kararları veya eylemleri ifade eder. İnsanlar, bencil veya normatif kolektif hafızanın yeniden değerlendirilmesi süreciyle kendini bulur.²⁹

Postmodern dünyada gelişen tarihsel miras, bir endüstri aracına da dönüşebilir. Bu endüstri, turizm ve aşırı enformasyon ile sürekli temellendirilir. Bu noktada hafıza denilen şey, bir insanın zaman ve mekân algısına bağlı olarak kârlı hâle gelir. Bu yönde hafıza mekânları inşa etmek, sosyal aktörler ve gruplar ve doğal olarak tüm ulus adına büyük anlam ve değere sahiptir. Bu suretle geçmişten beri veya bir zamanlar o mekânın havasını soluyanlar, anılarını tazelandirici ve dinç tutucu bu yerler sayesinde kendi kamusal kimliklerini veya özel mitsel tarihlerini bulurlar.³⁰

Birey, bellek açısından kendi hatıralarının konusudur ve bireysel hafıza denen süreçler, bireyin dinamik sosyal etkileşiminden türemiştir. Postmodern bir kelime olarak “kolektif hafıza” teriminin çağdaş kullanımları, tamamen bellek ve toplum arasındaki ilişkiyi araştırmaya yönelik temel ve kolektif hafıza kavramını geliştirmeyi amaçlayan bir isimlendirmedir. Cemiyetin bireysel hafıza üzerindeki etkisi bu noktada kaçınılmazdır. “Kolektif ve toplumsal bir seviyeye” sahip olan hafıza aslında tüm bireysel anıların birbirleriyle bağlamalarını ortaya çıkarmayı amaçlar. Postmodern bireyin kimliği derin, canlı ve dinamik hafızasına bağlıdır. Bu postmodern hafıza ise âlemde kendisinden başka bir şey görmek istemeyen “tikel bencil” hafıza ile kendisine en yakın ve en çok faydası dokunanlarla oluşturduğu “dışlayıcı” kolektif sosyal hafızadan oluşur. Postmodern kolektif hafıza, sosyal bir süreç olarak aktüel tarihsel olayları faydasına ve yakınlığına göre tekrar tekrar toplayan kümülatif bir

²⁸ Phillips & Okholm, *Christian Apologetics in the Postmodern World*, 13.

²⁹ Rose-Redwood v.dğr., “Collective Memory and the Politics of Urban Space”, 161.

³⁰ Rose-Redwood v.dğr., “Collective Memory and the Politics of Urban Space”, 161.

hafıza olarak tanımlanabilir. Sonuçta beşerin hafızası, doymuş ve dolu bilgilerden oluşan bencil bir dünyaya demir atmıştır.³¹

Her hafızanın mekân ve zamanla sınırlı belirli bir sosyal grup tarafından taşındığını savunan yaklaşıma göre sosyal hafıza aynı zamanda cemiyet içindeki birçok ayrıık hafızanın toplanmasına yönelik olarak ortak anıların bulunduğu alanlarda toplanan ve ortak tahsil edilen anlamları kucaklar. Zira sosyal kimlik, en çok bu ortak belleğe bağlandığında hem kişisel hem de kolektif anılar değerli hâle gelir.³²

3) Posturban Hafıza: Postmodern Nostalji, Post-Panorama veyahut Posturban Peyzaj

Günümüzde bir şehrin varlığı, hafızasına bağlıdır. Sadece hafızasını koruyabilen şehirler devamlılığı hak ederler. Bu bakımdan “şehir hafızası” ölçütü, şehir planlamasında da temel ölçüdür. Şehri planlarken veya idare sürecinde maddi olmayan bilhassa tarihsel müktesebatı içeren unsurlara daha fazla dikkat çekilmelidir. Şehrin kültürünün yok olması, şehrin adım adım yok olması demek olacağından yazılı ve görsel unsurları postmodern araçlar yardımıyla korunmalıdır. Zira şehri anlatan her bir kelime, resim ve dosyadan oluşan veri, tekrarlanan yenilenmeler sürecinde bile unutulmaktadır.

Şehrin hafızası denen şey, o şehrin oluşumunu meydana getiren kolektif izlenimler, yatay (tarihsel) ve dikey (zihniyet) değişimler ve teknik (kolaylaştırıcı) gelişimlerin toplamıdır. Şehrin hafızası, şehrin tarih ve kültüründeki devamlılığı korurken, şehir sakinlerinin kimlik ve birbirleriyle yakınlığını güçlendirerek son tahlilde “şehrin ruhunu” ortaya çıkarır. Ana hatlarıyla şehrin hafızası, o şehri diğerlerinden ayıran eşsiz stil ve imgeleri ortaya çıkarmak üzere maddi ve manevi yapılarındaki hatta sosyal ve kültürel formlardaki evrimi ve devamlılığı gösterir.³³

Bu tanımlamadan hareketle posturban hafızayı tipolojik açıdan detaylandıran beş kategori bulunur:

- a) Şehri daha görünür kılan “objektif dinamik hafıza”.
- b) Geçmişin izlerini günümüze taşıyan “entegre olmuş karakteristik hafıza”.

³¹ Fang Wang, *Beijing Urban Memory: Historic Buildings and Historic Areas, Central Axes and City Walls* (Peking: Springer Publication, 2016), 1-2.

³² Wang, *Beijing Urban Memory*, 3.

³³ Wang, *Beijing Urban Memory*, 237.

c) Vip öneme sahip alanlar veya figürleri anlatan “öncelikli korunması gereken hafıza”.

d) Yıl dönemlerinde tekrarlanması gereken “yenilenebilir hafıza”.

e) Gündelik seviyede yararları olan “sürekli değişken geçici hafıza”.

Derrida gibi postmodernistlerin savunduğu şehir sosyal hayatının en önemli argümanları, estetikte derinlik, oyun-eğlencedeki çeşitlilik ve kültürel hafızadır. Bu noktada estetik ve oyuna dayalı kişisel deneyimler, postmodernistlerin temel karakteristiği olan “Benden başka hakikat yoktur.” şeklindeki klişeyi desteklediği söylenebilir. Zira postmodernizm, kent gibi sosyal yapılar adına konuştuğunda çok fazla ciddiye alınmasa da modernizme karşı yaptığı hasmane ve alaycı eleştirileri gittikçe önemli hale gelmiştir.³⁴

Posturban şehrin gelişim sürecinde hafıza, devamlı oluşan, korunan şehre ait her şeydir. Her bir birey ve onlara ait her bir olay aslında şehre aittir ve şehir için yeni bellekler yaratabilecek, hatırlanacak ve yeniden hatırlanabilecek güçtedir. Kişisel hatıralar, anılar veya kolektifliği artırıcı geçmiş eylemler olarak tanımlanabilen bu posturban hafıza, bir tür ortam ve kolektif hafızadır. Bu hatıralar içinde “şehrin oluşumu”, “değişimi” veya “gelişimi” için korunması gereken parçalar ile şehrin tarihi için kolektif hafıza meydana getiren yapılar, şehrin gerçek, orijinal ve kimlik verici hafıza unsurlarıdır. Aynı zamanda bir şehrin hâlihazırdaki gelişimi, eski hatıratın kaybına öncülük ederek hızlı sanayileşmeye ve şehirleşmeye bağlı olarak postmodern kolektif hafıza üzerinde derin etkilere sahip olabilir.³⁵

Postmodernizme göre şehrin, kendi dünyasında kaybetmemesi gereken temel unsurlar sırasıyla; bütün öznel ve özel aidiyetiyle şehirlilik duygusu, merkezîyet, faydasına inanılan bir geçmiş duygusu, kolektif benliği artırıcı topluluk algısı, kendine özel komşuluk, farklılık, anlamlılık, öznel masumiyet ve köken verici eylemler sayılabilir.

Postmodern dönem; şehir hafızası, kültürün maddi, manevi unsurlarıyla ve mirasla, arkeolojik alanlarla ve mekân duygusuyla yakından ilintilidir. Postmodern şehrin hafızası olan posturban hafıza, hafıza ile şehir alanlarına yönelik postmodern yanıtları içerir. Alabildiğine farklı olmayı ve toplumun değişik katmanlarına ait yerel alanları ve bu alanların oluşturduğu mikro yerleşim yerlerinin meydana getirdiği hafızayı öne çıkaran bu yaklaşım, gökdelenlerle dolu modern metropolitan şehirciliği fikrine karşı çıkar.

³⁴ Tucker, “Aesthetics, Play, and Cultural Memory”, 194.

³⁵ Wang, *Beijing Urban Memory*, 3.

Posturban hafıza, çok sesli (poli-vokal) ve çok görüntülü (poli-vizüal) bir panoramadan yanadır. Şehir hayatının geçmişini taze tutan semboller sistemi olan bu hafıza, şehrin sakinlerini gerçek yaratıcılar görür ve bu yaratıcıların niyetlerini daima hafızada tutmak ister. Resmî olandan ziyade gayri resmî olan referanslar, bu niyetsellikleri daima güçlendirir, nötralize eder veya karşıt eylemlerin doğmasına yol açar. Böylece bir bireysel hafıza yeri olarak postmodern şehir, hem sembolik kontrol hem de direnç için alan hâline gelir.³⁶

Postmodern dönemde insan hafızası dinamik kişisel hatıralarda somutlaştırılır. Bu hafıza, sosyal çerçevelere ve dış kültürel sembolere gömülüdür. Hatta hafızayı “sosyal bir öznel deneyim” olarak görenler vardır. Bilişsel açıdan hafıza; insanların geçmişe dair öznel algı oluşturdukları, görgü kuralları, anılarımıza yardımcı olan geçmiş olaylar bütünüdür. İnsandaki hafızanın bilinç olarak uzun bir evrime sahip olduğunu ve olayların gerçekleştiği zihinsel kapasite olarak bizzat beynin karmaşık fonksiyonları tarafından saklanan, korunan ve hatırlanan; kalıcı evrimde hatırlama ve unutmanın diyalektiğine açık olan bir süreci anlatır.³⁷

Bu çağın kent belleğinde yapılacak her türlü düzenleme, bilgi sıkıştırılmış dosyalar gibidir. Eğer bu dosyalar, gözden ırak bir yerlere yerleştirilirse, kent geçmişinden o kadar çok kopar ve uzaklaşır. Buna bağlı olarak geçmiş bilgilerin üzerini örten veya onu unutturan her yeni üretilmiş bilgi, kentin layık olduğu kimliği konusunda bir kargaşaya yol açabilir. Söz gelişi kente dair doğruyla yanlışın veya gerçekle sahtenin, kent için değerliyle değersiz birbirine karıştırılması söz konusu olabilir. Dahası kentin geçmişini yok sayma, görmezden gelme gibi tavır veya sistemli yaklaşımlar, kentin belleğine yapılan en etkili çağdaş müdahaleler sayılabilir. Bu tür yaklaşımlar bazen hiçbir art niyet olmaksızın yapılan müdahaleler de olabilir. Ancak bunlar bile günü kurtarma anlayışıyla veya kentin gerçek tarih bilincinden yoksun, bilgisizce yapılan işlem ve yatırımlar hâline dönüşürse kentte ciddi hafıza kayıplarına yol açabilir. Bu noktada hafıza kaybının önüne geçecek olan tek güç, “kentlileşmiş bireylere sahip olmak” onlar vasıtasıyla kentin hafızasında kalan, ama orada burada dağılmış olan saklı gerçekleri, değerleri yeniden anımsama veya anımsatma araçları geliştirmektir.

³⁶ P. J. M. Nas, “Congealed Time, Compressed Place; Roots and Branches of Urban Symbolic Ecology”, *International Journal of Urban and Regional Research* 22/4 (1998): 547.

³⁷ Wang, *Beijing Urban Memory*, 1.

Dramatik değişimler, göçler, felaketler gibi olumsuzluklar veya her türlü kahramanlıklar, kitlesel sevinç gösterileri gibi olumlu olaylara sahip halklara kendi yaşadığı geçmişı hatırlamasına veya acıları unutmaya yönelik alanlar yaratma politikaları, posturban şehir hafızasının bir başka boyutunu teşkil eder. Şehri anlatan metinler, bu hafızayı meydana getirirken öne çıkarlar. Şehrin gerçek sakinleriyle yapılacak söyleşiler, mahalli basın detaylandırıcı metinsel analizleri ve komşu veya rakip şehirlerle mukayeseli örnekler, posturban bellek artırıcı araçlardır.³⁸

Şehrin aidiyetini artırıcı hafızasını oluşturan özellikle mahalli/yerel tarihi, önemli şahsiyet veya figürleri hakkındaki dinamik sözlü hatıratlar, özgün mahalli sanat ve mikro şehir mimarisi, her sokağı karış karış tarayan şehir edebiyatı, şehrin orijinal dokusunu koruyan avam bilgisi olarak folkloru ve mikro belediyeciliğe imkân tanıyan yatırım politikaları gibi temel konuları içermektedir.

Postmodern şehrin manzarası, geçmiş ile gelecek arasındaki ayırt edici ve tutarlı ince çizgiyi daha sempatik ve daha görülür kılmak için çaba harcar. Zira detaylar postmodern insan gözünde daha sempatiktir. Bu noktada özellikle postmodern mimari tasarımları dediğimiz şey öne çıkar. Çağımızda tarihi koruma gittikçe popüler hâle geldiğinden şehrin mimari dokusunda tarihselciliği “daha görsel” hâle getirmek isteyen postmodern manzara, tarih ile coğrafikleşme arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarmak ister. Tarihsel detaylandırma denen şey, postmodern mimaride çok daha göze çarpmaktadır. Bu mimari, tarihsel detayları kullanırken sahte taklitler yaparak eskitmelerle tarihsel bina olma süsü vermede çok başarılıdır. Bu bakımdan postmodern mimarinin en temel prensiplerinden biri, tarihsel verileri, daha yeni ve karmaşık yaratımlar için yardımcı görmesidir. Bu bakımdan postmodern şehir mimarisinde tarihçiliğin kalitesi bağlamsal olarak farklılıklar arz eder. Cafcaflı renklerle, göz alıcı ve piramit gibi farklı şekillerle donatılmış olarak, “sahte tarihlere yolculuk eden taklit edilmiş eski binalar”, bu çağla uyumlu olmakta ve kendini evinde hissetmektedir.³⁹

Geleneksel binaları günümüzün düşünce dünyasıyla aşılıyarak yeni formlar inşa etmeyi amaçlayan “coğrafi bağlamaştırma”, daha çok detaylandırmayı ve derinleşmeyi hedeflemektedir. Bu kavram, yayılmış ve gözden uzaklaşmış şehir manzarasını yeni formlar hâlinde yeniden sunmayı amaçlar. Yeni inşa edilen birçok bina, engebeli yerlerde, çatı

³⁸ Rose-Redwood v.dğr., “Collective Memory and the Politics of Urban Space”, 164.

³⁹ Schmandt, “The Importance of History and Context in the Postmodern Urban Landscape”, 158-161.

hatlarında, cephe malzemelerinin seçiminde ve benzeri diğer mimari ayrıntılarda tarihsel binaların görsel özelliklerini yansıtmak ister. Tarihselcilik ve coğrafi bağlamlara dikkat etme, mimar için yakalanması zor bir hedef olsa da insanları birbirini daha sempatik hissettireceğinden daha entegre edici bir manzara sunabilir.⁴⁰

Bu şekilde beşer kültürünün taşıyıcısı olarak şehrin peyzajı, bir depo bellekle bezenmiş olarak aynı zamanda farklı tarihsel dönemlerde bir şehrin evrim ve gelişimini gösteren kırılma anlarıdır. “Postmodern nostalji” olarak da adlandırılan bu hafıza, şehrin aktüel panoraması ile geçmiş hatıra arasındaki derin ilişkileri yansıtır. Bu anlayışa göre tarihî kültür, dinamik güncel şehir manzarasında daima var olmalıdır. Posturbanizme göre bireysel geçmişin farkındalığı yoluyla kendimizi öğreniriz ve kendimizi yeniden inşa ederiz. Kendimize ait özgün tecrübeler yoluyla şehrin geçmişini yeniden tasarlar hatta belki yeniden başka bir şekilde inşa eder veya kaybolanlarla yenilerini değiştirebiliriz. Şehirler de çehreler gibi değişmekte, çehrelerin kaybolmasıyla yeni çehreler onların yerini almaktadır. Posturbanizm hafızasında bu restorasyon sürekli devam edip gider. Böylece her şeyin kendi uygun mantığı içinde değerlendirildiği bu panorama yaklaşımı, tarihi, korunması gereken bir yıkıntı değil sürekli ekmelemlenen, yenilenen ve geliştirilen bir mikro hikâyeye dönüşür.⁴¹

Posturban tarih, anakronik tarihtir, yani basit bir kronolojik değil senkronik fenomenoloji sunar. Şehrin belleğinde bir işaretleyici olarak bu tarih anlayışı, capcanlı bir kültürel kimlik ve şehrin kültürel tadını bir devamlılık zincirinde sunar. Postmodern şehir tarihçilerine göre mikro ölçekteki görülebilir mimariler, detay verici manzaralar, mahalli kültürel hatıra alanları ve mikro anlatılara sahip tarihsel bölgeler hatta sakinlere ait görülmeyen tarihsel bağlamlar, posturban hafızanın önemli parçalarını oluştururlar. Onlara göre buna “evrensel ve yeknesak olmayan uyum hafızası” denebilir. Böylece posturban bellek, algı açısından bilişsel, yaşantı açısından maddiyatçı, gelecek açısından restore edicidir. Bu özellikleriyle o, bilişsel bir imgeye, somut bir mekân ruhuna ve canlı bir çevreye sahip olur.

⁴⁰ Schmandt, “The Importance of History and Context in the Postmodern Urban Landscape”, 157.

⁴¹ Rose-Redwood v.dğr., “Collective Memory and the Politics of Urban Space”, 163.

Sonuç

Bilgi çağının önermelerinden biri de şudur: “İnsan, insan ile insanlaşır ve benliğini bulur”. Tarih boyunca insanların yaşadığı şehirlerin, sadece insanlar, sokaklar ve binalardan oluşan mekânlar olmadığı gayet açıktır. Aksine şehirler, her devirde jeo-teolojik, teo-politik yönleri olan, ilim, eğitim ve kültüre ev sahipliği yapan derin hafızalara sahip aynı zamanda ticaretin de kalbinin attığı yerleşim yerleridir.

Sosyo-kültürel açıdan “hafıza kaybı” yaşayan günümüz modern toplumlarına karşı postmodern şehir ve onun yarattığı hafıza, aşırı eleştirel ve yüceltilmiş “bilinçlilik”, “aidiyet” ve “narsist benlik” duygularını öne çıkarmaktadır. Daha çok rasyonel ve objektif olmak isteyen modern anlayışa karşı daha çok duygusal ve subjektif olmak isteyen postmodern bakış açısı, bilhassa günümüz dünyasında yalnızlaşan insanın aşırı yüceltilmiş benliğine ve her türlü etiket ve yapılardan soyutlanmış karmaşık mekân ve şehir algılarına sahiptir.

Günümüzde bilhassa sosyal ve beşerî bilimlerle uğraşan bilim adamları için insanın benlik hafızası ve şehir hafızaları temel ilgi alanlarından birini oluşturur. Günümüzde postmodern ben tasavvuru, zihinsel açıdan insanı geleceğe hazırlarken ötekini unutmayan, ama kendine göre anlamlandıran ve böylece kendini ifade etmeye yarayan bir araç hâlini almaktadır.

Bu açıdan bakıldığında “aşırı ben” ile yüklü olan postmodern insan, muğlak ve anlaşılmaz bulunduğu doğa ve doğal mekânlardaki kargaşa içinde geçmişten geleceğe her zaman diliminde yine kendini görmek istemektedir. Zira postmodern insana göre etrafındaki her şeyin gizli ve aşıkâr öznesi yine kendisidir. Aşırı yüceltilmiş öznesine eleştirel bakmak zorunda olan insan için birinci adım, varlığın doğasını keşfetmesi, ikinci adım ise afak içinde metafiziğe yönelebilmesi olmalıdır.

Her türlü olumsuzluk bir yana bilhassa “posturbanizm sosyolojisi”, aşırı eleştirel şehircilik algılarının ortaya çıkmasına söz gelişi yeni ve gelişmiş metodolojik yaklaşımlar veya pratiği hissedilen dinamik teorik aydınlatmalar hatta mikro kentlilik bilincini geliştirilen postmodern siyasetler yoluyla şehrin gerçek “hafızasına yeniden dönüşü” yani “kendi benliğini ve belleğini” bulmasına olumlu yönden katkılar sağlayabilecektir.

Kaynakça

- Carpo, Mario. "The Postmodern Cult of Monuments". *Future Anterior: Journal of Historic Preservation, History, Theory, and Criticism* 4/2 (2007): 50-60.
- Ellin, Nan. *Postmodern Urbanism*. New York: Princeton Architectural Press, 1999.
- Giddens, Anthony. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity in Association with Blackwell, 1990.
- Gotham, K. F. "Urban Sociology and the Postmodern Challenge". *Humboldt Journal of Social Relations* 26/1-2 (2001): 57-80.
- Habermas, Jürgen. *Theory of Communicative Action Vol. 2: Lifeworld and System*. Çev. Thomas McCarthy, Cambridge: Beacon Press, 1987.
- Hicks, Stephen Ronald Craig. *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. New Berlin: Scholarly Publishing, 2004.
- Huizinga, Johan. *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. Boston: Beacon Press, 1955.
- Kalın, İbrahim. *Barbar Modern Medeni*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- León, Bárbara Barreiro. "Urban Theory in Postmodern Cities: Amnesiac Spaces and Ephemeral Aesthetics". *Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales* 7/1 (2017): 57-65.
- Liotard, Jean François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Macit, M. Hanifi & Alper İplikçi. *Tarih Felsefesi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2017.
- Nas, P. J. M. "Congealed Time, Compressed Place; Roots and Branches of Urban Symbolic Ecology". *International Journal of Urban and Regional Research* 22/4 (1998): 545-549.
- Phillips, Timothy R & Dennis L. Okholm. *Christian Apologetics in the Postmodern World*. Downers Grove, Illionis: InterVarsity Press, 1995.
- Rose-Redwood, Reuben v.dğr. "Collective Memory and the Politics of Urban Space: An Introduction". *GeoJournal* 73/3 (2008): 161-164.
- Schmandt, Michael J. "The Importance of History and Context in the Postmodern Urban Landscape". *Landscape Journal* 18/2 (1999): 157-165.
- Tarter, Jim. "Collective Subjectivity and Postmodern Ecology". *Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 2/2 (1996): 65-84.
- Tucker, Kenneth H. "Aesthetics, Play, and Cultural Memory: Giddens and Habermas on the Postmodern Challenge". *Sociological Theory* 11/2 (1993): 194-211.
- Wang, Fang. *Beijing Urban Memory: Historic Buildings and Historic Areas, Central Axes and City Walls*. Peking: Springer Publication, 2016.

Mordecai Kaplan'ın Yahudi Dinî Hayatında Yaptığı Yenilikler

Mordecai Kaplan's Innovations in Jewish Religious Life

Mahmut Salihoglu

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi



Şefaaf Bedir

Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul
Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Abstract

Mordecai Kaplan, the founder of the Reconstructionist movement, has been highly influential on American Jewish society with his ideas and works. Kaplan observed that modernism caused a fragmentation in Jewish life and endeavored to make Judaism more meaningful for modern Jews by reconstructing it. To this end, in his book called *Judaism as a Civilization*, Kaplan not only offered a comprehensive reconstructing program to revive American Jewish life, but also provided an impressive analysis of the challenges which the new generation of Jews were facing. In this book, Kaplan redefined Judaism as an evolving civilization and developed a different interpretation of religion within Judaism. Many concepts of Kaplan such as synagogue center and bat mitzvah ceremony, have been accepted by the majority of American Jews. Kaplan has also pioneered many innovations within the American Jewish community that will take place towards women's rights and gender equality, through the Restructuring movement.

Keywords: Mordecai Kaplan, Reconstructionist Judaism, civilization, bat mitzvah, American Jewish Society.

Öz

Yeniden Yapılanmacı hareketin kurucusu olan Mordecai Kaplan, fikirleri ve eserleri ile Amerikan Yahudi toplumu üzerinde oldukça etkili olmuştur. Kaplan, modernizmin Yahudi yaşamında bir parçalanma meydana getirdiğini gözlemlemiş ve Yahudiliği yeniden yapılandırarak bu dini, modern müntesipleri için daha anlamlı bir hale getirmeye çalışmıştır. Bu amaçla kaleme aldığı *Judaism as a Civilization* adlı kitabında, Amerikan Yahudi yaşamını canlandırmak için kapsamlı bir yeniden yapılanma programı önermekle kalmamış, aynı zamanda yeni nesil Yahudilerin karşılaştığı zorlukların etkileyici bir analizini de sunmuştur. Bu kitabında Kaplan, Yahudiliği gelişen bir medeniyet olarak yeniden tanımlamış ve Yahudilik içerisinde farklı bir din yorumu geliştirmiştir. Bu anlayış çerçevesinde bir merkeze dönüştürdüğü sinagog, bat mitzva töreni gibi birçok kavram, Amerikan Yahudilerinin büyük bir çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir. Kaplan, ayrıca Yeniden Yapılanmacı hareket aracılığıyla Amerikan Yahudi toplumu içerisinde kadın haklarına ve cinsiyet eşitliğine yönelik pek çok yeniliğe de öncülük etmiştir.

Anahtar Sözcükler: Mordecai Kaplan, Yeniden Yapılanmacı Yahudilik, medeniyet, bat mitzva, Amerikan Yahudi toplumu.

Summary

Mordecai Kaplan was a highly influential and controversial figure on American Judaism in the 20th century. Kaplan was born in Lithuania and immigrated with his family at a young age to the United States where he received both religious and secular education. Kaplan began his career as a rabbi in an Orthodox synagogue in New York and later moved to work at the Jewish Theological Seminary, the rabbinic faculty of the Conservative movement. In this process, Kaplan observed that many of the new generation Jews began to alienate from traditional beliefs and practices. As a result of his intellectual struggles, he came to the conclusion that the current interpretations of Judaism failed to provide solutions to the problems of new generation of Jews. For this purpose, Kaplan created a new program called "Reconstruction" and established Society for Advancement of Judaism in 1922 to implement this program.

In 1934, he published *Judaism as a Civilization*, in which he detailed his program of reconstruction. In this book, Kaplan redefined Judaism not only as a religion, but as a constantly evolving civilization that consists of many elements such as history, culture, art, literature, language, aesthetic values. Rejecting a supernatural and personal conception of God, Kaplan described God as the sum of the forces within the individual and in the universe that make possible to attain

Özet

Mordecai Kaplan, 20. yüzyıl Amerikan Yahudiliği üzerinde oldukça etkili ve bir o kadar da tartışmalı bir figür olmuştur. Litvanya doğumlu Kaplan, genç yaşta ailesi ile beraber Amerika'ya göç etmiş ve burada hem dinî hem de seküler bir eğitim görmüştür. Meslek hayatına New York'ta bulunan bir Ortodoks sinagogunda rabbi olarak başlayan Kaplan, daha sonra buradan ayrılarak Muhafazakâr hareketin rabbinik fakültesi olan Jewish Theological Seminary'de* görev yapmaya başlamıştır. Bu süreçte, yeni jenerasyon Yahudilerin pek çoğunun geleneksel inanç ve uygulamalardan uzaklaşmaya başladığını gözlemleyen Kaplan, kendi entelektüel mücadeleleri sonucunda, Yahudiliğin mevcut versiyonlarının bu probleme çözüm sunma konusunda başarısız olduğu neticesine varmıştır. Kaplan, bu amaca yönelik olarak "Yeniden Yapılanma" adını verdiği yeni bir program oluşturmuş ve bu programı hayata geçirmek için 1922 yılında Society for Advancement of Judaism'i** kurmuştur.

Kaplan 1934 yılında *Yeniden Yapılanma* programını detaylı bir şekilde ortaya koyduğu *Judaism as a Civilization* adlı kitabını yayımlamıştır. Bu kitapta Yahudilik yalnızca bir din değil, tarih, kültür, sanat, edebiyat, dil, estetik değerler gibi pek çok unsurun toplamından oluşan ve sürekli gelişen bir medeniyet olarak yeniden tanımlanmıştır. Doğüstü ve kişisel bir Tanrı anlayışını reddeden Kaplan, Tanrı'yı bireyin içinde ve evrende bulunan, kurtuluşa ulaşmayı mümkün kılan güçlerin toplamı olarak

* Bundan sonra Jewish Theological Seminary'ye kısaca "JTS" olarak yer verilecektir.

** Bundan sonra Society for Advancement of Judaism'e kısaca "SAJ" olarak yer verilecektir.

salvation. Stating that Torah is the product of the oldest record and historical experience of the Jewish people in search of God, Kaplan argued that its commandments are the traditions and folkways of the Jewish people and therefore doesn't have any binding authority in modern world. Kaplan affirmed that Israel was the homeland of the Jewish people and the center of Jewish life, but insisted that Israel and the Diaspora must be in constant interaction to reach the highest point of Judaism. Kaplan also rejected the doctrine of election and considered it as a defense method developed by Jews against the oppressions they faced in the past.

Kaplan's philosophy of reconstruction first emerged as a school of thought within the Conservative Judaism and became an independent movement in the late 1960s with the establishment of the Reconstructionist Rabbinical College. With the ideas of Kaplan, who taught at JTS for many years, he influenced not only his students but also the vast majority of American Jewish society. Believing that in order to survive in the modern age it is necessary to adopt democratic and voluntary spirit of America while listening to the voice of Jewish tradition, Kaplan made many innovative changes in traditional Jewish beliefs and practices and played a leading role in shaping American Jewish life.

This article focuses on three main topics. Firstly, the liturgical innovations introduced by Kaplan are discussed. Collaborating with his close friends, Kaplan published a series of prayer books, including *New Haggadah*

nitelendirmiştir. Tora'nın Yahudi halkının Tanrı arayışındaki en eski kaydının ve tarihsel deneyiminin bir ürünü olduğunu belirten Kaplan, onun içerdiği emirlerin ise, Yahudi halkının gelenek ve folkloru olduğunu dolayısıyla bir zorunluluk taşımadığını savunmuştur. Kaplan, İsrail'in, Yahudi halkının anavatanı ve Yahudi yaşamının merkezi olduğunu onaylamakla beraber, Yahudiliğin en yüksek noktasına ulaşması için İsrail ile Diasporanın sürekli etkileşim halinde olması gerektiği konusunda ısrar etmiştir. Kaplan ayrıca seçilmişlik doktrinini reddetmiş ve bu doktrini Yahudilerin geçmişte yaşadığı baskılara karşı geliştirmiş olduğu bir savunma yöntemi olarak değerlendirmiştir.

Kaplan'ın Yeniden Yapılanma felsefesi, ilk olarak Muhafazakâr Yahudiliğin içerisinde bir düşünce okulu olarak ortaya çıkmış, 1960'ların sonlarına doğru Reconstructionist Rabbinical College'in kurulmasıyla bağımsız bir hareket haline gelmiştir. Uzun yıllar JTS'de ders veren Kaplan, fikirleri ile yalnızca kendi öğrencilerini değil, Amerikan Yahudi toplumunun büyük çoğunluğunu da etkilemiştir. Yahudiliğin modern çağda hayatta kalabilmesi için Yahudi geleneğinin sesine kulak vermekle beraber Amerika'nın demokratik ve iradi ruhunun benimsenmesi gerektiğine inanan Kaplan, bu anlayış çerçevesinde geleneksel Yahudi inanç ve uygulamalarında birçok yenilikçi değişiklik yapmış ve Amerikan Yahudi yaşamının şekillenmesinde öncü bir rol oynamıştır.

Makale üç ana konudan oluşmaktadır. İlk olarak, Kaplan ve yakın dostları tarafından gerçekleştirilen liturjik yenilikler ele alınmıştır. Kaplan, yakın dostlarıyla beraber 1941'den itibaren *New Haggadah* (1941), *Sabbath Prayer Book* (1945)

(1941), *Sabbath Prayer Book* (1945) and *High Holidays Prayer Book* (1948). In accordance with Kaplan's interpretation of Judaism, references to doctrines such as supernatural God, election of Israel, personal Messiah, separation of the Red Sea, restoration of the sacred cult of sacrificies were removed from these prayer books. This chapter also includes information on the most recent Reconstructionist prayer book, *A Guide to Jewish Practice*.

In the second part of the article, Kaplan's innovations about the synagogue life are emphasized. According to Kaplan, since Judaism was not only a religion but a civilization, a social Jewish institution such as the synagogue should have represented more than a place of worship and work. For this reason, Kaplan emphasized in his book *Judaism as a Civilization* that synagogues should serve not only as a place of worship but also as a Jewish community center where non-religious activities were held and in 1915 he led the establishment of the first Jewish Center. Kaplan's synagogue center concept is one of the most basic features of American synagogues today.

In the last section of the article, innovations made by Kaplan and the Reconstructionist movement on women's rights were introduced. Only a few months after the establishment of SAJ, Kaplan held the first bat mitzvah ceremony in American Jewish history for his eldest daughter Judith. The bat mitzvah ceremony is widely practiced today by almost all American synagogues. Under the leadership of Kaplan, the Reconstructionist movement has undertaken many innovations and changes aimed at

ve *High Holidays Prayer Book* (1948) olmak üzere bir dizi dua kitabı yayınlamıştır. Bu dua kitaplarında Kaplan'ın ideolojisine uygun olarak doğaüstü Tanrı, seçilmişlik, kişisel Mesih, Kızıl Deniz'in ayrılması, mabet kurban kültürünün restorasyonu gibi doktrinlere yapılan atıflar ortadan kaldırılmıştır. Bu bölümde ayrıca en güncel Yeniden Yapılanmacı dua kitabı olan *A Guide to Jewish Practice* ile ilgili bilgilere de yer verilmiştir.

Makalede ikinci olarak, Kaplan'ın sinagog yaşamına dair yapmış olduğu yenilikler üzerinde durulmuştur. Kaplan'a göre Yahudilik yalnızca bir din değil, bir medeniyet olduğu için sinagog gibi toplumsal bir Yahudi kurumu da ibadet ve çalışma mekânından daha fazlasını temsil etmelidir. Bu sebeple Kaplan, *Judaism as a Civilization* adlı kitabında sinagogların sadece bir ibadet yeri olarak değil, aynı zamanda din dışı etkinliklerin de yapıldığı bir Yahudi toplum merkezi olarak hizmet etmesi gerektiğini vurgulamış ve 1915 yılında ilk Yahudi merkezi olan Jewish Center'in kurulmasına öncülük etmiştir. Kaplan'ın sinagog için kullanmış olduğu toplum merkezi kavramı bugün Amerikan sinagoglarının en temel özelliklerinden birisini oluşturmaktadır.

Son olarak, Kaplan ve onun izinde Yeniden Yapılanmacı hareket tarafından kadın haklarına yönelik yapılan yenilikler ortaya konmuştur. SAJ'in kuruluşundan sadece birkaç ay sonra Kaplan, en büyük kızı Judith için Amerikan Yahudi tarihindeki ilk bat mitzva törenini gerçekleştirmiştir. Bu tören bugün neredeyse tüm Amerikan sinagogları tarafından yaygın olarak icra edilmektedir. Kaplan'ın önderliğinde Yeniden Yapılanmacı hareket ise rabbini atama, evlilik ve boşanma gibi konularda

protecting women's rights in matters such as rabbinical appointment, marriage and divorce.

kadınların haklarını korumaya yönelik bir çok yeniliğe ve değişikliğe imza atmıştır.

Giriş***

Amerika'ya geldiğinde sekiz yaşında olan Kaplan, kendi jenerasyonuna ait Yahudilerin bu farklı kültüre uyum sağlarken, bir kısmının Yahudi kimliğini sürdürmek için mücadele ettiğini, bir kısmının ise Yahudi kimliğinden tamamen vazgeçtiğini gözlemlemiştir.¹ Buradan yola çıkan Kaplan, Yahudi yaşamının canlılığını ve yeni jenerasyona uygunluğunu koruyabilmesi için Yahudiliğin yapısının, inançlarının, geleneğinin, ritüellerinin ve kültürünün modern dünyaya göre yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunmuştur.² Bu görüşlerini, 1922 yılında *Society for Advancement of Judaism*'i kurarak uygulamaya koymuştur. SAJ, hem bir toplum merkezi hem de Kaplan'ın fikirlerini hayata geçirmek için bir forum olarak hizmet etmiştir.³ Aynı zamanda *Jewish Theological Seminary*'de hitabet profesörlüğü de yapan Kaplan'ın Yeniden Yapılanma felsefesi, önceleri Muhafazakâr hareketin içerisinde bir fikir akımı olarak ortaya çıkmıştır. 1920'lerden 1940'lara kadar geçen süre boyunca Kaplan ve onun damadı Ira Eisenstein tarafından geliştirilen Yeniden Yapılanmacı düşünce, 1968 yılında *Reconstructionist Rabbinical College*'in⁴ kurulmasıyla Amerikan Yahudiliği içerisinde bağımsız bir hareket haline gelmiştir.⁵

1934 yılında Kaplan, Yeniden Yapılanmacı hareketin entelektüel temelini oluşturan *Judaism as a Civilization* adlı kitabını yayımlamıştır. Bu

*** Bu makale, Şefaath Bedir'in 2019 yılında İstanbul Üniversitesi'nde Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Salihoğlu danışmanlığında tamamlamış olduğu "Bir Amerikan Yahudi Mezhebi: Yeniden Yapılanmacı Yahudilik" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

¹ Richard Hirsch, "Reconstructionism", *Encyclopedia Judaica* (Detroit: Mac Millan Reference and Keter Publishing House, 2007), 17: 146-147.

² Mordecai M. Kaplan, *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life* (New York: Macmillan, 1934), 132.

³ Arnold Eisen, "Mordecai Kaplan's Judaism as a Civilization at 70: Setting the Stage for Reappraisal", *Jewish Social Studies* 12/2 (2006): 4.

⁴ Bundan sonra Reconstructionist Rabbinical College'a, kısaca RRC olarak yer verilecektir.

⁵ Debolina Sen, "Kaplan, Mordecai (1881-1983)", *The World's Greatest Religious Leaders: How Religious Figures Helped Shape World History*, ed. Scott E. Hendrix & Uchenna B. Okeja (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2018), 321.

kitabında Kaplan, modernizmin Yahudi yaşamı üzerindeki olumsuz etkilerini ele almış ve Amerikan toplumu içerisindeki Yahudi dinî akımlarının detaylı bir eleştirisini yapmıştır. Kaplan, bu akımların Yahudi mirasını modern çağa uygulama ve çağdaş Yahudiliğın ihtiyaçlarına cevap verme konusunda yetersiz kaldığını ileri sürmüştür. Kaplan'a göre, asıl ihtiyaç, Yahudiliğın 20. yüzyıl düşüncesi ışığında yeniden değerlendirilmesi ve yapılandırılmasıdır. Buna göre Yahudilik, gelişen bir medeniyet olarak görülmeli ve Yahudi dini ise bu medeniyetin yalnızca bir bileşeni olarak kabul edilmelidir. Tanrı doğaüstü bir varlık olarak değil, kurtuluşu sağlayan evrendeki bir güç ya da süreç olarak yorumlanmalıdır. Tora ise Tanrı'nın vahyi olduğu için değil, Yahudiliğın değerlerini ileten ve grup kimliğini koruyan tarihsel bir kayıt olduğu için kutsal kabul edilmelidir. Yahudi hukukundaki kural ve uygulamalar, Tanrı'nın emirleri olarak değil, gelenekler olarak anlaşılmalıdır. İsrail'in, Yahudi medeniyetinin ve halkının merkezi olduğu onaylanmalı; ancak Diasporadaki Yahudilerin iki medeniyette de yaşayabilecekleri ve Yahudi hayatını geliştirebilecekleri kabul edilmelidir. Kaplan ayrıca tüm Yahudiler için manevi, eğitimsel, kültürel ve sosyal faaliyetleri barındıracak olan Yahudi toplum merkezlerinin kurulmasını da öngörmüştür.

Kaplan, Yahudiliği bir medeniyet olarak tanımlarken, onu dinî inanç ve uygulamalara yabancılaşmış Yahudiler için daha cazip ve anlamlı bir hale getirmeyi amaçlamıştır.⁶ Kaplan'a göre, Yahudiliği cazip kılan şey onun değişmez bir kurallar bütünü veya düşünce sistemi olması değildir. Süreklilik, Yahudiliğın fikir veya emirlerinde değil, Yahudi halkının yaşamında aranmalıdır. Eğer bir kişi, günde üç kez dua etmek, Kutsal Kitabı ve rabbinik metinleri incelemek istemiyorsa, Yahudiliğın mevcut versiyonlarının hiçbirinde, Yahudi olarak ilgisini çekebilecek bir şey bulamayacaktır. Bu yüzden kişinin ilgisini çekebilecek faaliyetler, Yahudi yaşamının bir parçası olarak kabul edilmeli ve bireyler Yahudi halkına ait olmanın çeşitli yollarını seçebilmelidir. Bir başka deyişle, kişi Yahudi yaşamının her yönüyle kendisini tanımlayabilmelidir. Bu da, Yahudiliğın belirli evrensel hakikatleri temsil etme hedefinden sıyrılarak bir yaşam biçimi haline getirilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla Yahudilik bir dinden çok daha fazlası olarak görülmelidir. Yahudilik dinî bir medeniyettir. Bu medeniyet; din, hukuk, dil, felsefe, edebiyat, sanat, gelenek ve görenekler, bilgi ve yetenekler de dahil olmak üzere Yahudi halkının tüm kültürel

⁶ Hirsch, "Reconstructionism", 147.

ifadelerinin toplamıdır. Yahudilik aynı zamanda gelişen bir medeniyettir ve diğer tüm medeniyetler gibi değişen tarihsel koşullara adapte olmaktadır.⁷

Kaplan, Yahudi bilincinin geleneksel inançlara körü körüne bağlılıkla korunamayacağını savunmuştur. Ona göre, Yahudiler bu inançların hangi hedeflere odaklandığına dikkat etmelidir. Bu hedeflerin korunması, onlara ilişkin geleneksel görüşün terk edilmesini gerektiriyorsa, Yahudiler bunu yapmaktan çekinmemelidir. Nitekim Kaplan'a göre, Yahudi geleneğinin geçmişteki anlayışları çağdaş standartlarda bir ret hakkına değil, rey hakkına sahiptir.⁸ Kaplan, Yahudi hukuk kurallarına başvurulması gerektiğine inanmaktadır; ancak ona göre, önceki kararlar çağdaş uygulamaları belirlememelidir. Yahudi hukuku bugünün ihtiyaçlarına cevap vermeli ve çağdaş idealler ile çelişen eski yasalar modern bir Yahudi hukukunda yer almamalıdır. Bazı yasalar günümüz şartlarına uygunken, işlevsiz bazı yasaların değiştirilmesi ve bazı yasaların ise yeniden oluşturulması gerekmektedir.⁹ Bu anlayış doğrultusunda geleneksel Yahudi inanç ve uygulamalarında pek çok radikal değişiklik gerçekleştiren Kaplan, Yeniden Yapılanmacı hareketin de aracılığıyla Amerika'daki Yahudi yenilikçiliğinin öncülüğünü yapmıştır.

1) Liturjik Yenilikler

Kaplan ve yakın dostları, çeşitli şekillerde geleneksel inançları ve uygulamaları yeniden gözden geçirmeye ve yorumlamaya çalışmıştır. Ancak kurumsal değişime yönelik atılmış en büyük adım, birçok yeniliği içeren dua kitaplarının geliştirilmesi olmuştur. Bu liturjik yenilikler, ilk olarak Kaplan'ın fikirlerinin test edilmesi için bir laboratuvar haline gelen SAJ'da ortaya çıkmıştır. SAJ'ın yıllık toplantısında Kaplan, bu yenilikleri şu sözlerle ifade etmiştir:

“Zamanın ruhuna ve ruhsal ihtiyaçlara uyan Yahudi ritüeli, hizmetlerde yoğun bir İbrani ruhun takdimi, gereksiz tekrarların ortadan kaldırılması ve modern İbraniceden şiirsel seçmelerin ve belirli temalar hakkında mantıklı bir şekilde düzenlenen Kitab-ı

⁷ Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 513-521.

⁸ Mordecai M. Kaplan, *Not so Random Thoughts* (New York: The Reconstructionist Press, 1966), 263.

⁹ Mordecai M. Kaplan, *The Greater Judaism in the Making: A Study of the Modern Evolution of Judaism* (New York: Reconstructionist Press, 1960), 488-489.

Mukaddes'ten bölümlerin eklenmesi ile birlikte SAJ'da adım adım geliştirilmektedir."¹⁰

1925 yılında Kaplan, ilk olarak Yom Kippur arifesinde okunan Kol Nidre adlı duayı, içerdiği yeminler Yom Kippur'un kutsallığıyla çeliştiği gerekçesiyle SAJ ibadetlerinden kaldırmıştır. Kişinin dua ettiği kelimelere gerçekten inanması gerektiğini düşünen Kaplan, tüm dinî gözlemlerin, kişinin etik ve entelektüel standartlarına uyması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu sebeple kişinin rasyonelliğine veya modern duyarlılıklarına dayanmayan bir dua veya ritüelin, çağdaş dünyada o kişi için daha ilham verici ve anlamlı hale getirilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu düşünce ile Kaplan, 1927 yılında, otorite ve emir merkezli olarak nitelendirdiği Kol Nidre duasını, melodisini koruyarak, daha duygusal ve şiirsel metinler içeren 130. Mezmur¹¹ ile değiştirmiştir. Ancak bazı SAJ üyelerinin itirazları üzerine, bu duayı birtakım düzenlemelerle tekrar geri getirmiştir.¹²

1940 yılında New York'ta, Yeniden Yapılanma programını tanıtan materyaller yayımlamak amacıyla Jewish Reconstructionist Foundation kurulmuştur. Bu vakıf, kuruluşunun ardından Yeniden Yapılanma ideolojisini destekleyen materyallerin ve Reconstructionist dergisinin yayımlanmasını üstlenmiştir. 1941'den itibaren vakıf, *New Haggadah* (1941), *Sabbath Prayer Book* (1945) ve *High Holidays Prayer Book* (1948) olmak üzere bir dizi Yeniden Yapılanmacı dua kitabı yayımlamıştır. Kaplan başta olmak üzere Eugene Kohn, Ira Eisenstein ve Milton Steinberg tarafından düzenlenen bu kitaplarda liturjik birtakım değişiklikler yapılmıştır.¹³

1.a) New Haggadah for the Pesah Seder (1941)

1941'de Kaplan, Ira Eisenstein ve Eugene Kohn ile birlikte Mısır'dan Çıkış öyküsünü ve seder ritüelini anlatan Agada'nın güncellenmiş yeni bir versiyonunu içeren *New Haggadah for the Pesah Seder* adlı kitabı yayımlamıştır. Kaplan'ın üstlendiği ilk liturjik eser olan kitap, "Ne kaldırılmalı?" "Ne değiştirilmeli?" ve "Ne eklenmeli?" olmak üzere üç temel soru etrafında şekillenmiştir. Kaplan'ın yaklaşımına göre bir metin,

¹⁰ Reena S. Friedman, "The Emergence of Reconstructionism: An Evolving American Judaism, 1922-1945", *American Jewish Archives* 48/1 (1996): 5.

¹¹ Mezmurlar 130:1-8.

¹² Mel Scult, *The Radical American Judaism of Mordecai M. Kaplan* (Bloomington: Indiana University Press, 2013), 204.

¹³ Dan Cohn-Sherbok, *Modern Judaism* (Londra: Macmillan, 1996), 148.

etik, felsefi ve estetik olarak herhangi bir problem ortaya koymuyorsa, o metne dokunulmamalıdır. Eğer metin bu açılardan bir problem içeriyorsa ve bu problem kabul edilemiyor veya çözülemiyorsa kaldırılmalıdır. Şayet yeniden yorumlanabiliyorsa, yeniden gözden geçirilmeli ve yorumlanmalıdır. Eksik bir şeyler varsa ihtiyaçları gidermek adına yeni şeyler eklenmelidir.¹⁴ Bu yaklaşım çerçevesinde, Agada'daki eski tören dili ve kavramlar, modern insanın kalbine ve ruhuna hitap edebilecek şekilde değiştirilmiş ve düzenlenmiştir. Mısır'dan Çıkış öyküsünde “en yüksek etik standartlar ile çelişecek” olaylara yapılan tüm atıflar kaldırılmıştır.¹⁵ Bu kitapta yapılan yenilikleri çağdaş Yahudilik uzmanı Eric Caplan şu şekilde özetlemektedir:

“(Kaplan'ın) Sonraki tüm liturjilerini karakterize edecek hassasiyetlerin açık bir şekilde anlaşılması için, İsrail'in seçilmişliği mefhumu Kadiş duasından (şarap üzerine okunan kutsama duası) kaldırılmış ve Kudüs'teki tapınağın yeniden inşası ile ilgili ifadeler ve kişisel bir Mesih'in gelişi Birkat Amazon duasından (yemekten sonra okunan şükür duası) çıkarılmıştır. Mısırlıların Kızıldeniz'de boğulması, ilk doğanlarının öldürülmesi ve İsraililerin mülklerini almasına ilişkin On Emir maddelerinin ve Dayenu dizelerinin okunması kaldırıldığı gibi; Tanrı'ya, Tanrı'nın egemenliğini kabul etmeyen ulusları cezalandırmaya çağıran Shefokh hamatekha¹⁶ adlı pasaj da kaldırılmıştır. Ancak Kaplan'ın (Kaplanian) liturjik norma dönüşecek olandan belirgin bir şekilde uzaklaşarak, Kızıldeniz'in ayrılmasına ve Tora'nın Sina'da vahyedilmesine atıfta bulunan pasajlar muhafaza edilmiştir.”¹⁷

¹⁴ Ira Eisenstein, “Kaplan as Liturgist”, *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*, ed. Mel Scult v.dğr. (New York: New York University Press, 1992), 323.

¹⁵ Carole B. Balin, “Moving Through the Movements: American Denominations and Their Haggadot”, *My People's Passover Haggadah Traditional Texts, Modern Commentaries*, ed. Lawrence A. Hoffman & David Arnow (Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2008), 1: 82.

¹⁶ Kaplan, “Shefokh hamatekha al ha-goyim asher lo yeda'ukha”, (Gazabını, seni tanımayan uluslara dök) pasajının okunmasını reddetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eisenstein, “Kaplan as Liturgist”, 324.

¹⁷ Eric Caplan, *From Ideology to Liturgy: Reconstructionist Worship and American Liberal Judaism* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2002), 49-50.

1.b) Sabbath Prayer Book (1945)

Jewish Reconstructionist Foundation tarafından 1945'te yayımlanan Sabbath Prayer Book, Ira Eisenstein ve Milton Steinberg'in yardımlarıyla Kaplan ve Eugene Kohn tarafından düzenlenmiştir. Kitabın girişinde, Kaplan'ın artık Yahudiler tarafından kabul edilmediğine inandığı geleneksel Yahudi inançlarına yer verilmiş, Yahudiliğın sürekliliğini koruması ve aynı zamanda modern manevi talepleri yerine getirebilmesi için kitabın içeriğinde yapılan değişikliklerden bahsedilmiştir. Kitapta ilk olarak, İsrail ile diğer milletler arasında kıyaslama yapan ve İsrail'in seçilmişliğine yer veren geleneksel dua metinleri kaldırılmıştır. Tora'nın Sina Dağı'nda Tanrı tarafından doğa üstü olarak Musa'ya vahyedildiğı inancı reddedilmiş ve Tora, Yahudi halkının Tanrı arayışı sırasındaki deneyimlerini kaydeden bir insan belgesi olarak tanımlanmıştır. Bunların yanı sıra, kişisel Mesih inancına, kurban kültürünün yeniden canlandırılmasına, ceza ve kıyamet doktrinlerine dair dua metinleri de kaldırılmıştır. Ayrıca bedenın dirilişine atıfta bulunmaktan kaçınılmış ve modern insanın zihin yapısına uygun olarak, ruhun ölümsüzlüğü anlayışı teyit edilmiştir. Kitapta Filistin'in yeniden inşasına dair dualara dokunulmamıştır. Ancak bu duaların, tüm Yahudilerin Filistin'e dönmesi gerektiğı şeklinde yorumlanmaması gerektiğı de vurgulanmıştır. Yapılan bu değişiklikler, geleneksel Yahudi topluluklarında büyük tartışmalara neden olmuştur. Kitabın yayımlanmasından kısa bir süre sonra Kaplan, SAJ profesörleri tarafından ayinsel değişikliklerinin aşırıya kaçtığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve *The Union of Orthodox Rabbis of the United States and Canada* adlı bir grup tarafından aforoz (herem) edilmiştir. *New York Times* gazetesinde, New York'ta bulunan Hotel McAlpin'de düzenlenen tören sırasında bu dua kitabının yakıldığı bildirilmiştir.¹⁸

1.c) Diğer Liturjik Kitaplar

Jewish Reconstructionist Foundation, dinî bayramlar için 1948'de iki ciltlik *High Holidays Prayer Book*, 1958'de *Festival Prayer Book* adlı dua kitaplarını ve 1963'de günlük dualar için *Daily Prayer Book* adlı dua kitabını yayımlamıştır.¹⁹ Yeniden Yapılanmacı Yahudiliğın, resmi bir hareket haline gelmesinin ardından hazırlanan ilk Yeniden Yapılanmacı dua kitabı ise,

¹⁸ Mel Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai M. Kaplan* (Detroit: Wayne State University Press, 1993), 361.

¹⁹ Ruth Langer, *Jewish Liturgy: A Guide to Research* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2015), 105.

1989-1999 yılları arasında Reconstructionist Press tarafından yayımlanan *Kol Haneshamah Prayer Book* adlı seridir. 1940'larda yayımlanan Yeniden Yapılanmacı dua kitaplarının birçoğu *Kol Haneshamah* serilerine dahil edilmiştir. Rabbi David A. Teutsch tarafından düzenlenen ve şair Joel Rosenberg tarafından çevrilen *Kol Haneshamah*, Şabat ve hafta sonları, hafta içleri, ev törenleri ve kutsal bayramlar için ayrı ciltler içermektedir. Bu ciltler hazırlanırken rabbinik-halk işbirliği, transliterasyon ve cinsiyet ayrımı gözetmeyen bir dil kullanımı gibi temel prensipler gözetilmiştir. İlk yayımlanan dua kitaplarının aksine bu serilerde, sayfanın altında geleneksel metinlere ya da yapılan değişikliklere dair bir açıklamalara yer verilmiştir Böylece geleneksel metinlere olan aşinalık korunmuştur. Ayrıca dua kitaplarında pek çok duanın açıklaması ve yorumuna da yer verilerek, kişinin, ibadet ederken aynı zamanda bu metinler üzerine çalışması sağlanmıştır. Dua kitaplarına, yukarıda sayılanlara ek olarak, açıklayıcı şiir ve dua metinleri de dahil edilmiştir. Ek okumalarda, rabbi ve Yahudi olmayan kişiler tarafından yazılan metinlere de yer verilmiştir.²⁰

1.d) A Guide to Jewish Practice Series

Şimdiye kadar yayımlanmış en kapsamlı Yeniden Yapılanmacı dua kitabı, Rabbi David A. Teutsch tarafından hazırlanan ve üç ciltten oluşan *A Guide to Jewish Practice* adlı seridir. Bu seride, Mordechai Liebling, Ruth Messinger, Marilyn Price, Sandy Sasso, Sid Schwarz ve Sheila Peltz Weinberg gibi isimler de dahil olmak üzere yaklaşık yetmiş çağdaş Yahudi liderinin yorumları yer almaktadır. Üç ciltten oluşan bu serinin ilki; konuşma adabı, aile ve cinsel ahlak, ekonomik adalet, hayır işleri, biyoetik ve koşer gibi gündelik yaşama dair önemli meseleleri ele almaktadır. İkinci cilt; Şabat ve Roş Aşana, Yom Kippur, Sukkot, Purim, Pesah, Şavuot gibi Yahudi bayramlarını konu almaktadır. Üçüncü ciltte ise yenidoğan törenleri, bar ve bat mitzva, evlilik, boşanma, din değiştirme ve ölüm gibi yaşam döngüsü olaylarını çevreleyen önemli ritüellere yer verilmektedir.

Bu seri hazırlanırken Yeniden Yapılanmacı hareket, bireysel farklılıkların da göz önünde bulundurulduğu katılımcı bir karar verme sürecini içeren demokratik bir yöntemi benimsemiş, ibadet ve ritüel uygulamalarına değer temelli bir yaklaşım sunmuştur. Bu yaklaşım bireylerin kendi değerlerini keşfederek detaylara olan ilgisini azaltmasına

²⁰ Rebecca T. Alpert & Jacob J. Staub, *Exploring Judaism: A Reconstructionist Approach* (New York: The Reconstructionist Press, 1985), 81-82.

ve ibadetin özüne odaklanmasına yardımcı olmuştur.²¹ Yeniden Yapılanmacı Yahudiliđin temel prensibi olan ve “Value-Based Decision Making”²² olarak adlandırılan bu yöntem, geleneksel Yahudi prensipleri ile çağdaş değerlerin çalışılmasını ve aralarında çatışma olduğu zamanlarda bu çatışmanın çözümlünü içermektedir. VBDM'nin amacı geleneksel metinlerin, bütünüyle otoriter olmaksızın, dikkate alınmasını sağlamaktır.²³ VBDM, Yahudi geleneğinin araştırılması, normların dışladığı eylemlerin belirlenmesi, ilgili değerlerin ve ideallerin keşfedilmesi gibi çok adımlı bir süreci kapsamaktadır. Bu süreç; olayları, alternatif eylemleri ve bunların sonuçlarını belirlemek ve anlamak için ilgili bilimsel yaklaşımları inceleme, Yahudi pratiğinin tarihini ve temellerini içeren tarihsel ve çağdaş bağlamları dikkate alma, bazı eylemleri kabul etmeme ihtimali olan normları tespit etme, ilgili tutumları, inançları ve değerleri bir araya getirme, sečenekleri formüle etme ve fikir birliğine varma gibi adımları içermektedir.²⁴

2) Sinagog Yaşamına Dair Yenilikler

Kaplan, *Judaism as a Civilization* adlı kitabında, modern Yahudilerin ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik yeni bir Yahudi kurumunun oluşturulmasına ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Ancak Kaplan'a göre, Amerikan Yahudi toplumunda sadece cemaat üyelerine hizmet veren özel kurumlar olarak işlev gören mevcut sinagoglar, bu ihtiyaçı karşılama konusunda yetersiz kalacaktır. Çünkü Yahudilik yalnızca bir din değil, aynı zamanda bir medeniyet olduğu için, Yahudiliği yaşamak yalnızca bir Yahudi olarak dua etmeyi değil, aynı zamanda Yahudi medeniyetinin tüm yönleri ile kendini ifade edebilmeyi içermelidir. Özellikle Amerika gibi seküler yaşam tarzının hakim olduğu çoğulcu bir toplumda sinagoglar, tüm Yahudiler için din hizmetlerinin yanı sıra çalışma programları, drama, dans, şarkı, spor ve egzersiz gibi uygulamaları da içeren toplum merkezleri

²¹ David A. Teutsch, “Value-Based Decision Making”, *A Guide to Jewish Practice: Everyday Living*, ed. David A. Teutsch (Wyncote: Reconstructionist Rabbinical College Press, 2011), 1: 551-552.

²² Bundan sonra *Value-Based Decision Making*'e, kısaca VBDM olarak yer verilecektir.

²³ Jacob J. Staub, “Reconstructionist Judaism”, *Encyclopedia of American Jewish History*, ed. Stephen H. Norwood & Eunice G. Pollack (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008), 1: 96.

²⁴ Teutsch, “Value-Based Decision Making”, 1: 552-553.

olarak hizmet etmelidir. Ayrıca sinagoglar, belirli bir cemaat tarafından tekelleştirilmemeli, aksine bir bütün olarak Yahudi cemaatini temsil etmelidir.²⁵

1915 yılında bir Yahudi merkezi kurmakla ilgilenen küçük bir Ortodoks grubu Kaplan'dan bu merkezde rabbi olarak hizmet etmesini istemiştir. Böylece Kaplan'ın tasarladığı toplum merkezi modelinin ilk örneği olan Jewish Center, 1915 yılında New York'ta kurulmuş ve Kaplan, 1922 yılına kadar burada rabbi olarak hizmet vermiştir.²⁶ Kaplan'ın dindar veya seküler fark etmeksizin tüm bireyleri kucakladığı için modern Yahudilere cazip geleceğine inandığı toplum merkezi kavramı, bugün Amerika'daki sinagogların en temel özelliklerinden birisidir.²⁷

3) Kadın Haklarına Yönelik Yenilikler

Amerika'nın eşitlik, çoğulculuk ve çeşitlilik ideallerine olan bağlılığı, 21. yüzyılda Yahudi yaşamını da etkilemiştir.²⁸ Bu idealleri Yahudiliğe entegre etmek isteyen Kaplan, Amerikan Yahudiliğinde kadın erkek eşitliğinin başlıca mimarı olmuştur. Kaplan'ın biyografisini yazan Mel Scult'un görüşüne göre, onun geleneksel normlardan en önemli ayrılığı, kadınların rolü ile ilgili olmuştur.²⁹ "Yahudi hukukunda kadınların statüsü" adlı bir bölüme yer verdiği *Future of the American Jew* adlı kitabında Mordecai Kaplan, Yahudi hukuku ve yaşamında kadınların tam olarak eşitliği için çağrıda bulunmuştur. Kaplan'a göre, modern çağda Yahudi medeniyetinin kadına aşağılık bir varlık gibi davranması için hiçbir sebep bulunmamaktadır. Eğer Yahudi kadını, Yahudi yaşamının yenilenmesine katkıda bulunacaksa, Yahudi yaşamı da onun iyilik için sahip olduğu güçleri açığa çıkarmalıdır. Bu yüzden kadın Yahudi hukukuna katılmalı; dinî, sivil ve hukuki eşitliğe sahip olmalıdır. Kaplan, ayrıca bu değişikliklerin

²⁵ Kaplan, *Judaism as a Civilization*, 425-430.

²⁶ Charles S. Liebman, "Reconstructionism in American Jewish Life", *The American Jewish Year Book* 71 (1970): 26-27.

²⁷ Jack Cohen v.dğr., "Kaplan, Mordecai Menahem (1881-1983)", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik & Michael Berenbaum (Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007), 11: 776-777.

²⁸ Deborah Dash Moore, "Judaism as a Gendered Civilization: The Legacy of Mordecai Kaplan's Magnum Opus", *Jewish Social Studies: History, Culture, and Society* 12/2 (2006): 173.

²⁹ Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century*, 300.

gerçekleşmesinin kadının kendi çabalarına ve girişimlerine bağlı olduğunu da belirtmiştir.³⁰

Kaplan, Ortodoks bir kurum olan *Jewish Center*'da rabbi olarak görev yaptığı sıralarda ilk defa kadın haklarıyla ilgili konuşma şansı elde etmiş ve bu konuşmasında sinagogda kadınları erkeklerden ayıran *mehitza* adlı perdenin kaldırılması ve bir kadın örgütünün kurulması gerektiğini savunmuştur. 1918'de verdiği bir vaazda ise "Tanrı, 'kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım' dedi, 'denizdeki balıklara, gökteki kuşlara, evcil hayvanlara, sürüngenlere, yeryüzünün tümüne egemen olsun'"³¹ cümlesini, kadın erkek eşitliğinin bir kanıtı olarak yorumlamıştır.³² Kaplan'a göre Tanrı'nın asıl planı, dünyalık her işte kadın ve erkeğin eşit haklara sahip olmasıdır. Kaplan, daha sonra bu meseleler sebebiyle anlaşmazlık yaşadığı *Jewish Center*'dan ayrılmış ve 1922'de SAJ'ı kurmuştur. Bu yeni topluluğun ilk yeniliklerinden biri kadınların sinagogdaki yeri ile ilgili olmuştur. Sinagoglarda kadınların ve erkeklerin karışık bir şekilde oturması (mixed seating) talebinde bulunan Kaplan, itirazlara rağmen hedefine ulaşmıştır.³³

3.a) Bat Mitzva

Kaplan, kadınlar için sinagog yaşamına katılım ve toplumsal yaşamda daha kapsayıcı bir rolü desteklemiştir. SAJ'ın kurulmasından sonra Kaplan'ın kadınlara yönelik yaptığı en büyük yenilik, 18 Mart 1922 tarihinde on iki buçuk yaşındaki kızı Judith'e düzenlediği bat mitzva törenidir. Kaplan, 1918'de *United Synagogue* toplantısında kadınlar için eşitlik konusunu gündeme getirmiş, ancak somut bir öneride bulunmamıştır. Judith'in on ikinci doğum gününden sonra, bu konuda harekete geçmeyi düşünmeye başlamıştır. SAJ bülteninde yapılan basit bir duyurunun ardından cemaatteki herkesi bir yemeğe davet etmiştir. Cemaat ile herhangi bir sorun yaşamayan Kaplan, annesi ve kayınvalidesinin itirazları

³⁰ Mordecai M. Kaplan, *The Future of the American Jew* (New York: Macmillan, 1948), 402-403.

³¹ Yaratılış 1:26.

³² Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century*, 130.

³³ Rebecca Alpert & Goldie Milgram, "Women in the Reconstructionist Rabbinate", *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles Inside the Mainstream*, ed. Catherine Wessinger (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1996), 291-292.

ile mücadele etmiştir. Judith Kaplan Eisenstein, törenden önceki hazırlıklarını şu sözlerle anlatmaktadır:

“Prosedürün kendisi dışında her şey hazırlık aşamasındaydı. Cuma gecesi, Şabat yemeğinden sonra babam beni imtihana aldı; Tora okumalarından önce ve sonra gelen berahaları yüksek sesle okuttu. Haftalık kısımdan bir pasaj seçti. Diksiyonumu ne kadar da şiddetli bir şekilde düzeltiyordu... Daha sonra, hem İbranice hem de İngilizce olarak okuduğum haftalık bölümden bir pasaj seçti.”³⁴

Tören, ön tarafta erkekler ve arka tarafta kadınlar oturacak şekilde SAJ binasının birinci katında gerçekleşmiştir. Judith, Tora berahalarını ve haftalık Siddur'dan bir bölümü okumuştur. Judith'in okumaları bittikten sonra Kaplan, Peygamberlerden (Nevi'im) bir bölümü ve *aftara* duasını okumuştur. Böylece bar mitzva ile tamamen aynı olmasa da ilk bat mitzva töreni icra edilmiştir.³⁵ Bu tarihten çok daha önce İtalya, Fransa ve Polonya gibi ülkelerde kız çocuklarının yetişkinliğe geçişlerini kutlamak için bazı törenler düzenlenmiş olmakla beraber bat mitzvanın bar mitzvaya eşdeğer bir tören olarak kutlanması ilk olarak Kaplan tarafından başlatılmıştır.³⁶

Bat mitzva, kız çocuklarını iyi bir Yahudi eşi ve Yahudi annesi olmaya hazırlaması sebebiyle pek çok rabbi tarafından onaylanmıştır. Ebeveynler ise bu töreni kızları için uygun bir ergenlik töreni olarak benimsemiştir. 1960'a gelindiğinde, neredeyse tüm Muhafazakâr ve Reformist Amerikan sinagogları, ebeveynlerin kız çocuklarına bat mitzva töreni düzenlemelerine izin vermiştir.³⁷ İlk bat mitzva töreni, tam olarak kadınların eşitliğini sağlamasa da Yahudi yaşamında kadınlara yönelik meydana gelecek çeşitli değişikliklerin öncüsü olmuştur.³⁸

1970'lerin başında feminist Yahudiler, özellikle Amerika'da, kadınların yaşam döngüsü olaylarını vurgulamaya yönelik ritüellerin geleneksel biçimlerini temel alan yeni ritüeller geliştirmeye başlamıştır.

³⁴ Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century*, 31.

³⁵ Scult, *Judaism Faces the Twentieth Century*, 302.

³⁶ Norma B. Joseph, “Bar Mitzvah, Bat Mitzvah”, *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007), 3: 165-166.

³⁷ Regina Stein, “The Road to Bat Mitzvah in America”, *Women and American Judaism: Historical Perspectives*, ed. Pamela Susan Nadell & Jonathan D. Sarna (Hanover: Brandeis University Press, 2001), 225.

³⁸ Moore, “Judaism as a Gendered Civilization”, 173.

Bunlardan biri, Yeniden Yapılanmacı ilk kadın rabbi olan Sandy E. Sasso tarafından geliştirilmiŐtir. Kaplan'ın, kadınların Yahudilikteki statüsünü güçlendirmek için çalışması gerektiği iddiasından ilham alan Sandy E. Sasso, eşi Dennis Sasso ile beraber Yahudi bir kızın doğumunu kutlayan B'rit B'not Yisrael törenini hazırlamıŐtır.³⁹ Yeniden Yapılanmacılar, bat mitzva ve yenidoğan törenlerinin yanı sıra kadınlar için reglin baŐlangıcı, süttten kesilme ve menopoz gibi yeni ritüeller de geliştirmiştir.⁴⁰

3.b) Evlilik ve Boşanma

Yahudi feminizmi, yeni tören ve ritüellerin oluŐturulmasının yanı sıra, uzun süredir devam eden uygulamaları da önemli ölçüde etkilemiştir. Özellikle Yahudi evlilik ve boşanma prosedürleri için yeni ve eşitlikçi alternatifler sunulmuştur. Bu noktada Yeniden Yapılanmacı hareket, geleneksel düğün uygulamalarını bir rehber ve ilham olarak kullanmaktadır, ancak bunları eŐitlikçilik ve açıklık değerleri iŐıđında modernize etmekte ve yeniden yorumlamaktadır. Bu sebeple bir Yeniden Yapılanmacı düğün, ketuba başta olmak üzere birçok geleneksel unsuru içermekte ve bu unsurlar düğünün yer aldığı topluluğun değerlerini yansıtabilecek şekilde güncellenmektedir. Yahudi düğünündeki en eski ve en önemli unsurlardan biri olan ketuba, düğünden hemen önce çiftin aileleri, yakın arkadaşları ve bir rabbi eşliğinde iki Őahit tarafından imzalanan bir evlilik sözleşmesidir. Ketuba, Rabbinik dönemde, kocası ölen kadının sosyo-ekonomik durumunu korumak amacıyla ŐekillendirilmiŐtir. Kocanın karısına karşı olan maddi yükümlölüklerini içermektedir. Bugün medeni hukuk, bir evlilik ruhsatı beraberinde gelen haklar ve sorumluluklar ile ketubanın yasal yönlerini kapsamaktadır. Bu yüzden Yeniden Yapılanmacılara göre çağdaş ketuba, ilişkinin duygusal, fiziksel ve ruhsal yönlerini tanımlayan bir dil içerecek Şekilde yeniden düzenlenebilmekte ve iliŐkideki her iki taraf da kendi ketubasını yazabilmektedir. Ayrıca kadınlar da erkekler gibi Şahitlik edebilmektedir. EŐinsel çiftler için tasarlananlar da dahil olmak üzere bugün birçok Yeniden Yapılanmacı alternatif ketuba

³⁹ Sandy E. Sasso, "B'rit B'not Israel: Observations on Women and Reconstructionism", *A Contemporary Jewish Review* 8/2 (Summer 1973): 103.

⁴⁰ "Old Symbols, New Rituals: Adapting Traditional Symbols, Ceremonies and Blessings", Ritualwell, erişim: 04.12.2019, <https://www.ritualwell.org/ritual/old-symbols-new-rituals-adapting-traditional-symbols-ceremonies-and-blessings>.

metni bulunmakta ve bu metinler hem İngilizce hem de modern İbranice versiyonları ihtiva etmektedir.⁴¹

Boşanma söz konusu olduğunda ise Yahudi geleneği, gerekli medeni ve hukuki işlemlere ek olarak, *get* adında evliliği sona erdiren resmi bir boşanma belgesi kullanılmaktadır. Geleneksel olarak, boşanma belgesi yalnızca kocanın boşanmaya razı olduğu durumlarda verilmektedir. Eğer koca boşanmaya razı değilse, kadının boşanma talebi reddedilmektedir. Kocasından *get* alamayan kadın, yeniden evlenememekte ve *aguna* (eski kocası tarafından hâlâ hükmedilen, zincirlenmiş kadın) olarak kabul edilmektedir. Yeniden Yapılanmacılara göre bu sistemde kadın, *get*'e sahip olan koca tarafından sömürülme ve istismar edilme tehlikesiyle karşılaşmaktadır. Önceleri dinî mahkemeler tarafından yönetilmekte ve rabbinik otorite altında yaşamakta olan Yahudiler, modernizmin gelişi ve laik devletin yükselişiyle birlikte yaşadıkları ülkelerde vatandaşlığa girmiş ve sivil mahkemelere erişme imkanı elde etmişlerdir. Böylece birçok Yahudi çift, Yahudi boşanması yerine medeni boşanmayı tercih etmeye başlamıştır. Çağdaş Ortodoks Yahudilik içinde, kadına yönelik boşanma konusundaki kısıtlamalar devam ederken Muhafazakâr Yahudilik, boşanma durumunda kocayı *get* vermeye mecbur kılan evlilik öncesi hükümlerin oluşturulması yoluyla, cinsiyet eşitsizliğini azaltmaya çalışmıştır. Yeniden Yapılanmacı hareket, resmi boşanmayı kabul etmekle beraber ilişkinin feshedilmesini simgeleyen dinî bir ayrılık törenini de teşvik etmektedir. Geleneksel Yahudi boşanma prosedürlerinin adaletsizliğini ve eşitsizliklerini düzeltmek amacıyla 1979 yılında Yeniden Yapılanmacı hareketin rabbinik fakültesi olan RRC'de düzenlenen bir törende, kocası *get* vermeyen bir kadın için geleneksel bir boşanma töreni gerçekleştirilmiş ve dinî mahkeme kadına kocasının adına *get* vermiştir. Ancak bu prosedür kadını, *aguna* olma statüsünden kurtarmaya çalışırken, bu eylemi diğer tarafın rızası ve katılımı olmadan gerçekleştirerek ahlaki bir adaletsizliği sürdürmüştür. Nihayet 1994 yılında boşanma eylemi için RRC tarafından üç sistemden oluşan daha eşitlikçi bir boşanma prosedürü sunulmuştur. İlk sistem, kocanın boşanmayı başlattığı ve karısına *get* teslim ettiği geleneksel sistem ile paraleldir. İkinci sistem ise kadının boşanmayı başlatmasına ve kocasına *get* belgesini vermesine izin

⁴¹ Barbara Penzner, "Weddings", A Guide to Jewish Practice: Life Cycle, ed. David A. Teutsch (Wyncote: The Reconstructionist Rabbinical College Press, 2015), 3: 141 vd.

vermektedir. Üçüncü sistemde ise her iki taraf da karşılıklı olarak boşanmayı başlatmakta ve eşit olarak birbirlerine get teslim etmektedir.⁴²

3.c) Rabbirik Atama

Yeniden Yapılanmacı hareket ayrıca Amerika Birleşik Devletleri'nde Reformist Yahudilikten sonra kadınları rabbi olarak görevlendiren ikinci hareket olmuştur. 1974 yılında Sandy Eisenberg Sasso, RRC tarafından herhangi bir tartışma olmaksızın ilk Yeniden Yapılanmacı kadın rabbi olarak atanmıştır. Daha sonraki birkaç yıl boyunca sadece birkaç kadın rabbiliğe başvurmuş ve hepsi kabul edilmiştir.⁴³ Muhafazakâr Yahudiliğin ilk kadın rabbisi Amy Eilberg ise 1985'te JTS tarafından atanmıştır.⁴⁴ Bugün kadınlar Reformist, Yeniden Yapılanmacı ve Muhafazakâr sinagoglardaki rabbilik pozisyonları da dahil olmak üzere birçok kıdemli görevde bulunmaktadır. Ortodoks hareket, Yahudi hukukuna sıkı sıkıya bağlılığı sebebiyle kadınların rabbi olarak görevlendirilmesini onaylamamaktadır. Ancak modern Ortodoks dünyasında kadınlar da erkekler gibi Yahudi metinlerine erişebilmekte ve Drisha Enstitüsü⁴⁵, Matan⁴⁶ gibi kurumlar aracılığıyla kapsamlı bir eğitim görmektedir. Ancak bu programlardan mezun olan kadınlar rabbi olarak atanmamaktadır.⁴⁷

RRC, sadece bünyesine kadın rabbileri dahil etmekle kalmamış, rabbirik eğitimde radikal yenilikler de sağlamıştır. İlk yıllarda, Yahudilikte kadınlara dair birtakım dersler verilmiş ve bazı derslerde kadın sorunları gündeme getirilmiştir. 1990 yılında Rabbi Linda Holtzman ve Dr. Tikva

⁴² Richard Hirsh, "Divorce", *Guide to Jewish Practice: The Life Cycle*, ed. David A. Teutsch (Wyncote: Reconstructionist Rabbinical College Press, 2015), 3: 229 vd.

⁴³ Alpert & Milgram, "Women in the Reconstructionist Rabbinate", 295.

⁴⁴ Neil Gillman, *Conservative Judaism: The New Century* (New Jersey: Behrman House, 1993), 136.

⁴⁵ Drisha Institute for Jewish Education, 1979 yılında New York'ta, kadınlara ileri düzeyde bir Tora ve Yahudi eğitimi sağlamak amacıyla Rabbi David Silber tarafından kurulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gitelle Rapaport, "Designed for Women", erişim: 15.12.2019, <https://drisha.org/wp-content/uploads/2015/02/Designed-for-Women-Rabbi-Silber-no-date.pdf>.

⁴⁶ Matan Women's Institute for Torah Studies, 1988 yılında Kudüs'te, kadınlara Tora eğitimi sağlamak amacıyla kurulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. "About Matan", erişim: 15.12.2019, <https://www.matan.org.il/en/about-2/>.

⁴⁷ Shifra Bronznick v.dğr., "Women as Leaders in Judaism", *Gender and Women's Leadership: A Reference Handbook*, ed. Karen O'Connor (California: SAGE, 2010), 1: 517-518.

Frymer-Kensky tarafından geliştirilen *Jewish Feminist Theology* dersi, RRC'nin yaz kurslarından biri olarak sunulmuştur. Ancak kurs, başarısına rağmen düzenli müfredatın bir parçası haline gelmemiştir. 1993 yılında RRC, kadın çalışmalarına dair kapsamlı bir kütüphane kurarak, Yahudi kadınlarının ruhani liderlikteki imajlarını teşvik etmek için bir jüri toplamış ve akademik liderliğe erişimlerini de desteklemiştir. 1978 yılında, Dr. Shulamit Magnus, RRC'nin ilk tam zamanlı kadın profesörü olarak görevlendirilmiştir.⁴⁸

Sonuç

Kaplan, kendini çağdaş Yahudi yaşamını yeniden inşa etmeye ve canlandırmaya adanmıştır. Bu amaca yönelik olarak Yeniden Yapılanma adını verdiği yeni bir program oluşturan Kaplan, bu programı geliştirmek amacıyla ilk olarak 1922 yılında SAJ'ı kurmuş, daha sonra 1934 yılında Yeniden Yapılanma programını kapsamlı bir şekilde ortaya koyduğu *Judaism as a Civilization* adlı kitabını yayımlamıştır. Yeniden Yapılanmacı hareketin ideolojik temelini oluşturan bu kitabında Kaplan, Yahudiliğin modern zamanlarda, özellikle de Amerika'da hayatta kalabilmesi için, kültürel bir temel üzerine yeniden inşa edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu doğrultuda, İsrail, Tanrı ve Tora üzerine yeni bir yaklaşım geliştiren Kaplan, Yahudiliği sürekli gelişen dinsel bir medeniyet olarak yeniden tanımlamıştır. Bu program çerçevesinde, Tanrı'yı doğaüstü bir varlık değil, kurtuluşa götüren bir güç, Tora'yı ise Tanrı'nın vahyi değil, Yahudi halkının tarih boyunca ilahî arayışlarını kaydettikleri bir eser olarak nitelendirmiştir. İsrail topraklarının tarihi Yahudi medeniyetinin yurdu ve merkezi olduğunu onaylamakla beraber Diasporada da yaratıcı bir Yahudi yaşamı kurulması gerektiğini savunmuştur. SAJ'ın kurulması ve *Judaism as a Civilization* adlı kitabının yayımlanmasının ardından Kaplan, yakın arkadaşları ile beraber geleneksel Yahudi inanç ve uygulamalarında pek çok radikal değişikliğe imza atmıştır. Kaplan'ın Yeniden Yapılanma felsefesi, nihayet 1968 yılında RRC'nin kurulmasıyla Amerikan Yahudi toplumunda bağımsız bir mezhep olarak gelişmeye başlamıştır.

Sonuç olarak, Kaplan'ın 20. yüzyıl Amerikan Yahudileri üzerindeki etkisi, Yeniden Yapılanmacı hareketin kurucusu olma rolünün çok ötesine geçmiştir. Kaplan, Amerika'daki Yahudi kadınlarının sinagog yaşamına katılmalarına ve Yahudi liderlik alanlarında eşitlik kazanmalarına öncülük etmiştir. Özellikle Kaplan'ın kızı Judith için düzenlemiş olduğu ilk bat

⁴⁸ Alpert & Milgram, "Women in the Reconstructionist Rabbinate", 295-298.

mitzva töreni, bugün neredeyse tüm Amerikan sinagogları tarafından yaygın olarak icra edilmektedir. Bununla birlikte pek çok Amerikan sinagogu bugün Kaplan'ın öngördüğü şekilde sadece ibadet yerleri olarak değil, aynı zamanda kafelerden hediye dükkanlarına, gençlik merkezlerinden yemek salonlarına pek çok unsuru bünyesinde barındıran tam teşekküllü birer toplum merkezi olarak hizmet vermektedir. Kaplan'ın önderliğinde Yeniden Yapılanmacı hareket ise, kadınların rabbi olarak görevlendirilmesi, eşitlikçi boşanma prosedürleri sunulması ve cinsiyet ayrımı gözetmeyen dua kitapları yayımlanması gibi faaliyetlerde bulunarak cinsiyet eşitliği konusunda Amerikan Yahudiliği içerisinde öncü bir rol oynamıştır. Ayrıca Yahudi yaşamının ikilemleri için geleneksel ve çağdaş kaynakların incelenmesi ve harmanlanmasına dayanan değer temelli bir karar verme yöntemi de geliştiren Yeniden Yapılanmacı hareket, bu yenilik ve girişimleriyle çağdaş Yahudilerin yenilenme ve anlaşılma ihtiyaçları konusunda dikkate değer bir farkındalık sağlamıştır.

Kaynakça

- “About Matan”. Erişim: 15.12.2019, <https://www.matan.org.il/en/about-2/>.
- Alpert, Rebecca & Goldie Milgram. “Women in the Reconstructionist Rabbinate”. *Religious Institutions and Women’s Leadership: New Roles Inside the Mainstream*, ed. Catherine Wessinger, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1996, 291-310.
- Alpert, Rebecca T. & Jacob J. Staub. *Exploring Judaism: A Reconstructionist Approach*. New York: The Reconstructionist Press, 1985.
- Balin, Carole B. “Moving Through the Movements: American Denominations and Their Haggadah”. *My People’s Passover Haggadah Traditional Texts, Modern Commentaries*, ed. Lawrence A. Hoffman & David Arnow, Woodstock: Jewish Lights Publishing, 2008, 1: 79-84.
- Bronznick, Shifra v.dğr. “Women as Leaders in Judaism”. *Gender and Women’s Leadership: A Reference Handbook*, ed. Karen O’Connor, California: SAGE, 2010, 1: 513-523.
- Caplan, Eric. *From Ideology to Liturgy: Reconstructionist Worship and American Liberal Judaism*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2002.
- Cohen, Jack v.dğr. “Kaplan, Mordecai Menahem (1881-1983)”. *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik & Michael Berenbaum, Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007, 11: 776-779.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Modern Judaism*. Londra: Macmillan, 1996.
- Eisen, Arnold. “Mordecai Kaplan’s Judaism as a Civilization at 70: Setting the Stage for Reappraisal”. *Jewish Social Studies* 12/2 (2006): 1-16.
- Eisenstein, Ira. “Kaplan as Liturgist”. *The American Judaism of Mordecai M. Kaplan*, ed. Mel Scult v.dğr., New York: New York University Press, 1992, 319-334.

- Friedman, Reena S. "The Emergence of Reconstructionism: An Evolving American Judaism, 1922-1945". *American Jewish Archives* 48/1 (1996): 1-22.
- Gillman, Neil. *Conservative Judaism: The New Century*. New Jersey: Behrman House, 1993.
- Hirsh, Richard. "Divorce". *Guide to Jewish Practice: The Life Cycle*, ed. David A. Teutsch, Wyncote: Reconstructionist Rabbinical College Press, 2015, 3: 227-276.
- Hirsch, Richard. "Reconstructionism". *Encyclopedia Judaica*, Detroit: Mac Millan Reference and Keter Publishing House, 2007, 17: 146-149.
- Joseph, Norma B. "Bar Mitzvah, Bat Mitzvah". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, Detroit: Mac Millan Reference USA and Keter Publishing House, 2007, 3: 164-166.
- Kaplan, Mordecai M. *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*. New York: Macmillan, 1934.
- Kaplan, Mordecai M. *Not so Random Thoughts*. New York: The Reconstructionist Press, 1966.
- Kaplan, Mordecai M. *The Future of the American Jew*. New York: Macmillan, 1948.
- Kaplan, Mordecai M. *The Greater Judaism in the Making: A Study of the Modern Evolution of Judaism*. New York: Reconstructionist Press, 1960.
- Liebman, Charles S. "Reconstructionism in American Jewish Life". *The American Jewish Year Book* 71 (1970): 3-99.
- Moore, Deborah Dash. "Judaism as a Gendered Civilization: The Legacy of Mordecai Kaplan's Magnum Opus". *Jewish Social Studies: History, Culture, and Society* 12/2 (2006): 172-186.
- "Old Symbols, New Rituals: Adapting Traditional Symbols, Ceremonies and Blessings". *Ritualwell*, erişim: 04.12.2019, <https://www.ritualwell.org/ritual/old-symbols-new-rituals-adapting-traditional-symbols-ceremonies-and-blessings>.
- Penzner, Barbara. "Weddings". *A Guide to Jewish Practice: Life Cycle*, ed. David A. Teutsch, Wyncote: The Reconstructionist Rabbinical College Press, 2015, 3: 141-225.
- Rapaport, Gitelle. "Designed for Women". Erişim: 15.12.2019, <https://drisha.org/wp-content/uploads/2015/02/Designed-for-Women-Rabbi-Silber-no-date.pdf>.
- Sasso, Sandy E. "B'rit B'not Israel: Observations on Women and Reconstructionism". *A Contemporary Jewish Review* 8/2 (Summer 1973): 101-105.
- Scult, Mel. *Judaism Faces the Twentieth Century: A Biography of Mordecai M. Kaplan*. Detroit: Wayne State University Press, 1993.
- Scult, Mel. *The Radical American Judaism of Mordecai M. Kaplan*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- Sen, Debolina. "Kaplan, Mordecai (1881-1983)". *The World's Greatest Religious Leaders: How Religious Figures Helped Shape World History*, ed. Scott E. Hendrix & Uchenna B. Okeja, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2018, 321-325.
- Staub, Jacob J. "Reconstructionist Judaism". *Encyclopedia of American Jewish History*, ed. Stephen H. Norwood & Eunice G. Pollack, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008, 1: 89-97.

- Stein, Regina. "The Road to Bat Mitzvah in America". *Women and American Judaism: Historical Perspectives*, ed. Pamela Susan Nadell & Jonathan D. Sarna, Hanover: Brandeis University Press, 2001, 223-234.
- Teutsch, David A. "Value-Based Decision Making". *A Guide to Jewish Practice: Everyday Living*, ed. David A. Teutsch, Wyncote: Reconstructionist Rabbinical College Press, 2011, 1: 551-563.

Yahudilikte Özel Bir Sınıf: Yahudi Din Adamları Kohenler

A Special Class in Judaism: Jewish Clergy Kohanim

Muhammed Güngör

Dr.Öğr.Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi



Abstract

Institution of cohen (priesthood) began with Aaron and passed from father to son until today. This class which is considered to be religiously high and valuable is divided into two groups: cohen gadol (the high priest) and cohen (priest). While the high priesthood is represented only by one person, the number of priests is more than one. This class has privileges as well as responsibilities. During the period when the Temple of Solomon was standing, the practice of worship was conducted only by the high priest/priests. Since the high priest was certainly significant, the dress he is required to wear during the worship was explained in detail in the Torah. Such as the high priest, the duties of the priests were also determined by God. The priests who also served as civilian judges had to comply with some prohibitions. For example, they were not allowed to approach the dead. They were also forbidden to marry any ordinary woman because the women they would marry had to have certain characteristics. The task of the class of the high priest/priests, who were determined by God in Judaism, ended with the destruction of the Temple of Solomon. Today, the kohens are given some symbolic religious duties. On the other hand, since it is believed that the Temple of Solomon will be rebuilt with the arrival of the Messiah and this special class will fulfill their duty again, the preservation of Aaron's genealogy is still somehow a matter of importance.

Keywords: History of Religions, Judaism, Clergy, The High Priest (Cohen Gadol), Priest (Cohen).

Öz

Kohenlik kurumu Harun ile başlamış olup babadan oğula geçerek günümüze kadar gelmiştir. Dinî açıdan yüksek ve değerli kabul edilen bu sınıf başkohen ve kohenler olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Başkohenlik sadece bir kişi ile temsil edilirken kohenlerin sayısı birden fazladır. Bu sınıfın imtiyazları olduğu gibi sorumlulukları da bulunmaktadır. Süleyman Mabedi'nin ayakta olduğu dönemde bazı ibadetlerin yerine getirilmesi sadece başkohen/kohenler tarafından gerçekleşmiştir. Başkohenin çok özel olması nedeniyle ibadet esnasında giyeceği kıyafet de ayrıntılı olarak Tevrat'ta anlatılmıştır. Başkohen gibi kohenlerin de görevleri Tanrı tarafından belirlenmiştir. Sivil hâkim olarak da görev yapan kohenlere bazı yasaklar getirilmiştir. Mesela ölüye yaklaşmalarına izin verilmemiştir. Evlenecekleri kişilerde bazı özelliklerin aranması nedeniyle sıradan biriyle evlenmeleri de yasaklanmıştır. Yahudilikte Tanrı tarafından belirlenen başkohen/kohenler sınıfının görevi Süleyman Mabedi'nin yıkılmasıyla sona ermiştir. Günümüzde ise kohenlere sembolik bazı dinî görevler verilmektedir. Öte yandan Mesih'in gelmesiyle Süleyman Mabedi'nin yeniden inşa edileceğine ve bu özel sınıfın tekrar görev yapacağına inanıldığı için Harun'un şeceresinin muhafazasına hâlâ önem verilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Din Adamı Sınıfı, Başkohen, Kohen.

Summary

For the religions to survive, the need for a leader and a guide was required. This essentiality of a guide can be perceived in every religion. In this context, it was the clergy who performed various tasks such as interpreting the sacred texts, announcing the spiritual truths to people, judging according to God's orders and prohibitions, and performing leadership duties in social and political movements.

There was no official clergy in the period of the ancestors known as the first period of Jewish history. In this period, worship was considered as the respect of the ancestors to God and God's affection for the ancestors. Since the conditions of the ancestors were not appropriate, no mass meetings were performed during this period. The period of Moses was different from that of the ancestors. During this period, various worships were established. As from the period of Moses, simple and modest worship of the ancestral period began to have a detailed and comprehensive structure. The innovations that emerged with Moses also led to the emergence of the clergy which was not available in the ancestral period. This clergy class consisted of two groups: cohens and Levites.

In Judaism, the cohens descend from Jacob's third son, Levi. The cohens are a special class chosen by God during the period of Moses, and descending from Aaron and his descendants. Therefore, being cohen is something inherited and it is not possible to become a cohen subsequently. It is firmly recorded by God that this institution should continue in this lineage forever. The cohen institution is seen as a mediator between

Özet

Dinlerin varlıklarını devam ettirebilmeleri lidere ve rehberine ihtiyacı zorunlu kılmıştır. Bütün dinlerde bu ihtiyacı hissetmek mümkündür. Bu bağlamda kutsal metinleri yorumlamanın yanı sıra manevi hakikatleri insanlara duyurmak, Tanrı'nın emir ve yasaklarına göre hüküm vermek, içtimai ve siyasi hareketlerde liderlik yapmak gibi muhtelif görevleri yerine getirenler din adamları olmuştur.

Yahudi tarihinin ilk dönemi olarak bilinen atalar döneminde resmî anlamda din adamı sınıfı bulunmamaktaydı. Bu dönemde ibadet, ataların Tanrı'ya gösterdiği saygı, Tanrı'nın da atalara şefkat göstermesi şeklinde telakki edilmiştir. Ataların içinde bulunduğu şartların uygun olmaması nedeniyle bu dönemde toplu ibadetler de icra edilmemiştir. Musa dönemi ise atalar döneminden farklılık göstermiştir. Bu dönemde çeşitli ibadetler ihdas edilmiştir. Atalar döneminde basit ve sade olan ibadet, Musa'dan itibaren ayrıntılı ve kapsamlı bir şekle bürünmüştür. Musa'yla birlikte ortaya çıkan yenilikler de haliyle atalar döneminde olmayan din adamı sınıfının zuhuruna neden olmuştur. Bu din adamı sınıfı kohenler ve Levililer olmak üzere iki gruptan oluşmuştur.

Yahudilikte din adamı sınıfı olarak kohenlerin soyları Yakup'un üçüncü oğlu Levi'ye dayanmaktadır. Kohenler, Musa döneminde Tanrı tarafından seçilen, Harun ve onun soyundan gelen özel bir sınıftır. Bu nedenle sonradan kohen olunamaz, bu statü ancak doğum ile kazanılır. Bu kurumun sonsuza kadar bu soydan devam etmesi gerektiği Tanrı tarafından kesin ifadelerle kayıt altına alınmıştır. Kohenlik kurumu, Tanrı ile

God and the Jews, as well as representing the unity bond between the two. In this context, the Jews respected the sanctity of the cohen and tried to protect them as much as possible.

The cohen institution consists of two classes: cohen gadol and the cohen. Cohen Gadol was also responsible for the cohen. The tasks of the cohen were related to the Mishkan, a tent sanctuary, which was portable, where the Jews could move to the place where they migrated. It was also related to the worship performed in Mishkan. For example, it was the duty of the cohen to take care of the oil lamps in Mishkan and take the necessary measures to burn them from evening to morning. It was also given to the cohen to perform highly detailed religious services, such as the offering of sacrifices and purification rituals. After the construction of the Temple of Solomon, the tasks of the cohen continued here. The cohen also had duties outside the Temple and worship. It was the duty of the cohen to inform the Jewish people of God's commandments. The cohen, who were also interested in judicial affairs, also served as judges in the courts when appropriate.

The cohen had special religious clothing that they had to wear when performing their religious duties both in Mishkan and in the Temple of Solomon. The cohen were strictly forbidden to wear any other clothing during their service in the Temple. God wanted the holy garments to be worn regardless of summer or winter. He even stated that as long as they were wearing these clothes, the cohen would not die of both moisture and cold. The required qualifications of the clothes were

Yahudiler arasında iletişimi sağlayan aracı kurum olduğu gibi bu ikisi arasındaki birlik bağı temsil eden bir unsur olarak da görülmüştür. Bu bağlamda Yahudiler kohenerin kutsallığına saygı duymuş ve mümkün olduğunca onları korumaya çalışmışlardır.

Kohenlik kurumu başkohen ve kohener olmak üzere iki sınıftan oluşmaktadır. Başkohen aynı zamanda kohenerden de sorumlu kişidir. Kohenerin görevleri Yahudilerin göç ettikleri yere taşıyabildikleri portatif olan çadır mabet diyebileceğimiz Mişkan ve Mişkan'da yerine getirilen ibadetlerle alakalıydı. Mesela Mişkan'daki kandillerin bakımını yapmak ve akşamdan sabaha kadar yanması için gerekli tedbirleri almak kohenerin göreviydi. Kurbanların sunulması ve arınma ritüelleri gibi oldukça ayrıntılı dinî hizmetleri yerine getirme görevi de kohenerlere verilmişti. Kohenerin görevleri Süleyman Mabedi'nin inşasından sonra burada devam etmiştir. Kohenerin Mabet ve ibadetler dışında da görevleri bulunmaktaydı. Yahudi halkını Tanrı'nın buyrukları hakkında bilgilendirmek kohenerin göreviydi. Adli işlerle de ilgilenen kohener, yeri geldiğinde mahkemelerde yargıç olarak da görev yapmışlardı.

Kohenerin gerek Mişkan'da gerekse Süleyman Mabedi'nde dinî vazifelerini yerine getirirken giymeleri zorunlu olan özel dinî kıyafetleri vardı. Mabet'teki görevleri esnasında kohenerin başka bir kıyafet giymesi kesinlikle yasaklanmıştır. Tanrı yaz kış fark etmeksizin kutsal kıyafetlerin giyilmesini istemiştir. Hatta bu kıyafetleri giydikleri sürece kohenerin gerek nem gerekse soğuktan ölmeyeceklerini belirtmiştir. Bu

written in the Torah. By ordering the garments he sanctified should be worn, God wanted the cohen to gain glory and dignity. It was also reported that religious work performed without wearing holy clothing would be considered invalid.

While the oldest of the cohen was selected as the cohen gadol, this made him the most sacred person. Because the cohen gadol was sacred, his sin was accepted as the sin of the Jewish people. Cohen gadol, the head of the cohen, was clearly distinguished from the cohen by both his responsibilities and his dress and the rules he had to follow.

Cohen Gadol, who is said to be sacred, has been the intermediary between God and His servants like the cohen. The main feature that distinguishes cohen gadol from other cohen is that he was the only one who had the privilege of entering the Holy of the Holiness, which could be entered only on the Day of Atonement. To prevent the angels from harming the person entering such a sacred space, it was stated that the cohen gadol should only wear clothes specific to him. According to the belief, no matter how sinless and holy, the cohen gadol would be vulnerable to the attack of the angels if he did not wear one of God's clothes.

The garb of the cohen gadol has a sacred function, which is much more than covering the body. For one day in the year, the cohen gadol enters the holy of Holiness and pleads with God to forgive the sins of the Jewish nation. He must maintain his purity while maintaining such an important religious mission. In this context, the cohen gadol will never forget how important his duty is to represent his entire Jewish people

kıyafetlerin nasıl olması gerektiği Tevrat'ta yazılmıştır. Tanrı, kutsal kıldığı kıyafetlerin giyilmesini emrederek kohenlerin görkem ve saygınlık kazanmasını amaçlamıştır. Ayrıca kutsal kıyafetler giyilmeden yerine getirilen dinî işlerin de geçersiz sayılacağı bildirilmiştir.

Kohenlerin en yaşlısı başkohen seçilirken bu durum onun en kutsal kişi olmasını da beraberinde getirmiştir. Başkohenin kutsal olmasından ötürü onun işlediği günah da Yahudi halkının günahı olarak kabul edilmiştir. Kohenlerin başı kabul edilen başkohen, gerek sorumlulukları ve kıyafeti gerekse uyması gereken kurallar nedeniyle kohenlerden bariz bir şekilde ayrılmıştır.

Kutsal olduğu belirtilen başkohen de kohenler gibi Tanrı ile kullar arasında aracı olmuşlardır. Başkoheni diğer kohenlerden ayıran en büyük özellik, içine sadece Kefaret Günü'nde girilebilen Kutsallar Kutsalı'na girme ayrıcalığına sahip tek kişi olmasıdır. Böylesine kutsal bir mekâna giren kişiye meleklerin zarar vermemesi için başkohenin, sadece ona mahsus kıyafetleri giymesi gerektiği belirtilmiştir. Zira inanışa göre, başkohen ne kadar günahsız ve kutsal olursa olsun Tanrı'nın belirlediği kıyafetlerden birini giymez ise meleklerin saldırısına karşı savunmasız olacaktır.

Başkohenin kıyafeti vücudu örtmenin çok daha ötesinde bir öneme, yani kutsal bir işleve sahiptir. Çünkü başkohen senede bir gün Kutsallar Kutsalı'na girerek, Yahudi milletinin günahlarını bağışlaması için Tanrı'ya yakarıştadır. Böylesine önemli dinî bir görevi eda ederken düşüncelerini de muhafaza edip onun saflığını koruması son derece önemlidir. Bu bağlamda başkohen, görevini yerine getirirken kıyafetine bakarak görevinin ne kadar

in the presence of God by looking at his clothing in the course of his duty.

In addition to being chosen, the kohens who were sanctified by God were ordered to preserve their sanctity and refrain from any act that may harm it. While God pointed out that it is very important to obey his commandments, he warned the kohens who acted otherwise, saying that they would be punished for their sins and even would die. The fact that the kohens behave in a way that was prohibited did not only pollute their holiness but also the sanctity of the Temple of Solomon, and even the sanctity of God himself. Certain regulations have also been introduced for the kohens to preserve their sanctity. For example, it is stipulated that the women to be married to the kohens must have certain qualities. Kohens are forbidden to be near a corpse, even under the same roof. The lack of physical defects is necessary.

The destruction of the Temple of Solomon in 70 CE significantly reduced the power and prestige of the kohens and strengthened the authority of the rabbis. Nevertheless, the Jews recorded the family tree of the kohens and transferred this information from father to son, from generation to generation. Nowadays, the kohens are assigned to carry out some religious practices symbolically. The kohens still carry out their activities as people the Jews respect, because they perform some tasks, albeit symbolically.

önemli olduğunu, Tanrı'nın huzurunda tüm Yahudi halkını temsil ettiğini aklından kesinlikle çıkarmayacaktır.

Seçilmiş olmanın yanı sıra Tanrı'nın kutsal kıldığı kohenlerin bu kutsallıklarını muhafaza etmeleri, ona zarar verecek her türlü davranıştan uzak durmaları emredilmiştir. Tanrı, buyruklarına riayet etmenin son derece önemli olduğuna dikkat çekerken aksi davranışta bulunan kohenleri, günahlarından ötürü ceza göreceklerini hatta öleceklerini söyleyerek ikaz etmiştir. Zira kohenlerin yasaklanan davranışlarda bulunmaları sadece kendi kutsallıklarını değil, aynı zamanda görev yaptıkları Süleyman Mabedi'nin kutsallığını hatta bizzat Tanrı'nın kutsallığını kirlletmektedir. Kohenlerin kutsallıklarını korumaları için de belli düzenlemeler getirilmiştir. Mesela kohenlerin evlenecekleri kadınların belli niteliklere haiz olması şart koşulmuştur. Bu kadının bir cesedin yanında, hatta cesetle aynı çatı altında dahi bulunmaması; bedensel kusurlarının olmaması gerekli görülmüştür.

Süleyman Mabedi'nin M.S. 70 yılında yıkılması, kohenlerin gücünü ve prestijini önemli ölçüde azaltırken rabbilerin otoritesini arttırmıştır. Buna rağmen Yahudiler kohenlerin soyağacını kayıt altına alarak bu bilgiyi babadan oğula, nesilden nesile aktarmışlardır. Kohenlere günümüzde sembolik olarak bazı dinî uygulamaları yerine getirmeleri için görevler verilmektedir. Sembolik de olsa bazı görevleri yerine getirmelerinden ötürü kohenler, Yahudilerin saygı duyduğu kişiler olarak etkinliklerini hâlâ sürdürmektedirler.

Giriş*

Tarihin ilk dönemlerinde insanoğlu pek çok ihtiyacını kendisi karşılamıştır. Ancak ihtiyaçların artması ve hayat standartlarının yükselmesiyle ihtiyaçlarını tek başlarına karşılayamayacak duruma gelen insanlar, toplumların da gelişmesine paralel olarak iş bölümüne gitmek zorunda kalmış ve neticede muhtelif meslekler ortaya çıkmıştır. Bu mesleklerden biri de din hizmetlerinin yerine getirilmesi, din öğretiminin gerçekleştirilmesi gibi alanlarda çalışacak insanlara ihtiyacın olmasıyla kendini göstermiştir. Gerek tanrısıyla gerekse kendi iç ve dış dünyasıyla ilişki içinde olan insanoğlu, bu ilişkinin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için ne yapacağını bilmediğinden kendisine yol gösterecek ihtiyaç duymuştur.¹

Öte yandan dinlerin varlıklarını devam ettirebilmeleri de lidere ve rehber ihtiyacı zorunlu kılmıştır. Mahiyetleri itibarıyla birbirinden ayrılırsalar da bütün dinlerde bu ihtiyacı hissetmek mümkündür. Bu bağlamda kutsal metinleri yorumlamanın yanı sıra manevi hakikatleri insanlara duyurmak, Tanrı'nın emir ve yasaklarına göre hüküm vermek, içtimai ve siyasi hareketlerde liderlik yapmak gibi muhtelif görevleri yerine getiren kişiler olmuştur.² Bu tür insanlar ise en genel ifadeyle “din adamı” olarak nitelendirilmiştir.³

* Bu çalışma, 27-29 Ekim 2018 tarihlerinde düzenlenen “İkinci Uluslararası İsrail ve Yahudilik Çalışmaları Konferansı”nda sunulan ve bildiri kitapçığında basılmayan tebliğin geliştirilmiş halidir.

¹ Bayraktar Bayraklı, “Kur’ân-ı Kerim’de Din Adamı Kavramı”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (1994): 147.

² İbrahim Hilmi Karşlı, “Kur’ân’da Yahudi Din Adamlığı -Yahudi Geleneğiyle Mukayeseli Bir Çalışma-”, *Milel ve Nihal* 7/1 (2010): 61, 62.

³ Bayraklı, “Kur’ân-ı Kerim’de Din Adamı Kavramı”, 148. Aslında “din adamı” terimine dair tam bir uzlaşma bulunmamaktadır. İslam dini örneğinden bakıldığında İslam’da din adamı sınıfının olup olmadığı konusunda fikir ayrılıkları bulunduğu görülmektedir. Kanaatimizce bu ayrılık, din adamı terimine yüklenen anlam farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Mesela Hayrettin Karaman, İslam’da din adamı olmadığını, din ile alakalı bazı hizmetleri yerine getiren imam, vaiz gibi kişilere din adamı değil, din görevlisi denilmesi gerektiğini belirtmektedir (Hayrettin Karaman, “Din Adamı”, *Yeni Şafak*, 25 Ağustos 2017). Buna karşın Karaman’ın savunduğu din görevlisi tanımına uygun olarak bu meslek erbabını din adamı olarak nitelendiren Müslüman müellifler de bulunmaktadır (Bekir Topaloğlu, “Din Adamı ve İlim”, *İslâm Medeniyeti* 3/26 (1972): 11; H. Kâmil Yılmaz, “Din Adamı Algısında İdeal Model”, *IV. Din Şurası* 2 (2009): 793). Bu çalışmada ise herhangi bir şekilde dinî

Toplumlarda ortaya çıkan din hizmeti ihtiyacını karşılayacak kişiler, belli konularda ortak özelliklere sahip olmasına karşın, dinlerin özelliğine göre birbirlerinden büyük farklılıklar arz etmektedir.⁴ Yahudiliğin de kendine özgü din adamı anlayışı vardır. Muhtelif görevleri olan Yahudi din adamları kohen, rabbi, haham, hazan, baal keria ve gabay olmak üzere çeşitli sınıflara ayrılmıştır.⁵ Bunların içinde kohenlerin diğerlerine göre çok daha özel nitelikleri ve görevleri bulunmaktadır.

1) Yahudilikte Din Adamı Sınıfının Ortaya Çıkışı ve Kohenler

Yahudi tarihinin ilk dönemi olarak bilinen *atalar döneminde* resmî anlamda din adamı sınıfı bulunmamaktaydı. İbrahim, İshak ve Yakup her ne kadar kurban gibi bazı ibadetleri yerine getirmiş⁶ olsalar da din adamı değillerdi.⁷ Hatta bu peygamberler kurban ibadetinin din adamı niteliğinde belli bir sınıf tarafından icra edilmesi gerektiğine dair talimat da vermemişlerdir.⁸ Aslında atalar döneminde din adamlarına ihtiyaç da duyulmamıştır. Zira bu dönemde ibadetler kurban ve dua şeklinde olup basit ve bireysel nitelikteydi.⁹ Basit bir dua, Tanrı'nın adını hatırlama yeterli görülmüştür. Bu dönemde ibadet, ataların Tanrı'ya gösterdiği saygı, Tanrı'nın da atalara şefkat göstermesi şeklinde telakki edilmiştir. Ataların içinde bulunduğu şartların uygun olmaması nedeniyle bu dönemde toplu ibadetler de icra edilmemiştir.¹⁰

Eski Yahudiliğin ikinci safhasını oluşturan Musa dönemi, atalar döneminden farklılık göstermiştir. Bu dönemde çeşitli ibadetler ihdas edilmiştir. Atalar döneminde basit ve sade olan ibadet, Musa'dan itibaren daha ayrıntılı ve kapsamlı bir şekle bürünmüştür. Süleyman Mabedi'nden

hizmette bulunan kişiler seçilmişliğine, kutsallığına, görev ve sorumluluklarına vb. bakılmaksızın *din adamı* olarak nitelendirilmiştir.

⁴ Bkz. Alparşlan Emin Öztürk, *Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm'de Din Adamları* (Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010).

⁵ Bkz. Baki Adam, "Yahudilik", *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, 2. bs. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 95.

⁶ Yaratılış 31:54; 46:1.

⁷ Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, çev. John McHugh (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 345.

⁸ Hamza Üzüm, *Yahudilikte Din Adamları Müessesesi (Tanah Döneminde)* (Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007), 27.

⁹ Yaratılış 12:8; 26:25.

¹⁰ Adem Özen, *Yahudilikte İbadet* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001), 49.

önce tapınak olarak kullanılan Mişkan (Toplanma Çadırı), Ahit Sandığı ve pek çok dinî merasim ile ilgili yenilikler ortaya çıkmış ve neticede toplu ibadete geçilmiştir. Daha önce herhangi bir yerde icra edilebilen kurban ibadeti de Musa'nın düzenlemeleri neticesinde sadece Mişkan'da yerine getirilmiştir. Musa'yla birlikte ortaya çıkan yenilikler de haliyle atalar döneminde olmayan din adamı sınıfının zuhuruyla neden olmuştur.¹¹ Bu din adamı sınıfı ise kohenler ve Levililer¹² olmak üzere iki gruptan oluşmuştur.¹³

Kohen kelimesinin Akadça bir kelimedenden geldiğini düşünenler bulunmasına karşın, kökeni hakkında kesin bilgiler bulunmamaktadır. Bununla birlikte, kabul edilen en yaygın görüş kohenin Tanrı'nın huzurunda bir köle gibi ayakta durması gerektiğinden¹⁴ "dik durmak" anlamına gelen "kvn" kökünden geldiği şeklindedir.¹⁵

Yahudiliğin Musa ile birlikte ortaya çıkmasından önce de kohen kelimesi kullanılmıştır. Yusuf'un dönemindeki Mısır'da bu kelimenin kullanıldığına dair Tevrat'ta cümleler bulunmaktadır.¹⁶ Yine Tevrat'tan anlaşıldığına göre kohen kelimesi diğer tanrılara hizmet eden din adamları için de kullanılmıştır.¹⁷

¹¹ A. H. Friedlander, "Judaism", *A Dictionary of Comparative Religion*, ed. S. G. F. Brandon (Londra, 1970), 378; Özen, *Yahudilikte İbadet*, 56, 57; Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 2. bs. (İstanbul: İsam, 2016), 175; Emil G. Hirsch, "Sacrifice", *The Jewish Encyclopedia* (New York-Londra: Funk and Wagnalls Company, 1905), 10: 615.

¹² Araştırma konusunun dışında olan Levililerin asıl vazifesi dinî işlerde kohenlere yardımcı olmaktır (Bkz. Sayılar 3, 4 ve 8. bablar). Ayrıca bkz. Louis Isaac Rabinowitz, "Levites in the Halakhah", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik & Michael Berenbaum (Detroit: Macmillan Reference, 2007), 12: 733.

¹³ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 178. Yahudi din adamı olarak bilinen hahamlar ise Süleyman Mabedi'nin M.S. 70 yılında yıkılmasından sonra ortaya çıkmıştır. Hahamlar, kohenler gibi Tanrı ile kul arasında aracı değillerdir. Onları Yahudiliğin öğretmenleri olarak nitelendirmek daha uygun olur. Sinagoglarda vaaz ederek Yahudileri irşat etmek en önemli görevleridir. Dinî meselelerin halledilmesi hususunda en büyük makam olarak da görev yapan hahamlar, aynı zamanda sinagog idarecisidirler. Ayrıca evlilik, cenaze ve sünnet gibi ritüelleri yönetmektedir. Başka bir ifadeyle hahamlar eğitimin yanı sıra içtimai ve dinî hizmetleri yerine getiren sıradan Yahudi din adamlarıdır (Özen, *Yahudilikte İbadet*, 142).

¹⁴ Bkz. Tesniye 10:18; 17:12.

¹⁵ de Vaux, *Ancient Israel*, 346.

¹⁶ Yaratılış 41:45; 47:22. Bu çalışmada kaynak eser olarak kullanılan Kutsal Kitap'ta kohen kelimesi "kahin" şeklinde tercüme edilmiştir.

¹⁷ II. Krallar 10:19; I. Samuel 5:5, 6:2.

Yahudilikte din adamı sınıfı olarak kohanler,¹⁸ soyları Yakup'un üçüncü oğlu Levi'ye dayanmakla birlikte Musa döneminde Tanrı tarafından seçilen, Harun ve onun soyundan gelen özel bir sınıftır.¹⁹ Bu nedenle sonradan kohan olunamaz, bu statü ancak doğum ile kazanılır.²⁰ "Yahudiliğin manevi aristokrasi" olarak da görülen kohanlerin²¹ Harun'un soyundan gelecek olması ise kesinlikle değiştirilemez. Bu kurumun sonsuza kadar bu soydan devam etmesi gerektiği Tanrı tarafından kesin ifadelerle kayıt altına alınmıştır.²² Nitekim işin ciddiyetinin bilincinde olan Yahudiler, Babil sürgününden sonra kohan sınıfından olduğunu ileri sürenlerden iddialarını destekleyecek yazılı belge istemişlerdir. Bu talebi yerine getiremeyenler kohanlık vazifesinden uzak tutulmuştur.²³ Bununla birlikte, Yahudi tarihinin bazı dönemlerinde kohanlerin şeceresinde büyük karışıklık olduğuna da dikkat çekilmiştir.²⁴

Tanrı, tarih içinde kimi kohanlerin günahlarından ve "iğrenç uygulamaların"dan ötürü onlara çok öfkelenmiş²⁵ de dinî işlerin sorumluluğunu yine de kohanlere vermiştir.²⁶ Kimi Yahudi düşünürlere

¹⁸ Bu çalışmada "kohanler" ifadesi, zaman zaman başkoheni kastedecek şekilde de kullanılmıştır. Kohanler, Yahudilikte din hizmetlerinde görevli olan ancak kutsal kabul edilmeyen Levililer ile aynı atayı paylaşmaktadırlar. Bu bağlamda her kohan Levi iken her Levi kohan değildir (Baruch A. Levine, "Levites", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference, 2005), 8: 5423).

¹⁹ Çıkış 28:1; 29:44; Sayılar 18:7. Harun'un dört oğlu vardı. Nadav ve Avihi Tanrı'nın huzurunda kurallara uymadıkları için ölmüşlerdir. Bu nedenle kohanlık kurumu Harun'un diğer oğulları İtamar ve Elazar ile devam etmiştir (Sayılar 3:1-4; Levililer 10:12). Tanrı'nın Elazar ile yaptığı antlaşma doğrultusunda kohanlık onun soyuyla kalıcı hale gelmiştir (Sayılar 25:12-13).

²⁰ H. Hirschfeld, "Priest, Priesthood (Jewish)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner's Sons, 1919), 10: 322.

²¹ Joseph Telushkin, *Jewish Literacy: The Most Important Things to Know About the Jewish Religion, Its People, and Its History* (New York: William Morrow, t.y.), 655.

²² Çıkış 29:9. Bu emre rağmen bazı dönemlerde kohanlerin yapmaları gereken birtakım işler başkalarına verilmiştir (Hezekiel 44:8-9); Yusuf Besalel, "Koen Gadol", *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 2: 337.

²³ Ezra 2:62; Nehemya 7:64.

²⁴ Kürşat Demirci & Tolga Savaş Altınal, "Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2017): 36.

²⁵ Bkz. Yeremya 20:1-6.

²⁶ Hezekiel 44:13-14.

göre de kohenlik kurumu babadan oğula geçerek günümüze kadar ulaşmıştır.²⁷ Yahudilerde dinî kimlik kimliği anneye, “kabile kimliği” ise babaya dayanır. Bu nedenle, babası kohen olan biri, kohendir, yani kohenlik babadan gelen bir statüdür.²⁸

Kohenlik kurumu, kutsal olan Tanrı ile günahkâr Yahudi milleti arasında iletişimi sağlayan aracı kurum ve bu ikisi arasındaki birlik bağını temsil eden unsur olarak kabul görmüştür.²⁹ Zira kohenler, önemli dinî vazifeleri yerine getirmeleri için Tanrı tarafından seçilmiştir.³⁰ Kohenlere verilen ve Tanrı'nın bir armağan³¹ olarak nitelendirdiği bu “ayrıcılık” onları dinî açıdan yüksek ve değerli yapmış,³² başka bir ifadeyle kutsal kılmıştır.³³ Yahudiler de kohenlerin kutsallığına saygı duymuş ve mümkün olduğunca onları korumaya çalışmışlardır. Mesela Tevrat'ta anlatılanlara göre Süleyman, ölümü hak ettiğini düşündüğü Aviyatar'ı (Abiatar)³⁴ öldürmekten vazgeçerek sadece kohenlik vazifesinden azletmiştir.³⁵ Yine Saul, askerlerine bir sebepten ötürü kohenlerin öldürülmesini emretmiş ancak askerler bu emri yerine getirmemişlerdir.³⁶

Sahip oldukları önemden ötürü diğer Yahudilerden ayrılan kohenler Musa'nın, Tanrı'nın emrettiği ritüelleri yerine getirip kardeşi Harun'u ve oğullarını kutsamasının ardından göreve başlamışlardır.³⁷ Kendi

²⁷ Yusuf Besalel, “Koanim (Koenler)”, *Yahudilik Ansiklopedisi* (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 2: 333.

²⁸ Telushkin, *Jewish Literacy*, 655.

²⁹ W. G. Moorehead, *Studies in the Mosaic Institutions* (New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1895), 91.

³⁰ Suzan Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 3. bs. (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2018), 140. Babil sürgünü dönüşünden sonra kohenler, dinî görevlerinin yanında, tanrısal bir görev olmasa da devlet başkanı olarak da görev yapmışlardır (Abraham Geiger, *Judaism and Its History*, çev. Charles Newburgh (New York: The Bloch Publishing Co., 1911), 68).

³¹ Sayılar 18:7.

³² Besalel, “Koanim (Koenler)”, 2: 332.

³³ Çıkış 29:1; Levililer 21:6, 8; 22:9; Menahem Haran v.dğr., “Priests and Priesthood”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik, 2. bs. (Detroit: Thomson Gale, 2007), 16: 520.

³⁴ Tevrat'taki ifadelerde Aviyatar'ın kohen olduğu belirtilmesine karşın onun aslında başkohen olduğu nakledilmektedir (Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 61, 100).

³⁵ I. Krallar 2:26-27.

³⁶ I. Samuel 22:17.

³⁷ Çıkış 29:1-35; Levililer 8. ve 9. bablar.

aralarında belli seviyeler olmakla birlikte kohenklik kurumu, aslında başkohen ve kohenkler olmak üzere iki sınıftan oluşmaktadır. Başkohen aynı zamanda kohenklerden de sorumlu kişidir.³⁸ Süleyman Mabedi yıkılana kadar her zaman bir başkohen bulunurken³⁹ kohenklerin sayısı birden fazla olmuştur. Yahudi tarihindeki ilk başkohenin de Harun olduğu belirtilmiştir. Kutsal olmaları hasebiyle gerek başkohenin gerekse kohenklerin kendilerine özel görevlerinin ve kıyafetlerinin yanı sıra uymaları gereken kurallar da Tanrı tarafından belirlenmiştir.

2) Modern Dönemde Kohenkler

Süleyman Mabedi'nin M.S. 70 yılında yıkılması, kohenklerin gücünü ve prestijini önemli ölçüde azaltırken rabbilerin otoritesini arttırmıştır. Buna rağmen Yahudiler kohenklerin soyağacını kayıt altına alarak bu bilgiyi babadan oğula, nesilden nesile aktarmışlardır. Nitekim kohenk olduğunu iddia eden Yahudiler üzerinde yapılan DNA test sonuçlarının bu iddiaların doğru olduğunu gösterdiği belirtilmiştir.⁴⁰

Eski önemleri kalmasa da tarihin belli dönemlerinde kimi kohenklerin Yahudiliği öğretmek için başka memleketlere görevlendirildikleri de olmuştur.⁴¹ Günümüzde ise kohenkler sembolik olarak bazı dinî uygulamaları yerine getirmeleri için görevler verilmektedir.⁴² Yahudi bayramları, kutsal günleri, uygulamaları ve bazı ibadetlerin yerine getirilmesinde kohenkler ihtiyacı duyulmaktadır. Mesela sinagoglarda *Sefer Tora* okunmaya başladığında haftanın peraşasının ilk bölümü yüksek sesle kohenkın gözetiminde okunmaktadır. Ailenin ilk erkek çocuğunun Tanrı'ya adanması mahiyetinde olan *Pidyon Ha-Ben* uygulamasında da kohenklerin sorumlulukları bulunmaktadır.⁴³

³⁸ James C. Vanderkam, *An Introduction to Early Judaism* (Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001), 176.

³⁹ Her dönemde bir başkohenin olması icap etmesine karşın Davut, siyasi amaçlar güderek aynı anda iki tane başkohen görevlendirmiştir (Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, 55, 56).

⁴⁰ Sara E. Karesh & Mitchell M. Hurvitz, "Kohanim", *Encyclopedia of Judaism* (New York: Facts On File, 2005), 277. Ayrıca bkz. Rabbi Yaakov Kleiman, "The Cohanim - DNA Connection", *Aishcom*, erişim: 15.11.2019, <https://www.aish.com/ci/sam/48936742.html>.

⁴¹ Nuh Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 154.

⁴² Adam, "Yahudilik", 95.

⁴³ Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 143.

Kohenlerin gerek Mabet döneminde gerekse Mabet'in yıkılmasından günümüze kadar yerine getirdikleri ve Tevrat'ta temas edilen⁴⁴ bir uygulama ise "Kohen Kutsaması"dır. Mabet döneminde sabah ve akşam olmak üzere günde iki defa okunan kutsama, sonraki dönemlerde sinagoglarda da yerine getirilmeye başlanmıştır. Günümüzde hayatın getirdiği zorluklar nedeniyle diasporada kutsama şabat ve bayram günlerinde okunmaktadır. Sinagoglarda yüksek ses ile okunan kutsama esnasında cemaatin, kohenlere döndükleri ve dikkatin dağılması için bir saygı ve tevazu ifadesi olarak gözlerini yere indirdikleri anlatılmaktadır. Kutsal kabul edilen kohenlerin belli şartları taşımadıkları takdirde kohen kutsamasından uzak durmaları gerekmektedir. Mesela bir kohen, sadece kohenlere yasak olan bir evlilik yapmışsa, ölü ile yakın temasta bulunmuşsa, anne ya da babasının yasını tutuyorsa, adam öldürmüşse, dikkat çeken fiziksel bir özrü varsa yahut sarhoşsa kutsamaya katılamaz. Bu kohenin sinagog dışına çıkartılması gerekmektedir.⁴⁵

Kohenlerin yemeklerden sonra yapılan şükür duası Birkat Amazon' u okuma ayrıcalığına sahip olduğu hükmü şu anda büyük ölçüde göz ardı edilmekle birlikte bu geleneğin devam ettiği bazı yerlerde duayı yapacak kişi, eğer orada bir kohen varsa "kohenin izni ile" diyerek duayı yapmaktadır.⁴⁶

Sembolik de olsa bazı görevleri yerine getirmelerinden ötürü kohenler, Yahudilerin saygı duyduğu kimseler olarak etkinliklerini hâlâ sürdürmektedirler.⁴⁷ Kohenlere özgü bütün haklar, ayrıcalıklar ve yasaklar günümüzde Ortodoks Yahudiler arasında geçerlidir. Reformist Yahudiliğe göre bu kuralların hiçbiri geçerli değildir.⁴⁸

Yahudi halkının kohenlere verdikleri önem, pek çok Yahudinin soyadının kohen olmasından da anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, soyadı kohen olan her Yahudinin Harun'un soyundan geldiği anlamına gelmediği gibi soyadı kohen olmayan Yahudilerin gerçekten de kohen olmadığı anlamına gelmemektedir.⁴⁹

⁴⁴ Sayılar 6:22-27.

⁴⁵ Yusuf Besalel, "Koanim Kutsaması", *Yahudilik Ansiklopedisi* (Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001), 2: 335, 336.

⁴⁶ Haran v.dğr., "Priests and Priesthood", 16: 525.

⁴⁷ Nuh Arslantaş, *Hiz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, ed. Mustafa Çağrı (İstanbul: Kuramer, 2016), 286.

⁴⁸ Haran v.dğr., "Priests and Priesthood", 16: 525-526.

⁴⁹ Karesh & Hurvitz, "Kohanim", 277.

3) Kohenlerin Görevleri ve Kıyafetleri

Kutsal olmalarının gereği olarak kohanlerin Tanrı tarafından kendilerine verilen özel görevleri ve yine Tanrı tarafından belirlenen özel kıyafetleri bulunmaktadır. Bu görevlerin ve kıyafetlerin detayları Tevrat'ta açıkça belirtilmiştir.

3.a) Kohenlerin Görevleri

Tanrı ile kullar arasında aracı kabul edilen kohanler,⁵⁰ Yahudi ibadetlerinin uygun bir şekilde yerine getirilmesinden sorumlu tutulan kutsal kişilerdi.⁵¹ Kendilerini diğer Yahudilerden ayıran birtakım kesin görevleri ve mecburiyetleri vardı.⁵² Kohenlerin üzerlerine aldıkları görevler de babadan oğula geçiyordu.⁵³

Kohanlerin asıl görevleri Yahudilerin göç ettikleri yere taşınabilmesi için portatif olarak imal edilen ve bir bakıma çadır mabet diyebileceğimiz Mişkan ve burada yerine getirilen ibadetlerle ilgiliydi.⁵⁴ Mişkan'daki kandillerin bakımını yapmak⁵⁵ ve akşamdan sabaha kadar yanması için gerekli tedbirleri almak kohanlerin göreviydi.⁵⁶ Kurbanların sunulması ve arınma ritüelleri gibi oldukça ayrıntılı dinî hizmetleri yerine getirme görevi de kohanlere verilmiştir.⁵⁷ Mesela kohanler Tanrı'ya takdim edilmek için getirilen hayvanın kanını Mişkan'daki sunağın her yanına dökerlerdi. Yine belli işlemlerden sonra kurban edilen hayvanı, yakılması için sunağın üstüne koyarlardı.⁵⁸ Tevrat'ta kohanlerin yakmalık sunu ile ilgili yerine getirmeleri gereken aşağıdaki işler onların sorumlulukları hakkında genel bir fikir vermektedir:

“Yakmalık sunu bütün gece, sabaha kadar sunaktaki ateşin üzerinde kalacak. Sunağın üzerindeki ateş sönmeyecek. Kâhin [kohan] keten

⁵⁰ “Kâhin [Kohen] RAB'bin huzurunda onun günahını bağışlatacak; işlediği suç ne olursa olsun kişi bağışlanacak” (Levililer 6:7). Ayrıca bkz. Levililer 4:20, 26, 31, 35.

⁵¹ George Alexander Kohut (ed.), *Israel's Faith* (New York: Bloch Publishing Co., 1905), 70.

⁵² Besalel, “Koanim (Kohenler)”, 2: 333.

⁵³ Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, 50.

⁵⁴ Bkz. Levililer 6-7; Sayılar 18:1-7.

⁵⁵ Çıkış 30:7.

⁵⁶ Çıkış 27:21.

⁵⁷ Adam, “Yahudilik”, 95.

⁵⁸ Levililer 1:1-17.

giysisini, donunu giyecek. Sunağın üzerindeki yakmalık sunudan kalan külü toplayıp sunağın yanına koyacak. Giysilerini değiştirdikten sonra külü ordugahın dışında temiz bir yere götürecektir. Sunağın üzerindeki ateş sürekli yanacak, hiç sönmeyecek. Kâhin [kohen] her sabah ateşe odun atacak, yakmalık sununun parçalarını odunların üzerine dizecek, onun üzerinde de esenlik sunularının yağın yakacak. Sunağın üzerindeki ateş sürekli yanacak, hiç sönmeyecek.”⁵⁹

İbadet amacıyla yerine getirilen bu tür işlemlerin kohenler dışında başka biri tarafından yapılmasına kesinlikle izin verilmemiştir. Hatta Mabet'teki kutsal yerlere kohenler dışında girenlerin öldürülmesine hükmedilmiştir.⁶⁰

Kudüs'ün fethi ve Süleyman Mabedi'nin inşa edilmesinden sonra kohenler, kendilerine verilen tanrısal görevleri burada yerine getirmeye başlamışlardır.⁶¹ Kohenler, zamanla sayılarının fazla olmasından dolayı her biri altı kohen ailesinden oluşan 24 gruba ayrılmıştır. Her hafta bir grubun nöbetçi olarak Mabet'te görevlendirilmesi yönünde bir düzenleme yapılmıştır.⁶² Öte yandan Mabet'e ilişkin ibadet ve uygulamalar son derece mühim olduğundan kohenler, en zor şartlar altında dahi görevlerinin başında olmuşlar, hatta Süleyman Mabedi'nin Romalılar tarafından saldırıya maruz kaldığı, pek çok kohenin öldürüldüğü bir dönemde dahi görevlerini yerine getirmek için canla başla çalışmışlardır.⁶³

Kohenlerin Mabet ve ibadetler dışında da görevleri bulunmaktaydı. Yahudi halkını Tanrı'nın buyrukları hakkında bilgilendirmek kohenlerin göreviydi.⁶⁴ Kutsal ile kutsal olmayanı, kirli ile temizini birbirinden ayırt etmek gibi sorumlulukları vardı.⁶⁵ Mesela kohenler hasta birinin hastalık belirtilerine bakarak onu kirli yahut temiz ilan ederlerdi.⁶⁶ Hatta küflü

⁵⁹ Levililer 6:8-13.

⁶⁰ Sayılar 18:7.

⁶¹ Karesh & Hurvitz, “Kohanim”, 277.

⁶² Charles Guignebert, *The Jewish World in the Time of Jesus*, çev. S. H Hooke (Londra, New York: Routledge, 1996), 59; Adam, “Yahudilik”, 95. Ayrıca bkz. I. Tarihler 24:1-19.

⁶³ Lester L. Grabbe, *An Introduction to Second Temple Judaism* (New York: T & T Clark, 2010), 20.

⁶⁴ Bkz. Baruch A. Levine, “Priesthood: Jewish Priesthood”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (Detroit: Macmillan Reference, 2005), 11: 7400.

⁶⁵ Levililer 10:10-11.

⁶⁶ Levililer 13:1-46.

eşyalar hakkında da Tevrat'ın buyrukları doğrultusunda hareket ederek eşyanın yıkanması, yırtılması yahut yakılması şeklinde hüküm verirlerdi.⁶⁷

Adli işlerle de ilgilenen kohanler, yeri geldiğinde mahkemelerde yargıç olarak görev yapmışlardır. Bu konuda kohanler, davalara bakarken Tanrı'nın ilkelerine göre hüküm vermeleri yönünde uyarılmışlardır.⁶⁸ Kohanler aynı zamanda Sanhedrin'de de görev yapmışlardır. Bu görevleri esnasında verdikleri kararlara uyulması hususunda da Tanrı, Yahudilerin gerekli özeni göstermelerini emretmiştir.⁶⁹ Öte yandan başkohanlerin Sanhedrin başkanlığı yaptığı nakledilmiştir. Nitekim Herod ve (Hz.) İsa gibi meşhur isimleri de yargılayan Sanhedrin'in başında bir başkohenin olduğu bildirilmiştir.⁷⁰

Mal mülk sahibi olmaları yasaklanan⁷¹ kohanlerin, kendilerini tanrısal hizmetlere adadıklarından⁷² geçimlerini temin etmeleri mümkün değildi. Tevrat, kohanlerin başka işle uğraşmamaları için toprak sahibi olmalarını da yasaklamıştır.⁷³ Dolayısıyla bu din adamı sınıfının geçimini Tanrı belirlemiştir. Tanrı, Yahudi halkına sorumluluk yükleyerek her bir Yahudiye sahip olduğu ürünün belli bir oranını bağış olarak kohanelere vermesini emretmiştir. Buna ilaveten kurban etlerinin bir bölümü, Mabet'e takdime olarak getirilen yiyecekler, ilk kırılan yün, hayvanların ilk doğanları gibi bazı ürünler de kohanelere tahsis edilmiştir.⁷⁴

3.b) Kohanlerin Kıyafetleri

Kohanlerin gerek Mişkan'da gerekse Süleyman Mabedi'nde dinî vazifelerini yerine getirirken giymeleri zorunlu olan özel dinî kıyafetleri vardı.⁷⁵ Bu kıyafetlerin nasıl olması gerektiği Tanrı tarafından

⁶⁷ Levililer 13:47-59.

⁶⁸ Hezekiel 44:24.

⁶⁹ Hugo Mantel, "Sanhedrin", *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (Detroit: Michael Berenbaum, Thomson Gale, 2007), 18: 23; Tesniye 17:9-10.

⁷⁰ Vanderkam, *An Introduction to Early Judaism*, 180.

⁷¹ Sayılar 18:1-2.

⁷² Tesniye 18:5.

⁷³ Sayılar 18:20.

⁷⁴ Besalel, "Koanim (Kohanler)", 2: 333. Ayrıca bkz. Levililer 1:10; 6:16; 7:6-10; 7:28-38; Sayılar 18:8-19; Tesniye 18:3-4; de Vaux, *Ancient Israel*, 379-382. Mabet'in ayakta olmamasından ötürü kohanelere verilmesi gereken ürünler verilmemektedir. Gerek Mabet'in yıkılmasından sonra gerekse günümüzde kohanelere yardım amacıyla bir şeyler takdim edilmektedir (Arslantaş, *İslam Toplumunda Yahudiler*, 336).

⁷⁵ Levililer 6:10.

belirlenmiştir. Tanrı, kutsal kıldığı⁷⁶ kıyafetlerin giyilmesini emrederek kohenlerin görkem ve saygınlık kazanmasını amaçlamıştır.⁷⁷ Ayrıca kutsal kıyafetler giyilmeden yerine getirilen dinî işlerin de geçersiz sayılacağı bildirilmiştir.⁷⁸

Mabet'teki görevleri esnasında kohenlerin başka bir kıyafet giymesi kesinlikle yasaklanmıştır. Tanrı yaz kış fark etmeksizin kutsal kıyafetlerin giyilmesini istemiştir. Hatta bu kıyafetleri giydikleri sürece kohenlerin gerek nem gerekse soğuktan ölmeyeceklerini belirtmiştir.⁷⁹ Kutsal kıyafetleri ile birlikte Tanrı'nın huzurunda tek bir bütün olduğuna inanıldığından kohenlerin, vücutları ile kıyafetleri arasına bandaj gibi herhangi bir nesneyi dahi sokmalarına izin verilmemiştir. Her zaman çıplak ayakla dolaşmak zorunda oldukları bildirilmiştir. Öte yandan Mabet içinde dinî vazifelerin yerine getirilmesi esnasında giyileceğinden kutsal kıyafetlerin Yahudi halkına ait malzemelerden yapılması, Yahudi olan herkesin bunların yapımına katkıda bulunması emredilmiştir.⁸⁰ Mabet dışına çıkartılması yasak olan kutsal kıyafetler, giyilmediklerinde özel odalarda muhafaza edilmiştir. Mabet dışına çıkacak kohenlerin ise başka kıyafetler giymeleri emredilmiştir.⁸¹

Pek çok Yahudi düşünür kohenlerin kutsal kıyafetlerindeki sembolizm ile ilgili uzun yazılar kaleme almıştır.⁸² Kutsal kıyafetlerin, kohenleri Yahudi halkından ayıran sembolik bir özelliğe sahip olduğu bildirilmiştir. Nitekim bu kıyafetleri gören Yahudilerden, Harun ve soyunun manevi açıdan yüksek bir seviyede olduklarını ve Mabet'te dinî hizmetlerin yerine getirilmesi için bu soyun seçilmesinin sebebini idrak etmeleri beklenmiştir.⁸³

⁷⁶ Levililer 16:4.

⁷⁷ Çıkış 28:2, 40.

⁷⁸ Yitshak Haleva v.dğr. (ed.), *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 2. Kitap: Şemot*, çev. Moşe Farsi, 2. bs. (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004), 345 (Bundan sonra Tora-Şemot şeklinde kısaltılacaktır).

⁷⁹ Tora-Şemot, 368.

⁸⁰ Tora-Şemot, 345.

⁸¹ Levililer 6:11; Hezekiel 42:14; 44:19.

⁸² Mesela kohenlerin işlerinin kutsal doğasına uygun kıyafetler giymeleri bütün Yahudilere, Tanrı'ya ibadet ederken kıyafetlerine dikkat etmelerini ve her zaman Tanrı'nın huzurunda bulduklarından ona saygıyla yaklaşmaları gerektiğini hatırlatmaktadır (Tora-Şemot, 345).

⁸³ Tora-Şemot, 345.

Tanrı'nın, isimlerini özellikle belirttiği sanatkâr kişilerce dikilmesi emredilen⁸⁴ kohanlerin kutsal kıyafetleri dört parçadan oluşmaktadır. Yünden yapılması kesinlikle yasaklanan, ketenden imal edilmiş olması gerektiği vurgulanan kutsal kıyafetler⁸⁵ don, mintan, kuşak ve sarıktan ibarettir.⁸⁶

a) Don: Tevrat'ın ifadelerine göre uzunluğu belden uyluk kemiğine kadar olup ketenden imal edilen ince bir kıyafettir.⁸⁷ Bunu bir nevi paçalı don olarak düşünmek de mümkündür. Bu kıyafetin kalbe yakın bir yerden başlayıp dize inecek kadar uzun olması gerektiğini düşünenler de vardır. Donun diz hizasında bağlanabilmesi için ipleri olduğu belirtilmektedir.⁸⁸ Kohenlerin, edep yerlerini örtmek için giymeleri gereken bu kıyafet⁸⁹ diğer kutsal kıyafetlerden farklı olarak “onur ve görkem” için değil, sadece mahrem yerlerin örtülmesi içindir.⁹⁰ Zaten üzerine mintan giyileceğinden donun dışarıdan görünmesi mümkün değildir. Ancak bu durum donun kutsal olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira donun Mabet'te suç işleyen kohanlerin, günahlarından ötürü ölmelerine engel teşkil ettiğine inanılmaktadır.⁹¹

b) Mintan: Bu kıyafete Tevrat'ta “İnce ketenden işlemeli bir mintan doku”⁹² cümlesiyle işaret edilmektedir. Buradaki işleme, kabartma ve gömme desenlerden oluşan bir örgü şeklindedir. Desen hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Kimilerine göre yan yana dizilmiş baklava şeklindeki küçük gözlerden oluşurken kimilerine göre de bal peteği şeklinde altıgen bir yapıdır. Mintan'ın dokunmasının ardından gövdeye dikilen uzun kolları da olduğu nakledilmektedir.⁹³ Doğrudan tenin üzerine giyilen mintan, uzun bir gömlek şeklinde de tarif edilmektedir.⁹⁴ İkinci Mabet

⁸⁴ Çıkış 31:2, 3 ve 10.

⁸⁵ Hezekiel 44:17-18.

⁸⁶ Levililer 16:4.

⁸⁷ Çıkış 28:42; 39:27-29.

⁸⁸ Tora-Şemot, 369.

⁸⁹ Çıkış 28:42; 39:27-29.

⁹⁰ Tora-Şemot, 345. Yahudi din adamları, Çıkış 28:4'te kutsal kıyafetler zikredilirken dondan bahsedilmemesinden yola çıkarak böyle bir sonuca varmışlardır.

⁹¹ Çıkış 28:43.

⁹² Çıkış 28:39.

⁹³ Tora-Şemot, 367.

⁹⁴ Tora-Şemot, 345.

döneminde kohenlerin giydikleri mintanın ayak bileklerine, kollarının ise avuç içine kadar uzun olduğu nakledilmektedir.⁹⁵

c) Kuşak: Yaklaşık 6 cm eninde, 15 metre uzunluğunda olan kuşak, farklı görüşler olmasına karşın⁹⁶ renkli yün ve ketenden mamul bir giysidir. Burada dikkat çeken husus, Yahudi hukukuna göre yünle ketenden dokunmuş karışık kumaş yasak iken⁹⁷ bir istisna olarak kohenlerin kıyafetinde bu yasağa riayet edilmemiştir. Ancak konunun hassasiyetinden ötürü dinî vazifesini eda eden kohenlerin kuşaklarını hemen çıkarmaları zorunlu tutulmuştur.⁹⁸

d) Sarık: Kohenlerin kafalarına çepeçevre sardıkları keten bir kumaştır. Sarıldıktan sonra çözülmemesi için sarık dikilir, dikişin görünmemesi için de kaliteli keten bir kumaş parçasıyla gizlenirdi. Bu sarığın basit bir koni şeklinde şapka olduğunu düşünen Yahudi müellifler de bulunmaktadır.⁹⁹

4) Başkohen'in Görevleri ve Kıyafetleri

Kohenlerde olduğu gibi başkohenin de kendine özgü bazı görevleri bulunmaktadır. Bunlar, Tevrat'ın ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Tanrı tarafından başkohene verilmiştir. Bu görevlerin yanı sıra yine kutsallıklarından ötürü başkohenin, kohenlerden ayrılan özel kıyafetleri de bulunmaktadır.

4.a) Başkohen'in Görevleri

Daha öncede belirtildiği gibi kohenlik kurumu kohenler ve başkohen olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Kohenlerin en yaşlısı başkohen seçilirken bu durum onun en kutsal kişi olmasını da beraberinde getirmiştir.¹⁰⁰ Başkohenin kutsal olmasından ötürü onun işlediği günah da Yahudi halkının günahı olarak kabul edilmiştir.¹⁰¹ I. Mabet döneminde 18, II. Mabet döneminde ise 60 başkohen görev yapmıştır. Kohenlerin başı kabul edilen

⁹⁵ Üzüm, *Yahudilikte Din Adamları Müessesesi (Tanah Döneminde)*, 55.

⁹⁶ Tora-Şemot, 366.

⁹⁷ Tesniye 22:11. Ayrıca bkz. Levililer 19:19.

⁹⁸ Tora-Şemot, 367.

⁹⁹ a.yer.

¹⁰⁰ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 178.

¹⁰¹ Emil G. Hirsch, "High Priest", *Jewish Encyclopedia (New York, Londra: Funk and Wagnalls Company, 1904)*, 6: 390.

başkohen, gerek sorumlulukları ve kıyafeti gerekse uyması gereken kurallar nedeniyle kohenlerden bariz bir şekilde ayrılmıştır.¹⁰²

Kutsal olduğu belirtilen¹⁰³ başkohen de kohenler gibi Tanrı ile kullar arasında aracı olmuşlardır. Mesela Mabet döneminde bir kral yahut mahkeme başkanı, savaşa girip girmemek gibi hayati bir meselede yahut içtimai önemi haiz bir konuda Tanrı'dan bilgi almak istediğinde başkohene giderdi. Başkohen ise kendisine soru yöneltilirken Tanrısal Varlığa yüzünü döner ve *göğüslüğün* üzerinde yazılı olan harflerin ışıldamasıyla, Tanrı'dan geldiğine inanılan cevabı ilgili kişiye bildirirdi.¹⁰⁴

Başkoheni diğer kohenlerden ayıran en büyük özellik, içine senede sadece bir gün, yani Kefaret Günü'nde (Yom Kipur) girilebilen, Mabet'in en kutsal yeri kabul edilen ve Tanrı'nın Varlığı'nın içinde olduğuna inanılan¹⁰⁵ Kutsallar Kutsalı'na girme ayrıcalığına sahip tek kişi olmasıdır.¹⁰⁶ Aslında bu ayrıcalık başkohene yüklenen büyük bir sorumluluğun neticesidir. Zira başkohenin en büyük ve en önemli görevi Kefaret Günü'nde¹⁰⁷ ortaya çıkardı. Bu günde başkohen hem kendisinin hem de tüm Yahudi halkının günahlarının bağışlanması için Kutsallar Kutsalı'na girer, Tanrı'nın huzuruna çıkar ve ondan bağışlanma dilerdi.¹⁰⁸

4.b) Başkohen'in Kıyafetleri

Yahudi inancına göre dünyadaki en kutsal yer Süleyman Mabedi'nde bulunan, Tanrı'nın Kutsal Varlığı'nın yer aldığına inanılan Kutsallar Kutsalı'dır. Böylesine kutsal bir mekâna giren kişiye meleklerin zarar vermemesi için başkohenin, sadece ona mahsus kıyafetleri giymesi gerektiği belirtilmiştir. Zira inanışa göre, başkohen ne kadar günahsız ve kutsal olursa olsun Tanrı'nın belirlediği kıyafetlerden birini giymez ise meleklerin saldırısına karşı savunmasız olacaktır.¹⁰⁹

¹⁰² Besalel, "Koen Gadol", 2: 337.

¹⁰³ Çıkış 28:3.

¹⁰⁴ Besalel, "Koen Gadol", 2: 337.

¹⁰⁵ Levililer 16:2.

¹⁰⁶ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 178.

¹⁰⁷ Yahudiler, en kutsal gün kabul edilen Kefaret Günü'nde günahlarından ötürü üzüntü ve pişmanlık içinde olurlar. Kendilerini Tanrı'nın huzurunda hissedip vicdanlarıyla başa başa kalırlar. Yaşamlarını Tanrı'nın buyrukları doğrultusunda düzenlemeye yönelirken beşeri zaafının üstesinden gelip Tanrı'ya yaklaşmayı arzularlar (Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler*, 46). Kutsallığından ötürü bu günde Şabat kuralları uygulanır (Levililer 23:32).

¹⁰⁸ Hirsch, "High Priest", 6: 390.

¹⁰⁹ Tora-Şemot, 368.

Yahudi müellifler başkohenin kutsal kıyafetinin önemini şu benzetme ile açıklamaktadır: “Bir anlamda Koen Gadol [Baskohen], bir kralın, oğluna tuttuğu eğitimci gibidir. Bu eğitimcinin, prensin eğitimi için istediği zaman saraya girip çıkma yetkisi olabilmelidir. Bu sebeple kral ona bir üniforma verir; muhafızların onu giriş çıkışlarda tanımlarını ve geçişine izin vermelerini sağlar”.¹¹⁰

Baskohenin kıyafeti vücudu örtmenin çok daha ötesinde bir öneme yani kutsal bir işleve sahiptir. Çünkü başkohen senede bir gün Kutsallar Kutsalı'na girerek, Yahudi milletinin günahlarını bağışlanması için Tanrı'ya yakarıştaki bulunmaktadır. Böylesine önemli dinî bir görevi eda ederken düşüncelerini de muhafaza edip onun saflığını koruması son derece önemlidir. Bu bağlamda başkohen, görevini yerine getirirken kıyafetine bakarak görevinin ne kadar önemli olduğunu, Tanrı'nın huzurunda tüm Yahudi halkını temsil ettiğini aklından kesinlikle çıkarmayacaktır.¹¹¹

Baskohenin kıyafeti, birtakım farklılıklarla birlikte kohenlerin don, mintan, kuşak ve sarık olmak üzere dört parçadan oluşan kıyafetlerine ilaveten kaftan, efod, göğüslük ve altın taç olmak üzere toplam sekiz parçadan oluşmaktadır. Baskohenin kendisini diğer kohenlerden ayırt ettiren kıyafetlerinin adeta “krallık” havasını yansıttığı düşünülmektedir.¹¹²

Daha önce kohenlerin giydiği don, mintan, kuşak ve sarıktan bahsedildiğinden burada sadece başkohenin giymesine izin verilen kıyafetlerden bahsedilecektir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki kohenlerin giydiği kuşak ile başkohenin giydiği kuşak arasında küçük bir fark vardır. Buna göre kohenlerin kuşağı yün ve keten karışımı iken başkohenin kuşağı sadece ketenden yapılırdı.¹¹³ Baskohenin diğer kıyafetleri ise şunlardır:

a) Kaftan: Mavi yünden yapılan,¹¹⁴ mintanın üstüne giyilen, iki yanı açık, kolsuz uzun gömlek şeklinde bir kıyafettir. Başka bir ifadeyle kolsuz uzun tunik gibi giysidir.¹¹⁵ Tevrat'ta nasıl yapılacağı ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Başın geçebilmesi için ortasının açık bırakılması, yırtılmasını önlemek için de boşluğun kenarlarının yaka gibi dokunması gerekmektedir. Kenarları lacivert, mor ve kırmızı iplikten yapılan nar

¹¹⁰ Tora-Şemot, 368.

¹¹¹ Tora-Şemot, 344.

¹¹² Besalel, “Koen Gadol”, 2: 337.

¹¹³ Tora-Şemot, 345.

¹¹⁴ Besalel, “Koen Gadol”, 2: 337.

¹¹⁵ Tora-Şemot, 345.

motifleriyle süslenmeli, motiflerin arasına ise altın ziller takılmalıdır. Etek ise sırayla bir nar bir zil olmak üzere donatılmalıdır. Bu arada eteğin altındaki zillerin özel bir işlevi bulunmaktadır. Buna göre Kutsallar Kutsalı'na girdiğinde başkohen, bütün kutsallığına ve arınmışlığına rağmen orada ölebilirdi. Ziller ise çıkardığı sesler sayesinde dışarıda bulunan Yahudilere başkohenin ölmediğini, hâlâ hayatta olduğunu bildirirdi.¹¹⁶

b) Efod: Tevrat'ta bu kıyafetin tasarımından ayrıntılı olarak bahsedilmektedir. Renkleri ve tasarımıyla başkohenin dikkat çeken kıyafetlerinden biri olup kaftanın üstüne giyilen efod altın sırmanın yanı sıra lacivert, mor ve kırmızı ipliklerin kullanılmasıyla dokunan ince ketenden mamul bir kıyafettir. Köşelerinde bağlanması için ikişer omuzluk bulunmaktadır. Efodun ortasında, yine aynı renklerden dokunan keten kumaştan üretilen bir kuşak yer almaktadır. Efodun omuz bölgesine her bir omuza bir tane olmak üzere iki adet oniks taşı takılmaktadır. İsrailoğullarının adları altısı bir taşta, altısı da diğer taşta işlenmelidir.¹¹⁷

c) Göğüslük: Buna hoşan de denilmektedir. Göğüslüğün, mahkemelerde verilen yanlış kararlardan ötürü Tanrı'nın affını dilemek ve Yahudi halkının geneliyle ilgili verilecek kararlarda aktif rol oynamak şeklinde iki amacı vardır.¹¹⁸ Yahudi halkını ilgilendiren kararların verilmesinde ise göğüslükte bulunan ve Tanrı'dan konuya dair ilahi mesajı almak için kullanılan Urim ve Tumim¹¹⁹ denilen iki taş kullanılmaktadır.¹²⁰

Efod ile aynı kumaştan imal edilmesi gereken göğüslük, aslında bir kıyafetten daha çok başkohenin göğsüne taktığı, Tevrat'ın ifadesine göre "kalbinin üzerinde taşıyacağı" kare şeklinde bir levhadır. Kenarları birer karış (yaklaşık 22.5 cm) olan göğüslüğün üzerinde, her birinde 3 tane olmak üzere 4 sıra halinde toplam on iki taş yuvası vardır. Altından yapılan taş yuvasının her biri, Tevrat'ta isimleri belirtilen birbirinden farklı değerli birer taş içerirdi. On iki kabileyi temsil eden taşların üzerine Yakup'un on iki oğlunun ismi işlenmiştir. Bunlara ilaveten, göğüslüğün takılabilmesi için gerekli olan diğer parçalar ve bunların özellikleri de Tevrat'ta ayrıntılı olarak zikredilmiştir.¹²¹

¹¹⁶ Çıkış 28:31-35.

¹¹⁷ Çıkış 28:6-14.

¹¹⁸ Tora-Şemot, 351.

¹¹⁹ Bkz. Çıkış 28:30.

¹²⁰ Bkz. Paul Carus, "The Oracle of Yahveh: The Urim and Thummin, the Ephod, and the Breastplate of Judgement", *The Monist* 17/3 (1907): 365-388.

¹²¹ Çıkış 28:15-29.

Göğüslüğün takılmasıyla ilgili özel bir kural koyulmuştur. Buna göre göğüslük, efodun kuşağının hemen üzerinde ona bitişik olmalıdır. Efod ile göğüslüğü birbirine bağlayan ipin çözülmesi yahut gergin olmaması kusur olarak kabul edilmiştir. Zira bu levhanın başkohenin göğsünde gevşek ve düzensiz durması Mabet içinde ciddiyetsizlik olarak değerlendirilmiştir.¹²²

d) Altın Taç: Başkohenin lacivert bir kordon ile alnına gelecek şekilde sarığının üzerine takması gereken altın taç, saf altından imal edilmiş olup üzerinde “Rabbe Adanmıştır” sözü yer alırdı.¹²³ Bu söz başkohenin artık din dışı (profan) olarak nitelendirilen dünyaya ait olmadığını vurgulardı.¹²⁴

5) Başkohen ve Kohenler İle İlgili Bazı Kurallar

Seçilmiş olmanın yanı sıra Tanrı'nın kutsal kıldığı kohenerin bu kutsallıklarını muhafaza etmeleri, ona zarar verecek her türlü davranıştan uzak durmaları emredilmiştir. “Halkı arasında bir büyük olarak kendini kirletmemeli, adına leke getirmemeli”¹²⁵ buyruğuyla Tanrı, koheneri bu konuda uyarmıştır. Tanrısal buyruklara riayet etmenin son derece önemli olduğuna dikkat çekerken aksi davranışta bulunan koheneri, günahlarından ötürü ceza göreceklərini hatta öleceklerini söyleyerek ikaz etmiştir.¹²⁶ Yahudi teolojisi açısından bakıldığında Tanrı'nın bu uyarıları daha iyi anlaşılmalıdır. Zira gerek başkohenin gerekse kohenerin yasaklanan davranışlarda bulunmaları sadece kendi kutsallıklarını değil, aynı zamanda görev yaptıkları Süleyman Mabedi'nin kutsallığını¹²⁷ hatta bizzat Tanrı'nın kutsallığını¹²⁸ kirletmektedir. Kohenerin ve başkohenin kutsallıklarını korumaları için de belli düzenlemeler getirilmiştir. Tevrat'ta belirtilen bu düzenlemeler sonraki yıllarda rabbiler tarafından genişletilmiştir.¹²⁹ Bu düzenlemelerden bazıları genel olarak şunlardır:

a) Evlilikle İlgili Kurallar: Kohenlik kurumunun kutsal olmasından ötürü Harun'un soyunun saflığını koruyarak bunu sonraki nesillere taşımak için kohenerlere yasaklar getirilmiştir. Bunlardan belki de en önemlisi kohenerin uyması gereken evlilikle ilgili düzenlemelerdir. Buna göre kohenerin herhangi bir kadınla evlenmesi yasaklanmıştır. Mesela dul

¹²² Tora-Şemot, 358.

¹²³ Çıkış 28:36-38.

¹²⁴ de Vaux, *Ancient Israel*, 347.

¹²⁵ Levililer 21:4.

¹²⁶ Levililer 22:9.

¹²⁷ Levililer 21:12.

¹²⁸ Levililer 22:2.

¹²⁹ Levine, “Levites”, 8: 5424.

bir kadın, sonradan Yahudi olan bir kadın yahut bir fahişe kohanlerin evlenmesi yasak olan kadınlardan bazılarıdır.¹³⁰ Buna benzer durumların başkohan için de geçerli olduğu belirtilmektedir.¹³¹

b) Ölü ve Hastalara İlişkin Kurallar: Kohenler, bir cesedin yanında hatta cesetle aynı çatı altında dahi bulunmamalıdır. Ölen kişinin kohenin annesi, babası, oğlu, kızı ve kardeşi olması durumunda bu kural geçerli değildir.¹³² Öte yandan ölüm döşeginde olan bir kişinin yanına da girmemelidir. Kohenlerin mezarlıklarda dolaşması da yasaklanmıştır. Bu yasağa günümüzde İsrail’de hastanelerde hâlâ uyulmaktadır. Kohenlerin ritüel açıdan kirlenmemesi için İsrail hastanelerinde morga açılan ayrı kapılar yapılmaktadır.¹³³

c) Bedensel Özrün Olmamasına Dair Kurallar: Kohenlik kurumu kutsal olduğundan kohanlerin ve başkohenin bedensel bir kusurunun olmaması gerekmektedir. Nitekim Harun’un soyundan gelse dahi “kör, topal, yüzü arızalı, organlarından biri aşırı büyümüş, kolu ve ayağı kırık, kambur, cüce, gözü özürlü, uyuz, yarası kabuk bağlamış ya da hadım” kişiler kusurlu kabul edilmiş ve kohanlik vazifesinden uzak tutulmuşlardır.¹³⁴

Sonuç

Her dinin din hizmetlerini yerine getirmesi gereken din görevlilerine ihtiyacı vardır. Genel olarak din adamı denilen bu sınıfın konumu ve prestiji dinlerin mahiyetine göre farklılık göstermektedir. Yahudilikte din adamı sınıfının en başında başkohan ve kohanlerden oluşan kohanlik kurumu yer almaktadır. Bu kurumun en bariz özelliği bu sınıftaki din adamlarının Tanrı tarafından seçilmiş olmasıdır. Başkohan dâhil olmak üzere kohanler, Tanrı’nın isteği doğrultusunda Harun’un soyundan gelmektedir. Bu soy dışında herhangi bir Yahudinin kohan olması mümkün değildir. Bu özelliğinden ötürü asırlar boyunca Yahudiler, Harun’un soyunun muhafazasına özen göstermişlerdir. Kohanlerin görevleri de Tanrı tarafından ayrıntılı bir şekilde belirlenmiştir. Yahudilikte sadece Mabet’te icra edilebilen pek çok ibadetin yerine getirilmesi kohanlerin sayesinde

¹³⁰ Besalel, “Koanim (Koenler)”, 2: 333.

¹³¹ Levililer 21:13-14. Günümüz İsrail devletinde de kohanlerin dul kadınlar ile evlenmeleri yasaktır. Dul bir kadınla evlenmek isteyen bir kohan ise, bu yasaktan ötürü, nikâhını Amerika’da kıydırmaktadır (Arslantaş, *İslâm Toplumunda Yahudiler*, 193).

¹³² Levililer 21:1-2.

¹³³ Besalel, “Koanim (Koenler)”, 2: 334.

¹³⁴ Levililer 21:16-23.

olmaktadır. Bu görevlerin yerine getirilmesi esnasında da kohenlerin giymeleri zorunlu olan ve özellikleri yine Tanrı tarafından belirlenen özel kıyafetleri bulunmaktadır. Soyuları, görevleri ve kıyafetlerinden de anlaşılacağı gibi kutsal kabul edilen kohenlerin, kutsallıklarına zarar verecek davranışlardan uzak durması emredilmiştir. Neticede Yahudilikte kohenlik kurumu kutsal olup kohenlerin olmaması bazı Yahudi ibadetlerinin yerine getirilemeyeceği anlamına gelmektedir. Mabet'in ayakta olduğu dönemde son derece itibarlı olan kohenlik kurumu II. Mabet'in yıkılmasıyla birlikte önemini kaybetmiştir. Kohenler günümüzde ise sadece bazı sembolik görevleri yerine getirmektedirler.

Kaynakça

- Adam, Baki. "Yahudilik". *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, 2. bs., Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, 55-126.
- Alalu, Suzan v.dğr. *Yahudilikte Kavram ve Değerler*. 3. bs., İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2018.
- Arslantaş, Nuh. Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Arslantaş, Nuh. *İslam Toplumunda Yahudiler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Bayraklı, Bayraktar. "Kur'an-ı Kerim'de Din Adamı Kavramı". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (1994): 147-162.
- Besalel, Yusuf. "Koanim (Koenler)". *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001, 2: 332-334.
- Besalel, Yusuf. "Koanim Kutsaması". *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001, 2: 335-336.
- Besalel, Yusuf. "Koen Gadol". *Yahudilik Ansiklopedisi*, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001, 2: 337-338.
- Carus, Paul. "The Oracle of Yahveh: The Urim and Thummin, the Ephod, and the Breastplate of Judgement". *The Monist* 17/3 (1907): 365-388.
- Demirci, Kürşat & Tolga Savaş Altinel. "Erken Dönem İsrailoğulları Tarihinde Rahipliğin Gelişim Sürecine Alternatif Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2017): 31-61.
- de Vaux, Roland. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. Çev. John McHugh, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- Friedlander, A. H. "Judaism". *A Dictionary of Comparative Religion*, ed. S. G. F. Brandon, Londra, 1970.
- Friedman, Richard Elliott. *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?* Çev. Muhammet Tarakçı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Its History*. Çev. Charles Newburgh. New York: The Bloch Publishing Co., 1911.
- Grabbe, Lester L. *An Introduction to Second Temple Judaism*. New York: T & T Clark, 2010.

- Guignebert, Charles. *The Jewish World in the Time of Jesus*. Çev. S. H Hooke, Londra, New York: Routledge, 1996.
- Gürkan, Salime Leyla. *Anahatlarıyla Yahudilik*. 2. bs., İstanbul: İsam, 2016.
- Haleva, Yitshak v.dğr. (ed.). *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara 2*. Kitap: Şemot. Çev. Moşe Farsi, 2. bs., İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2004.
- Hirsch, Emil G. "High Priest". *Jewish Encyclopedia*, New York & Londra: Funk and Wagnalls Company, 1904, 6: 389-393.
- Hirsch, Emil G. "Sacrifice". *The Jewish Encyclopedia*, New York & Londra: Funk and Wagnalls Company, 1905, 10: 615-623.
- Hirschfeld, H. "Priest, Priesthood (Jewish)". *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, New York: Charles Scribner's Sons, 1919, 10: 322-325.
- Karaman, Hayrettin. "Din Adamı". *Yeni Şafak Gazetesi*. 25 Ağustos 2017, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/din-adami-2039762>.
- Karesh, Sara E. & Mitchell M. Hurvitz. "Kohanim". *Encyclopedia of Judaism*, New York: Facts On File, 2005, 277.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. "Kur'ân'da Yahudi Din Adamlığı -Yahudi Geleneğiyle Mukayeseli Bir Çalışma-". *Milel ve Nihal* 7/1 (2010): 31-52.
- Kleiman, Rabbi Yaakov. "The Cohanim - DNA Connection". *Aishcom*, erişim: 15.11.2019, <https://www.aish.com/ci/sam/48936742.html>.
- Kohut, George Alexander (ed.). *Israel's Faith*. New York: Bloch Publishing Co., 1905.
- Levine, Baruch A. "Levites". *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Detroit: Macmillan Reference, 2005, 8: 5419-5428.
- Levine, Baruch A. "Priesthood: Jewish Priesthood". *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Detroit: Macmillan Reference, 2005, 11: 7399-7400.
- Mantel, Hugo. "Sanhedrin". *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik. Detroit: Michael Berenbaum, Thomson Gale, 2007, 18: 21-23.
- Moorehead, W. G.. *Studies in the Mosaic Institutions*. New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1895.
- Özen, Adem. *Yahudilikte İbadet*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2001.
- Öztürk, Alparslan Emin. *Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm'de Din Adamları*. Yüksek Lisans Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.
- Rabinowitz, Louis Isaac. "Levites in the Halakhah". *Encyclopaedia Judaica*, ed. Fred Skolnik & Michael Berenbaum, Detroit: Macmillan Reference, 2007, 12: 733.
- Topaloğlu, Bekir. "Din Adamı ve İlim". *İslâm Medeniyeti* 3/26 (1972): 11-13
- Telushkin, Joseph. *Jewish Literacy: The Most Important Things to Know About the Jewish Religion, Its People, and Its History*. New York: William Morrow, t.y.
- Üzüm, Hamza. *Yahudilikte Din Adamları Müessesesi (Tanah Döneminde)*. Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2007.
- Vanderkam, James C. *An Introduction to Early Judaism*. Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- W. G. Moorehead. *Studies in the Mosaic Institutions*. New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1895.

Yılmaz, H. Kâmil. “Din Adamı Algısında İdeal Model”. IV. Din Şûrası. Ankara: 2009, 2: 793-807.

TERCÜMELER

(TRANSLATIONS)

Bir Dinî Kimlik İnşâ Örneği Olarak Gnostik- Maniheist Hıristiyanlığın Ortaya Çıkışı

The Emergence of Gnostic- Manichaeen Christianity as a Case of Religious Identity in the Making

Johannes van Oort

Prof. Dr., Faculty of Theology and
Religion, University of Pretoria



Nevfel Akyar (çev.)

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Ü.
İlahiyat Fakültesi



Giriş*

Bu tartışmanın teması açısından Maniheizm, özellikle kiliseye ait kimliğin ve dinin ortaya çıkışını betimlemek için uygun bir alan gibi görünmektedir. Maniheizm veya Mani kilisesi bir Yahudi-Hıristiyan mezhebinden ortaya çıkmıştır. Bu, söz konusu hareketin ortaya çıkışının ilk evresinde, kimliği ve profili halihazırda iyi oluşturulmuş bir Yahudi-Hıristiyan cemaati üzerinden ve ona karşı kendi kimliğini ifade etmek zorunda olduğu anlamına gelir. Köln Mani Kodeksi'nin keşfinden beri Maniheizm'in ilk şeklini nasıl edindiğini gösteren benzersiz kanıtlara sahibiz. Bu makalede, Maniheizm'in ortaya çıkışının bu ilk aşamasına odaklanacağız. Mani'yi kusursuz bir Elçi (Revealer) olarak göstermesinin dışında, Mani dinindeki otoriter kaynakların ortaya çıkışını ve fonksiyonlarını işaret eden unsurlara özellikle dikkat çekeceğiz. Nihayet bir taraftan Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın diğer taraftan ana akım Katolik¹

* Johannes van Oort, "The Emergence of Gnostic-Manichaeen Christianity as a Case of Religious Identity in the Making", *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation*, ed. J. Frishman & W. Otten & G. Rouwhorst (Leiden & Boston: E. J. Brill 2004), 275-285.

¹ Burada ve makalenin diğer kısımlarında 'Katolik' kelimesini 'ana akım Hıristiyanlık' anlamında kullanmaktayım. Böylece onu 'evrensel' veya 'genel' orijinal anlamına yakınlaştırma çabası içerisindeyim. Bu kullanım yolu ile 'heretik'ten farklı olarak 'Katolik'in anlamı sadece çeşitli Batı Katolik ve Doğu

Hıristiyanlığın daha sonraki süreçte birbirlerini etkileyen ve böylelikle kendi şahsi kimliklerinin oluşmasına katkıda bulunan hususlara değinilecektir.

Maniheizm, Gnostisizmin gelişim sürecinde eşsiz bir öneme sahiptir.² Maniheizm bu dini hareketin (Gnostisizmin), halihazırda geç antik dönemde kendini gerçek bir dine dönüştüren, yani ayrı ve yapılandırılmış bir cemaat ya da Kilise ile binlerce ve sonrasında hatta milyonlarca imanlısı; kendi lideri, piskoposları ve din adamları; kendi liturjisi ve âyinleri, kendi otoriter kutsal metinleri ve sonuç olarak kendi gösterişli sanatı³ olan tek formudur. Dahası Maniheizm, Gnostisizmin gelişmiş bir dünya dini haline gelen tek türüdür. Güney Mezopotamya'dan çıkarak Batıda Atlantik'e Doğuda Pasifik'e kadar yayılmıştır.⁴ Bu dinin bağluları Mısır, Roma

Ortodoks Kiliselerini işaret etmekle kalmayıp aynı zamanda Nesturileri ve Monofizitleri de kapsamaktadır.

- ² Örnek olarak en önemli genel Maniheizm çalışmalarına bakınız: Henri-Charles Puech, *Le manichéisme: Son fondateur, sa doctrine* (Paris: Civilisations du Sud, 1949); François Decret, *Mani et la tradition manichéenne* (Paris: Éditions du Seuil, 1974); Alexander Böhlig, *Die Gnosis / III, Der Manichäismus* (Zürich & München: Artemis Verlag, 1980); Michel Tardieu, *Le manichéisme* (Paris: Institut français d'iranologie, 1981); Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China* (Tübingen: Mohr, 1992); Johannes van Oort, "Manichäismus", *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Brill, 2002), 5: 732-741.
- ³ Örnek olarak bkz. Hans-Joachim Klimkeit, *Manichaean art and calligraphy* (Leiden: Brill, 1982); Hans-Joachim Klimkeit, "Vom Wesen manichäischer Kunst", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 3/34 (1982): 195-219; ve özellikle, Zsuzsanna Gulácsi, *Manichaean Art in Berlin Collections (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Archaeologica et Iconographica I)* (Turnhout: Brepols, 2001). Manici ilahi yazımı için, bkz. Torgny Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean psalm-book: Prosody and Mandaean parallels* (Uppsala: Vilhelm Ekmans Universitetsfond, 1949). Bu eski çalışmalar hâlâ değerini kaybetmemiştir. İlginç bir çalışma olarak bkz. Armand Machabey, *La cantillation manichéenne. Notation hypothétique, métrique, analogies* (Paris: Richard-Masse, 1955). Özellikle de, Henri-Charles Puech, "Musique et hymnologie manichéennes", *Encyclopédie des musiques sacrées*, ed. Jacques Porte (Paris: Labergerie, 1968), 1: 354-386. (Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme et autres essais* (Paris: Flammarion, 1979) eserinde 179-233 sayfalarda tekrar yayınlandı.)
- ⁴ Maniheizm'in yayılması üzerine (dipnot 2'de bahsi geçen çalışmalardan ayrı olarak): Emile De Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain* (Gand: E. van Goethem, 1909); Peter Brown, *The Diffusion of Manichaeism in the*

Hakimiyetindeki Kuzey Afrika, İspanya, Galya, İtalya, Balkanlar ve hatta Güney Çin kıyılarında bile bulunmaktaydı.⁵ Maniheizm'in tarihi aşağı yukarı miladi üçüncü yüzyıldan modern döneme kadar olan periyodu kapsar. Maniheizm'in Vietnam'da son döneme kadar hâlâ var olan kanunlarca yasaklanmış olması bu görüşü doğrular mahiyettedir.⁶

1) Mani'nin Kökeni, Hayatı ve Misyonu

Mani'nin kökeni, hayatı ve misyonundan kısaca bahsedecek olursak; Mani (ya da Süryanice ismine göre Mânî Hajjâ yani Yaşayan Mani), 14 Nisan 216 tarihinde Güney Mezopotamya'nın Dicle üzerinde bulunan Tîsfûn (Seleucia-Ctesiphon, Taysefûn) şehrinde dünyaya geldi. Babasının adı Patîg veya Pattêg (Yunanca: ΠαττικιοϚ; Latince: Patticius; Arapça: فَتَق); annesinin adı muhtemelen Meryem veya Miryem idi. Annesinin o zamanlar hâkim olan Part-Eşkânî Hanedan'ı ile akrabalık ilişkisi olup olmadığı sorgulanabilir, bu veya diğer asil bir soydan gelme hikayelerinin dinî efsaneler olması muhtemeldir. Bununla birlikte, onuncu yüzyıl Müslüman müellifi İbn-i Nedim'in El-Fihrist'i vasıtasıyla günümüze kadar uzanan hikâyenin gerçeği şimdi yeniden uyarlanmaktadır.⁷ Hikâye gençliğinin ilk

Roman Empire (London: Society for the Promotion of Roman Studies, 1969) (tkr. 1987); Peter Brown, *Religion and Society in the Age of Augustine* (London: Faber and Faber, 1972), 94-118; (D.A.S. Montserrat'ın katkısıyla) Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1994) eserindeki, 'From Mesopotamia to the Roman East -The Diffusion of Manichaeism in the Eastern Roman Empire', 22-131; Samuel N. C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China* (Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998).

⁵ On dördüncü yüzyılda inşa edilen bir Mani tapınağı günümüz Ch'üan chou şehrine çok uzak olmayan Hua-piao tepesinde halen ayakta. Burada 'Budda'nın ışığı Mani' heykeli görülebilmektedir; bkz. örn. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 256-257,297; Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, 188-192.

⁶ Bununla birlikte bu Vietnam'da hâlâ Manicilerin bulunduğu anlamına gelmez. Yabancı güçler (Burada, Çin) tarafından koyulan Kanunlar yürürlükte kalmıştır. Bununla birlikte elbette, Manicilerin bir zamanlar Çin hükümdarlarının hakimiyeti altındaki bölgelerde yaşadıklarını ve Çin'de bu dinin yasaklandığını biliyoruz.

⁷ Bazı açıklamalarıyla birlikte en son İngilizce çeviri; Muhammed bin İshak el-Nedim, *The Fihrist of al-Nadim A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, çev. Bayard Dodge (New York, London: Columbia University Press, 1970), 2: 773. Ayrıca hâlâ değerli bir çalışma olan Muhammed bin İshak el-Nedim, *Mani, seine Lehre und seine Schriften: ein Beitrag zur Geschichte des Manichaeismus. Aus dem*

dönemlerinden başlayarak Mani'nin Vaftizci bir topluluk içinde nasıl büyüdüğünü açıklar. 1970 yılından kısa bir zaman önce Mısır'da keşfedilen Köln Mani Kodeks'i (bundan sonra KMK olarak ifade edilecektir)⁸ bu mezhebin üyelerinin (içindeki bir grubun) Elkesailer⁹ olduğunu göstermektedir. KMK'ya dayanarak, bedenlerini ve yiyeceklerini günlük bir ritüel olarak temizlemeleri [ablution] (KMK 80/1-3; 80/23-83,13; 88/13-15); dinlerinden 'Yasa' olarak bahsetmeleri (KMK 20/9-11; 87/16-18; 89/11-13); Şabat'a riayet etmeyi önemsemeleri (krş. KMK 4/7-8); atalarının geleneklerine defaatle atıfta bulunmaları (87/2-7; 91/4-7) ve sonuç olarak İsa'yı bir kurtarıcı olarak kabul etmeleri (91/9-11) gibi karakteristik ifadelerin izini sürerek bu söz konusu Yahudi-Hıristiyanların dinî kimliğini tanımlayabiliriz. Mani'nin bu Elkesailerin Yahudi-Hıristiyan ekolünden (İbn-i Nedim tarafından el-Muğtesile 'yıkanaanlar' olarak adlandırılmıştır) çıkmış olduğu gerçeği onun gnostik Hıristiyanlık ile olan yakın bağlantısını

Fihrist des Abu 'l faradsch Muhammad ben Ishak al-Warrâk, çev. Gustav Flügel (Leipzig: F A Brockhaus, 1962) (tkr. Osnabrück 1969).

⁸ (Geniş yorumuyla birlikte) Albert Henrichs v.dğr. (çev.), "Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780) Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ: Edition der seiten 1-72", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 19 (1975): 1-85; (oldukça geniş bir yorumla birlikte) Albert Henrichs & Ludwig Koenen (çev.), "Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780) Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ Edition der Seiten 72,8-99,9", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 32 (1978): 87-199; Albert Henrichs & Ludwig Koenen (çev.), "Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. Inv. Nr. 4780): Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ Edition der Seiten 99, 10-120", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 44 (1981): (oldukça geniş bir yorumla birlikte); Albert Henrichs & Ludwig Koenen (çev.), "Der Kölner Mani-Kodex (P.Colon. Inv.Nr. 4780) Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ: Edition der Seiten 121-192", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 48 (1982): 1-59. (Kısa bir yorumla birlikte) Albert Henrichs v.dğr. (çev.), *Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes: kritische Edition* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1988); (yeterli miktarda açıklamayla birlikte) Cornelia Römer, *Manis Frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibiographie: Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 – p. 192 des Kölner Mani-Kodex* (Opladen, 1994). Ayrıca, editasyonu yapılan diplomatik bir metin olarak Ludwig Koenen & Cornelia Römer, *Der Kölner Mani-Kodex: Abbildungen und diplomatischer Text* (Bonn, 1985). KMK'nin metni ve yorumlaması üzerine bilimsel tartışmalar halen devam etmektedir. (Kısaca bkz.: Johannes van Oort, "The Study of the Cologne Mani Codex, 1969-1994", *Manichaean Studies Newsletter*, 13 (1996): 22-30). Sonuç olarak bilimsel bir düzenleme (ilk editörler Henrichs ve Koenen tarafından bir zamanlar editio major olarak vaat edilen) henüz ortalıkta görünmemektedir.

⁹ Örnek olarak bkz. KMK 94-97.

açıklamaya yardımcı olabilir.¹⁰ Burada ayrıca, Yahudi-Hıristiyan ve Enkratit¹¹ fikirlerin meydana getirdiği onun katı asketizminin ve eskatolojisinin ilk izlerine de rastlayabiliriz. Elkesailere atfedilen yeryüzünün ‘Rabbin eti ve kanı’ (KMK 97/9-10) olduğu kavramının, kozmosun tamamında acı çeken bir İsa (Jesus patibilis) tasavvur eden Maniheist doktrininin esasını oluşturduğu kabul edilebilir. Mani ve onun ilk öğrencileri, tarihin çeşitli devirlerinde bizzat yeni bir vahye muhatap olan Yahudi-Hıristiyan gerçek peygamber kavramını da açıkça kabul etmekteydiler¹² (krş. KMK 47/1-72/7). Ayrıca, Mani’nin özellikle kendi kozmolojisi olarak öne sürdüğü astrolojik nazariyeleri¹³ halihazırda bu mezhebin bir üyesiyken edinmiş olması kuvvetle muhtemel görünmektedir.

KMK’daki yeni bulgular sayesinde, Mani’nin kişiliğinin Elkesailer arasında yetişmesiyle şekillendiğini bilmekle kalmayıp onun, önceleri onların yeni peygamberleri olmayı denediğini de öğrenmekteyiz. O ve ilk öğrencileri onun gerçek kimliğini bu şekilde karakterize etmişlerdir. Çoğu diğer yeni dinî hareket kurucusu gibi (örneğin Budda, Zerdüşt, [Hz.] İsa ve [Hz.] Muhammed) o kendini ilahi bir reformcu olarak görmekteydi. Gençliğinin başından beri vahiy almış gibi görünmektedir. Yirmi dört yaşını tamamladığında Syzygos (συζυγοσ) ya da göksel ikizi tarafından

¹⁰ Elkesailer ile onların Yahudi-Hıristiyan ve Gnostik bağlantıları üzerine, benim kısa ve genel bir değerlendirmem için bkz. (bibliyografyasıyla) Johannes van Oort, “Elkesaiten”, *Religion in Geschichte und Gegenwart* (Brill, 1999), 4: 1227-1228.

¹¹ Aslen yunanca ölçülülük anlamına gelen ‘Enkrateia’ kelimesinden türemiş bir kelime olup et yemeyi, evlenmeyi ve sarhoş edici şeyleri yasaklayan II. yüzyılda yaşamış Suriyeli hatip Tatyanus liderliğindeki asketik bir Hıristiyan tarikatını ve üyelerini ifade eden kavramdır. Bkz. <https://www.britannica.com/topic/Encratites> (çevirmen notu).

¹² Krş. Pseudo-Clementina, “Die Pseudoklementinen I: Homilien”, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, ed. Bernhard Rehm v.dğr., 1969, 42: 230; Pseudo-Clementina, “Die Pseudoklementinen II: Rekognitionen in Rufins Übersetzung”, *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, ed. Bernhard Rehm & Franz Paschke, 1965, 51: 80. Bkz. Bu olgu ile ilgili tartışmaya bir örnek olarak Hans-Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen: Mohr, 1949), 98-116, 327, 335.

¹³ F. Stanley Jones, “The Astrological Trajectory in Ancient Syriac-Speaking Christianity (Elchasi, Bardaisan, and Mani)”, ed. Luigi Cirillo & Alois van Tongerloo (*Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi Manicheismo e Oriente Cristiano*, Lovanii: Brepols, 1997).

getirilen bir özel vahye muhatap olmuştu (KMK 17/8 vd.;73/5 d.) İlk kâğıt tabakanın bozuk yapısı nedeniyle KMK'nın, Mani'nin on iki yaşını tamamladığında önemli bir vahiy alıp almadığı konusu bir muamma olarak kalmaktadır. Hem Kıptice yazılmış Maniheist bir metin olan Kefalya (*Kephalaia*) (14/31)¹⁴ hem de Müslüman Arap yazar el-Bîrunî (ö. 1048) açıkça onun Hıristiyan geçmişi (krş. mabetteki on iki yaşında İsa) kadar Yahudi kökenini (krş. ηωξιμ ρβ: bar mitzvah) de bize hatırlatan buna benzer bir olaydan bahsetmektedir. Buna benzer bir vahiy hakkındaki gelenekler Şapuragan'ında Mani'nin kendi ifadeleriyle yad edilmektedir. Vaat edilen Paraklit ile Syzygos ya da İkiz'in daha doğrudan bir tanımlaması Kefalya 14/32 vd. ve 15/22 d. ve benzeri diğer yazılı kaynaklarda da bulunabilir. Bu gibi tanımlamalar vaftizde sunulan Kutsal Ruh'u bir kişinin koruyucu meleğiyle eşitleyen Mezopotamya Ârâmî Hıristiyan Kilisesi'nin geleneklerinden türemiş olabilir.¹⁵ Mani, 'Paraklit' unvanını benimseyerek İsa'nın adımlarını takip edeceğini göstermiştir. Eski bir Maniheist olan Augustine tarafından vurgulandığı gibi: 'Bu yüzden mektuplarında o [Mani] kendini İsa Mesih'in havarisi olarak adlandırır çünkü İsa Mesih onu [Paraklit] göndereceğini vaat etmişti ve onda Kutsal Ruh'u göndermişti'.¹⁶ Ancak Mani taraftarları daha da ileriye giderek Mani'yi Kutsal Kitap'taki Paraklit¹⁷ ile

¹⁴ Hans Jakob Polotsky & Alexander Böhlig, *Kephalaia I*, 1. Hälfte (*Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*) (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1940), 14.

¹⁵ Örnek olarak bkz. Gilles Quispel, "Genius and Spirit", *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib* (*Nag Hammadi Studies VI*), ed. Martin Krause (Leiden: Brill, 1975), 103-118.

¹⁶ 'Unde seipse in suis litteris Iesu Christi apostolum dicit, eo quod Iesus Christus se missurum esse promiserit, atque in illo miserit spiritum sanctum' (Augustinus, *De haeresibus* 46,16, t.y., CCL 46:318).

¹⁷ Yuhanna 14:16 ve 16:17'ye atfen. Bu ve diğer metinler hakkında şu metinlere örnek olarak bakılabilir: Gilles Quispel, "Mani et la tradition évangélique des judéo-chrétiens", *Judéo-christianisme. Recherches historiques et théologiques offerts au cardinal J. Daniélou* (Paris: Aux Bureaux de la Revue, 1972), 144; Gilles Quispel, "Mani the Apostle of Jesus Christ", *Gnostic Studies* (İstanbul, 1975), II: 234-236; Peter Nagel, "Der Parakletenspruch des Mani (Keph. 14,7-11) und die altsyrische Evangelienübersetzung", *Festschrift zum 150-jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums* (Staatliche Museen zu Berlin, *Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung*, VIII) (Berlin, 1974), 303-313; Werner Sundermann, "Der Paraklet in der ostmanichäischen Überlieferung", *Manichaean Studies*, ed. P. Bryder, 1988, 201-212.

tanımlamakla yetinmeyip aynı zamanda nihayetinde onu yeni Mesih olarak görmekteydiler.¹⁸

Bu ve yeni bir Gnostik kimliği kademe kademe meydana getiren Yahudi ve Yahudi-Hıristiyan geleneğinin diğer özgün mezheplerinin yanı sıra KMK ve diğer birçok kaynak Mani'nin havari Pavlus'un bilinçli bir taklidi olduğuna şahitlik etmektedir. Pavlus'un gerçek vahye muhatap olanlar zincirindeki ısrarlı bahsinde olduğu gibi (KMK 60-62), Mani'nin de 'İsa Mesih'in Havarisi' olarak vurgulanması, bu bahsi geçen imitatio Pauli'nin (Pavlus taklidi) açık bir göstergesidir (örn. KMK 66/4-5). Markion ve Bardasyan'ın her ikisinin de kendi rolünü oynadığı¹⁹ kalıcı bir süreç olan gnostik yeniden uyarlanmış bir Pavlus üzerine bu yoğunlaşma, halihazırda Mani'nin kimliğinin inşasında dikkate değer bir etkiye sahip olmuştur. En nihayetinde gençliğindeki mezhebinden kopması bu durumun bir sonucudur. Bu yol ayrımı, KMK'da detaylı ve dramatik bir tarzda ifade edilmektedir. Mani'nin Vaftizciler tarafından reddedilmesi ve onlardan kopmasına neden olan mesele, Kumran'daki Yahudi cemaati tarafından uygulanan resmî prosedürlerle çarpıcı benzerlikler ortaya koymaktadır.²⁰

KMK, ayrılmasından sonra, söz konusu mezhep üyelerinden ikisinin Mani'nin takipçisi olduğunu ifade etmektedir. Onlar ilk olarak Patig'in de aralarına katıldığı Tısfün'a seyahat ettiler. Bundan kısa bir süre sonra muhtemelen Dicle nehri kuzeyi boyunca uzanan ilk misyonerlik seyahatleri başlamış gibi görünmektedir. KMK'nın bu son bölümünün parçalanmış yapısı, onların bu ilk güzergâhları hakkında kesin bir şey söylememize müsaade etmemekle birlikte "Med" ve "Ganzak şehri" (KMK 121) ifadesi diğer bazı verilerle birleştğinde bize güvenilir kanıtlar sağlamaktadır.²¹ Kaynaklarda, Sasani krallarının yazları ikamet ettikleri yerlerden biri olan Ganzak şehrinde (Gonzak ya da Gounazak) Mani'nin o dönemde iktidarda olan Şehinşah Ardeşir'e kendi dinini kabul ettirmeye çalıştığı yönünde bir bilgi bulunmamaktadır. Zerdüştî inancına bağlı olduğu bilinen Ardeşir'in saltanatının son yıllarında Mani, Güney Babil'deki Bharat limanı üzerinden

¹⁸ Örnek olarak bkz. Wilhelm Henning, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch* (APAW, Phil.-hist. Klasse, 1936, Nr. 10) (Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1937), 18-21.

¹⁹ Örnek olarak bkz. Böhlig, *Manichäismus*, 1980, 23-24 (d. 2) kısa bir tartışma ve atıf ile birlikte .

²⁰ John C. Reeves, "The Elchasaite Sanhedrin of the Cologne Mani Codex in Light of Second Temple Jewish Sectarian Sources", *Journal of Jewish Studies*, 42 (1991): 68-91.

²¹ Örnek olarak bkz. Römer, *Manis Frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibographie* (d. 8).

Hindistan'a gitmiş gibi görünmektedir (Mesela şu pasajlar karşılaştırılabilir: Kefalya 15:24-27; 184:23-185:15 ve KMK 140 vd.). Bu ilk dönem misyonerlik faaliyetlerinin en çarpıcı özelliği Mani'nin misyonerlik çalışmasına neredeyse her yerde (hatta Hindistan'da) Vaftizci Yahudi-Hiristiyan cemaatine yönelik olarak başlamış olmasıydı.²² I. Şapur'un Kralların Kralı unvanıyla tahta oturmasının akabinde Mani geri döndü. Muhtemelen 9 Nisan 243 tarihinde Orta Farsça yazdığı tek metin olan Şapuragan'ı yeni Şehinşah'a takdim etti. Şapur'un çevresinde (comitatus) kabul görmesi ve yeni senkretik dinini yayma izni ona eşsiz fırsatlar sundu. Şapur'un ölümü sonrasında Mani, Şapur'un halefi ve oğlu Hürmüz'ü (M.S. 272-273) de kendini dinlemeye istekli buldu. Ancak I. Behram'ın kraliyet tacını giymesıyla birlikte söz konusu müşfik tutum kısa sürede ortadan kalktı. Saltanatının ikinci yılının başlarında, Zerdüştî Baş Mubed Kerdîr, kralı Babilli Peygambere karşı tavır takınmaya ikna etmeye başladı. Mani, Behram'ın huzuruna çağrıldı, beklendiği gibi suçlandı, zincire bağlandı ve işkence gördü. Hapishanede geçirdiği yirmi altı gün sonunda muhtemelen 26 Şubat 277 de öldü.²³ Ölümü, çoğu Maniheist kaynakta çarımha gerçekleşmiş olarak betimlenmektedir.

Hayatı boyunca Mani, yeni kilise cemaatleri oluşturmak için birçok misyoner görevlendirdi. Bu misyon faaliyetlerine Mısır'a giden Addâ ve diğerleri, Horosan'a ve Soğdiya'ya kadar giden Mâr Ammô gibi önde gelen müritleri başkanlık etti. 276 yılı öncesinde bile Kilisesi, Pers İmparatorluğu'nun içinde ve hatta dışında geniş bir alana yayılmıştı. Greko-Romen dönemde Maniheizm; Suriye, Filistin, Arabistan, Mısır, Küçük Asya, Balkanlar (1906 yılında Dalmaçya'da bulunan bugünkü Split yakınlarındaki Salona'da Bassa adında Maniheist bir seçkinin [electa] eşsiz

²² Bkz. Samuel N. C. Lieu & Judith M. Lieu, "Mani and the Magians (?) – CMC 137-140", *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1999), 1-21; tekraren Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, 1-21 (d. 4); ve ilave açıklamalarıyla birlikte Johannes van Oort, "New Directions in Manichaean Research", *Le Muséon*, 106 (1993): 245-246.

²³ Mani'nin gerçek ölüm tarihi hakkındaki bazı tartışmalar halen devam etmektedir. (örn. 14.2.276; 28.2.276; 26.2.277?). Bununla birlikte son zamanlarda yapılmış araştırmalar 26.02.277 tarihinin daha doğru olduğu ihtimalini öngörmektedir. Örnek olarak bkz. Böhlig, *Manichäismus*, 1980, 309-310 (n. 2); Alexander Böhlig, "Manichäismus", *Theologische Realenzyklopädie*, 22 (1992): 30; ve özellikle, Werner Sundermann, "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer III", *Altorientalische Forschungen* 1-2/14 (1987): 51-53.

bir mezar taşı ortaya çıkarıldı)²⁴, Roma Afrikası, İspanya, İtalya ve Galya'ya kadar genişlemişti. Doğuda Maniheizm M.S. 762-763 yıllarında Böğü Kağan döneminde Türkistan Uygurları arasında ayrıcalıklı bir din haline geldi. Takip eden yüzyıllarda ise oldukça senkretik olmasının yanında esasen hala gnostisizmini muhafaza eden bu din Hindistan Okyanusu ve Çin Denizine kadar yayıldı.

2) Maniheist Kilisenin Kuruluşu: Teşkilat Yapısı ve Kanonu

Mani, getirdiği dini İnan'ın resmî inancı olarak kabul ettirme konusunda başarısız oldu. Ancak asıl istediği şey olan yeni bir dünya dini ya da Kilise'si kurmayı başarmıştı. Mani taraftarlarının misyoner çalışmaları sonucu bu yeni Kilise, kısa zamanda Roma İmparatorluğu'nda ve başka yerlerde Katolik Hıristiyan Kilisesi'nin ürkütücü bir rakibi olmayı başarmıştı. Onun katı teşkilat yapısı güçlü bir birliktelik sağlamış ve böylece belirgin bir toplumsal kimliğin meydana gelmesine ve oluşturulmasına yardım edecek düzeye gelmişti. Teşkilat yapısı ve kolayca uygulanabilir eğitim sistemi sayesinde Maniheizm Greko-Romen dönemde çoktan başarılı olmuştu bile.

Bu durumun bu kadar çabuk meydana gelmesinin nedenleri neler olabilir? İlk olarak Kilise'sinin iç teşkilat yapısında güçlü bir birliktelik sağlaması; ikinci olarak ise otoriter metinlerden yeni bir kanon oluşturması Mani'nin kendi otoriter şahsiyetinin yanı sıra onu eşsiz kılan iki ana neden olarak sayılabilir.

İlk noktaya bakıldığında: Maniheist Kilise'nin iç teşkilat yapısı Babil'de ve daha sonra Semerkant'ta ikamet eden Mani'nin vekilinin başkanlık ettiği açık bir hiyerarşiye dayanır.²⁵ Bu başkanın ya da liderin hemen altında önem sırasıyla on iki havariler ya da öğretmenler; 72 piskopos ve 360 papaz olmak üzere üç kilise görevlisi sınıfı bulunmaktaydı.²⁶ Dördüncü seviye kadın ve erkek seçkinler sınıfı

²⁴ Örn. Krş. Franz Cumont, "Une inscription manichéenne de Salone", *Revue d'histoire ecclésiastique*, 9 (1908): 19-20; Franz Cumont & Marc-Antoine Kugener, *Recherches sur le Manichéisme* (Bruxelles: H. Lamentin, 1912), 3: 175-176.

²⁵ Maniheist Kilisenin dünya genelindeki birliği, sekizinci yüzyılda bile başlarında Kuzey Afrikalı birinin olduğunun rivayet edilmesi gerçeği ile açıklanabilir. Bkz. el-Nedîm, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, 98-99, 327-328 (d. 7); krş. el-Nedîm, *The Fihrist of al-Nadîm*, 2: 793 (d. 7).

²⁶ 12 ve 72 sayıları Hıristiyan Kilise geleneğine dayandığı; 360 sayısının ise genel olarak Gnostik-Maniheist çevrede oldukça değer gören astrolojik inanışlardan

tarafından oluşturulmuş olup resmî beşinci seviye ise kadın ve çoğu erkek dinleyicilerden oluşmaktaydı.

Mani'nin başarılı olmasının ikinci ve belki de en önemli sebebi otoriter metinlerden kendi kanonunu oluşturmasıydı. 'İsa Mesih'in havarisi' olan Mani'nin kendisi öğretilerini Kilise'si genelinde kanonik bir statü elde eden çeşitli kitaplarında ortaya koydu. Şüphesiz ki Mani'nin mesajının bu bilinçli kaydı, Kilise'sinin kimliğinin belirginleşmesine de katkıda bulunmuştur. Onun yazılı sabit bir kanona sahip olmasının²⁷, daha önceki Buddha, Zerdüş, İsa ve benzeri 'peygamberler'in, doktrinlerini yazılı olarak kaydettirmemeleri nedeniyle karşılaştıkları ihtilaflara maruz kalma durumunu önlemiş olması kuvvetle muhtemeldir. Mani'nin otoriter metinlerine verilen isimler genellikle şunlardır: 1. Hayat (veya Büyük) İncili, 2. Hayat Hazinesi, 3. Pragmatea (Risaleler), 4. Gizemler Kitabı (Sırlar), 5. Devler Kitabı, 6. Mektuplar, 7. İlahiler ve Dualar.²⁸

3) Maniheist Kimlik ve Otoriter Kaynakların İşlevi

Bu durum, kısaca Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın ortaya çıkış tarihidir. Yukarıdaki kısa genel bakışta, 'Dinî Kimlik ve Tarihsel Kuruluş Problemi' konusuna katkıda bulunabilecek maddeleri halihazırda vurguladım. Bu unsurları daha da belirginleştirmek ve özetlemek için iki ana karakteristiği vurgulamak isterim:

kaynaklandığı öngörülmektedir (krş. dipnot 12). 12 sayısı İsa ve onun 12 havarisi örneğini çağrıştırırken bu durum belki de 72 sayısı için de geçerlidir. Pseudo-Clementines gibi tipik Yahudi-Hıristiyan yazılarında, Maniheistler arasında ve ayrıca eski Yahudi-Hıristiyan geleneği içerisinde iyi bilinen Tomas İncili'nde ve özellikle Tatian'ın *Diatessaron*'unda, İsa'nın 72 (70 değil) misyoner gönderdiği ifade edilmektedir. Bütün bunları toplarsak, Mani muhtemelen *Diatessaron* ve bu İncil metnini bildiği için kendisi için 72 tane din adamı belirlemiştir.

²⁷ Pers *Şapuragan* (İran ve Orta Asya'daki Maniheistler arasında yaygın olarak okunan bir klasik olmasına rağmen yedi katmanlı kanonik metinlerin resmî bir parçası gibi görünmemektedir) haricinde, Mani; yazılarının tamamını Palmiren kutsal yazısının bir stilini kullanarak Eski Aramice olan ana dilinde kompoze etmiştir.

²⁸ Günümüze ulaşanların hepsi parçalı haldedir. Kanonik olmayan literatür *Kefalya* (Kıptice), birçok ilahi derlemesiyle birlikte (örn. Kıpti Zeburu) *Homilies* (Kıptice) ve en önemli Hayat İncili'nden farklı bir formatta muhtemelen ek olarak doktrinini daha önemli yönlerini betimleyen bir resimli kitap olan *İmaj*'ı (Yunanca: Εἰκωνογραφία; Persçe/Pehlevice: *Ārdahang*) içerir. Latin Batıda iyi bilinen Aslı Mektup'un (*Epistula fundamenti*), Resim Kitabı veya Çizim'e eklenen bir yazılı yorum olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı halen bir soru işaretidir.

a) Maniheist Kilise, Köln Mani Kodeksi'nde de kaydedildiği gibi bilfiil [de facto] Mani'nin vahyine, yani başka bir deyişle onun kişisel deneyimine dayanır.²⁹ Bu gnostik liderin kişisel deneyimi Mani tarafından oluşturulan Kilise üzerinde temel otorite kurarak aktüel bir işlevi yerine getirir. Dolayısıyla yeni gelen vahyi ilk kez tecrübe eden ve akabinde tebliğ eden olarak Mani figürü tüm Maniheist otoriteyi kendi şahsında kişiselleştirmiştir. Bununla birlikte KMK³⁰, Mani'nin diğer otoriter dinî metinler ile kişisel deneyimini kanıtlamak için enteresan bir şekilde benzer deneyimlerin yazılı olduğu bir dizi otoriter kutsal metne başvuruda bulunur. KMK'nın 46-62. sayfalarında Âdem, Şit, Enoş, Şem ve Enok'un vahiylerinden ve havari Pavlus'un metinlerinden (2. Korintliler 12; Galatyalılar 1) çıkarımlar bulmaktayız. Bunların sebebi Mani'nin vahyinin güvenilirliğine 'kutsal metne bağlı' bir tür dayanak oluşturmaktır. Pavlus'un yazılarının dışında bu kutsal metinlerin (ve buradan hareketle doğrulatma geleneğinin) tamamının Maniheistlerin uydurmaları gibi görülebileceğini belirtmek önemlidir.³¹

²⁹ Mani'nin dinî tecrübeleri ile ilgili diğer bazı kanıtlar için, örnek olarak bkz. L. J. R. Ort, *Mani: a Religio-Historical Description of His Personality* (Leiden: Brill, 1967), 48-50 (M 49 II'nin ön ve arka sayfası ile ilgili açıklamalar); 77-95 (Mani'nin ikiz ruhu hakkındaki diğer bir çok pasajın açıklamaları).

³⁰ KMK her biri bir takım şahitlere atıfta bulunan birçok bölümden oluşmaktadır. KMK 45/1 – 72/7 uzun bölümünün bir kişiden ve Maniheist çevrede iyi bilinen bir figür olan 'Öğretmen Baraiēs'in şahitliğine dayandığı düşünülmektedir.

³¹ Bkz. David Frankfurter, "Apocalypses Real and Alleged in the Mani Codex", *Numen* 1/44 (1997): 60-73; Frankfurter'in görüşünden bağımsız fakat onu destekler mahiyette John C. Reeves, *Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLI)* (Leiden, New York, Boston: Brill, 1996), 17 ve 30. sayfa dipnot 96. Bununla birlikte L. Cirillo son dönemde Napoli'de düzenlenen Beşinci Uluslararası Maniheizm Çalışmaları Konferansı'ndaki (Eylül 2001) makalesinde, örneğin 'Vaftizcilerin kanıtlarının gerçekliğini doğrulayabilecekleri' ve 'Baraiēs'in gücü' argümanının başvurduğu "otoritelerin" var olduğu gibi argümanlarla bu görüşe karşı çıkmıştır. Ancak Cirillo 'Geç antik dönemde sık sık olduğu üzere Baraiēs'in kendisinin veya muadillerinin kendi görüşünü doğrulamak için metni değiştirdiğini' kabul etmektedir. "From the Elchasaite Christology to the Manichaean Apostle of Light" isimli makalesini benimle paylaştığı ve ayrıca Berlin'deki son toplantımızda (Eylül 2002) görüşünü izah ettiği için Prof. Cirillo'ya teşekkür ederim. Sürecin sonunda makale Napoli Konferansı Bildirilerinde yayınlanacaktır. [Luigi Cirillo, "From the Elchasaite Christology to the Manichaean Apostle of Light" (International Conference of 5th the International Association of Manichaean Studies (2001), Napoli: ISD, 2005).]

b) Kendince, Mani'nin yeni vahyi yazılı buyruklardan oluşan yedi katmanlı bir kanonda kendi kutsal açıklamasını bulur. Bu kanon, Maniheist Kilise'nin bir ürünü ve temel kurucu unsurudur. Diğer dinî metinler ya da Yahudi ve Hıristiyan metinlerinin söz konusu kanonda açıklandığı şekliyle yeni vahye uymayan kısımları basitçe dışarıda bırakılmıştır.³² Diğer bir deyişle, yeni ortaya çıkan Maniheist gelenek kritik bir norm olarak işlev görmektedir.

Kilisenin iç teşkilat yapısının Maniheist kimliği ne derecede desteklediğini ve örneğin, onun resmî kanonunun işlevine göz kulak olduğunu tasavvur etmek oldukça zordur. Söz konusu teşkilat yapısının *revelatio et traditio Manichaica*'yı (Maniheizm'in vahyi ve tebliği) iletmek ve korumak gibi temel bir işlevi olduğunu söylemek çok cüretkâr bir düşünce olmayacaktır. Şu bir gerçektir ki Maniheistlerin kapsamlı ve ağır işkenceler görmeleri nedeniyle özellikle bu konudaki kaynaklarımız sınırlıdır. Bununla birlikte ayrıntılı hiyerarşik teşkilat yapısı fikrinin sonsuza dek arzu edilen bir ideal olarak kaldığı, hiçbir zaman tamamen gerçekleştirilemediği görülmektedir.

Sonuç

Önceki bölümlerde, kasıtlı olarak kendimi Maniheizm'in ortaya çıkışıyla sınırlandırdım. Şimdi, yeni keşifler sayesinde bu ilk ortaya çıkış ve yükseliş yeni bir aydınlığa kavuşmaktadır. Hem Gnostik-Maniheist Hıristiyanlığın hem de Katolik veya 'ana akım' Hıristiyanlığın birbirlerinin daha sonraki kimlikleri üzerinde yapmış olabileceği etkiler yeni bir bakış açısıyla ayrıca incelenebilir.³³ Maniheizm oldukça ve hatta kasıtlı bir şekilde

³² Bu durum, neredeyse bütün Kitab-ı Mukaddes için ve Pavlus'un kendi Yahudi kökenlerini açıkça ifade ettiği kısımlar için de geçerlidir.

³³ Eski bir Maniheist olan Augustin'in Mani dini üzerine etkisi için, bkz. Johannes van Oort v.dğr., "Augustine and Manichaeism in the Latin West", *Nağ Hammadi and Manichaean studies* (Fribourg-Utrecht Symposium of the International Symposium Association of Manichaean Studies (IAMS), Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001); Maniheizm ve Yunan Babalar üzerine, Wolfgang W Klein, *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1991); Ephrem Syrus gibi Suriyeli babalar üzerine, Edmund Beck, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus* (Louvain: Peeters Publishers, 1978). Yeni keşifler ve yayınlanan Maniheist metinler ışığında, halen bu alanda daha fazla çalışma yapılması gereklidir. Katolik Hıristiyanlığın Maniheizm üzerine etkisini kanıtlamak oldukça zor görünmektedir. Fenomonolojik bir perspektiften bakıldığında dördüncü yüzyılda Mısır ve Roma Kuzey Afrika'sının

senkretik bir yapıya sahip olsa da Pers, Babil ya da Budist kaynaklı olmayıp bir tür Yahudi-Hıristiyan temeline dayanmaktadır. Aslında bu yeni bakış açısı onun Katolik Hıristiyanlıkla olan karşılıklı ilişkisini gerçek bir akrabalık bağı olarak görmemiz için bize uygun zemini sağlamaktadır. Köken itibarıyla Maniheizm ile Katoliklik yabancı dinler olmaktan uzak olup aksine 'frères ennemis' (düşman kardeşler) idiler. Bu nedenle bütün Katolik Hıristiyan müellifler, Maniheizm'i yabancı bir din olarak değil bir secta (mezhep) olarak tanımlamakta temel olarak haklıydılar.

Kaynakça

- Augustinus. *De haeresibus* 46,16. t.y.
- Beck, Edmund. *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*. Louvain: Peeters Publishers, 1978.
- Böhlig, Alexander. *Die Gnosis / III, Der Manichäismus*. Zürich & München: Artemis Verlag, 1980.
- Böhlig, Alexander. "Manichäismus". *Theologische Realenzyklopädie* 22 (1992): 25-45.
- Brown, Peter. *Religion and Society in the Age of Augustine*. London: Faber and Faber, 1972.
- Brown, Peter. *The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*. London: Society for the Promotion of Roman Studies, 1969.
- Cirillo, Luigi. "From the Elchasaite Christology to the Manichaean Apostle of Light". Napoli: ISD, 2005.
- Cumont, Franz. "Une inscription manichéenne de Salone". *Revue d'histoire ecclésiastique* 9 (1908).
- Cumont, Franz & Marc-Antoine Kugener. *Recherches sur le Manichéisme*. Bruxelles: H. Lamentin, 1912.
- De Stoop, Emile. *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain*. Gand: E. van Goethem, 1909.
- Decret, François. *Mani et la tradition manichéenne*. Paris: Éditions du Seuil, 1974.
- Frankfurter, David. "Apocalypses Real and Alleged in the Mani Codex". *Numen* 1/44 (1997): 60-73.
- Gulácsi, Zsuzsanna. *Manichaean Art in Berlin Collections (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Archaeologica et Iconographica I)*. Turnhout: Brepols, 2001.

Hıristiyan ortamındaki Maniheizm, örneğin dokuzuncu yüzyılın Turfan'ı ya da on ikinci yüzyılın Çin'indekinden çok daha fazla Hıristiyan olsa da bu onun sadece çevresinin etkisi ile Hıristiyanlaşmış olduğunu göstermez. Gerçekte (ve sadece Persçe Şapuragan haricinde örn. dipnot 22), Süryanice, Yunanca, Kıptice ve Latince metinler en eskileridir. Bu yüzden en eski Maniheist yapıyı ortaya çıkarmaktadırlar.

- Henning, Wilhelm. Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch (APAW, Phil.-hist. Klasse, 1936, Nr. 10). Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1937.
- Henrichs, Albert v.d.ğr. (çev.). "Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780) Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ: Edition der seiten 1-72". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 19 (1975): 1-85.
- Henrichs, Albert v.d.ğr. (çev.). *Der Kölner Mani-Kodex: Über das Werden seines Leibes: kritische Edition*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1988.
- Henrichs, Albert & Ludwig Koenen (çev.). "Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. inv. nr. 4780) Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ Edition der Seiten 72,8-99,9". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32 (1978): 87-199.
- Henrichs, Albert & Ludwig Koenen (çev.). "Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. Inv. Nr. 4780): Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ Edition der Seiten 99, 10-120". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 44 (1981): 201-318.
- Henrichs, Albert & Ludwig Koenen (çev.). "Der Kölner Mani-Kodex (P. Colon. Inv. Nr. 4780) Περὶ τῆς γέννης τοῦ σώματος αὐτοῦ: Edition der Seiten 121-192". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 48 (1982): 1-59.
- Jones, F. Stanley. "The Astrological Trajectory" *Ancient Syriac-Speaking Christianity (Elchasai, Bardaisan, and Mani)*. ed. Luigi Cirillo & Alois van Tongerloo, Lovanii: Brepols, 1997.
- Klein, Wolfgang W. *Die Argumentation in den griechisch-christlichen Antimanichaica*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1991.
- Klimkeit, Hans-Joachim. *Manichaeen art and calligraphy*. Leiden: Brill, 1982.
- Klimkeit, Hans-Joachim. "Vom Wesen manichäischer Kunst". *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 3/34 (1982): 195-219.
- Koenen, Ludwig & Cornelia Römer. *Der Kölner Mani-Kodex: Abbildungen und diplomatischer Text*. Bonn, 1985.
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in Central Asia and China*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 1998.
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1994.
- Lieu, Samuel N. C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen: Mohr, 1992.
- Lieu, Samuel N. C. & Judith M. Lieu. "Mani and the Magians (?) – CMC 137-140". *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden, New York, Köln: Brill, 1999, 1-21.
- Machabey, Armand. *La cantillation manichéenne. Notation hypothétique, métrique, analogies*. Paris: Richard-Masse, 1955.
- Nagel, Peter. "Der Parakletenspruch des Mani (Keph. 14,7-11) und die altsyrische Evangelienübersetzung". *Festschrift zum 150-jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums (Staatliche Museen zu Berlin, Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung 8)*, Berlin, 1974, 303-313.
- Nedîm, Muhammed bin İshak el-. *Mani, seine Lehre und seine Schriften: ein Beitrag zur Geschichte des Manichaismus*. Aus dem Fihrist des Abu 'l faradsch Muhammad ben İshak al-Warrâk. Çev. Gustav Flügel, Leipzig: F A Brockhaus, 1962.

- Nedîm, Muhammed bin İshak el-. *The Fihrist of al-Nadîm A Tenth-Century Survey of Muslim Culture*. Çev. Bayard Dodge, New York, London: Columbia University Press, 1970.
- Oort, Johannes van v.dğr. “Augustine and Manichaeism in the Latin West”. *Nag Hammadi and Manichaean studies* Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.
- Oort, Johannes van. “Elkesaiten”. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Brill, 1999, 4: 1227-1228.
- Oort, Johannes van. “Manichäismus”. *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Brill, 2002, 5: 732-741.
- Oort, Johannes van. “New Directions in Manichaean Research”. *Le Muséon* 106 (1993): 237-254.
- Oort, Johannes van. “The Study of the Cologne Mani Codex, 1969-1994”. *Manichaean Studies Newsletter* 13 (1996): 22-30.
- Ort, L. J. R. *Mani: a Religio-Historical Description of His Personality*. Leiden: Brill, 1967.
- Polotsky, Hans Jakob & Alexander Böhlig. *Kephalaia I, 1. Hälfte (Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin)*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1940.
- Pseudo-Clementina. “Die Pseudoklementinen I: Homilien”. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, ed. Bernhard Rehm v.dğr., 1969, c. 42.
- Pseudo-Clementina. “Die Pseudoklementinen II: Rekognitionen in Rufins Übersetzung”. *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, ed. Bernhard Rehm & Franz Paschke, 1965, c. 51.
- Puech, Henri-Charles. *Le manichéisme: Son fondateur, sa doctrine*. Paris: Civilisations du Sud, 1949.
- Puech, Henri-Charles. “Musique et hymnologie manichéennes”. *Encyclopédie des musiques sacrées*, ed. Jacques Porte, Paris: Labergerie, 1968, 1: 354-386.
- Puech, Henri-Charles. *Sur le manichéisme et autres essais*. Paris: Flammarion, 1979.
- Quispel, Gilles. “Genius and Spirit”. *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib (Nag Hammadi Studies VI)*, ed. Martin Krause, Leiden: Brill, 1975, 103-118.
- Quispel, Gilles. “Mani et la tradition évangélique des judéo-chrétiens”. *Judéo-christianisme. Recherches historiques et théologiques offerts au cardinal J. Daniélou*, Paris: Aux Bureaux de la Revue, 1972, 143-150.
- Quispel, Gilles. “Mani the Apostle of Jesus Christ”. *Gnostic Studies*, İstanbul, 1975, 2: 230-237.
- Reeves, John C. *Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions (Nag Hammadi and Manichaean Studies XLI)*. Leiden, New York, Boston: Brill, 1996.
- Reeves, John C. “The Elchasaite Sanhedrin of the Cologne Mani Codex in Light of Second Temple Jewish Sectarian Sources”. *Journal of Jewish Studies* 42 (1991): 68-91.
- Römer, Cornelia. *Manis Frühe Missionsreisen nach der Kölner Manibigraphie: Textkritischer Kommentar und Erläuterungen zu p. 121 – p. 192 des Kölner Mani-Kodex*. Opladen, 1994.

- Säve-Söderbergh, Torgny. *Studies in the Coptic Manichaean psalm-book : Prosody and Mandaean parallels*. Uppsala: Vilhelm Ekmans Universitetsfond, 1949.
- Schoepps, Hans-Joachim. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen: Mohr, 1949.
- Sundermann, Werner. "Der Paraklet in der ostmanichäischen Überlieferung". *Manichaean Studies* ed. P. Bryder, 1988.
- Sundermann, Werner. "Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer III". *Altorientalische Forschungen* 1-2/14 (1987): 41-107.
- Tardieu, Michel. *Le manichéisme*. Paris: Institut français d'iranologie, 1981.

Barselona Münazarası

Disputation of Barcelona

Moşe ben Nahman

Büşra Şahin (çev.)

Yüksek Lisans Öğrencisi,
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Giriş

Barselona Münazarası, Orta Çağ'da Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında gerçekleştirilen ve kayıtları günümüze ulaşan münazaralardan biridir. Barselona Münazarası'ndan önce 1240 yılında gerçekleştirilen Paris Münazarası ve yaklaşık iki yüzyıl sonra 1413 yılında gerçekleştirilen Tortosa Münazarası da kayıtlarına bugün ulaşabildiğimiz münazaralardır. Bunlar dışında İspanya Yahudilerinden doktor ve tarihçi Şlomo ibn Verga (ö. 1554) tarafından yazılan *Şevet Yehuda* isimli eserle varlığından haberdar olduğumuz ancak tam kayıtları günümüze ulaşmayan münazaralar da vardır. Şlomo ibn Verga, bu münazaraları, Yahudi bilgiler ile bu bilgelerin hizmet ettiği Hıristiyan otoriteler arasındaki sohbetler gibi anlatmaktadır.¹ Barselona Münazarası, taraflara sağlanan konuşma özgürlüğü ve argümanların kalitesi açısından diğer münazaraları geride bırakmaktadır.

Barselona Münazarası 1263 yılında gerçekleştirilmiştir. Eski bir Yahudi olan keşiş Pablo Christiani (ö. 1274), Aragon kralı I. James'e giderek bir münazara talep etmiştir. Bu isteği kabul eden kral, Yahudi tarafın temsilciliğini Rabbi Moşe ben Nahman'a (ö. 1270) vermiş ve kendisini münazaraya katılmak üzere Barselona'ya çağırmıştır. Hıristiyan taraftan ise Papa'nın desteği ile Fransisken ve Dominiken keşişler katılmıştır. Halka açık bir şekilde gerçekleştirilen münazarada Mesih'in

¹ Richard Gottheil & Kaufmann Kohler, "Disputations", *Jewish Encyclopedia*, 4: 617-618.

doğası, Talmud bilgelerinin Mesih hakkındaki görüşleri ve Mesih'in güncel durumu tartışılmıştır. Münazaranın, argümanların tartışılması açısından tam bir sonuca ulaşılmasından bitirildiği görülmektedir. Hıristiyan tarafın kaleme aldığı Latince kayıta bunun sebebi olarak, Rabbi Moşe ben Nahman'ın münazaranın aleyhine sonuçlanacağını fark edip can havli ile Filistin topraklarına kaçması gösterilmektedir. Ancak kaynaklarda Rabbi Moşe ben Nahman'ın Filistin göçünün 1267 yılında gerçekleştiği konusunda fikir birliği söz konusudur. Yahudi taraf ise Hıristiyanların Rabbi Moşe ben Nahman'ın argümanları karşısında aciz kalıp tez elden münazarayı kapatmayı tercih ettiklerini savunmaktadır.

Münazaranın Rabbi Moşe ben Nahman tarafından kaleme alınan kaydında, etkin figürler olarak karşımıza çıkan üç kişi vardır. Bunlar; Yahudi tarafın tek temsilcisi Rabbi Moşe ben Nahman, Hıristiyan tarafın sözcüsü ve münazara teklifini krala sunan keşiş Pablo Christiani ve münazaranın huzurunda gerçekleştirildiği Aragon kralı I. James'tir.

Yahudi tarafın temsilcisi Rabbi Moşe ben Nahman, 1195 yılında Gerona'da doğmuştur. İsmi baş harflerinden oluşturulan kısaltma ile Ramban olarak bilinir. Nahmanides ya da İspanyolca Bonastruc de Porta olarak da anılmaktadır. Kral tarafından münazaraya çağrılan Ramban, döneminin önemli Yahudi ilim adamlarındandır. Doktor, şair, kabalist ve filozof olarak da bilinen Ramban, münazaradan 4 yıl sonra, 1267 yılında göç ettiği Filistin topraklarında 1270'te ölmüştür.² Kabalacı görüşlerini barındıran Tevrat tefsiri ile Yahudiler arasında büyük öneme sahiptir. Ramban, münazara başlangıcında kraldan talep ettiği tam konuşma özgürlüğü ile büyük ölçüde münazaranın gidişatını belirlemiştir. Elde ettiği tam konuşma özgürlüğü ile münazara sırasında takındığı rahat tavır, keşişler ile girdiği tartışmalarda konuşmalarındaki alaycılıkta da görülmektedir. Ramban aynı zamanda münazarayı İbranice olarak kayıt altına almıştır. Diğer Orta Çağ münazaralarından Paris ve Tortosa münazaralarında ise kayıt müelliflerinin, Yahudi tarafın temsilcilerinin öğrencileri olduğu görülmektedir. Birinci ağızdan bize ulaştırılan Barselona Münazarası metni, bu açıdan önem kazanmaktadır.

Münazaranın diğer etkin figürü Pablo Christiani, önceden Yahudi olan Fransisken bir keşiştir. Yahudilerin ayırt edici işaret taşımasını emreden ferman, Barselona Münazarası'ndan altı yıl sonra Pablo Christiani'nin Fransa Kralı IX. Louis üzerindeki etkisi ile yayınlanmıştır. Pablo Christiani Dominiken keşişlere İbranice öğretmek, Yahudi dinî

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Rabbi Charles B. Chavel, *ha-Ramban Rabbenu Moşe ben Nahman* (Kudüs: Mosad Rav Kok, 1967).

metinlerini sansürlemek ve Yahudilere yönelik misyonerlik vaazları düzenlemek gibi görevlerde bulunmuştur. Pablo Christiani'nin münazara talebiyle gittiği Aragon Kralı I. James ise, Yahudileri devlet kademelerinde görevlendiren bir kraldır. Ramban tarafından kaleme alınan münazara kaydı da onun Yahudilere karşı takındığı nispeten olumlu tavrı ortaya koymaktadır. Zira kral, Ramban tam konuşma özgürlüğü istediğinde bunu temin etmiş, soru ve argümanları ile münazarada yer almış, münazara sonunda Ramban'ı ödüllendirmiştir. Öte yandan münazara sona erdiğinde, Şabat günü sinagoga giderek Yahudilere dinlerini terk edip Hıristiyanlığı seçmeleri için uyarılarda da bulunmuştur.

Münazara için katılımcılar ve dinleyiciler yaklaşık iki hafta içerisinde beş gün bir araya gelmişler, bunlardan dördünde münazara oturumu gerçekleşmiş, Şabat'a denk gelen beşinci gün ise Hıristiyan heyet sinagoga gitmiştir. Burada Dominiken keşiş Ramon de Penyafort teslis hakkında vaaz etmiştir. Kral James de Yahudi halka dinlerini terk edip Hıristiyanlığı tercih etmelerini nasihat etmiştir. Münazara sonrasında da bu vaazların hız kesmeden devam ettiği görülmektedir.³ Ramban ve Pablo Christiani teslis üzerine tartışmak isteseler de kendilerine fırsat verilmemiştir. 20 Temmuz günü başlayan münazaranın son oturumu 31 Temmuz'da gerçekleşmiştir. Hıristiyan heyetin sinagog ziyareti ise 4 Ağustos Cumartesi gününe denk gelmektedir. İlk oturum sarayda yapılırken ikinci oturum için kral bir manastırı tercih etmiştir. Ardından üçüncü ve dördüncü oturumlar tekrar sarayda yapılmıştır. 5 Ağustos Pazar günü, Ramban saraya giderek Kral James'in huzuruna tekrar çıkmıştır. Kral, Ramban'ı 300 dinar ile ödüllendirmiştir.

1263 yılında gerçekleştirilen münazara, özellikle Hıristiyan egemenliği altında yaşayan Yahudilerin hayatını kısa ve uzun vadede etkileyecek sonuçlar doğurmuştur. Münazaranın sonuçlarından ilki, 1265 yılında Girona Piskoposu'nun açtığı davadır. Piskopos, Ramban tarafından kaleme alınan *Vikuah ha-Ramban* nüshasına ulaşmış ve bu nüsha ile Papa IV. Clement'e giderek Ramban'ı dava etmiştir. Dava neticesinde Ramban için iki yıl hapis kararı çıkmıştır. Ayrıca Papa IV. Clement *Vikuah ha-Ramban* nüshalarının imha edilmesini emretmiştir. İmha faaliyeti için görevlendirilen keşişler arasında Pablo Christiani de yer almıştır.⁴

³ Robert Chazan, *Church, State, and the Jew in the Middle Ages* (New Jersey: Behrman House, 1980).

⁴ Nina Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia History, Community, and Messianism* (Indiana: University of Notre Dame Press, 2007), 93-94.

Münazaranın kısa vadede etkili olan önemli sonuçlarından bir diğeri Ramban'ın, aleyhine açılan davalar, devam eden soruşturmalar ve siyasi-dinî baskı nedeniyle Filistin topraklarındaki Akre'ye göç etmesidir. Ramban 1267 yılında göç etmiş, 1270 yılındaki ölümüne kadar Filistin topraklarında yaşamıştır. Yine 1267 yılında Papa IV. Clement tarafından kaleme alınan *Turbato Corde* isimli resmi mektup da bu göçte etkili olmuştur. Dominiken ve Fransisken keşişlere iletmek üzere yazılan *Turbato Corde* ile Papa, o güne kadar Hıristiyan halkın yargılandığı engizisyonunda, Yahudi halkın da yargılanabilmesinin önünü açmıştır. Keşişlere yargı ve infaz izni veren Papa, Yahudilikten Hıristiyanlığa geçenleri geri döndürenlerin ve Hıristiyanlara Yahudilik tebliği yapanların engizisyona çıkarılmasını istemektedir.⁵ Dominiken keşiş Raymond Martini tarafından yazılan *Pugio Fidei* adlı eser de yine Barselona Münazarası neticesinde oluşmuştur denebilir. Raymond Martini münazarada yer alan konulardan yola çıkarak Yahudiliğe reddiye niteliğindeki kitabını kaleme almıştır.⁶

1240 yılında gerçekleştirilen Paris Münazarası'nda olduğu gibi Barselona Münazarası sonrasında da bir fermanla Talmud nüshalarının sansürlenmesi emredilmiştir. Sansür fermanını yerine getirmeyenler para cezasına tabi tutulmuştur. Yapılan kontrollerde sansürsüz olduğu görülen nüshalar ise yakılarak imha edilmiştir. Eski bir Yahudi olan keşiş Nicolas Donin ile Paris Yahudi cemaatinin önde gelenlerinden Rabbi Yehiel'in etkin bir şekilde yer aldığı Paris Münazarası da binlerce cilt olduğu ifade edilen Talmud nüshalarının imhası ile sonuçlanmıştır.⁷ Ancak Paris Münazarası ile Barselona Münazarası arasında, Talmud'un tenkit edilmesi ve Talmud'un Hıristiyanlık savunması için kaynak olarak kullanılması gibi önemli bir fark vardır. Paris Münazarası'nda temel argüman, Talmud'un İsa sonrası derlemelerinin Hıristiyan karşıtı eğilimlerin bir ürünü olmasıdır. Barselona Münazarası'nda ise Talmud, Hıristiyanlar tarafından Hıristiyanlığın hak din oluşunu kanıtlamada kaynak olarak kullanılmıştır.

Münazaranın, Hıristiyanlar tarafından tutulmuş Latince kaydı ve Yahudiler tarafından tutulmuş İbranice kaydı olmak üzere iki farklı kaydı mevcuttur. Latince kaydın İbranice kayıttan çok daha kısa olduğu

⁵ Edward M. Peters, "Inquisition", *Encyclopedia of Medieval Philosophy between 500 and 1500* (New York: Springer, 2011), 548.

⁶ Hyam Maccoby, *Judaism on Trial Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (Oxford: The Littmann Library of Jewish Civilization, 2003), 41-42.

⁷ Maccoby, *Judaism on Trial*, 19-38.

görülmektedir. Bu kayda, Robert Chazan tarafından hazırlanan *Church, State and the Jew in the Middle Ages* adlı kitaptan ulaşılabilir.⁸ Yahudi tarafın tuttuğu İbranice kaydın bizzat Ramban tarafından yazıldığı konusunda araştırmacılar fikir birliğine varmışlardır. Dönemin dili ve Ramban'ın eserleri ile münazara metni karşılaştırılarak bu sonuca ulaşılmıştır.⁹ Bu metin, 'Ramban'ın Münazarası' anlamında *Vikuah ha-Ramban* ve 'Münazara Kitabı' anlamında *Sefer ha-Vikuah*¹⁰ olarak adlandırılmaktadır. Bu tercümede, Rabbi Charles B. Chavel'in *Vikuah ha-Ramban* başlıklı İbranice edisyonu¹¹ esas alınmıştır. Gerek görüldükçe bu edisyonun yine Rabbi Charles B. Chavel tarafından yapılan İngilizce tercümesi¹² ile karşılaştırmalara başvuru olarak tercümenin sağlaması yapılmıştır. Bunun dışında Hyam Maccoby'nin *Judaism on Trial Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*¹³ ve Robert Chazan'ın *Church, State and the Jew in the Middle Ages*¹⁴ adlı eserleri de münazara metnini İngilizce tercümesiyle sunmaktadırlar. Çalışmamızda bu tercümelemler de dikkate alınmıştır.

Vikuah ha-Ramban *

1 Sanhedrin'den¹⁵ öğreniyoruz ki: "Rabbiler şunu öğretiler: İsa'nın beş talebesi vardı; Matay, Nakay, Netzer, Bunay ve Toda. Matay'ı

⁸ Chazan, *Church, State, and the Jew in the Middle Ages*, 266-268.

⁹ Nina Caputo, *Nahmanides in Medieval Catalonia History, Community, and Messianism*, 107-110; Francesco Bianchi, "The Hebrew Text of the Disputation of Barcelona" (Barselona: Museu d'Historia de Barcelona, 2013), 1-16; Maccoby, *Judaism on Trial*, 55-78.

¹⁰ *Sefer Vikuah*'ın Orta Çağ'da yapılan Yahudi-Hıristiyan münazaraları kayıtları için genel anlamda başlık olarak kullanıldığı ve zamanla literatürün de bu şekilde anıldığı görülmektedir. Örnekler için bkz. Daniel Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages* (Oxford: The Littmann Library of Jewish Civilization, 2007), 13-20.

¹¹ Nachmanides, *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*, thk. Rabbi Charles B. Chavel (Kudüs: Mosad Rav Kok, 1963), 302-320.

¹² Nachmanides, *Writings of the Ramban*, thk. ve çev. Rabbi Charles B. Chavel (New York: Shilo, 2009), 717-769.

¹³ Maccoby, *Judaism on Trial*, 102-150.

¹⁴ Chazan, *Church, State, and the Jew in the Middle Ages*, 269-276.

* Münazaranın İbranice metnini temin eden ve tercümenin her aşamasında vaktini ayırıp yol gösteren, desteğini esirgemeyen Hocam Yasin Meral'e müteşekkirim.

getirdiler ve onlara dedi ki, ‘Matay ölüme mi mahkûm edilecek? Yazılı değil mi ki, ne zaman (matay) görmeye gideceğim Tanrı’nın yüzünü?’¹⁶ Ancak ona şöyle dediler, ‘Evet, Matay katledilecek, çünkü şöyle yazılıdır, ne zaman (matay) ölecek adı batası.’¹⁷ Nakay’ı getirdiler ve onlara dedi ki, ‘Nakay ölüme mi mahkûm edilecek? Yazılı değil mi ki, masum (v`naki) ve doğru olanı öldürmeyeceksiniz.’¹⁸ Ancak ona dediler ki, ‘Evet, Nakay katledilecek, çünkü şöyle yazılıdır, gizli yerlerde, masumu (‘naki’) katleder.’¹⁹ Netzer’i getirdiler ve onlara dedi ki, ‘Netzer ölüme mi mahkûm edilecek? Yazılı değil mi ki, ve bir dal (v`netzer) köklerinden yetişecek.’²⁰ Ancak ona dediler ki, ‘Evet, Netzer katledilecek, çünkü şöyle yazılıdır, ama sen reddedilen bir dal gibi (k`netzer) mezarından dışarı atıldın.’²¹ Bunay’ı getirdiler ve onlara dedi ki, ‘Bunay ölüme mi mahkûm edilecek? Yazılı değil mi ki, oğlum (b`ni), ilk doğanım İsrail’dir?’²² Ancak ona dediler ki, ‘Evet, Bunay katledilecek, çünkü şöyle yazılıdır, bu yüzden, oğlunu (binha), ilk doğanını öldüreceğim.’²³ Toda’yı getirdiler ve onlara dedi ki, ‘Toda ölüme mi mahkûm edilecek? Yazılı değil mi ki, şükürün(l`toda) bir ezgisi?’²⁴ Ancak ona dediler ki, ‘Evet, Toda katledilecek, çünkü şöyle yazılıdır, kim şükür (toda) kurbanı sunarsa Beni yüceltir.’²⁵” Rabbi Şlomo²⁶ yorumladı: “Onlar [bahsi geçen beş kişi], [Roma] hükümetinde nüfuzlu [kimselerdi] ve [bu sebeple] onların [bağışlanma için sunduğu] beyhude savunmalarının hepsine cevap vermek gerekliydi.” Bu düşünce çerçevesinde, Efendimiz Kral’ın²⁷ –

¹⁵ Babil Talmudu, Sanhedrin, 43b. Rabbi Charles B. Chavel, bu kısmın geç dönem edisyonlarda sansürlendiğini ancak ilk dönem el yazmalarında yer aldığını not etmektedir. Bkz. Nachmanides, “Vikuah ha-Ramban”, Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman, 302.

¹⁶ Mezmurlar 42:3.

¹⁷ Mezmurlar 41:6.

¹⁸ Çıkış 23:7.

¹⁹ Mezmurlar 10:8.

²⁰ Yeşaya 11:1.

²¹ Yeşaya 14:19.

²² Çıkış 4:22.

²³ Çıkış 4:23.

²⁴ Mezmurlar 100:1.

²⁵ Mezmurlar 50:23.

²⁶ Rabbi Şlomo ben Yitshaki (ö. 1105), Raşi kısaltmasıyla bilinmektedir. Tanah tefsiri ve Talmud şerhi ile meşhur Yahudi âlimidir.

²⁷ Aragon Kralı I. James.

- ihtişamı artsın ve krallığı yücelsin-, bilgelerinin ve danışmanlarının huzurunda kendini rezil eden²⁸ Keşiş Pablo'nun²⁹ saçmalıklarına verdiğim cevapları kaydediyorum.
- 2 Efendimiz Kral, kendisinin [ve danışmanlarının] huzurunda Barselona'daki [kraliyet] sarayında Keşiş Pablo ile tartışmamı emretti. Şöyle cevap verdim, “[Yalnızca] özgür konuşmama izin verirseniz Efendimiz Kral'ın emrini yerine getireceğim. Bunun için Kral'ın ve burada bulunan Keşiş Ramon de Penyafort³⁰ ile beraberindekilerin müsaadesini talep ediyorum.”
- 3 Keşiş Ramon cevapladı, “Hakaret etmemen kaydıyla olabilir.”
- 4 Onlara dedim ki, “[Bütün] bu [mesele] hakkında sizinle bir tartışmaya girmek istemiyorum.³¹ Ancak münazara esnasında nasıl ki siz her istediğinizi söylemekte özgürsünüz, ben de sizin gibi [aklımda olanı] konuşmakta özgür olmalıyım. Siz konuşurken adabımuaşerete uyacak kadar aklım başımda ve bu sebeple sınırları aşmayacağım, ama konuşma özgürlüğüne sahip olmalıyım.” Hepsi özgürce konuşmama müsaade ettiler.
- 5 Nitekim cevap verdim ve dedim ki, “Yahudi olmayanlarla Yahudiler arasında geçen [önceki] tartışmalar inancın esasına yönelik değildir, bir çok şer'i uygulamayla ilgili tartışmalardır. Ancak bu yüce huzurda, sadece bütün şeriatın kendisine bağlı olduğu konular hakkında tartışmak istiyorum.”
- 6 Onların hepsi şöyle yanıtladılar, “İyi söyledin.” Böylece ilk olarak Mesih konusu hakkında konuşmaya hemfikir olduk. Mesih hâlihazırda geldi mi -ki Hıristiyan inancı böyledir- yoksa hala gelmedi mi -ki Yahudi inancı bu şekildedir-? Daha sonra Mesih'in gerçekten Tanrı mı yoksa bir erkek ve kadından doğmuş tam bir insan mı olduğunu tartışacağız. Sonrasında ise gerçek Tora'yı [şeriatı]

²⁸ Burada kendini rezil eden anlamında tercüme ettiğimiz תבשילו/taḇšilo kelimesi Mişna Gittin 60:10, Sanhedrin 103a ve Berahot 17b'de yemeği çok pişirerek bozma anlamında; Berahot 34a'da ise yemeği çok tuz ekleyerek yakma anlamında kullanılmıştır. Kelimenin, heretikliğin açıkça ilanı, kendini rezil etme, insanları saptırma anlamına geldiği söylenebilir.

²⁹ Fransisken Keşiş Pablo Christiani.

³⁰ Dominiken lider Keşiş Ramon de Penyafort. Barselona Kilisesi'nde dönemin etkin figürlerindedir.

³¹ Cümlelerin başındaki kelimenin (איני) aynı ya da anı şeklinde okunmasına bağlı olarak ‘Sizin inancınızla ilgili böyle şeyler söylemem’; ‘Sizin yaptığınız gibi yapmam’ ya da ‘Koyduğunuz bu kurala uyacağım’ şeklinde farklı tercüme tercih edilebilir.

muhafaza edenler Yahudiler mi yoksa Hıristiyanlar mı diye tartışacağız.

- 7 Keşiş Pablo, peygamberlerin kehanette bulunduğu Mesih'in çoktan geldiğini Talmud'umuzdan [delillerle] ispatlayacağını iddia ederek [tartışmayı] açtı.
- 8 Cevpladım ve dedim ki, "Bu konuda tartışmadan önce, bana [iddiasını Talmud'dan kanıtlamanın] nasıl mümkün olacağını öğretmesini ve açıklamasını isterim. Duydum ki Keşiş Pablo, Provence ve [diğer] birçok yere seyahat ederken pek çok Yahudiye benzer bir ifadede bulunmuş, oldukça hayrete düştüm. [Şimdi] bana Talmud bilgilerinin, Hıristiyanların düşündüğü gibi İsa'nın Mesih olduğuna, bütün yönleriyle bir insan ve bir ilah olduğuna inandıklarını söylemeye mi çalışıyor, cevaplasın bunu. Doğrusu, İsa olayının İkinci Mabet [döneminde]³² olduğu, Mabet'in yıkılışından önce doğduğu ve öldürüldüğü bilinmiyor mu? Rabbi Akiva³³ ve dostları gibi Talmud bilgeleri yıkımdan sonra yaşadılar. Rabbi [Yehuda] ha-Nasi³⁴ ile Rabbi Natan³⁵ gibi Mişna'yı öğretenler de yıkımdan çok yıllar sonra yaşadılar. Talmud'u derleyen ve düzenleyen Rav Aşi³⁶ zaten yıkımdan yaklaşık dört asır sonra yaşadı.³⁷ Eğer bu bilgiler İsa'nın mesihliğine, onun hakikat olduğuna, inancının ve dininin hakikat olduğuna inandırlarsa, Keşiş Pablo'nun iddiasını ispatlayacağını söylediği şeyleri yazdırlarsa, nasıl Yahudi dininde kaldılar ve önceki yaşam şekillerini devam ettirdiler? Onlar Yahudilerdi, hayatları boyunca Yahudi dininde kaldılar ve Yahudi olarak öldüler. Onlar, onların çocukları ve tüm öğretilerini ağızlarından duyan talebeleri! Onlar neden irtidat etmediler ve

³² İkinci Mabet dönemi M.Ö. 515 ile M.S. 70 yılları arasındaki dönemdir. M.Ö. 515 yılında Babil sürgünü dönüşünde Mabet yeniden inşa edilmiş, M.S. 70 yılında Roma İmparatorluğu tarafından tekrar yıkılmıştır.

³³ Rabbi Akiva (ö. 135), Tanna'im dönemi Mişna âlimidir.

³⁴ Rabbi Yehuda ha-Nasi (ö. 217), Tanna'im dönemi âlimidir, Mişna'yı derlemiştir.

³⁵ Rabbi Natan, Yehuda ha-Nasi ile birlikte Mişna'yı derlemiştir.

³⁶ Rav Aşi (ö. 427), Amora'im dönemi Babil Sura akademisi *gaonudur*. Babil Talmudu'nun ilk editörüdür.

³⁷ İkinci Mabet'in yıkılışı (Yahudi takvimine göre) dünyanın yaratılışından 3828 yıl sonra gerçekleşmiştir ve Rav Aşi 4186 yılında ölmüştür. Buna göre aradaki fark 358 yıldır. Ramban yaklaşık tarih vererek 400 yıl demektedir. Ramban'ın, Rav Aşi'nin kendisinin değil, ölümünden 730 yıl sonra öğrencilerinin Talmud'u tamamlaması gerçeğinden yola çıkarak bir sayı vermiş olması olasıdır.

onların sözlerinden Hıristiyanların imanının hakikat olduğunu –uzak olsun- çıkararak ve Yahudi imanından dönen Keşiş Pablo’nun yaptığı gibi İsa’nın dinine dönmediler? Aksine, onlar ve onların ağzından Tora’yı alan talebeleri Yahudi olarak yaşadılar ve öldüler, bugün bizim olduğumuz gibi! Bize Musa’nın dinini ve Yahudi geleneğini öğretenler onlardır. Bugünkü amellerimizin hepsi derlenmesinden bugüne Talmud’a ve Talmud bilgilerinin işlerini nasıl yaptığına dair gördüklerimize dayanmaktadır. Bütün Talmud’un yegâne amacı bize Tevrat’ı, şeriatı ve Mabel döneminde atalarımızın, peygamberlerin ve Musa Efendimizin -selam onun üzerine olsun- emrine göre nasıl yaşadıklarını öğretmektir. Ancak eğer onlar İsa’ya ve onun dinine inandırlarsa, neden onların sözlerini onlardan [güya] daha iyi anlayan Keşiş Pablo gibi yapmadılar!”

- 9 Keşiş Pablo yanıtladı, “Bunlar münazara [konularından] kaçmak için [söylenen], lafı uzatan sözler. Yine de söyleyeceklerimi dinle.”
- 10 Onlara dedim ki, “Bana göre bu, onun hakikati olan şeyler söylemeyeceğinin açık bir delilidir ancak iddialarını dinleyeceğim çünkü bu Kral Efendimizin isteğidir.”
- 11 Sonra [Keşiş Pablo] başladı ve dedi ki, “İşte, ayet bildirir, Şilo gelene kadar kraliyet asası Yehuda’dan ayrılmayacak...³⁸ Şilo kelimesi Mesih’e işaret eder. Peygamber³⁹ bu sebeple der ki, Mesih ondan gelene kadar Yehuda daima gücü elinde tutacak. Bugün ne tek bir kabilesiniz ne de bir hükümdarın buyruğundasınız, eğer öyleyse, onun soyundan olan ve hükümdarlığın sahibi Mesih hâlihazırda gelmiş olmalı.”
- 12 Yanıtladım ve dedim ki, “Peygamberin sözleri, Yehuda krallığının [Mesih’in gelişine kadar] hiçbir zaman yok olmayacağı anlamına gelmez. Aksine peygamber, krallığın ondan asla tamamen alınmayacağını ya da uzaklaşmayacağını söylemektedir. Burada niyet şudur ki, İsrail’de krallık devam ettiği sürece kralın Yehuda’dan olması beklenir. Eğer günah yüzünden krallıkları yok olursa, [krallık eninde sonunda geri elde edildiğinde] Yehuda [kabilesine] geri döner/dönecektir.⁴⁰ Sözlerimin kanıtı şudur ki, İsa’dan önce yıllarca İsrail’in değil Yehuda’nın krallığı yoktu⁴¹, çünkü [Yahudilerin] Babil’e

³⁸ Yaratılış 49:10.

³⁹ Yaratılış 49:10’da Kraliyet asası Yehuda’dan ayrılmayacak diyen Yakup Peygamber (הנביא).

⁴⁰ Konu ile ilgili olarak bkz. Ramban’ın Yaratılış 49:10 tefsiri.

⁴¹ İkinci Mabel’in sonlarında İsrail’e hükmeden Herodlular Yehuda kabilesinden değildi.

sürgüne gönderildiği yetmiş yıl boyunca ne Yehuda'da ne de İsrail'de herhangi bir krallık/otorite vardı. İkinci Mabed [döneminde], kısa bir süre hükmeden Zerubavel ve oğulları⁴² dışında Yehuda'nın kralı yoktu. İnsanlar İkinci Mabed'in yıkılışına kadar, Haşmonayim Hanedanlığı'ndan kohenlerin ve onların hizmetkârları [Herodluların] hükmettiği 380 yıl⁴³ boyunca [kralsız] kaldılar. Şimdi, açıktır ki insanlar sürgündeyken, yani kendi anayurtlarında değillerse, başlarında kral da yoktur.”

- 13 Keşiş Pablo cevapladı, “Tüm o zamanlar boyunca Yahudilerin kralları olmamasına rağmen yine de [Davut Hanedanı'nın soyundan gelen] otorite adamlarına sahip oldular. Bu nedenle Talmud'da⁴⁴ yorumladılar: *Kraliyet esası Yehuda'dan ayrılmayacak*. Bu, insanlara asa ile hükmeden Babil'deki cemaat liderlerini⁴⁵ ima eder. [Ayet devam eder,] *ne de ayakları arasındaki hükümdarın değneğinden*. Bu, [İsrail topraklarında] Tora'yı birçoklarına öğreten Hillel⁴⁶ ve onun nesline işaret eder. Ancak bugün, Talmud [döneminde] bilindiği gibi bir atama sisteminiz yok ve yönetim ortadan kalktı. Bu sebeple bugün kimsenin kendisine 'Rabbi' demeye hakkı yok. Sana *maestro*⁴⁷ demeleri bir hata ve sen bu unvanı haksız yere kullanıyorsun.”
- 14 Alay edercesine cevapladım, “Bu konunun münazarayla ilgisi yok. Yine de, hakikati söylemiyorsun. Rabbi, *maestro*'nun tercümesi değildir; *maestro*'nun eşdeğeri *rav*'dır ve Talmud'da bilgiler atanmamış [olsalar da] *rav* olarak adlandırılırlar. Ancak ne *maestro* ne de iyi⁴⁸ bir ilim insanı olmadığımı itiraf ederim.” Uygun bir dille bunu söyledim ve şöyle söyleyerek [konuya geri] döndüm, “Sana bildiriyorum ki, hatıraları kutsanmış Rabbilerimiz bu cümleyi⁴⁹ yalnızca gerçek krallığa nispetle açıklamak niyetindeydiler. Ancak

⁴² Zerubavel'den sonra oğlu Meşullam, sonra da onun oğlu Hananya gelmektedir.

⁴³ Grek egemenliği 180, Haşmonayim Hanedanlığı 103 ve Herod Krallığı 103 (Avoda Zara, 9a) yıl toplamda 386 yıl sürmüştür. Zerubavel'in oğlu Meşullam, Grek egemenliğini başlatan Büyük İskender döneminin başlangıcında öldü. Bu sebeple Ramban tarafından söylenen 380 sayısı yaklaşık bir ifadedir.

⁴⁴ Babil Talmudu, Sanhedrin, 5a.

⁴⁵ Sürgün lideri (ראש הגלות/ראש الجالوت/exilarch) anlamına gelen unvan.

⁴⁶ Rabbi Hillel (ö. 10), Hillel ha-Bavli ya da Hillel ha-Zaken olarak da bilinmektedir. Ardından Hillel okulu kurulan Tannaim dönemi alimidir.

⁴⁷ İspanyolca öğretmen, hoca.

⁴⁸ Başka bir nüshada 'önemli (חשוב/haşuv) bir ilim insanı değilim' olarak yer almaktadır.

⁴⁹ Yaratılış 49:10. “Kraliyet esası Yehuda'dan ayrılmayacak.”

sen diline doladığın birkaç laf/vaaz dışında yasadan ve hukuktan anlamıyorsun. Bilgelerin söyledikleri aşağıdaki sebeplere dayalıdır: Katı bir yasaya göre, tek bir hâkim yalnızca başkandan⁵⁰ -ki o kraldır- adalet dağıtma onayı aldıysa [bir davada verdiği yanlış bir kararın] karşılığını ödemekten muaftır. Dahası Rabbiler şöyle demişlerdir: Sürgün zamanında Davut soyundan bazı kraliyet varisleri olduğundan, Babil cemaat liderleri ve İsrail topraklarındaki başkanlar gibi milletlerin hükümdarları tarafından görevlendirilenlere, [başkalarına] adalet dağıtma onayı ve yetkisi verme hakkı bahşedilmiştir. Bu uygulama İsa'dan sonra dört asırdan uzun süre Talmud bilgeleri arasında devam etmiştir. Talmud bilgilerinin düşüncesi, her daim Yehuda'dan bir kral ya da hükümdarın⁵¹ olacağı değildi. Aksine peygamber⁵², Yehuda'ya İsrail krallığının onun olacağını vadetti, ona [yalnızca] gerçek krallığı garanti etti. Bununla beraber, bahsettiğim gibi o [krallık] uzun yıllardır kesildi. Babil sürgünü boyunca, ne kral ne de hükümdarlık onlardaydı. İkinci Mabed döneminde, krallık [Haşmoni] kohenler ve onların [Herodlu] hizmetkârlarının elindeyken, Yehuda kabilesinin ne cemaat lideri ne de başkan gibi bir otoritesi vardı. Çünkü liderlik ve otorite, onların kohen krallarına, yargıçlarına, memurlarına ve onların beğendikleri kişilere aitti.”

- 15 O zaman Cenovalı Keşiş Pere⁵³ cevapladı, “Bu doğru. Kutsal Kitap [krallığın] tamamen kesilmeyeceğini ama yerel dilde *vagare* [denen] geçici duraklamalar olabileceğini ifade eder.”
- 16 Krala, “Görüyorsunuz, Keşiş Pere benimle aynı fikirde” dedim.
- 17 Keşiş Pere dedi ki, “[Aslında] aynı fikirde değilim. Babil [sürgünü] yetmiş yıllık ama kısa bir zaman ve Ezra Kitabı'nda⁵⁴ yazıldığı gibi [İkinci Mabed'i inşa etmek için Babil'den dönen insanların] çoğu Birinci Mabed'i hatırlıyordu. Bu [çeşit bir zaman aralığı] ‘duraklama’ ya da yerel dilde *vagare* olarak adlandırılır. Ancak şimdi [sürgün] bin yıldan uzun süredir devam ediyor, [kraliyetin] ortadan kalktığı ayan beyan ortaya çıktı.”

⁵⁰ Nasi (נָסִי), Sanhedrin başkanlarına verilen unvan.

⁵¹ Krallık ve hükümlanlık göstergesi, otorite simgesi olan asa (שֵׁבֶט וּמַחֲוֹקֵק) kelimesini bu şekilde tercüme etmeyi tercih ettik. Anlam bütünlüğünü ve açıklığı sağlamak için bu tercihle devam edeceğiz.

⁵² Peygamber Yakup.

⁵³ Fransisken lider.

⁵⁴ Ezra 3:12.

- 18 Yanıtladım, “Şimdi kendini avutuyorsun. ‘Ortadan kalkma’ geri dönecek bir şey için geçerlidir. Peygamberin sözlerinde çok yıllar ile [bir] yıl ya da [sadece] birkaç yıllık [kesinti] arasında fark yoktur. Üstelik bahsettiğim zamanlar [yani Yehuda’nın krallığı elinde tuttuğu bütün İkinci Mabed dönemi] uzun bir süre teşkil eder. Dahası, atamız Yakup, Yehuda’ya kralın ve hükümdarlığın sadece Yehuda’nın kendi kabilesinden olacağını vaat etmedi. Bunun yerine ona tüm İsrail’in krallığını verdi ki şöyle yazılıdır, *Yehuda, kardeşlerin seni övecek.*⁵⁵ Yine şöyle yazılıdır, *Yehuda kardeşleri arasında en güçlü oldu, önderlik hep onun soyundan çıktı.*⁵⁶ Kral Süleyman’ın ölümünden [Yeroboam’ın on iki kabilenin onundan oluşan İsrail Krallığını kurduğu zaman] itibaren Yehuda’nın bütün İsrail kabileleri üzerindeki hükmü sona erdi, yazılıdır ki, *Yehuda kabilesinden başka hiç kimse Davut soyunu izlemedi.*⁵⁷ Bu nedenle, açık bir şekilde peygamber [Yakup’un] krallığın tamamen kaldırılmayacağını söylediği açıktır. Gerçek şu ki, [Yehuda kabilesinin krallığa sahip olmadığı] sürgün zamanı ne ‘ortadan kalkma’ ne de ‘duraklama’ olarak adlandırılabilir. [Bu yalnızca ‘geçici bir duraklama’dır] ve Yehuda’nın [otorite sahibi olmamasından] kaynaklanmaz, bilakis halk yüzündendir. Peygamber, Yehuda’ya İsrail’in asla sürgüne gitmeyeceğini, böylece [kendi topraklarında] onlara her daim hükmedeceğini vaat etmedi.”
- 19 Sonra Keşiş Pablo, dönüp Talmud’da Mesih’in hâlihazırda geldiğini söylediklerini ileri sürdü. *Eyha Rabba’dan*⁵⁸ saban sürerken öküzü böğüren Yahudi bir çiftçi hakkındaki rivayeti alıntılıdı. Yoldan geçen bir Arap ona seslendi, “Ey Yahudi! Ey Yahudi, öküzünü çöz, sabanını çöz, saban demirini çıkar çünkü Mabed yıkıldı.” Böylece o öküzünü çözdü, sabanını çözdü ve saban demirini çıkardı. Sonra öküz ikinci kez böğürdü. Arap ona dedi ki, “Öküzünü bağla, sabanını bağla, saban demirini tak çünkü Mesih’iniz doğdu.”⁵⁹
- 20 Cevpladım, “Bu hikâyeye inanmıyorum ama o benim sözlerimin bir kanıtı.”

⁵⁵ Yaratılış 49:8.

⁵⁶ I. Tarihler 5:2.

⁵⁷ I. Krallar 12:20.

⁵⁸ *Eyha Rabba*, 1:51.

⁵⁹ Bu rivayet, Kudüs Talmudu’nda da yer almaktadır. Bkz. Yasin Meral, *Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 49-50.

- 21 Aynı adam⁶⁰ [Keşiş Pablo] bağırdı ve dedi ki, “Görüyorsunuz, kendi [kutsal] kitaplarını [kendisi] reddediyor.”
- 22 Dedim ki, “Gerçekte ben Mesih’in [Mabed’in] yıkıldığı gün doğduğuna inanmıyorum. Bu hikâye ya doğru değil ya da bilgelerin sırları arasında [yatan] başka bir anlamı var. Yine de, [eğer] senin anlattığın gibi yalın anlamını kabul etsem [bile] o benim savımın bir kanıtıdır çünkü [Midraş] Mesih’in yıkım günü, bu olaydan sonra doğduğunu söylüyor. Eğer öyleyse İsa senin dediğin gibi Mesih olamaz çünkü o yıkımdan önce doğup öldürülmüştür. Hakikatte, onun doğumu yıkımdan yaklaşık iki yüzyıl önce⁶¹ gerçekleşmiştir ve senin hesabına göre [bu, yıkımdan] yetmiş üç yıl [öncesine tekabül eder].” Bunun üzerine adam sükût etti.
- 23 Kraliyet yargıçlarından Master Guillem cevapladı ve dedi ki, “Şu anki tartışma İsa ile ilgili değil ancak Mesih’in henüz gelip gelmediği ile ilgili. Sen onun gelmediğini belirttin ancak kitabınız geldiğini söylüyor.”
- 24 Ona yanıt verdim, “Siz tipik yargısal kandırmaca ile cevaplamayı seçtiniz. Yine de buna yönelik size yanıt vereceğim. Bilgeler [Mesih’in] geldiğini söylemediler; onlar onun [yıkım günü] doğduğunu söylediler. Musa Efendimiz [Firavun’un huzuruna] doğduğu gün çıkmadı, o zaman bir kurtarıcı da değildi. Ancak, Yüce Tanrı’nın emriyle Firavun’un huzuruna çıkıp ona İsrail’in Tanrısı Rab diyor ki: *halkımı bırak gitsin*⁶² dediğinde, işte o zaman onun geldiği [söylenebilir]. Benzer şekilde Mesih, Tanrı’nın emriyle Papa’nın huzuruna çıkıp *halkımı bırak gitsin* dediğinde onun geldiği [söylenebilir]. Ancak, henüz bugüne kadar o gelmedi ve o aslında Mesih de değil. Kral Davut doğduğunda ne kraldı ne de mesh edilmişti ama Samuel onu meshettiğinde, işte o zaman meshedilmiş

⁶⁰ Burada kullanılan *שׂאוּ/oto ha-iş* ifadesi, Yahudi literatüründe belli figürler için ismi zikredilecek kadar önem vermeme vurgusu içerecek şekilde kullanılmaktadır. Bkz. Yasin Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymun (Maimonides) Örneği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 129-130.

⁶¹ Talmud’da, M.Ö. 104-78 yılları arasında Yehuda’ya hükmeden I. Hirkanus’un oğlu Alexander Yanna döneminde geçtiği belirtilen bir rivayet yer alır. Rivayete göre kral, rabbilerin idamını emretmişti. Bunun üzerine, Rabbi Yeşu ben Perahya (ya da Yehoşua ben Perahya) ile Yeşu (İsa) adında bir genç Mısır topraklarına kaçmaktadır. Yahudi geleneğinde, rivayetdeki gencin İsa Mesih ile özdeşleştirildiği metinler yer almaktadır. Bkz. Babil Talmudu, Sanhedrin, 107b; Babil Talmudu, Sota, 47a.

⁶² Çıkış 5:1.

- [kral] oldu. [Peygamber] Eliyahu [gerçek kurtarıcıyı] Tanrı'nın emriyle meshedeceği gün, işte o zaman ona Mesih denecek. Sonrasında, bizi kurtarmak için Papa'ya gelecek ve işte o zaman kurtarıcı geldi denecek.”
- 25 Aynı adam [Master Guillem] karşı çıktı, “İsa'nın durumunda olduğu gibi Mesih'in ölümü konusunu ve kötü insanların eline nasıl düştüğünü anlatan *Bakın, kulum başarılı olacak*⁶³ cümlesiyle başlayan bir kısım var. Bu kısmın Mesihle ilgili olduğuna inanıyor musun?”
- 26 Ona dedim ki, “Gerçek anlamına göre o ayet, yalnızca genel anlamda İsrail halkından bahsediyor, zira peygamberler ona her daim *Ey kulum İsrail*⁶⁴, *Ey kulum Yakup*⁶⁵ diye seslenir.”
- 27 Keşiş Pablo dedi ki, “Bilgelerinin sözlerinden Mesih'ten bahseden [kısım] anlıyorum.”
- 28 Onu yanıtladım, “Hatırası kutsal Rabbilerimizin *aggadot*⁶⁶ kitaplarında [bu kısım] Mesih ile ilintili olarak yorumladıkları doğrudur ama onlar hiçbir zaman [Mesih'in] düşmanları tarafından öldürüleceğini söylemediler. Yahudi geleneğinin hiçbir kitabında, ne Talmud'da ne de *aggadotta*, Davut oğlu Mesih'in öldürüleceğini, düşmanlarının ellerine teslim edileceğini ya da günahkârlarla birlikte gömüleceğini bulamazsınız. Sizin mesihlik atfettiğiniz kişi gömülmemişi bile. Eğer isterseniz, bu kısmı⁶⁷ size net ve iyi bir şekilde açıklayacağım. Mesih'in, sizin kurtarıcınız gibi, öldüreceğine dair bir imada bulunmaz.” Ancak onlar [açıklamamı] dinlemek istemediler.
- 29 Aynı adam [Keşiş Pablo] dönüp tekrar dedi, “Talmud'da açıklanmıştır ki Rabbi Yehoşua ben Levi, Eliyahu peygambere ‘Mesih ne zaman gelecek?’ diye sordu. [Eliyahu] ona cevap verdi, ‘Mesih'in kendisine sor.’ [Rabbi Yehoşua ben Levi] sordu, ‘O nerede?’ [Eliyahu] yanıtladı, ‘Roma kapısında, hastalar arasında.’ Bunun üzerine [Rabbi Yehoşua ben Levi] oraya gitti ve onu buldu. Ona sordu vs. Nitekim o zaten geldi ve o, Roma'dadır ve Roma'ya hükmeden İsa'dır.”⁶⁸

⁶³ Yeşaya 52:13.

⁶⁴ Yeşaya 41:8.

⁶⁵ Yeşaya 44:1.

⁶⁶ Şer'i hükümler dışındaki konuları ele alan midraşlar, kutsal metin açıklamaları. Metin boyunca *aggadot* ve *haggada* olmak üzere iki farklı kullanımı vardır. *Aggadot* belirsiz çoğul, *haggada* ise belirli tekil kullanımıdır.

⁶⁷ “Bakın, kulum başarılı olacak” (Yeşaya 52:13).

⁶⁸ Bkz. Meral, Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, *Deccal ve Gog-Magog*, 62-63.

- 30 Onu yanıtladım, “Onun [henüz] gelmediği açıkça burada yazılı değil mi? [Rabbi] Eliyahu’ya ‘Ne zaman gelecek?’ diye sormadı mı? Aynı şekilde [Rabbi], Mesih’e ‘Efendimiz ne zaman gelecek?’ diye sordu. Bu nedenle, rivayetlerin yalın anlamına göre, zaten doğmuştu ama ben buna inanmıyorum.⁶⁹”
- 31 O zaman Efendimiz Kral sordu, “Eğer [Mesih] bin yıldan daha önce gerçekleşen Mabel’in yıkıldığı gün doğduysa ve henüz gelmediyse [artık] gelmesi nasıl [mümkün] olur? Bin yıl yaşamak insan doğasında yoktur!”
- 32 Ona cevap verdim, “Koyduğumuz şartlardan biri şuydu ki ben sizinle münakaşa etmeyeceğim ve siz tartışmalara dâhil olmayacaksınız. Ancak, [sorunuza cevaben], eskiler arasında Âdem ve Metuşelah [gibi] bin yıla yakın yaşayan [adamlar] vardı. [Hatta] Eliyahu ve Enok daha uzun yaşadılar çünkü hayatı bahşeden Tanrı’dır.”
- 33 Dedi ki, “Peki şimdi o nerede?”
- 34 Cevapladım, “Bu, tartışmayla alakalı değil ve sizi cevaplamayacağım. Belki kraliyet elçilerinizden birini alalacele gönderirseniz Toledo kapılarında onu bulabilirsiniz.” Bunu dalga geçerek söyledim.
- 35 Bu noktada ayağa kalktılar ve kral münazaraya, gelecek Pazartesi günü devam etmek üzere tarih belirledi.
- 36 O gün, kral şehirdeki manastırlardan birine gitti. Tüm şehir halkı, Yahudi olmayanlar ve Yahudiler orada toplanmıştı. Aralarında piskopos ve tüm rahipler ile bilgeler ve vaizler vardı. [Keşiş Pablo] konuşmak için kalktı.
- 37 Kral Efendimize dedim ki, “Efendim, [önce] beni dinleyin!” İsteğime rağmen dedi ki, “İddia eden taraf o olduğu için önce o konuşmalı.”
- 38 Dedim ki, “Mesih hakkındaki düşüncelerimi açıklamama izin verin, sonra o açıkça cevaplayabilir.”
- 39 Sonra kalktım ve dedim ki, “Ey halklar, hepiniz duyun.”⁷⁰ Keşiş Pablo bana hakkında peygamberlerin konuştuğu Mesih’in gelip gelmediğini sordu ve ben henüz gelmediğini söyledim. Sonra Mesih’in Mabel’in yıkıldığı gün doğduğunu belirten bir *aggada* kitabı getirdi. Dedim ki, “Bu [metne] inanmasam da bu metin benim sözlerimi destekleyecektir. Şimdi size neden bu [metne] inanmadığımı söylediyimi açıklayacağım. Bilmelisiniz ki bizim üç çeşit kitabımız

⁶⁹ Burada aynı olarak yazılan kelime *ani* olarak kabul edilirse ‘haggadaya inanıyorum’ anlamı çıkmaktadır ve bu şekilde kabul edildiği nüshalar vardır.

⁷⁰ Mika 1:2.

vardır. Birincisi Tanah'tır⁷¹, hepimiz ona tam bir imanla inanırız. İkincisi Talmud olarak adlandırılır, Tora emirlerinin yorumudur. Tora'da 613 emir vardır ve Talmud'da açıklanmamış bir tane emir bile yoktur. Biz onda bu emirlerin açıklandığına inanırız. Vaazlar anlamına gelen Midraş adında üçüncü bir kitabımız vardır. O, piskoposun kalkıp bir vaaz vermesi ve vaazdan etkilenen bir dinleyicinin onu kayıt altına alması gibidir. Bu [vaaz] kitabıyla ilgili olarak, eğer birisi ona inanırsa bu iyi ve güzeldir; eğer ona inanmazsa bu ona [manevi] bir zarar vermez.⁷² Mesih'in sürgünün bitmesine yakın bir zamana kadar doğmayacağını yazan bilgilerimiz var, [sürgünün sonuna doğru doğduğunda] gelecek ve bizi sürgünden kurtaracak. Bu sebeple kitabın, Mesih'in yıkım günü doğduğunu belirten beyanına inanmıyorum. [Bu kitabı] aynı zamanda Razonamiento anlamında *haggada* kitabı olarak da adlandırıyoruz. Bunun anlamı, [bu kitap] bir kimsenin bir başkasına anlattıkları dışında bir şey değil. Ama ben bu rivayeti sizin yapacağınız gibi yalın manasıyla kabul ediyorum. [Bu rivayet] İsa'nızın kendi kendinize iddia ettiğiniz gibi Mesih olmadığını açık kanıttır çünkü o [Mabed'in yıkıldığı gün] doğmadı, [onun tüm yaşamı] aslında [yıkımdan] çok daha önce geldi geçti. Siz, Kral Efendimiz, onlardan daha iyi bir itiraz yükselttiniz. Bin yıl yaşamanın insan doğasında olmadığını [söylediniz]. Şimdi sorunuza açık bir cevap getireceğim. İşte, ilk insan 930 yıl yaşadı. Kutsal Metin onun günahından dolayı öldüğünü açıklar ve o günahı işlememiş olsaydı çok daha uzun [yıllar] ya da [belki] sonsuza kadar yaşayacaktı. Hepimiz, Yahudi olmayanlar ve Yahudiler, kabul ederiz ki ilk insanın günahı ve cezası Mesih döneminde hükümsüz kalacak. Eğer öyleyse, Mesih'in gelişinden sonra [sıradan ölümlü bizler], hepimiz ölümden beri olacağız. Ancak Mesih'in kendisi onu tamamen hükümsüz kıldı. Bunun için, bu Mesih'in bin yıl ya da belki sonsuza kadar yaşaması umulur. Bu nedenle, bir mezmurda denilir ki, *Senden yaşamı istedi...*⁷³ Bu [mesele şimdi] izah edilmiştir."

- 40 "Efendimiz Kral, dahası Mesih'in nerede kaldığını sordunuz. Cevap Kutsal Kitap'ta açıkça yazılıdır. İlk insan dünya üzerinde Aden Bahçesi'ne yerleştirilmiştir. [İnsan] günah işlediğinde şöyle

⁷¹ İbranice metinde להבב/ha-Bibliya kelimesi ile karşılanmıştır.

⁷² İmanını etkilemez.

⁷³ Mezmurlar 21:5.

denmiştir, Tanrı onu Aden bahçesinden çıkardı.⁷⁴ Eğer öyleyse Âdem'in cezasından muaf olan bu kişi, orada Aden Bahçesi'nde beklemektedir. Bilgeler de bahsettiğim *aggadot* kitabında böyle söylemişlerdir.”

- 41 Kral dedi ki, “Bu *haggadada* onun Roma'da olduğunu söylemediniz mi?”
- 42 Ona dedim ki, “Onun Roma'da bulunduğunu söylemedim ama o belirli bir günde Roma'da görülmüştü. Eliyahu, o bilgeye⁷⁵ dedi ki ‘Onu, o gün orada bulacağız’ ve orada görüldü. Onun orada görülmesinin sebebi *haggadada* anlatılan hikmetine binaendi ve bu kadar insanın önünde anlatmak istemedim.” Böyle söyledim çünkü onlara *haggadada*, Mesih'in Roma'yı yıkıncaya kadar orada kalacağını yazılı olduğunu söylemek istemedim. Bu, Musa Efendimiz'in –selam üzerine olsun- olayında bulduğumuza benzerdir. O, daha sonra tüm tebaasını denizde boğarak kendisinden intikam alacağı Firavun'un sarayında yetiştirilmişti. Sur Kralı Hiram'ın⁷⁶ hakkında denildiği gibi, *Seni yakıp yok edecek bir ateş çıkardım içinden.*⁷⁷ Bu sebeple İşıya'da şöyle denir, *dana orada otlanıp uzanacak, filizlerini yiyip bitirecek.*⁷⁸ Pirke Heykalot'ta⁷⁹ denir ki, “Öyle ki bir adam arkadaşına şöyle der, ‘İşte Roma ve içindeki her şey bir *prutada*, [arkadaşı] cevaplayacak, ‘Bana cazip gelmiyor.’” Tüm bunlar krala, onunla benim aramda, söylediklerim.
- 43 Sordum, “Mesih döneminde Âdem'in günahının hükümsüz kaldığına dair sözlerimi gerçekten kabul ediyor musunuz?”
- 44 Efendimiz Kral ve Keşiş Pablo cevap verdiler, “Evet, ama senin düşündüğün gibi değil. Aslında hepsi aynı ceza sebebiyle cehenneme girdiler. İsa Mesih'in günlerinde [ceza] kaldırıldı ve onları oradan kurtardı.”
- 45 Yanıtladım ve dedim ki, “Ülkemizde derler ki yalan söylemek isteyen şahitlerini uzakta tutar.⁸⁰ [Kutsal Metin'de] Âdem ve Havva'ya nispet edilen birçok ceza yazılıdır: *Toprak senin yüzünden lanetlendi,*⁸¹ *toprak*

⁷⁴ Yaratılış 3:23.

⁷⁵ Rabbi Yehoşua ben Levi.

⁷⁶ M.Ö. 980-947 yılları arasında, Kral Davut ile aynı dönemde hüküm sürmüştür.

⁷⁷ Hezekiel 28:18.

⁷⁸ Yeşaya 27:10.

⁷⁹ Pirke Heykalot, 6:2.

⁸⁰ Raşi, Bereşit Rabba, 11:6; Roş (Rabbi Aşer ben Yehiel), Şavuot, 1:13.

⁸¹ Yaratılış 3:17.

sana diken ve çalı verecek;⁸² topraktan yaratıldın ve toprağa döneceksin.⁸³ Benzer şekilde kadınlar hakkında denir ki, acı çekerek çocuk doğuracaksın.⁸⁴ Tüm bu [cezalar] bugün de geçerlidir. Bu sebeple, görülen ve hissedilen tüm cezalar, Mesih'inizin döneminde geri çekilmedi. Ama siz insanların [Kutsal Metin'de] yer almayan bir ceza olan cehennemden muaf olduğunuzu söylüyorsunuz. [Bu iddiada bulunabiliyorsunuz] çünkü sizi yalanlayan kimse yok. Aranızdan birini gönderin,⁸⁵ gelsin ve bize söylesin. Dahası, Tanrı kesinlikle kötülük yapmaz.⁸⁶ Sadık olanlara, ataları ilk insanın günahı yüzünden Cehennem cezası yoktur çünkü ruhum babamın ruhuna yakındır, bunun gibi Firavun'un ruhuna [yakınlığı da] eşittir. Ruhum Firavun'un günahı yüzünden Cehennem'e girmez. [İlk insanın günahının] cezası yalnızca bedenseldir zira bedenim annemden ve babamdan gelir. Adem ve Havva'nın cezası ölümlü olmak olarak kesildi ve nesilleri de ölümlü tabiata sahip olacaklar.”

- 46 Aynı adam ayağa kalktı ve dedi ki, “Mesih'in zamanının geçtiğine dair daha fazla kanıt getireceğim.”
- 47 Dedim ki, “Efendim, beni dinleyin. İnancımız, hakikatimiz ve hükmümüz Mesih'e bağlı değildir. Siz bana Mesih'ten çok daha faydalısınız. Siz kralınız ve o kral. Siz Yahudi olmayan bir kralınız, o Yahudi bir kral, Mesih sizin gibi et ve kandan oluşan bir kraldır. Sizin idarenizde, sürgünde, eziyet ve esaret altında, sürekli bize hakaret eden⁸⁷ ulusların aşığılaması⁸⁸ içinde Yaratıcıma ibadet ettiğimde ödülüm boldur çünkü Tanrı'ya bedensel varlığım üzerinden bir sunu sunmuş olurum bu çektiklerimle ve bununla gelecek dünyada kazancım çok fazla olacak. Ancak, benim inancımın olan Yahudi bir kral tüm milletleri yönetecek ve Yahudilerin şeriatına uymak benim için zorunlu olacak, bu durumda ödülüm de o kadar bol olmayacak. Bununla beraber, inancın temeli ve Yahudiler ile Hıristiyanlar arasındaki fark, son derece acı bir beyan olan tanrılığın temeli hakkındaki sözlerinizdir. Siz, Efendimiz Kral, Hıristiyan oğlu Hıristiyan, tüm hayatınız boyunca İsa'nın doğumunu konuşan

⁸² Yaratılış 3:18.

⁸³ Yaratılış 3:19.

⁸⁴ Yaratılış 3:16.

⁸⁵ Yaratılış 42:16.

⁸⁶ Eyüp 34:12.

⁸⁷ Mezmurlar 102:8.

⁸⁸ Hezekiel 36:15.

rahipleri, keşişleri ve vaizleri duydunuz. Aklınızı ve kemiklerinizin iliğini bununla doldurdular, bu sizin için alışılmış bir şey oldu. Yine de, inandığınız şey -ki bu inancınızın temelidir- aklın kabul edeceği bir şey değildir. [İsa'nın doğumuyla ilgili inandığınız şey] tabii bir durum değildir ve peygamberler böyle bir şeyi hiç söylemediler. Dahası, hiç bir mucize kendini böyle göstermez, yeri ve zamanı geldiğinde sağlam kanıtlarla açıklayacağım. Hiçbir Yahudinin ve hiçbir insanın aklı, yerlerin, göklerin ve bunların içindekilerin Yaratıcısı'nın Yahudi bir kadının rahmine nüfuz ettiğine, orada yedi ay⁸⁹ büyüdüğüne, bir bebek olarak doğduğuna ve sonra büyüyüp düşmanlarının eline teslim edildiğine, ölüme mahkûm edildiğine ve öldürüldüğüne ve sonra canlanıp ilk [ilahi] durumuna döndüğüne inanmaya izin vermez. Fikrinizi boş yere ve amaçsızca dile getiriyorsunuz ve aramızdaki tartışmanın temeli bu! Yine de isteğiniz doğrultusunda, Mesih hakkında da konuşalım.”

- 48 Keşiş Pablo dedi ki, “[Mesih'in hâlihazırda] geldiğine inanıyor musun?”
- 49 Dedim ki, “Hayır, aksine inanıyorum ve biliyorum ki o gelmedi. İsa dışında, dünyada kendisi ya da bir başkası tarafından Mesih olduğu söylenen hiç kimse olmadı. Onun Mesih olduğunu kabul etmem imkânsız çünkü peygamber Mesih hakkında dedi ki, *egemenlik sürecek denizden denize, nehirden [Fırat'tan] yeryüzünün ucuna dek!*⁹⁰ Ancak İsa'nın egemenliği olmadı. Hayatı boyunca düşmanları [tarafından] takip edildi, onlardan saklanıyordu. Sonunda [düşmanlarının] eline düştü, kendisini bile kurtaramadı. Hal böyleyken bütün İsrailoğullarını nasıl kurtarsın! Ölümünden sonra bile egemenliği olmadı, zira Roma yönetimi onun tarafında değildi. Aksine, Romalılar ona inanmadan önce Roma şehri dünyanın büyük kısmına hükmediyordu ama onun dinine geçtikten sonra birçok krallığı kaybettiler. Şu an, Muhammed'e tapanlar⁹¹ Hıristiyanlardan daha güçlüler. Benzer şekilde, peygamber, Mesih zamanıyla ilgili şöyle der, *bundan böyle kimse komşusunu ya da kardeşini, 'Rabb'i tanıyın' diye eğitmeyecek çünkü büyük küçük hepsi tanıyacak beni...*⁹² Dahası şöyle denir, sular denizi nasıl dolduruyorsa dünya da Rabb'in bilgisiyle

⁸⁹ Bir başka versiyona göre dokuz ay.

⁹⁰ Mezmurlar 72:8.

⁹¹ מוֹדֵי מוֹחַד /ovdey Muhammed.

⁹² Yeremya 31:33.

dolacak,⁹³ ve denir ki, insanlar kılıçlarını çekiçle dövüp saban demiri, mızraklarını bağcı bıçağı yapacaklar, ulus ulusa kılıç kaldırmayacak, savaş eğitimi yapmayacaklar artık.⁹⁴ İsa'nın günlerinden bugüne, tüm dünya zorbalıkla ve yağmayla dolu. [Aslında] Hıristiyanlar diğer bütün milletlerden daha çok kan döküyor ve yine ahlaksız bir yaşam sürüyorlar. Kralım, siz ve şövalyeleriniz artık savaş eğitimi yapmasaydınız sizin için ne kadar zor olurdu? Peygamber, Mesih hakkında şunları söyledi, dünyayı ağzının değneğiyle cezalandıracak.⁹⁵ Keşiş Pablo'nun elindeki *haggada* kitabında Rabbiler onu şöyle açıklarlar: İnsanlar Kral Mesih'e 'Şu ülke sana karşı ayaklandı' diyecekler. O diyecek ki, 'Çekirge gelsin ve onu bitirsin.' Ona diyecekler ki, 'Şu eyalet sana karşı ayaklandı.' Onlara diyecek ki, 'Karışık bir hayvan sürüsü gelsin ve onları yıksın.' İsa'da bu gerçekleşmedi. Ona tapan sizler, [İsa'nın savaşı ortadan kaldırdığına inanmanıza rağmen, hala silahlarınız ve] zırhlı savaş atlarınızla kendinizi karlı sayıyorsunuz. Buna rağmen, bazen sizin için hiçbirinin değeri kalmıyor.⁹⁶ Size peygamberlerin sözlerinden birçok kanıt getireceğim.”

- 50 Aynı adam haykırdı ve dedi ki, “Böyle uzun boylu konuşmalar yapmak onun değişmez âdeti. Ancak soracak bir sorum var.”
- 51 Kral bana dedi ki, “Sen sus. Soruyu soracak olan o.” Sustum.
- 52 [Keşiş Pablo] dedi ki, “Bilgeleriniz, Mesih'in meleklerden daha üstün olduğunu söylüyor ve bu, ancak kurtarıcı ve ilah olan İsa'ya atfedilebilir.” [Rabbilerin] *haggada*daki sözlerinden kanıt getirdi: “O [Mesih] yüceltilecektir, yükseltilecektir ve çok yukarıda olacaktır. İbrahim'den daha çok yüceltilecek, Musa'dan daha çok yükseltilecek ve görevli meleklerden daha yukarıda olacaktır.”⁹⁷
- 53 Ona dedim ki, “Bilgelerimiz her zaman bütün sadıklar için bunu söylerler: ‘Sadıklar görevli meleklerden daha büyüktür.’⁹⁸ Musa Efendimiz de meleğe şöyle demiştir, ‘Benim oturduğum yerde senin ayakta durmana bile müsaade yoktur.’⁹⁹ Genel olarak İsrail hakkında dediler ki: ‘İsrail [Tanrı için] görevli meleklerden daha sevimlidir.’

⁹³ Yeşaya 11:9.

⁹⁴ Yeşaya 2:4.

⁹⁵ Yeşaya 11:4.

⁹⁶ Ester 5:13.

⁹⁷ Yalkut Yeşaya, 476.

⁹⁸ Sanhedrin, 93a.

⁹⁹ Sifre, Nitzavim, 308.

Ancak, bu *haggada* âliminin Mesih'le ilgili niyeti, atamız İbrahim'in – selam üzerine olsun- Yahudi olmayanları döndürdüğünü, Tanrı'ya imanı vaaz ettiğini ve [Babil kralı] Nemrud'a korkmadan zıt gittiğini söylemektir. Hâlbuki Musa, daha çaresiz durumdayken kötü ve güçlü kral Firavun'un önünde durarak, üzerine gönderdiği büyük belalarla ona itibar etmedi ve İsrail'i onun elinden kurtardı. İsrail'in kurtuluşu uğraşında melekler olağanüstü şekilde gayretliler, [meleğin Daniel'e dediği] gibi, onlara karşı önderiniz Mikail dışında bana yardım eden kimse yok.¹⁰⁰ Dahası denmiştir ki, çok yakında dönüp Pers önderiyle savaşaacağım.¹⁰¹ Yine Mesih onların hepsinden üstün olacak, yüreği Rabb'de cesaret bulacak.¹⁰² Tanrı'nın adıyla, o [Mesih] gelecek ve Papa'ya ve bütün milletlerin krallarına emredek, halkımı salver, bana tapsınlar,¹⁰³ ve o çok büyük mucizeler ve harika işler sergileyecek, onlardan hiç korkmayacak. Yıkıncaya dek onların Roma şehrinde kalacak. Arzu ederseniz, tüm pasajı¹⁰⁴ açıklayacağım." Ancak [Keşiş Pablo] istemedi.

- 54 Mesih'in Tanrı'ya İsrail'in günahlarını bağışlaması için dua ettiğine ve kendisinin acı çekmeyi kabulleneceğini teklif ettiğine dair bir başka *haggada*¹⁰⁵ alıntılardı. Ancak [Mesih], [Tanrı'nın] huzurunda dedi ki, "Dirilişin benim zamanımda gerçekleşmesi koşuluyla acıyı üzerime kabul ediyorum, sadece benim zamanımın ölülerinin dirilişi değil ilk insandan bugüne kadar ölenlerin hepsinin ve yalnızca [doğal bir yolla] ölmüşlerin değil aynı zamanda denize atılıp boğulmuşların ve kurtlar ve canavarlar tarafından parçalanmışların da dirilişi." Şimdi, [Keşiş Pablo iddia etti], Mesih'in acı çekmesinin akıbeti İsa'nın kendi isteğiyle kabul ettiği katlidir.
- 55 Cevpladım, "Utanmayanın vay haline! İsa bunların hiçbirini yapmadı. İlk insandan bugüne ölüleri diriltmedi ya da diğer şeylerin hiçbirini yapmadı. Üstelik bu dua, Mesih'in fâni olduğunu ve tanrı olmadığını, ölüleri diriltme gücünün olmadığını gösterir. Ancak [*haggadaya* göre Mesih'in başına gelecek] bu musibetler gelişinin oldukça gecikmiş olması sebebiyle maruz kaldığı kederdir. Zira

¹⁰⁰ Daniel 10:21.

¹⁰¹ Daniel 10:21.

¹⁰² II. Tarihler 17:6.

¹⁰³ Çıkış 8:1.

¹⁰⁴ Bakın, kulum başarılı olacak pasajını.

¹⁰⁵ Rabbi Moşe ha-Darşan'ın Midraşı'ndan bir alıntı.

halkını sürgünde görüyor ve elinden bir şey gelmiyor.¹⁰⁶ Tanrı olmayanlara¹⁰⁷ inananların, onu reddedenlerin ve kendilerine başka kurtarıcılar edinenlerin onun insanlarından daha fazla hürmet gördüğünü görüyor.¹⁰⁸”

- 56 [Keşiş Pablo] tekrar döndü ve dedi ki, “Daniel der ki, başkaldırını ortadan kaldırmak, günaha son vermek, suçu bağışlatmak, sonsuza dek kalıcı doğruluğu sağlamak, görüm ve peygamberliği mühürlemek, En Kutsal’ı meshetmek için senin halkına ve kutsal kentine yetmiş hafta kadar zaman saptanmıştır.¹⁰⁹ 70 hafta [490] yıla tekabül eder ki bunun 420 yılı İkinci Mabed’in varlığı ve 70 yılı Babil sürgünüdür. En Kutsal olan İsa’dır.”
- 57 Ona dedim ki, “Onu bilen ve tanıyan çağdaşlarının doğruladığı hakikat olan hesabımıza göre İsa, o zamandan 30 haftadan [210 yıl] daha fazla bir süre önce yaşamış değil midir? Hatta senin hesaplamana göre bile, o, [yıkımdan] 10 hafta [70 yıl] önce yaşamıştır.”
- 58 Dedi ki, “Evet, öyleydi. Ancak bir ayette der ki, şunu bil ve anla ki Yeruşalim’i yeniden kurmak için buyruğun verilmesinden, meshedilmiş olan önderin gelişine dek.¹¹⁰ Meshedilmiş olan önderle aynıdır ve o İsa’dır.”
- 59 Dedim ki, “Bu da meşhur bir hatadır. Kutsal Kitap [Daniel’in] bahsettiği yetmiş haftayı böler ve [takip eden ayette] onları bir bir sayar: Meshedilmiş olan öndere dek yedi hafta geçecek. Sonrasında, aynı ayette bahseder ki, altmış iki hafta içinde Yeruşalim tekrar geniş yerler ve sokaklarla kurulacak. Sonra birçoklarıyla sağlam bir anlaşma yapacağı süre için bir hafta ve haftanın yarısını sayar. Böylece yetmiş hafta tamamlanır. Meshedilmiş önder dediğiniz İsa 7 hafta sonra gelmedi, ama senin hesabına göre 60 haftadan daha fazla [bir süre] sonra [geldi]. Tüm bölümü senin düşünce çizgin doğrultusunda bana açıklamaya kalkarsan senin yanlılığını kanıtlarım çünkü asla [ikna edici bir şekilde] açıklayamayacaksın. Yine de, hakkında hiçbir şey bilmediğin bir konu hakkında utanmadan konuşuyorsun. Ancak, seni

¹⁰⁶ Yasa’nın Tekrarı 28:32.

¹⁰⁷ II. Tarihler 13:9.

¹⁰⁸ Alternatif olarak ‘Tanrı olmayanlara inananları, onu reddedenleri, kendilerine başka kurtarıcılar edinenleri, saygın insanları Mesih kabul edenleri görüyor.’ şeklinde de tercüme edilebilir.

¹⁰⁹ Daniel 9:24.

¹¹⁰ Daniel 9:25.

bilgilendireyim, *meshedilmiş önder Kutsal Metin*'de açıklandığı üzere 7. haftada gelen Zerubavel'dir.”

- 60 Dedi ki, “Ama nasıl olur da [Zerubavel] *meshedilmiş* olarak anılır?”
- 61 Dedim ki, “[Pers kralı] Koreş de Mesih (*meshedilmiş*) olarak adlandırılır¹¹¹ ve İbrahim, İshak ve Yakup hakkında [Tanrı], *meshedilmişlerime dokunmayın*¹¹² demiştir. Zerubavel hakkında halkı arasında seçkin ve hürmet gören biri olmasına rağmen egemenliğinin yüceltilmeyeceğini göstermek için o bir *nagid* (önderdir) denilmiştir, ulusların önderleri İbrahim'in Tanrısı'nın halkıyla bir araya gelmiş.¹¹³ Size tüm bu bölümü [Daniel kitabındaki bölüm] açıklamaya hazırım, eğer siz ve arkadaşlarınız öğrenmek isterseniz ve kavrayacak aklınız varsa. Efendimiz Kral ve tüm bu insanlar huzurunda Mesih'in gelişi için tayin edilmiş vakte, ne bu bölümde ne de Daniel'in diğer sözlerinde bir işaret yoktur, kitabın son bölümü hariç. Bahsi geçen bölümde ve diğer bölümlerde ona söylenen hakkında Kutsal Kitap'ta şöyle açıklanmıştır ki, [Daniel] ‘tayin edilmiş vakti’ bilebilmek için her daim dua ettiğini söyler. En sonunda, ‘tayin edilmiş vakitle’ ilgili olarak şu ayette bilgilendirilir, *günlük sununun kaldırılıp yıkıcı iğrenç şeyin konduğu zamandan başlayarak 1290 gün geçecek*.¹¹⁴ Burada bulunan Yahudilerin anlaması zor olabilir ama şimdi insanlar huzurunda bu ayetin anlamını açıklayacağım. O diyor ki günlük sununun ‘yıkıcı iğrenç şey’ tarafından kaldırılmasının -yani Romalıların Mabel'di yıkması- ardından 1290 yıl geçecek. Burada bahsedilen *günler* yıllardır, ayette ifade edildiği gibi, *yamim* sonrasına kadar onu geri alma hakkı olacak,¹¹⁵ [*yamim* literal olarak ‘günler’ anlamına gelir ancak ‘tam bir yıl’ı ifade eder]. Benzer şekilde, [ayetteki] *miyamim yamima*¹¹⁶ [ifadesi de literal olarak ‘günden güne’ anlamına gelse de burada ‘yıldan yıla’ anlamındadır]. Aynı şekilde, ‘*yamim*’ya da *asor*¹¹⁷ [ifadesinde *yamim* kelimesi literal olarak ‘günler’ demektir ancak burada ‘bir yıl’ı ifade etmek için kullanılmıştır]. Daha sonra Daniel der ki, *bekleyip 1335 güne ulaşana ne mutlu!*¹¹⁸ Böylece

¹¹¹ Yeşaya 45:1.

¹¹² Mezmurlar 105:15.

¹¹³ Mezmurlar 47:10.

¹¹⁴ Daniel 12:11.

¹¹⁵ Levililer 25:29.

¹¹⁶ Çıkış 13:10.

¹¹⁷ Yaratılış 24:55.

¹¹⁸ Daniel 12:12.

[1290 yıla] 45 yıl daha ekler. Böylece anlam şu hale gelir: İlk belirlenen zamanda [1290 yıl], Mesih gelecek ve Tanrı olmayıp ibadet edilen yıkıcı iğrenç şeyi yok edecek ve onu dünyadan silecek. Daha sonra İsrail'in ulusların çölüne¹¹⁹ sürgün edilmişlerini bir araya getirecek, denilir ki, onu çöle götürecektir onunla dostça konuşacağım¹²⁰, ve Yahudiler kendi vatanına gelecek. [Bu sebeple Mesih'in faaliyetleri] ilk kurtarıcı Musa Efendimizin –selam üzerine olsun- yaptıklarıyla paraleldir. İsrail kendi vatanına yerleştikten, Tanrıları Rab ve Kralları Davut'la¹²¹ birlikte sevindikten sonra bu şeyler, 45 yıl boyunca vaki olacak. O güzel günleri bekleyen [ve ona ulaşan] ne mutludur. Yıkımdan bu yana 1195 yıl dayandık. Daniel'in bahsettiği 1290 yıldan 95 yıl gerideyiz ve umuyoruz ki kurtarıcı o zaman gelecek. Bu açıklama doğrudur, uygundur ve inanmak için makuldür.”¹²²

- 62 Keşiş Pablo karşılık verdi, “Bilgeler *haggadada*¹²³ dediler ki: ‘[Aslen bahsedilen 1290 güne Daniel tarafından eklenen ve böylece toplamda 1335 yapan] fazladan bu 45 gün nedir? Bu, kurtarıcının onlardan saklanacağı günlük süredir. İlk kurtarıcının [Musa'nın] ortaya çıkışı ve onlardan saklanması gibi son kurtarıcı da ortaya çıkacak ve onlardan saklanacak.’ Rabbiler gün terimini açıkça belirttiğine göre gerçek günleri kastetmişlerdir, yılları değil.”
- 63 Açıkladım, “Midraş, ayetin dilini seçmiştir ve ayet, yıllara tekabül eden 45 günden bahsetmektedir. Rabbilerin dediği gibi, ‘Bilge, Kutsal Kitap’ın dilini alıntıladi.”¹²⁴
- 64 Keşiş Pablo, dünyada *yom* teriminin gerçekten ‘bir gün’ anlamına geldiğini kabul etmeyecek hiçbir Yahudinin olmadığını iddia etti. Ancak keyfine göre kelimeleri değiştirenler müstesna.
- 65 Krala itirazını haykırdı ve buldukları ilk Yahudiye yönelip sordular, “Dilinizde *yom* kelimesi hangi anlama gelmektedir?” O yanıtladı, “*Dia* (gün).”
- 66 Dedim ki, “Efendimiz Kral, bu Yahudi Keşiş Pablo'nun lehine yargı bildirmeye uygundur ama benim lehime değil. Kutsal Kitap dilinde

¹¹⁹ Hezekiel 20:35.

¹²⁰ Hoşea 2:16 (2:14).

¹²¹ Yeremya 30:9.

¹²² Bkz. Yasin Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 184-185.

¹²³ Yalkut Hoşea, 518.

¹²⁴ Baba Metzia, 2a.

yom, zamanı kasteder ki ilk doğanların hepsini yok ettiğim ‘gün’¹²⁵ ifadesinde olduğu gibidir. Toplu olarak günlerden bahsettiğinde yılları ifade etmek için kullanılmıştır ve burada da ayet yılları ifade etmek için kullanılmaktadır. Çünkü [sürgünün bitişi] meselesini mühürlemek istemiştir, melek [Daniel’e] birçok defa söylediği gibi, son gelinceye dek bu sözleri sakla, kitabı mühürle, bilgileri artsın diye birçokları oraya buraya gidecek.¹²⁶ Ancak ben bilgelik sözlerini ne bilen ne de anlayan [Keşiş Pablo] ile konuşuyorum ve uygun olan onun hükmünün aptallar tarafından verilmesidir.”

- 67 Keşiş Arnaldo de Segurra¹²⁷ cevapladı, “Unutmayın ki [Kutsal Kitap’ın Latince tercümesinde] Jerome¹²⁸, *yamim* kelimesini burada halkların gününe nispetle yorumlamıştır.”
- 68 Sözlerinden memnun kaldım ve dedim ki, “[Jerome’nin] sözlerinden *yamim* kelimesinin diğer yerlerde olduğu gibi burada yalın anlamının alınmadığını görebilirsiniz. Nitekim Jerome yorumlamayı gerekli görmüştür. Bununla beraber [Jerome’nin] ‘halkların günleri’ olarak yorumladığının [aslında] yıllar olduğu fikrindeyim çünkü insanlar ‘şu olaydan beri çok günler geçti’ derler ve bu ifadeyle yıllar kastedilir.”
- 69 Aynı adam dönüp tekrar dedi ki, “İşte, onların bilgeleri Mesih’in Aden Bahçesi’ne [canlı olarak] girdiğini söyler.¹²⁹ Burada, *haggada*da denir ki, ‘Mesih neden [Aden Bahçesi’ne girdi]? Çünkü atalarının putlara tapıtığını gördü, yolunu onlardan ayırdı ve Tanrı’ya kulluk etti. Tanrı da onu Aden Bahçesi’ne gizledi.”
- 70 Onunla alay ettim ve dedim ki, “Bu benim için, onun yalnızca putperestlerin soyundan bir insan olduğuna ve kendini atalarının yolundan uzak tutup sizin gibi putlara tapmadığında Tanrı’nın hoşnutlukla karşılık verdiğine kanıttır. Tanrı için bu söylenebilir mi?” Sonra kitabını aldım ve metni onlar için baştan okudum. Aşer’in kızı Serah ve Firavun’un kızı Batya’nın da aralarında olduğu 14 kişinin Aden Bahçesi’ne canlı girdiğini belirtir. İnandığınızı gibi İsa Tanrı olsaydı Aden Bahçesi’ndeki kadınların arasında olmazdı. Tahtı göklerde, ayakları yerde¹³⁰ olmalıdır, uzak olsun! Bunun yerine,

¹²⁵ Çölde Sayım 3:17.

¹²⁶ Daniel 12:4.

¹²⁷ Dominiken lider.

¹²⁸ Vulgate olarak da bilinen Eski Ahit’in Latince tercümesini 4. yüzyılda Papa I. Damasus gözetiminde yapan kişi.

¹²⁹ Dereh Eretz Zuta, birinci bölümün sonu.

¹³⁰ Bkz. Yeşaya 66:1.

söylediğim gibi: Bir fani olan Mesih, günah işlemeden önce ilk insanın evi olan Aden Bahçesi'nde kalmaktadır. Bu, *haggada* kitaplarındaki bilgelerin düşüncesidir ve bu açıklandı.¹³¹

- 71 Sonra Efendimiz Kral kalktı ve çevresindekilerle birlikte ayrıldı.
- 72 Daha sonra, [haftanın] beşinci günü¹³² Efendimiz Kral gösterişten uzak olması gerektiğini söyleyerek münazaranın yapılacağı yeri kendi sarayı olarak belirledi. Sarayın girişinde oturduk. Keşiş Pablo alakasız, anlamsız sözlerle açılışı yaptı. Sonra dedi ki, “Geçmiş 400 yıldır azametinde eşsiz olan büyük bilgeden kanıt getireceğim. Onun adı Mısırlı Musa’dır [Maimonides] ve der ki Mesih ölecek onun oğlu ve torunu ondan sonra hükmedecek, söylediğiniz gibi, o diğer insanlar gibi ölmeyecek değildir.” *Şoftim Kitabı*’nın getirilmesini istedi.¹³³
- 73 Huzurlarında dedim ki, “O kitapta aradığınız yoktur. Ancak belirtmeliyim ki daha önce söylediğim gibi *haggada* kitaplarında [Mesih’in, Mabed’in] yıkıldığı gün doğduğunu ve sonsuza dek yaşayacağını söyleyen bazı bilgilerimiz vardır. Yine de bilgelerin fikri yalın anlamdan yanadır ve [Mesih] tayin edilmiş kurtuluş vaktine yakın bir zamanda doğacaktır. Yıllarca normal olarak yaşayacak ve şerefle ölecek, tacını oğluna miras bırakacaktır. Nitekim ben de buna inanıyorum. Günümüz dünyasıyla Mesih dönemi arasındaki tek fark, İsrailoğullarının diğer milletlerin boyunduruğundan kurtulmuş olmasıdır.”¹³⁴
- 74 Bu sırada [Keşiş Pablo’nun] istediği metni getirdiler ve aradı ama onu bulamadı. Sonra kitabı ellerinden aldım ve dedim ki, “Onun getirdiği kitabın sözlerini dinleyin” ve bölümün başından itibaren onlara okudum: “Kral Mesih gelecekte ortaya çıkacak, Davut evinin krallığını ilk ihtişamına döndürecek, Mabed’i inşa edecek ve dağılmış İsrailoğullarını bir araya toplayacak.”¹³⁵
- 75 Keşiş Arnaldo de Segurra, “O [Maimonides] yalan söylüyor!” dedi.
- 76 “Şimdiye kadar benzeri olmayan büyük bilgeydi, şimdi yalancı mı oldu!”

¹³¹ Bkz. paragraf 40.

¹³² 26 Temmuz 1263, Perşembe. Münazaranın üçüncü günü.

¹³³ Maimonides’in *Mişne Tora* adlı eserinin son kitabı.

¹³⁴ Bkz. Meral, *Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*, 69, 221; Meral, *Yahudilerin Ahir Zamanı*, 272.

¹³⁵ Hilhot Melahim, 11:1.

- 77** Kral, Keşiş Arnaldo'yu azarladı, "Bilgelere saygısızlık etmek münasip değildir."
- 78** Krala dedim ki, "[Maimonides] yalan söylemiyor çünkü Tora'dan ve peygamberlerden onun söylediklerinin hakikat olduğuna dair kanıtım var. İsrail'in ve Yehuda'nın dağılmış on iki kabilesini bir araya getirmek Mesih'in görevi olacaktır ama Mesih'iniz İsa hiçbirini bir araya getirmedi. O, sürgün sırasında yaşamadı [bu sebeple onları kurtarmak için bir fırsatı olmadı]. Mesih Kudüs'te Mabed'i inşa edecek ama İsa [Mabed'i] ne inşa etti ne de onu yıktı. Mesih tüm insanlara hükmedecek ama [İsa] kendisine bile hükmetmedi." [Ona uygulanan eziyeti ve infazını engelleyecek gücü yoktu]. Sonra onlara [Tora'daki] pasajı okudum, *bütün bu olaylar -önünüze serdiğim kutsama ve lanetler- başınıza geldiğinde, Tanrınız Rabb'in sizi dağıttığı uluslar arasında bunları hatırlayacaksınız,*¹³⁶ ve şu sözlerle bitirdim, *Tanrınız Rab bütün bu lanetleri sizden nefret edenlerin, size baskı yapan düşmanlarınızın üzerine yağdıracak.*¹³⁷ Onlara *düşmanlarınızın Hıristiyanlar ve nefret edenlerin Müslümanlar*¹³⁸ yani bize eziyet edecek iki millet olduğunu açıkladım. Hiçbir yanıt vermediler ve kalkıp gittiler.
- 79** Sonraki gün, haftanın altıncı günü¹³⁹, oturumu sarayda yapılmak üzere ayarladılar. Ve Kral her zamanki gibi duvarın yanındaki yerine oturmuştu.¹⁴⁰ Barselona Piskoposu, birçok prens, Guilles de Sargon, Pere Bargo, bir hayli şövalye, kasaba halkından birçokları ve fakir insanlar oradaydı.
- 80** Kral'a dedim ki, "Münazaraya devam etmek istemiyorum."
- 81** Kral, "Neden?" diye sordu.
- 82** Dedim ki, "Burada bir dolu [Yahudi] var ve hepsi bu [tartışmaya] devam etmemem için bana baskı yaptılar ve yalvardılar çünkü dünyaya dehşet saçan bu vaizlerden, bu insanlardan çok korkuyorlar. Büyük hahamlar ve asiller de buna daha fazla devam etmemem için bana haber yolladılar. Efendim Kral, kraliyet evinizden birçok

¹³⁶ Yasa'nın Tekrarı 30:1.

¹³⁷ Yasa'nın Tekrarı 30:7.

¹³⁸ İbranice metinde *ha-yişmaelim/הישמעאלים* ifadesi ile karşılanmıştır. Yahudi literatüründe *ha-yişmaelim/הישמעאלים* ifadesi İslam öncesi dönemde Araplar, İslam sonrası dönemde Müslümanlar için kullanılmaktadır. Bkz. Meral, *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymun (Maimonides) Örneği*, 130-132.

¹³⁹ Cuma günü, münazaranın dördüncü günü.

¹⁴⁰ I. Samuel 20:25.

şövalye onların huzurunda onların inançlarına karşı konuşarak akılsızca davrandığımı söylediler. Fransisken bilge Cenovalı Keşiş Pere, bana münazaranın iyiye gitmediğini söyledi. Aynı şekilde kasaba halkı da bazı Yahudilere devam etmemem gerektiğini belirtmişler.” Aslında öyleydi ama münazaraya devam etmenin Kral’ın isteği olduğunu anlayınca devam etmem gerektiğini tereddütle söylediler. Bu konudaki karşılıklı konuşmamız uzadı. Sonunda, devam edeceğimi ama adaletin, kendisi üç gündür sorup durduğu ve benim cevapladığım gibi bir gün de benim sormamı ve Keşiş Pablo’nun cevaplamasını gerektirdiğini söyledim.

- 83** Kral dedi ki, “Yine de [onun sorularını] cevaplayacaksın.” Kabul ettim.
- 84** Sonra [Keşiş Pablo] kalktı ve sordu, “Peygamberlerin sözünü ettiği Mesih’in gerçek bir insan mı yoksa gerçek bir Tanrı mı olduğuna inanıyorsun?”
- 85** Yanıtladım, “Aslında başlangıçta bir anlaşma yapmıştık, önce Mesih’in hâlihazırda gelip gelmediğini sonrasında bizzat Tanrı olup olmadığını konuşacaktık. Onun geldiğini kanıtlayamadığınıza göre – zira getirdiğiniz tüm saçma kanıtları çürüttüm- iddiayı ben kazandım ve kanıtlama [yükümlülüğü] sizin üzerinizde. Bu koşulu siz kabul ettiniz. Haklı çıktığımı kabul etmezseniz, eğer dinleyecekseniz [sizi ikna etmek için] gerçek kanıtlar getirmeyi üzerime alacağım. İsa’nızın Mesih olmadığını kanıtlanmasının ardından eğer gelecek olan Mesih’in gerçek bir fani mi veya ne olduğunu tartışmanızın bir anlamı kalmayacak.”
- 86** Orada bulunan ilmî hakemler, bu noktayla ilgili olarak benim haklı olduğumu söylediler.
- 87** Ancak Kral bana talimat verdi, “Yine de [sorusunu] yanıtla.”
- 88** Dedim ki, “Aslında, gelecek olan Mesih gerçek bir insan, hatta benim gibi, bir kadın ve bir erkeğin birleşiminden doğmuş bir oğul olacak. Davut neslinden olacak, yazılıdır ki, Yişay’ın kütüğünden yeni bir filiz çıkacak...¹⁴¹ Dahası, denir ki, Şilo gelene kadar.¹⁴² [Şilo.] ‘onun oğlu’ anlamına gelir, [bu, Yehuda kabilesinin bir oğludur]. Bu, şilya¹⁴³ (plasenta) ifadesi ile alakalıdır çünkü tüm insanlar gibi o da bir plasentadan doğacak. Öne sürdüğünüz gibi Tanrı’nın Ruhu olsaydı Yişay’ın kütüğünden olmazdı ve Yişay’ın kütüğünden olan bir

¹⁴¹ Yeşaya 11:1.

¹⁴² Yaratılış 49:10.

¹⁴³ Bu yorum, Midraş Lekah Tov’da bulunmaktadır.

kadının rahmine tutunsa bile krallığı miras alamazdı çünkü Tora'nın hükmüyle bir oğul varken kızlar ve onların çocukları miras alamaz¹⁴⁴ ve Davut'un her zaman bir oğlu vardı.”

- 89** Keşiş Pablo dedi ki, “Mezmun şöyle söyler, *Davut'un mezmuru. Rab, Efendim'e 'Ben düşmanlarını ayaklarının altına serinceye dek sağımda otur' diyor.*¹⁴⁵ Kral Davut, Tanrı'nın kendisinden başka kime efendim diyecek ve [eğer Davut'un aslında Tanrı'ya değil bir insana işaret ettiğine ısrar ederseniz] bir insan nasıl Tanrı'nın sağında oturabilir?”
- 90** Kral dedi ki, “Güzel sordu, çünkü eğer Mesih, Davut'un fiili soyundan bir insan olsaydı, Davut ona efendim demezdi. Benim bir oğlum ya da torunum olsa, tüm dünyaya hükmetse bile ona 'efendim' demem. Aksine, bana 'efendim' demesini ve elimi öpmesini isterim.”
- 91** Yüzümü Keşiş Pablo'ya çevirdim ve dedim ki, “Sen bu iddiayı yeni keşfeden ve din değiştirecek kadar ondan etkilenen Yahudi bir ilim adamı mısın? Keşfettiğin bu yeni iddiaları [onlarla] tartışabileceğin diye Yahudi âlimleri toplamayı krala öğütleyen sen misin? Bunu daha önce duymadık öyle mi? Neden Yahudilerin bu sorusunu soran bir rahip ya da çocuk yok. Bu soru oldukça eski.”
- 92** Kral dedi ki, “Yine de [sorusunu] cevapla.”
- 93** Dedim ki, “Şimdi beni dinleyin. Ruhü'l-Kudüs'ün yardımıyla Mezmurları oluşturan Kral Davut'tu. Onları, Tanrı'nın sunağı önünde söylenmesi amacıyla düzenledi. O kendisi onları okumadı, okumaya da izni yoktu çünkü Tora'nın yasasıyla bu ona yasaklanmıştı.¹⁴⁶ Bunun yerine, okusunlar diye Mezmurları Levililere verdi. Tarihler kitabında bu açıkça yazılıdır.¹⁴⁷ Bu sebeple, [Kral Davut] mezmuru zorunlu olarak Levililerin ağzından yazdı. Nitekim eğer Kral Davut 'Rab, bana diyor ki' deseydi, Levi [bu sözleri tekrarlayarak] yanlış bir ifade kullanacaktı. Bunun yerine, Levi'nin Mabed'de, 'Rab, Efendim'e diyor ki -yani Davut'a- *sağımda otur*' demesi caizdir. 'Oturmak' [ifadesinin] anlamı, Tanrı'nın onu yaşamı boyunca koruyacağını, onu kurtaracağını ve düşmanları üzerine egemen olmasını sağlayacağını ifade etmektedir. Bir saldırıda sekiz yüz kişiyi öldürdü¹⁴⁸ ifadesindeki gibi. Huzurunuzdaki bu şövalyelerden herhangi biri bu kahramanlığı yapabilir mi? Bu, mezmurda geçen

¹⁴⁴ Baba Batra, 115b.

¹⁴⁵ Mezmurlar 110:1.

¹⁴⁶ Yasa'nın Tekrarı 18:7.

¹⁴⁷ I. Tarihler 16:7.

¹⁴⁸ II. Samuel 23:8.

Tanrı'nın sağdır. Davut hakkında ayrıca şöyle yazılıdır, *beni sağ elin destekler*.¹⁴⁹ Benzer şekilde şöyle yazılıdır, *Rabb'in sağ eli güçlü işler yapar, Rabb'in sağ eli üstündür*.¹⁵⁰ Musa Efendimize nispetle şöyle yazılıdır, *Tanrı görkemli gücüyle Musa'nın sağında yol aldı*¹⁵¹, ve Musa Firavun'un düşüşünde dedi ki, *Ya Rab, sağ elin altında düşmanlar kırılır*.¹⁵² Dahası, [birçok] yerde Kutsal Kitap ayetleri [zamir yerine özel isim] zikreder: *ve Yiftah ve Şmuel*¹⁵³; *siz Lemeh'in karıları*.¹⁵⁴ Musa Efendimizin Tora'daki tüm sözleri aynı yapıdadır. Ancak burada, bahsettiğim gibi ifade etmek zorunda kalmıştır. Mezmurlar, Ruhü'l-Kudüs'ün yardımıyla yazılmıştı ve Davut'a ve onun tahtına oturan oğluna nispetle söylendiler ki o da Mesih'tir. Nasıl ki çünkü nasıl ki olaylar Davut için kısmen [lehteydi], oğlu Mesih için de tamamıyla [lehte] olacak. Etrafındaki düşmanlara galip gelinceye kadar Davut'u destekleyen Tanrı'nın sağı, tüm milletleri ayaklarının altına serinceye dek¹⁵⁵ Mesih'i de destekleyecek. Hepsi onun düşmanı, çünkü onun insanlarını boyunduruk altına aldılar, onun gelişini ve krallığını reddettiler. [Hatta] bazıları [kendilerini] hak sahibi yaptılar. Bu sebeple, bu mezmuru Davut'un ve oğlu Mesih'in günlerinde Mabel'de okumak caizdir çünkü o, *Davut'un tahtına ve krallığına*¹⁵⁶ nispetle söylenmiştir.”

- 94 Keşiş Pablo yanıtladı, “O bunu nasıl söyler? Onların bilgeleri [bu mezmurun] Mesih'ten bahsettiğini ifade ederler, bu sözler yalın anlamda söylenmiştir ve o, Tanrı'nın sağında oturmaktadır.” Şöyle söyleyen bir *haggada* alıntılıdı, “Tanrı, gelecekte Mesih'i sağına ve İbrahim'i soluna oturtacak.”
- 95 Dedim ki, “Bu [*haggada*] da benim dediğimi kanıtlar çünkü zaten buradaki ifadenin kısmen Davut'u ve esasen tam anlamıyla Mesih'i ilgilendirdiğini ifade ettim.” Kitabı istedim ve onu bana verdiler.
- 96 Dedim ki, “Bakın nasıl çarpıtıyor! Bu *haggada* şöyle der: Tanrı, gelecekte Mesih'i sağına ve İbrahim'i soluna oturtacak. İbrahim'in yüzü kederle kaplandı ve dedi ki, ‘Soyumdan biri Tanrı'nın sağına

¹⁴⁹ Mezmurlar 18:35.

¹⁵⁰ Mezmurlar 118:15-16.

¹⁵¹ Yeremya 63:12.

¹⁵² Çıkış 15:6.

¹⁵³ I. Samuel 12:1.

¹⁵⁴ Yaratılış 4:23.

¹⁵⁵ Mezmurlar 110:1.

¹⁵⁶ Yeşaya 9:6.

ben ise soluna mı oturacağım!' Tanrı onun gönlünü aldı... [Buradan açıktır ki Mesih, Tanrı değildir ve hele ki İsa hiç Mesih değildir. Eğer o Tanrı olsaydı, Tanrı'ya daha fazla hürmet edildi diye İbrahim bu durumdan mahcup olmaz ve yüzü düşmezdi. İbrahim [Mesih'ten] 'ben b'ni' (oğlumun bir oğlu) [yani torunlarımdan biri] olarak bahsediyor, 'ben biti' (kızımın bir oğlu) değil. Sizin sözlerinize göre İsa, İbrahim'in erkek torunlarından birinin oğlu değil. Dahası, İbrahim [Tanrı'nın] solunda oturduğu gibi Mesih de [Tanrı'nın] sağında oturuyor, ikisi de gerçekte insan. İsa'nın Mesih olmadığı açıktır zira [midraş] gelecekte bahsetmektedir ve bunları söyleyen [midraş] bilgeleri, [İsa'dan] yaklaşık beş yüz yıl sonra yaşamışlardır. Ancak Keşiş Pablo [pasajın] yalnızca başını ve sonunu alıyor, [içeriği yok saymaktan] hiç utanmıyor.”

- 97 Dönüp midraştan¹⁵⁷ alıntı yaptı: “Yazılıdır ki, *ben aranızda yürüyeceğim*.¹⁵⁸ Bunu bir meselle açıkladılar. Bu bahçesinde bahçıvanıyla sakince yürümeye çıkmış ama bahçıvanın ondan saklandığı bir krala benzetilebilir. Kral ona sorar, ‘Neden saklandın? Ben de senin gibiyim.’ Aynı şekilde Tanrı da sadıklarla Aden Bahçesi’nde yürüyecek. Ancak sadıklar onu gördüğünde ondan korkacaklar. Tanrı sadıklara soracak, neden benden korktunuz? Ben de sizin gibiyim. Benden korkmamanızı umarım. Bu sebeple Kutsal Metin’de denir ki, Tanrı’nız olacağım, siz de benim halkım olacaksınız.”¹⁵⁹ [Keşiş Pablo] burada [sonlandırdı], “Tanrı ‘ben de sizin gibiyim’ dediğine göre onlar gibi insan suretine bürünmüştür.”
- 98 Dedim ki, “Alıntıladıklarının hepsi –eğer anlarsa- onun aleyhine kanıtlardır. Bu bölüm, geleceğe işaretlerdir ve Aden Bahçesi’nde gerçekleşecektir. Ancak İsa hayattayken sadıklarla birlikte Aden Bahçesi’nde yürümedi. Aksine, o hayatı boyunca düşmanlarından ve peşine düşenlerden kaçıyordu. Bu midraş da yalnızca bir meseldir, başlangıçta denildiği gibi: ‘Bunu bir meselle açıkladılar...’ Buradaki anlam şudur, sadıklar dünyada nübüvvetin hakikatini kavrayamazlar ve İlahi İhtişam¹⁶⁰ deneni göremezler, denildiği gibi, *bir görümden ona kendimi tanıttım*.¹⁶¹ Nübüvvetinin başlangıcında Musa Efendimiz bile

¹⁵⁷ Yalkut Bahkotay, 672.

¹⁵⁸ Levililer 26:12.

¹⁵⁹ Levililer 26:12.

¹⁶⁰ İbranice metinde הַגְּלוֹרְיָה/gloria kelimesi ile karşılanmıştır.

¹⁶¹ Çölde Sayım 12:6.

korkmuştu, denildiği gibi, Musa yüzünü kapadı çünkü korkuyordu.¹⁶² Ancak gelecekte [sadıkların] ruhları tüm günahlarından ve zararlı maddelerden arınacak, hakkında Kutsal Kitap'ta Rab Musa'yla kişinin arkadaşıyla konuştuğu gibi yüz yüze konuşurdu¹⁶³ denen Musa Efendimiz gibi, İlahi ihtişamı berrak bir ayna aracılığıyla tefekkür etmeye izinleri olacak. [Rabbilerin midraştaki] 'Ben de sizin gibiyim', ifadesi mesel olarak söylenmiştir. Böylece sadıklar, birbirlerinden korkmadıkları gibi Tanrı'nın varlığından da korkmayacak ve dehşete düşmeyeceklerdir. Ayetteki kişinin arkadaşıyla konuştuğu gibi ifadesindeki kasıt budur, zira Tanrı, Musa ile konuşurken insan suretine bürünmemiştir. Bu bilgelerin dilidir. Bu, Yalamednu'daki¹⁶⁴ ifadelerine benzerdir: 'Emirlerimi yerine getirirseniz, benim gibisiniz.' Bu Kutsal Kitap dilidir, iyiyle kötüyü bilerek Tanrı gibi olacaksınız¹⁶⁵ ayetinde ve işte bizlerden biri oldu,¹⁶⁶ aralarındaki en güçsüz kişi Davut gibi, Davut soyu da Tanrı gibi, kendilerine öncülük eden Rabb'in meleği gibi olacak¹⁶⁷ ayetlerinde olduğu gibi. Ancak, "benzerliklerinde" eşit olduklarını iddia etmek amaçlanmamıştır."

- 99** Aynı adam dönüp iddia etti, "Bereşit Rabba'da¹⁶⁸ derler ki, 'Ve Tanrı'nın ruhu suların üzerinde hareket ediyordu.'¹⁶⁹ Bu Mesih'in ruhudur.' Eğer öyleyse, [Mesih] insan değildir; Tanrı'nın ruhudur."
- 100** Yanıtladım, "Vah ona ki hiçbir şey bilmeyip bilge ve yetkin olduğunu düşünür. Ayrıca [Rabbiler] derler ki, 'Ve Tanrı'nın ruhu hareket ediyordu. Bu ilk insanın ruhudur.' Onun Tanrı olacağını söylediler mi? Kitapta neyin aşağıda neyin yukarıda olduğunu bilmeyen, şimdi kalkmış yaşayan Tanrı'nın sözlerini saptırıyor! Oysa yukarıdaki ayeti 'bu Mesih'in ruhudur' diye yorumlayan bilge, ayeti dünyanın [dört] krallığına atıfla açıklamıştır. Burada ayetin dilini gelecekteki olaylara göre yorumlamıştır. Nitekim şöyle dedi: 'Ve dünya 'tohu' (şekilsiz) idi. Bu Babil'dir, denilmiştir ki, yere baktım, tohu (şekilsiz) idi.'¹⁷⁰ Ve boşluk.

¹⁶² Çıkış 3:6.

¹⁶³ Çıkış 33:11.

¹⁶⁴ Midraş Rabba literatürü başta olmak üzere agadik midraşlarda kullanılan bir giriş kalıbıdır. Yalamednu rabbenu (efendimiz bize öğretir ki) diyerek anlatıya giriş yapılır. Yalammedenu şeklinde başka bir formda da kullanılmaktadır.

¹⁶⁵ Yaratılış 3:5.

¹⁶⁶ Yaratılış 3:22.

¹⁶⁷ Zekeriya 12:8.

¹⁶⁸ Bereşit Rabbah, 2:5.

¹⁶⁹ Yaratılış 1:2.

¹⁷⁰ Yeremya 4:23.

Bu Med ülkesidir, denilmiştir ki, *Haman'ı apar topar götürdüler*.¹⁷¹ Ve karanlık. Bu, İsrail'in gözlerini fermanlarla karartan Grek ülkesidir. Derinlerin üzerinde. Bu sapkın [Roma] krallığıdır. Ve Tanrı'nın ruhu. Bu Mesih'in ruhudur. O neye göre [gelecek? Suların üzerinde hareket ediyordu tabirinde işaret edilen meziyette gelecek], suya benzetilen tövbe meziyeti.¹⁷² Böylece Midraş dördüncü krallık olan Roma'yı da içerecek şekilde dört krallık sayıyor. Sonrasında, Tanrı'nın ruhunun, hakkında *onu ruhumla doldurdum*¹⁷³ denen Bezalel gibi bilgelikle ve Tanrı'nın ruhuyla dolu gerçek bir insan olan Mesih'e işaret ettiğini ortaya koyuyor. Yeşu hakkında da, *Nun oğlu Yeşu bilgelikle doluydu*¹⁷⁴ denilmiştir. Şimdi, kaderinde dördüncü krallıktan sonra gelmesi yazılı olan Mesih hakkında konuştukları [yukarıdaki midraşla] açıklanmış oldu." Ona midraşın anlamını söyleyemedim çünkü Rabbilerin kinaye gücü ile yorumladıkları imalara dayalıdır. Burada ayetin asıl anlamı da bu değildir. *Vayeitzei Yaakov*¹⁷⁵ kısmında olduğu gibi, Bereşit Rabba'nın birçok yerinde benzer örnekler bulunur. Bunu, [Keşiş Pablo'nun] getirdiği kitabı nasıl okuması gerektiğini bilmediğini göstermek için söyledim çünkü kullanılan dili anlamakta hataya düştü.

- 101** Sonra Kral kalktı ve hepsi onu takip etti.
- 102** Bu, tartışmaların tamamının bir kayıdır. Aklım elverdiğince onda hiçbir değişikliğe gitmedim. Aynı günkü bu [son oturumdan] sonra, Efendimiz Kral'ın huzuruna çıktım ve dedi ki, "Münazara olduğu gibi kalsın [burada bitsin] zira kendi davasını savunmaya hakkı olmayan kişi görmedim", aynen benim yaptığım gibi. Daha sonra avluda, kralın ve rahiplerin Şabat günü sinagoga gelmek istediklerini duydum. Bu sebeple [Barselona] şehrinde sekiz gün kaldım. Ertesi Şabat¹⁷⁶ [sinagoga] geldiklerinde Efendimiz Kral'ı uygun bir şekilde karşıladım. İsa'nın Mesih olduğuna dair yoğun telkinde bulundu.
- 103** Kalktım ve dedim ki, "Efendimiz Kral'ın prensler ve seçkin asiller huzurunda söylenen sözleri –onlar gibi yüce ve şerefli bir prensin ağzından çıkan sözler- dünyada eşsizdir ama onların hakikat olduklarını [söyleyerek] onları yüceltmeyeceğim çünkü hakikatin

¹⁷¹ Ester 6:14.

¹⁷² Mersiyeler 2:19.

¹⁷³ Çıkış 31:33.

¹⁷⁴ Yasa'nın Tekrarı 34:9.

¹⁷⁵ Yaratılış 28:10.

¹⁷⁶ 4 Ağustos 1263.

onun söylediği gibi olmadığına dair açık kanıtlar ve güneş kadar parlak metinler var. Ancak o [konuşan kişi, Ramban], onunla [kralla] tartışmaya layık değildir. Yine de onunla [kralla] ilgili hayran olduğum bir şey söyleyeceğim. Huzurumuzda bizi İsa'nın Mesih olduğuna inandırmak için söylediği sözler, İsa'nın bizzat kendisi tarafından atalarımıza söylenmiştir. Atalarımız, İsa kendilerini ikna etmeye çalıştığında [İsa'yı] mükemmel ve güçlü bir şekilde yüzüne karşı yalanladılar ki gerçekte o kendi iddialarını ispatlama konusunda bu kraldan daha bilgili ve daha yetkindi. Nitekim düşünencize göre o Tanrı'dır. Şimdi, onu gören ve bilen atalarımız ona aldırmamışken nasıl olur da biz, İsa'yı tanıyan ve hayatına şahitlik eden atalarımız gibi değil de bilakis onu görmemiş ve hemşehrisi de olmamış uzak ravilerin beyanlarıyla İsa'yı tanıyan bu Kral'a inanıp onun sözüne kulak veririz!"

- 104** Daha sonra Keşiş Ramon de Penyafort kalktı ve teslis üzerine vaaz etti. [Teslisin] hikmet, irade ve kudret olduğunu söyledi. Sinagogta şöyle ilan etti, "Üstad, [Ramban] Gerona'da buna katıldı ve Keşiş Pablo'nun sözleriyle hemfikir oldu."
- 105** Ayağa kalktım ve dedim ki, "Yahudiler ve Yahudi olmayanlar, dinleyin ve sözlerime kulak verin. Keşiş Pablo, Gerona'da teslise inanıp inanmadığımı sordu. Ben de ona sordum, 'Teslis nedir? Tanrı'nın insan [vücutu] gibi üç katı/somut vücuttan [oluştuduğu anlamına mı geliyor?]' Cevap verdi, 'Hayır.' [O zaman sordum,] 'Ruhlar ve üç melek gibi üç latif varlık mı?' 'Hayır,' dedi. Daha fazla sordum, 'Bedenlerin dört elementten meydana gelmesi gibi üç elementten oluşan bir şey mi?' 'Hayır,' dedi. O zaman [meydan okudum], 'Teslis nedir?' Cevapladı, 'Hikmet, irade ve kudrettir.' Dedim ki, 'Tanrı'nın aptal değil bilge olduğuna, iradesinin hislerden beri olduğuna ve zayıf değil kudretli olduğuna şehadet ettim. Ancak teslis ifadesi, temel bir hatadır çünkü hikmet, Yaraticı'da bir araz değildir. Aksine, O ve hikmeti birdir, O ve iradesi birdir, O ve kudreti birdir; o zaman, hikmet, irade ve kudret hepsi birdir. Eğer Tanrı'da arazlar bulunsaydı, bu üç ilahlık değil üç araz taşıyan tek ilah olurdu yalnızca.' Bu noktada Efendimiz Kral hilekârların kendisine öğrettiği bir kıyastan bahsetti. Dedi ki, şarapta üç şey var -renk, tat ve koku- ama şarap tektir. Ancak bu temel bir hatadır çünkü şaraptaki kırmızılık, tat ve koku ayrı şeylerdir. Her biri diğerinden ayrı olarak bulunabilir zira şarabın kırmızısı, beyazı ve diğer renkleri vardır. Tat ve koku için de aynı şey geçerlidir. Dahası, şarap kırmızılık, tat ya da koku değildir; kadehleri dolduran şarabın [kendi] varlığıdır. Bu

nedenle, şarap kendilerinde birlik olmayan üç ayrı özellik taşıyan bir varlıktır. Hataya düşerek [ilahi hikmeti, iradeyi ve kudreti üç ayrı varlık olarak sayıp] sonra zorunlu olarak [Tanrı'nın varlığı, hikmeti, iradesi ve kudreti olmak üzere toplamda dört yapan] dörtlü bir birlikten mi bahsedelim? Hatta beşli [bir birlik] çünkü Tanrı canlıdır ve kendisinde hayat vardır ki bu hikmet kadar [temeldir] ve böylece Tanrı canlı, hikmetli, iradeli ve kudretli olur ve Tanrılığın özü [hepsi birden] beş olur! Ancak bunların hepsi açık bir yanılgıdır.”

- 106** Bunun üzerine Keşiş Pablo kalktı ve içinde teslis barındıran gerçek birliğe, inandığını ilan etti. Ayrıca bunun çok derin bir mesele olduğunu hatta meleklerin ve semavi varlıkların dahi anlamadığını [söyledi].
- 107** Kalktım ve dedim ki, “Açıktır ki insan bilmediği şeye inanmaz. O hâlde melekler [dahi] teslise inanamaz.” Arkadaşları Keşiş Pablo'yu susturdular.
- 108** Ondan sonra Kral ayağa kalktı, kürsüden indi ve [sinagogu] terk ettiler. Ertesi gün, Efendimiz Kral'ın huzuruna çıktım ve bana dedi ki, “Şehrine, hayatına ve sükûnete geri dön.” Bana 300 dinar verdi. Muhabbetle ona veda ettim. Tanrı beni gelecek dünya yaşamına layık kılsın. Âmin.

Kaynakça

- Bianchi, Francesco. “The Hebrew Text of the Disputation of Barcelona”. Barselona: Museu d'Historia de Barcelona, 2013.
- Caputo, Nina. *Debating Truth: The Barcelona Disputation of 1263 A Graphic History*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Caputo, Nina. *Nahmanides in Medieval Catalonia History, Community, and Messianism*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- Chavel, Rabbi Charles B. *ha-Ramban Rabbenu Moşe ben Nahman*. Kudüs: Mosad Rav Kok, 1967.
- Nachmanides. *Writings of the Ramban*. Tahk. & çev. Rabbi Charles B. Chavel, New York: Shilo, 2009.
- Nachmanides. *Kitvey Rabbenu Moşe ben Nahman*. Tahk. Rabbi Charles B. Chavel, Kudüs: Mosad Rav Kok, 1963.
- Chazan, Robert. *Church, State, and the Jew in the Middle Ages*. New Jersey: Behrman House, 1980.
- Gottheil, Richard & Kaufmann Kohler. “Disputations”, *Jewish Encyclopedia*, 4: 614-618.
- Maccoby, Hyam. *Judaism on Trial Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*. Oxford: The Littmann Library of Jewish Civilization, 2003.

- Meral, Yasin. *Yahudi Dinî Literatüründe Mesih, Deccal ve Gog-Magog*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Meral, Yasin. *Yahudi Düşüncesinde İslam Algısı İbn Meymun (Maimonides) Örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Meral, Yasin. *Yahudilerin Ahir Zamanı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Peters, Edward M. "Inquisition". *Encyclopedia of Medieval Philosophy between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, New York: Springer, 2011, 544-550.