

YAŞAYAN TANRI'DAN SUSKUN TANRI'YA: YAHUDİLİK'TE TANRI YAHVEH'NİN TARİHSEL GELİŞİMİ

FROM LIVING GOD TO SILENT GOD: THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF DEITY, YAHWEH IN JUDAISM

Geliş Tarihi: 05.01.2022 Kabul Tarihi: 15.03.2023

✉ **MUSTAFA ALICI**

PROF. DR.

ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ

orcid.org/0000-0002-8070-8425

malici@erzincan.edu.tr

ÖZ

Tarihsel fenomenolojik açıdan Yahudi tarihini bir kurtuluş tarihine dönüştüren Yahudi Tanrısı olmuştur. Buna bağlı olarak Yahudi geleneği de her devirde karşılaşılan sorunlara özgün teolojik söylemler ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmanın temel tezi şudur; İsrailoğullarının Tanrı anlayışı, Yahudi kavminin tarihsel serüvenine paralel fenomenolojik gelişim safhaları göstermiştir; ilk safha; "İsrailoğullarının de babası" olarak kabul edilen İbrahim'e "toprak vaadinde bulunan" Yüce Varlık Yahveh göze çarpmaktadır. İkinci safha; Yahveh, bir kavim haline gelerek teo-politik kudrete sahip olan İsrailoğullarını pagan Mısır'da kölelikten özgürlüğe ulaştıran ve mevcut politeist dünyanın terminolojisiyle ifade edebilen bir Yüce Tanrı'ya dönüşmüştür. Son safha; İsrailoğullarının evrensel karakterdeki milli Tanrısı, güçlenen siyasi liderlikler sayesinde monolatri veya senkretik etkileşimlere girerek gelişmiş teo-politik monoteizm formu kazanarak diğer yerel ilahları yok edici Tek-Eşsiz Tanrı olarak ortaya çıkmıştır. Son dönemde bilhassa modernizmin baskısı altında Yahudilik, kendisini monoteist bir etno-kültürel ve teo-politik gelenek olarak, kendi devamlılığını "Tanrı imgesindeki halk olma" amacına adamakla beraber Tanrı'nın mutlaklığı ve sonsuzluğunu, kendisinin etno-kültürel varlığıyla ve beşeri açıdan sınırsız kadar kalış özlemiyle özdeş görmeye devam etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Tanrı, Monoteizm, Peygamberler.

ABSTRACT

From a historical phenomenological perspective, it was the Jewish God who transformed Jewish history into a history of salvation. Hence, the Jewish tradition has endeavored to develop unique theological discourses in response to challenges encountered in every era. This study argues that the Israelites' understanding of God shows parallel phenomenological developmental stages in relation to the historical journey of the Jewish people. In the first phase, Yahweh appears as the Supreme Being who promises the land to Abraham, the father of the Israelites. In the second phase, Yahweh becomes a supreme God who, as a community, frees the Israelites from slavery in pagan Egypt and can be expressed in the terminology of the existing polytheistic world. In the final phase, the national God of the Israelites with a universal character appears as a developed teo-political monotheism, which enters into monolatri or syncretic interactions thanks to strengthening political leadership and emerges as the Singular God who destroys other local deities. In recent times, especially under the pressure of modernism, Judaism continues to see itself as a monotheistic ethno-cultural and theo-political tradition, dedicating itself to the purpose of "being a people in the image of God," while continuing to identify God's absoluteness and infinity with its ethno-cultural existence and its longing for eternal permanence from a human perspective.

Keywords: History of Religions, Judaism, God, Monotheism, Prophets.

SUMMARY

According to Judaism, the first monotheist is considered to be Ibrahim (Abram/Abraham), who is both ethnically and religiously recognized as the "father of the Israelites". From a historical phenomenological perspective, the God of the Jews has turned Jewish history into a history of salvation. The main thesis of this work is that the understanding of God among the Israelites has shown parallel phenomenological developmental stages to the historical journey of the Jewish people. The first stage is characterized by the prominent appearance of the Supreme Being Yahweh who promises Abraham the land, the father of the Israelites. In the second stage, Yahweh became a supreme God that brought the Israelites, a people with theo-political power, from slavery in pagan Egypt to freedom, and can be expressed in the terminology of the existing polytheistic world. In the last stage, the universal national God of the Israelites emerged, through monotheistic form of theo-political development, entering monolatry or syncretic interactions and destroying other local deities. In recent times, especially under the pressure of modernity, Judaism continues to see itself as a monotheistic ethno-cultural and theo-political tradition dedicated to its own continuity in the purpose of being "a people in the image of God," while also identifying with the absoluteness and infinity of God and yearning for eternal existence from a human perspective.

Maimonides claims that from the earliest times, paganism began to dominate the world, followed by the emergence of monotheism. As a Rabbi, Maimonides expresses views that are similar to those of the Italian historian of religions, Raffaele Pettazzoni (d. 1959), who explains that a discontinuity occurred after the concept of a Supreme Being among the earliest cultures, and thus advanced polytheism preceded monotheism, contrary to the Catholic anthropologist Pater Wilhelm Schmidt (d. 1959) who advocated for the theory of early homogeneity at the source of religion. According to Maimonides, humanity has developed its belief in three stages: a. the emergence and development of paganism after its separation from God despite its creation by God, b. the stage of Abraham's rebellion against his own pagan community and his unification of God, and c. the selection and sending of Musa (Moses) by God and the giving of the Law (Torah) to the Israelites through him. In the end, Maimonides viewed the abandonment of belief in one God, that is, humanity's tendency towards idolatry, as a "natural process of corruption," even though it was considered false as a form of faith and worship.

The monotheistic idea that emerged in the midst of the ancient pagan world not only became a socio-political entity, but also transformed into a phenomenological history of salvation for a people with a theological and cultural identity, namely the Israelites. Monotheism, which was passed down from Abraham to Isaac and then to Jacob and his descendants (the Israelites) as a "promise," became a Law/Torah through Moses and was brought to fruition as the first concrete manifestation of the promise with Joshua leading the Israelites to the "promised land and kingdom." However, due to the fact that the Jewish written sacred texts were written by different authors in different cultural contexts over a period of over a thousand years, Jewish monotheism could not be interested in a uniform concept of God, despite being presented with different emphases and perspectives in various situations. Throughout the ages, Rabbinic Judaism has been able to provide "systematic theological thought," "a practical set of beliefs," and finally "human experiences filled with mystical intuitions" about the Supreme Being in this complex development. Thus, Rabbinic Judaism has been able to provide "systematic theological thought," "a practical set of beliefs," and finally "human experiences filled with mystical intuitions" about the Supreme Being in this complex development.

The Jews who have believed in a monotheistic religion since ancient times and have been able to maintain their existence until modern times, emphasize the authority of God, especially the absolute authority of God, in their religious lives. Particularly, Talmudic/Rabbinic Judaism, which began to institutionalize increasingly after the Babylonian exile, has been effective in preserving and protecting the monotheistic theological understanding within the Jewish canon by supporting the universal and anti-ritualistic reactions of some Hebrew prophets as part of the tradition that has continued to the present day through its interpretations. Although the prophets sometimes took preventive measures against the threat of human institutionalization and culticization of Jewish monotheism, the Rabbinic tradition played vital roles in both the transmission of classical Judaism to the modern era and the restructuring processes in the postmodern era during the formation period of the Talmud (2nd-6th centuries AD).

As a result, while defining God's one-sided relationship with the Israelites as divine grace and favor, the Jewish tradition also views Jewish reaction as a "true human" and a recipient of absolute submission to God.

GİRİŞ

Politeist Antik Dünyanın Monoteist Geleneği Yahudilik

İbrânî Tanrısının tarihsel fenomenolojik gelişimi ile Yahudi halkının kutsal kurtuluş tarihi arasında benzerlik mevcuttur. Yahudiliğe göre ilk monoteist, Hz. İbrahim (*Abram /Abraham*) olup hem etnik hem de dinî açıdan “İsrailoğullarının milletinin babası” kabul edilmektedir.¹ Yine Yahudilik, kendi iddiasına göre antik pagan dünyadaki ilk monoteist dindir. Yahudi geleneğine göre kadim dünyada “monoteizme yönelen” ilk Yahudi, Tanrı tarafından seçilen İbrahim’dir.² O, bu uğurda sadece Keldânî diyarındaki kendi ailesini, milletini ve onların göksel kültlerini karşısına almakla kalmamış, aynı zamanda öz diyarını terk ederek önce Harran’a daha sonra bugünkü Filistin’e gelmiş ve Tanrı’nın, inayetiyle yeni bir ulusun “babası” olmuştur.³

Antik pagan dünyanın ortasında filizlenen monoteist fikir, sadece sosyo-politik bir varlık olmayan aynı zamanda teolojik ve kültürel bir kimliğinde adı olan İsrailoğullarının kendi tarihiyle beraber bir kavmin fenomenolojik kurtuluş tarihine dönüşmüştür. İbrahim’den İshak yoluyla Yakup ve nesline (İsrailoğullarına) bir “vaat” olarak geçen monoteizm, Musa ile bir Yasa /*Torah* haline gelmiş, vaadin ilk somut ifası olarak Yuşa ile İsrailoğullarını “vaat edilmiş topraklara ve krallığa” götürmüştü. Aynı ilâhî düşünce, İsrailoğulları ile beraber yürüyen bir kader şeklinde yoluna devam edip Kral Yoşia zamanında kutsal kitap tedvini ile dönemin peygamberlerince ulu-

¹ Bk. Tekvin, 17/4.

² İşaya, 41/8.

³ Wilfred Lawrence Knox, “Abraham and the Quest for God”, *The Harvard Theological Review* 28/1 (January 1935), 55- 56.

sal sınırlarını aşmış ve evrenselleşmiş bir Yahudi Tanrısı haline gelmiştir. Yahudilik, peygamber Nehemya zamanında, sonunda başrahip Ezra (ruhban) rehberliğinde, “Yahudi” olarak korunup geliştirilen ve eski şaşaalı günlerin özlemi ile mesiyamik teo-politik kültüre çevrilen bir gelenek haline gelmiştir.⁴

Uzun soluklu monoteizm serüveninde İsrailoğulları, her türlü askeri, teolojik, bilişsel, kültürel ve senkretik meydan okumalara ve değişik süreçlerde karşı karşıya kaldığı kavim içi güç mücadelelerine veya peygamber-ruhban dikotomik otorite kargaşalarına rağmen, kendilerini “sıradan bir kavim” olmaktan çıkararak “seçilmiş halk”, “vaat edilmiş kutsal toprak”, “tapınak” ve “Mesihçi beklentiler” gibi benzersizliklerle örülü psiko-sosyal ve teo-politik aygıtlara sahip olmuştur. Bu güçlü aygıtlarla İsrailoğulları, eşsiz bir Tanrı'ya yakınlaştıran “kült” halindeki karmaşık ritüellere dayanan dinamik ilişkilerini güçlü tutmayı başarmış ve çoğu zaman monoteist bir millet olmayı sürdürebilmiştir.

Yahudilerin monoteizme sıkı sıkıya sarılmalarında içlerinde yaşadıkları ve/veya etraflarında yaşayan diğer kavimlerin (Kenanlılar, Asurlular gibi) baskın politeist inançları da etkilemiş olabilir. Bilhassa Babil Sürgünü sonrasında peygamberler, her türlü muhtemel politeist tehdide (senkretizm, kültürel entegrasyon vb.) karşı İsrailoğullarını daha sert tedbirlerle korumak istemişlerdir. Bu yöndeki tedbirler bağlamında pek çok peygamber, bir kavim anlamında İsrailoğulları ile Yüce Tanrı arasında yapılan Musa Ahdini ezeli bir akit olarak görüp yenileyerek hemen her devirde dinamik monoteizmi sıkı bir şekilde koruma altına almaya çalışmıştır. Onlar arasında sadece Amos ve İşaya peygamberler, bu ahdî yenilememiş; onlar da halkına politeizmi reddetmeyen tek bir ilaha tapınma (monolatri) inancını salık vermişlerdir. Bu sayede onlar, kavimlerinin baskın bir milliyetçi zihniyet kazanmasına gayret göstermişlerdir.⁵

Peygamberler vasıtasıyla iletilen ve kavim tarafından korunup geliştirilen İsrail Tanrısı, Tanah'ta dolayısıyla Yahudilik'te merkezi karakterde bir ilah olup tüm olayların asıl kahramanıdır. Bu külliyat içinde Tanrı'dan sadece *Ester Kitabı* ile *Şarkılar Şarkısı* adlı metinlerde “isim” bahsedilmez. Bunun dışındaki 22 kitapta açık ve kesin bir monoteizm hâkimdir. Bu kitaplarda açık olarak Tanrı; tek, yaratıcı, rızıklandırıcı ve yasa koyucu olarak betimlenmektedir. Dahası bu kitaplarda Adil Tanrı, halk olarak İsrailoğulları ile özel bir ilişkiye sahiptir; dolayısıyla onların yakarışlarını göz ardı etmemektedir. Bu özelliklerine rağmen şu hususun

⁴ Max I. Dimont, *Indestructible Jews- Is There a Manifest Destiny in Jewish History* (New York: The New York American Library, 1971), 1-2.

⁵ S. David Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York- London: Macmillan Publication, 2005), 5/3540.

altının çizilmesi gerekir: Yahudi Kutsal Kitap külliyatı (*Tanah*) anlatılardaki çelişkiler sebebiyle Yahudi inanç sisteminde -bilhassa Tanrı hakkındaki yaklaşımlarda- büyük anlaşmazlıklar bulunmaktadır. Bu yüzden Tanah sistematik ve bütüncül bir teoloji kitabı olmaktan uzaktır.⁶

Antik politeist sistemlerin işleyişinden *sui generis* olarak farklı bir mecrada Yahudi monoteizmi özgün gelişimini Rabbinik Yahudiliğe borçludur. Tarz olarak Hz. Musa'dan itibaren başlayan Ortodoks sürece gönderme yapmasına rağmen Babil Sürgünü sonrasında Rabbinik veya Talmud Yahudiliği denen bu yapı, Tanrı, Musa Yasası (Torah) ve İsrailoğulları üçlemesiyle şekillenmiştir. Buna göre Tanrı, fazilet vb. değer ve ilkeleri kuşatan etiğe karşılık gelirken; Yasa, tüm emir yasaklarıyla “ethosa”; İsrailoğulları ise “seçilmiş halk”, “Tanrı halkı” ve “Mesih” üçlemesi kavramlarla “etnosa (Yahudi olmaya)” denk gelmektedir.⁷

Uzun kutsal tarihe sahip Yahudilikte Tanrı'nın kavramlaşma süreci, tarihsel fenomenolojik ve hermenötik açıdan farklılaşan boyutlara sahip çoklu yapıdadır. Bu süreç, gelişimi yazılı kutsal metinlerin oluşumundan itibaren başlayan dört farklı devreyi kapsamaktadır: (1). “Rabbinik/Talmudik külliyat dönemi”; (2). “Felsefî/teolojik dönem”; (3). “Kabalist veya mistik dönem”; (4). “Modern-postmodern dönem”.⁸

1. Yahveh veya “Ben, Ben Olan'ım”: Yahudi Tanrısının Senkretik, Rabbinik ve Sosyo-Antropolojik İsimleri (*Ha Şemaim Alohim*)

Başlangıçta İbrahim, İshak ve Yakup gibi “atalar”ın (*avim*) oluşturduğu bir “Aile Tanrısı” olan, İsrailoğullarının inandığı Yüce Varlık, kutsal metinlerin ve onların zamanlarının ruhuna uygun olarak daha karmaşık ve kozmopolit mahiyet kazanmaya başlamıştır. Dinler Tarihi göstermektedir ki kadim dünyada İsrailoğulları dâhil pek çok kültür, Yüce Varlığın “semavî, kutsal ve yüce” yönlerine işaret etmektedir.⁹ İbrânî Kutsal Kitabında milli Tanrının tek olduğu ondan başka bir ilahın olmadığı sürekli vurgulanmaktadır.¹⁰ Politeizm, daima küfür olarak mutlak şekilde reddedilirken¹¹ aynı zamanda herhangi bir panteon inancı ve buna bağlı bir düalizm veya politeizm dışlanmakta¹² antik dünya paga-

⁶ Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, 3543.

⁷ Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism- Structure and System* (Minneapolis Fortress Press, 1995), 31- 82.

⁸ Louis Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York- London: Macmillan Publication, 2005), 5/3547.

⁹ Raffaele Pettazzoni, *The All-Knowing God: Researches into Early Religion and Culture*, trans. Herbert J. Rose (London: Meuten and Co., 1956), 433.

¹⁰ Tesniye, 6/4; İşaya, 45/21, 46/9.

¹¹ Çıkış, 20/3-5.

¹² İşaya, 45/2.

nizminde önemli yer tutan ilahlar arasındaki her türlü teolojik senkretizme şiddetle karşı çıkmaktadır.¹³

Özgün İsrailoğulları monoteizminin mahiyeti konusunda Yahudilik çok açıktır; Yahudi kutsal kitap külliyatında 6823 kez geçen ve iman etmeye layık ve ibadeti gerektiren “Tanrı” kavramı için kullanılan en önemli kelime, tümü sessiz “dört harf” (*tetragrammaton*) ile ifadesini bulan ve tarihsel olarak bizzat Musa tarafından Sina’daki, Moab Dağında taş levhalar üzerine kazınmış *YHVH*’dir (*Yahveh*). Dolayısıyla *Yahveh* kelimesi, İbrânîce *Ehyeh Asher Ehyeh [Ben, Ben Olanım]*¹⁴ sözündeki sessiz harflerin yan yana gelmesinden yani “Yod” “He” “Vav” ve “He” harflerinin hareketlenmiş formundan oluşmaktadır. Ancak kutsal metinlerin İbrânî alfabesiyle hareke konmuş metinlerinde çoğu kez bu kelimenin fiilen telaffuzu yapılmayıp bunun yerine daha çok “*Adonai (Rab)*” kelimesi kullanılmıştır. *YHVH* genel olarak Batı dillerinde *Yahveh* veya *Yahweh* şeklinde kullanılmaktadır. Daha kısa hali olan *YH* ise İbrânî kutsal kitap külliyatında 24 kez geçmektedir.

Sessiz harflerle *Yhvh* ismi, Yahudi ibadet geleneğinde gizemli ve mistik bir boyutta Tanrı’nın her durumda İsrailoğullarını koruyup kollayan kudretiyle ve onları her türlü olumsuzluklardan kurtarıcı kimliğiyle hatta onlar acı ve ıstırap içinde iken bile kuşatıcı merhametiyle yakından ilişkilendirilmiştir. Bilhassa Yahudi tarihinde Kabalist gelenekte bütün sessiz harfleriyle *Yhvh*, tamamen tenzihi bir anlamda aşırı mistik kutsallıkla veya metafizik bir gizemlilikle özdeşleştirilmiş dahası onun sihirli bir güce sahip olduğuna inanılmıştır. Talmud’ta bu ismin gelişi güzel telaffuzu yasaklanmış hatta yasağı çiğneyenlerin âhiret hayatında kaybedeceği tehdidi kayda geçirilmiştir.¹⁵ Bunun altındaki temel kognitif nedenlerden birinin, sürekli tekrarlanarak bu isme yüklenen kutsiyetinin sıradanlaşacağı kaygısı olduğu açıktır. Nitekim; Yahudi geleneğinde Musa Yasası’nın tüm emir ve yasalarının hatta evrenin Tanrı’nın sıfatlarından teşekkül ettiği, sıfat ve isimlerin de özü itibariyle *Yhvh*’den kaynaklandığı görüşü hâkim olmuştur¹⁶.

Bu doğrultuda tarihsel gelişimi açısından gittikçe gelişmiş formuyla Mısır’da ve oradan çıkışlarında Hz. Musa tarafından şekillendirilen ve İsrailoğulları kavminin diğer peygamberleri tarafından sürekli zinde tutulan bir monoteist sistem olarak Yahvizm, İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pet-

¹³ Hezekiyel, 28/2-3; Sayılar, 25/2-3; Hakimler, 18; Israel Abrahams, “God”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York – London: Thomson Pub., 2007), 7/652-653.

¹⁴ Çıkış, 3/14.

¹⁵ Sanhedrin, 10/1, 7/5.

¹⁶ Salime Leyla Gürkan, “Yehova”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/390.

tazzoni'nin (ö. 1959) teorisine göre Babil Sürgünü ve sonrasında bilhassa İran Ahura Mazda inancıyla etkileşiminin sonucu bir gök-tanrı halini almayı beklememiş tam aksine bu dönemden önce de İsrailoğulları halkı, peygamberlerinin eliyle devrimci karakterdeki Yüce Varlık olarak Yahveh'in "Göklerin İlahı ve Yerin İlahı" şeklindeki özelliğini daha kuvvetlice vurgulamıştır (mesela Tekvin, 24/3). Son tahlilde Pettazzoni, Yahveh'in, en merkezi sıfatı olarak, meteorik güçlere sahip göksel bir varlık formuyla her şeyi sonsuz derecede bilmesinin, bilgiyi kendinde gizleyen veya aşırı kutseyan Mısır veya Babil kaynaklı etkileşimlerin eseri olamayacağı; aksine bu sıfatın Mezmurlar'dan ve diğer hikmet kitaplarından da önce var olması gerektiğinin altını çizmektedir.¹⁷

Pettazzoni, tarihsel fenomenolojik açıdan politeist sistemlerin öncesindeki kültürlerdeki Yüce Varlık ile İsrailoğullarının Tanrısı Yahveh arasındaki tarihsel mukayeseyi şöyle koymaktadır; a. Erken kültürlerdeki Göksel Yüce Varlık, daha çok bireysel moral karakterde iken Yahveh ise sosyo-ahlâkî kanunlar bahşedici özelliktedir. b. Yine sezgisel ve bilişsel özellikleri daha fazla olan Yahveh'den farklı olarak erken kültürlerdeki Yüce Varlık, diğer ilâhî figürlerden kendini azat ederek sadece spekülâtif olarak anlaşılabilir.¹⁸ c. Erken kültürlerdeki Yüce Varlık fikri, bilhassa sözde ilkel kabilelerde karşılaşılan, nispeten mekân ve zaman açısından dünyadan ayrı ve uzaktaki bir Tanrı olup nihai amaç, içkin ve hareketsiz (statik) bir varlık ve her şeyden öte dinamik bir var oluşu temsil ediyordu. Buna karşın İsrailoğullarının Tanrısı Yahveh ise sadece bir güç değil, bir irade olarak da âlemin yaratıcısı, canlı bir figür olarak faal bir ilah, yaşayan, her zaman insan için var olan, insana hâkimiyet kuran, şeytanî yönleri olmayan özellik olarak kıskanç karaktere sahip ve kötü ruhlara benzemese de kötülüğe ve adaletsizliğe hasım bir ilahdır. d. Yahudilik'te belli bir dönemde Tanrı Yahveh'in değerinin düşürülüp antropomorfik hale dönüştürülmesi veya başka kavimlerin ilahlarıyla (mesela Baal ile) senkretik özdeşleştirilmesi gibi erken kültürlerdeki (Darumulun, Puluga, Pachacamac ve Ahone yerli kültürlerinde) kendi Yüce Varlık anlayışlarını en saf halinden uzaklaştırarak onu tuhaf form veya imgelere sokmuşlardır. e. Talmud'un teşekkülü öncesi İsrailoğullarında Tanrı fikrinde sistematik olmayan bir dejenerasyon süreci mevcuttu. Söz gelişi ilk dönemdeki İbrânî peygamberlerin Tanrı'yı sonsuzlukla özdeşirmelerine karşın ileriki dönemlerde - İşıya peygamber dönemi gibi- Zion adıyla başkent olarak Tanrı için kutsal bir mekân atfetmeleri veya O'na mahalli bir krallık bahşetmeleri gibi yerli kültürlerde de

¹⁷ Raffaele Pettazzoni, *The All-Knowing God: Researches into Early Religion and Culture*, 433-434.

¹⁸ Raffaele Pettazzoni, *Dio: Formazione e Sviluppo del Monoteismo nella sStoria delle Religioni: L'essere Celeste nelle Credenze dei Popoli Piritivivi* (Roma: Ataneum, 1922), 1/18.

(sözgeleşi Afrika'da) Yüce Tanrı, evrensel ilah olmaktan çıkarılıp daha fazla mahallileştirilme mesela bir tepeye nispet edilme gibi niteliklere sahiptir. f. Son tahlilde Dinler Tarihi göstermiştir ki İsrailoğullarının peygamberlerinin maddî etkileri öne çıkan tamir ve reformları olmasaydı Yahveh inancı da tıpkı yerlilerin Yüce Tanrı anlayışları gibi “dejenerasyon sürecinde” devamlı kalabilecekti. Hatta Babil Sürgünü sonrası dönemde Yahudi peygamberin ruhbanlara karşı vermiş olduğu devrimci gayretleri sayesinde, İsrailoğullarının sosyal hayatta beşer sorumluluklarını metafizik âleme dair ölümsüzlük ve ruh gibi kavramlarla “onarmasıyla” İsrailoğulları halkının Yahveh hakkında daha samimi ve daha etkin ahlâkî eğitimleri devam edebilmiş neticede her türlü teolojik veya etno-kültürel tahrif ve tahribatın önüne geçilmişti. g. Ancak başlangıçta İsrailoğullarının Yahveh anlayışı, monolatrik bir bakışla *Kemos* gibi komşu ilahlarını kendi sisteminde dışlamıyor hatta ona bir tür *dea paderos* muamelesi yaparken daha gelişmiş safhalarında ise komşu Moab ülkesinde veya Edom kültüründe senkretik bir tarzda bile olsa tapınılmasına izin verebiliyordu.¹⁹

1.1. Yahudi Geleneğinde Yahveh'e Nispet Edilen Diğer Semitik, Poli-Eklektik ve Felsefî İsimlendirmeler

En erken dönemden itibaren “boş yere ağza alınması On Emir ile ya-Saklanan”²⁰ Tanrı'nın çok kutsal ismi *Yhvh*, Yahudiler tarafından tarihsel süreç içinde asla telaffuz edilmeyip onun yerine sıfat veya alternatif olabilecek benzer isimler öne çıkarılmıştı.²¹

Bu doğrultuda *Yahveh* kelimesi yerine lengüistik açıdan en genel semitik isimlerden biri kabul edilen ve “Tanrı” anlamına gelen *Elohim* terimi kullanıldı. Yahudi literatüründe yaygın bir kullanım olarak *Elohim*, Tanah'ta yaklaşık 2600 civarında geçmektedir. Etimolojik olarak civar politeist Sami halklarının kullanımına uygun olarak kelime, çoğul bir yapıda (*ilahlar*) ve bir tezat olarak politeizmi çağrıştırmış olsa da genel olarak tekliği anlatmak üzere kutsal metinlerde “tekil fiille” kullanılmaktadır.²² Bilhassa Tanah'ın ilk beş kitapçığının Elohist kaynağı bilinmeyen müellifi ve bilhassa onunla bağlantısı kesin olan Mezmurların düzenleyicileri *Yahveh* yerine *Elohim* terimini tercih ettiler. Tesniye, 32/15 ve 17'de geçen İsrailoğulları kavminin Tanrısı anlamındaki *Eloah* ise etimolojik açıdan “*Elohim*” kelimesinin daha kısa hali olup gramer olarak tekildir.²³

¹⁹ Mustafa Alıcı, *Evrimsel Politeizm- Devrimci Monoteizm* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 232, 356-382.

²⁰ Çıkış, 20/7.

²¹ Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, 3547.

²² Tekvin, 20/13.

²³ Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, 3538.

Yahudi Tanrısı Yahveh'i işaret eden bir diğer etnik isimlendirme “*El*” olup genel olarak Elohim'i karşılayan bir başka işlevsel isimdir. Semitik dillerde [söz gelişi; Akkadça *Īlu(m)*, Kenan dilinde *el* veya *il-* bilhassa kişi isimlerine eklenmiş olarak] genel anlamda “Tanrı” anlamına gelen *El*, İbrânî Kutsal Kitap'ında yaklaşık 230 kez tekil halde geçmekte olup çoğulu *Elim*'dir. *El*, tıpkı *Elohim* gibi çok yaygın kullanıma sahip bir başka alternatif isimdir.²⁴ *El*, aynı zamanda İbrânîce artikel olarak *ha-El* ile Yahudilerin Tanrısını ifade ederken²⁵ aynı zamanda *el-zar* formunda “yabancı ilahı”²⁶ veya *el-ah-er* formuyla uzaktaki “başka ilahı”²⁷ anlamlandırmaktadır.²⁸

İbrânî Kutsal Kitap külliyatında İsrailoğulları kavminin Tanrısı Yahveh'i anlatan ama poli-eklektik açıdan diğer komşu pagan kavimlerle eş-kültürel veya teo-senkretik etkileşimlerin neticesinde kullanılan başka isimler de mevcuttur. İsrailoğullarının, en kadim safhalardan itibaren ahlâkî, ezeli ve ebedi varlığı anlatan “kırılgan bir etno-monoteizme” sahipken zaman içinde yabancı (Kalde, Akad, Mısır veya Asur gibi) tesirlerle Tanrı fikrini, daha karmaşık buna karşın daha evrensel ve antropomorfik bir forma sokmaya başlamıştı. Bu dönemlerde İsrailoğulları peygamberlerinin, dışarıdan gelen tahrifata karşı zaman zaman direnç gösteren çabaları neticesinde Tanrı fikrindeki asli ve etnik unsur olan atalara ait olan, ahlâkî yönleri öne çıkaran ve kutsallığın bozulmadığı ama yine de “senkretik bir uzlaşından yana” oldukları görülmektedir.²⁹ Bu teolojik enkültürasyon süreçleri neticesinde ortaya çıkan durumlarda Yahveh'in aldığı farklı isimler arasında “Rab” anlamında muhtemel Amori kökenli olmak üzere *El Şaddai*³⁰ veya *Şeddai* formuyla³¹ ve daha çok Semitik Kenan kültüründen etkileşimle “En Yüce Tanrı” anlamında *El-elyon*³², “Beni Gören Tanrı” anlamında *El Ro*'i³³ ve “Ahit Tanrısı” veya pagan Şekem halkının kullandığı anlamda *Ahit Yapıcı Tanrı*'yı ifade eden *el Berit*³⁴ sayılabilir.³⁵

²⁴ Sayılar, 12/13, 23/8, 23/19; İşaya, 8/8, 8/10.

²⁵ Tekvin 46, 3; Mezmurlar, 85/9.

²⁶ Mezmurlar, 44/2, 81/10.

²⁷ Çıkış, 34/14.

²⁸ Louis Isaac Rabinowitz, “Names of God”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York - London: Thomson Pub., 2007), 8/672- 674.

²⁹ Alıcı, *Evrimci Politeizm- Devrimci Monoteizm*, 237.

³⁰ Tekvin 17/1, 28/3; Çıkış, 6/3.

³¹ Sayılar, 24/4; Hezekyel, 1/24.

³² Tekvin, 14/18; Mezmurlar, 9/3; 78/35.

³³ Tekvin, 16/13.

³⁴ Hakimler, 9/46.

³⁵ Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, 3538; Rabinowitz, “Names of God”, 672- 674.

Kutsal Kitap sonrası (post-biblical) dönemde bilhassa Talmudik/Rabbinik geleneğin bunlara ilave olarak içerden peygamberliklerle uzlaşmaya dayalı olarak Yahveh'e verdiği pek çok etno-kültürel sıfat/isim yaratımı mevcuttur. Rabbiler, Tanrı hakkında aşkınlık veya içkinlik gibi soyut modern terminolojiden uzak olduklarından oluşturdukları bu türden isimlendirmeleri kendi düşünce dünyalarından yola çıkarak devrin peygamberlik anlayışlarıyla uyumlu olarak şekillendirdiler. Bu tür Rabbinik sıfatlar, istisnasız Yahveh'in İsrailoğullarının zamana bağlı Yasa'yı yeniden yorumlayıcı, yeni belirlenen teolojik kültürleri güçlendirici, ruhban teo-politik otoritesini anlayıcı veya halkın sosyo-metafizik sorunlarını çözücü olan daha çok pragmatik karakterdeki O'nun halk içindeki bir eylemine veya bunun bir özeti hükmündeki bir sıfatına atıfta bulunmaktadır. Bu türden isimlendirmeler arasında "Yüce", "Azametli", "Saygın", "Büyük" gibi izzeti bildiren tekil sıfatların yanında en yaygın sıfat, Aramice varyantı da bilinen ve Mişna Talmud'ta "Kralların En Yüce Kralı" veya "Kutsal, Mübarek" şeklindeki *Ha-Kadosh barukh Hu*'dur.³⁶ Bunlara ilave olarak Talmud Yahudiliğinde revaçta olan bir başka isim "*Ribbono şel-Olam*" (Evrenin Hükümdarı/Rabbi) olup yağmur duasına çıkmak gibi özel yakarma anlarında başlangıç hitabı için kullanılırdı.³⁷ Ancak yine de Rabbilerin en ilgi çekici isimlendirmesi *Ha-Makom (Makam)* olup Tanrı ile uzamı özdeş kılacak şekilde "O'nun her yerde hazır ve nazır oluşunu" ima etmekteydi.³⁸ Midraş, bu kelimenin neden Yüce Varlığa verildiğini açıklarken Tanrı'nın kendi âleminin aynı zamanda makamı olduğunu, ama bu âlemin asla O'nun makamı olmadığını belirtmektedir.³⁹ Bu yakınlığı daha da güçlendiren ise O'nun İsrailoğullarının arasında oluşuna vurgu yapan *Şakinah* olup Yahveh'in Ahit Sandığı içinde yerleşik oluşuyla ve "O'nun kavmin sakinlerinden biri olarak algılanmasıyla" ilintiliydi.⁴⁰ Bu isimlendirmelerin tam ters istikametinde olarak *Ha-Şamayim* ise O'nun yerden ve yere ait her şeyden uzak "ulaşılabilir yüceliğine veya her türlü fiziksellikten uzaklığına" işaret etmekteydi.⁴¹ Bu fenomenolojik isimlendirmelerin dışında kültik adlandırmaları da mevcuttu; söz gelişi Rabbilerin bilhassa her yemekten sonra okunan lütuf duasında geçen ve muhtemelen Aramice "Rahmana"ya karşılık gelen *Ha-Rahaman* (Sonsuz Merhametli), İsa Mesih'in de duada kullandığı⁴² ve Hıristiyan geleneğinde Latince *Pater Nostra* (Babamız) diye bilinen pasajda da geçen *Avinu şe-ba-Şamayim* (Göklerdeki Babamız) dua hitabı

³⁶ Ned. 3/11; Sot 5/5; Avot 3/2, 5/4; uzun formu için Sanhedrin, 4/5; Avot, 3/1.

³⁷ Ta'an, 3/8.

³⁸ Av. Zar, 40b; Ber. 16b.

³⁹ Tekvin. Rabba, 68/49.

⁴⁰ Sanhedrin, 6/5

⁴¹ Ber. 31a; 33b.

⁴² Matta, 6/9-13.

sayılabilir. Son olarak ritüeli anlamlandıran Talmud pasajlarında geçtiği üzere *Şalom* (Selam) ve *Ani* (Ben) de isimlendirmeler arasında bulunmaktadır.⁴³

Bu zengin yönde ilerlemeye devam eden ve özellikle ritüelleri mistik boyuta taşımada kararlı olan Kabala, Tanrı'ya verilen isimlerin işarı veya sıhrî anlamlara yoğunlaşmaktaydı. Söz gelişi Endülüs doğumlu Kabalist filozof Musa b. Nahman (ö. 1270) veya Latince bilinen adıyla Nahmanides, büyüye dayalı tefsir geleneğine uyarak ilâhî isimlerin silsile halinde okunması uygulamasını başlatmıştı. Bilhassa onu takip eden rabbiler, vecd halindeki kabalacı tecrübelerle “imkânsız derecede tanımlanamaz ve gizemli” buldukları *Yahveh* ismi dâhil Tanrı'ya ait güzel isimleri silsile halinde okumakta, rakamsal değerlerinin anlamlarını ortaya çıkarmakta ve böylece mistik tefekkür ve eylem tekniklerine dalmakta idiler.⁴⁴

Ortaçağ'da Yahudi düşünürlerin bilhassa beraber yaşadıkları Müslüman âlimlerin Tevhid anlayışından büyük ölçüde olumlu yönde etkilenerek Tanrı'nın mutlak birliğini öne çıkardıklarını buna karşın ilâhî özdeki herhangi bir çoğulculuğu ortadan kaldırmak için kutsal metin imalarını bile ortadan kaldırdıklarını gözlemlemekteyiz. Bu filozoflar, ya birden fazla anlama gelen ilâhî isimleri ya da sayısız isimlendirmeleri, en uygun ve en özel Tanrı'nın adı olan Yahveh'e indirgemektedirler. Söz gelişi Ortaçağ İslâm dünyasında yetişmiş en önemli Yahudi filozoflarından Mısır doğumlu Saadiah Gaon (ö. 942), ilâhî isimler içinde en yaygın ikisinin (yani *Yahveh* ve '*Elohim*'in) tekil anlamda “Tanrı” demek olduğunu iddia etti. Hâlbuki bu görüş, yaygın Rabbinik geleneğin öğretilerine muhalif bir görüştü; zira gelenekte birinci isim İlahi Varlığın İsrailoğullarına özel, sıcak yakınlığını ve onlara merhametini anlatan tüm sıfatlarına karşılık (İslâm geleneğindeki cemal sıfatlar gibi) gelirken diğeri ise daha evrensel ve daha radikal adalet ve izzetli sıfatlarının genel bir isim olarak (İslâm geleneğinde celal sıfatlar gibi) kullanılmaktaydı.

Ayrıca Endülüslü filozoflar Yudah Halevi (ö. 1141) ve Musa b. Meymun [Maymonides] (ö. 1204) gibi filozoflar, yine Müslüman ilâhîyatının etkisinde kalarak, Yahveh isminin zatına ait tek gerçek isim diğerlerinin ise “birer sıfat” veya “hitap ismi” olabileceğini öne sürdüler. Bilhassa Maymonides, *Yahveh* hariç tüm ilâhî isimlerin kutsal metinlerdeki ilâhî eylemlerde zımnen bulunabileceğini iddia etti. Sonuçta Tanrı hakkında Arapça telif eserler kaleme alan bu Yahudi filozofların Tanrı'yı isimlendirmelerinde daha hermenötik Tanrı isimleri tedvin eden Rabbinik gelenekten farklı

⁴³ Louis Isaac Rabinowitz, “Rabbinic Names of God”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York - London: Thomson Pub., 2007), 7/677.

⁴⁴ Moshe Idel, “In the Kabbala (Names of God)”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York - London: Thomson Pub., 2007), 7/677- 678.

olarak zamanın ruhuna uygun bir yaklaşımla “İlk Sebep”, “İlk Muharrik”, “İlk Varlık” ve “Vacib’ül- Vucûd” gibi Yunan düşüncesinin Müslüman yorumu tesirinde felsefî teknik kavramlar geliştirmelerine karşın bunların hiç biri, Yahudi toplumu tarafından “mukaddes ilâhî isimler” olarak benimsenmedi.⁴⁵

Aydınlanma sonrası Batı’da Moses Mendelssohn’dan (ö. 1789) beri Martin Buber (ö. 1965) gibi Yahudi düşüncesinin etkili filozofları, Tanrı’nın isimleri konusunda modernizmin etkisiyle farklı görüşler sergilediler. Genel olarak modern filozoflar, Tanrı’ya nispet edilen isimleri Kant’çı yaklaşımla metafizik açıdan değerli görürken söz gelişi Mendelssohn, *Yahveh* ismine “Ezeli ve Ebedi Olan” gibi yeni anlam kazandırdı. Aynı dönemde Solomon Formstecher (ö. 1889), Yahveh isminden “Âlem Ruhı” diye bahsederken filozof Nachman Krochmal (ö. 1840) ise aynı kelimeyi “Mutlak Ruh” diye zamanının anlam haritasıyla modern jargona çevirdi. Onlara ilave olarak modern dönemin etkili filozoflarından Hermann Cohen’in (ö. 1918) tercih ettiği yöntem ise genel olarak tüm ilâhî isimlerin Tanrı’nın birliği ve eşsizliğine işaret etmesine yönelikti. Cohen için *Yahveh*, O’nun Ezeli ve Ebedi olmasını ve değişmez ilâhî doğasını anlatırken *Şakinah* ise Tanrı’nın İsrailoğulları içindeki (bilhassa Ahit Sandığındaki) “Ebedi Yerleşikliği” anlamındaydı. Son olarak Franz Rozenzweig (ö. 1929) ve Martin Buber, diğer filozofların aksine, ilâhî isimleri öncelikli olarak dindarın özneliğiyle ve bilişsel açıdan kişiselci olarak anladı. Onlar Yahveh ismini ikinci tekil şahıs olarak “Sen” veya üçüncü tekil şahıs olarak “O” diye zamirlerle ifade ettiler. Sonuçta bu iki filozof, ilâhî isimleri yorumlarken Yahudilik için temel olan zatî-dinî bir gerçekliği kavramada felsefî yorumların başarısız kaldığını düşünürken onlardan daha radikal bir yönde hareket eden Mordecai Kaplan (ö. 1983) ise *Yahveh*’i kavram olarak “tüm geçerli Yahudi halkına ait idealleri ifa edecek şekilde kurtuluşu gerçekleştirebilen Kudret” anlamında kullandı.⁴⁶

1.1. Hermenötik Fenomenoloji Açısından Yahveh’in Karakteristik Özellikleri

Yahudi kutsal kitap külliyatında İsrailoğullarının Tanrısı *Yahveh*’nin *sıfatları veya temel karakteristik özellikleri de mevcuttur:*

Tanrı, Tek, Eşsiz olup kıyaslanabilecek dengi yoktur. Yahudi kutsal kitabı, Tanrı’nın birliğini ve eşsizliğini On Emir’in ilki saymaktadır.⁴⁷ Onun eşsizliği monarşi krallık gibidir. İsrailoğullarının temel duası Şema, Yahveh’in tekliğine vurgu yaparak tüm İsrailoğullarının bilincine adeta

⁴⁵ Marvin Fox, “(Names of God) In Medieval Jewish Philosophy”, *Encyclopedia Judaica*, ed. Fred Skolnik (New York -London: Thomson Pub., 2007), 7/678.

⁴⁶ Fox, “(Names of God) In Medieval Jewish Philosophy”, 678.

⁴⁷ Çıkış, 20/2-17; Tesniye, 5/6-21.

kazımaktadır; “*Dinle Ey İsrail Rabbimiz Tanrı tek bir İlah’tur.*”⁴⁸ O’nun eşsizliği aynı zamanda sıfatlarıyla ilgilidir. Politeist antik dünyanın zihinsel olumlayıcı dünyasında komşu kavimlerin faydasız ve sahte ilahlarının varlığını zimnen kabul eden bir mukayeseyle benzersiz olsa da⁴⁹ hiçbir varlık ile kıyaslanamaz sıfatlara sahiptir.⁵⁰ Tanrı, saf ve salt “bir ruh” da değildir; O, belki “bir enerji” imasıyla hissedilebilir.⁵¹ Ancak hiçbir beşer gözü, O’nu göremez. Görülemez Tanrı fikri felsefi bir soyutlama da değildir. O, bir teofani olarak kendi varlığını bir şimşek, deprem veya yıldırım şeklinde tecelli ettirebilir.⁵² O’nun çoğu sıfatı, dengi olmayan teklisini anlamlandırmakta, gerektirmekte veya güçlendirmektedir. Söz gelişi Tanrı’nın Sonsuz Kadir oluşu,⁵³ Sonsuz Yüceliği, sonsuz bilgi ve hikmeti⁵⁴, geleceği vizyona çevirebilmesi veya vahyetmesi⁵⁵ O’nun birliğini teyit etmektedir.

b) *Tanrı fiziksel açıdan her türlü oyma, yontma tasvir veya heykeli olmayan bir varlıktır.* Bazı sözlü tanrı imgelerinin varlığına rağmen Tanah, tüm fiziki simge veya imgelerden arınmış bir Tanrı algısı sunmaktadır.⁵⁶ Ancak bu tasavvur yasağının tam olarak uygulanmadığı zamanlarda olmuştur.⁵⁷ Bazen Tanrı, politeist Kenan ilahlarındaki gibi “bir boğa” olarak betimlenmektedir⁵⁸ Ancak yine de kavim içinde Tanrı’yı görmek isteyen ve onu temsilen bir buzağı yapan “İsrailoğullarının adamları”, Musa ve ona inananlar tarafından öldürülmüştü.⁵⁹ Buna rağmen ima bile olsa Tanrı’nın İsrailoğullarına görülebileceğine dair pasajlar da mevcuttur.⁶⁰

c) *Tanrı, kısmen veya parçalı olarak antropomorfik (insana benzer) şekilde izah edilebilir.* Yahudi Tanrısı, insanı kendi suretinde yaratmış olduğundan insana benzer bir imgelem içindedir.⁶¹ O, affedicî⁶² ve öfkesi büyük olandır.⁶³ Tanrı’nın İsrailoğullarına olan sevgisi, kocanın karısına

⁴⁸ Tesniye, 6/4.

⁴⁹ Çıkış, 15/11.

⁵⁰ İşaya, 40/18; Sayılar, 25/2-3.

⁵¹ İşaya, 40/13; Zekarya, 4/6.

⁵² Çıkış, 19/18; 20/15[18]; Habbakuk, 3/ 4-5.

⁵³ Eyüp, 42/2.

⁵⁴ Eyüp, 28/23-24.

⁵⁵ İşaya, 43/ 9.

⁵⁶ Çıkış, 20/4, 34/17; Tesniye, 4/15-17, 5/8.

⁵⁷ Hakimler, 17/35.

⁵⁸ Tekvin, 49/24; İşaya, 1/24; Mezmurlar, 132/2; 132/5.

⁵⁹ Çıkış, 32/21-28.

⁶⁰ Çıkış, 24/10-11; Sayılar, 12/8; İşaya, 6/1.

⁶¹ Tekvin, 1/26.

⁶² Yunus, 4/1; Hoşea, 14/2; Yeremya, 3/12, 35/3.

⁶³ Çıkış, 34/6.

olan sevgisi gibidir.⁶⁴; İsrailoğulları da Tanrı'nın çocuklarıdır.⁶⁵ Tanrı'nın parçalı olarak insan organlarına benzeyen teşbihleri mevcuttur. Söz gelişi; Tanrı'nın parmağı,⁶⁶ sesi,⁶⁷ eli,⁶⁸ ruhu⁶⁹, ağzı⁷⁰ ve yüzü⁷¹ vardır. Yine Tanrı, bazen bir savaşçı olarak⁷² miğferli zırh giyerek⁷³ yay⁷⁴ bile taşımaktadır. Danyal peygambere göre ise Tanrı ak saçlı bir ihtiyardır.⁷⁵

d) *Tanrı Kozmik Hükümdar ve Mutlak Kral'dır*. İsrailoğullarının Tanrısı Yahveh, birkaç yönden maddi ve manevi otoritesi olan bir kral olarak tanımlanır. Birincisi Yahveh, metafizik açıdan “Tüm İlahların Kralı”dır (*ha-Malak Elohim*).⁷⁶ Burada açık ama kapalı öteki ilahların varlığını kabul ediş bile sezilebilir ve gelişmiş bir monoteizmden manevi açıdan tüm ulûhiyeti kucaklayan Tanrı-Kral formundaki monolatriye doğru esnek ve gönüllü bir kayış açıkça görülmektedir. İkincisi Yahveh, daha özel anlamıyla bütün maddeyi onaylayacak darlıkta “İsrail'in Kralı”⁷⁷ ve görülen “tüm âlemlerin Kralı”dır.⁷⁸ İsrailoğullarının hayatındaki dinî otoritenin mutlak sahibi olarak Tanrı hâkimiyetine zaman zaman etkili vurgular yapılmaktadır; Kral Davut, krallığının büyüklüğü karşısında bir anlık gurura kapıldığında Tanrı, kendi mutlak otoritesinin büyüklüğünü ona gösterir.⁷⁹ Elohist metinlere bakıldığında bu isimlendirmelerde Asur Tanrısı *Aşur* gibi yabancı ilahların kendi kavimlerinin asli kralları olarak kabul edilmelerinin etkisi olabilir. Yahveh, İsrailoğullarının kralı olarak mazlumlara adalet ve eşitlik verici, dul ve yetimleri koruyan güçlü bir hükümdardır. Öteki kavimlerin ilahları gibi Yahveh de tüm dünya milletlerini gözetleyip onların, kendi halkı olan İsrailoğullarına zarar vermesini veya düşmanlık beslemesini önceden bertaraf etmektedir.⁸⁰ Bilişsel açıdan Yahudi halkının üstünde O'nun ilâhî krallığı güçlendiren maddî alametleri arasında “görkemli tahtı”⁸¹ öne çıkmaktadır.

⁶⁴ Hoşea, 3/11.

⁶⁵ Eyüp, 1/6, 2/1.

⁶⁶ Çıkış, 31/18.

⁶⁷ Tesniye, 4/33.

⁶⁸ I. Samuel, 5/11.

⁶⁹ II. Tarihler, 15/1; - II Tarihler, 24/40.

⁷⁰ II. Tarihler, 35/22.

⁷¹ Çıkış, 33/20.

⁷² Çıkış, 15/3; Mezmurlar, 24/8.

⁷³ İşaya, 59/17.

⁷⁴ Tekvin, 9/13.

⁷⁵ Danyal, 7/9.

⁷⁶ Mezmurlar, 95/3.

⁷⁷ Hakimler, 8/23; I. Samueller, 8/7; İşaya, 41/21, 45/6.

⁷⁸ Mezmurlar, 47/3, 93/1, 97/1.

⁷⁹ II. Samuel, 24/1-14.

⁸⁰ Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, 3542.

⁸¹ Ezekeil, 28/2.

Metafiziği fiziksele dönüştürüp maddî âlemi alabildiğince “onaylayan” Yahudi dininin temel özellikleri ve yaşadıkları antik çağların genel beşeri zihin yapısı teolojiyi antropomorfik izah etmeye götürmekteydi. İsrailoğullarının peygamberleri bu şekilde kendi zamanlarının ruhuna uygun olarak Yahveh’i tanıtmayı sürdürdüler. Öyle ki uzun süre Yahveh, İsrailoğullarının zihnine “dev cüsseli savaşçı bir kral” gibi kazanmıştı. Babil Sürgünü acı ve çileyle yoğrulmuş Yahudi zihnini, daha fazla putperestliklerle temasa zorlamış sonuçta öteki ilahlar ve inançlarla etkileşimlerin neticesinde Yahveh’in İsrailoğulları ile olan karmaşık, sıcak ve yakın ama “soyut” ilişkisi gitmiş, yerine tüm insanların ve ‘Evrenin Sahibi’ olan Yahveh’in teşbihat dolu somut algı formları gelmişti.

Yahudi tanrı düşüncesinde antropomorfizmin izleri, Babil Sürgünü öncesine kadar geri gitmektedir. Talmudik Yahudilik’te teolojinin kaçınılmaz problemlerinden biri olarak mevcut antropomorfizmi ortadan kaldırmanın birkaç yöntemi önerilmektedir; a. Kutsal metinlerde yer alan bu gibi ağır fiziksel ifadeleri, doğrudan Tanrı’nın değil metafizik araçların mesela meleklerin vasıfları saymak. b. Bu gibi pasajları, sembolik olarak görüp felsefi/metaforik anlam ve aygıtlarla yorumlamak. c. Bu pasajların aşırı dünyeviliği çağrıştıran anlamlarının “altını oyarak” veya anlam erozyonuna uğratarak içini boşaltmak. Özellikle bu sonuncusuna en uygun örnek olarak Çıkış, 20/5’te geçen “kıskanç Tanrı” kelimesi, Talmud’ta İsrailoğullarına aşırı sevgisi yüzünden ve halkının putperest olmaması için “kıskançlığa hâkim olan Tanrı” şeklinde duygusallıktan soyutlanarak yorumlanmıştır.⁸²

e) *Tanrı her yerde hazır ve nazırdır*: Yahveh, kendi görülmesi de, şanı (izzet ve görkemi) tecelli edebilir. Tanrı, İsrailoğullarına nimetlerini öyle yansıtır ki onlara “daima aralarında mevcut olduğunu” hissettirir. Sık sık bu ilâhî mevcudiyet, dini ayinlerde dindarların dilinde tekrarlanan ifadelerle açığa çıkar. Hatta Yahveh’nin izzeti⁸³, boş Ahit Sandığı’nda bile tecelli edebilir⁸⁴. Yine Tanrı, tüm zamanların Rabbi olup evren yaratılmadan öncede vardı.⁸⁵

f) *Tanrı aşkındır*: Yahveh, Tanah’ta sık sık *Kadoş* (Kutsal) olarak tavsif edilir. Bu terim, Ugaritik ve Fenike gibi diğer Semitik kavimlerin ilâhîyatlarında da benzer şekilde kullanılmakta ve genel olarak *Kutsal* diye çevrilmektedir. Kutsal vasfıyla Yahveh’in doğası, “Aşkın Varlık” olarak tüm beşeri idraklerin üstünde, kavranamaz olan, “yaratılmışlardan

⁸² Bemidbar Rabbah, 8/2.

⁸³ Levililer, 9/6, 9/23.

⁸⁴ Çıkış, 16/7, 16/10, 29/43, 40/34-35.

⁸⁵ Tekvin, 1/51-55.

tamamen farklı ve başkası”, zaman, mekân ve her türlü fiziksel şekil sınırlarından uzak ve beri olan şekilde her türlü beşeri ve ahlâkî hesap ve ölçütlerden ötededir.⁸⁶

2. Mukaddes Coğrafyada Yerleşik Yahveh: Tanrı-Âlem İlişkisi

Yahudilik, tipolojik olarak diğer dinlere kıyasla görülen âlemi özellikle yaşanan Dünya'yı olumlu anlamda en fazla onaylayan inanç kabul edilmektedir. Tanah'a göre Yahveh, “bu dünyayı şefkat üzerine bina etmiştir.”⁸⁷ İnsanların yaptıkları dâhil, inşa edilen âlemden gafil olmayan Tanrı yeryüzünü hiçbir zaman boş bırakıp ihmal etmez.⁸⁸

Rabbînik Yahudiliğe göre “bu dünya” bütün tabii güzellikleriyle ve fitrata uygun zevkleriyle gerçek mekân olarak Tanrı'nın bizzat insana (Yahudi'ye) ihsanıdır ve insan da bunun karşılığında Tanrı'ya minnettar olup şükretmelidir. Hatta Rabbilere göre bu doğal nimet ve zevkleri reddettiği takdirde insan bilmelidir ki Tanrı onu mutlaka hesaba çekecektir.⁸⁹ M.S. III. asırda Babil'de yaşamış Rabbi Rav, âhirette doğadaki yiyecekler olmayacağı için yeme - içmenin de olmayacağını hatta üreme isteği, ticari faaliyetlere hırs, nefret veya rekabet gibi doğal illetlerin neden olduğu dünyevi duyguların da görülmeceğini, doğru insanların başlarında ışıklar saçan taşlar ile *Şakinah*'ın yanında oturup manevî saadetin tadını çıkaracaklarını iddia etmektedir.⁹⁰

Aslında Rabbînik Yahudilik, Tanrı doğası, O'nun âlem ve insanla ilişkisi ve özel olarak Yahudi insanı ile olan sıcak bağına dair sistematik olmayan bolca sözlü gelenek referansına sahiptir. Çoğu Rabbi, kendi teolojik önermelerinde Yahveh'in eşsiz ve göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu, bütün insanların adalet ve doğruluk peşinde koşmasını emrettiğini bunun sonucunda iradesine uyanları ödüllendirdiğini ve itaatsizlik edenleri ise cezalandırdığını kararlı bir şekilde işlemektedirler.⁹¹

Nispeten daha etnik bir âlem çerçevesi çizen Talmud geleneği ile Ortaçağ Yunan felsefî yorumları arasında uzlaşma peşindeki Maymonides, Tanrı'nın evrenin varlığında bir meleke olmadığını aksine âlemin her parçasından farklı ve ayrı olduğunu açıklamaktadır. Ona göre ilâhî kader, bir yönetim ve iyilik olarak bizzat inşa ettiği dünyaya, biz fanilerin niteliklerini anlayamayacağı bir yetenekle bağlıdır. Ancak ona göre paradoksal bir eylem olarak Tanrı, bir yandan dünyadan ayrı ve bağımsız

⁸⁶ II. Samuel, 6/5-8; İşaya, 1/4, 5/19, 10/20, 12/6.

⁸⁷ Mezmurlar, 89/3.

⁸⁸ Hezekiel, 8/12, 9/9.

⁸⁹ Qui, 4/12, 66d.

⁹⁰ Bereşit. 17a; Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, 3548.

⁹¹ Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, 3547.

iken, diğer yandan kendisinin mutlak iyi oluşunu dünyanın her yanına yaydığını bunun da aklen kanıtlanabileceğini izhar etmektedir.⁹²

Maymonides, dünyada ilk başlardan itibaren paganizmin hâkim olmaya başladığını daha sonra monoteizmin ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bir Rabbi olarak Maymonides, bu görüşleriyle modern dönemde ilk monoteizm (urmonotheismus) teorisiyle dinin kaynağında erken homojenliği savunan Katolik rahip antropolog Pater Wilhelm Schmidt'in (ö. 1954)⁹³ aksine ilk dönem kültürler arasında Yüce Varlık fikrinden sonra bir kopukluğun meydana geldiğini ve böylece gelişmiş politeizmin, monoteizmden önce geldiğini açıklayan İtalyan Dinler Tarihçisi Raffaele Pettazoni (ö. 1959)⁹⁴ ile benzer görüşler sergilemektedir. Bu yönde Maymonides'e göre insanlık üç safhada inancını geliştirmiştir; a. Tanrı tarafından yaratılmasına rağmen doğal süreçlerin neticesi O'ndan kopmasıyla paganizmin ortaya çıkma ve gelişme safhası, b. İbrahim'in kendi pagan cemiyetine karşı isyan ederek Tanrı'yı birlemesi safhası c. Musa'nın Tanrı tarafından seçilip gönderilmesi ve Yasa'nın (Torah) onun vasıtasıyla İsrailoğullarına verilmesi. Neticede Maymonides, tek Tanrı'ya inancın terk edilmesini, yani insanlığın putperestliğe meyletmesini batıl olmasına rağmen bir inanç ve ibadet formu (kült) olarak “doğal bozulma süreci” görmüştü.⁹⁵

Maymonides'e göre bütün ihtişamıyla doğayı Yüce Tanrı'nın inayetiyle metafizik/ilâhî güçler şekillendirmektedir. Ona göre bu dünyaya inen ruhsal kuvvetler dörttür; “madenleri cinslerine ayıran, bileşik veya karışım oluşturan güçler”, “bitkilere can veren güçler”, “her hayvana hayvansal can veren güç” ve son olarak “her akıllı varlığa akıl melekesi veren güç”. İnsanda ise bedendeki organları birbirine bağlayan ve onları yöneten, her organa ihtiyaç duyduğu şeyi sağlayan, zararlardan koruyan bir güç bulunur ki Maymonides, buna Yunan Felsefesine uygun bir dille “*natura*” adını vermektedir.⁹⁶ Neticede ona göre dünyamız, ilâhî güçler yoluyla hayatîyet kazanan doğal unsurlarla donatılmıştır. Dolayısıyla bir can (anima) ile donatılmak veya insanda olduğu gibi bir ruha sahip olmak bu fiziksel âlemin gereklerindedir.⁹⁷

⁹² Moses Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, trans. Shlomo Pines - Leo Strauss (Chicago: The University of Chicago Press, 1963), 3/35-100.

⁹³ Schmidt'in *Urmonotheismus* teorisi hakkında geniş bilgi için bk. Alıcı, *Evrınci Politeizm- Devrimci Monoteizm*, 242-294.

⁹⁴ Pettazoni'nin “Herşeyi Bilen Tanrı” teorisi hakkında geniş bilgi için bk. Alıcı, *Evrınci Politeizm- Devrimci Monoteizm*, 330-389.

⁹⁵ David Hartman, *Maimonides Torah and Philosophic Quest* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1976), 53-54.

⁹⁶ Moses Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, 1/187-188.

⁹⁷ Maimonides, *The Guide For The Perplexed*, 2/255.

İnsana en yakın dış ortam olarak “doğa”, Aydınlanmanın daha bariz kıldığı teknik bir kavramdır. Erken modern dönem Aydınlanmacı Yahudi filozofu Benedict Spinoza (ö. 1677) için insanın yaşadığı doğa, en saf haliyle felsefenin ana parçası iken din genel olarak vahye ve dogmatik dinî metinlere dayanmaktadır. Ancak Spinoza, Tanrı’yı, “sıradan bilindik doğa (*natura naturata*)” olarak değil, evrenin ardındaki “Mutlak Yaratıcı Enerji” anlamında “mahiyet verici doğa” (*natura naturans*) ile özdeş görmektedir. Bu bakımdan ona göre doğaya uyum sağlayan beşer aklı, hurafelerden arındırılmış saf “pozitif dinle” yani toplum içinde olumlu ve inşa edici roller üstlenen gelenekle eşdeğer “yeni bir felsefî din” için en temel dayanaktır. Bu bakımdan onun düşüncesinde dindar insanın görevi, insan hayatını doğanın kanunlara göre hareket ettirmektir.⁹⁸

Ancak aydınlanmacı Hıristiyan veya pagan ideallerinin aksine Yahudi düşünürleri, Yahveh’i, önceden atası veya sonradan genetik nesli olmayan, zatına ait hiçbir köken miti barındırmayan, ölümsüz olmasına rağmen emir ve yasaklarına karşı isyan eden kavmine elem ve acı veren bunu da ona yakın ilgisine bağlı gerçekleştiren bir tanrı anlayışı olarak devam ettirmektedir. Onların gözünde Tanrı, ruhbanların Mesihanik umutlarıyla daima yeşeren dünya, bütün florası ve faunası ile gelecekte inşa edilecek etnik bir cennete dönüşecektir.⁹⁹

3. Seçilmiş Halkın Kült Tanrısı veya Tanrı’nın Halkı - Halk Tanrısı Dikotomisi

Yahudilere göre Kutsal Kitap döneminden itibaren önce peygamberce sonra rabbilerce sabit ve değişmeyen “*din*” (*emunah*) formuna kavuşan Yahudilik, karşılıklı sözleşmeyle elde edilen “dinamik bir Yasa” ile yani Tanrı ile İsrailoğullarının “iki taraflı ama tamamlayıcı ve örtüşen (*theo-dichotomy*)” bir tarzda yapmış olduğu özel bir ahit çerçevesinde kendisini şekillendirmektedir. Tanrı ile yapılan ve On Emir ile somut formuna kavuşan bu özel ahit, çok yakın ve farklı boyutları olan sevgiye dayalı bir ilişkiyi göstermektedir.¹⁰⁰Bu ilişki sayesinde “Yasa bahşedici” Yahveh, kendi halkı İsrailoğulları vasıtasıyla sosyo-ahlâkî emirler ve yasaklar vererek yeryüzündeki işlerini yürütmektedir. Bu yüzden İsrailoğulları Tanrı’ya derin ilgi ve sevgisi, emir ve yasaklarına olan titizliği, özel yetenekleri ve özellikle öteki milletlerin Tanrı’ya kendi doğalarına uygun bir şekilde hizmet etmelerine teşvik edici gayretleri sebebiyle “seçilmiş

⁹⁸ Baruch Spinoza, *Ethics*, ed. G. H. R. Parkinson (London: J.M. Dent and Sons Everyman Library, 1989), 51; J. Hare, “History of Christian Ethics”, *The New Dictionary of Ethics and Pastoral Theology*, ed. David J. Atkinson - David F. Field (Leicester: Intervarsity Press, 1995), 40.

⁹⁹ Diamont, *Indestructible Jews- Is There a Manifest Destiny in Jewish History*, 13- 18.

¹⁰⁰ Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, trans. Alfred Jospe (New York: Schocken Books, 1963), 14-15.

özel bir kavimdir”. Bizzat İsrailoğulları peygamberler vasıtasıyla vahyin gerçek sahipleri olduğundan, *Torah*’ın asıl amacı, İsrailoğullarını “Tanrı’ya layık, kutsal dolayısıyla üstün bir millet” yapmaktır. Çünkü İsrailoğulları, kendileri sebebiyle Tanrı’nın kutsal tarihine dönüşen insanlığın kurtuluş tarihinde “mutlak aracı” rolündedirler.

Bu bakımdan Rabbilere göre Yahveh, tarihin hiçbir devrinde asla ayrılmayacak kadar İsrailoğullarıyla beraber ve onların arasında yerleşerek yaşamaktadır. Onlarla Babil’e sürgüne gelen Ahit Sandığı içindeki *İlahi Mevcudiyet olarak Şakinah*¹⁰¹, İsrailoğullarının acısını paylaşan ilâhî şefkatin doruk noktasını izhar etmektedir. Talmud’a göre bu gizemli mevcudiyetiyle Tanrı, idam edilen suçlu bir Yahudi bireyin yere devrildiğinde bile üzüntü içine girdiğini ve bunu İsrailoğullarına dolaylı da olsa hissettirdiğini göstermektedir.¹⁰²

Hem sözlü hem de yazılı Yahudi Yasası (Torah), Tanrı’nın varlığını sorgulamaz aksine O’nun eşsizliğine ve seçilmiş Tanrı halkı olarak İsrailoğulları ile olan yakın ilişkisine odaklanmaktadır. Bu ilişkinin tekilliği ve eşsizliği, kavme komşu olan politeist kültürleri ve yabancı kavimleri dışlayıcı karakterde seçkinliğinin sadece bir boyutunu oluşturmaktadır. Bu vurgulu seçkinlik, toplumun kült olarak yapılan her ibadetinde kendini belli etmektedir. Yahudi halkının teo-politik dünya ideolojisi kendisini tavizsiz şekillendiren radikal bir monoteizme borçludur.¹⁰³

İsrailoğullarının seçilmiş olması da aslında Yahveh ile dikotomik ilişki içinde gerçekleşmektedir. Bu açıdan Yahudilerin seçilmiş olması, Yahudi ilah algısının hayati ve entegral bir parçasıdır. Bu dikotomi sebebiyle Yahudiler, monoteisttir çünkü Yahveh onları, sadece onları, tek olarak seçilmiş halkı yapmıştır. Onlar, önce Tanrı’yı seçmediler ama Tanrı, önce onları seçmiş, onlar da bu seçkinliği sürdürecektir aygıtlarıyla “Tek Tanrı”, “Tek Millet”, “Tek Tapınak” vurgusunu Yahudi merkezi duası olan *Amidah*’ta ağırbaşlı bir litürjik dille sürekli tekrarlamaktadırlar.

Yahudi halkına Tanrı’nın kendisini anlamlı olarak izhar etmesinin dört önemli vasıtası sırasıyla “İsrailoğulları içinde Mabel’in mukaddes koruyucuları olan ruhbanlar”, “Tanrı’nın İsrailoğullarının yanındaki sözcüleri olan peygamberler”, “toprağı yönetip koruyan siyasi liderler” ve son olarak “kanunları inşa edici (*halakhist*) rabbiler” sayılabilir. Bu hayati araçlar yoluyla İsrailoğulları Tanrı’yı görsel veya ete-kemiğe bürünmüş bir varlık değil dehşete düşürücü bir Öz olarak¹⁰⁴, tüm sonsuz uzayı dolduran veya bazen kendini bulutların arasından hissettiren veya Süleyman Mabelindeki “en kutsal odada” (*kodoş ha akdaş*) gizemli, sükûnet ve

¹⁰¹ Megillah, 29a.

¹⁰² Sanhedrin, 6/5; Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, 3548.

¹⁰³ Juan Marcos Bejarano Gutierrez, *An Introduction to Jewish Theology- Biblical and Rabbinic Concepts on God, The Torah, Life After Death, and More* (Texas: Yaron Publishing, 2017), 121.

¹⁰⁴ Tesniye, 4/24, 36.

selamet verici mevcudiyeti (*Şakinah*) ile Ahit Sandığı gibi küçük ve daracık bir yerde *Çerubim* meleklerinin figürleri arasında duyumsamaktadır.¹⁰⁵

Yahveh, toplum olarak İsrailoğulları halkının politik ve sosyo-kültürel hayatına tüm cemiyet yapı ve kurumlarıyla öyle işleyip yerleşmiştir ki İsrailoğullarının tüm kaderi, Yahveh'in ilâhî karakterinin farklı yüzlerini ortaya çıkaracak tarzda provoke etmektedir. O, ilk bakışta tüm kadim Ortadoğu kültürlerinin en aşkın ilahı olarak aynı zamanda insanlarla özellikle kendi halkıyla yakın ilişkisini bizzat hissettiren Yüce Varlık'tır. Peygamber Hoşea, bu paradoksu en fazla yansıtanlardan biri olarak Tanrı'nın kendi halkına olan sevgisini kocanın karısına olan aşkına benzetmekte¹⁰⁶ Tanrı'nın İsrailoğullarına muhabbeti devamlı iken halkın ironi olarak "kararsızlık" içinde olarak görmektedir.¹⁰⁷ Bu noktada Yeremya peygamber de tıpkı Hoşea gibi düşünerek halkıyla bağıını ebedileştiren Yahveh'in aşkının İsrailoğullarının tüm tutarsızlıklarının üstesinden gelebilecek azamette olduğunu açıklamaktadır.¹⁰⁸

İsrailoğullarının Tanrısı, hem sevgi hem de mutlak kudretini kavmi üzerinde tam olarak ifa etmek için bir takım araçlar kullanmaktadır. Mesela peygamberler, ruhbanlar ve krallar bu şekilde ilâhî otoritenin icra memurları sayılabilir.¹⁰⁹ Bunun yanında Tanah, Tanrı'nın aynı zamanda olağanüstü durumlarda halkının her tabakasından insanları da kuşattığını göstermek için "sıradan" Yahudi bireylerine de bazı *yetkiler* bahsettiğini bildirmektedir. Hatta bazen bu ilâhî otoritenin, pragmatik tarzda, İsrailoğulları dışındaki insanlara da ihsan edildiği kabul edilmektedir.¹¹⁰ Ancak burada en önemli olan yön, Yahveh'in İsrailoğulları kavmine sadece *Musa Şeriatı* yoluyla otorite bahşetmiş olmasıdır.¹¹¹ Babil Sürgünü döneminin Mesih müjdecisi olan peygamberlerinden Daniel, gördüğü rüyada, Yahveh'in İsrailoğulları içinden "insanoğlu" diye isimlendirdiği birine sonsuza kadar sürecek bir otorite bile bahşedileceğini bildirmekte ve ideal bir Mesih beklentisindeki dikotomiye vurgu yapmaktadır.¹¹²

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle Talmud geleneğini tedvin eden Yahudi bilgiler, tecrübe ettikleri Yahveh'i dört boyutuyla teolojik açıdan interaktif ilişki içinde "İsrailoğullarının Tanrısı" görmektedirler; a. Âlemi yaratan Tanrı, İsrailoğullarına Yasa'yı veren Yahveh'tir. b. Doğaüstü olan Yüce Tanrı, İsrailoğullarına ait Mabed içinde Ahit Sandığında veya

¹⁰⁵ Kaplan, "The Evolution of The Idea of God in Jewish Religion", 334.

¹⁰⁶ Hoşea, 3/11.

¹⁰⁷ Hoşea, 3/1.

¹⁰⁸ Yeremya, 32/40; Hoşea, 2/21.

¹⁰⁹ Mesela Yeremya, 1/1-8.

¹¹⁰ Daniel, 4/ 18-19.

¹¹¹ Tobit, 2/3.

¹¹² Daniel, 7/13.

İsrailoğulları halkından bir iki kişi Yasa hakkında tedrisat yaparken bütün ihtişamıyla aralarında yaratıcı feminal formda yansıtılan Mukim (*Şakinah*) olarak bulunmaktadır. c. Tanrı Yahveh, gerçek ve tamamen hükmi şahsiyeti olan biri olarak Yahudi halkının dua ederken hitap ettikleri “Göklerdeki Baba”dır. d. Yahudi kimlik ve şahsiyeti, simgesinde yaratıldıkları, peygamberler ve bilgiler yoluyla tanıdıkları ve model aldıkları (*imitatio dei*) Yahveh'nin kendisidir.¹¹³

4. Ezeli Ben- Beşeri Sen: Yahveh - Yahudi Dindar İlişkisi

Yahudi geleneği, Tanrı'nın İsrailoğulları ile tek yönlü ilişkisini lütuf ve inayet olarak anlatırken, karşılığında muhatap olarak Yahudi cevabını ise Tanrı'ya yönelik varoluşsal bir adanma ve mutlak bir boyun eğme görmektedir. Modernist filozof Martin Buber, Yahveh ile Yahudi birey arasındaki bu canlı ilişkiyi kült formunda bir “Ben-Sen” diyalojisine benzetmektedir.¹¹⁴

Zaten Tanah'ta Yahudi- Tanrı ilişkisi özel bir ilişkidir; “Ben, Ben Olan'ım” diye zatını ezeli-ebedi bir “Ben” olarak tanımlayan¹¹⁵ Yahveh, bunun karşısındaki İsrailoğulları tekil formuyla “Dinle Ey İsrail”¹¹⁶ veya “siz” şeklinde çoğul formuyla (Çıkış, 3/14-15) muhatap alıp konuşmaktadır.

Bu kişisel ve zatî boyutlarıyla Yahudi Tanrısı, -postmodern paradigmayla söylenirse- öznel açıdan ölçülmesi imkânsız bir derecede yüce bir ilah olarak insanın idrakinin dışında da amaçlarının ve tanımlanamaz yollarının olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷ Bu bakımdan rasyonel açıdan dindarın inancını güçlendirmek maksadıyla kutsal metinlerin hiçbir yerinde Tanrı'nın varlığına dair herhangi bir delil veya Tanrı'nın varlığına inanmaya dair bir emir sunulmaz. Bunun iki önemli sebebi bulunmaktadır; a. Yahudi Tanrısının spekülatif veya fiziksel oluşundan ziyade sezgisel oluşu, b. Buna bağlı olarak kadim politeist dünyanın ateizmden tamamen yoksun oluşudur. Hatta ateist birey olmak, kadim Grekler için monoteist olmak anlamına gelirken Yahudi kutsal kitabında aptallık ile özdeşleştirilmektedir.¹¹⁸ Dolayısıyla Yahveh'in insanlar tarafından inkârından çok onun ahlâkî idaresinin ihlal edilmesi sürekli kınanmaktadır. Zira gelenekte Yahudi bireyin pagan inançlara meyletmesi Tanrı adına önemli “bir tehdit” ve halkına karşı toplumsal “bir meydan okuma” olarak görülmektedir.¹¹⁹

¹¹³ Neusner, 60.

¹¹⁴ Martin Buber, *I and Thou- A New Translation with A Prologue and Notes*, trans. Walter Kaufmann (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), 63-64.

¹¹⁵ Çıkış, 3/14-15.

¹¹⁶ Tesniye, 6/4.

¹¹⁷ İşaya, 55/8-9.

¹¹⁸ Mezmurlar, 14/1.

¹¹⁹ Abrahams, “God”, 652-653.

Kral Süleyman ise “Tanrı’ya dayalı bilgelik/hikmet ile akli birbirlerini” destekleyen iki bütünleştirici unsur kabul etmektedir: “Bilgelik çağırıyor, Akıl sesini yükseltiyor”,¹²⁰ “Öğüt ve sağlam karar bana özgüdür. Akıl ve güç kaynağı benim”.¹²¹ Aynı şekilde İşaya peygamber, “Rab Tanrının akleden insanları cesaretlendirdiğini ve kendisinden destek alarak herhangi bir konuyu tartışanların başarıya ulaşacaklarını”¹²² açıklamaktadır.

Bu bakımdan Yahveh’in Yahudiyle olan bu bireysel figürasyona dayalı derin ilişkisi antik dünyada *sui generis* olarak eşsizdir. Söz gelişi antik pagan dünyasında Grekler, bilişsel olarak panteonun baş tanrısı Zeus’u kendi çoklu suretlerinde “yaratırlarken” ona vasat Yunan insan hayatında görülen sıradan bir insan hayat serüvenini bahşetmiş, gayr-ı meşru çocukları olan, poligamik evlilikle eşlere sahip, kuğu kılığına girerek Tanrıça Leda’nın rahmine “meyvesini” bırakan birine dönüştürmüştür. Hâlbuki Tanah’a göre insan ile figüratif ilişkinin baş aktörü Tanrı, insanı endi suretinde yaratmıştır.¹²³ Hatta Rabbinik literatür, bu ilâhî imge sebebiyle insanın Tanrı katındaki yerini tam olarak “meleklerin biraz aşağısında ama hayvanların çok yukarısında bir yerde” olarak meta-lokal bir anlayışla belirlemiştir. Bu yere insan, ancak ahlâkî ve faziletli işler yaparak ilâhî emir ve yasakları ifa ederek melekler bağlamında yaklaşırken aksine durum söz konusu olduğunda hayvanlara ait olan tarafa doğru yakınlaşacaktır. Yahudi birey, bu konumlanmayı daha çok kült halinde dinî tecrübeleriyle yaşamaktadır; atalarının Mısır’dan kaçarak çıkışı ile özgürleştirici sembolik ve fenomenolojik kutsal kurtuluşa nail olan Yahudi, soyutlanmış Sina çöl coğrafyasında monoteizmi ima eden filolojik ve kognitif aygıtlarla donatılıp göksel gıda (mannah) ile beslenmiş, ıssız bir yerde, kölelikten Tanrı’ya bağlılığı ile gerçek özgürlüğüne kavuşmuştur. Postmodern Yahudi felsefesi bu kült ilişkisini “Tanrı-Yahudi takım çalışması” olarak adlandıracaktır.¹²⁴

Talmud Yahudiliğine göre [Yahudi] insan bilmelidir ki âhiretteki gerçek manevi saadet, Tanrı’ya sonsuz derece yakın olmaktır ve bu da dünya hayatındaki çabalarının bir ödülüdür. M.S. I. asırda yaşayan Rabbi Eli’ezer, bu âhret saadetini sadece Yahudilerin tekeline verirken çağdaşı Rabbi Yehoşu’a ise bütün insanlardan doğru olanların da âhirette bu saadetten pay sahibi olacağını kabul etmişti.¹²⁵

Filozof Maymonides’e göre insan için zaruri olan şeyin, burada kendisinin şerefli formunun, Tanrı’nın sureti ve Tanrı misalinde olmasıdır.

¹²⁰ Neşideler Neşidesi, 8/1.

¹²¹ Neşideler Neşidesi, 8/14.

¹²² İşaya, 1/18.

¹²³ Tekvin, 1/27.

¹²⁴ Max I. Diamont, *Indestructible Jews- Is There a Manifest Destiny in Jewish History* (New York: American Library, 1971), 24-25.

¹²⁵ Sanhedrin Tosefta, 13/2; Jacobs, “God: God in the Post-biblical Judaism”, 3548.

Bu form ona göre, topraktan yaratıldığından insana kusur ve ifsat edici yönler vermektedir. Buna karşı Yahveh, insana bütün madde üzerinde kudret, hâkimiyet ihsan ederek onun kendisi için mümkün olan en uyumlu ve fitratına uygun duruma kendine ayarlamasını sağlamıştır. Ona göre “kadın”, insandaki faziletli veya rezil durumları ortaya çıkaran en önemli ölçüttür. Musa Yasası’na boyun eğen insan, ilâhî surete ve kendi fitratına uygun davranacak ve hayvanlardan çok farklı olduğunu gösterecektir.¹²⁶

Neticede Maimonides’e göre Talmudik teoloji, insan - Tanrı ilişkisindeki iki önemli unsura dikkat çekmektedir; a. “Tanrı, insanı kendi suretinde yaratmıştır.”¹²⁷ ve “Kendi suretimizde bir insan yapalım.”¹²⁸ şeklindeki ifadeler, insanın metafizik varlık olarak yaratıcısını anlamasını kolaylaştıracak formda yaratılmış anlamında olup maddi bir şekil veya oluşumu asla ima etmemektedir; b. Bu tür kıyasa dayalı benzerlikler, “Tanrı’nın Yahudiyle olan yakın ilgi ve ilişkisini” ortaya koymak içindir.¹²⁹

Modern dönemde Yahudi dindar ise birey olarak “Tanrı’ya iman etmesinin O’na itimat edip inanmak anlamına geleceğini” daha fazla kavramaktadır. Bu durumu anlatırken Tanrı’nın varlığı ile İsrailoğullarının varlığını aynileştirecek bir tarzda modern Yahudi felsefesi önemli bir önerme icat etmektedir; “Yahudi, Tanrı’ya tıpkı Babası İbrahim’in yaptığı ve kendi varlığına inandığı gibi inanarak hemen yanı başında yaşayan Tanrı’ya güven duyar.”¹³⁰

Bu önermeyi yorumlama bağlamında modern dönemin yeniden inşacı Yahudi filozofu Mordecai Menahem Kaplan’a göre Tanrı, modern dönemin dindarının zihinsel, biyolojik ve fiziksel varlığında mutlak benlik ve kimlik verici bilinçtir. Bu açıdan kutsal metinlerde sürekli vurgulanan şey¹³¹, Tanrı ile ilişki içindeki Yahudi’den beklenen ideal tavrın, aslında statik imandan ziyade dinamik zihinsel bilgiye kavuşması olduğudur. Bu ilâhî inanç, sırasıyla tipolojik açıdan Yahudiliğin nöro-epistemik izah yolunu güçlendiren özgün *kurtarıcı ve özgürleştirici tarih* (kronolojik olarak yaratılış, seçilme, atalar dönemi, Mısır boyunduruğundan kurtuluş dönemi, Sina’daki kutsal tecelli, Kenan ülkesinin fethi), *Yasa’nın (Torah) olağanüstü hikmet ve adalet kanunları*,¹³² kendine mecbur kıldığı göklerin ve yerin sistemli, özel ve yoktan (*ex nihilo*) bir yaratım olarak *bu âlem*¹³³

¹²⁶ Maimonides, *Guide*, 3/431-434.

¹²⁷ Tekvin, 1/26.

¹²⁸ Tekvin, 1/28.

¹²⁹ Maimonides, *Guide*, 1/22-23.

¹³⁰ Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, trans. Alfred Jospe (New York: Schocken Books, 1963), 14-15.

¹³¹ I. Samuel, 3/6; Mezmurlar, 92/14; Yaşua, 24/13.

¹³² Tesniye, 4/6.

¹³³ Yeremya, 33/25.

ve son olarak Tanrının emirlerine uyanlar için ödülleri bahsettiği veya onları ihlal edenlere verdiği cezayı veya affedici merhametini gösterdiği sonsuz adalet dolu öteki dünya perspektifi gibi tarihi kuşatıcı argümanlarla Yahudi bireye “teo-ontolojik bir bilinç” kazandırmaktır.¹³⁴

Neo-Kantçı Yahudi düşünür Hermann Cohen (ö. 1918), kötümser bir bakışla, Tanrı ile insan arasında muhtemel bir akıl köprüsü kurulamayacağına inanmaktadır. O, Yahudi Tanrı fikrini “soyut bir teoloji” olmaktan kurtarıp hermenötik açıdan insanı muhatap yani “Ebedi Sen” olarak muhatap kabul eden dinamik ve modernist bir anlayışa dönüştürmeyi düşünmektedir. Bu anlamda Cohen’e göre Yahudi kutsal metinleri, sadece geçmişte yaşayan insanlara gelmiş tarihsel bir olgu değil aynı zamanda bütün zamanları da kuşatan *insanı Seven Tanrının (Oheb ger)* gösterdiği ve “Eşsiz” İlâh Varlık ile beşerî akıl arasında sonsuza kadar sürecek olan en somut ve en sıcak karşılıklı ilişkiyi anlatmaktadır. Tanrı’nın İşaya peygamberin gelecek vizyonu yoluyla müdahale edeceğini vaat ettiği son gün haberlerin ana hedefi (Siyonizm’de en somut ve en açık olarak ifade edilen) “tüm insanlığın Mesihanik uyumlu birliğini Kudüs (*Yeruşalmi*) merkezli olarak sağlamaktır.”¹³⁵

Postmodernizm döneminde ise aşırı öznel bireyin maneviyat otonomisi ile hırpalayıcı seven kıskanç Tanrı’ya ait teonomi gerilimi yoluyla bu ilişki belirginleşmektedir. Buna yönelik sübjektif konfigüratif Yahudi maneviyatı, Leo Strauss, Eugene Browitz, Elliot R. Wolfson, Edith Wyschogrod, Almut Sh. Bruckstein, Yudit Kornberg Greenberg, Susan E. Shapiro gibi Postmodern filozoflar tarafından geniş bir şekilde işlenmektedir.¹³⁶Söz gelişi bu filozoflar, İsrailoğullarının Tanrı ile yapmış olduğu “yapılandırıcı eleştirel ahdi” Postmodern paradigmalara göre daha sübjektif ve çoklu maneviyatçı paradigmalara güncelleyip yenilemekte ve maneviyat durumu olarak yansıtmaktadırlar. Bunu yaparak onlar, Yahudi monoteist inancının dışlayıcı olmayan kuşatıcı ve çoğulcu varlığını geleceğe doğru aktarmayı amaçlamaktadırlar.

5. Suskun Tanrı veya Krizler, Meydan Okumalar, Eğilimler ve Dönüşler: Haskala ve Post-Holokost (Post-Şoah) Dönemde Yahudi Tanrısı’nda Teolojik Sorunlar

Modern dönemde çoğu Yahudilik uzmanı, en büyük travmalardan birini oluşturduğunu kabul ettiği Babil Sürgününden sonra bile İsrailoğullarının

¹³⁴ Kaplan, “The Evolution of The Idea of God in Jewish Religion”, 333-341.

¹³⁵ İşaya, 1/1-6; Leora Batnitzky, 54-55; Samuel Hugo Bergman, *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*, trans. Alfred Jospe (New York: Schocken Books, 1963), 27-50.

¹³⁶ Peter Ochs, “Borowitz and Postmodern Renewal Theology”, *CrossCurrents* 43/2 (Summer 1993), 163-184.

monoteist karakterini sürdürdüklerini belirtmektedir. Ancak onlar, gene de önceki zamanlara ait tarihsel inanç bulgularına modern bilim anlayışıyla asla sahip olunamayacağını düşünmektedir. Yaygın bir kanaat olarak sürgün sonrası oluşan “suskun Tanrı” fikrine karşı Yahudilerin olumsuz bakışları dikkatlerden kaçmaz; bu dönemde, Tanrı’nın güçsüz olduğu, Babil veya Kenanî unsurlarla senkretizm, Tanrı fikrinin dinî, siyasî ve sosyal açıdan yeniden şekillendirildiği bir anlayış ortaya çıkmıştır. Modern dönem uzmanların ortak kanaatine göre sürgün sonrası Yahudi peygamberleri, Yahvizm şeklindeki monoteizmi daha fazla vurgulamışlardır. Bu bakımdan öteki kavimlerin ilahlarına rakip olacak kadar insani özelliklere sahip *Proto-Yahveh*, başlangıçta politeist bir dünyada yaşayan bir kabilenin özel ilahı iken bilhassa Sürgün döneminden itibaren sanki yeryüzüne ait bir ilahmış gibi tavsif edilmiştir.¹³⁷

Bu konudaki ilk ciddi kriz, XX. Asrın ilk çeyreğinde Alman bilim adamı J. elhausen ile ortaya çıkmıştır. O, İsrailoğullarının aslî inancının önceleri politeizm olduğunu buna karşın Yahveh’in basit bir kabile tanrısı olduğunu savundu. Bir başka deyişle ona göre Asurluların *Aşur* ilahı gibi Yahveh de İsrailoğulları kavminin ilahıydı. Zaten *Tanah*, zaman zaman Yahudilerin Yahve’den başka ilahlara da tapındıklarını haber vermektedir. Welhausen’e göre ancak Babil saldırısı sonrası Yahuda devletinin düşüşünden (M.Ö. 587) itibaren acı ve ıstırap içinde geçmişe özlem halindeki (*modum nostalgia*) Yahudiler, aynı acılara ortak peygamberlerini dinleyip monoteizme yönelmişlerdi. Bu dönemde *Pentatök*, *Nebim* (ilk peygamberin kitapları) ve *Ketubim* (tarihsel kitaplardan) oluşan İbrânî kutsal kitap külliyyatı kompoze edilmeye başlandı. Son tahlilde Wellhausen’e göre İsrailoğullarının gelişmiş monoteizme sahip olmasını Sürgün sonrası Yahudi tarihi belirlemiştir.¹³⁸

Psiko-analiz ekolünün kurucusu modernist Yahudi düşünür Sigmund Freud’un (ö. 1939) tesirli meydan okuyucu iddialarıyla Mısırlı Musa’nın monoteizmini Mısır’da Firavunların teo-politik kültüründen öğrenip şekillendirdiği iddiasının etkisinde gelişen ortamda Tanrı sözü olarak “Musa Yasası’nın sadece geleneği şekillendiren yığımsal bir Yahudi akli” olduğu fikri ve bunun neticesinde aslında Yasa’nın Musa’ya Sina’da vahyedilmediği, ama Yahudi geleneğinin nesiller boyunca “kalplerden ve zihinlerden damıtılarak aktardığı kayıtlar” olduğu şeklindeki modern yaklaşımlar ortaya çıktı.

¹³⁷ Ali Osman Kurt, “Yahudilik’te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün”, *Dinî Araştırmalar* 9/25 (Mayıs- Ağustos 2006), 61-78; Aaron Emmanuel Suffrin, “God (Jewish)”, *Encyclopedia of Religions and Ethics*, ed. James Hastings (New York: Charles Scribner’s Sons, 1913), 6/295.

¹³⁸ Sperling, “God: God in the Hebrew Scriptures”, 3539.

XVII. yüzyıl Yahudi aydınlanması (*haskala*) sonrasındaki Yahudi Modernizmi sayesinde özellikle doğaüstü varlık olarak anlaşılan Tanrı kavramının İsrailoğulları için en büyük zorlukları arasında Tanrı'nın aşırı antropomorfik oluşuna dair sorunlar, duanın pragmatik olmayan birincil işlevinin mahiyeti ve bilhassa Tanrı ile birey arasındaki bilişsel anlamındaki duanın evrensel anlamı önemli bir mesele olarak belirdi. Reformist modern düşüncede ise doğru ve şefkatli bir Tanrı ile beşer ilişkilerinde insan ruhunun ilâhî doğasının kaynağı sorunu öne çıkarıldı. Bunun yanında tüm insanları objektif açıdan kucaklayan ilâhî kader, rızık, adalet gibi Tanrı'nın tedarik edici konuların yanında dışlayıcı ve normatif kurtuluş vadeden ilâhî kurtuluş anlayışı ve buna karşı radikal olarak uçta yer alan çoğulcuların ortaya çıkardığı meydan okumalar bulunmaktadır. Bilhassa Avrupa'da XVIII. yüzyılda başlayan dinî hoşgörü hareketlerinin neticesinde evrensel, mutlak ve objektif Yahveh'in sosyal, ahlâkî ve teolojik çoğulculuğa bağlı felsefi problemler belirdi.

Bunun yanında ana hatlarıyla Tanrı'nın Yahudi halkını yeniden Kutsal Topraklarda topladıktan sonra tamir ederek kucaklaması ve eski altın çağını yaşatması olarak modern anlama kavuşan XIX. yüzyıl Siyonizm anlayışları ve Sabatai Zevi gibi figürler, Yahudi Mesih beklentisini dinamik hale getirmişti. Bu anlayışların etkisiyle şüphesiz âhîret inancındaki cezalandırmaların geniş ölçüde esnetilmesi hatta fiziksel/bedenen dirilmenin inkârının yaygın bir görüş haline gelmesi buna karşılık ruhun ölümsüzlüğünün kabulü gibi yaklaşımlar ortaya çıktı. Yine sömürgecilik ve sonrasında köleliğe dair ilâhî söylemler, feminist hareketlerin dalgalı etkisiyle kadim dünyada normal olan kadının ikincil plandaki dinen silik rolü veya kadına yönelik dinin yaklaşımının yeniden sorgulanıp yorumlanması güçlü krizler yarattı. Ancak tüm bu meydan okuma ve krizlere karşı Yahudiliğin teolojik yanıtları her zamanki gibi etnik ve kültürel düşünce etrafında ortaya çıktı; öyle ki modernizmin temel aygıtları sayesinde yeniden yapılanmacı veya yeni muhafazakârlıklar adı altında geleneksel olanın bilhassa “Talmudik/Rabbinik Yahudiliğin yaşatılması” anlayışı ortaya çıkararak daha derin bir metafizik dönüşe/tövbeye (*teşuvah*) götürdü.¹³⁹

Neticede Modernizmin baskısı altında Yahudilik, en başından monoteist bir etno-kültürel ve teo-politik gelenek olarak, kendi devamlılığını “Tanrı imgesindeki halk olma” amacına adanarak Tanrı'nın mutlaklığı ve sonsuzluğunu, kendisinin etno-kültürel varlığıyla ve beşeri açıdan sonsuza kadar kalış özlemiyle özdeş görmeye başladı.¹⁴⁰

¹³⁹ Bernard Harrison, “Judaism”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 256 (March 1948), 28-35; Kaplan, “The Evolution of The Idea of God in Jewish Religion”, *The Jewish Quarterly Review* 57 (1967), 344.

¹⁴⁰ Kaplan, “The Evolution of The Idea of God in Jewish Religion”, 332-346.

Babil Sürgünüyle özdeşleşen Holokost'un hemen sonrası (*Post-Şoah*) dönemde meydana gelen ve modern Yahudi teolojisinden postmodern olana geçişler, büyük meydan okumalar veya en yumuşak haliyle Yahudi aklına uygun dönüşümlerle “*eski dil yeni anlamlar*” şeklinde gerçekleşmektedir. Bu durumu anlatan Zygmunt Bauman'a göre “Holokost, Yahudi kültürünün en yüksek safhasında modern rasyonel bir cemiyette doğup zirvedeyken ortadan kaldırıldı. Bunun neticesinde tamamen bir cemiyet, medeniyet ve kültür sorununa dönüştü.”¹⁴¹ Böylece postmodern dönemde çoğu Yahudi düşünür, Yahudi geleneğinde kötülük verici, zulmedici ve suç akımı formundaki anti-semitik Holokost'un (Şo'ah), acı verici her türlü totalitarizm, dogmatik rasyonalizm, evrenselcilik ve sekülerizm gibi modernitenin zayıflık, tutarsızlık ve güvensizlikler içeren argümanlarının bittiğine ve yeni bir düşünce formunun zamanlarının (Yahudi postmodernizminin) doğuşuna işaret ettiğinde hemfikiridir. Hatta böyle bir postmodern dönemin varlığını kabul etmeyen Yahudi düşünürler bile post-holokost dönem diyerek bu yeni devri radikal bir dönüm noktası, köklere yeniden sarılış ve geleneği aktüelleştirme anları olarak betimlemektedirler. Her iki kesimin dışında kalan üçüncü bir Yahudi düşünür grubu ise Nietzsche'nin Batı (Hıristiyan) Metafizizinin ve modern düşünce sisteminin değerlerini yitirmesini gösteren önemli bir mottosu olan “Tanrı öldü” cümlesini esas alan Yahudileşmiş mottoyla “artık Tarih'teki Tanrı yok!” cümlesini merkeze aldılar. Onlar bu yaklaşımlarla tarihten ve Yasa'dan soyutlanan tamamen seküler bir Yahveh anlayışı perspektifinde ilâhî mucizelerin imkânsızlığını ve sonunu ilan etmektedirler.¹⁴² Bu sonuncu söylem aynı zamanda Yahveh'in artık “Postmodern Tanrı'ya” dönüşme vaktinin geldiğini yani artık her şeye gücünün yettiğini ve sonsuz iyilik sahibi olduğunu, daima sosyal yapılara cevap veren değil, alabildiğine suskun, sessiz işleyen ve insan maneviyatına ilham eden “Post-Holokost Tanrı” olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁴³

Böylece olumsuzlukları öne çıkaran, hayati önemde eleştirel yaklaşan ve anti-rasyonel postmodern argümanlarla hareket eden çağdaş dönemde Yahveh fikrine yönelik en önemli meydan okumalar, İbrânî dışlayıcılığının etkisindeki klasik ve modern dönemlerdeki evrensellik ve mutlaklık iddiası çerçevesinde yüzlerce seneden beri şekillenen “Mutlak ve Eşsiz Hakikat Olarak Yahveh” inancına bağlı gelişmektedir.¹⁴⁴

¹⁴¹ Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 10.

¹⁴² Ze'ev W. Falk, “Jewish Religious Law in the Modern (And Postmodern) World”, *Journal of Law and Religion* 11/2 (1994-1995), 480-482.

¹⁴³ Bauman, *Modernity and the Holocaust*, 158.

¹⁴⁴ Eugene Borowitz, “Postmodern Judaism: One Theologian's View”, *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*,

Bu yönde Eugene Borowitz, Yudith Greenberg, Peter Ochs gibi Postmodern Yahudi teologlar, Ortodoks Yahudiliğe ait seçilmişlik veya özel Tanrı ahdi gibi sadece Yahudiliği bağlayıcı, teolojik dışlayıcı ve otoriter, dogmatik (bilhassa *halakahik*) kurumlarla örülü modern Yahudi Tanrı anlayışını ana hatlarıyla şöyle listelemektedirler; a. Modern mutlak ve evrensel Yahveh algısı, Postmodern çağın temel spekülative aygıtlarına olumlu karşılıklar vermede yetersiz kalmaktadır; b. Hatta bu anlayış, kendisini güncellemek yerine sürekli dışlayıcı ve aklayıcı söylemler geliştirme niyetini izhar etmektedir; c. Bilhassa modern yaklaşımlar seçilmişliği, elitist bir şekilde yorumlamaya devam edip onu çoğulcu ve çoklu öznelliklerle dolu ortamlara (post-urban) uygun yeniden yorumlayamamaktadır; d. Modern zamanların düşüncesi, ana derin dini yapılar yerine öznel maneviyatı, mitler yerine anlatıları alternatif olarak belirleyemeyip salt dindar ve inanç sorunlarına klasik cevap vermekle yetinmekte, Tanrı dahil en önemli dini unsurları uygun ve doğru okuyamamaktadır.¹⁴⁵

Böylece Modern anlayışlara karşı kriz doğurucu etkideki Yahudi Postmodern düşüncüler, “Tanrı”, “Yasa” ve “İsrailoğulları” üçlemesinde inanç, şüphe ve yeniden onay veren yenileyici ve güncelleyici içeriklerle şu şekilde perspektifler sergilemektedirler; a. Tanrı ile yapılan İsrailoğullarının ahdini teyit eden, klasik Rabbinik kültürün hermenötik ahlâkî ve hukukî geri okumalarına odaklanmış bir eğilim olarak “*Yahudi post tradisyonalizmi*” esas alınmalıdır. b. İsrailoğullarının ahdine mensup Yahudilerin otonomisi, onur ve haklarının evrenselliğine onay verecek tarzda geleneksel Rabbinik kültürün moderniteye göre yeniden okunmasına eleştirel akılcılık ölçütleri veren “*Yahudi Postmodernizm*” geliştirilmelidir. c. Klasik ve modern mutlaklaştırıcı normatif beşer aklının ve onun sayesinde inşa edilen ahlâkî ve adalet unsurlarını artık sona erdiren, eleştirel bağlamsal özgünlüklerle sınırlandırılması gerektiğini savunan *modernite karşıtlığı* şarttır. d. *Metinsel akıl yürütme olarak Yahudi Postmodernizmi*, modern, anti-modern, modern- öncesi tüm dinî unsurları Postmodern durum potasında eriterek, birbiriyle rekabet edici değil aksine tamamlayıcı, Yahudiliğin kutsal kitap ve Talmudik kaynaklarına yeniden dönüğe katılan akıl ve iman sahibi tüm Yahudileri özgün Tanrı ve ahdine tekrar çağırın aygıtlar üretici ve dönüştürücü bir anlayış olarak geliştirilmelidir. Bu anlayışın inşa etmek istediği Yahudi teolojisi, hem çağdaş tüm seküler cemiyetlerin ve akademinin ahlâkî ve hermenötik uygulamalarından istifade edebilmeli

ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 44.

¹⁴⁵ Yudit Kornberg Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, *Renewing the Covenant-Eugene Borowitz and Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 50-51.

hem de Rabbinik Yahudiliğin klasik, hukukî ve teolojik yanıtlarını sentezleyen eleştirel bir akıl sunmalıdır.¹⁴⁶

Böylece Postmodern filozofların çabaları sonucu ortaya çıkan “yeni Postmodern Yahudi Ahit Tanrısı” sırasıyla, a. “Aşkın ve İçkin doğası” ve “Yaratıcı” vasfıyla, “Vahyedici” ve “Kurtarıcı” misyonuyla Yahudi dindarın hayatını post-kültür içinde sırasıyla öznel dindarlığına haizdir. b. Dinamik öznelliklerle dolu çoğulcu baskın Yahudi toplumuna “aidiyete adanmışlığıyla” donanmıştır. c. Bu anlayış, “İbrânî dili”, “dinî adetler” ve “İsrailoğullarının toprağı” gibi özgün kavramlarıyla çok yakından ilintili ama eski günlerdeki gibi diğer milletlerle de eklemelenmiş kozmopolit bir tanrı formunu kazanmalıdır.¹⁴⁷ Neticede denebilir ki meydan okuyucu Postmodern “Yahudi” öznelliğiyle Yahveh, Yahudileri verilerde saklı özgün Tanrı fikrini dönüştüren (*tşovot*) ve güncelleyici baskın aygıtlar üretici, entegre edici bir modellemedir.¹⁴⁸

SONUÇ

İsrailoğullarının Tanrı anlayışı kavmin tarihsel serüveni ile paralel fenomenolojik gelişim safhaları göstermiştir. Yahudi tarihini bir kurtuluş tarihine dönüştüren Yahudi Tanrısı hakkında Yahudi geleneği, doğal olarak İsrailoğullarının yaşadığı her çağın dini sorunlarına özgü teolojik jargon ortaya koymuştur. Buna bağlı olarak Tanrı, İsrailoğulları ile benzer tarihsel fenomenolojik gelişim safhaları geçirmiştir. Buna göre; (1). “İsrailoğullarının Babası”, İbrahim’e “toprak vaadinde bulunan” Yüce Varlık safhası; (2). Yahveh, bir kavim haline dönüşerek dünya istencini kölelik -efendilik düzlemine taşıyan ve teo-politik kudrete ulaşan İsrailoğullarını pagan Mısır’da kölelikten özgürleştiren politeist dünyanın terminolojisiyle kendisini ifade edebilen bir Yüce Tanrısına dönüşüm safhası; (3). Gittikçe güçlenen siyasi liderlikler sayesinde İsrailoğullarının Tanrısı zaman zaman monolatri formunda, henoteist ve/veya senkretik etkileşimlere girerek teo-politik monoteizm olarak gelişmiş evrensel veya lokal ilahları yok edici Eşsiz Tanrı olarak ortaya çıkış safhası. Kısaca Yahveh, hem İsrailoğullarını “seçip çok sevdiği için” onlardan vahyini eksik etmemiş hem de tüm insanlığın bilhassa “milletlerin (*gerim*) Eşsiz Rabbi” olarak tezahür etmiştir. Yahudi düşüncesinde süreç içerisinde özellikle Grek felsefesinin tesiriyle Yahveh’i daha soyut ve daha gayr-i zati kimliğe büründürmeye çalışanlar olmuştur.

¹⁴⁶ Peter Ochs, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”, *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*, ed. Peter Ochs (New York: State University of New York Press, 2000), 29-30.

¹⁴⁷ Greenberg, “Gene Borowitz’ Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew”, 51.

¹⁴⁸ Ochs, “The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy”, 30.

Dindar Yahudi ile Tanrı arasındaki bu “yakın ilişkiyi” etraflıca tanınamayabilen monoteist inanç sistemi sayesinde Yahudiler, Yahveh'nin “aile ilahı” olarak İbrahim'den itibaren İshak ve Yakup'un ibadet ettiği “etnik Tanrı” olmasını sürekli hatırlamışlardır. Ancak Yahudi yazılı kutsal metinlerinin farklı müellifler tarafından bin yıldan fazla bir zaman içinde farklı kültürel bağlamlarda kaleme alınmış olması nedeniyle farklı durumlarda değişik vurgu ve bakış açılarıyla monoteizm sunulmasına rağmen yeknesak bir Tanrı mefhumu ele alamamışlardır. Buna bağlı olarak onlar, bu karmaşık süreç içinde Tanrı hakkında “sistematik bir teolojik düşünce”, “pratiği olan bir inançlar dizisi” ve “mistik sezgilerle dolu beşeri tecrübeler” sunulabilmiştir.

İlk çağlardan itibaren varlığını koruyabilen monoteist bir dine inanan Yahudiler, dinî hayatlarında Tanrı otoritesine özellikle mutlak otoriter sahibi Tanrı hâkimiyetine güçlü ve etkili vurgular yapmaktadırlar. Özellikle Babil Sürgünü sonrasında gittikçe kurumsallaşmaya başlayan Talmudik/Rabbînik Yahudilik, özellikle günümüze kadar uzanan geleneğe ait en önemli yapı olarak bazı İbrânî peygamberlerin evrensellik ve anti-ritüelist tepkilerine destek vererek Yahudi kanonu çerçevesinde monoteist teolojik anlayışın korunup kollanmasında yorumlarıyla etkili olmuştur. Yahudi monoteizminin beşeri kurumsallaşma ve kültleşme tehdidine karşı zaman zaman peygamberler bazı önleyici tedbirler almışlarsa da genel olarak Rabbînik gelenek, Talmud'un oluşum döneminde (MS. II-VI. asırlar) hem klasik Yahudiliğin modern döneme aktarılmasında hem de postmodern dönemde yeniden yapılanması süreçlerinde hayati roller oynamaktadır.

“İsrailoğulları ile özel ahit ile Musa peygamber”, “Torah'ı aktarıcı ve güncelleyici vahiyleriyle diğer peygamberler” ve “geleneği yorumlayıcı tedvinleriyle rabbiler” olmak üzere üç boyutlu izah formuyla aktarılan Yahveh inancının temel karakteristik özelliklerini şu kronolojik zincir içinde özetlemek mümkündür; a. Yahudi teolojisi, Tanrı'nın kendisini Musa'ya Sina'da vahyetmesi ve Kutsal Yasa'ya uygun hayat yaşamayı kabul eden İsrailoğulları ile ahit yaparak başlamıştır; b. Musa'ya kendini ifşa eden ve kendi halkı İsrailoğulları ile özel ahit yapan Yahveh, büyük bir gerilim olarak aynı zamanda Eşsiz Mutlak Öteki olarak evrenin Yaratıcısıdır; c. Yahudi kutsal kitap yazarları, öğretmenler, rabbiler, Helenistik, ortaçağ, modern dönem filozofları gibi Yahudi bilge figürler, bu teo-kognitif uyumsuzluğun üstesinden gelmek ve uzlaşma sağlamak için çaba göstermişlerdir.

Holokost Sonrası (Post-Şoah) süreçte iyice belirginleşen postmodern filozoflar ise olumlu anlamda kısmen veya tamamen Yahudi inanç kodlarına yeniden form verirken olumsuz anlamda onları kısmen “silerek” veya bazen bir konuyu reddederek eleştirel ve sorgulayıcı bir tarzda “sosyo-

teolojik çoğulcu çağın ruhunu Yahudiliğe uyarlanmış “yeni bir Yahudi Tanrısı” sunma çabasındadırlar. Bu bağlamda Postmodern interaktif anlam kazanan Yahudi teolojisinde dindar- Tanrı ilişkisi; (a). İsrailoğullarının Musa aracılığıyla Tanrı ile yapmış olduğu özel ahdi güncellemeyi; (b). Çağa uygun uzlaşıcı ve çoğulcu ulusal kimliğini; (c). Postmodern durumdan etkilenen bir forma” sahip teolojiye inanan güncellenmiş bir Yahudi dindar portresini öne çıkarmak istemektedir.

KAYNAKÇA

Abrahams, Israel. “God”. *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 652- 658. New York -London: Thomson Pub, 2007.

Alıcı, Mustafa. *Evrimci Politeizm- Devrimci Monoteizm*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.

Batnitzky, Leora. “Religion as Reason and Separation from the Politics”. *How Judaism Become Religion*. Princeto: Princeton University Press, 2011.

Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

Bergman, Samuel Hugo. *Faith and Reason-An Introduction to Modern Jewish Thought*. trans. Alfred Jospe. New York: Schocken Books, 1963.

Borowitz, Eugene. “Postmodern Judaism: One Theologian’s View”. *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 35-45. New York: State University of New York Press, 2000.

Buber, Martin. *I and Thou- A New Translation with A Prolouge and Notes*. trans. Walter Kaufmann. New York: Charles Scribner’s Sons, 1970.

Diamont, Max I. *Indestructible Jews- Is There a Manifest Destiny in Jewish History*. The New York: American Library, 1971.

Falk, Ze’ev W. “Jewish Religious Law in the Modern (And Postmodern) World”. *Journal of Law and Religion* 11/2 (1994-1995), 465-498.

Fox, Marvin. “(Names of God) In Medieval Jewish Philosophy”. *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 7/678. New York - London: Thomson Pub., 2007.

Hare, J. “History of Christian Ethics”. *The New Dictionary of Ethics and Pastoral Theology*. ed. David J. Atkinson - David F. Field. 38-45. Leicester: Intervarsity Press, 1995.

Harrison, Bernard. “Judaism”. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 256 (March 1948), 25-35.

Hartman, David. *Maimonides Torah and Philosophic Quest*. Jewish Publication Society, Philadelphia, 1976.

Hartman, Luis F. - S. David Sperling. “Names of God”. *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik - Thomson Pub. New York – London: 2007, 672-676.

Greenberg, Yudit Kornberg. "The Hermeneutic Turn in Franz Rosenzweig's Theory of Revelation". *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*. ed. Steven Kepnes. 181-301. New York-London: New York University Press, 1996.

Greenberg, Yudit Kornberg. "Gene Borowitz' Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew". *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 50-51. New York: State University of New York Press, 2000.

Gutierrez, Juan Marcos Bejarano. *An Introduction to Jewish Theology - Biblical and Rabbinic Concepts on God, The Torah, Life After Death, and More*. Texas: Yaron Publishing, 2017.

Gürkan, Salime Leyla. "Yehova". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Idel, Moshe. In the Kabbala (Names of God)". *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 7/677- 678. New York - London: Thomson Pub., 2007.

Jacobs, Louis. "God: God in the Post-biblical Judaism". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 5/3547- 3552. New York - London: Macmillan Publication, 2005.

Kaplan, Mordecai M. "The Evolution of The Idea of God in Jewish Religion". *The Jewish Quarterly Review* 57 (1967), 332-346.

Knox, Wilfred Lawrence. "Abraham and the Quest for God". *The Harvard Theological Review* 28/1 (Jan. 1935), 55-60.

Kurt, Ali Osman. "Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün". *Dini Araştırmalar* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 61-78.

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

Pettazzoni, Raffaele. *The All-Knowing God: Researches into Early Religion and Culture*. trans. Herbert J. Rose. London: Meuten and Co., 1956.

Pettazzoni, Raffaele. *Dio: Formazione e Sviluppo del Monoteismo Nella Storia Delle Religioni: L'essere Celeste nelle Credenze dei Popoli Piritivi*. Roma: Athenaeum, 1922.

Rabinowitz, Louis Isaac. "Rabbinic Names of God". *Encyclopedia Judaica*. ed. Fred Skolnik. 7/677. New York - London: Thomson Pub., 2007.

Ochs, Peter. "The Emergence of Postmodern Jewish Theology and Philosophy". *Reviewing the Covenant- Eugene B. Borowitz and the Postmodern Renewal of Jewish Theology*. ed. Peter Ochs. 3-34. New York: State University of New York Press, 2000.

Ochs, Peter. "Borowitz and Postmodern Renewal Theology". *Cross Currents* 43/2 (Summer 1993), 163-184.

Taylor, Barnard C. "Israel's Greatest Sin: Idolatry". *The Old and New Testament Student* 12/4 (April 1891), 198- 202.

Sperling, S. David. "God: God in the Hebrew Scriptures". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 5/3537- 3543. New York - London: Macmillan Publication, 2005.

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

Suffrin, Aaron Emmanuel "God (Jewish)". *Encyclopedia of Religions and Ethics*. ed. James Hastings. 6/295-296. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.