

Sonsuzluğun Pratik Sonuçları

Rabbi Dr. Jonathan Sacks

Mistisizm nedir? Bu kelime genellikle aşırı soyut düşünceler, dünyevi olmayan meditasyonlar, varoluşun anlamına dair güç anlaşılır spekülasyonlar ve günlük yaşamın sıradan sorularından uzak, hatta onlarla karşıt bir dünya çağrıştırır.

Eğer böyleyse, Mistisizmin Yahudilikle ne ilgisi vardır? Sonuçta Yahudiliğin ayırt edici özelliği—kimilerinin övdüğü, kimilerinin eleştirdiği—insan davranışının küçük ayrıntılarıyla ilgilenmesidir. Yahudilik başka pek çok şey olsa da, özü itibarıyla Halachah’dır; pratik durumlarda karar verebilmek için oluşturulmuş, sonu açık bir hukuk sistemidir. İlk Lubavitcher Rebbe’nin klasik eseri *Tanya*’ya verdiği alt başlık—*Sefer shel Benonim*, yani “Orta Düzey İnsan İçin Kitap”—Yahudiliğin tamamına uygun bir tanım olarak görülebilir. Tora, ortalama durumlar içindeki ortalama insan içindir. Oysa mistik, tanım gereği ortalama biri değildir; onun dünya görüşü normdan oldukça uzaktır.

Tora’nın kendisi, ve özellikle rabbinik yorumlar, içerdiği yasaların yüce, ulaşılmaz veya esoterik olmadığını birçok kez vurgular:

“Bugün sana emrettiğim bu mitsva, senden gizli değildir, uzak değildir. O gökte değildir ki, ‘Bizim için göğe kim çıkacak da onu bize getirecek; onu işitip yerine getirelim?’ diyesiniz... Aksine, bu şey sana çok yakındır; ağzındadır ve kalbindedir ki onu yapabilesin.” (Devarim 30:11–14)

Bilgeler sıkça şöyle derlerdi: “Tora, hizmet eden meleklerle verilmedi.” (Talmud, *Berachot 25b*.) Talmud, Moşe Göğe yükselip Tora’ı almaya geldiğinde meleklerle arasında geçen bir konuşmayı anlatır. Melekler, böylesine değerli bir ilahi hazinenin nasıl insanlara verileceğini sorgularlar. Moşe ise bir dizi retorik soruyla karşılık verir:

*“Mısır’a siz mi indiniz? Firavun tarafından siz mi köleleştirildiniz? Öyleyse Tora neden sizin olsun?... Çalışır mısınız ki Şabat gününe dinlenme olarak ihtiyacınız olsun? Ticaret işleriniz mi var ki yalana karşı bir yasaya ihtiyaç duyarsınız? Aranızda kıskançlık mı var ki öldürme ve hırsızlığa karşı kurallara ihtiyaç duyarsınız?” (Talmud, *Shabbat 88b–89a*)*

Ve Moşe, bu tartışmadan galip çıkar. Tora mükemmel varlıklar için değildir. İnsan hayatının sıradan sorunlarının ötesinde yaşayanlar için değildir.

Buradan tekrar asıl sorumuza döneriz: Mistisizmin Yahudilikle ne ilişkisi vardır? Aslında Yahudiliğin mistik bir boyuta ihtiyaç duyduğu ileri sürülebilir. Yom Kippur’da hizmet eden melekleri taklit ederek beyaz giymez, yiyip içmekten uzak durmaz mıyız? Özellikle dua anlarında, Sonsuz olanla bağ kurmamız gereken zamanlar vardır. Eğer “Konuştu ve dünya var oldu” olana dair düşünmek için hiçbir yer olmasaydı, “Tora’ı halkı İsrail’e öğreten O” hakkında tefekkür için zaman olmasaydı, dindar yaşam çok eksik kalırdı. Mitsvaları yerine getirirken bir kralın buyruğunu uygulayıp, fakat ortada bir kral olduğunu unutan birine benzerdik.

Ne var ki burada üzerinde durduğumuz mesele, Mistisizmin sağladığı derinlikten daha önemli bir mesele.

Talmud, entelektüel ayrımları daima somut yaşamın seçimleriyle ilişkilendirir. İki görüş arasındaki bir ihtilafta her zaman şu soruyu sorar: “Pratik fark nedir?” İşte bizim sorumuz da budur. Mistik bir vizyon, Halachah’a uygun biçimde yaşamamız gereken pratik hayatı değiştirir mi? Sonsuzluk düşüncesinin pratik sonucu nedir?

Gelenek, Güzellik ve Yasa

Yahudi düşüncesi tarihinde ilginç bir gerçek vardır: Büyük mistikler aynı zamanda büyük halakhik otoriteler olmuştur. Sonsuzlukla uğraşmaları, onları son derece somut ve sınırlı alanlara da yöneltmiştir. Yalnızca en tanınmış isimleri düşünelim: *Shulchan Aruch*’un yazarı Yosef Caro, Tzefat’taki ünlü mistik çevrenin bir üyesiydi. Lubavitch’in ilk Rebbe’si R. Şneur Zalman of Liadi, mistik eserleri kadar *Shulchan Aruch HaRav* adlı yasa koduyla da tanınır. Rabbi Akiva ise—Halachah’nın gelişimini belirleyen yöntemleri kuran, erken dönem rabbinik dünyanın belki de en büyük öğretmeni—derin bir mistikti ve görüşleri zaman zaman çağdaşlarını şaşırtmış, hatta sarsmıştır.

Bu mistisizm–Halachah ilişkisi (ki bu listeye daha birçok isim eklenebilir), dinin temel sorularını çözmek için kullanılan diğer yaklaşım olan felsefeyle karşılaştırıldığında daha da dikkat çekicidir. Büyük Yahudi filozofları arasında hem filozof hem halakhist olarak öne çıkan neredeyse yalnızca bir isim vardır: Moşe Maimonides. Ona ek olarak belki Saadia Gaon anılabilir.

Bunun nedeni oldukça derindir. Fakat tek cümlelik bir özet gerekirse, filozof büyük hakikatlere büyük önem verirken, mistik küçük hakikatlere de aynı önemi verir, denebilir. Çünkü sonsuzun her parçası yine sonsuzdur. Bu nedenle filozof düşünerek Tanrı’ya yönelirken, mistik yaşayarak ve deneyimleyerek yönelir. Mistik için mitsvanın her ayrıntısı önemlidir. Dolayısıyla detaylara verdiği özen, Halachah’nın özüne tam olarak denk düşer.

Peki bütün bunlar pratikte bir fark yaratmış mıdır?

Bazı açılardan etkisi açıkça görülebilir. *Minhag* (gelenek) alanında birçok Yahudi uygulaması doğrudan kabbalistik gerekçelere dayanır: Kiddush kadehini tutuş şekli, Şabat’ta masa üzerindeki iki ekmeğin düzeni, hatta ilk gerekçesi ortadan kalkmasına rağmen *mayim acharonim* uygulamasının sürdürülmesi buna örnektir. Kabbalistik pratiğin Yahudiliğin günlük akışına en dramatik girişlerinden biri ise, Cuma akşamı *maariv* öncesi okunan *Kabbalat Şabbat* hizmetidir. *Lecha Dodi* ilahisi ve sonunda Şabat gelinini batı yönünden karşılamak için dönülmesi—bunların hepsi 16. yüzyıl Tzefat mistiklerine dayanır.

Yine mistikler, *hiddur mitzvah* olarak bilinen ilkeye büyük önem vermişlerdir: bir mitsvayı mümkün olan en güzel şekilde yerine getirmek. Bu kavram antiktir:

“Bu benim Tanrım, O’nu güzelleştireceğim.” (Çıkış 15:2)

— *Yani mitsvaları yerine getirirken kendinizi güzelleştirin: Güzel bir sukkah, güzel bir lulav, güzel bir şofar, güzel tzitzit ve güzel bir Sefer Tora hazırlayın. Onu iyi mürekkeple, iyi bir kalemle, usta bir soferle yazın ve güzel ipeklerle sarın. (Talmud, Şabat 133b)*

Ancak bu ilke, özellikle Hasidik dünyada, mistikler tarafından tarihte hiç olmadığı kadar merkeze konmuştur.

Fakat hem gelenek hem güzelleştirme; hem yoğunluk hem süsleme, Halachah'nın temel yapısı içinde derinlik katmanlarıdır. Dolayısıyla mistikler Yahudi yasasının ayrıntılarıyla ilgilenmek için güçlü motivasyonlara sahipti ve zorunlu olanın ötesinde incelikler de eklediler. Ancak şu soruyu ayrıca sormak gerekir: Mistisizmin dünya görüşü, bizzat Halachah'nın kendisini—yani pratik konularda verilen doğrudan hukukî kararları—hiç etkiledi mi? Sonsuzluğa yönelik bu temel yöneliş, belirli bir pratik meselede ortaya çıkan cevabı gerçekten değiştirmiş midir?

R. Şimon bar Yohay ve R. Yehuda bar Ilai

Yahudi geleneği mistisizmin kurucu şahsiyeti olarak—ilk değilse bile en etkili olanı—R. Şimon bar Yohay'yi kabul eder. Mişna döneminin sonlarına ait en büyük hahamlardan biri olan R. Şimon, hem Halachah hem aggadah alanında erken dönem rabbinik literatürde baskın bir figürdür. Her ne kadar Talmud'da ona atfedilen sözlerde açık bir mistik söylem yer almasa da—mistik öğretileri daha çok Zohar'ın esoterik katmanlarında bulunur—kişiliğinin çarpıcı bir portresi belirir: aşırılıkları olan, taviz vermeyen, radikal, Tora çalışmasını her şeyin üzerinde gören ve geleneksel bilgelik kalıplarını önemsemeyen bir kişidir.

Talmud'un aktardığına göre, o dönemde İsrail'de hâkim güç olan Roma yönetimine karşı çıkışı sebebiyle R. Şimon hayatını kurtarmak için kaçmak zorunda kalmış ve oğlu ile birlikte on iki yıl boyunca bir mağarada saklanmıştır. Çektikleri zorluklara rağmen tek kaygıları Tora çalışmasına ayrılacak bir tek anı bile boşa harcamamaktı:

“Bir mağaraya gidip saklandılar. Bir mucize gerçekleşti: Kendileri için bir keçiboynuzu ağacı ve bir su kaynağı yaratıldı. Giysilerini çıkarır, boyunlarına kadar kuma gömülürlerdi. Günün tamamını Tora çalışarak geçirirlerdi. Dua vakti gelince giyinir, dua eder, sonra giysilerini tekrar çıkarırlardı ki elbiseleri yıpranmasın.” (Talmud, Şabat 33b)

Burada özellikle ilgilendiğimiz soru şudur: R. Şimon'u Romalılardan kaçmaya mecbur eden olay neydi? Talmud'un verdiği anlatı dikkat çekicidir: “R. Yehuda bar Ilai, R. Yose ve R. Şimon oturuyorlardı. Yanlarında Yehuda ben Gerim de bulunuyordu. R. Yehuda söze başlayarak şöyle dedi: ‘Bu halkın [Romalıların] işleri ne kadar güzel! Caddeler yaptılar, köprüler inşa ettiler, hamamlar kurdular.’ R. Yose sessiz kaldı. R. Şimon bar Yohay cevap vererek şöyle dedi: ‘Yaptıkları her şeyi kendileri için yaptılar. Pazar yerlerini fahişelerin bulunması için kurdular; hamamları kendi keyifleri için yaptılar; köprüleri ise vergi almak için inşa ettiler.’” (aynı yerde.)

Bu konuşmayı duyan Yehuda ben Gerim sözleri yetkililere aktardı. Bunun üzerine R. Yehuda Romalıları övdüğü için resmî onurla ödüllendirildi; R. Yose sessiz kaldığı için sürgüne gönderildi; R. Şimon ise Romalıların başarılarını sert biçimde eleştirdiği için ölüm cezasına çarptırıldı. Bu hikâye yalnızca tarihsel olarak değil, aynı zamanda Halachah konusunda sık sık farklı düşünen iki büyük hahamın—R. Yehuda ve R. Şimon’un—bu kez ahlaki ve siyasi bir konuda karşı karşıya gelişini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.

Geniş çerçeveden bakıldığında, her iki hahamın görüşleri de kişilikleri hakkında bildiklerimizle bütünüyle tutarlıdır. Fakat o anda aralarındaki ayrımın özünde ne vardı? Bunu pek çok biçimde ifade etmek mümkündür; burada yalnızca bir çizgiyi takip edeceğiz: R. Yehuda olgulara bakıyordu, R. Şimon ise bu olguların ardındaki niyetlere. R. Yehuda için bir başarı, kendi başına etkileyici olabilirdi. R. Şimon için ise asıl soru şuydu: “Bu ne amaçla yapıldı?” Amaç bencil veya yozlaşmışsa, o şeyi takdir etmeyi reddederdi; çünkü insanın ürettiği şeyler amaç dikkate alınmadan değerlendirilemez.

Bu tartışma bugün de sık duyulur: Kimi insanlar der ki, bir eser ahlaken sorunlu olsa bile büyük bir sanat yapıtı olabilir; çünkü yalnızca kendi içinde değerlendirilmelidir. Başkaları ise bunun tam tersini savunur: Ahlaki bağlam dikkate alınmadan hiçbir yargıda bulunulamaz.

Peki R. Yehuda ile R. Şimon’un tartışması mistisizmle nasıl ilişkilidir? Yüzeysel düzeyde şöyle denebilir: R. Yehuda somut ve fiziksel olgulara odaklanırken, R. Şimon düşünce ve niyetin alanına bakıyordu. Bu anlamda R. Şimon maddi olmayanla, R. Yehuda ise duyularla kavranan gerçeklikle ilgileniyordu.

Fakat mistik vizyonun özü daha derindedir. Mistik gelenekte gerçeklik, duyuların sunduğu yüzeysel görünüşlerin ötesinde aranır. Yahudi mistisizmine göre fiziksel dünya hakikati olduğundan çok daha fazla gizler. Tüm görünenlerin ardında, algılanamaz ve tanımlanamaz olan Sonsuz—Ein Sof—bulunur. Özellikle Chabad düşüncesi, dünyanın yaratılış süreci ile insan psikolojisinde eylemin düşünce ve duygudan doğma süreci arasında güçlü bir benzetme kurar. Bir düşünce kıvılcımı nasıl tam bir fikre dönüşür, duyguyla yüklenir, karara varır ve eyleme dönüşürse; başkalarının gördüğü yalnızca son aşamadır. Gerçek anlam ise sürecin ilk kıvılcımındadır.

Kozmik ölçekte de durum aynıdır. Gördüğümüz dünya, yaratılış zincirinin yalnızca son aşamasıdır—hishtalşelut dizisinin en dış halkasıdır ve insan eyleminin olam ha’asiyah aşaması gayni yerdeir. İçeriye ve geriye doğru ilerleyebilsen Asiyah → Yetzirah → Beriyah → Atzilut dizisine doğru gider, belki de ilk düşünceden bile önceki sınırsız kaynağa—Ein Sof’a—yaklaştık.

Eğer bu benzetmeyi ciddiye alacaksak, o hâlde dünyanın yüzeysel görünen gerçekliğinin ötesine bakan mistik bir bakışın, insan davranışının yüzeysel görünen gerçekliğinin de ötesine bakması gerekir. Sonuçlara bakmak yeterli değildir. Gerçek anlam, niyette yatar.

Bu nedenle Tanrı’nın ve evrenin doğasına dair son derece derin ve esoterik bir görüş, insan davranışını yorumlama biçimimiz açısından oldukça sade sonuçlar doğurabilir.

R. Yehuda, Romalıların göz kamaştırıcı başarılarının dış yüzeyine bakmakla yetinirken, R. Şimon'un durmaksızın arayan zihni bu yüzeyin ötesine geçer; uygarlığı o yöne sevk eden ruhun hiç de etkileyici olmayan niyetlerine ve içsel niteliklerine bakar. Böylece mistik, politik bir radikale dönüşür.

Eylem ve Niyet

Siyaset büyük ve soyut bir konudur; öyle ki, bazen yalnızca bir görüş belirtmek bile insanın hayatını tehlikeye atabilir. Peki R. Yehuda ile R. Şimon arasındaki fark, siyasal alanın ötesinde daha pratik sonuçlar doğurur mu?

Evet, doğurur. Bu iki hahamın, yüzeyde tamamen ilgisiz ve oldukça önemsiz gibi görünen bir mesele üzerinde tartıştığını görürüz. Oysa söz konusu pasaj, Şabat yasalarının geneliyle ilgili geniş sonuçlara sahiptir. Ancak metnin ilk biçimi şöyle aktarılır:

“R. Yehuda der ki: Hiçbir eşya yerde sürüklenemez; yalnızca bir çocuk arabası (veya küçük bir vagon) sürüklenebilir, çünkü bu yalnızca toprağı bastırır... R. Şimon ise der ki: Bir insan, toprağı kazmak gibi bir niyeti olmadığı sürece, bir yatak, tabure veya sırayı yerde sürükleyebilir.”

(Mişna ve Talmud, Betzah 23b; Tosefta Betzah 2. bölüm; Talmud, Şabat 29b ve diğer yerler)

Bu, özel bir örnektir. İki hahamın karşı karşıya geldiği genel ilke ise şudur:

“R. Yehuda'ya göre kasıtsız bir eylem de yasaktır; R. Şimon'a göre ise kasıtsız bir eylem yasak değildir.”

(Talmud, Betzah, aynı yer)

Soru şudur: Bir kimse Şabat günü, kendi başına tamamen izin verilen bir şey yapar—örneğin bir sandalyeyi toprak zeminde sürükler. Niyeti yalnızca sandalyeyi hareket ettirmektir. Ancak bu sırada zeminde bir oyuk açabilir. Oysa toprağı oyuk hâline getirmek Şabat'ta yasaktır; çünkü yasak işlerin ana kategorilerinden biri olan “inşa” ya da “sürme—ekme—sürme” faaliyetinin bir alt türü sayılır.

Bugün bu tür durumlar oldukça yaygındır. Örneğin: Şabat günü buzdolabını açarak yiyecek alırsınız. Tam o sırada motor çalışmıyor olabilir; fakat kapıyı açtığımızda içeri giren sıcak hava motorun devreye girmesine neden olur. Motoru çalıştırmayı hiç düşünmemişizdir. Niyetimiz yalnızca yiyeceğı almaktır. Ancak fiilî sonuç, motorun çalışmasıdır. Motoru çalıştırmak ise Şabat ihlalidir.

Peki bu tür durumlarda yasa nedir?

Eylemin kendisi masum olduğu için izin verilir mi?

Yoksa ortaya çıkabilecek yasak sonuç yüzünden mi yasaklanır?

R. Yehuda ile R. Şimon bu noktada ayrılırlar.

Ve artık açıkça görülmelidir ki, aralarındaki bu ayrım—ne kadar şaşırtıcı olursa olsun—Romalıların hakkındaki tartışmalarının aynı biçimsel yapısını taşır.

Çünkü:

R. Yehuda olgulara bakar.

R. Şimon ise niyete bakar.

R. Yehuda şöyle der: “Günün sonunda o kişi sürüklediği sandalyeyle toprağı oymuş oldu; bu yasaktır.”

R. Şimon ise şöyle karşılık verir: “Ama o, toprağı oymayı hiçbir şekilde niyet etmedi. Önemli olan niyettir.”

Bu meselede yasa, R. Şimon’u takip eder.

Böylece düşüncenin, mistisizmden siyasete, oradan Şabat yasalarına kadar uzanan doğrusal bir hattını izlemiş olduk. Ve bu, gerçek bir fark yaratmıştır. R. Şimon mistikliğinin etkisiyle Şabat’ı yalnızca bir dinlenme günü değil, yaratılıştaki ruhsal çatlakların onarıldığı; İlahi Varlık’ın (Shekhinah) sürgününden kısaca çıktığı ve göksel düzenlerde barışın hüküm sürdüğü bir gün olarak görmenin ötesine geçti. Aynı zamanda, bu düşünsel zeminden çıkan *pratik halakhik hükümler* de verdi. Bu hükümler, R. Yehuda’ninkilerden farklıydı ve nihayetinde halakhik karar olarak kabul edildi.

Tora’nın Nedenlerini Açıklamak

Şimdi bambaşka türden bir soruya geçelim. Halakhik sürecin önemli bir yönü, Tora’da belirtilen emirlerin tam anlamının ne olduğunun belirlenmeye çalışılmasıdır. Bu, her zaman kolay bir süreç değildir. Öyleyse, Kutsal Kitap’ı yorumlarken hangi ilkelere dayanmalıyız?

Bu konuda da R. Yehuda ile R. Şimon anlaşmazlığa düşmüştür. Tartıştıkları mesele şudur:

“Bir dulun giysisini rehine olarak almayacaksın.”
(Devarim / Deuteronomy 24:7)

Eskiden borç alan kişi genellikle alacaklıya bir eşya vererek bunu güvence altına alırdı. Fakir bir insanın rehine olarak verebilecek çok az eşyası olabileceği için, bazen bir giyim eşyasını vermek zorunda kalırdı. Bu da onun için ciddi bir yoksunluk anlamına gelirdi. Aynı bölümde Tora, fakirin bu şekilde zarar görmesini engelleyen bir hükme daha yer verir:

“Eğer borç alan kişi fakirse, onun rehinesi ile yatmayacaksın. Güneş batarken kesinlikle rehinesini ona geri vereceksin ki giysisine bürünüp uyuyabilsin ve seni kutsayabilsin; bu senin için Tanrın Aşem huzurunda doğruluk sayılacaktır.”
(Devarim 24:12–13)

Şimdi yeniden ilk duruma—dul kadına—dönelim. Burada Kutsal Kitap, kadının fakir mi zengin mi olduğundan bahsetmez. Peki yasa tüm dulları mı kapsar, yoksa yalnızca ekonomik açıdan korunmaya ihtiyaç duyan fakir dulları mı?

Bir baraita (erken rabbinik metin) şu şekilde aktarır:

“Bir duldan rehine alınamaz; ister fakir olsun ister zengin. Böyle söylenmiştir: ‘Dulun giyisini rehine olarak almayacaksın.’ Bu, R. Yehuda’nın görüşüdür. R. Şimon şöyle der: Eğer dul zenginse rehine verdirilebilir; fakat fakirse verdirilemez. Çünkü ondan rehine alırsan, her gün rehinesini ona geri vermek zorundasın ve böylece komşularının gözünde onun hakkında kötü bir izlenim oluşturursun.”
(Talmud, Baba Metzia 115a; Sanhedrin 21a)

Açıklama şöyledir: Eğer dul kadından bir eşya rehin olarak alınırsa, alacaklı bunu her gün veya her gece, kullanımına engel olmamak için ona geri vermek zorundadır. Bu da kadının evine sürekli bir alacaklının gelmesi anlamına gelir ve komşuları arasında olumsuz söylentilere yol açabilir. R. Şimon’a göre yasa tam da bu utancı önlemek için verilmiştir. O hâlde yasa yalnızca *fakir dullar* için geçerlidir; çünkü zengin bir dul için alacaklının her gün kapıya gelme zorunluluğu yoktur, dolayısıyla böyle bir risk de söz konusu değildir.

R. Şimon’un burada kullandığı ve özellikle onunla ilişkilendirilen ilke **“doreshin ta’amei dekra”**dır; yani bir ayetin nedenini dikkate alarak hükmü yalnızca o nedenin geçerli olduğu durumlarla sınırlamak. Bir emri anlamlandıran şey, onun **amacıdır**. İşte R. Yehuda’nın karşı çıktığı nokta da tam budur. Ona göre bir emir, metinde nasıl ifade edildiyse öyle anlaşılır: Ne daha azı, ne daha fazlası.

Görüldüğü gibi, hangi görüşü benimsediğimiz gerçek hayatta büyük farklar oluşturur. Dahası bu tartışma bugün bile—Yahudi çevreleri dışında—hukuk teorisi alanında devam etmektedir. Bir yasa, yalnızca metnine bakılarak mı yorumlanmalıdır? Yoksa yasa koyucuların niyeti, yani ulaşmak istedikleri amaç da dikkate alınmalı mıdır?

Burada da önceki tartışmalarda gördüğümüz aynılık ortaya çıkar. Belirleyici olan nedir?

Olgular mı, niyet mi?

Olgular önümüzdedir: Tora’nın kelimeleri.

Bu kelimeler, zengin dul ile fakir dul arasında ayrım yapmaz.

Fakat R. Şimon için her zaman olduğu gibi belirleyici olan niyettir. Buyruğun amacı, dulların duygusal bütünlüğünü ve toplumdaki itibarını korumaktır. Bu amaç yalnızca *fakir dullar* için geçerlidir; çünkü yalnızca onların kapısı her gün alacaklı tarafından çalınacaktır.

İsrail’in Birliği

Şu ana kadar mistisizmin belirli bir yönünü, onun pratik yansımalarını—siyasal tutumlarda, Şabat yasalarında ve Tora’nın yorumlanmasında—izleyerek takip ettik. Fakat R. Şimon ile R. Yehuda’nın yaklaşımlarını karşılaştırırken ele alacağımız son örnek, çok daha dramatik ve keskin bir ahlaki ikilem içerir. Bunun arka planını anlayabilmek için mistik bakışa yeniden dönmemiz gerekir.

Mistik için gerçeklik, dünyada gözlemlediğimiz dağınık olguların ardındaki Sonsuz'un sürekli mevcudiyetidir. Peki, her şeyi ayakta tutan ama gözle görülemeyen bu varlığı nasıl kavrayabiliriz? Bunun için insandaki ruh–beden ilişkisi benzetmesi yapılır.

Kendimize baktığımızda dünyaya yalnızca kişiliğimizin yüzeysel bir kısmını gösteririz. Kimse içimizi bizim gördüğümüz gibi göremez. Peki birinci tekil şahısla konuşurken “ben” dediğimiz şey nedir? Bunun beden olmadığını biliriz; bedenimiz sürekli değişmesine rağmen biz aynı kişi olarak kalırız. Bu kişiliğimiz de değildir; çünkü kişilik de değişebilir. Farklı davranıp farklı hissediyor olsam da, ben olmaktan vazgeçmem. Bu derin “benliğe” ruh adını veririz. Tüm olgular içinde en gizemlisi odur. Beyinle özdeşleştirme girişimlerine rağmen hâlâ tanımını zor, kaçıp duran bir şeydir. Ancak yine de en aşına olduğumuz şeydir; dünya ile ilişkimizi kuran ve bizi diğer herkesten ayıran merkezdir.

Ruh bazen sahibinden bile gizlenir. Freud buna bilinçdışı adını verdi. Yani kişi, kendi bilinçli zihninden bile sakladığı dürtülere sahip olabilir. Fakat bu, Yahudi mistiklerine çok daha önce bilinen bir gerçektir—yalnızca onların yorumu farklıydı: Bu gizli iç katman bir **İlahi Ruhtu**. Derinlerde, farkında olmadan, her Yahudi Tora'ı yerine getirmeyi ve Tanrı'ya ateş gibi yanan bir sevgiyle yaklaşmayı arzular. Mistik yolculuk, insanın iç dünyasına inerek bu saklı sevgiyi ortaya çıkarmayı amaçlar.

Ruh sonsuz ve dokunulmazdır; buna rağmen sınırlı ve maddi bedende yaşar. Bu bir paradokstur ama onunla yaşarız. Aynı şekilde, dünyanın ruhu olan Tanrı da sonsuz ve kavranamaz olmasına rağmen, sınırlı ve fiziksel olan dünyada bulunur.

Mistik insan, iç dünyasında ruhunun köklerine yaklaşmaya çalıştığı gibi, dış dünyada da evrene hayat veren Sonsuz'u kavramaya çalışır.

Fakat bu yalnızca bir benzetme değildir. Chabad düşüncesinin klasik eseri olan Tanya'daki birçok parlak pasajda, R. Şneur Zalman bu benzetmenin ardındaki gerçekliği açıklar. Ruhun bedene oranının Tanrı'nın dünyaya oranına benzemesi sadece bir imge değildir; **her İlahi ruh, Tanrı'nın gerçekliğinin bir parçasıdır**. İnsan, en yüksek manevi düzeyde, yalnızca Tanrı ile ilişki kurmaz; Tanrı'nın gerçekliğini içsel olarak taşır.

Burada bir sorun ortaya çıkar: Maimonides'e göre Tanrı **Birdir** ve bölünemez. O hâlde bölünmesi mümkün olmayan bir hakikatin parçası nasıl birçok ruhta bulunabilir? Gerçek şudur: En derin düzeyde tüm Yahudi ruhları **tek bir birliktir**. Bir bedenün uzuvları gibi: birçok parça ama tek bir varlık.

(Bkz. *Tanya* özellikle 2. bölüm)

Bu soyut bir doktrin değildir; duygu ve davranışlarımız açısından son derece köklü sonuçlara sahiptir. Tora şöyle der: “Komşunu kendin gibi seveceksin.” (Vayikra 19:18) Bu elbette kolay değildir. Ancak sevginin doğal şekilde aktığı durumlar vardır; mesela ebeveynin çocuğuna duyduğu sevgi gibi. Bu sevgi, varoluşsal bir yakınlıktan kaynaklanır; ebeveyn çocuğun oluşmasına neden olmuştur.

R. Şneur Zalman'ın mistisizminin ulaştığı radikal sonuç şudur: Ruh düzeyinde her Yahudi, diğer her Yahudiyle **tam özdeşlik bağı** içindedir. Mistik olmayan

terminolojideki en güçlü bağ olan ebeveyn–çocuk ilişkisinden bile daha yakın bir bağ. “*Komşunu kendin gibi sev*”—çünkü o aslında sensin. Bu algı düzeyine ulaşabilseydik, sevgi kendiliğinden, sınırsız ve engelsiz şekilde akardı.

Buna nasıl ulaşılır? Cevap açıktır. İnsanları beden olarak düşündüğümüzde herkes ayrıdır. Yalnızca kendimize ve başkalarına ruh düzeyinden baktığımızda birliği hissetmeye başlarız. Bu nedenle mistiğin görevi—ve gerçekte Yahudiliğin tamamının görevi—bedenden ruha doğru ilerlemektir; sıradan fiziksel uyarımlarla oluşan tepkilerden, tamamen ruhsal nitelikteki motivasyonlara geçmektir.
(*Tanya*, 32. bölüm)

Sonuç nedir?

Her Yahudiye duyulan sevgiye güçlü bir vurgu—yalnızca iyimser bir duygudan değil, kim olduğumuza ve başkalarının kim olduğuna dair yepyeni bir algıdan kaynaklanan bir vurgu. Aynı zamanda normalde bir arada düşünülmesi zor olan iki şeyin eşzamanlı vurgusu: **bireyin sonsuz değeri** ve **Yahudi halkının mutlak birliği**.

Birey: Çünkü Tanrı’nın bir parçasıdır ve sonsuzun her parçası sonsuzdur.
Topluluk: Çünkü ruh düzeyinde kişi ile kişi arasında ayrılık yoktur; insanı yalnızlığa mahkûm eden nihai bölünmeler orada bulunmaz.

Eğer İsrail Bir Kişiyi Eksik Olsaydı

Bunlar gerçekten devrimci fikirlerdir. Elbette Tora’da ima edilirler, fakat onları açığa çıkarmak için özel bir zihinsel yapı gerekir. Erken rabbinik literatürü incelediğimizde, bu görüşü R. Şimon bar Yohay kadar güçlü biçimde dillendiren birini bulmak zordur.

Bunu, ismen ona atfedilmese de adını taşıyan eserden—Mechilta de-Rabbi Shimon bar Yohay—alınmış şu pasajda görürüz:

“‘*Bana kâhinler krallığı ve kutsal bir ulus olacaksınız*’ (Çıkış 19:6) — bu, onların tek bir beden, tek bir ruh gibi olduğunu öğretir. Nitekim şöyle de denmiştir: ‘*Ve kim senin halkın İsrail gayni yerdeir—yeryüzünde tek bir ulus!*’ (II Samuel 7:23; I Tarihler 17:21). Onlardan biri günah işlerse hepsi cezalandırılır; nitekim Achan, adanmış eşyaya ihanet ettiğinde gazap bütün İsrail topluluğunun üzerine gelmişti... Eğer onlardan biri darbe alırsa hepsi acı duyar.”
(Mechilta de-Rabbi Shimon bar Yohay, Çıkış 19:6 üzerine)

Tek bir beden, tek bir ruh. Kanıtı nedir? Achan’ın bireysel günahının ardından bütün ulusun Ai’de yenilgiye uğraması. Sonuç açık: Bir Yahudi, başka bir Yahudi’nin kaderine kayıtsız kalamaz; çünkü o kader **kendi kaderidir**.

Bu birliğin en ünlü alegorisi yine R. Şimon’a aittir:

“*Bir gemide yolculuk eden insanlar vardı. İçlerinden biri, oturduğu yerin altına bir matkapla delik açmaya başladı. Diğerleri ona, ‘Ne yapıyorsun?’ dediler. Adam, ‘Size ne? Deliği kendi altına açıyorum’ diye cevap verdi. Onlar ise, ‘Ama böyle yaparsan*

hepimizi batırırsın!’ dediler.”
(Vayikra Rabbah 4:6)

Birliğin iki yönü: Kişi kendine zarar verdiğinde tüm İsrail’e zarar verir; kişi yalnızca kendi mükemmelliğiyle yetinemez, topluluğun kaderini göz ardı edemez.

Metin, İyov (Job) kitabından alınmış bir örnekle devam eder. Aslında örnekten fazlasıdır; bir **yalnızlık psikolojisi** tahlilidir:

“İyov şöyle dedi: ‘Eğer gerçekten hata ettiysem, hatam yalnızca bana aittir’ (İyov 19:4). Ancak arkadaşları ona şöyle dedi: ‘Günahına isyan ekliyorsun—günahını bize bağliyorsun’ (İyov 34:37).”
(Vayikra Rabbah aynı yer)

İyov, kayıpların ve acının içine çökmüş, derin bir inanç krizi yaşamaktadır. Onu teselli etmeye çalışanlara, gemiyi delen adamın mantığıyla, “Sizi ilgilendirmez” der. Ancak onlar ısrar eder: Onun kaderi de onların kaderidir; o batarsa onlar da batacaktır.

Bu, yalnızca bir örnek değil; aynı zamanda bir teşhistir.

Depresyon, kaygı, çökkünlük, içe kapanma, kendine acıma—bunlar dini içgörünün kaybının hem nedeni hem sonucudur. R. Şimon şunu ima eder: Eğer İyov, en derin düzeyde kendisinin izole bir birey olmadığını fark edebilseydi, nihilizme düşmez, kişisel trajedisine dayanabilir, inanç krizinden geçebilirdi. Bu fikir, Tanya’nın 26. bölümünde daha da güçlü biçimde ifade edilir ve modern çağın—Sartre, Heidegger ve benzerlerinin inşa ettiği—**yalnız birey** felsefesinin tam karşısında durur. İzolasyonun sıkıntısını yaşayan, anlamdan yoksun bir dünyada kendi özel seçimleriyle boğuşan insan arketipi... R. Şimon’a göre ruhen tükenmiş bir figürdür.

Ancak daha önce gördüğümüz gibi, Yahudi mistisizminde topluluk vurgusu, aynı anda bireyin sonsuz değerinin de vurgulanmasıdır. Bu, bireyi kolektif içinde yok eden ideolojilerin—örneğin Marx’ın savunduğu türden kolektivizmlerin—karşıtıdır. Bu iki düşüncenin birlikte en açık şekilde ifade edildiği yer, R. Şimon’un Tora’nın verilmesini anlattığı pasajdır:

“R. Şimon bar Yohay şöyle dedi: İsrail’den tek bir kişi bile eksik olsaydı İlahi Mevcudiyet onların üzerine görünür olur muydu? Bunu şuradan öğreniriz: ‘Üçüncü günde, Tanrı tüm halkın gözü önünde Sinay Dağı’na inecektir.’”
(Çıkış 19:11; Devarim Rabbah 7:8; ayrıca Mechilta de-R. Shimon b. Yohay ve Mechilta de-R. Ishmael, Çıkış 19:11 üzerine)

Eğer tek bir kişi eksik olsaydı, topluluk tamamlanmış olmazdı ve İlahi Mevcudiyet ile tam birleşme gerçekleşemezdi. Bu fikir daha sonraki mistik geleneklerde—özellikle ARI (R. Yitshak Luria), Baal Şem Tov ve Hasidik hareket tarafından—son derece güçlü biçimde benimsenmiştir.

Bir Kişi, Birden Fazla Kişi İçin Feda Edilebilir mi?

Buraya kadar çıkardığımız genel sonuç açıktır: insan sevgisi, başkalarının iyiliği için aktif sorumluluk, izolasyoncu tutumlara tahammülsüzlük ve hiçbir bireyin “önemsiz” görülmesine izin vermeyen bir yaklaşım—Chassidizm’in ayırt edici çizgilerini oluşturan bütünsel bir dünyadır.

Fakat şimdi, mistisizmin Yahudilikte başka düşünme biçimleriyle ortaya çıkmayacak pratik sonuçlar doğurduğunu bir kez daha göstermek için belirli bir örneğe odaklanalım. Yine iki başkahraman karşımızda: R. Yehuda ve R. Şimon. Bu kez konu, insanı sarsan bir ahlaki tercih meselesidir.

Romalıların İsrail’deki Yahudilere uyguladığı zulüm çok ağırdı. Tapınak yıkılmakla kalmamış, Masada’daki korkunç trajedi—Zelotların düşmanın eline düşmemek için topluca intihar etmesi—yaşanmıştı. Bir yüzyıl bile geçmeden Bar Kokhba isyanının bastırılmasından sonra zulüm yeniden vahşi bir hâl aldı. Yahudi tarihinin en büyük hahamlarından birçoğu, özellikle R. Akiva, Tora öğretmeye devam etmekten vazgeçemedikleri için şehit edildi. İşte Tosefta’da yer alan şu kuralı anlamak için bu arka planı bilmek gerekir:

“Bir grup Yahudi, putperestler tarafından durdurulur. Onlar şöyle der: ‘Aranızdan birini bize teslim edin, onu öldüreceğiz; yoksa hepinizi öldürürüz.’ Yahudiler şöyle hüküm verir: ‘Hepsi öldürülecek olsa bile, tek bir Yahudi ruhu bile onların eline teslim edilmesin.’”

(Tosefta, Terumot 7:23)

Bu neredeyse çözümsüz bir ikilemdir. Düşünüldenden çok daha gerçek bir ihtimali temsil eder: Yolda seyahat eden bir Yahudi kafiləsi, kan dökmeye hazır bir grup tarafından durdurulur. Ültimatom açıktır: “Bir kişiyi verin ya da hepiniz öleceksiniz.” Halakhik hüküm nettir, kesindir, uzlaşmaya kapalıdır. Masum bir Yahudi’yi ölüme teslim etmek hiçbir şartta caiz değildir. Hepsi birlikte ölmeyi tercih etseler bile, en azından suça ortak olmamış olurlar.

Bu hüküm, ondan sonraki tüm rabbinik literatürde ve son halakhik derlemelere kadar **hiç tartışmaya açılmamıştır**. Yahudi hukukunun talep ettiği olağanüstü ahlaki kararlılığın çarpıcı bir ifadesidir.

Fakat tarih boyunca benzer fakat daha karmaşık durumlar yaşanmıştır. Ya saldırı rastlantısal bir şiddet olayı değilse? Ya Romalı yetkililer, politik açıdan tehlikeli bulduğu belirli bir kişiyi arayıp, o kişi bir Yahudi kasabasına sığınmışsa?

Burada denkleme iki yeni unsur girer:

1- Aranan kişi “herhangi biri” değildir; tam olarak kimi istediklerini bilirler. Seçme yükü Yahudi topluluğuna düşmez.

2- Rakip, Roma lejyonları gibi devasa bir güçtür; artık mesele yalnızca bir kasabanın değil, tüm Yahudi ulusunun hayatta kalmasıdır. Tapınak yok olmuş,

siyasi bağımsızlık kaybedilmişken, tüm ulusun yok olmasını engellemek için bir tür taviz düşünülebilir mi?

Bu noktada ahlaki ikilem neredeyse felç edicidir. Şehir lejyonlar tarafından kuşatılır; belirli bir kişiyi teslim etmedikleri takdirde bütün kasaba öldürülecektir. Hahamlar bu sahneden kaçmamış, “Bu durumda hiçbir doğru karar yoktur” dememiş, aksine tüm entelektüel güçleriyle konuyu tartışmışlardır.

Tartışma şöyle gelişir:

R. Yehuda der ki:

“Bu sözler hangi durumda geçerlidir? Aranan kişi içerideyken, topluluk dışarıdaysa. Fakat hem o içeride hem topluluk içeride kuşatılmışsa—o zaten öldürülecek, onlar da öldürülecek—o hâlde onu teslim etsinler; tüm topluluk yok olmasın.”

Ardından şu ayeti delil getirir: “Kadın hikmetiyle bütün halka gidip durum anlatmıştı...” (II Samuel 20:22). Yani kadın, ‘O da ölecek, siz de öleceksiniz; bari hepinizi öldürtmek yerine onu verin’ demişti.

R. Şimon ise şöyle der:

“Bu şu anlama gelir: Kadın onlara şöyle söyledi: ‘David hanedanının krallığına karşı gelen herkes ölüm cezasını hak eder.’”

(Tosefta, Terumot; Bereshit Rabbah 94:9)

Bu zor bir metindir ve adım adım anlaşılmalıdır.

R. Yehuda’nın yaptığı şey şudur: Tora’da mevcut benzer bir olayı örnek alarak, bu olayı çözmek için bir emsal arar. Emsal, Kral David dönemindeki şu olaydır:

Sheva ben Bichri adlı biri isyan çıkarır:

“Bizim David’le ilgimiz yoktur! Herkes çadırına dönsün!” (II Samuel 20:1)

Sheva, Avel kasabasına sığınır. Yoav kasabayı kuşatır ve kasaba yok edilmek üzeredir. Kasabadan bir kadın Yoav’la görüşür. Yoav der ki:

“Onu teslim ederseniz kasabayı bağışlayacağım.”

Kadın bu teklifi halka bildirir, onlar kabul eder ve Sheva öldürülür.

R. Yehuda buradan şöyle bir akıl yürütme çıkarır:

Sheva her durumda ölecektir. Ya kasaba yok edilince ölecektir ya da teslim edilince. O hâlde hiç değilse bütün kasaba ölmesin. Buradan hareketle şöyle bir sonuç çıkarır:

- Durum “dışarıda olmak”—yani kaçış veya savunma ihtimali varsa—**asla kimse teslim edilmez.**

- Durum “içeride olmak”—yani hiçbir kaçış ihtimali yoksa ve herkes kesin olarak

ölecekse—o zaman aranan kişi zaten öleceği için, topluluğu kurtarmak adına teslim edilebilir.

Bu, felaket anı için düşünölmüş, istisnai durumlarda bir tavizdir.

Fakat R. Şimon böyle düşünmez. O, Sheva ben Bichri örneğini tamamen reddeder. Çünkü Sheva, meşru bir Yahudi kralına karşı isyan etmişti ve Yahudi hukukuna göre bu ölüm cezasıdır. Bu nedenle Avel halkının onu teslim etmesi tamamen doğrudur. Burada bir tartışma yoktur.

Ama Romalılar?

Onlar meşru krallar değildir; işgalci bir tiranlıktır. Tapınağı yıkmış, devleti yok etmiş, bilginleri öldürmüş, Tora kurumlarını sürdüren herkesi tehdit etmişlerdir. David'in krallığıyla hiçbir benzer tarafları yoktur.

Bu yüzden analogi çöker.

Ve böylece uzlaşma ihtimali tamamen ortadan kalkar.

R. Şimon'a göre bir Yahudi ruhu asla—hiçbir koşulda—teslim edilemez.

Bir kasaba bütünüyle şehit olsa bile.

Bu, olağanüstü bir idealizmdir. Ve R. Şimon'un karakteriyle tam bir uyum içindedir; çünkü Romalılar hakkında düşüncelerini söylemekten vazgeçmediği için kendi hayatını riske atmaktan çekinmemiştir.

Sonsuzluğun Pratik Sonucu

Yine de cevap bekleyen bir soru vardır. Şöyle kabul edelim: R. Şimon'un dediği gibi, Sheva ben Bichri örneğinden hiçbir şekilde bir kıyas yapılamaz. Peki ama şu hâlde bile R. Yehuda'nın argümanı—Kutsal Kitap desteğinden arındırılrsa bile—mantıksal olarak geçerli kalmaz mı?

Aranan kişi, ister teslim edilsin ister edilmesin zaten ölecekse, o zaman topluluğun hayatta kalmasını sağlamak için onu teslim etmek daha doğru olmaz mı? Onu vermeyi reddetmek hiçbir şey kazandırmayacaktır. Bu mantık, cevaplanamaz bir mantık gibi görünmez mi?

İşte tam burada **sonsuzluk düşüncesinin pratik etkisine** ulaşmaya başlıyoruz.

Sonluluk ölçülebilir; sonsuzluk ölçülemez.

İnsan hayatı çok değerlidir, fakat yine de değeri sonludur; bu durumda **bir insanın ölmesi ile birçok insanın ölmesi arasında fark vardır.**

Bu fark, bazı uç örneklerde—son çare olarak—“çoğu kurtarmak için birini feda etmek” düşüncesini haklılaştırabilir.

Elbette R. Yehuda bu görüşü geniş biçimde benimsemez.

Topluluk kaçabilecek veya savaşabilecek durumdaysa, ya da saldırganların istediği “herhangi bir kişi” ise (adı belirtilmiş özel bir suçlu değilse), teslim etmeye izin

vermez.

Ama **bir tek durumda** bunu kabul eder. İşte düğüm noktası budur. Çünkü bu kabul, şu düşünceyi gerektirir:

Birçok kişinin ölmesi, bir kişinin ölmesinden daha kötüdür.

Bu da hayatın “miktar olarak ölçülebilir” olduğunu varsayar.

Tekrar vurgulayalım: R. Yehuda, yaşamı acı, mutluluk veya başka bir ölçütle tartan; belirli şartlarda hayatı “harcanabilir” gören hiçbir öğretiyi kabul etmez—bunların hepsi Yahudiliğe tümüyle aykırıdır.

Onun niyeti bu değildir.

Bir yaşam, başka herhangi bir değerle karşılaştırılmaz.

Ama son tahlilde **bir yaşam, başka yaşamlarla** karşılaştırılabilir.

R. Şimon ise, daha önce gördüğümüz gibi, **her bir insan hayatının gerçek anlamda sonsuz** olduğuna inanır.

Tek bir kişi eksik olsaydı, İsrailoğulları Tora’yı alamazdı, İlahi Varlık’ın görünüşü gerçekleşmezdi.

Ve **sonsuzluk ölçülemez.**

Sonsuzluk $\times$ 1 ile sonsuzluk $\times$ 100 aynıdır.

Bir kişinin ölümü o kadar büyük bir kayıptır ki, büyüklüğü sonsuzdur. Bir kişinin ölümü ile birçok kişinin ölümü arasında bir hesap yapılamaz.

Bir tek Yahudi ruhu söz konusu olduğunda, en küçük nicel karşılaştırmayı bile tamamen reddetmek, sonsuzluğu ciddiye almanın kaçınılmaz sonucudur.

R. Şimon’un vardığı keskin sonuç yalnızca onun yaklaşımıyla açıklanabilir: **Yahudi ruhunun mistik sonsuzluğu.**

Bu hesaplamayı reddettikten sonra geriye tek soru kalır:

Zalim güçlerle işbirliği yapılır mı, yapılmaz mı?

Cevap tektir: **Hayır.**

Bir Sonraki Bölüm

Bu tür bir ikilemde elbette “tek doğru cevap” yoktur.

R. Yehuda ile R. Şimon arasındaki tartışma, “Bunların da, bunların da sözü yaşayan Tanrı’nın sözüdür” denen türdendir.

Yine de düşünülebilir ki, R. Şimon’un sarsıcı idealizmi—özellikle bu örnekte—fazla ağır gelmiştir ve onun görüşü Halakha’nın nihai sonucunda dikkate alınmamıştır.

Gerçekte durum böyle değildir.

Bu tartışmanın ilginç bir devamı vardır.

Bir yüzyıl sonra Talmud Yerusalmi, benzer bir anlaşmazlığın amoraim R. Yohanan ile Reş Lakiş arasında yeniden ortaya çıktığını aktarır (Yerusalmi, Terumot 8:4).

Durum biraz değişmiştir, fakat genel hatlarıyla:

R. Yohanan, R. Yehuda'ya benzer biçimde, belli koşullarda teslim etmeye izin verir.

Reş Lakiş, neredeyse R. Şimon kadar katıdır.

R. Yohanan, adı belirtilmiş bir kişiye teslim edilebileceğini söyler.

Reş Lakiş ise yalnızca şu durumda izin olduğunu söyler:

O kişi, Sheva ben Bichri gibi “ölümü hak eden” biri olmalı.

Reş Lakiş'in tam olarak neyi kastettiğini belirlemek kolay değildir. R. Şimon'un söylediğini kastedemez; çünkü R. Şimon'un vurgusu, Sheva'nın bir *Yahudi kralına* isyan ettiğiydi—bu nedenle yabancı bir imparatorluğa karşı hiçbir kıyas yapılamazdı. Eğer Reş Lakiş bunu kastetseydi, “hiç kimse asla teslim edilemez” demesi gerekirdi. Muhtemelen söylemek istediği şudur:

Nadiren de olsa, aranan kişi gerçekten büyük bir kötülük işlemiş olabilir; Yahudi hukuku yürürlükte olsaydı ağır cezalandırılacak bir suç.

Reş Lakiş'in yaklaşımı R. Şimon'un ruhuna çok yakındır. Ve biliyoruz ki, R. Şimon'un fikirleri Reş Lakiş'i çok etkilemiştir; bunları öğretmeni R. Yohanan'dan dinlerken derinden sarsılmıştır (örneğin Berakhot 31a'daki şu rivayet:

“R. Yohanan, R. Şimon bar Yohai'nin adına şöyle dedi: ‘Bu dünyada bir kimsenin ağzını kahkaha ile doldurması yasaktır...’”

Ve anlatıldığına göre, Reş Lakiş bu sözü duyduktan sonra bir daha hayatında ağzını kahkaha ile doldurmamıştır).

Bu, Galut'un ağırlığını R. Şimon'un ne kadar ciddiye aldığını gösterir.

Buraya kadar, genel kural gereği, öğretmen ile öğrenci anlaşmazlığa düştüğünde Halakha öğretmen gibi olması gerektiğinden, yasanın R. Yohanan'a göre olduğunu düşünebilirdik.

Ama Yerusalmi tartışmayı çok daha çarpıcı bir noktaya taşır ve bir olay aktarır.

Bu olay, yorum ne olursa olsun, olağanüstü bir katılık taşır:

***Ulla bar Koshev** Roma yönetimi tarafından aranmaktaydı.*

*Lod'a, **R. Yehoshua ben Levi'nin** evine sığındı.*

Roma askerleri şehri kuşattı ve şöyle dediler:

“Onu bize teslim etmezseniz şehri yok edeceğiz.”

R. Yehoshua ben Levi yukarı çıktı, Ulla'yı ikna etti ve teslim etti.

*Peygamber **Eliyahu**, R. Yehoshua ben Levi'ye düzenli olarak görünürdü;*

fakat artık görünmez oldu.

R. Yehoshua birçok gün oruç tuttu; sonunda Eliyahu yeniden göründü.

R. Yehoshua sordu:

“Neden bana görünmeyi kestini?”

Eliyahu şöyle yanıtladı:

“Ben ihanet edenlere görünür müyüm?”

R. Yehoshua dedi ki:

“Ama ben bir rabbinik öğretiye göre hareket etmedim mi?”

Eliyahu cevap verdi:

*“Bu, **hasidim** için bir öğreti midir?”*

Bu pasajın verdiği mesaj olağanüstüdür:

Halakhik olarak izin verilen bir davranış bile, **tanrısal yakınlık arayanlar için** kabul edilemez olabilir.

Büyük bilge R. Yehoshua ben Levi, bizzat peygamber Eliyahu tarafından azarlanır. Kullanılan ifade—“hain” (boked)—hafif bir ifade değildir. Böyle biri, Maimonides’in belirttiği gibi, Gelecek Dünya’da paya sahip değildir
(*Mişne Tora, Hilchot Teshuvah 3:12; bkz. Talmud, Baba Metzia 83b; Gittin 7a; Rif, Baba Kamma 117a*).

Oysa R. Yehoshua ben Levi, kabul görmüş bir öğretiye göre hareket etmiştir.

Birincisi, Romalılar ismen belli bir kişiyi aramaktadır; bu da Tosefta’nın ve R. Yohanan’ın koyduğu şartı karşılar.

İkincisi, Ulla bar Koshev’in masum olduğuna dair hiçbir ima yoktur; bu durumda, Reş Lakiş bile onu teslim etmeye itiraz etmeyecektir.

Gerçekten de Eliyahu, yapılan eylemin nihayetinde **halakhik bakımdan savunulabilir** olduğunu reddetmez.

Ancak şunu söyler: **“Hasid”, yani gerçekten dindar bir insan, böyle davranmaz.**

R. Yehoshua ben Levi başka ne yapmalıydı?

Yorumcular bu konuda zorlanırlar

(*bkz. Hagahot Maimoniyot, Hilchot Yesodei HaTora 5:5 elyazması notları; Mar Rav Shalom Gaon’un responsumu; Meiri; Taz’ın açıklamaları, hepsi Maimonides, Sefer HaMada, ed. Lieberman, Mossad HaRav Kook, s. 116’da derlenmiştir; ayrıca Bereshit Rabbah 94:9’daki paralel metne kıyaslayınız*).

Sonuç ne olursa olsun, şu öneri makuldür:

Halakhik düzeyde kural, Reş Lakiş’i takip eder; fakat Eliyahu’nun tepkisi, R. Şimon bar Yohay’nin bir adım daha ileri giden görüşünü ifade eder:

*Bir Yahudi’yi, hangi şart altında olursa olsun, düşmana teslim etmek **asla doğru değildir.***

Koşullar ne olursa olsun, sonuç ne olursa olsun.

Halakhik sonuç şöyle özetlenebilir:

Yasa, R. Şimon'un en uç yorumuna en yakın olan kişi—yani Reş Lakiş—üzerinden formüle edilmiştir.

Ama bundan daha fazlası da vardır:

Bir **hasid**, yani gerçekten Tanrı'ya yakın olmak isteyen dindar biri, bu dar uzlaşma imkânından bile yararlanmayacak; R. Şimon'un görüşü doğrultusunda dimdik duracak ve başkalarını da bu yönde teşvik edecektir.

Nitekim Maimonides bunu açıkça kodifiye eder.

Hilchot Yesodei HaTora 5:5'te, yasayı fiilen Reş Lakiş'in çizgisine yakın bir şekilde formüle ettikten sonra şu cümleyi ekler:

*“Ama başlangıçta insanlara bu kuralı uygulamalarını söylemeyiz”
(ve-ein morin lahem ken lechatchila).*

Bu ek, peygamber Eliyahu'nun “hainlik” eleştirisinin Maimonides dilindeki karşılığıdır.

R. Şimon bar Yohay'nin, zorbalıkla işbirliğini kesin reddeden tavrı; insan hayatını sayıya döken her tür hesaplama girmeyi reddedişi, nihai halakhik hükmün üzerinde ağır bir gölge gibi durur.

Ne R. Yehuda'nın uzlaşmacı yaklaşımı,
ne de daha sonraki R. Yohanan'ın formüle ettiği yumuşatılmış versiyon, **nihai norm** olarak kabul edilmiştir.

Bazen mistik bir vizyonu somut hayata taşımak, olağanüstü bir cesaret gerektirir.
R. Şimon'un yolu böyle bir yoldur.

Ve kimi zaman tam da bu tür bir vizyon, “daha gerçekçi ve dünyaya uyumlu” görünen yaklaşımdan çok **insanın en derin hakikatine** yakın olabilir.

Bu tür “hakikat anları” neyse ki çok sık yaşanmaz.

Yine de, bu yüzyılda—Holokost'un ölüm gölgesi altında—aynı sorunun, çok daha acı bir biçimde yeniden sorulduğunu hatırlamak acı verici bir görevdir.

Yahudilerden, Nazilerle işbirliği yapmaları ve hangi kardeşlerinin hayatta kalacağını, hangilerinin ölüme gönderileceğini belirlemeleri istendi.

Olanlar ve rabbinik tepkiler belgelidir

(bkz. Irving J. Rosenbaum, **The Holocaust and Halakhah**, KTAV, 1976, s. 24–31)

ve şu gerçeği tüm ağırlığıyla görmemiz için okunmalıdır:

*Katillerle işbirliğine bir kez bile “evet” demenin,
R. Şimon bar Yohay'nin konumundan bir adım bile geri çekilmenin,
ne kadar trajik sonuçlara yol açabileceğini.*

Bir ihtiyarın dersi

Amacımız, mistisizmin gerçekten bir fark yarattığını; sonsuzluk düşüncesinin pratik sonuçları olduğunu göstermekti. Bu nedenle R. Şimon bar Yohay'nin izini, siyasetten Şabat yasalarına, Tora'yı yorumlama yöntemlerinden birey ve topluma bakışına ve nihayet ahlaki kararın en uç krizine kadar sürdürdük. Her durumda R. Şimon'un görüşü gerçekten fark yaratmış, ilk sezgisinden çıkan sonuçlara sadık kalmıştır.

Neredeyse erişilmesi imkânsız görünen bir idealizme ve taviz bilmeyen bir karaktere sahip bir kişiyle karşılaştık. Peki R. Şimon'un standartlarına göre yaşamak mümkün müdür? En azından bir konuda Talmud tam da bu soruyu sorar: Tora'yı gece gündüz öğrenme zorunluluğu ile geçim sağlama gereğinin nasıl uzlaştırılacağı meselesi. Bu noktaya gelmişken R. Şimon'un ne diyeceğini tahmin edebiliriz: Taviz yok. Tora çalış. Çağdaşı R. İşmael'in "Tora öğrenimi dünyevi bir işle birlikte yürütülmelidir" yaklaşımına da, R. Yehuda'nın "ikisi birlikte yapılmalı ama öncelik öğrenmede olmalı" çözümüne de sıcak bakmaz. Talmud, Abaye'nin buruk ama gerçekçi tespitini şöyle aktarır:

"Birçok kişi R. İşmael'in sözünü uygulamış ve iyi sonuç almıştır; bazıları R. Şimon bar Yohay'nin yolunu izlemiştir ve başarılı olmamıştır."
(Berachot 35b)

Tam da bu nokta bize bir tür güven sağlar. Çünkü görünüşe göre R. Şimon, uzun süre mağarada kalarak dünyadan tamamen uzaklaşmasının ardından, "fazla öte-dünyacı" olduğu için Göksel Eleştiriye uğramıştır. Talmud der ki: Günlük hayatın meselelerinden uzak kaldığı bu dönemden sonra, ona bir ders öğrenmesi için mağaraya bir on iki ay daha geri dönmesi emredilmiştir (Şabat 33b). Sonunda anlaşılan şudur: R. Şimon fazla mistik olduğu için değil, aslında **yeterince mistik olmadığı için** eleştirilmiştir. Çünkü hâlâ sıradan şeylerin ve sıradan insanların sonsuz değerini —her bir Yahudi'nin yüzünde Tanrı sevgisinin ateşinin görülebileceğini— görebilmeyi öğrenmemiştir.

Bu dersi R. Şimon'a öğreten, sıradan bir Yahudi oldu. Ve belki de tüm mesajların en derin olanı buydu. Mağaradan nihayet çıktıklarında yaşananlar şöyle anlatılır:

"Şabat arifesiydi, güneş batmadan hemen önce, iki demet mersin dalı taşıyan ve alacakaranlıkta koşan yaşlı bir adam gördüler. 'Bunlar ne için?' diye sordular. 'Şabat'ın onuru içindir,' dedi. 'Ama,' dediler, 'bir tanesi yeterli değil mi?' Adam cevap verdi: 'Biri "Hatırla" emri içindir, diğeri "Gözet" emri için.' Bunun üzerine R. Şimon oğluna dedi ki: 'Gör, İsrail'e mitsvaların ne kadar kıymetli olduğunu.' Ve zihinleri huzur buldu."
(Şabat 33b)

Temenni

Sonsuzluk" kavrayışının, Yahudi hukukunu, ahlaki karar vermeyi, toplumsal sorumluluğu ve birey-toplum ilişkisini kökten değiştiren pratik sonuçlarını, yani

mistisizmin hukuk ve ahlak üzerindeki gerçek, somut etkisini anlatmak amacıyla bu küçük çeviriyi yazmaya girmiştim. Bu konu, bilgelik arayana yol göstersin. Bu küçük çalışma zihinlere berraklık sağlasın ve kimse elinden düşürmek istemesin. G.D. Ekim, 2025